CBS COPENHAGEN BUSINESS SCHOOL
HANDELSHØJSKOLEN

Magten over livet og livet som magt

Studier i den biopolitiske ambivalens

Carnera, Alexander

Document Version
Final published version

Publication date:
2010

License
Unspecified

Citation for published version (APA):
Carnera, A. (2010). *Magten over livet og livet som magt: Studier i den biopolitiske ambivalens*. Copenhagen Business School [Phd]. DBA Ph.d. serie No. 1. 2010

Link to publication in CBS Research Portal

General rights
Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

Take down policy
If you believe that this document breaches copyright please contact us (research.lib@cbs.dk) providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Download date: 14. Jul. 2025

COPENHAGEN BUSINESS SCHOOL
HANDELSHØJSKOLEN
SOLBJERG PLADS 3
DK-2000 FREDERIKSBERG
DENMARK

WWW.CBS.DK

ISBN 978-87-593-8418-3

Magten over livet og livet som magt · Alexander Carnera

Doktorafhandling

Magten over livet og livet som magt

Studier i den biopolitiske ambivalens

ALEXANDER CARNERA

Alexander Carnera · B5 OMSLAG · CBS DOKTOR · JAN 2010.indd 1 28/01/10 8.37

Denne afhandling, forfattet af Alexander Carnera:

"Magten over livet og livet som magt. Studier i den biopolitiske ambivalens"

er af Forskningsdekanen ved Copenhagen Business School antaget til forsvar for den filosofiske doktorgrad.

København den 19. januar 2010

Alan Irwin (forskningsdekan)

Afhandlingen kan erhverves på Institut for Ledelse, Politik og Filosofi

Forsvarshandlingen finder sted den 26. februar 2010 kl. 13.00 i Ovnhallen,

Copenhagen Business School
Porcelænshaven 20
2000 Frederiksberg

Officielle opponenter:
Pierre Guillet de Monthoux og Professor Håkan Gustafsson

Bedømmelsesudvalgets medlemmer:
Professor Ole Fogh Kirkeby, Pierre Guillet de Monthoux og Professor Håkan Gustafsson

Cardboard

Forsidebillede:

Paul Klee: *Kettledrummer*, 1940, 270

Paukenspieler

Gouche på papir på karton, 34.6 x 21.2 cm.

Paul Klee Foundation, Kunstmuseum Bern, Schweiz

Magten over livet og livet som magt

Alexander Carnera
Magten over livet og livet som magt
Studier i den biopolitiske ambivalens

1. udgave 2010
Doktorafafhandling

© Forfatteren

ISBN: 978-87-593-8418-3

Alle rettigheder forbeholdes.
Kopiering fra denne bog må kun finde sted på institutioner, der har indgået aftale med COPY-DAN, og kun inden for de i aftalen nævnte rammer. Undtaget herfra er korte uddrag til anmeldelse.

Alexander Carnera

Magten over livet og livet som magt

Studier i den biopolitiske ambivalens

CBS / Copenhagen Business School
Institut for Ledelse, politik og filosofi

You see, to me it seems as though the artists, the scientists, the philosophers were grinding lenses. It's all a grand preparation for something that never comes off. Someday the lens is going to be perfect and then we're all going to see clearly, see what a staggering, wonderful, beautiful world it is…."

Henry Miller

De levendes helvede er ikke noget der kommer en dag; hvis helvede eksisterer, så er det her allerede, det er det helvede vi bebor til daglig, som vi skaber for hinanden. Der er to måder, man kan undgå at lide under det på. Den første falder mange let; man kan acceptere helvede og blive en del af det, således at man ikke ser det mere. Den anden er risikabel og kræver stadig opmærksomhed og øvelse; man må søge efter det der midt i helvede ikke er helvede, man må lære at genkende det, få det til at vare og give det plads til at gro.

Italo Calvino, De usynlige byer

Forord

Denne afhandling er et resultat af Post.doc midler bevilget af Forskningsrådet samt arbejde som ekstern lektor på Institut for Ledelse, politik og filosofi. Jeg takker instituttet og i særdeleshed sekretariatsleder Henrik Hermansen som fra starten af har bakket op om projektet.

Tak til Kristoffer Vieth, Truls Lie, Remi Nielsen, Richard Edwards, Søren Stiig Andersen, Michel Pedersen, Steen Nepper Larsen, Steen Lindorf Jensen, Anders R. Kristensen, Bent Meier Sørensen, Louis Wolcher, Sverre Raffnsøe, Ann-Christina Lange, Christian Borch, Henrik Strube, Asmund Born, Søren Buhl, Steen Vallentin og Neal Ashley Conrad.

En særlig tak til Joakim Kromann som har set manusskriptet igennem.

Endelig skal rettes en stor tak til de mange FLØK-studerende overfor hvem jeg har haft mulighed for at præsentere de fleste af afhandlingens idéer og tanker igennem årene.

Jeg takker de tre bedømmere af afhandlingen Ole Fogh Kirkeby, Pierre Guy de Monthoux og Håkan Gustaffson.

Endelig tak til Marianne, Benjamin og Kristoffer som har lært mig at vende kraften mod magten.

Af samme forfatter:

Rettens alkymi.
Om venskab, retfærdighed og pathos. Samleren. 1998. (Ph.D)

Det nøgne liv.
En poetik for det sociale (med Martin Fuglsang). Samfundslitteratur. 1999.

Vandringens gåde.
Fortællinger og essays. Samleren. 1999.

Vulkanisten.
Fortælling. Forlaget Øverste Kirurgiske. 2007.

Som vidne er mennesket til.
Essays. Forlaget Spring. 2007.

Trompeten.
Roman. Tiderne skifter. 2008.

Engagementets ABC.
Essays. Forlaget Spring. 2010.

Indholdsfortegnelse:

INTRODUKTION 8

Præsentation 9

Metode: Intervention, organisering og uskelnelighedszoner 27

Viden: praktisk organisering af møder 34

Inddeling 59

DEL I. BIOPOLITIK SOM SOCIAL TEKNOLOGI 63

Magten over livet og livet som magt 67

Foucault og moderne biopolitik 75

Magtens former 94

Kontrolsamfund 103

Historisk oversigt 106

Performancesamfund 107

Det civile subjekt 121

Kunst og kultur 125

DEL II. SUVERÆNITET OG BIOPOLITIK 129

Livs-formen 162

Det kommende fællesskab 170

Det gesturales politik 189

Skammen **200**

Bartleby **208**

DEL III. EKSISTENSMÅDER: KULTUREL ØKONOMI OG BIOPOLITIK 232

Arbejde, liv og subjektets drama **237**

Spinozas etik **251**

Etik og tanke **270**

Fornuftens læreproces **281**

Eksistensmåder **290**

Eksistensmåde og fantasi **319**

Typologi over afhandlingens immanente eksistensmåder **329**

Selvledelsens eksistensmåder **333**

Det civile liv og naturrettens etologi **357**

Det sociales eksistensmåde **371**

Ytringsfrihedens eksistensmåde **385**

Biopolitisk kunst **397**

Designkulturens eksistensmåde **399**

Kunstvirksomhedens eksistensmåde **406**

De levende billeders eksistensmåder: Om filmen som social teknologi **418**

Videoens performative kraft **441**

Magten over livet **459**

Livet som magt **463**

Mellem frihed og kontrol **473**

Glædens eksistensmåde **483**

AFSLUTNING 498

Biopolitik som social teknologi – Bidrag til en samfundsdiagnose **499**

Biopolitik som en etisk socialfilosofi – Bidrag til en udvidet forståelse af Spinozas samfundsfilosofi **508**

Biopolitisk kunst – Studier i billedkulturens sociale teknologier **517**

Mellem frihed og kontrol: Glædens eksistensmåder **519**

Glædens eksistensmåde **520**

English summary **522**

APPENDIX 550

Minileksikon over Spinoza-begreber **551**

Litteraturliste **558**

INTRODUKTION

Præsentation

For over ti år siden læste jeg et citat af den franske forfatter André Malraux, der engang spurgte en præst, som gennem femten år havde taget mod menighedens skriftemål, hvad det havde lært ham mest om menneskene. Præsten svarede: "For det første er menneskene langt mere ulykkelige, end man tror… og dernæst…" Han løftede sine skovhuggerarme i den stjerneklare nat: "Endelig er det en grundlæggende kendsgerning, at der *ikke eksisterer voksne mennesker*."[1] Det interessante, udover naturligvis præstens opsigtsvækkende konklusion efter et livslangt arbejde, er, at jeg kom til at tænke på netop dette citat da jeg begyndte at læse den hollandske filosof Baruch de Spinozas værker. For Spinoza begynder hverken livet eller samfundsdannelsen med fornuften. Mennesket begynder derimod ligesom barnet, eksperimenterende, også når det skal skabe et samfund. Allerede i sin teologisk-politiske traktat stillede han spørgsmålet: "hvorfor slås menneskene for sit slaveri, som gjaldt det deres frelse?"[2] Spinoza undrer sig over hvorfor folket under de gamle monarkier fortsætter med at støtte sig til politiske ledere som var de en personlig gud; en skikkelse med evigt omsorgsfulde træk, frygtindgydende, lunefuld, streng, forsonlig eller vred, men som uanset hvad altid er der. Sagen er, at denne indstilling til menneskets kamp i livet fastholder dem i slavelignende tilstande uden nogen mulighed for at forandre deres liv individuelt eller socialt. Der er den sammenhæng mellem præsten og Spinozas udtalelse, at de begge anerkender at mennesket på grund af ulykkelighed, usikkerhed og angst har brug for en frelser, en lederskikkelse, en politisk fader, men hvor præsten konkluderer at der ikke findes voksne mennesker, hører det til Spinozas erkendelse at mennesket må blive sin egen far, eller som Spinoza sagde "sin egen Gud". Et samfund hvor der "ikke findes voksne mennesker" og hvor "menneskene slås for sit slaveri, som gjaldt det deres frelse", er et degenereret samfund funderet på adlydelse. Det samfund man ifølge Spinoza bør kæmpe for er et samfund, der understøtter den frie tanke, ikke for at adlyde Gud eller staten, men med henblik på en stadig ny opfindsom og kol-

---

[1] André Malraux: *Antimemoirer*. Arena Forlag. København. 1969. p. 7. På dansk ved Mogens Boisen.
[2] Benedict [Baruch de] Spinoza: *Theological-Political Treatise*. Hackett Publishing Company. Minneapolis. 1991 [udgivet anonymt 1670]. Preface. 1991. Oversat af Samuel Shirley.

lektiv udfoldelse. Mennesket må gå den hårde vej til frelse – hvis det overhovedet når den. En vej uden om myten om en frelser eller forløser og uden den beroligelse det giver at være en del af flokken.

Når jeg gang på gang vendte tilbage til Spinozas undren over hvorfor menneskene tilsyneladende selv tager del i deres egen undertrykkelse, var det fordi der var tale om en politisk filosofi, der ikke modstillede friheden og undertrykkelsen, totalitarismen og demokrati, det gode og det onde. Der var tale om en måde at tænke på, der udfordrede vores gængse forestillinger. I stedet for en almen politisk teori der anser politik som et forsøg på at undgå et større onde (Niccólo Machiavelli og Thomas Hobbes), var her en tænkning, hvor det at være menneske handler om at blive et politisk subjekt gennem den frie tankes virksomhed. Det var ikke en filosofi, der tog udgangspunkt i et etisk ideal eller en antropologi styret af en bestemt virkeliggørelse af det menneskelige, men en filosofi der betragtede friheden og etikken som en *kamp* mod undertrykkelsen og døden, som vejen til det menneskelige. Der var således tale om en filosofi hvor kampen ikke skal forstås ideologisk men ontologisk; som en lære om at praksis kommer før væren, hvor væren er det som konstrueres i mødet mellem kroppe og fantasi, hvor væren ikke findes som et førstegrundlag eller førstesandhed der kan abstraheres fra kampens midte. Spinozas filosofi er en filosofi om den hårde vej til frihed og han lærte mig at værdsætte *vanskelighederne* ved at gå denne vej. Med til Spinozas diagnose hører, at mennesket overvejende er domineret af motiver og forestillinger, der begrænser dets udfoldelse og dermed også dets mulige potentiale. Her var mao. en over 300 år gammel teori, der gjorde mig opmærksom på at samfund og menneske er to ufærdige størrelser, to foreløbige projekter, men den lærte mig samtidig at denne udsathed – denne mulige individuation[3] og særlighed der karakteriserer mennesket –

[3] Begrebet bliver centralt med henblik på at forstå forholdet mellem subjektivitet og handling og i særdeleshed det trans-individuelle forhold hvormed subjektet konstituerer sig selv og dels konstituerer sine relationer til omgivelserne. Denne beskrivelse af individuation trækker på indsigter fra den franske filosof Gilbert Simondon og den italienske filosof Paolo Virno, en tankegang jeg bearbejder i samklang med Spinozas teori om forestillingskraften og affektlæren. Som vi skal se indeholder individuation et skabende samt et kritisk aspekt. Denne filosofiske tilgang til individuation adskiller sig fra megen psykologisk og dybdepsykologisk forståelse af individuation (Jung m.fl.). Den filosofiske diskussion om individuation kan føres tilbage til Th. Aquinas, Bonaventura og Don Scotus. Aquinas taler om 'individuationis diversitas' i forhold til den materielle verden, mens der under den åndelige verden ikke kan være tale om flere

også er forudsætningen for at tale om etik og værdi i forhold til det politiske og det sociale rum.[4]

Da jeg senere stødte på begrebet 'biopolitik' gik det op for mig, at vi til stadighed dulmer angsten og usikkerheden, som der kun er blevet mere af, ved at styre og tæmme os selv til arbejdsformer og livs-former, der fjerner os fra den eksperimenterende tanke; fjerner os fra at være politiske subjekter med en engagerende stemme. Men i det begreb fandt jeg også noget andet: En måde at tænke på båret af en øget opmærksomhed på den tætte forbindelse mellem *mennesket som levende væsen* og *mennesket som politisk væsen*. Hermed fandt jeg et moderne begreb, hvorpå jeg kunne reaktivere Spinozas greb om det sociale. Spinoza havde nemlig allerede i sin tidlige traktat blik for, at mennesket som politisk væsen hænger sammen med hvordan det konstituerer sig selv i praksis. Og med den 'biopolitiske tænkning' kunne jeg genfinde dette centrale tema i en moderne kontekst. Disse to typer af tænkning blev derfor min ansats til at undersøge hvordan den tætte forbindelse mellem mennesket som levende væsen og mennesket som politisk væsen, forplanter sig til en række centrale problemer indenfor politik, økonomi og kunst. Biopolitikken blev derfor en vigtig rampe,

---

individuationsformer. Heroverfor forsøger Bonaventura at formidle mellem de to ekstremer, mellem materiens kræfter og åndens former, noget som først bringes til større prægnans og stor forskningsmæssig relevans af Don Scotus, der forbinder realitas og eksistens med individuationsprincippet. Også åndsverdenen rummer forskellige indivividuationsformer. Don Scotus forbinder individuation med læren om eksistensmodi, noget som jeg tager op i kapitlet: 'Eksistensmåder'. Individuation bliver en måde at forstå forholdet mellem subjektivitet, handling og intellekt som en indre bevægelse. Og det er denne tematik som bliver taget op senere i afhandlingen både hos Agamben og senere mere udførligt via Deleuze og Spinozas projekter. Også Leibniz kan siges at levere et afgørende bidrag til princippet om individuation, især hans berømte monadologi, hvor subjektiviteten handler om hvor det vi kalder 'sjælen' udtrykker en synsvinkel som er til stede i subjektet, men for verden. Denne tænkemåde tangerer også flere af de indsigter jeg skriver frem i afhandlingens tredje del. Om den filosofiske og idéhistoriske baggrund for individuation, se Joakim Ritter & Karlfried Gründer: *Historisches Wörterbuch Der Philosophie*. Hrsg. Band. 4. Wissenschaftliche Buchgesellscahft. Darmstadt. 1976. pp. 295-298.

[4] Afhandlingen er et bidrag til en etik og ikke en værditeori. At jeg bruger begrebet værdi, ikke mindst i afhandlingens tredje del, er fordi jeg ønsker at forbinde værdibegrebet med værdis*kabelse* som den udgår fra den menneskelige handlen. Jeg er således ikke optaget af spørgsmål om ækvivalens eller repræsentation af en værdi, herunder spørgsmål om værdisættelse eller prislæren indenfor økonomi, men om at belyse forholdet mellem værdi og væren, som i forhold til den biopolitiske problemstilling bliver et spørgsmål om at forstå forholdet mellem liv og værdi. Netop Spinozas filosofi for etisk væren kan siges at forbinde værdi med liv fordi fornuftens adækvate forståelse af et fænomen der øger den kvalitative erfaring og oplevelse af tingenes realitet med kroppen som model. En sådan teori vil ikke i første omgang være optaget af en regelsættelse af værdier eller værdiers målbestemte egenskaber, men hvad der forbinder værdi med det jeg hos Spinoza kalder menneskets 'produktive orientering'. Mere herom senere.

men også noget hvis filosofi og idégrundlag jeg var nødt til at tænke igennem fra grunden. Det var nemlig ikke alt ved dette felt, der interesserede mig. Primært var det den ovennævnte sammenhæng, som gjorde det muligt for mig at stille problemerne på en anden måde, hvorived jeg på baggrund af denne problematisering kunne finde min egen stemme, mit eget udtryk og eget snit. De følgende sider er en præsentation af dette snit.

Selvom det er blevet forholdsvis almindeligt indenfor politisk teori at referere til vores nuværende politiske orden som en 'biopolitisk orden', er der ikke nogen klar enighed om hvordan man nærmere skal definere ordet.[5] I de senere år har en række forskellige forskningsområder indskrevet sin forskning i en biopolitisk sammenhæng og gjort denne til en bagvedliggende referenceramme. Det gælder forskning indenfor bioetik, sundhedsvidenskab, kriminalitetspolitik, livsteknologier, design, performancekunst og mediekunst. Det gælder også sammenhængen mellem politik og videnskabelig kundskab om liv, herunder udnyttelse og manipulation indenfor bioteknologi.[6] Biopolitikken tages her for givet som en naturlig reference i dette forskningsfelt, hvori der understreges at kundskaberne om liv er et betydningsfuldt emne, der kræver en politisk og etisk drøftelse og stillingtagen. Men fra det tidspunkt hvor 'biopolitik' gik hen og blev et centralt begreb i de forskellige akademiske discipliner og teoretisk-politiske felter, er betydningen af ordet forblevet flertydigt og uklart. Og det er derfor tydeligt at de forskellige diskussioner om 'livsregulering', som udspiller sig indenfor dette forskningsfelt, ikke uden videre kan lægges til grund for be-

---

[5] Jean-Luc Nancy: "Note sur le terme de 'biopolitique'. i: *La création du monde ou la mondialisation*. Galilée. Paris. 2002.

[6] Bioetikkens diskuteres i relation til eugenik af Jürgen Habermas og Peter Sloterdijk, mens andre (Giorgio Agamben, Georges Canguilhem og Nikolas Rose) undersøger bioetikken som et kundskabsproblem eller som et forhold mellem politik og videnskabelig kundskab om liv, herunder udnyttelse og manipulation. Se Habermas: *Den menneskelige naturs fremtid. På vej mod en liberal eugenik?* Hans Reitzels forlag. København. 2002; Sloterdijk: "Regler for menneskeparken – Et svar til Heideggers 'Brev om humanismen'". i: *Passage nr. 39*. 2001. pp. 9-27; Agamben: *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford University Press. Stanford, California. 1998; Rose: "Biopolitics in the Twenty-First Century - Notes for a Research Agenda". i: *Distinktion nr. 3*. 2001. Andre igen såsom Michael Hardt & Antonio (Toni) Negri: *Empire*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts. 2000; Maurizio Lazzarato: "From Capital-Labor to Capital-Life". i: *Ephemera Journal, vol. 4(3)*. 2004. pp. 187-208; og Paolo Virno: *A Grammar of the Multitude*. Semiotext(e). New York. 2002, studerer biopolitik som en social værdiskabende mulighed.

handlingen af begrebet. I forlængelse heraf er det desuden blevet vanskeligt, at skelne mellem begrebets deskriptive og analytisk-kritiske anvendelse. Det er derfor på ingen måde uproblematisk at tage afsæt i det man kunne kalde en 'biopolitisk vending', som udtryk for et nyt socialt paradigme, særligt fordi det implicerer en overbetoning af en tilsyneladende evident forestilling om liv, om de moderne produktionsmåder indenfor arbejde, design, kunst mv. som tages for givet uagtet disse forhold kræver en nøjere analyse og stillingtagen. Nærværende undersøgelse sigter mod begrebets ambivalens, dets indbyggede modsigelser og aporier. Det moderne imperativ om livsoptimering kan ikke længere begribes ud fra en anvendelse af konventionelle kategorier for magt og kontrol. Tager man således udgangspunkt i Michel Foucaults idé om, at det er karakteristisk for moderne biopolitik, at den intervenerer direkte i det kollektivt sociale (forstået som befolkningen) såvel som i det individuelle liv og den enkeltes (seksuelle) krop, medfører dette en stadig stigende frembringelse af moralsk ladede modeller for politiske praksisformer. Begrebet som det anvendes i dag, kan føres tilbage til Foucaults beskrivelse af hvordan moderne politik er blevet en livets politik, der afløser den direkte tvang og trussel om straf med foranstaltninger der organiserer og fremmer livsproduktionen. Livsoptimering handler eksempelvis i den nyliberale samfundslogik om at gøre borgerne duelige til samfundet. Man tvinger ikke direkte borgerne til at spise økologisk eller tage vare på deres sundhed, men man opmuntrer dem til det gennem et stort antal af normsættende foranstaltninger. Man tvinges ikke direkte på sin arbejdsplads til at investere hele sit liv i arbejdet, men man opmuntres eller 'ansvarliggøres' til det ved at forvente at den enkelte forholder sig til virksomhedens familiepolitikker, miljøpolitikker, sportspolitikker etc. Vi har fået et samfund bestående af et øhav af livspolitikker, der har fået uddelegeret en række markante kontrolfunktioner og selvrealiseringsprojekter som placerer selvet og individet allerhøjst på dagsordenen.

Biopolitik er, som jeg vil forsøge at vise, et *ambivalent begreb* fordi det udtrykker det moderne menneskes kamp mellem frihed og undertrykkelse og at denne kamp er installeret i hjertet af selve individet. Det er en kamp, der i disse år udmærker sig ved, at have dramatiske konsekvenser for vores egen selvudfol-

delse i både arbejdsliv, privatliv, opdragelse af vores børn, sundhed, sygdom, vores venskabsrelationer og vores sociale anseelse. Men heroverfor føres en anden kamp, som handler om livsoptimering indenfor nye kreative arbejdsformer, miljøtænkning, arkitektur, bioteknologi, design og kunst. Man kan tænke på de nye boligformer, der energimæssigt selv genererer liv, eller den tyske kemiker Michael Baungarths projekt *Fra vugge til vugge*, hvor affald fra boligen fungerer som føde for naturen der dermed skaber nyt liv. Eller man kan tænke på nyt design, der bruges til at optimere vores måder at leve og bo på; eksperimenterende film- og videokunst, der producerer andre subjektivitetsformer gennem aktivering af tilskuerens hukommelse etc. Denne 'positive biopolitik' handler ofte om at skabe nye forbindelser mellem liv og værdi i de sociale relationer, der helt eller delvist kan være med til at ændre på vores forståelse af livet. Jeg kalder denne ambivalens for en 'dobbelt dynamik' mellem magten over livet og livet som magt. Med denne ambivalens møder man en dobbelt vanskelighed: På den ene side at livet ikke længere er overladt til sig selv, men at det efterhånden værdi- og fastsættes gennem et utal af eksplicitte normer i de moderne institutioner; på den anden side at denne konstante værdisættelse af liv mange steder fra sætter livet på spil på en problematisk måde fordi denne værdisættelse opsluges af teknificering, registreringskrav, dokumentation, performance, signalværdi og dermed kontrol. Der er tale om en værdisættelse, der passerer gennem statseksperter, private mediegrupper, farmaceutgiganter, annoncører, etikkomitéer, konsulentgrupper etc. Den mulige frisættelse eller selvstændiggørelse af livet der kunne realiseres, møder således overalt sin modsætning: kontrol, tæmning samt økonomiske og sociale nytteforestillinger. Som begreb er biopolitikken med til at tydeliggøre en normsættelse af livet, samtidig med at det åbner for en 'rest' indenfor de selvsamme strukturer, som må bringes i spil for at værdibegrebet både kritisk og opfindsomt kan udfordre den krise der gennemtrænger værditænkningen i dag.[7]

Men i stedet for at sætte én værditænkning overfor en anden søger jeg i denne afhandling at beskrive *værdiens problem*, som i dag er forbundet med li-

[7] Det biopolitiske felt lægger således op til en forståelse af værditænkningen på ontologiske vilkår der forbinder magt med henholdsvis *potestas* (autoritativ magt) og *potentia* (magt som formåen, mulighed og kraft). Se kapitlet 'Magtens former' (del I).

vet. Under overskriften 'biopolitikken som social teknologi' (del I) præciserer jeg hvordan værdi og liv kommer til udtryk gennem styringsteknologier, der sætter sig igennem i forhold til økonomi, politik og kunst. Formålet er dels at demonstrere hvordan livet selv, er blevet objekt for de politiske tiltag og styringsmåder, og dels at gøre det klart hvorfor der er behov for et alternativt perspektiv, der baner vejen for en anden måde at tænke værdi på i relation til den politiske magt (suverænitet), til vidensøkonomien og kulturproduktionen (herunder kunst). Værdiens problem stiller jeg med udgangspunkt i en post-human etik, der afviser individualismen og hermed subjektets enhed, og hvor etik tænkes med udgangspunkt i en udvidet sans for en indbyrdes forbundenhed – mellem selvet og den anden, mellem mulighedshorisont og 'tilhørsforhold'. Hermed ønsker jeg at gøre op med den selv-centrerede individualisme. Dette fordrer en anden forståelse af subjektivitet, fællesskab og etik, hvor idéen om selvinteresse kombineres med en sans for fællesskab og relationelle dynamikker, der gør det muligt at nå frem til andre mangfoldige måder at høre til på i en fælleshed.[8] Det er med udgangspunkt i Spinoza, den franske filosof Gilles Deleuze og den italienske filosof Giorgio Agambens arbejder, at jeg mener det bliver muligt at formulere en ny post-human etik, hvor livet gøres til subjekt og som positiverer den ene side af biopolitikkens ambivalens; livet som magt. Men jeg bortabstraherer ikke den biopolitiske tænknings måde at tænke værdisættelsen og styringen af vores liv på, hvor de politiske processer gør livet til objekt. På samtlige niveauer i afhandlingen holder jeg fast i denne ambivalens og biopolitik bliver derfor et begreb der anvendes til at beskrive det jeg kalder 'den dobbelte dynamik': *Magten over livet og livet som magt*. Denne dynamik virker

[8] Subjektivitet i modsætning til subjekt er sædvanligvis udtryk for den generaliserede substantivering af det subjektive. Det er dog hverken eksistensfilosofiens idé om subjektivitet som bevidsthed, Sartres idé om soit rapport immédiat et non cogitif de soi a soi", eller Hegels idé om en særlig reflektionsfilosofi, der her sigtes til, men snarere Foucaults idé om subjektivitet som en transformation der bringer nye former for tilstande frem i lyset. Også Agamben, Virno og Deleuze kan siges at gøre brug af subjektivitet som en passage, som en zone hvori subjektet konstituerer sig selv. Dette perspektiv har også væsentlige paralleller til den amerikanske filosof William James idé om at vores erfaring ikke forankres i vor bevidsthed eller i den ydre verden, men at den bliver til i et uendeligt voksende felt af enkeltferfaringer og ikke mindst disse erfaringers relationer. Subjektivitet inluderer et erfaringsfelt som består i at forfølge relationer; se det næste metodekapitel. I afhandlingen præciserer jeg mit eget perspektiv om subjektivitet i forhold til begrebet eksistensmåder.

samtidigt i både politik, økonomi og kultur. Gennem to overordnede konfrontationer søger afhandlingen at tage denne dynamik og problematik under behandling:

1. Suverænitet og biopolitik (del II)
2. Eksistensmåder. Biopolitik og kulturel økonomi (del III)

Den første konfrontation ønsker at undersøge biopolitikken som et udtryk for statsmagtens virkemåde. Den anden konfrontation undersøger biopolitik i relation til ledelse, socialitet, ytringsfrihed, kunst- og kulturproduktion. Disse konfrontationer munder til afslutning ud i tre bidrag til en forståelse af det biopolitiske felt:

1. Biopolitik som social teknologi – *Bidrag til en samfundsdiagnose*.
2. Biopolitik som etisk socialfilosofi – *Bidrag til en udvidet forståelse af Spinozas samfundsfilosofi*.
3. Biopolitisk kunst – *Bidrag til filmen og de levende billeders sociale teknologi*.

Denne analyse skulle gerne vise hvordan biopolitik udgør et forskningsfelt, der flytter erkendelsen til et område for samfundsanalyse, hvor man i stedet for at analysere forholdet mellem den statslige magts organisering og borgernes rettigheder, undersøger forholdet mellem samfundsforståelse og en forståelse af subjektivitet, der involverer både politiske, etiske og æstetiske perspektiver. Afhandlingens ovennævnte bidrag tilstræber derfor ikke en helhedstænkning for en politisk filosofi, men introducerer en måde at tænke på, hvor begrebet 'biopolitik' der sprænger tænkningen om det politiske, det økonomiske og det sociale indefra for således at erobre et nyt terræn, der forandrer vores muligheder for at analysere sagens genstand. Jeg er først og fremmest interesseret i at tænke den politiske filosofis sammenhæng med en etisk filosofi, hvor subjektet tænkes ud fra et trans-individuelt felt, der betoner organiseringen af kropslige møders relationelle dynamik og individuation. Afhandlingen bliver således et bidrag til en ny måde at forstå værdiens problem på i et senkapitalistisk samfund, der er præget af nye produktionsformer, andre arbejdsformer, politisk

magt og en værdiskabelse forbundet med tegn, sprog og billeder. I kort form sker dette ved at inddrage en filosofi der forbinder ontologisk tænkning med værdiskabende praksisformer indenfor arbejdsliv, selvledelse og kulturproduktion (æstetik). Med udgangspunkt i Spinozas før-individuelle etik bliver spørgsmålet om værdi forbundet med en filosofi, der stiller frihedens problem på et før-individuelt niveau. Udgangspunktet er selve individdannelsen og gennem beskrivelsen af forskellige modale eksistensformer analyseres muligheden for en anderledes måde at tænke værdiskabelse på indenfor selvledelse, tankefrihed og kunst- og kulturproduktion.

Fagligt og stilmæssigt forbliver denne konfrontation mellem biopolitikken og de samfundsmæssige og æstetiske felter en stadig foreløbig analyse, der ikke kan syntetiseres til en ny altomfattende politisk teori eller filosofi. I stedet for syntesen bliver denne afhandling derfor et bidrag til en politisk filosofi, der på én gang er mere abstrakt fordi den går ontologisk til værks og bringer ideen om etisk væren forstået som forskellige eksistensmåder i centrum for samfundsfilosofien, og samtidig konkret fordi den behandler den politiske filosofis felt som et spørgsmål om menneskets værdiskabende praksisformer indenfor politik, økonomi og kunst, som forskellige eksistensmåder hvor tanke, affekt og handling er forbundet med hinanden.

Hvis biopolitik er med til at 'skabe rod' i vores forståelse for samfundsmæssighed, er det fordi at den ikke har nogen indlysende genstand. Som begreb står biopolitikken i konstant fare for at skabe en totalitet, at antage en altomfattende kategori, der siger alt og ingenting. Man kan da heller ikke tale om en egentlig forskningstradition men nok snarere om en tværkulturel analyse bestående af forskellige selvstændige forskeres, forfatteres og kunstneres bud på, hvordan vores liv er i gang med at forandre sig i disse år. En forandring præget af globalisering og senkapitalismens tegnverden. Hvis det sociale problem i dag netop er vrimlen af bevægelser, for mange muligheder og individer som agerer med hinanden på tværs af strukturelle lag i samfundet, så er den politiske magts reaktion på dette: stabilisering, bemestring og økonomisk omsættelighed. Biopolitikkens 'forskningsfelt' skal i det lys, forstås, som en bekymring overfor denne måde de moderne samfund, skærer livet og eksistensen i stykker ved hjælp af

stadig mere subtile magtformer og indgreb. Det bliver derfor en del af opgaven i nærværende afhandling, at indsnævre sagens genstand i forhold til de mange skrifter, der efterhånden er i omløb. Opgaven bliver så at sige, at skære ind til benet: det sociale udgør nemlig problemet og samtidig løsningen, og det som bringer det sociale og civile liv i fare er individet, samtidig med at det er individet i sin ufærdige, sin mulige, sin tilblivende form eller med denne afhandlings begreb 'eksistensmåder', der netop rummer nøglen til det sociale og civile livs substans.

Den biopolitiske forskning har allerede de seneste årtier fået en del opmærksomhed fra en række forfattere som Foucault, Agamben og Deleuze og før dem, har Hannah Arendt taget en række beslægtede emner op. Alle har de hver på deres måde været med til at muliggøre, udfolde og belyse forskellige sider af begrebet. Disse forfattere vil blive inddraget med særlig henblik på, at kaste lys over den dobbelte dynamik mellem magten over livet og livet som magt. Afgørende er således at bruge biopolitikken som en anledning til at tænke anderledes om de felter hvor mennesket indgår i værdiskabende praksisformer, det være politik, arbejdsliv, selvledelse, kultur og kunstproduktion. Allerede det at stille de politiske, økonomiske og kulturelle spørgsmål i biopolitiske termer kan dermed forpligte os på at forstå, hvad det vil sige at livet er på spil indenfor disse områders udtryksformer. Livet er netop på spil fordi magten ikke længere flyder fra døden. Det er livet der skal styres, organiseres, moduleres, dvs. bevares og optimeres. Livet er ikke længere som et stykke natur, det store udenfor, en ren eksterioritet eller udstrakthed, der en dag vil afløses af døden som et absolut slutpunkt. Det var den franske patolog Marie François Xavier Bichat, der kunne påvise at selv døden ikke er absolut, men ligesom sygdommen, en myldrende tilstedeværelse, hvor det vi kalder sygdom, er en intern afvigelse af liv. I stedet for at betragte liv som ren eksterioritet, det store strømmende udenfor, anså Bichat livet som en basal konflikt, som en kamp: "Det, livet står *i opposition til* og *eksponeres for*; det, i forhold til hvilket det er en levende *modstand*, med andre ord liv; det, i forhold til hvilket det analytisk eksponeres med det resultat at det er sandt".[9] Og videre: "Livet er alle de funktioner, der gør modstand mod

[9] Michel Foucault: *Klinikens fødsel*. Hans Reitzels Forlag. København. 2000. p. 202.

fravær af liv".[10] Sygdommen hører således med til livet og livet indeholder sygdom som potentialitet. Sygdom bliver en modus for livet, der kan antage mange forskellige udtryk. I forlængelse af Bichat kan man tale om livet som en vital kraft, men i denne afhandling behandler jeg begrebet liv, ikke som vitalisme, men som en ontologisk affektiv selvrelation, der har etiske implikationer for vores kognitive kapacitet.

Hensigten med afhandlingen er ikke at konfrontere biopolitik med en naturvidenskabelig teori om livet, men om at gøre begrebet 'liv' centralt for en samfundsmæssig og post-humanistisk analyse. Afhandlingen følger her snarere Spinozas tanke om hverken at gøre 'liv' til en idé eller en teori, men netop til en eksistensmodus, til en magt og kraft kaldet *potentia*, der forbinder eksistensmodus med handlekraft. Dette filosofiske begreb for liv implicerer en selv-relation, som undersøger forholdet mellem liv og affekt.[11] I den forstand er 'liv' også en historisk kategori, som Etienne Balibar har været inde på.[12] Som genstand for viden er livet endeligt ligesom sproget og arbejdet, men de former i hvilket mennesket kommer til kundskab om livet er ligeledes endelige. Menneskets forhold til livet som genstand tilhører derfor både det empiriske og det transcendentale, både det tænkte og det utænkte. Livet er derfor noget mere og andet end en genstand for viden, evolutionært, videnskabeligt eller biologisk. Livet kan vi også betragte som en ontologisk kategori for individuation, det, som Pierre Hadot i sin bog *Philosophy as a Way of Life – Spiritual Exercises from Socrates to Foucault* kaldte 'exercises', hvor 'exercices' på én og samme tid dækker over en praksis, en erfaringsdannelse, en metode, en træning og en livskunst.[13] For-

---

[10] *Ibid*.

[11] Jeg uddyber straks begrebet 'eksistensmodus' ndf.

[12] Etienne Balibar: *Spinoza and Politics*. Verso. London. 1998. Hos Spinoza gives der ingen præ-social naturtilstand. De samfundsmæssige institutioner skal idealt set være et udtryk for frihed, fornuft, organisering, men disse baserer sig på en materialisme med rod i menneskenes potentia og produktion af liv, en materialisme der basalt set handler om hvilken magt og kærlighed der får mennesker til at handle og hvordan dets fornuft og fantasi styrkes til åndeligt og produktivt samkvem. Denne idé om at liv er noget der produceres vender jeg tilbage til.

[13] Se Pierre Hadot: *Philosophy as a way of life – Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Blackwell. Massachusetts. USA.. 1995. p. 21. I forlængelse af Spinozas filosofi udvikler jeg begrebet 'fornuftens læreproces' som sammen med 'eksistensmåder', gør det muligt at pege på de relevante implikationer for et immanent liv og undersøge forholdet mellem liv og værdi. Der er dog forskelle på stoikerne og Spinoza hvilket jeg også gør opmærksom på i afhandlingens tredje del. Når jeg bruger begrebet 'det filosofiske liv', er der ikke

skellen på Hadot og nærværende tilgang til individuation, er at jeg hævder at subjektet må forstås som en organisering af kroppe; en selektivt inkorporation af virkninger og affekter som receptivt danner grundlag for relationelle bånd. Det er mao. individuationens trans-individuelle logik jeg betoner som central for en etisk forståelse af værdi. Med kroppen som omdrejningspunkt bliver det i forlængelse af Spinoza muligt at tænke forbindelsen mellem den autonome individualitet og fællesskabsforestillinger uden individualitet der går restløst op i et allerede givet fællesskab. Det er Spinozas etik der danner grundlag for hans politiske filosofi, men det er først og fremmest hans etik, som en ny måde at forstå værdiskabelse på, der er mit ærinde at udlede en sammenhæng imellem.[14]

---

tale om et specifikt visdomsideal for liv. Der er alene tale om en kategori ved siden af 'biologien', 'kundskaben' og 'politikken'. Det er ikke de forskellige begreber for liv jeg er optaget af at give en udtømmende redegørelse for, men på hvilken måde liv hører sammen med tanken som en særlig måde at leve og være til på. Med Spinozas store bildungsroman *Etikken* som en moderne bibel der beskriver den gradvise vej mod menneskelig frigørelse, skriver afhandlingens sig ind i tradition hvor det at anskue praksis som en ontologisk selvrelation har vigtige forbilleder i Marcus Aurelius: *Tanker til sig selv*. 2. udg. P. Haase & Søns Forlag. København. 1930; *Meditationer*. Det lille forlag. Frederiksberg. 1996. Se desuden Baltasar Gracian: *Håndbok i aktsomhetens livkunst*. Pax Forlag. Oslo. 1986, oversat fra spansk *Orácula manual y arte de prudencia*. Guara. Zaragoza. 1983. I det tyvende århundrede er det især Foucault der med sit omstridte trebindsværk *Seksualitetens historie* [Histoires de la sexualité] har genoptaget denne subjektivitetstænkning med betydning for vores forståelse af det sociale. Andre filosoffer som Deleuze, Agamben, Jacques Derrida, Negri og Virno har hver på deres måde også bidraget til at gentænke forholdet mellem teori og praksis, mellem subjektet og det sociale, med udgangspunkt i 'det levende' [le vivant] i subjektets selv-relation. I Danmark har den danske filosof Ole Fogh Kirkeby gået langt i retning af, at udvikle en hel filosofi med udgangspunkt i filosofien som en særlig måde at leve på. Man kan læse dennes sene forfatterskab som et vigtigt bidrag til at gentænke forholdet mellem praksis og individuation – forholdet mellem selvdannelse og tankens ethos. Se særlig: Ole Fogh Kirkeby: *Organisationsfilosofi. En studie i liminalitet*. Forlaget Samfundslitteratur. Frederiksberg. 2001; *Eventum tantum - Begivenhedens ethos*. Forlaget Samfundslitteratur. Frederiksberg. 2006.

[14] Selvom afhandlingen således giver udtryk for et alternativt syn på etik og moral end den, der forbindes med en kantiansk universel fornuft – ikke mindst den kognitive idé om en universel fornuft, herunder den liberale individualisme – er det ikke denne type af konfrontation og politisk filosofiske diskussion der er mit ærinde. Jeg finder det hverken nødvendigt at anfægte menneskerettigheder, kosmopolitisk humanisme som alternativ til nationalisme og etnocentrisme eller ideen om menneskets værdighed. Sagen er snarere hvordan disse kategorier kan problematiseres og dermed håndteres anderledes. Et moderne udtryk for den kantianske forståelse af subjekt ses eksempelvis hos den amerikanske filosof Martha Nussbaum: *Cultivating Humanity: A Clasical Defence of Reform in Liberal Education*. Harvard University Press. Cambridge, Massachussets. 1999. Hos Nussbaum har hendes universalisme rod i en individualitet som ganske vist siges at være baseret på medfølelse og respekt, men det bliver aldrig klart hvor disse fænomener kommer fra, eller rettere, deres ratio hentes i sidste ende fra Kants idé om det moralske subjekt som en kognitiv enhed. Nussbaum, og med hende mange andre, forudsætter altså en modstilling mellem selvet og det andet og det er præcis denne modstilling som må problematiseres hvis man ønsker at undersøge

I afhandlingens anden del om suverænitet og biopolitik bliver det levende [*le vivant*] som nøgent liv selve magtens objekt (jf. den første side af den 'dobbelte dynamik'; magten over livet). Agamben ser biopolitikken som det, der tager udgangspunkt i kroppen, men netop ved at negere den. Overalt i hans forfatterskab støder man på begreber som 'nøgent liv', ' livet selv', ' det kropslige liv', 'det animalske liv', og når han skriver om børn, dyr, fostre, engle, proletarer i storbyen, drifters, flygtninge, fængselsindsatte, komatøse patienter og indsatte i koncentrationslejre, er det fordi han mener at det er vores politiske distinktioner, der har gjort det umuligt at skelne mellem det humane og det ikke-humane. Biopolitikken bliver dermed navnet på en magtform der besætter livet gennem kroppen. Jeg ønsker at vise i denne del, at Agamben lægger op til en særlig politisk filosofi som må ses i sammenhæng med hans forsøg på at gentænke politikken og en etisk subjektivitet, som i afhandlingen vil blive beskrevet og analyseret gennem den omtalte ambivalens mellem magten over livet og livet som magt.

I afhandlingens tredje del om eksistensmåder indenfor biopolitik og kulturel økonomi, hævder jeg at vi må forstå de værdiskabende processer i arbejde og kulturproduktion i sammenhæng med vores kropslige og affektive interaktion med omgivelserne. Man kan allerede se at nogle af tendenserne i samfundet går denne vej, og at det nutidige samfund er nødt til at motivere dets borgere i denne retning – kun ved at producere eksistens lever vi, som Spinoza ville

---

værdiskabelsen og forestillingsevnens [*imaginatio potentia* hos Spinoza, som vil blive udlagt senere] etiske og empatiske væren. Afhandling tager ikke afsæt i et individ men i en kropslig forankret relationel dynamik, som har afgørende indflydelse på hvad vi forstår ved 'fornuft', 'forestillingsevne' og dermed etik. Problemstillingen: individet versus universalisme, som ligger til grund hos Kant, er således en dårlig måde at problematisere på. I mit kapitel: 'Ytringsfrihedens eksistensmåder' (under del III) viser jeg hvordan man kan tænke denne liberale værdi, der udspringer af Kant og genfindes hos Nussbaums samtidige, på en mere skabende, sensibel og differentieret måde. Også når det gælder forestillingen om 'fællesskab', forsøger jeg at bevæge mig hinsides modstillingerne: almenhed-partikulitet, universalisme-relativisme. Spørgsmålet om en 'fælles humanitet' handler eksempelvis hos Agamben ikke om en transnational søsættelse, hvor det lokale fællesskab inkluderes i denne almene transnationale søsættese (jf. Kants kosmopolitik), men derimod om et *tilhørsforhold* som sådan (desuagtet lokalitet-transnationalitet), hvor fællesskabet lever i en vedvarende problematisering af sin relationelle dynamik (princippet for individuation); eksempelvis dets subjektivering som flygtninge, og derfor bryder med homogene normer, overbevisninger og værdier. Metodisk handler det om at værdierne: 'humaniteten', 'universelle menneskerettigheder', 'menneskets værdighed', 'medfølelse', 'fællesskab' etc. er det der skal forklares. Dette kræver selvsagt en anden filosofi, der ikke blot tager disse kategorier for givet.

sige. Vi har nemlig ikke brug for en ideologisk 'overbygning' om kreativitet; vi har derimod brug for at skabe rammerne og mulighederne for at mennesket som mulig-væren, som et relationelt dynamisk kraftfelt, kultiveres og applauderes. Fire af afhandlingens centrale begreber: 'potentialitet' og 'livs-formen' hos Agamben, 'individuation' hos Paolo Virno og 'imaginatio potentia' (forestillingensevnen) hos Spinoza, tages op som et bud på en måde at bygge bro på mellem den før-individuelle etik og en post-human etik for social værdiskabelse. Disse begreber kan bruges til gribe om det relationelle kraftfelt. Derudover behandler jeg 'liv' som et udtryk for forskellige eksistensmåder under henholdsvis biomagtens optik og biopolitikkens produktive orientering. Dermed forsøger jeg at pege på en anden form for videnskabelighed, der ikke som udgangspunkt har en værdiladet holdning til biologiske fænomener, der gør 'liv' til et spørgsmål om overlevelse, regulering, tilpasning og reproduktion. Ej heller er jeg optaget af hvordan den videnskabelige opfattelse af liv bliver brugt til at skabe viden om sygdom, om det unormale, om døden. Udgangspunktet er altså ikke en teori om natur, men en filosofi om naturen og mennesket. Det handler derfor om livet som selv-relation, som auto-affektion, hvilket gør det nødvendigt at gentænke forholdet mellem liv og værdi.[15] I forlængelse af Spinozas filosofi udvikler jeg en teori om individuation og eksistensmåder, der over-

[15] Jeg stiller mig således skeptisk overfor en ren vitalistisk filosofi. Der er snarere tale om at være inspireret af en modereret vital tænkning, hvor livet som subjekt kan pege på før-humane, animalske, naturbaserede, teknologimedierede processer (zyborgen), som affektive komponenter der muliggør andre måder at erfare på, at blive subjekt på; andre måder at skabe relationelle bånd og dynamikker på etc. Hermed er der ganske vist tale om trans-antropologiske forhold, men dyrets, naturens og teknologiens affekter skal altid organiseres og problematiseres med henblik på en funktionsmæssig og delvis også en meningsskabende virkning og dermed gøres relevant for en værdiskabende praksis, hvad enten der er tale om en kunstnerisk, økonomisk, ledelsesmæssig, social eller politisk praksis. Siden begyndelsen af det nittende århundrede har videnskabelige og filosofiske undersøgelser af liv været delt mellem to begreber; begrebet for den levende erfaring (*Erlebnis* på tysk og *vécu* på fransk) og begrebet den levende væren (*Lebendige* på tysk og *Vivant* på fransk). Se Michel Foucault: "Life: Experience and Science". i: Faubion (red.). *Essential Works of Michel Foucault, vol. 2, Aesthetics, Method, and Epistemology*. The New Press. New York. 1998. p. 477. Siden da har store dele af den tysk–franske fænomenologi med Heidegger, Lévinas, Merleau-Ponty og Sartre i spidsen handlet om at ændre det fænomenologiske begreb *Erlebnis*, forstået som en ren subjektiv og intern erfaring, til en erfaring der altid er tvetydig. Særlig Merleau-Ponty, som jeg inddrager i kapitlet 'Eksistensmåder', ændrede begrebet for det levende gennem en ontologi for det synlige og usynlige. Med dette begrebspar forsøgte han at skabe en ny *dynamis*, en ny potentialitet for den menneskelige ånd. I afhandlingen ønsker jeg at distancere mig fra en idé om *Erlebnis* som en ren subjektiv og intern erfaring for i stedet at knytte an til det levende, og hvordan dette er forbundet med erfaringen. Denne opfattelse af det levende og erfaringsbegrebet forbinder jeg med begrebet 'eksistensmåder'.

skrider den gængse adskillelse mellem teori og praksis, mellem subjektet og det sociale og mellem det mikropolitiske og det makropolitiske. Når Spinozas filosofi bliver relevant til forståelse af det biopolitiske forskningsfelt, er det fordi teorien om 'eksistensmåder' implicerer en anden forståelse for forholdet mellem liv og værdi. Selvom denne etik er normativ, opstiller den ikke forskrifter eller maksimer for social adfærd. Snarere opstiller den muligheden for at stille spørgsmål til værdiernes karakter af at være værdier samt deres mulige forandringspotentiale i fællesskab, arbejdsliv og kulturproduktion. Spinozas konsekvente afvisning af ethvert transcendent sikkerhedsnet under den menneskelige tilværelse indebærer en omvurdering af relationen mellem etik og æstetik, der fordrer sådan en tilgang til etik. De modale eksistensformers sanselige, kropslige og affektive dimensioner er uadskilleligt forbundet med etikkens idé om det sande liv.

Jeg har indtil videre omtalt fire forskellige domæner for liv og bringer dem her i oversigtsform. Det er de to sidste domæner for liv med deres tilhørende begreber, der knytter sig til biomagt og livet som eksistensmåde, som afhandlingen vil se nærmere på.

Biologi	***Videnskab***	***Politik***	***Filosofi***
Reproduktion Overlevelse Tilpasning Regulering	Sygdom Sundhed Det unormale Døden	Magten over livet Potestas Bio-magt Nøgent liv Governementalitet	Livet som magt Potentia Affekt Fantasi

Vi kan nu vende til bage til det, der var udgangspunktet for min interesse for det biopolitiske: Når livet er på spil i både politik og de nye produktionsformer, er det ikke længere muligt at gå ud fra en klar adskillelse mellem mennesket som *levende væsen* og mennesket som *politisk væsen*. Når man vil undersøge biopolitikken som et selvstændigt forskningsfelt, handler udfordringen derfor om at vise hvordan dens genstand ikke kan adskilles fra den analyse der *synliggør*

og *problematiserer* de flydende grænser mellem mennesket som levende væsen og mennesket som politisk væsen.

Afhandlingens bidrag til en 'positiv biopolitik' inddrager Spinozas filosofi for at vise hvorfor det vi kalder 'det politiske' altid både er makropolitisk og mikropolitisk. Hvis Foucault beskrev statsmagten som et resultat af den tætte relation mellem viden og magt, og oplysningstiden var navnet på den forståelse af makropolitik, hvor individet er autonomt, rationelt og udstyret med basale rettigheder, kan Spinozas filosofi lære os at tænke frihed i forhold til et førindividuelt niveau. For en 'positiv biopolitik' er det ikke tilstrækkeligt at tage udgangspunkt i makropolitikkens forestilling om autonomien og et allerede dannet individ. Derimod må en sådan tilgang til stadighed vende tilbage til et mikropolitisk niveau for at kunne beskrive selve *individdannelsen.* Spinozas filosofi går basalt set ud på at sige, at jo mere kvalificeret vi forstår substansen for denne individdannelse, desto mere skærper vi vores relation til omverden, til fællesskaber, til det offentlige rum og dermed til det sociale. Det særlige er, at det som foregår på mikropolitisk niveau ikke kan reduceres til terapi eller psykologi; det er allerede politik fordi det er udtryk for en produktion af en relation og dermed en kamp, og en forestilling om hvordan vi kan eller skal leve. Væren er altid allerede politisk, fordi væren er navnet på en gradvis dynamisk eksistens der gennem årvågenhed, kamp, virksomhed og stræben udfolder sine evner og derigennem lever produktivt. Udfordringen består i at kunne beskrive hvordan den før-individuelle etik overalt sætter sig igennem (desuagtet forskellen mellem mikropolitik og makropolitik), hvordan idéen om 'det gode' implicerer forskellige måder at leve på, forskellige måder at være til på, forskellige former for kropslige møder der øger sensibiltieten, alt sammen forbundet med fantasi og forestillingsevne samt fornuft og menneskelig karakter.

Samfundstænkningens styrke er derfor ikke at opstille færdige normer, men at udvikle en tænkning for en før-individuel etik, der hverken har individet eller fællesskabet som sit udgangspunkt men de modale eksistensformer og eksistensmåder, der gør det muligt at analysere forholdet mellem værdi og liv på ny. At leve og at tænke handler derfor om, at se hvordan betydning og værdiskabelse afhænger af variabler i forskellige funktionssystemer. Ideen i afhandlingen er via Spinoza at inddrage en modal mulighedseksistens kaldet 'ek-

sistensmåder', for at vise at disse 'eksistensmåder' er forbundet med variabler, der bevæger sig på tværs af et makropolitisk og mikropolitisk funktionsniveau. Spinozas filosofi er ikke et 'eksistentialistisk projekt', men en teori om hvordan vores ideer og tanker formes som udtryk for en bestemt måde at være på. Dette muliggør, at vi kan forstå værdi som værende forbundet med både forestilling (forstået som fantasi) og virkelighed, og forstå subjektet som værende nedsunket i en verden af kropslige påvirkningsrelationer. Denne måde at forbinde subjektivitet og værdi med en subjektiveringsproces, fjerner os fra en gængs liberal individualisme i retning af en ekstern, relationel og aktivitetsorienteret vision om subjektet. Det er denne modale tænkemåde jeg efterfølgende konfronterer med økonomien, politikken, kunsten og etikken, nærmere bestemt med selvledelsens eksistensmåder, det sociales eksistensmåder, ytringsfrihedens eksistensmåder, designkulturens eksistensmåde, kunstvirksomhedens eksistensmåder, de levende billeder (film og video) samt glædens eksistensmåder. Den modale mulighedseksistens muliggør forbindelsen mellem Spinozas idé om selvbevarelsen [*conatus*] med subjektets øget kunnen og kraft [*potentia*], og giver værdiskabelsen substans og betydningskraft samtidig med at der genrejser en forbundenhed med andre kroppe og mennesker, som øget mulighed for frihed.[16]

Som fagfelt antager biopolitik efterhånden en række forskellige positioner. Nedenstående er en tentativ oversigt over nogle af disse. Det er kun et begrænset udvalg, som jeg har valgt at behandle, nemlig de emner der ligger in-

[16] Med liberal menes i udgangspunktet her en forståelse af samfundet, der tænkes som en fri sammenslutning af oprindeligt frie og lige individer, hvis indbyrdes samtykke er det legtitime grundlag for sammenslutningen. Men med ordet 'liberalisme', forstås den politisk tænkning, hvor individet forstås som en autonom størrelse og som rationelt kalkulerende ud fra forskellige nyttige formål. Dette er også omdrejningspunktet i den klassiske neoøkonomi. 'Politik' opfatter man i 'liberalismen', som værende identisk med lov og rettigheder. Det Spinoza-inspirerede perspektiv, som jeg ridser op i afhandlingen, indikerer en særlig kritik af liberalismen. Først og fremmest kritiserer Spinoza adskillelsen mellem ret og magt, da det ikke giver mening at sige, at vi har ret til at gøre noget vi ikke har magt (potenza) til. Som vi skal se kritiserer han kontraktstænkningen, da kontrakten i sig selv ikke har nogen normativ funktion. Kontrakten skal kun betragtes som udtryk for nogle specifikke sammensatte kræfter, som danner et bestemt samfund. Mest berømt er hans kritik af den angivelige overgang fra naturtilstand til samfundstilstand, da samfundet ifølge Spinoza allerede generisk set eksisterer i en form, hvor det ikke er individerne alene og deres autonomi, der i sig selv besidder magt til at sikre sin overlevelse. Denne 'det sociales individuation' udfolder jeg i afhandlingens tredje del.

denfor overskrifterne: 'suverænitet og biopolitik', 'livspolitik i videnssamfund' og 'kulturel økonomi.'

Biopolitiske positioner:

Livsindustri og livsdesign	***Suverænitet og biopolitik***	***Livspolitik i videnssamfund***	***Kulturel økonomi***
Genteknologi Økokemi Medieteknologi Performativ organisering Livsstile	Statens forvaltning Kriminalpolitik Bioetik	Ledelsesteknologier Immateriel økonomi Tanke og oplevelser	Kognition Virtuositet Kulturproduktion Kunst Teknologi Samarbejde

Vi lever i en tid, hvor ikke kun politikken, men også livet må tage ansvar for sig selv. Livet er blevet en magt der skal håndteres, intet synes længere at være evident. Den suveræne politik, de omsiggribende livspolitikker samt magtens administrering af livet vidner alle om dette. Overskridelsen af det naturlige liv og det politiske liv indfinder sig på flere niveauer i samfundslegemet. Biopolitikken er i disse år i færd med at udvide sit undersøgelsesfelt idet både sociale, etiske og æstetiske spørgsmål melder sig med fornyet kraft. Afhandlingen skal derfor læses som et bidrag til en ny form for økonomisk, politisk og social tænkning, der rækker videre end de teorier, der analyserer økonomi som et spøgsmål om profitmaksimering og produktion som et spørgsmål om ressourcer og knaphed, samt teorier om politik som enten et spørgsmål om individets relation til staten, kravet om rettigheder eller beskyttelse på den ene side og samfundets rationelle organisering med henblik på at styre borgerne på den anden side. Påstanden er, at biopolitikkens indtog har gjort det nødvendigt at genopdage en tænkning, der forbinder spørgsmålet om det sociale, det etiske og æstetiske med et projekt om socialitet, etik og frihed, hvor menneskets muligheder og 'menneskets natur' igen sættes på dagsordenen og gøres relevant

for fællesskabsforståelse, arbejdsliv og kulturproduktion. Nærværende afhandling er således et bidrag til en sådan tænkning.

Metode: Intervention, organisering og uskelnelighedszoner

Nærværende afhandling er ikke en direkte kortlægning, men en opsporing af en række uskelnelighedszoner mellem politik, økonomi og kultur/kunst. Der er ikke tale om tre adskilte rumlige felter, men om steder hvor forskellige problemfelter konvergerer med hinanden. Disse uskelnelighedszoner gør det muligt at problematisere forholdet mellem fagfelter på en anden måde. Afhandlingens problematikker kalder derfor på anvendelsen af flere samtidige tankemæssige operationer. Denne udveksling mellem flere operationer både indenfor samfundsvidenskab og mellem samfundsvidenskab og humaniora, kan undertiden komme til udtryk som en zone af forstyrrelser, andre gange som en mellemzone og endelig som en zone af aktiv indblanding. Altså er udvekslingen af forskellig karakter afhængig af den enkelte udveksling. Eksempelvis ser vi i dag med videnssamfundets indtog opkomsten af en række 'uskelnelighedszoner' mellem politik og liv, ret og politik, det sociale og kunsten. Disse udgør zoner af aktiv indblanding, hvor afgrænsningen mellem de to sider af distinktionen eroderes, hvorfor selve zonerne må stå mere centralt for forskningens.

Kan vi på baggrund af denne udveksling tage samfundsvidenskabens og humanismens skismaer og deres mulige fremtidige horisont alvorlige? Det forsøg, der gøres her, er inspireret af nogle af de principper der er formuleret af *The Gulbenkain Commision on the Restructering of the Social Science* ledet af Immanuel Wallerstein. I kommissionens fælles skrift formuleres tre centrale teoretiske og metodiske spørgsmål, der beskrives som nødvendige for at skabe nye og frugtbare fremskridt indenfor kundskab og videnskabeligt arbejde: 1. Med udgangspunkt i *La nouvelle alliance* af Ilya Prigogine og Isabelle Stengers (*Den nye pagt mellem mennesket og universet. Nye veje i naturvidenskaben*) og deres ønske om en "genfortryllelse af verden" (ikke forstået som en mystificering), "at nedbryde det kunstige skel mellem menneske og natur; at erkende, at de begge udgør

komponenter i et fælles univers, som er fastlagt af 'tidspilen'".[17] 2. At genindsætte tid og rum som grundlæggende variabler for vores analyser – frem for blot at være uforanderlige fysiske realiteter, hvori det sociale univers eksisterer, og 3. At overvinde den kunstige opdeling i formodet selvstændige områder – det politiske, det økonomiske og det sociale (eller det kulturelle eller sociokulturelle) – som blev knæsat i det 19. århundrede.[18] Folk som Stengers, Bruno Latour, Manuel DeLanda og Lars Qvortrup er eksempler på forskere, der formulerer felter for samfundsvidenskaben og de humanistiske forskning ud fra denne komplekse sammensathed af natur, samfund og kultur, der rummer nye udfordringer for vores organisering og forståelse af kundskab.[19] Nærværende afhandling forsøger at tage denne opfordring alvorligt, hvor begreberne 'intervention' og 'uskelnelighedszoner' anvendes til metodisk at præcisere tilgangen til denne tværfaglighed samt at vise hvilken status teorien har.

På baggrund af ovenstående opfatter afhandlingen spørgsmålet om 'ny viden', som et problem der må stilles filosofisk. På de følgende sider redegør jeg for de betingelser, der ligger til grund for hvornår et udsagn kan siges at danne grundlag for ny viden. Dette spørgsmål kan føres tilbage til et mere grundlæggende spørgsmål: Hvad er teori? Den række af forfattere som denne afhandling gør brug af opfatter ikke teori som en syntetiserende enhed, der efterfølgende kan afprøves og godtgøres i forhold til en såkaldt praktisk virkelighed derude. Allerede distinktionen mellem teori og praksis er som nævnt i sig selv et problem. Siden den franske filosof Gaston Bachelard introducerede et nyt begreb for både epistemologi og videnskab, i forhold til hvilket filosofien har en aktiv rolle at spille, har man kunnet se en ny generation af forfattere gentænke spørgsmålet om det vi kalder 'erfaring', som et spørgsmål om den måde hvorpå videnskabsmanden (forskeren) forstår teoriens væsen. Ud fra denne tilgang må

---

[17] Immanuel Wallerstein et al.: *Luk samfundsvidenskaberne op! – Rapport fra The Gulbenkian Commesion on the Restructuring of the Social Science*. Roskilde Universitets forlag. Frederiksberg. 1999. p. 102-103.
[18] *Ibid*. p. 102-103.
[19] Isabelle Stengers: *For en demokratisering av vitenskapene*. Spartacus Forlag. Oslo. 1999 [oversat fra fransk *Science et Pourvior*, 1997]; Bruno Latour: *Vi har aldrig været moderne*. Pax. Forlag. Oslo. 1999. Lars Qvortrup: *The Hypercomplex Society*. Peter Lang Publishing. New York. 2003. Manuel De Landa: *A Thousand Years of Nonlinear History*. Serve. New York. 2000.

filosofien og kunsten til stadighed stille spørgsmålstegn til videnskabens krav på objektivitet og sandhed, og spørgsmålet om viden må undersøges i forhold til de processer og begivenheder hvori viden opstår og får status af viden.[20] Spørgsmålet mellem viden og erfaring hører derfor sammen med hvad det vil sige at *skabe* viden. Senere har en moderne filosof som Gilles Deleuze gået endnu længere, idet han siger at spørgsmålet om 'teoriens problem' hænger sammen med tankens konstruktion af et problem: "Ethvert begreb viser tilbage til et problem, til problemer uden hvilke det ikke ville have nogen mening, og som selv kun kan isoleres og forstås efterhånden som deres løsning viser sig: vi har her et problem vedrørende flerheden af subjekter, deres relation, deres gensidige fremtræden".[21] Den filosofiske konstruktion er således forbundet med de problemer der animerer tanken. Det er problemet, der netop animerer filosofien og skaber de begreber der får os til at erfare verden på ny, og som derved danner grundlag for ny viden. Hermed bliver teorien synonym med tanken, men ganske vist som den spekulative tanke der dels ser ud mod verden og dels indad selvkritisk, og som afviser at være tilhænger af første principper eller uangribelige sandheder. Teori er som den amerikanske pragmatist og filosof William James beskrev det i sin analyse af den 'radikale empirisme' en foranderlig størrelse. Teori er en endeløs proces med hvilken vi engagerer os i en forandret verden og som kræver af os at vi forandrer den undervejs. Teori, som jeg forstår det i denne afhandling, er altså ikke et teorem, en fremsat idé eller demonstrationen af en sandhed. Teori er derimod selv en modus, skrøbelig, undersøgende, inkluderende.

Dette metodiske greb gør at vi kan læse én af denne afhandlings hovedpersoner på ny. Spinoza forfægter nemlig en filosofi, hvis metafysik altid allerede er politisk, fordi den ikke er en filosofi om en begyndelse, men en ny måde at tænke verden på, der udtrykker en måde at leve og skabe på.[22] Filosofien og

---

[20] Se Gaston Bachelard: *Nej'ets filosofi*. Stjernebøgernes kulturbibliotek. Vinten forlag. København. 1976. I bogen undersøger han denne dobbelte bevægelse mellem empirismen og rationalismen, empirismen der har brug for at blive forstået og rationalismen der må anvendes. Se s. 31f. For en nærmere belysning af den videnskabskritiske franske skole; se den danske tekstsamling: *Epistemologi*. Red. Søren Gosvig. Forlaget Rhodos. 1983.

[21] Gilles Deleuze & Félix Guattari: *Hvad er filosofi?*. Gyldendal. København. 1996. p. 36

[22] Dette er én af de vigtigste indsigter jeg har fået ved at studere Negris tekster om Spinoza. Se især Negri:

hermed spekulationen er forbundet med livet, men spekulationen skal begrundes. Den kan dog hverken begrundes ved en begyndelse eller en slutning, ej heller ved en idealfordring eller en indre samvittighed, da den har at gøre med tænkningen som praktik, som en stadig igangværende intervention i verden. Spekulation er dog forbundet med viden, men det er ikke tilstrækkeligt, fænomenologisk set, at tale om viden opnået ved oplevelse og erfaring. Det er således ikke viden *som* viden men viden som *produceret* i tanken, som får betydning for metoden og etikken. Væren skal ikke underlægges tanken men må i en vis forstand selv graves ud af praksis. De følgende sider forsøger at uddybe denne idé.[23]

Det som interesserede William James og som interesserer mig her, er ikke tingene som vi erfarer dem i sig selv (noget som Kant allerede stillede spørgsmålstegn ved), men overgangene og forbindelserne mellem tingene og os selv. Det er i disse overgange at værens aktivitet udfolder sig; at være i verden, at erfare, at være modtagelig for omverden, at have sanselig indflydelse etc. Det er disse forbundne overgange, der former et system af perceptive muligheder og effekter. James benævner dette erkendelsens og bevidsthedens materiale. Han skriver:

> Knowledge of sensible realities thus comes to life inside the tissue of experience. It is made; and made by relations that unroll themselves in time.[24]

The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics. University of Minnesota Press. Minneapolis. 1991. p. 212. Se også Christopher Norris: *Spinoza & the Origins of Modern Critical Theory*. Blackwell. Oxford. 1991, der viser hvordan en *produceret* fiktion er en vigtig tankemodus. Tanken er en forestillingsevne, der bliver til gennem organiseringen af kroppe, der skaber en ny affekt. Kraftfuld skønlitteratur får os til at føle og tænke på nye måder fordi tanken her meget tydeligt udtrykker sig gennem den måde kræfter (følelser, sansninger, stof) sættes sammen på. Se Spinoza: *Etik*. Munksgaard. København. 1969. Del II. Ls. 17. p. 53. Fiktionen er navnet på en intervention med tingene, med stoffet, der øger samkvem, forbindelser og socialitetens mulighed. Mere herom senere. Balibar har desuden beskrevet de tre hovedværker *Etik*, *TTP* [Tractatus Theologico-Politicus] og *TP* [Tractatus Politicus], som et fælles bidrag til en ontologisk proces for social praksis; Se tidligere omtalte værk Balibar: *Spinoza and Politics*. p. 81-82. Hvad angår Tractatus Politicus vil der blive henvist til den danske oversættelse: En afhandling om staten. I *De store tænkere*. Berlingske Filosofi Bibliotek. København. Berlingske forlag. 1965.

[23] Inddragelsen af Spinoza I del III. vender på forskellige måder tilbage til forholdet mellem praksis og tanken.

[24] William James: *Essays in Radical Empiricism*. Harvard University Press. Cambridge, Massachussets. 1976. p. 29.

Denne betoning af vores erfaring af overgange og forbindelser kalder James 'radical', hvorfor han benævner erfaringsdannelse med navnet 'radical empiricism'. En radikal empirisme ekskluderer ikke et direkte erfaret element. Men det vigtige i denne sammenhæng er, som James skriver: "the relations that connect experiences must themselves be experienced relations, and any kind of relation experienced must be accounted as 'real' as anything else in the system".[25] Når jeg i stedet for at tale om viden opnået ved 'oplevelse' eller 'erfaring', taler om viden *produceret* i tanken, som *tankens modus*, er der ikke tale om en syntetiseret subjektiv erfaring, men om det James kalder "knowledge of sensible realities". Denne viden er knyttet til erfaring som individuation, som det at jeg erfarer. James taler om denne sensibilitet som 'pure experience', som netop udtrykker *at* vi erfarer. Bredde, dybde, højde, blødt, hårdt, stillestående, bevægeligt, erfares på lige linje som en del af erfaringsstrømme før de bestemmes som eksempelvis objektive eller subjektive.[26] Kvaliteten af vores erfaring beror på at subjektet hos James trækker sig tilbage for at give plads, således at det vi kalder 'bevidsthed' ikke hører til før erfaringen, men bliver til som en aktivitet fra midten af at bevægeligt og omfattende erfaringsfelt. James er ligesom de andre forfattere jeg inddrager optaget af vores erfaring af erfaringen eller sagt på en anden måde, hvad jeg erfarer når jeg erfarer mig selv som erfarende. I sine skrifter siger han om forbindelsen mellem den kvalitative erfaring kaldet bevidsthed og erfaringstrømmene:

> I am as confident as I am of anything that, in myself, the stream of thinking (which I recognize emphatically as a phenomenon) is only a careless name for what, when scrutinized, reveals itself to consists chiefly of the stream of my breathing. The 'I think' which Kant said must be able to accompany all my objects, is the 'I breathe' which actually does accompany them. […] Breath, which was ever the original of 'spirit', breath moving outwards, between the glottis and the nostrils, is I am persuaded, the essence our of which philosophers have constituted the entity known to them as consciousness. That entity is fictitious, while thoughts in the concrete are fully

[25] *Ibid*. p. 22.
[26] William James: *Writings*. 1902-1910. The Library of America. New York.. 1987. p. 1142.

real. But toughts in the concrete are made of the same stuff as things are.[27]

James der både gør op med gængs empirisme lader blot gør os til passive modtagere på verdens stimuli og den tidlige rationalisme, er her optaget af det åndelige livs realitet som den substans der kommer til udtryk gennem en opgradering af relationerne mellem enkelterfaringerne. Forholdet mellem erfaringens sensibilitet og relationerne imellem erfaringerne, indebærer at vores erfaring rykkes væk fra bevidstheden og fra det vi normalt forstår ved den ydre verden, og at efaring i stedet er det som bliver til i et stadigt voksende felt af enkelterfaringer og deres relationer. Dette er årsagen til at James kalder sin empirisme for 'radikal'; de relationer der forbinder erfaringerne må selv være en erfaret relation. Vi befinder os ude blandt tingene, mellem dem og vores bevidsthed er derfor allerede en problematisk bevidsthed. Ny viden eller simpelthen erkendelse er den handling der består i at *forfølge relationer* til stadig nye erfaringer. En tanke eller en idé bliver mere sandfærdig eller får større værdi ved at bevæge sig i et felt af andre erfaringer hvor den finder hvile i en kombination af disse. I James pragmatiske sandhedsteori bliver sandhed et spørgsmål om hvorvidt en særlig konsistens har gode konsekvenser for vores handlingsliv. Jeg skal ikke her gå længere ind i James analyse af James filosofi og psykologi. Det er i særdeleshed sammenhængen mellem hans erfaringsteori og relationsbegrebet som jeg har villet trække frem, fordi jeg ser det som en væsentlig indsigt, der gør sig gældende når vi skal forstå viden som en organisering af møder, se straks ndf.

Men en enkelt yderligere kommentar om teori og forholdet mellem James, Wittgenstein og denne afhandlingens perspektiv, skal omtales her. Ludwig Wittgenstein bringer os tættere på sporet af denne sammenhæng mellem 'teori', 'erfaring' og 'eksistensmodus'. Wittgenstein fordømte teori, fordi teori ikke tilvejebringer et rationale eller en forklaring på hvad vi gør og hvorfor vi gør det. Teori var derfor heller ikke tilstrækkelig til at forstå vores livs-former og praksis, og han endte da også med at modstille al teori med praksis. Teorien er som et reb, der bruges hvor der mangler en forbindelse. Ray Monk præciserer yderligere med en vigtig pointe der også er relevant her: "Det at Wittgen-

[27] *Ibid*. p. 1157-1158.

stein opgav teori var ikke …, ment som en afvisning af tænkningen, af bestræbelsen på at forstå, men som en anden opfattelse af hvad det at forstå er…, den forståelse der består i at se forbindelser".[28] Dette er netop hvad både Deleuze og James var optaget af, nemlig at teori handler om at 'se forbindelser', og at skabe disse gennem praksis. Teorien spørger til det som praksis gør, og ved at spørge ser den forbindelser og problemer som praksis er medskabende til. Men dette er kun en tilsnigelse, for teorien kommer ikke før: Tænkningens sprog er allerede en sammenkædningens sprog og dette er i sig selv en praksis.[29] Holder vi fast i James' beskrivelse af teoriens eksistensmodus som en indsigt i sensible virkeligheder, bliver virkeligheden navnet på det stof der må vikles ud, og det, som der må redegøres for, og som udspiller sig som "det indre i erfaringens væv" (jf. James). Det radikale i denne type empirisme består derfor i at jagte den 'indre bevægelse' i erfaringen. Det, som bevæger sig, når vi erfarer; dynamikken i vores indre. Denne empirisme kan ikke kun handle om at erfare 'noget', men om at erfare erfaringen selv. Det er selve bevidstgørelsen der derfor står centralt, og denne indre dynamik kan gribes med de ovennævnte begreber 'individuation' og 'eksistensmåder'. Det er således en tænkning, der hævder at der altid er mere i erfaringen, at der altid er mere at vikle ud dér hvor der tilsyneladende ikke sker noget – selv i det mest banale, dagligdags erfaringsrum hvor alt tilsyneladende gentages. En sådan tænkning må nødvendigvis opfatte teorien som skabende.

At betragte teori som en skabende praksis, betyder at man gennem skabelsen af begreber og begrebsrelationer, skærer nye problemfelter til, der igen danner grundlag for ny viden. Det er en tilgang der er med til at rokke ved forholdet mellem en beskrivende og en foreskrivende teorianvendelse. Spørgsmål om hvorvidt en teori er normativ eller deskriptiv er ikke et tilstrækkelig præcist stillet spørgsmål, da det allerede forudsætter en særlig måde at forstå teori på og i sidste ende en særlig måde at forstå hvad det vil sige at tænke. Når eksem-

---

[28] Ray Monk: *Ludwig Wittgenstein: Geniets forpligtelse.* Gyldendal. København. 1995. p. 345.

[29] Under den senere analyse omkring 'kunstvirksomhedens eksistensmåder', gør jeg opmærksom på sammenhængen mellem dagligdagspraksis, hverdagslighed og realisme. I forlængelse af James og Spinoza bliver 'realisme', eller det vi kalder 'hverdagslighed', navnet på en totalitet af effekter hvor noget sker med os. Også Wittgenstein anså 'hverdagsligheden' som det vanskelige at begribe, netop fordi den er alt for tæt på. Dertil har man ofte brug for litteraturen.

pelvis Foucault og Agambens 'biopolitiske teorier' kan læses som en kritik af de moderne liberale demokratiske samfund, kan man ikke drage den slutning at deres teori netop er *styret* af dette. Sagt på en anden måde: Fordi en teori aldrig er værdineutral når den tænker ved hjælp af sine begreber, kan man ikke derfra slutte at teoriens beskrivelse lader sig styre af en bestemt værdiindstilling. I stedet mener jeg, at man må betragte teorien som den praksis der sætter begreber sammen med andre begreber, som igen muliggør en anden måde at iagttage og erfare vores virkelighed på. Dette er mit afsæt og det er herfra man må udnytte dette til at skaffe ny viden, der gør os klogere og som i sidste ende får os til at handle anderledes. Dermed kan spørgsmålet om hvad vi forstår ved teori ikke adskilles fra hvad vi forstår ved kritik: Jo mere indgribende og fintmasket en beskrivelse af et fænomen desto mere skærper vi et kritisk beredskab. Men hvad vil det nærmere sige at teorien udtrykker viden om det "indre i erfaringens væv"? Jeg vælger at læse James som en måde at tænke viden på, som en praktik for en sensibel organisering af møder. Med udgangspunkt i afhandlingens filosofiske horisont bliver det muligt at forbinde James radikale empirisme med tænkningen som en praktisk metode, der undersøger forholdet mellem liv og værdi og dens relationelle dynamik; en skabende tænkning der forbinder etikkens kunst med epistemologiens kunst.[30]

Viden: praktisk organisering af møder

I klassisk teori om viden møder vi en grundlæggende skelnen mellem et værende (et objekt) som skal erkendes – en ting i sig selv, der er uafhængigt af hvordan det erkendes – og et erkendebart subjekt, der gennem intuition og repræsentation muliggør at objektet kan bestemmes ved et begreb. Denne repræsentation kan da korrelere med det værende (realisme) eller med intuitionen (idealisme), og sandhed i denne klassiske tilgang består af en kvalitet af denne korrelation: viden er *adequatio intellectus ad rem*. Man får altså viden om en ting, når man har en adækvat repræsentation af denne.

I afhandlingens anden del introducerer jeg først begrebet 'eksistensmå-

[30] Udviklingen af denne etik er særlig emnet for afhandlingens del III.

der' og viser hvordan vidensbegrebet *altid* er forbundet med en eksistensmodus, hvorfor ovennævnte teori må betvivles. Spørgsmålet om viden skal tænkes ud fra en anden position. I kapitlerne 'Fornuftens læreproces', 'Eksistensmåder' og 'Eksistensmåde og fantasi' (i del III) udvikler jeg da nærmere en teori om viden ud fra begrebet om 'eksistensmåder' og den filosofi, der knytter sig hertil. Metodisk set er der tale om en sammenhæng mellem Spinozas teori om adækvat viden og hans immanensfilosofi. Denne tænkning om viden kan spores hen til *Etikkens* anden del, hvor han i læresætning 7 skriver: "Ideernes Orden og Forbindelse er den samme som Tingenes Orden og Forbindelse".[31] Forbindelsen mellem idéer opstår på baggrund af den måde, hvorpå idéer formes i tanken og ånden bliver et produkt af idéerne. Idéerne er derved givet ved deres egen årsag, da idéerne er forbundet internt med hinanden. Eftersom ånden kun har viden om sig selv i kraft af den måde hvorpå den erfarer idéerne som situationelle modifikationer af kroppen (hvor kroppen her tænkes som værende en del af de ovennævnte ting),[32] hænger åndens selvbevidsthed således også sammen med en aktuel eksistens. Derfor er det, som vi skal se, snarere effekten af affekten (aktuel eksistens) og ikke årsagen til affekten, som er det vi erfare i vores forståelse. Hele Spinozas materialistiske filosofi kan udtrykkes i én sætning: Filosofiens sandhed er dens effekter (ikke dens årsager) og hverken 'bevidsthed' eller 'vilje' som førsteprincip rummer forklaringskraften på samfundsdan-

---

[31] Spinoza: *Etik fremstillet efter den geometriske metode*. Munksgaard. København. 2. uændrede oplag. 1969. Del II. p. 39 [dansk oversættelse af S. V. Rasmussen (første udgivelse på Levin & Munksgaards Forlag. København. 1933). Oprindelig: *Ethica ordine geometrico demonstrata.* 1677]. Om henvisningspraksis til Spinozas værk i øvrigt: Der vil hovedsagligt blive henvist til den ovennævnte danske udgave. Etikken falder i 5 dele. Referencerne angiver først delen (I-V) fulg op af enten 'Definition', 'Læresætning', 'Anmærkning' eller 'Følgesætning', og efterfølges af et sidetal. Derudover vil der blive henvist til den nyeste autoriserede latinske netversion, når jeg finder det påkrævet, særligt for at markere den oprindelige latinske sprogbrug for begreber der stadigvæk anvendes i litteraturen om Spinoza; eksempelvis begreber som 'modi', 'potentia', 'affectus' og 'conatus'. Den latinske netversion er redigeret af Rudolf Meijer: *Baruch de Spinoza*: *Ethica ordine geometrica demonstrate.* 2000-2006 [herefter Rudolf Meijer. latinsk version]. For ovenstående citat, se PROPOSITIO VII: "Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum". Enkelte gange vil der også blive henvist til den engelske oversættelse for at markere nogle forskelle på den danske og den engelske sprogbrug, som anvendes af nyere forskere. I disse tilfælde benytter jeg Spinoza: *Ethics*. Penguin Books. London. 1996 [redaktion og oversættelse ved Edwin Curley] [Herefter: Spinoza: *Ethics*. 1996].
Ibid. Del II. Læresætning 23. Meijer. Latinsk version: PROPOSITIO XXIII: "Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit".

nelse og menneskelige beslutninger.[33] Problemet som skal optage os her er metodisk: hvordan kan ånden gennem tanken – som Kant gjorde opmærksom på i sin transcendentale metode[34] – på adækvat vis svare til sin genstand, hvis det ubetingede ikke kan tænkes uden at det allerede er betinget af vores egen tanke? Spinozas svar på dette spørgsmål er, at idéen må tænkes immanent sin egen årsag; den må tænkes netop i den akt hvori idéen gøres begribelig (forstås). Spinozas vidensbegreb opgiver dermed dels empirismens tro på, at viden opstår som en sanselig intuition, der fremtræder som en repræsentation i bevidstheden, og dels rationalismens tro på at tingene i sig selv kan erkendes gennem idéer. Hvor Kant skabte en art syntese mellem disse to ydre positioner ved at indstifte en aktiv ånd, der arbejder med passive intuitioner med henblik på at skabe forståelse, er ånden i sig selv hos Spinoza passivt produceret ved idéernes årsagsmæssige forbindelser. Et afgørende moment for at forstå ånden samt dens refleksive selvforhold, er netop derfor produktionen af idéernes årsagsmæssige forbindelser. En idé skal derved ikke blot forstås som en passiv genstand for tanken (som et billede på et lærred), men som en *aktiv skabende modus der kommer til udtryk i kraft af tanken*.[35] Deleuze kalder denne tankens aktive akt for det at *udtrykke* [*expression*] idéen. Den adækvate idé er derfor ikke en repræsentation af et indhold (en passiv akt), men den idé – der igennem tanken er udtrykt – som *udfolder* eller *forklarer* tingene. Det, som idéen nærmere udfolder, er tingenes essens, og idéen kan kun komme til udtryk ved at forklare [*explicate*] eller udfolde tingene gennem deres immanente årsag og forbindelse.[36] En idé udtrykker *det som sker* i vores forståelse.

Med dette begreb om idéen forsøger Deleuze at overskride distinktionen mellem den mening et subjekt aktivt skaber og det objekt denne mening henføres til, for i stedet at læse Spinozas tænkning som en filosofi, hvor meningsskabelsen er noget der hænder i væren og hvor 'forståelse' opstår på baggrund heraf. Ifølge Deleuze kan Spinozas substanslære fra *Etikken* derfor læses som et

---

[33] I Del. III. beskriver jeg mere udførligt denne materialisme.

[34] Immanuel Kant: *Kritik af den rene fornuft*. Det lille forlag. 2006. Dansk oversættelse ved Claus Bratt Østergaard. Se især om 'den transcendentale dialektik' og 'den transcendentale illusion' på pp. 244ff.

[35] Spinoza: *op. cit*. Del II. Læresætning XLIII, note.

[36] Deleuze: *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. Zone Books. New York. 1992. p. 133.

bud på at forstå forståelse i sig selv. Deleuzes analyse befinder sig dog på et meget abstrakt niveau, og det som jeg skal vise er, hvordan det, som sker i menneskets forståelse, hænger sammen med dets eksistensmodi samt vise at disse eksistensmodi ved den aktive tanke, kan kategoriseres under det, som Spinoza kalder 'potentia'. Begrebet 'potentia' bliver et nøglebegreb for en sådan videnstænkning med dens tilhørende implikationer.

Udover Spinozas begreb om den adækvate idé, skelner han mellem den virkelige idé og den imaginære idé. Den virkelige idé er den type idé, hvor vi forstår idéen ud fra dens substans, hvor substans er det som genererer idéen. Om substansen skriver Spinoza: "Ved substans forstaar jeg det, som er i sig selv".[37] At forstå en idé ud fra dens substans – ud fra hvad idéen er i sig selv – betyder at man må forstå idéen ud fra dens relation til Gud, altså ud fra idéens *potentia*. Denne idéens kraft, formåen og mulighed (*potentia*) udtrykker idéens grad af realitet og er forbundet med kroppenes relation til hinanden.[38] På baggrund af *potentia* og kroppenes relation hævdede Spinoza, at evigheden knytter sig til "Substansens eksistens",[39] og at forstå idéens sandhed handler derfor basalt set om, at forstå *hvordan idéen involverer eksistens*. Denne idéens involveren af eksistens knytter sig til den kraft, der udtrykkes med forståelsen, hvor denne kraft skal tænkes, som et 'noget' der breder sig gennem og mellem graden af eksistens. Når idéen således aktiverer forståelsens kraft, er det muligt at begribe sandheden om en idé. En tankemodus har altså en *erfaringsmæssig* udstrakthed og varighed når den indgår i vores forståelse. Når idéer tænkes eksisterer de ikke alene i tid og rum og eksistensens udstrakthed (aktualitet) og varighed indebærer derfor, at det vi her kalder 'viden' favner bestemte ueksplicitерede eksistensmåder og affekttyper. Det er dette aspekt jeg gerne vil trække frem i afhandlingen, og som jeg både analyserer og derefter konfronterer med forskelli-

---

[37] Spinoza: *Op.cit*. Del I. Definitioner. 3. p. 3. Meijer. Latinsk version**:** III: "Per ideam intelligo mentis conceptum, quem mens format, propterea quod res est cogitans".

[38] Som vi nærmere skal se, er 'idéens grad af realitet' forbundet med forskellige kroppes relation til hinanden, herunder hvorvidt kroppenes samstemmighed eller usamstemmighed øger eller sænker kroppenes kunnen og kraft.

[39] *Ibid*. Del I. Læresætning 8. 2. Anmærkning. p. 7. Når "Substans" her skrives med stort 'S' er det fordi der er tale om et citat fra den tidligere oversættelse af Spinozas etik. Når jeg selv bruger ordet i brødteksten skriver jeg det med lille.

ge vidensområder. Kundskab og viden er derfor et spørgsmål, der knytter sig til erfaring og eksperimentering, og viden er kropslig og eksistentiel for så vidt den er bestemt af vores relation og situationelle udveksling med andre kroppe. Spinoza skriver: "Aanden erkender kun for saa vidt sig selv, som den opfatter Ideerne om Legemets påvirkninger".[40] Vi bevæger os fra det som Negri kalder "a philosophy of depths to a philosophy of surfaces […]". Om denne metode skriver han: "In the same movement that the methodological investigation identifies the adequate idea, it also creates the form, the norm according to which this is expressed, in the sense that in it being is expressed".[41] Hvor Negris formulering er mere fænomenologisk, da er Deleuzes derimod tættere beslægtet med Spinozas eget begrebsapparat. Deleuze skriver: "The attributes turn about in their modes".[42] Det er dog det samme, der er på spil: at der ikke gives en substans *før* tingenes aktive tankemodus; vidensformer *er* eksistensmåder. Forholdet mellem substans, attribut og modi er den, at substansen er det som udtrykker sig, eller hvert enkelt attribut ikke bare udtrykker substansen men *er* substansen, noget som Deleuze læser ud af det kendte citat fra *Etikken*s første bog: "Dernæst må man ved Guds Attributter forstaa det, som […] udtrykker den

---

[40] Spinoza: *Ibid*. Del II. Læresætning 23. p. 55. Meijer. Latinsk version: PROPOSITIO XXII : "Mens humana non tantum corporis affectiones, sed etiam harum affectionum ideas percipit".

[41] Negri: *The Savage Anomali. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*. University of Minnesota Press. Minneapolis. 1991. p. 34. Denne læsning af Negri er en kontroversiel men en aldeles interessant læsning, som følger Deleuze. Jeg skal ikke her tage stilling til de konsekvenser Negri i øvrigt drager af denne indsigt i sit eget forfatterskab, men blot gøre opmærksom på at både Deleuze og Negri anser Spinozas 'adækvate idé', som direkte virkelighedskonstituerende. Hvordan denne indsigt i øvrigt tangerer fænomenologien er ikke denne afhandlings anliggende, men jeg skal undervejs, ikke mindst i kapitlet 'Eksistensmåder', gøre opmærksom på beslægtede erkendelsesteoretiske indsigter hos forfattere som Merleau-Ponty og Fogh Kirkeby (sidstnævnte gennem begrebet om 'kropstanken'). Negri demonstrerer i øvrigt at Spinozas Etik består af to faser, hvoraf den første finder sted i del I og II, som blev færdiggjort 1665. Den 'første grundlæggelse' munder ud i en dualisme, bestående i en modsætning mellem den guddommelige substans og en moderne substans, som Negri omtaler som "verdens paradoks". Det vil sige Gud på denne ene side, verden på den anden. Da Spinoza i 1670 genoptager arbejdet på Etikken og gennemfører den 'anden grundlæggelse', dvs. skrivningen af III, IV og V, uddybes og løses dette paradoks. Ifølge Negri kommer det til udtryk ved, at den frembragte natur opnår forrang fremfor den frembringende natur, og modusbegrebet bliver derved dominerende ('konstituerende'). Spinozas 'første grundlæggelse' om attributterne ender hovedsageligt med at have en residuel rolle. Ifølge Negri er der her tale om en overgang fra metafysik til fysik, til en "modiernes materialisme". Endvidere læser Negri denne metafysik som afgørende for Spinozas politiske filosofi. I afhandlingen har jeg netop brugt begreberne 'eksistensmåder' og 'individuation' til at redegøre for og analysere modiernes materialisme og deres brugbarhed for en bredere samfundsfilosofi og æstetik.

[42] Deleuze: *Op.cit*. p. 105.

guddommelige Substans' Væsensbeskaffenhed [Essens], dvs. det, der hører til Substansen: netop dette, siger jeg, maa selve Attributterne indeholde i sig".[43]

I afhandlingens kapitel om Spinoza gør jeg nærmere rede for ovenstående kropsfilosofi og dens betydning for spørgsmålet om viden og dens praktiske implikationer. Det vigtige her er i første omgang, at vise hvordan handling og formåen (kraft og kunnen) er forbundet med idéen, sådan som jeg kort har vist ovenfor. Guds kraft involverer Guds essens som Spinoza udtrykker det. Viden har ikke, som vi har set, subjektets suverænitet som omdrejningspunkt, men derimod fantasiens [*imaginatio*] bekræftelse af den maksimale eksistens, hvor denne maksimale eksistens er den tilstand og relation som udtrykker essens. Det som her skal bemærkes er, hvordan essens involverer en bekræftelse af idéen i bevidstheden, og at denne bekræftelse hænger sammen med den enkelte krops tilstand; dvs. med den eksistensmodus der favner hele den affektmæssige kapacitet til at blive berørt. Hvis essens hænger sammen med menneskets formåen til eksistens, kræver det for at forstå denne relation, en nøjere udredning af hvordan viden er forbundet med etikkens måde at organisere kropslige relationer på, der skaber dynamik og udveksling med andre kroppe, som henholdsvis øger eller sænker menneskets kunnen og formåen. Det vi kalder 'idéer', 'modifikationer', 'handlinger', 'tilstande' og 'affekter' som ting i verden, substansens fremtrædelsesformer med en bestemt kraft og bevægelse. En modus kan beskrives som åndens idé, som er åndens idé i Gud: "Denne Idé om Aanden er forenet med Aanden paa samme Maade, som Aanden selv er forenet med Legemet".[44] I stedet for at viden er et udtryk for menneskets egen operati-

---

[43] Spinoza: *Op.cit*. Del I. Læresætning 19. Bevis. p. 18; Meijer. Latinsk version: PROPOSITIO XIX: "Deinde per Dei attributa intelligendum est id quod (per defin. 4.) divinae substantiae essentiam exprimit, hoc est, id quod ad substantiam pertinet; id ipsum, inquam, ipsa attributa involvere debent". Som jeg redegøre for I afhandlingens tredje del har denne læsning af Spinoza haft stor indflydelse på efterkrigstidens Spinozaforskning. Der er meget på spil for det er både en kontroversiel læsning af kirkefædrene og skolastikken (Plotin og Don Scotus) og deres syn på substanslæren, men det er først og fremmest i forhold til moderne politisk tænkning en væsentlig idéhistorisk korrektion der baner vejen for en teori om væren uden nogen første-årsag eller hierarki. Det afgørende er ikke hvad væren er, men hvordan den bevæger sig og dette er grundlaget for at væren aktiverer sin egen forskel og ikke står i forhold til noget eksternt. Vi skal dog senere gennemgå de forskellige stadier i denne antologi i direkte forbindelse med dens samfundsmæssige implikationer.

[44] *Ibid*. Del II. Læresætning 21. p. 54; Meijer. Latinsk version: PROPOSITIO XXI: "Haec mentis idea eodem modo unita est menti, ac ipsa mens unita est corpori".

on, er viden udtrykt gennem bekræftelsen af denne modus; den idé som hænger sammen med legemets tilstand. De eksisterende ting i universet erfares som følte relationer og menneskets følelser stiger i intensitet jo mere det følelsesmæssigt er berørt i hele dets kapacitet. Som vi skal se er denne idélære forbundet med en affektlære, og affektlæren er forbundet med et univers af tilstande (modifikationer).[45]

Dette forhold mellem viden og eksistensmåder danner et afgørende grundlag for en *praktisk metode*, der muliggør forståelsen af *det sociale*. Det er gennem denne praktiske metode, at fornuften undersøger og eksperimenterer med spørgsmål om subjektivitet, tilblivelse, affekt og relationalitet, og det er samtidig en metode hvormed vi gradvis udtrykker vores essens. I *Etikken* skriver Spinoza: "Saa længe som vi ikke hjemsøges af Følelser, der staar i Modsætning til vor Natur, saa længe staar det i vor Magt at ordne og sammenkæde Legemets Tilstande efter den for Forstanden gældende Orden".[46] Denne bevægelse hvor fornuften organiserer kroppenes tilstand, hænger sammen med individets organisering fra naturtilstand til samfund. Hos Spinoza finder en naturlig proces sted, hvor den passive naturtilstand domineret af tilfældige møder, transformeres til en aktiv kulturel (samfundsmæssig) organisering, hvor krop og tanke arbejder på samme plan uden et afledt hierarki. Dette sker på baggrund af fornuftens organiseringsmåder, som udspringer af kroppenes forskellige kombinationsmuligheder, der i princippet er uendelige og hvis muligheder vi ikke på forhånd kender. Tanken står altså ikke over kroppen eller vice versa. Etikken kan således betragtes som en kunst eller en *praktisk metode* til at skabe *møder* og relationer, og det på en undersøgende og eksperimenterende måde hvis nærmere formation og udfald ikke er givet på forhånd. De kropslige mø-

---

[45] Hvordan samtlige elementer i denne immanenstænkning hænger sammen, skal jeg ikke forfølge nærmere. Som vi skal se i de senere kapitler hænger spørgsmålet om viden nøje sammen med spørgsmålet om virkelighed og konstitueringen af virkeligheden, noget der for Spinoza hænger sammen med begrebet potentia, dvs. med kraft, kunnen, øget følsomhed. Denne måde at tænke på får markant betydning for hvordan vi kan anskue problemer som 'selvledelse', ytringsfrihed', 'kunstvirksomheden' og 'filmen som social teknologi.'

[46] Spinoza: *Op.cit*. Del V. Læresætning 10. p. 193; Meijer. Latinsk version: PROPOSITIO X: "Quamdiu affectibus, qui nostrae naturae sunt contrarii, non conflictamur, tamdiu potestatem habemus ordinandi et concatenandi corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum". I afhandlingen burger jeg generelt ordet 'fornuft' og ikke forstanden; Se kapitlet: 'Fornuftens læreproces'.

ders organisering gør praksis til ontologiens grundlag og skaber en immanent opdagelsesrejse for kroppes virkninger og relationer, der gør filosofi og tænkning til praktisk filosofi, jf. også titlen på Deleuzes anden bog om Spinoza: Spinoza: Practical Philosophy.[47] Ved struktur [*fabrica*] forstår Spinoza da heller ikke en præetableret orden, men derimod en organisering af legemernes møden hinanden. Spinoza udtrykker det som følgende: "Ingen har nemlig givet en bestemmelse af, hvad legemer formaar".[48] Han forklarer senere samme sted, at vi ikke har udtømmende kendskab til legemers funktioner og dermed heller ikke til fornuftens endelige organisering af kroppenes tilstand.

Da viden med disse kropslige tilstande hænger sammen med evnen til at blive følelsesmæssig berørt, er det vi kalder 'fælles idéer' beslægtet med fælles følelser. Mere præcist er fælles idéer udtryk for det jeg senere kalder for 'passagen' fra inadækvate idéer til adækvate idéer, hvor større enighed (affinitet) med andre kroppe øger kroppens kunnen og kraft, og dermed glæde, mens afmagt og sorg udtrykkes gennem en formindskelse af kroppens kunnen og kraft. Fælles idéer bekræfter en idé- og begrebsskabelse i bevidstheden og da fornuftens organisering af møder ikke kan adskilles fra fantasiens kraft, muliggør disse fælles idéer transformationen af tilfældige møder til kulturel organisering, mønstre, grupperinger, relationer mv. De fælles følelser som på et relativt plan godt kan divergere, opstår på den anden side i mødetilstandens organisering.[49] Fornuftens evne til at organisere kroppes sammensætning hænger altså sammen med vores forestillingsevne (fantasien), og for Spinoza er denne forestillingsevne direkte proportional med menneskets evne til at øge oplevelsen af

---

[47] For en god læsning af sammenhængen mellem 'praksis' og 'ontologi' og glædenskraften, Se Michael Hardt: Gilles Deleuze. Apprenticeship in Philosophy. University of Minnesota Press. kap. 3.8. Denne akse udfolder jeg med konkrete studier i afhandlingens tredje del.

[48] *Ibid*. Del III. Læresætning 2. Anmærkning. p. 80; Meijer. Latinsk version: SCHOLIUM: "Etenim quid corpus possit, nemo hucusque determinavit, hoc est, neminem hucusque experientia docuit, quid corpus ex solis legibus naturae quatenus corporea tantum consideratur, possit agere, et quid non possit, nisi a mente determinetur. Nam nemo hucusque corporis fabricam tam accurate novit, ut omnes eius functiones potuerit explicare, ut iam taceam quod in brutis plura observentur, quae humanam sagacitatem longe superant, et quod somnambuli in somnis plurima agant, quae vigilando non auderent; quod satis ostendit, ipsum corpus ex solis suae naturae legibus multa posse, quae ipsius mens admiratur".

[49] Sammenhængen mellem fælles idéer, fælles følelser, idéskabelse og Spinozas begreb om 'adækvate ideer', gennemgår jeg nærmere i kapitlerne: 'Fornuftens læreproces', 'Eksistensmåder' og 'Eksistensmåder og fantasi' (del III).

realitet og eksistens samt kroppenes organisering. Det er netop forestillingsevnen, der sikrer en art selvopretholdelse, der fremmer det som stemmer overnes med vor natur og som undgår eller minimere de i større eller mindre grad hæmmende passive følelser. Denne forestillingsformåen kommer i stand ved at ånden danner begreber om de fællestræk, der kendetegner de overensstemmende ting og legemer. Der er dog ikke tale om nogen harmoni eller organisk totalitet, men om nye måder at skabe relationer på der øger kroppenes formåen. Disse fællesbegreber (*notions communes*) fatter fællestræk ved legemessammensætningernes overensstemmelse.[50] Men forestillingsevnen får først for alvor betydning når forståelse bliver forbundet med en adækvat idéskabelse, med tanken som modus eller med det jeg har kaldt for en 'eksistensmåde', altså, der hvor ideen udtrykker passagen for dens egen forståelse og skaben. Spinoza taler om at en "tankemodus, [… er] selve det at forstå".[51] Han skriver: "Heraf følger, Aanden er des mere skikket til at opfatte flere Ting paa en adækvat Maade, jo flere Ting dens Legeme har fælles med andre Legemer".[52] Der er tale om en egentlig skabende og sensibel proces i åndens aktivitet, der udtrykker hvad det vil sige at forstå.[53] Forestilling uden modi, mening og åbenbaring kan kun være *tegn* på en verden udenfor og ikke et *udtryk* for vores eksistensmåde; dvs. den adækvate idéskabelse der udtrykker eller snarere udfolder vores forståelse. Fornuften er affektiv, kropslig og dynamisk og det at forstå vores affekter og passioner er samtidig også vores måde at erfare på. For at kunne forstå udtrykskraften hos de fælles idéer skelner Deleuze mellem de idéer, der er mest universelle og de fælles idéer, der er mindre universelle. De mest universelle er dem, som kan erkendes ved sammensætningen af de fleste legemer, nemlig udstrækning, bevægelse og hvile. Men disse har ikke tilstrækkelig med udtrykskraft på et lokalt niveau. Det er derfor de mindre universelle fælles idéer som har praktisk brugbarhed. Det er der hvor der opstår en enighed i legemers interne struktur, at der sker en forøgelse af kraft og kunnen på et lokalt niveau.

---

[50] Spinoza omtaler disse i *Ibid*. Del II. Læresætning 40. Anmærkning. p. 63.
[51] *Ibid*. Del II. Læresætning 40. 1. Anmærkning. p. 63; Læresætning 43. Anmærkning. p. 66.
[52] *Ibid*. Del II. Læresætning 39. Følgesætning. p. 63. Meijer. Latinsk version: COROLLARIUM: "Hinc sequitur, quod mens eo aptior est ad plura adaequate percipiendum, quo eius corpus plura habet cum aliis corporibus communia".
[53] I kapitlet 'Fornuftens læreproces' gennemgår jeg nærmere Spinozas tre erkendelsesformer.

Det er i den lokale påvirkningsrelation blandt tingene, at vi skal forstå denne mulige 'enighed' mellem legemer og hvad den kan udrette. Derfor understreger Deleuze at "fælles ideer er formelt en forklaring af vores magt til at tænke".[54] Selvom Spinoza primært refererer til de fælles idéer ud fra legemers fysik, viser Deleuze hvordan dette modiernes materialisme baner vejen for en logik for tanken. Åndens idéer er altid udtryk for en aktuel eksistens. Det vi kalder 'viden', herunder erkendelse, er derfor den stærkeste form for affekt. Herefter er det et spørgsmål om udfra hvilken kropslig sammensætning at idéen differentierer. Når forståelse af affekter og passioner er vores måde at erfare på, kan man tale om en direkte forbindelse mellem etikkens kunst og epistemologiens (erkendelsens) kunst: Etik og viden (erkendelse) handler om at skabe møder, at relatere, at skabe nye variationer og at organisere disse med henblik på nye mønstre og formationer. Når fornuftens organisering giver anledning til henholdsvis handlekraft og formindskelse af aktivitet, bliver passion og handling relevant for både vores forståelse af etik og vores forståelse af viden (jf. tidligere bemærkning om at glæde med andre kroppe øger vores kraft, hvorimod sorg mindsker vores kunnen og kraft). Således kendetegner det etikkens felt at den er et aktivt tankefelt, der har kroppen som model og i stedet for at begynde med ét ideal, en universel moralsk fornuft, menneskerettigheder, værdighed, fælles værdier eller en samvittighedsfuld bevidsthed, handler etikken om at forklare sin genstand indefra, dvs. at tilstræbe en aktiv bekræftelse af idéen i bevidstheden, der er knyttet til vores eksistensmåde. Spørgsmål om hvad der er godt (det gode) og dårligt, er en kunstart forbundet med vores forestillingsevne til at organisere følelser og affekter, til vores modtagelighed som øger kraften og glæden.[55] Som vi skal se er denne idé om organismers opfindsomme selvbevarelse

---

[54] Deleuze: *Op.cit*. p. 279.

[55] Læren om fælles begreber er en forståelseslære om forståelsen, hvor forholdet mellem sanselighed og tanke bliver en måde at beskrive fornuften på. I sin *Kritik af dømmekraften* forsøgte Kant netop at vise hvordan den rationelle erkendelse funderes på en sanselig erfaring. Forskellen på Spinozas 'fælles begreber' og Kants *sensus communis*, er at fælles begreber giver udtryk for den proces hvormed de skabes. Formuleret anderledes: fælles idéer opstår i passagen fra inadækvate vidensformer til adækvate former, fra passive livs-former til aktive, mens *sensus communis* hos Kant ikke nødvendigvis rummer en fælles sans hvis menneskelige (før-begrebslige) omverdenserfaring udtrykker den aktive bekræftelse af idéens formation i bevidstheden gennem en sanselig affektiv modtagelighed. Om æstetikken som bindeleddet mellem det sanselige og det rationelle se Kant: *Kritik af dømmekraften*. Det lille forlag. Frederiksberg. 2007. På dansk

samtidig en forudsætning for det sociale, for afhængigheden af andre organismer. Når mennesket er mest dedikeret til at udfolde sig selv, det, der fremmer ham selv, er mennesket samtidig til mest fordel for hinanden. At øge sin kraft til at tænke og handle øger vores dyd, og dette menneske vil søge hen imod at kombinere med andre, at udveksle og forbinde mere kraftfulde, dynamiske for-

---

ved Bratt Østergaard. Se særligt § 40. Selvom Spinozas 'fælles idéer' mere direkte forbinder vores fornuftarbejde med vores værensform og eksistensmodus, er der vigtige fællestræk her mellem Spinoza og Kant. Fornuftens organisering af kropslige møder (Spinoza/Deleuze) og Kants idé om et æstetisk fællesskab baner nemlig vejen for en anden forståelse af 'det sociale' og 'fælleshed' med udgangspunkt i sanselig modtagelighed og tankens bearbejdelse af denne. Opøvelsen af æstetisk sans hos Kant giver os både en forståelse for hans idé om indbildningskraften og for den substantielle erfaringsdannelse med henblik på at begribe et transindividuelt perspektiv, der forbinder det sanselige og det begrebslige. Dette er netop kernen i den æstetiske dømmekraft. Når viden hos Spinoza ifølge Deleuze beskrives ikke som subjektets operation, men som bekræftelsen af idéen i bevidstheden (vidensform som eksistensmodi), kommer man uværgeligt til at tænke på Kants idé om den æstetisk-reflekterende evne som det at føle det modtagne – som en idés tilblivelse (intuition) – men Spinozas kropsfilosofi lægger op til en mere radikal idé om fantasiens skabende modus. Spinoza udvikler dog ikke nogen æstetik (i modsætning til Kant), men han udvikler derimod en idé om mennesket som et kropsligt væsen og en idé om kroppes sammensætning (individualitet) som en beåndet ting, hvor kroppen er én blandt verdens mangfoldige beåndede ting. Tingene, som udgør verdens natur, er altid både stof og ånd og bestræbelsen på at undersøge tingenes værdiskabelse (sådan som jeg også vil vise) er åndelig, således at det Spinoza kalder ånden, sindet og subjektiviteten, er forbundet med hele tankens særlige realitet som en modtagelighed og dermed en evne til at danne mønstre, til at skabe nye tanker og blive følelsesmæssigt berørt af andre kroppe. I yderste instans er denne 'metaæstetiske' kropsfilosofi en lære om *åndens modtagelighed*, der suger verdens porøse sammensathed til sig og på samme tid *udtrykker* denne sammensathed. Æstetisk sans er i denne forstand et spørgsmål om at tænke verdens tanker, at være en ånd der lære 'at se' fordi denne ånd opøver sine evner til at blive påvirket af større og mindre sammensatte legemer. Den egentlige forskel mellem Spinoza og Kant er derfor den, at værens fylde, det at blive menneske for Spinoza, altid kommer fuldt til udtryk, uden noget transcendentalt og uudsigeligt forbehold. Denne 'værens fylde' som kommer af kraften til at blive afficeret (affektiv modtagelighed), kraften til at eksistere, er udfyldt med aktive og passive affekter.

Dog er der visse nuancer i sammenligningen, hvor deres tænkning indgår i en spændende dialog. På et ontologisk plan har Spinozas definition af et legemes virkelighed som identisk med dets evne (kraft) til at påvirke og blive pårvirket, klare affiniteter til det som den danske historiker og filosof Carsten Juhl i sin Kantforskning kalder 'æstetisk modtagelighed' og en ny 'verdensfølelse'. Carsten Juhl udvikler sit begreb om 'det sublime' hos Kant som en ny form for 'verdensfølelse' i sin bog: *Global æstetik. Verdensfølelsen og det kosmopolitiske perspektiv*. Billedkunstskolernes forlag. København. 2007. Se især pp. 45-46. Evnen til sanselig affektiv modtagelighed kan ses som en pædagogik for at opbygge en verdensfølelse (et kosmopolitisk perspektiv), en kamp for et nuanceret tilhørsforhold mellem mennesker der ikke ekskluderer den anden udfra etniske eller ideologiske forestillinger, og som en dynamisk refleksion for kunstnerisk erkendelse. Også nærværende tekst ønsker at anskue idéen om 'affektiv modtagelighed' som en pædagogik for både social- og æstetisk værdiskabelse. Affektiv modtagelighed skal ses i sammenhæng med det jeg har kaldt 'fornuftens læreproces', med 'eksistensmåder 'og Eksistensmåder og fantasi'. Denne 'pædagogik' danner grundlag for en immanent praksis for værdiskabelse og dets forbundethed med liv. Spinoza udvikler ikke nogen selvstændig æstetik og hans bidrag til dette felt bliver et spørgsmål om at betragte 'forestilling' (fantasi) og 'virkelighed' (idéskabelse) som del af den etiske totalitet. Dermed ikke sagt at man ikke i forlængelse af Spinoza ville kunne udvikle en æstetisk teori.

bindelser end det som hver enkelt kan gøre alene. Det 'gode' eller 'nyttige' definerer Spinoza da også som "det der understøtter den menneskelige krops evne til at blive påvirket på den størst tænkelige måde eller hvad der tillader den at påvirke andre ydre kroppe."[56] 'Det gode' er navnet på de livets kræfter der øger kraften og glæden, som altid overskrider den enkelte, som ikke kan tænkes udenfor det sociale. Det ligger mao. i Spinozas teori om selvopretholdelse, at mennesket af ren nødvendighed også må bevare den andens selv, at duelighed og egen formåen hænger uløseligt sammen med de naturlige følelser om ikke at skade andre. At skade andre skader selvet. Hos Spinoza hører den biologiske livsregulering uløseligt samme med det sociale.

De fælles idéer er krystalliseringer af det sociale som en emergerende relation, om end Spinoza ikke selv nærmere undersøger denne emergerende relation. [57] Jeg skal senere gøre opmærksom på styrker og svagheder ved dette begreb om det sociale i kapitlet om naturretten.[58] Ovenstående videnskabsfilosofiske betragtninger bliver her anvendt som grundlag for afhandlingens forsøg på at tænke en bredere samfundsfilosofi, hvor individuationsprocesser vil spille sammen Agambens begreb om 'fællesskab', herunder andre temaer såsom 'selvledelsens drama', 'tanke- og ytringsfrihed', 'kunstpraksis', 'designvirksomhedens eksistensmåde', 'de levende billeders eksistensmåde', herunder 'filmen som social teknologi'. På et overordnet plan fungerer disse betragtninger desuden som grundlag for at analysere forholdet mellem liv og værdi. For at dette kan lade sig gøre, må den videnskabsfilosofiske grundlæggelse bevæge sig hinsides både ånds- og naturvidenskab. Filosofi må altså ikke reduceres til videnskab, men filosofi må heller ikke ekskludere videnskab. På den ene side er der derfor tale om en nødvendig opgradering af filosofisk tænkning, der gør

---

[56] Spinoza: *Etik*, XX.

[57] Deleuze: *Expressionism in Philosophy: Spinoza.* p. 280. I Deleuzes mindre bog om Spinoza bliver praktisk filosofi til en etisk livskunst i at organisere og selektere gode møder; Deleuze: *Spinoza. Practical Philosophy*. City Light Bookstore. San Fransisco. 1988. p. 55. De fælles idéer har ingen hierarkisk reference og må hele tiden skabes i kombinationer og i relationer med andre kroppe. Deleuze skriver at disse relationer skaber 'billeder' således at de hermed korresponderende idéer er forbundet med fantasiens kraft (*imaginatio potentia*); *Ibid*. p. 58. Det er denne sammenhæng mellem fantasi og det sociale som jeg senere skal tage op.

[58] Hos Spinoza er subjektet ikke centrum for den rationelle idéskabelse som kendetegner Kant, men det har været et omstridt punkt i spinozaforskningen de seneste tredive år hvorvidt teorien forbliver ufuldstændig fordi han ikke formår at redegøre for den 'immanente årsags' præcise status.

ontologi og værensspørgsmål konkret og vedkommende for social, politisk, ledelsesmæssigt og kunstnerisk praksis og på den anden side indebærer denne tilgang en ko-ekstensiv relation mellem åndsvidenskab og naturvidenskab. En mulig kritik af scienticisme og ideologisk samt religiøs dogmatik indebærer dermed ikke en kritik af al teknologi og naturvidenskab som sådan. Dette bliver eksempelvis tydeligt i min gennemgang af filmen som social teknologi.

Når vi anskuer viden som en praktik for organisering af møder, bliver spørgsmålet om viden mellem forskellige discipliner netop et organiseringsanliggende, der involverer ontologiske spørgsmål, således at den pågældende videnspraksis indgår i en kontinuerlig selvoverskridende bevægelse. Afhandlingens tværfaglighed gør det derfor nødvendigt, at redegøre for forholdet mellem viden som en intereferens mellem forskellige discipliner. I Deleuzes og Guattaris afsluttende fælles bog *Hvad er filosofi?* skitserer de tre forskellige praksisser, som udtrykker tre forskellige former for tænkning og som i nærværende arbejde fungerer som en indgang til at skelne mellem forskellige discipliner. Disse tre prakssiser er filosofi, videnskab og kunst. De giver følgende svar på disse tre felters tankemodaliteter: "Filosofi er kunsten at skabe begreber",[59] videnskab er produktionen af såkaldte prospekter og funktioner[60] og kunst er produktionen af en "blok af sansninger".[61] Det er en udtalelse med et vigtigt pædagogisk sigte. Den stiller spørgsmålet om ontologi påny, hvorved antikkens anliggende kan reformuleres. Det mere historisk-politiske spørgsmål, der også er indeholdt i denne bog, er ikke knyttet til selve titlen *Hvad er filosofi?*, men til selve spørgsmålet *Hvorfor filosofi?*. Svaret på *Hvorfor filosofi?* svares der ikke direkte på, men svaret er overalt allerede til stede som en veritabel årsag immanent sine egne effekter og kraft, der overalt vibrerer. Det er filosofi som kritik af doxa og som modstands-praksis til den "absolutte skændsel for tanken", der går under navnet, "den universelle kapitalismes" tankesprog.[62] Udfordringen i et performancesamfund, som senere skitseres, handler om hvordan man sideløbende med kapitalens tomme homogernisering og skændsel for tanken, kan genetablere en

---

[59] Deleuze & Guattari: *Hvad er filosofi?* Gyldendal. København. 1996. p. 2.
[60] *Ibid*. p. 45.
[61] *Ibid*. p. 207.
[62] *Ibid*. p. 31. Se også p. 39.

tillid til social solidaritet, til en forståelse af det sociale og til den kritiske tanke. Spørgsmålet om de faglige uskelnelighedszoner (jf. sidste kapitel) udgør en metode, der rejser spørgsmålet om en interfererende ontologi, herunder hvori en sådan består, hvor denne metode kan bruges til at genetablere den manglende tillid.[63]

I sin bog *Cinema 2. Time-Image*, skriver Deleuze om hvordan hans intervention med film (en faglig disciplin) fra starten har været en skabende praksis, der har været karakteriseret ved netop at udfolde sig *gennem* passagen mellem to sociale felters indblandende zone (filosofi og film) for i dette møde skabe en udveksling:

> Teori er noget der skabes, dette gælder ikke mindst for dets objekt. For mange mennesker er filosofi ikke noget der 'skabes', men præ-eksisterende, allerede kreeret i en præfabrikeret sky. Ikke desto mindre er filosofisk teori selv en praksis, ligeså vel som dets genstand er det. Filosofi er ikke mere abstrakt end sin genstand. Den er en begrebspraksis, og den må vurderes i lyset af andre praksisser som den interfererer med. En teori om film er ikke 'om' film, men om de begreber filmen giver anledning til, og teorien er selv relateret til andre begreber, der korresponderer med andre praksisser, hvor én praksis for begrebsskabelse ikke er privilegeret i forhold til andre, ligesom det heller ikke er tilfældet med én genstands relation til en anden. Det er på niveauet for interferens af flere praksisser at ting, væren, billeder, begreber og forskellige slags begivenheder sker. Filmens teori handler ikke om filmen som sådan, men om filmens begreber, som ikke er mindre praktiske, effektive eller eksisterende end filmen selv. De store filmskabere er som malere eller store musikere: det er dem som taler bedst om det de gør. Men idet de taler, bliver de noget andet, de bliver filosoffer eller teoretikere – selv Hawks der ikke ønskede nogen teorier, selv Godard når han lod som om han afskyede dem. Filmbegreber er ikke givet i filmen. Ikke desto mindre tilhører de filmens begreber, og ikke teorier om film. Så der kommer altid et tidspunkt, midnatstimen, hvor vi ikke længere skal spørge os selv, 'Hvad er film?' men: 'Hvad er filosofi?'. Film er en ny tegnpraksis, hvis filosofi må produceres

[63] Denne metode for interferens er inspireret af den italienske litteraturforsker Cesare Casarino, der anvender den i sit studie om sammenhængen mellem litteratur og kapitalisme. Se Casarino: *Modernity at Sea. Melville, Marx, Conrad in Crisis*. University of Minnesota Press. Minneapolis. 2002. Jeg følger aspekter af Casarinos metodik, men dog med visse modifikationer.

> som konceptuel praksis.[64]

Det metodiske spørgsmål handler grundlæggende set om, hvad vi kan forstå ved en videnspraksis: hvad sker der, når én social praksis intervenerer i en anden praksis? I bogens tredje del ser jeg nærmere på hvilken betydning det har, at film og billedkultur ikke kan reduceres til underholdning eller til en illustration af den sociale virkelighed, men i sig selv udgør en social teknologi. Det spørgsmål, der rejser sig angående en videnspraksis, har jeg valgt at formulere som et spørgsmål om uskelnelighedszoner mellem forskellige fagfelter; dvs. måden hvorpå der kan opstå en faglig udveksling mellem to eller flere felter. Problemet har jeg valgt at dele op i tre forhold:

1. Indenfor-udenfor.
2. Uskelnelighedszonernes immanens.
3. Uskelnelighedszonernes potentialitet.

1. Indenfor-udenfor

Spørgsmålet om hvordan vi skal forstå relationen mellem filosofi, økonomi, politik og kunst, handler udover den rent fagspecifikke del, endvidere om hvad det vil sige at tænke. Følger man Deleuze sondring mellem begrebernes praktik og et immanent ikke-begrebsligt rum, bliver det muligt at stille problematikken mellem indenfor-udenfor (én disciplin overfor en anden) på en anden måde. Det, som Deleuze kalder for 'immanensplanet' danner en fortsat bevægelig horisont af ikke-filosofi, som er tættere på filosofiens hjerte end filosofien selv, og denne skiftende horisont udskærer selv en indre grænse i forhold til et udenfor:

> Netop fordi immanensplanet er før-filosofisk, og ikke allerede opererer med begreber, indebærer det en slags famlende eksperimentering, og opridsningen af det søger tilflugt til midler der ikke er særlig anerkendte, rationelle eller ræsonable. Det er midler der tilhører drømmens orden, fuldskab eller overskridelse. Man løber ud til horisonten, på immanensplanet; man vender

[64] Deleuze: *Cinema 2. Time-Image*. The Athlone Press 1989. London. p. 280 [egen oversættelse].

> tilbage derfra med røde øjne, selv hvis det er åndens øjne.[65]

Filosofien aktiveres således, og denne aktivering ses her ses som påtrængende og nødvendig, ved at den udleder elementer fra andre fagfelter såsom politik, økonomi, ret og kunst og påvirkes dermed af et stof, som uophørligt fungerer som en tilbagekastning, der driver tanken og filosofien videre. Denne tilbagekastning nødvendiggør en skabelse af begreber, hvormed man kan begribe dette nye, der opstår indenfor filosofiens felt. Forståelsen og analysen af et vidensfelt kan derfor ikke adskilles fra den udveksling én disciplin har med en anden:

> Det er her at begreber, sansninger og funktioner bliver uafgørlige, samtidig med at filosofi, kunst og videnskab bliver uskelnelige, som om de delte den samme skygge, der strækker sig tværs over deres forskellige væsen og uophørligt ledsager dem.[66]

Overfører man denne tankegang til nærværende afhandling, bliver et afgørende spørgsmål hvordan mødet mellem forskellige discipliner skaber en udveksling, der både er med til at forandre disciplinerne og er med til at stille spørgsmålstegn til deres egen selvforståelse. Udfordringen består da i at vise, at ingen disciplin er færdig med sig selv, ej heller identisk med sig selv, men tværtimod vise at den er forskellig fra sig selv og at den kan indgå i en vedvarende forandrende proces. Som et metodisk-kritisk element læser og undersøger jeg dermed denne konfrontation mellem samfundsvidenskabelige, filosofiske, økonomiske og litterære tekster, herunder film, ikke som separate felter, men som felter, der bidrager til hinandens udfoldelse. Dette gøres for at komme til en mere samlet forståelse af det moderne globale samfund. Jeg vil altså undersøge hvordan *et udenfor* bryder frem, først ind i historien sådan som vi kender den, og dernæst undersøge hvordan dette udenfor indenfor de nye produktionsformer virker som en modstand til den kendte historie (med særlig vægt på moderniteten). I nærværende afhandling er modernitetens historie frem for noget

---

[65] Deleuze & Guattari: *Hvad er filosofi?* p. 64.
[66] *Ibid*. p. 274.

kapitalismens historie, hvorfor enhver modstand til denne historie frem for alt må være en modstand mod kapitalens måde at virke på. Denne modstand fremkommer ved at fremskrive en historie, som under påvirkning af flere fagfelter, skrives frem som idéen om en 'etisk potentialitet', der tilbyder en alternativ værdiskabelse indenfor de omsiggribende sociale teknologier og kapitalisering af vores liv.

Med en sådan uskelnelighedszonernes ontologi, der her skitseres, er det nødvendigt at anskue samfunds- og humanistisk videnskab i dag som en diskurs, der består af forskellige uskelnelighedszoner mellem filosofi på den ene side og politik, jura, økonomi og kunst på den anden. Hvis filosofi er skabelsen af begreber, og hvis politik, jura, økonomi og kunst i dag primært handler om skabelsen af måder at sanse eller tænke på, så må en sådan samfunds- og humanistisk videnskab bestræbe sig på at skabe zonen mellem filosofi på den ene side og økonomi, socialitet, politik og kunst på den anden. En sådan samfunds- og human videnskab lever af denne indblanding og mellemkomst. Den lever af de bevægelser der udfordrer de velkendte strukturer indenfor de forskellige fagfelter.

2. Uskelnelighedszonernes immanens

Hvordan kommer en praksis til kendskab om sig selv? Hvordan får en praksis viden om sig selv? Hvordan "tænker" og opfatter en praksis sig selv som praksis? Med 'praksis' tænkes på filosofien som aktiv modus i udveksling med de andre felter.

De udsagn der fremkommer ved denne type af intervention med praksisbegrebet, behandler spørgsmålet om viden som en performativitet, der som Foucault skriver "hverken [er] helt lingvistisk eller udelukkende materiel."[67] Ytringen er snarere en "funktion som virker vertikalt i forhold til disse forskellige enheder [in casu forskellige discipliner], og som gør det muligt at sige om en serie af tegn, om disse enheder er til stede i dem eller ej. Ytringen er da ikke

[67] Foucault: *Vidensarkæologien*. Forlaget Philosophia. Århus. 2005. p. 139.

en struktur (det vil sige en helhed af relationer mellem nogle variable elementer, der måske tillader et uendeligt antal konkrete modeller); det er en eksistensfunktion, som er særegen for tegnene…"[68] Den viden en ytring vil udtrykke under en sådan analyse

> beløber sig ikke til at isolere og karakterisere den i et horisontalt segment, men til at definere de betingelser hvorunder den funktion har virket, som giver en serie af tegn […] en eksistens, og en særlig eksistens. En eksistens som får dem til at fremtræde som noget andet end et rent spor, men snarere som et spil mellem nogle *mulige positioner for et subjekt*; som noget andet end en organisk og autonom totalitet, der er lukket om sig selv og i stand til helt alene at give mening, men snarere som et element i et *sameksistensfelt*; som noget andet end en forbigående hændelse eller et passivt objekt, men snarere som en gentagelig materialitet.[69]

Det, der kan siges i en disciplin hænger sammen med enheden af denne disciplins betingelser, men denne enhed er ikke en organisk selvberoende figur, men et åbent hele, hvis dynamik er betinget af noget udenfor, uden at dette felt udenfor dog på forhånd kan lokaliseres. I forhold til denne afhandlings idé, fortolker jeg Foucaults tankegang om 'udsagnet' sådan, at 'uskelnelighedszonen' udgør et sameksistensfelt, hvor en intervention i et vidensfelt skaber andre mulige positioner for viden. Man kan derfor opfatte uskelnelighedszonen som den sprække i hjertet af enhver praksis, der løbende genåbner sig selv som en sprække, og som i dette tilfælde finder sted som en uskelnelighed mellem forskellige modaliteter af praksis; nærmere bestemt som modaliteter mellem praksis selv og dens *relation* til sig selv som praksis. Deleuze og Guattari skriver:

> Måske man først kan stille spørgsmålet Hvad er filosofi? sent, når alderdommen kommer og det er tid til at tale konkret. Egentlig er bibliografien ret tynd. Det er et spørgsmål man stiller i en diskret rastløshed, ved midnat, når man ikke længere har noget at spørge om. Man har stillet det tidligere, man stillede det hele tiden, men det var for indirekte eller undvigende, for

[68] *Ibid*. p. 140.
[69] *Ibid*. p. 165. [egen fremhævelse]

> kunstigt, for abstrakt, man udstillede det, man beherskede det i forbifarten snarere end man blev indfanget af det. Man var ikke sober nok. Man havde for travlt med at udøve filosofi, man spurgte ikke sig selv hvad det var, undtagen som stiløvelse, man var ikke nået til det punkt af ikke-stil hvor man til sidst kan sige: man hvad er det jeg har lavet hele mit liv? Det er tilfælde hvor alderdommen giver, ikke en evig ungdom, men tværtimod en suveræn frihed, en ren nødvendighed hvor man hengiver sig til et øjebliks nåde mellem liv og død, og hvor alle maskinens dele forenes for at sende et træk, der går gennem alle aldre ud i fremtiden.[70]

I sin kommentar til dette citat skriver Cesare Casarino, at der er to modaliteter på spil her, der angiver et metodisk greb som jeg mener, er illustrativt for, hvad der kan forstås ved en skabende videnskabelig praksis. I citatet er der netop tale om to distinkte modaliteter for den filosofiske praksis, nemlig 'at gøre filosofi' og at stille spørgsmålet 'hvad er filosofi?' Denne tekstpassage optegner derved planet for en uskelnelighedszone mellem to modaliteter. På den ene side, at stille spørgsmålet 'hvad er filosofi', der som et virtuelt stillet spørgsmål, egentligt er det samme som at 'gøre filosofi', da 'det at gøre filosofi' er at producere begreber, på baggrund af at stille spørgsmålet 'hvad er filosofi'. På den anden side "har man stillet dette spørgsmål tidligere", og "man stillede det hele tiden", mens man gjorde filosofi, selvom "det var for indirekte eller undvigende". Det vil sige, at spørgsmålet om filosofi altid har ligget og slumret i selve produktionen af begreber, hvorved det konstituerer den virtuelle inderside for hver og et af begreberne. At gøre filosofi og at stille spørgsmålet om filosofi, er det aktuelle og virtuelle aspekt: den ene af disse modaliteter for den filosofiske praksis forbliver virtuel i det aktuelle, hvor den immanente indblanding er konstitutiv for filosofien, som var det en værens pendul, der uophørligt oscillerer mellem to distinkte og adskilte modaliteter".[71] Dette rummer både en vigtig indsigt men også en mulig begrænsning ved Deleuzes filosofi. Hans sondring mellem en realisering af det mulige, og en aktualisering af det han kalder det virtuelle, handler om, at den første ikke skaber noget nyt, mens den anden derimod er kreativ. At det mulige realiseres, kan eksemplificeres ved olivenfrøet, der en

---

[70] Deleuze & Guattari: *Op.cit*. p.19 (Her efter Casarino. *Op.cit*. Preface. p. xxiv).
[71] Casarino: *Op.cit*. Preface, pp. xxiii – xxiv.

dag bliver til et træ. I denne realisering er der ikke sket en egentlig nyskabelse, da træet blot som forventet har udfoldet sig som alle de andre oliventræer. Det kalder Deleuze, at træerne udfolder sig på baggrund af en lighedsrelation eller en repræsentation af det som allerede ligger i det mulige. At aktualisere noget virtuelt beror derimod ikke på en lighed, hverken billedligt eller i en anden form for repræsentation, eftersom det er forskellen selv, der er primær i denne proces. Det der aktualiseres, idet at det aktualiseres, er derfor forskelligt fra sig selv.[72]

Deleuze kalder andetsteds denne indre forskelssættende kraft for en 'dramatiseringens metode'.[73] Jeg har ladet mig inspirere af denne metode, men der er som Peter Hallward har gjort opmærksom på en overbetoning af det virtuelle frem for det aktuelle hos Deleuze. Hvad enten Deleuze konfronterer filosofien med politik, kunst eller videnskab, er hans ærinde til stadighed at prioritere tankens skabende kraft; at rette al sin opmærksomhed på 'det skabende' frem for 'det skabte' ("the creating rather than the created").[74] Deleuze vil således aldrig gøre ophold ved et værk, ved en institution, et folk, en bestemt historie. Han er kun optaget af værens aktivitet som en skabende gøren. Ikke alene er dette dybt problematisk. Det er også i strid med Deleuzes egen filosofi der gang på gang netop analyserer enten et værk, et kunstværk, et filosofisk skrift eller en analyse, hvor der standses op og foretages en undersøgelse, fordi det er noget som tanken må tage alvorligt. Peter Hallwards kritiske bemærkninger forekommer relevante, men i afhandlingen ønsker jeg at formulere den kritiske kommentar anderledes, nemlig i forhold til hvordan tanken og teorien hænger sammen med praksis? For som jeg har vist hænger spørgsmålet om *hvad* er praksis sammen med *hvordan*, dvs. hvordan begriber vi det vi kalder 'praksis'

---

[72] Deleuze: *Bergsonism*. Zone Books. New York. 1988. p. 97.

[73] Deleuze: "The Method of Dramatization" i Gilles Deleuze: *Desert Islands and Other Texts (1953-1974)*. Semiotext(e). New York. 2004. Deleuze skriver: "vi lærer kun i det omfang vi opdager den ide der opererer nedenunder begreberne". Denne læring sker i et felt, der udfolder idéen eller dens indre dynamik, hvorved idéen bekræfter det møde, den krop, det drama, der foregår sideløbende med vores forsøg på at begribe ideen. *Ibid*. p. 103. Idéen er aldrig noget transcendent eller selvidentisk, men en immanent mangfoldighed. Andetsteds beskriver Deleuze denne læreproces også som en dramatisering af idéen, som det at skabe et rum for et møde med tegn; Se Deleuze: *Difference & Repetition*. The Athlone Press. London. 1994.

[74] Se Peter Hallward: *Out of this World. Deleuze and the Philosophy and Creation*. Verso. New York. 2006. p. 1. Om Deleuzes overbetoning af det virtuelle; se *Ibid*. Conclusion.

og dette spørgsmål kan ikke adskilles fra modaliteten 'at tænke', altså hvordan vi tænker. Men som vi skal se er sedimenteringen af de historiske former og de historiske institutioner med til at skabe sit 'analyseobjekt', hvorfor der også kræves viden om netop denne historiske proces, der har produceret dette objekt. En filosofi om det skabende må altså suppleres med en teori om sociale vidensformer, for eksempel økonomi, jura, politik og kunst. Det er netop derfor, at det som jeg her forsøger at skitsere som en *intervention*, har karakter af en intervention, da inklusionen af andre vidensfelter i et vidensfelt, har konsekvenser for de udsagn der kan etableres i de enkelte vidensfelter.

3. Uskelnelighedszonernes potentialitet

Begrebet 'potentialitet' er et vigtigt begreb i Agambens forfatterskab[75] og det har lighedspunkter med Deleuzes begreb for virtualitet. Hos Agamben er begrebet 'potentialitet' forbundet med det han kalder 'livs-formen', hvis definition lyder:

> 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*].[76]

Livs-formen er det der skal yde modstand mod de moderne staters biopolitiske aktualiseringer (jf. 'Indledningen') af 'det nøgne liv', hvor mennesket reduceres til et objekt uden fylde, der gennem biopolitikken kan formes. Som allerede nævnt, og som jeg vil argumentere for, vil jeg ikke forsøge at opstille en sikker teori om det positive og det skabende, der kan få kontrol og undertrykkelse til at forsvinde. Kompetencebeskrivelser og evalueringer på arbejdspladsen er blot to eksempler blandt mange på, hvordan vi alle i større eller mindre grad reduceres til facetter af et 'nøgent liv', vi ikke uden videre kan undslippe. I afhand-

---

[75] Agamben: *Means without Ends*: *Notes on Politics*. University of Minnesota Press. Minneapolis. 2000. se del II.

[76] *Ibid*. p. 4 [egen oversættelse]. Begrebet 'det nøgne liv' bliver taget op til selvstændig behandling i afhandlingens Del II.

lingen betoner jeg derfor vigtigheden af, både at analysere de skabende kræfter og de kontrollerende kræfter, som aspekter der på samme tid virker side om side, og som forhold der folder sig ind i hinanden. 'Livs-formen' rummer derfor ingen frelste svar på de problemer vi står overfor, men giver dog et bud på en anden forståelse af den praksis vi som mennesker indgår i, og påpeger dermed momenter hvori de skabende kræfter er mulige og hvornår de uundgåelige kontrollerende kræfter udspilles.

Der er således en forskel mellem Deleuzes begreb for det virtuelle og Agambens begreb om potentialitet, som her må trækkes frem. Forskellen består i, at Agamben fastholder en idé om at "der kun er sand potentialitet, når potentialitet til ikke-at-være ikke kommer efter aktualitet men passerer ind i denne [aktualiteten] som sådan. Det betyder ikke at den [potentialiteten] forsvinder i aktualiteten; snarere tværtimod, den bevarer sig selv som sådan i sin aktualitet".[77] Mens Deleuze sætter en slags parentes om det allerede skabte for at vende tilbage til den skabende bevægelse, er Agamben optaget af at studere hvad der i denne skabende bevægelse *forbliver* som en rest i det skabte, i værket eller i de historiske former. Agamben ønsker at henlede vores opmærksomhed på en ubrugt og endnu ikke indløst potentialitet ved tingene. Denne kærlighed til potentialitet udtrykker Agambens positive etik, som han har tilfælles med Spinoza, og som jeg senere inddrager og gør brug af i afhandlingen. Det jeg her vil vægte er altså både udfoldelsen af potentialiteten, men også tingenes mulighed for at *bevare* denne potentialitet. Altså først og fremmest potentialitet som udtryk for det at mennesket er det væsen der 'kan' noget, uden at det på forhånd skal bestemmes hvad det kan. Denne potentialitet er en art glæde, der er forbundet umiddelbart med tingene men som ikke karakteriseres ved besiddelse. Enhver besiddelse skaber nemlig øjeblikkeligt en fare for at kvæle potentialiteten. Men glæden kommer ikke i stand blot fordi der er en 'rest' i tingene, men fordi denne 'rest' aktivt bliver sat i spil ved hjælp af menneskets fantasi til at

---

[77] Agamben: "On Potentiality". i: *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. Stanford University Press. Standford, Californien. 1999. pp. 183. [egen oversættelse]. Den fulde engelske tekst lyder: "…if a potentiality to not-be originally belongs to all potentiality, then there is truly potentiality only where the potentiality to not-be does not lag behind actuality but passes fully into it as such." Begrebet 'potentialitet' tages op i afhandlingens Del. II.

omskabe stoffet til andre eksistensmodi. Der er derved en dobbeltbevægelse i denne anstrengelse: På den ene side en etik der forbinder fornuftens læreproces med værdiernes eksistensform baseret på mod, ansvarlighed, fantasi og indlevelse; og på den anden side en etik der fungerer som kritisk modstand mod den stigende identitetspolitik, og mod det som i lyset af Foucaults biopolitiske diagnoser, kan beskrives som en stigende inddæmning af liv. Lad mig præcisere potentialitetens metodiske rolle.

Mens den aktuelle modalitet for praksis kun fuldt og helt tilhører praksis, er den virtuelle modalitet øjeblikkeligt forbundet til praksis, og dog kommer den fra et andet sted og rækker udover denne: den bærer potentialitetens rige med sig. En sådan potentialitet er for altid emergent, eller den er det som Casarino kalder "en spørgende praksis' tavse dobbeltgænger, på én og samme tid en spørgen til den selv og dens praktiske udøvere såvel som en spørgen til alle andre praksisser".[78] Og vi kunne også tilføje alle de andre praksisser, der kommer i udveksling med den. Denne dobbelte spørgen er præcis en spørgen til de sociale former, til historiens former, kunstens former etc. Det er også gennem en sådan "transversal potentialitet at praksisser intervenerer med hinanden: det er ved at spørge til sig selv, at en praksis også bringer andre praksisser *i spil* og stiller spørgsmål til dem; det er ved at folde sig tilbage på sig selv, at en praksis potentielt rækker udover sig selv ind i andre uforudsete områder for praksis. Det er sådanne foruroligende spørgsmål, der vandrer umærkeligt frem og tilbage mellem én praksis til en anden."[79] Denne udveksling er ofte hverken helt genkendelig eller helt fremmed. Hvis en sådan udveksling, som vi kunne kalde en immanent interferens, er konstitutionsbetingelserne for en vidensform, der kaster sig tilbage på sig selv (gennem foldning og tilbagekastning), så er potentialitetens indblanding en måde i hvilken praksis bliver uskelnelig fra sådanne ekkoer; potentialiteten forbliver en rest i de historiske former.[80]

Samfunds- og humanvidenskaben kan anskuet sådan beskrives som potentialitetens intervention i form af spørgsmål. Spørgsmål som filosofi, samfundsvidenskab og humaniora ikke kan unddrage sig. Denne type af politisk

---

[78] *Ibid*. Preface. p. xxv.
[79] *Ibid*. Preface. p. xxv.
[80] Jeg går ikke nærmere ind i en analyse af Deleuzes begreb om folden.

filosofi er altså et vidensfelt, hvor den potentielle indblanding mellem filosofi og de andre discipliner kan realiseres; den er som et ekko-kammer hvor spørgsmål som "Hvad er filosofi?", "Hvad er social værdi?", "Hvad er arbejde?", "Hvad er filmen som social teknologi?", "Hvad er et kunstværk?" i samme ånd stiller spørgsmål til, hvad de andre praksisser udenfor den politiske filosofi ER. Spørgsmålene griber ind i hinanden; en ubrugt kraft spiller med i de andre felter og tilbyder os en fornemmelse for en organiserende inkludering af og mellem de forskellige fagfelter.[81] Denne type af samfundsvidenskabelig diskurs er på samme tid en politisk og ontologisk undersøgelse; det vil sige et forsøg på at indfange (på tærsklerne mellem filosofi og de andre discipliner) denne vedvarende bevægelse mellem vidensfelterne, der aldrig stopper. Et vidensfelt, der med andre ord spørger til en bestemt praksis og dens problemfelter, er en problematiserende intervention i denne praksis, der efterhånden sammenvæves med den, ved at eksperimentere med endnu utænkte muligheder for den praksis.

Casarino påpeger i denne henseende: "Når det tyvende århundredes historie indenfor politik, økonomi, humaniora og litteratur skal skrives, vil det utvivlsomt blive anset for at være et århundrede, der gjorde spørgsmålet om forskel og andenhed til omdrejningspunktet". Identiteten der har kendetegnet tidligere historie afløses af forskellen. Denne dualisme mellem identitet og forskel opstår ofte på baggrund af idéen om sammehed, der er noget andet end identitet: "Hvis forskel er identitetens underside, er sammehed det, der forbliver utænkt i relationen mellem identitet og forskel". Den amerikanske politiske filosof Francis Fukuyama hævdede, at de moderne vestlige samfund i den liberale demokratiske forestilling havde nået sin destination, sit mål for selvrealisering; historien finder endeligt fred med sig selv.[82] Det oplyste liberale samfund er vores identitet og det barbariske, hvad enten det er fascismen, nazismen, den totalitære kommunisme eller fundamentalismen, er den forskel, det radikalt andet, der lever sit liv udenfor vores verden. Med denne forståelse af oplysning,

---

[81] Det er denne sameksistens af forskellige sociale værdiformer, der skaber en ny organisering af social mangfoldighed, som Gottfried Wilhelm Leibniz kaldte 'kompossibilitet' [sameksistens] og som Deleuze kaldte 'folden'.

[82] Francis Fukuyama: *The End of History and the Last Man*. Penguin Paperbacks. London. 1993.

er der ikke længere behov for at tænke anderledes. Problemet med denne teleologiske tankegang, at hverken demokratiet eller oplysningen er kommet i mål. Nok er de udfoldet, men de er ikke færdige med sig selv. Moderniteten finder hverken fred i sig selv eller med sig selv. Et afgørende træk ved oplysningen, er netop oplysningens evne til at kritisere sig selv, til at stille spørgsmålstegn til sin egen måde at tænke på, og ikke mindst til de værdier en oplyst kultur hævder at være funderet på. Det, som derfor skal tænkes er ikke relationen mellem identitet og forskel, men relationen mellem forskel og gentagelse. Denne sidste relation, som egentlig har fundet sit stærkeste udtryk med Deleuze[83], vil jeg dog benævne med Cesare Casarinos betegnelse 'sammehedens' problem.[84] Sammehed er derved det, som forbliver utænkt mellem identitet og forskel.

For at vende tilbage til Fukuyama, så er historien ikke en fremskridtets rette linje, hvor fortiden er fortid og hvor fremtiden er det vi som mennesker kan kalkulere den til at blive. I afhandlingen erstatter jeg dette syn på tid, med en forståelse af nutiden som krise. Snarere end én stor krise bruger jeg 'krise', som navnet på mange små kriser, der permanent gør sig gældende i de moderne samfund.

Spinozas filosofi er en tænkning for sammehedens logik, der udfordrer modsætningen mellem det forskellige og det identiske. Spinoza anså ikke individets frihed for uforenelig med samfundets strukturer, herunder hverken jura eller politik. Spinozas filosofi er ikke en teori om en total omvurdering af alle værdier (jf. Nietzsche), men en måde at tænke på, der søger at problematisere vores fælles værdier og genskabe de samme værdier i forhold til vores nuværende efaringsdannelse, vores dynamiske eksistens og vores magt henholdsvis magtesløshed. Spinoza kunne nemlig fastholde teologien uden et jordisk paradis (uden de politiske idealer og værdier der aldrig indfries), uden en fortryllelse af det oprindelige, hvor Spinoza derfor nok afskrev enhver ideal samfundstilstand, men hvor han derimod gjorde plads til en nytænkning, der kunne forbedre de allerede i samfundet gældende værdier.[85]

---

[83] Jf. ovenfor citerede bog af Deleuze: *Difference & Repetition*.
[84] Cesare Casarino: *Modernity at Sea*. Preface. p. xxix.
[85] Agamben bruger i sin artikel: "La festa del tesoro nascosto". i: *Per Elsa Morante*. 1993, Spinoza til den indsigt, at Elsa Morante i sit forfatterskab opgiver fortryllelsens tid og håbet – en fuldstændig ødelæggelse

Inddeling

Afhandlingen består af tre dele: I første del 'Biopolitik som socialteknologi' laver jeg en diagnose af samfundet med udgangspunkt i begrebet om 'biopolitik' med særlig fokus på biopolitik som social teknologi. Jeg tager udgangspunkt i Foucaults begreb om 'biomagt', men det er kun ved at sætte dette begreb ind i en større samfundsbeskrivelse, at det bliver muligt at få blik for andre relationer som denne diagnose forbinder sig med. Derudover introduceres forholdet mellem magten over livet og livet som magt, hvor også afhandlingens øvrige tematikker samt deres konsekvenser vil blive introduceret. I anden del 'Suverænitet og biopolitik' viser jeg hvordan denne biopolitiske logik kommer til udtryk, som en særlig magt over livet. I forlængelse heraf diskuterer jeg hvorvidt og i hvilket omfang denne magt over livet er forbundet med Agambens teori om det kommende fællesskab og om det gesturales politik. Begge disse teorier knytter sig til livet som magt. I anden del behandler jeg også biopolitik i relation til de nye produktionsformer i samfundet, hvorunder jeg også berører de forskellige eksistensmåder der knytter sig hertil. De tre felter 'den suveræne politik', 'vidensøkonomi' og 'kunst', har ikke karakter af færdige repræsentationer der fremstiller et specifikt afgrænset indhold, hvorfor de først for alvor henter sin udsagnskraft gennem en konfrontation med begreber fra andre felter, hvor jeg særligt har fokus på begreberne 'arbejde', 'værdi', 'affekt' (følelser), 'fornuft' og

---

af det oprindelige - til fordel for en immanent skabende affortryllelse. I denne bemærkelsesværdige og smukke artikel skriver Agamben, der til artiklen brugte Elsa Morantes egen kopi af Spinozas *Etik*, at Morante i sin læsning af Spinoza opdagede det hun kaldte en "hyldest til den skjulte skat", der omhandler forholdet mellem lys og krop. Agamben citerer hende for følgende: "Colors […] are a gift of light, which makes use of bodies […] to transform its invisible celebration into an epiphany […] It is well known that to the eyes of idiots (poor and rich alike) the hierarchy of splendours culminates in the sigh of gold. For those who do not know the true, inner alchemy of light, earthly mines are the place of a hidden treasure" Agambens spinozistiske kommentar til citatet lyder: "The 'celebration of the hidden treasure' is therefore the becoming visible, in bodies, of the alchemy of light. This alchemy is both a spiritualization of matter and a materialization of light. And it is the 'celebration' that the knowledge of the third kind revealed to Spinoza sub quondam aeternitatis specie" Se også Agamben: "The Celebration of the Hidden Treasure". i: *The End of the Poem. Studies in Poetics*. Stanford University Press. Palo Alto, Californien. 1999. pp. 106-7. Lene Waage Petersen skriver desuden i sin biografi om Elsa Morante, med henvisning til Agamben, at der i den tidlige del af hendes forfatterskab var tale om udvalgte personer, der kunne bebo en fortryllelsens tid; en tid der accenturer et håb om at komme i kontakt med det egentlige som et sted. Den sidste roman *Aracoeli* kan, som Lene Waage skriver, læses som en allegori over den 'umulige tilbagevenden'. Se Lene Waage Petersen: "Elsa Morante". i: *Rejsen og Blikket. Italiensk litteratur 1980-1998*. Tiderne skifter. København. 1999. p. 149.

'fantasi'. Afhandlingen giver ikke nogen udtømmende definition af begrebet biopolitik, men begrebet benyttes til at skabe en diagnose, der kan gribe om de processer og erfaringer i samfundet, der har *tendentiel* karakter. Med begrebet om biopolitik kan jeg fremskrive og tydeliggøre den kontingens, der kendetegner det moderne samfund, og se kontingens som en mulighed frem for en afgrænsning i de samfundsmæssige institutioner. Denne mulighed kommer til udtryk ved at de samfundsmæssige og sociale strukturer i stigende grad må tage ansvar for sig selv. Sagt på en anden måde; det forhold at hele menneskets liv indtager dén centrale placering i de områder af samfundslivet, der omhandler 'arbejde', 'værdi' og 'fællesskab', hvor omkring disse områder skal defineres og begribes, øger kravet til disse begrebers erkendelsesinteresse (eksempelvis hvilke definitioner produceres der) samt deres relation til frihed og kunst. 'Biopolitik' er et begreb der er afgørende for dén selvrefleksive praksis, hvor spørgsmålet om viden forstås ud fra den måde den enkelte disciplin ser sig i stand til at stille denne disciplins problemer på. Men som vi skal se bliver sdet også nødvendigt at undersøge den mulige omvending fra biopolitik til etik som en overskridelse af den selv-reflektive tanke henimod tanken som eksistensmåde, den tankekraft og etiske væren der ikke kan reduceres til en repræsentation. Der, hvor vi hverken kan sige 'jeg' eller 'du' men hvor den etiske tænkning finder sted ved siden af selvet. Afhandlingen er på én og samme tid analyserende, begrebsdefinerende og medtænkende, men da der ikke er tale om at udarbejde et alforklarende princip eller en totaliserende teori, men snarere formidle biopolitikken som en ny omfattende kontingensfaktor for de sociale institutioner, vil den refleksive tilgang tilstræbe *forskydninger* i indsigt snarere end finale forklaringer. Denne måde at arbejde med begreber på betragter ikke begreber ud fra deres intension og ekstension, men ser begrebsudlægningen og -anvendelsen, som nært forbundet med den tænkende akt. Spørgsmålet om 'viden' hænger derfor sammen med den *måde* vi stiller *problemer* på, som igen hænger sammen med spørgsmålet om hvad det vil sige at tænke. Dette er en måde hvor det at problematisere og det at tænke, hænger sammen med interventionen mellem forskellige vidensfelter. Biopolitik bliver derfor i Foucaults ånd ikke en viden *om* virkeligheden, men en måde at tænke på, som *intervenerer* i virkeligheden. Det er således tale om et problemfelt, hvor viden og magt ikke er tilstrækkeligt

til at forstå de biopolitiske positioner, som ellers et stort antal studier indenfor samfundsvidenskab og humaniora gør til de to tilstrækkelige betingelser for at intervenere i virkeligheden. Der, hvor denne afhandling adskiller sig fra disse studier er, at biopolitik grundlæggende set er en etisk udfordring; en udfordring der må tage ontologien alvorligt. Rent metodisk betyder dette, at etikken både er indenfor og udenfor felterne viden og magt. Den er indenfor, fordi den danner grundlag for den moral vi normativt kan formulere; den er udenfor, fordi det ikke er en viden om mennesket der forklarer etikken. I kort form kan man sige, at det er mennesket, der skaber moralske værdier; men det er etik som skaber mennesket. Det som skaber etikken, dvs. begæret, historien og samfundet, skaber også menneskets menneskelighed. Mennesket er ikke først og fremmest et princip – en viden eller magt – men et resultat; mennesket er menneske på vilkår, at hun *bliver* det. Etik begynder ikke med en ideal forestilling eller en indre samvittighed, men med vores eksistensmodus. Spørgsmål om hvad der er godt og dårligt (et godt liv) tager ikke udgangspunkt i min samvittighed eller min bevidsthed, men om at tænke i forhold til et møde (en begivenhed og dens relationer). At tænke tanker i forhold til et møde er det samme som at skabe liv. Dette er etikkens kunst. Etik er derfor intimt forbundet med fantasien og det sociale.[86]

Biopolitikkens positioner må studeres ud fra viden og magt, men da menneskets værdi ikke kan føres tilbage til hverken viden eller magt, må et sådant studie indeholde en tredje dimension ved siden af viden og magt; denne tredje dimension kalder jeg i Spinozas ånd for 'Etik'. Denne etik fører ikke menneskets værdi tilbage til en essens hos mennesket, men derimod til en langt bredere forståelse af subjektivitet, der er forbundet med natur; mere præcist med natur- og kulturhistorien.

[86] Denne distinktion mellem moral og etik er taget op af de franske tænkere Henri Compte-Sponville og Gilles Deleuze og bygger på en læsning af Spinoza. Her har jeg kun villet slå problemet an.

DEL I. BIOPOLITIK SOM SOCIAL TEKNOLOGI

There is then always repeating in all living

Gertrude Stein

Die Welt ist ein erstarrter
Einzelfall seiner Möglichkeiten

Robert Musil

Den følgende diagnose er delt op i otte mindre kapitler, der tilsammen optegner afhandlingens arkitektur. I kapitlet 'Magten over livet og livet som magt' gennemgås afhandlingens organiserende princip; den logik der strukturerer måden jeg ønsker at undersøge de biopolitiske positioner. Som anslået i introduktionen, er der tale om en logik, der behandler biopolitik som enten knyttet til en politisk styring eller til et produktivt skabende element. I afhandlingen vil logikken ofte blive omtalt som en spænding mellem faremomenter og muligheder. I kapitlet 'Foucault og moderne biopolitik' redegør jeg for biopolitikken som en politisk økonomi for liv, der forplanter sig til det ganske samfundslegeme med særligt fokus på forvaltning, ledelse og etik. I 'Magtens former' behandles begrebet 'magt' som både et strukturelt og et ontologisk fænomen. Begrundelsen herfor er at forskydningen fra magt forstået som suverænitet til biomagt, sætter magtbegrebet i centrum for den politiske økonomi for liv. Denne tendens forstærkes yderligere under en global kapitalisme, som udgør det makropolitiske begreb afhandlingen må tænkes indenfor. I kapitlet: 'Kontrolsamfund' gør jeg opmærksom på magten som en selvstændig organiseringsform der bryder med de opdelte måder at beskrive samfund og humanitet. I kapitlet 'Performancesamfund' ser jeg nærmere på hvad det vil sige, at vi har bevæget os ind i en situation hvor de tre erfaringsfelter 'arbejde', 'politik' og 'kultur' ikke længere er distinkte felter, men at de derimod er felter, der antager nye former, som konvergerer mod og overlapper hinanden. Et særligt fokus vil være 'arbejdet', der under nye produktionsformer indenfor det man kunne kalde det postindustrielle samfund, har indoptaget en række af de kendetegn, der ellers kendetegnede felter som kommunikation, fremførelse, skabelse og organisering af et offentligt rum. Virno peger da også på nødvendigheden af, at gentænke det vi forstår ved arbejde, men i endnu højere grad også det vi forstår ved det offentlige rum. Han viser, at der ikke længere findes 'et udenfor'; eksempelvis en frygt som grundlægger fællesskabet og staten (jf. Hobbes). I stedet foreslår han, at man opererer med det såkaldte 'uventede forandringer' mellem individerne, som er et udtryk for de usikre vaner og stadigt skiftende begivenheder, der hænder det moderne menneske og som på afgørende vis bestemmer den 'offentlige' følelse. I afhandlingen viser jeg, at denne tese har afgørende indflydelse på den biopolitiske tænkning, ikke mindst den måde hvorpå de

moderne statssamfund skaber forholdet mellem magt og liv.

Hermed er vi fremme ved idéen om det civile subjekts krise, som jeg behandler i kapitlet 'Det civile subjekt'. Det er en krise som jeg hævder, bliver afgørende for at forstå de biopolitiske positioner. Krisen består i, at der ikke er en frygt udenfor, der danner et behov for et tilflugtssted, dvs. fællesskab og stat (hos Hobbes er det netop begrundelsen for at danne en kontrakt). *Det civile subjekt* udgør det jeg vil kalde en *ambivalent eksistensmodus*, der i sig indeholder det, som Virno har kaldt både tab og frelse, tilegnelse og konflikt, trældom og frihed. Biopolitikken er dermed læren om, at det sociale og det politiske, herunder det civile subjekt, må tage ansvar for sig selv. Jeg tager denne vending op ved at bestemme det civile subjekts (hos Virno udtrykt som mængden [*multitude*]) sociale formåen med baggrund i Spinozas naturret, hvori det politiske og det sociale analyseres med udgangspunkt i de måder og tilstande [*modi*], der producerer og reproducerer menneskets stræben, kraft og mulighed. I forlængelse heraf må det civile subjekts demokratiske potentiale (dets mulighed for at indgå i et fællesskab, der ikke er baseret på frygt) anskues som et *organiseringsproblem om subjektets ydre påvirkninger*.[87] I et performancesamfund hvor man refleksivt producerer de offentlige rum, drejer det sig nemlig i stigende grad om *kollektivets subjektivering* (der sker gennem ydre påvirkninger), snarere end at fremstille og formalisere en *repræsentation af et kollektivt subjekt*. I kapitlet 'Kunst og kultur' gør jeg opmærksom på, hvorfor vi atter må spørge til forholdet mellem kunst og liv. Vanskeligheden ved at skelne mellem mennesket som politisk væsen og mennesket som levende væsen indvirker på kunsten og kulturens rolle i samfundet. I kapitlet skal vi se nærmere på billedmediernes teknologiske kompositionsmuligheder, som et felt der er med til at stille spørgsmålstegn til forholdet mellem det politiske, det erfaringsmæssige og det æstetiske.

[87] Dette organiseringsproblem vil jeg behandle mere ingående i del III under kapitlet 'Fornuftens læreproces'.

Magten over livet og livet som magt

Ifølge den franske filosof Judith Revel relaterer termen 'biopolitik' sig historisk til det som man i Tyskland har kaldt *Polizeiwissenschaft*; håndhævelsen af lov og orden gennem en vækst i staten.[88] Den senere biopolitik, som udgør begyndelsen på vor tids kontrolsamfund, overskrider den traditionelle dikotomi mellem stat og samfund, der lå i *Polizeiwissenschaft*, for at beskæftige sig med hvad Foucault benævnte som 'livets politiske økonomi'. Det er i dette lys, at man må forstå hvorfor det biopolitiske felt i dag indtager en central plads i et tværfagligt videnfelt, der undersøger muligheden ny viden på grænsen af disciplinerne politik, økonomi og kultur. Tænkere som Agamben, Hardt, Negri, Deleuze, Lazzarato og Virno har alle arbejdet med begrebet om biopolitik og sat det i forbindelse med nye problematikker, samt ikke mindst forsøgt at adressere en række påtrængende politiske og æstetiske problemfyldte temaer. En mulig analyse af begrebet kunne vælge at behandle det ud fra én disciplin.[89] Men anskuet som prisme rummer begrebet både epistemologiske og ontologiske forhold og udfordringer, der kalder på flere discipliner. Udover disse udfordringer, der vil blive behandlet ud fra flere discipliner, rummer begrebet yderligere en *videnshistorisk del og en filosofisk del.* Den videnshistoriske del tager sit udgangspunkt i den analyse af begrebet, som Foucault udfoldede op gennem halvfjerdserne. Foucault omskabte begrebet og lod det blive et udtryk for en ny måde at beskrive den politiske styring og organisering på, hvor han med en række analyser af forskellige institutioner op igennem 1700- og 1800-tallet, gjorde det muligt at hævde opkomsten af en social og politisk viden. Denne videnshistoriske tilgang til begrebet må imidlertid suppleres med en filosofisk tilgang, hvis opgave er at skabe relevante begreber, der betoner denne biopolitisk tematik og som muliggør en forståelse af det generelle intellekt som en omsiggribende refleksiv formåen indenfor hele dette felt.

---

[88] Judith Revel: *Le Vocabulaire de Foucault*. Ellipses Èdition Marketing. Paris. 2002. p. 14 [egen oversættelse].
[89] Se Foucaults forelæsningsrække fra 1977-1978 'Sécurité, territoritoire, population' og fra 1978-1979 'Naissance de la biopolitique'. Se ovf.

Vi må imidlertid først opholde os ved både den videnshistoriske del og den filosofiske del for derved at tydeliggøre biopolitikkens grundlæggende perspektiver. Begrundelsen herfor er ikke kun akademisk eller didaktisk; da det vedrører hvilket indhold begrebet om biopolitik vil få, er det af yderste vigtighed at behandle de to dele. Hvor den videnshistoriske del knytter sig til den politiske organisering af livet, eller det jeg benævner med *magten over livet*, så knytter den filosofiske del sig til subjektets muligheder indenfor det politiske, som jeg benævner med *livet som magt*. Judith Revel har behandlet denne dobbelte logik, hvor grundidéen er, at 'livets politiske økonomi' på den ene side relaterer sig til magt og kontrol og på den anden side relaterer sig til en etik, der udtrykker en anden måde at forholde sig til værdier på. Revel skriver:

> Drejer det sig om at tænke biopolitikken, som en samling af biomagter; eller (i den grad hvor det at sige at magten har besat livet også betyder at livet er en magt) kan man lokalisere i livet selv – det vil sige, vel at mærke, i arbejdet og sproget, men også i kroppene, i affekterne, begæret og seksualiteten – tilsynekomsten af en modmagt [*contre-pouvoir*], et sted for en subjektivitetsproduktion, der skulle være som et desubjektiveringensmoment [*moment de désassujettissement*]? I så fald ville biopolitikken som tema være grundlæggende for en etisk reformulering af forholdet til politikken som kendetegner Foucaults sidste analyser; og hvad mere er, biopolitikken ville netop repræsentere øjeblikket for overgangen fra politikken til etikken.[90]

Ifølge Revel star vi overfor en tvefoldig logik, i hvilken biopolitik på den ene side udtrykker en udøvelse af lokale biomagtsteknikker og på den anden side udtrykker en omsorg for subjektiviteten, der virker i forhold til en social og æstetisk skabelsesproces. Denne dobbelte bevægelse i analysen er afgørende for behandlingen af de temaer, der tages op fremover i afhandlingen. Det er vigtigt at holde fast i denne dobbelthed, fordi den gør opmærksom på og ikke mindst bringer en række begrebskonstellationer på banen, der tilbyder et alternativt bud på relationen mellem politik og økonomi samt mellem selvledelse, subjektivering og det sociale.

---

[90] Revel: *Ibid.* p. 15 [egen oversættelse].

Begrebet *biopolitik* er sammensat af *bios* (liv) og *politeia* (politik), og som i dets sammensathed rejser spørgsmål til begge disse fænomener. Biopolitik har en både undertrykkende og skabende dimension, hvorfor en samfundsanalyse, der placerer begrebet så centralt, må forsøge at navigere mellem disse to sider af begrebet. I kort form kan logikken udtrykkes som følgende: magtteknologiernes kontrol over livet og kroppenes mulighed for at skabe socialitet. Det er altså biopolitik, når magten over livet kædes sammen med en statslig politisk og økonomisk magt. Men det er også biopolitik når krop, affekt og begær forstærker forbindelsen mellem produktion, værdiskabelse og handlekraft. Livets relation til det politiske har derfor to sider:

1. Magten over livet.
2. Livet som magt.

Udgangspunktet for denne tvefoldige logik er altså Foucaults forestilling om, at vi har bevæget os fra et forhold, hvor stat og samfund har været tæt forbundet, hen imod 'livets politiske økonomi' i sin generalitet. I denne politiske økonomi leder magten ikke kun på mennesket som retssubjekt men på mennesket hele liv, hele dets kapital fra barnsben af. Biopolitik bliver en politik for samfundet og ikke kun en regulering af racen; en intervention på de totale betingelser for liv, hvis formål det er at konstituere subjektet gennem opfordring til valg og individuelle beslutninger. Magten handler på mennesket som mulighedsvæsen, på hele dets mulige handlingsrum; den griber ind i disse mulige begivenheder. Det særlige ved denne tanke består i måden hvorpå den repræsenterer 'liv', som sker ved at efterspore livet gennem historien, hvorved Foucault derved vender op og ned på tidligere gældende logisk hierarkier, der forudsatte en horisont udspændt af *givne samfundsmæssige strukturer*, som det sociale liv kunne forbindes med.[91] Det er denne givethed, der problematiseres og som initierer at de sociale og historiske operationer ikke længere kan hvile på en givet horisont, men må *tage ansvar for sig selv*. Det er dette fravær af en transcendens (de givne strukturer), denne immanens, som jeg i afhandlingen ser som et udtrykt for et

[91] Se Deleuze: *Foucault.* Det lille forlag. Frederiksberg. 2004.

skift i magtens måde at virke på, hvor magten ikke med nødvendighed kan føres tilbage til en bestemt årsag eller instans. Snarere falder magten sammen med dens egen måde at virke på. Dette kan også beskrives som et skift fra suverænitet til biomagt, og dette skrift har frembragt nye måder at beskrive hvordan forskellige konsekvenser transformerer samfundets sociale strukturer. Risikosamfundet (Ulrich Beck), selvteknologier (Nikolas Rose) og ny beslutningsteori (Niklas Luhmann) er nyere eksempler på denne vending. Jeg vil argumentere for, at det ved siden af denne 'sociologiens biopolitik' som ovenstående er udtryk for, også er nødvendigt at beskrive og analysere 'filosofiens biopolitik'.[92]

Det gennemgående biopolitiske spørgsmål, som vi konfronteres med, er derfor: *Hvad vil det sige, at de sociale og historiske operationer må tage ansvar for sig selv?* At formulere spørgsmålet sådan betyder i første omgang et fokus på magten over livet, hvor disse operationer virker normerende ind på subjektet. Men jo mere subjektet må tage ansvar for sig selv, desto mere må subjektet forvalte sig selv, en situeret frihedsmulighed der baner vejen for et nyt perspektiv om livet som magt. Magten over livet og livet som magt er derfor ikke to adskilte domæner men udgør et voldsomt spændingsfelt. Det vil sige at når de sociale og historiske operationer må tage ansvar for sig selv, opstår der et normerende og regulerende felt, der har til hensigt at styre subjektet så dette kan styre sig selv, men denne mulighed for at styre sig selv giver også subjektet mulighed for at tage livet i sin egen hånd – Disse selvteknologier også kaldet 'sociale teknologier' forstærkes yderligere med 'livets politiske økonomi', da de derved ikke blot regulerer adfærd for subjektet, men begynder at regulere meningsdannelse, kropsbevidsthed, tanken etc. Disse teknologier peger altså i flere retninger, både i en individuel entreprenant, en kunstnerisk og en social-politisk retning. Udgangspunktet for denne tanke er, at det civile subjekt ikke længere kan beskrives fyldestgørende med henvisning til dets politiske handlen i relation til andre subjekter, til arbejdet som en organisk udveksling med naturen hvor nye objekter fremstilles, eller til en givet kultur og tænkning hvorigennem subjektet kan forholde sig til verdens fremtrædelsesformer. Under de nye produktionsformer har arbejdet og det kulturelle liv forandret sig dramatisk, hvorfor 'arbej-

[92] For afhandlingens metode, se 'Metode: Intervention og uskelnelighedszoner'.

de' i ligeså høj grad handler om at forme sociale relationer og offentlige rum. Som jeg senere skal vise er denne forandring af det offentlige rum med til at lægge presse på det civile subjekt, og jeg hævder at der er tale om en situation der er med til at skabe en krise for det civile subjekt.[93]

At studere dette subjekts grundlæggelse i dag involverer derfor en forståelse for dels magten over livet og dels livet som magt. Magten over livet indtager i dag subtile former for kontrol indenfor den moderne retsstat og det moderne arbejdslivs ledelsesformer, hvor livet som magt også spiller sammen med de foranderlige produktionsmåder, der involverer sprog, billeder, tegn og begær. I forlængelse af Foucaults diagnose inddrager jeg Spinozas filosofi, fordi den er et bud på en beskrivelse af det civile subjekt, der konstitueres i spændingen mellem magten over livet og livet som magt. Læren fra Foucault har vist os hvor tæt forbindelsen er mellem frihed og kontrol, en forbindelse der forstærkes i de moderne samfund på flere uigennemsigtige måder. Inddragelsen af Spinoza kan forstærke Foucaults diagnose ved at bringe samfundsforståelse og forståelse af subjektivet og etik tættere på hinanden. Spinozas filosofi tilbyder nemlig en forståelse af det civile subjekts etiske væren og sociale ansvarlighed, idet spørgsmålet om subjektivitet ikke kan adskilles fra hvordan subjekt konstitueres. Det som vi er som mennesker kan ikke adskilles fra *måden* vi udfolder os på, fra måden vi gennem handlinger producerer vores eksistens. I afhandlingen kalder jeg dette for menneskets 'produktive orientering'. Spørgsmålet om det civile samfund beror på en kundskab om mennesket som aldrig forlades, hvor spørgsmålene om menneskets frihed, formåen og magt bliver centrale for mennesket selv og de samfundsmæssige institutioners virke og succes. Det er dog nødvendigt allerede her at gøre opmærksom på, at der ifølge Spinoza ikke findes ét alment forklaringsprincip for den menneskelige natur. Man iagttager aldrig den menneskelige natur som sådan, men derimod altid dens *særlige manifestationer* i bestemte situationer. Menneskets natur vender derved sit fokus væk fra et alment forklaringsprincip for i stedet at studere påvirkningsfaktorer, reaktionsmønstre, konkrete måder hvorpå mennesket opnår svækkelse, handlings-

[93] Se Kenneth Surin: "Rewriting the Ontological Script of Liberation: On the Question of Finding a New Kind of Political Subject". i: John Milbank, Slavoj Zizek & Creston Davis (red.). *Ontology in Practice*. Duke University Press. Durham, North Carolina. 2005. pp. 240-266.

lammelse eller modsat initiativrigdom, glæde og fantasi.

Spinoza udarbejdede på den baggrund et katalog for 'måder' at opholde sig i verden på ud fra det han kaldte *'Om den menneskelige Trældom eller om Følelsernes Kræfter'*, hvor en bestemt made at føle på bliver til en måde at beskrive sindets aktivitet, som igen gør det muligt at forstå dels hvorfor vi handler som vi gør og dels om hvilken 'sindsaktivitet' der kan få os til at handle anderledes. Etik hos Spinoza dækker da over bestemte måder at opholde sig i verden på, som implicerer visheden om vores beherskelse af de kropslige lidenskaber. Spinoza kalder disse måder at opholde sig i verden på for 'modi'.[94] Det som vi hermed studerer, er 'sindets aktivitet', og en analyse af dette forehavende danner omdrejningspunktet både i Spinozas psykologi om mennesket og for hans politiske filosofi. Psykologien beskrives som læren om hvordan mennesket får herredømme over sine lidenskaber, om at gå fra de 'sorgfulde lidenskaber' til de 'glade lidenskaber' og det modsatte, fra de "glade lidenskabers" herredømme til de "sorgfulde lidenskaber". Det er gennem den første bevægelse at mennesket kommer til frihed. 'Den politiske filosofi' er læren om den form for social motivation, der på én gang bekræfter ens frihed, magt og udfoldelse samtidig med at man adlyder statens love. Lang tid før "kropstænkningen" (Merleau-Ponty, Deleuze, Ole Fogh Kirkeby) kom på mode forsøgte Spinoza at tænke 'sindets aktivitet' ud fra kroppens aktivitet og dens dynamiske påvirkningsrelationer, og lang tid før Freud men med en anden udgang, undersøgte Spinoza menneskets herredømme over lidenskaberne uden dog at gøre dette til en intellektuel frigørelse. Selvom lidenskaberne, som jeg i denne afhandling vælger at kalde 'affekter' (noget jeg begrunder senere) forskydes fra én position (eksempelvis sorgens) til en anden position (eksempelvis glædens), forsvinder lidenskaberne aldrig; de *forskydes* blot til forskellige affektive positioner. Dette synes at være en afgørende indsigt, særligt den situation hvor vi bevæger os fra sorgens til glædens position. Udover lidenskabernes bevægelser, og det er en vigtig pointe, bevæger vi os også fra ufornuft til en udvidet fornuft, fra uvidenhed til viden, og også jævnfør tidligere skel fra psykologiens område til den politi-

[94] Se Spinoza: *Etik.* Munksgaard. 1969. Del III. For en mere udførlig behandling af begrebet, se denne afhandlings Del III.

ske praksis. Men selvom Spinoza overalt har væren eller substansen som omdrejningspunkt, er historiens drivkraft ikke en entydig væren men et sammenstød og konflikt mellem legemer med større eller mindre fantasi og styrke [*conatus*] til aktivt at øge graden af realitet ved tingene. Historien samt den praksis, der udfolder sig relationelt mellem legemer er en afgørende betingelse for at forstå denne væren. Spinoza destruerer derved enhver ontoteologisk enhed[95], som hviler på et system af inadækvate idéer, og skaber et nyt sprog indenfor ontologiens eget felt, hvor forestillingen om værdi på et generelt plan bliver et udtryk for en etik, fordi den udtrykker menneskets virkelige interesse, nemlig frihed samt evnernes udfoldelse gennem en skabende virksomhed. Udgangspunktet for afhandlingens undersøgelse af værdispørgsmålet bliver et spørgsmål om, at vise hvordan mennesket konstitueres gennem en erkendelsesproces, hvor påvirkninger fra andre mennesker, fra ting og fra omgivelser, ikke kan borttænkes indenfor teorien selv. For at livet som magt kan realiseres, må erkendelsen i første omgang gennemgå en *proces*, der bevirker at visse affekter ikke længere har det dominerende herredømme over sjælen (magten over livet), og at sjælen nu selv bliver affekt, selv bliver ny natur. Det bliver den i det øjeblik den bryder igennem til det universelle, til dér hvor mest mulig af ens natur kommer til udtryk, dér hvor man udvider sit erfaringsråderum, hvor man ser forbindelser man ikke så før og hvor man kort sagt skærper sin følsomhed overfor realiteterne.

Med denne filosofi kan vi skitsere grundlaget for det civile subjekt og for menneskets værdiskabelse. For Spinoza handler samfund og socialt samkvem derfor altid om, ikke at ekskludere det *naturlige element* hos mennesket. Tværtimod er det civile samfundsliv afhængig af, at mennesket indgår i en løbende interaktion med de hændelser, han eller hun kommer ud for, hvor hændelserne er den del af naturen som Spinoza kaldte 'affekter', 'væremåder' og 'tilstande' [*modi*]; kort sagt med den del af virkeligheden som påvirker os og

[95] I sin artikel "Etikk og fundamental-ontologi" viser Jean-Marie Vaysse, at selvom Spinoza begynder med væren, ligesom Heidegger, destruerer Spinoza ontoteologien og antropomorfismen hvis drivkraft er analogien. Varysse gør interessant nok også opmærksom på forskellige paralleler mellem Spinoza og Heidegger, bl.a. Etikkens (Spinozas) beskrivelse af menneskets tilstand under lidenskabernes konfrontation og delvise herredømme; en art inautentisk tilværelse, som kan minde om den eksisentielle analytiks eksplicitering i form af *Das Man* hos Heidegger. Se "Ibid.". i: *AGORA*. nr. 2/3. 2003. p. 45.

som vi selv kan påvirke. Spinoza kalder den del af virkeligheden for *Fortuna*, som er den del, der ikke direkte afhænger af os, men som påvirker os og som også vi kan påvirke. Den menneskelige erfaring og fornuft er et kontinuerligt resultat af denne interaktion. Udover erkendelsen er forestillingsevnen eller fantasiens kraft [*imaginatio potentia*] også uundværlig for udviklingen af fornuften og for samkvemmet med andre mennesker, da forestillingsevnen ligeledes kan være med til at isolere mennesket fra andre mennesker samt dets omgivelser, og trække denne ind i en falsk drømmeverden, der er letpåvirkelig for manipulation og hvor handlinger motiveres og legitimeres på baggrund af vilkårlige impulser.[96] På baggrund heraf har jeg valgt at betegne Spinozas projekt, som en 'læreproces' for aktiv brug af forestillingsevnen [*imaginatio potentia*], der medfører at vi kan producere og handle aktivt i forhold til verden og andre mennesker.[97] For Spinoza kommer åndens og kundskabens udvikling ikke *før* politikken; det politiske projekt spiller ikke anden violin, for det civile samfundsprojekt handler om at skabe maksimal frihed for borgerne. Denne mulige frihed finder ifølge Spinoza altid sted i et samfund med medfølgende begrænsninger, konflikter, regler og normer. Da frihed i sidste ende er en indsigt (kundskab) i nødvendighedens højeste virkekraft, af Spinoza kaldet for *amor dei intellectualis*, er der logisk set ikke nogen modsætning mellem menneskets virkeliggørelse af sin natur og det at adlyde samfundets love. Idéen om frihed beror derfor på en idé om medborgerlig frihed, hvor den politiske socialitet må konverteres til en civilret, der hviler på en naturlig ret.[98] Nærværende afhandling beskriver således ikke et enten-eller, *enten* er moderne politik og ledelse ekskluderende og undertrykkende, *eller* også skaber den frihed og kreativitet. Magten *over* livet og magten lokaliseret *i* livet udgør derimod et vedvarende spændingsfelt som tænkningen i dag må tage på sig.

---

[96] Selvom der er visse fællestræk mellem Spinoza og Freud, er det Spinozas filosofiske tro på den gradvise erkendelse som noget der kan flytte mennesket og verden, der grundlæggende adskiller de to.
[97] Se kapitlet: 'Eksistensmåde og fantasi'. Del III.
[98] Se kapitlet: 'Det civile subjekt' i denne del.

Foucault og moderne biopolitik

Hvad mente Foucault, da han skrev, at moderne politik er blevet en politik over liv og død, og hvordan er Foucaults analyse relevant i dag? Historisk beskrev Foucault suverænitet [*potestas*] som den eller det, der har ret til at dræbe og lade leve [*de faire mourir ou de laisser vivre*] og han beskrev forvaltningen af biomagt som programmet for det, der muliggør bestemte typer af liv eller tillader død [*faire vivre ou rejeter dans la mort*].[99] Denne distinktion artikulerer forskellen mellem de præ-moderne og moderne sociale strukturer, hvis forskel karakteriseres i forhold til en transformation af de betingelser i hvilken magt udøves og teoretiseres. I sine arbejder om den moderne vilje til viden, karakteriserer Foucault den biopolitiske diskurs, som et af de mest afgørende vendepunkter i det "vestlige menneskes" historie, hvor menneskets magtudøvelse over sig selv står centralt. Han skriver:

> For sikkert første gang i historien reflekteres det biologiske i politikken, livets faktum er ikke mere den utilgængelige underbygning, som fra tid til anden dukker frem i lyset af den tilfældige og skæbnebestemte død; for en del bringes det ind på videnskontrollens og magtindgrebets område.[100]

Ifølge Foucault opstår biomagten, når livet bliver et anliggende indenfor de politiske teknologier, hvor livet bliver et internt korrelat til de politiske beslutninger. Ifølge Foucault skelnede Aristoteles mellem *zoe* – det simple naturlige liv, det nærende liv i sig selv for mennesker, dyr og guder – og *bios*, som det der udtrykker et på forhånd formet liv for et individ eller en gruppe; et kvalificeret liv, der hos Aristoteles betegnes som 'det gode liv' i *polis*. Livet i *polis* eksisterer altså kun i forhold til det gode liv, og ikke i forhold til det naturlige, nærende liv i sig selv. Skal mennesket realisere sin natur som politisk dyr, skal det ske i *polis*, hvor mennesket som et sprogbærende væsen kan udpege noget fælles. Aristoteles' kultivering af det levende menneske i *polis* er mulig på grund af et

---

[99] Michel Foucault: *Vol I: La Volenté de savoir*. Gallimard. Paris. 1976. Her efter den danske udgave oversat af Søren Gosvig Olesen: *Viljen til viden. Seksualitetens historie 1*. Det lille forlag. Frederiksberg. 1993. kap. 5.
[100] Foucault: *Viljen til viden*. p. 147.

nærende faktisk liv, som på én gang er det liv vi er født ind i og samtidig det liv vi bevæger os væk fra for at virkeliggøre os selv i forhold til 'det gode liv' i *polis*. Der er hos Aristoteles dermed ikke tale om en ren modsætning og klar adskillelse mellem et ikke-politisk liv (*zoe*) og en politisk sfære (*bios*). Livet er således inkluderet i det politiske, om end det er underlagt bystatens 'gode liv' [*eu zén*].

> I årtusinder forblev mennesket for Aristoteles: et levende dyr med en yderligere kapacitet til politisk eksistens; det moderne menneske er blevet et dyr, i hvis politik dets eget liv som levende væsen sættes på spil.[101]

Foucault gør nu opmærksom på, at det gode liv i polis må formuleres som et resultat af processer, der kontinuerligt intervenerer det blotte liv (*zoe*) og giver det form. Det blotte liv kan ikke længere holdes adskilt fra de sociale og politiske fremstillinger, men kommer til at spille en stigende rolle i forhold til den politiske regulering og den sociale samt kulturelle normgivning. Det, der kaldes for 'liv', kan der ikke sættes parentes om, ej heller kan det reserveres til en biologisk skæbne eller en sakral autenticitet. Livet er kommet for at blive. Det er et fænomen, der er på spil i den politiske formgivning og er dermed også objekt for den normgivning der søges etableret. Antikkens implicitte modstilling mellem det naturlige liv og det politiske liv forlades op igennem historien, især fra 1700-tallet og frem) til fordel for en biopolitik, der rækker udover det politiskes juridiske lovsystem, der ellers i Antikken formåede at regulere det politiske liv. Biopolitikken regulerer altså ikke kun retssubjekter, men derimod snarere levende væsener fordi, som Foucault skriver,

> den magt der varetager livet, har brug for stadigt regulerende og korrigerende mekanismer. Her gælder det ikke længere om at gøre døden gældende på det felt, der er underlagt suverænen, men om at fordele det levende på nyttens og værdiens område. En sådan form for magt må også kvalificere, vurdere, hierarkisere, snarere end at vække opsigt med sin morderiskhed; den søger ikke at trække en skillelinje mellem de lydige undersåtter og suve-

[101] *Ibid*. p. 148.

> rænens fjender, den fremkalder inddelinger, hvis midtpunkt er normen. Dette betyder ikke, at love udviskes, eller at de juridiske institutioner har tendens til at forsvinde; men at loven i stadig stigende grad fungere som norm, og at den juridiske institution integreres stadigt mere i et kontinuum af apparater (sundhedsvæsen, forvaltning osv.), hvis funktion frem for alt er regulerende.[102]

Denne diagnose mener jeg er rammende for det samfund vi i dag lever i, hvor rettens magt ikke mindskes men snarere integreres i forskellige fungerende magtmekanismer. Foucault klassificerer disse nye mekanismer under termen 'norm', som adskiller sig fra 'loven'. I Foucaults analyse opererer den normaliserende magt, der udfolder sig gennem disse mekanismer, i et komparativt felt præget af indre forskellighed og fleksible grænser modsat loven, som opererer som adfærdsdirigerende styrepind. De sociale værdier, der knytter sig til menneskets væren er altså ikke permanent fikseret ved evige love, der definerer en retfærdighed, men redefineres derimod konstant som efter denne normalisering, af denne genjustering af sig selv, hvori de foranderlige, gennemsnitlige og genkendelige normer, der kontinuerligt emergerer optages.

I Foucaults videnshistoriske analyse af biopolitik står begrebet 'biomagt' centralt. Det er samtidig denne del af hans analyse, der har fået moderne tænkere som Agamben og Lazzarato til at radikalisere Foucaults biopolitiske projekt ved at skabe en række andre begreber, der bringer os videre i denne overskridelse af modstillingen mellem det naturlige liv og det politiske liv.[103] Lad os se nærmere på, hvordan 'biomagt' er centralt for at forstå 'livets politiske økonomi'.

Selvom 'biomagt' er et moderne begreb rummer romerretten kimen til et centralt element i dets nutidige forståelse. Romerrettens *patria potestas* (familiens magtoverhoved og dens juridiske subjekt) var eksempelvis ikke et princip for retten til at tage liv, men beskriver nogle specifikke institutionelle slægtskaber,

---

[102] *Ibid*. p. 149.

[103] Hvor nærværende kapitel beskriver Foucaults biomagt, beskriver og analyserer del II Agambens bud på en radikalisering af biomagten, og dermed den mulige overskridelse mellem det naturlige liv og det politiske liv.

som binder sønner til deres fædre.[104] *Patria potestas* var altså en måde, hvorpå romerretten kunne administrere den private husholdning, der dannede bånd og forpligtelser mellem mennesker og de naturlige ting. Denne måde at administrere på indoptages efterfølgende på mere generel vis i den politiske krop, hvor administrationen udspiller sig under suverænens optik. Dog var *patria potestas* allerede forbundet med en form for suverænitet. Denne suverænitets kendetegn var dens evne til at institutionalisere en tidslig orden, som udgjorde det grundlag hvorpå subjektet kunne artikuleres og fremstå som subjekt; man adresserede altså ikke 'naturlige' subjekter, man skabte derimod institutionelle fiktioner. Romerrettens institutionalisering udgik fra en magt til at forvalte den 'naturlige orden' og oversætte denne til fiktive former, der var genkendelige i forvaltningens og juraens sprog. Man omgik det levende som en fiktion, og påtvang ved en specificering, der kunne genkendes af de institutionelle organer; dette gjaldt for de naturlige relationer, herunder livet og dødens temporale orden og den seksuelles orientering. 'Natur' var dermed et institutionelt produkt, som var forudsat i de legale kategorier: "nature was an artefact which was used to produce an artefact".[105] Det er dermed først langt senere med Bentham, at vi når frem til en forståelse af suverænitet som en befalende magt, der kommer til udtryk gennem en (positiv) lov. Denne tilsyneladende enkle adskillelse mellem retten til at forvalte død og til at fremme liv, udtrykker ikke desto mindre en vital transformation i måden at forvalte samfundet på og i styringen af sociale processer.

Overgangen fra suverænitet til biomagt sker, når livet slår ind i historien uden at blive identisk med den: "Liv [er] placeret ikke kun udenfor historien, som dets biologiske miljø, men også indenfor den humane historicitet som et domæne, der penetreres af magt og vidensteknikker".[106] Spørgsmålet om, hvordan det levende og livet blev inkluderet i det politiske og blev gjort til objekt for politikken, forandredes drastisk med den videnskabelige kundskabs stigende

---

[104] Yan Thomas: "Remarques sur la juridiction domestique á Rome". i: J. Andreau og H. Bruhns (red.). *Parenté et Strategies Familiales dans L'Antiqueté Romaine*. Ècole Francaise de Rome. Paris 1990. pp. 449-474.
[105] Thomas: "*Fictio legis*. L'empire de la fiction romaine et ses limites médiévales". i: *Droits*. nr. 21. 1995. p. 39.
[106] Foucault: *Op.cit*. p.148.

dominans og økonomiens ditto, der hvilende på markedsmæssige vilkår (udtrykt som kapitalisme), for alvor kom til at gennemtrænge det moderne menneskes liv. Denne magt over livet blev stærkere med teknologiens nye muligheder (herunder med den videnskabelige kundskab og kapitalismen). Men magten over livet udfolder sig stadig på samme grundlag, og denne magt unddrager sig i stigende grad vores egen magt, vores egen indgriben, fordi det mennesket kan med ny teknologi ofte løber os af hænde og lever sit eget liv. Det får en selvstændig magt. Derfor bliver det så meget desto mere påtrængende nu at italesætte både politikkens og subjektivitetens status.[107] Biomagtens udfoldelse muliggjordes også ved at hygiejne, sundhed, levealder og befolkningsvækst fra 1800-tallet blev gjort til genstand for politisk-juridisk regulering.[108] I senkapitalismen intensiveredes biopolitikken, hvorved den kom til at omfatte alle aspekter af livet, der stadig gør sig gældende; politikken er overalt optaget af folks værdier, af spisevaner, livsstile, smag, moder, meninger og selv vores fritidsliv er omdannet til en forbrugssfære. Forandringen i produktionsmåder og forbrugsliv udfordrer i disse år således vores levevis, vores måde at skabe vores livsrammer på, vores egen selvskabelse og sågar den sociale omgang. Fænomener som 'liv' og 'menneskelig natur' indtager derved en central plads i samfundsreguleringen og at livet og naturen bliver gjort genstand for en sådan regulering og teknologi, forbliver et påtrængende om end også et tvetydigt anliggende.

Foucault har i første omgang fremanalyseret biopolitik som den magt, der er rettet mod befolkningens fysiske beskaffenhed, dernæst som et paradig-

---

[107] Her sigtes til den videnskabelige kundskab, der får en stigende rolle gennem 1800- og 1900-tallet og frem til i dag. Om den stadige ubalance mellem det teknologien *kan* [forlænge liv, påvirke fertiliteten, redde liv etc.] og vores *egen formåen* til at handle og gribe ind, se Michel Serres and Bruno Latour: *Conversations on Science, Culture and Time*. The University of Michigan Press. Michigan. 1990. pp. 167ff.

[108] I dag kunne man føje andre områder til denne liste, f.eks den faldende fertilitet, hvis årsag i høj grad har at gøre med, at vi har teknikken til selv at bestemme over forplantningen. Som Tine Byrckel skriver, ønsker vi ikke at se forbindelsen mellem sex og forplantning, vi ønsker ikke at erkende, at det også har noget med manglende lyst at gøre. Dette sker paradoksalt nok i en verden, hvor vi mener at alt er kommet under vores egen kontrol, nemlig at vi er frie til at vælge. Se Byrckel: "Fertiliteten på psyko-sofaen". i: *Dagbladet Information*. 29. juni 2005. Sexualitetens og kroppens biomagt – der kan karakteriseres som kapitalens succefulde invadering på de intime områder – er også gjort til et centralt emne i Michel Houllebecqs samfundsdiganostiske romaner. Se Michel Houellebecqs: *Elementarpartikler*. Borgens Forlag. Valby. 2001; *Udvidelse af kampzonen*. Borgens Forlag. Valby. 2002; *Platform*. Borgens Forlag. Valby. 2004. En karakteristisk men sigende overskrift fra *Elementarpartikler* lyder: "Normalforplejning".

me på tærskelen til den politiske modernitet, og endelig som en politisk omsorg for samfundets moralske liv på en kollektiv skala. Som vi senere skal se nærmere på ('Magtens former'), kommer biopolitikken ifølge Foucault til verden gennem en forandring af magtens virke, hvorved der opstår en konvergens mellem magtens virke på mikroniveau og dens virke på makroniveau. Det bliver imidlertid økonomiens stigende betydning i relation til forvaltningen af politik og liv, der danner den afgørende katalysator for biopolitikkens indtog. Denne særlige konvergens mellem forskellige magtformer med deres tilhørende subjekt- og samfundsoptimeringslogikker skabte grobunden for udbredelsen og muligheden for den ledelsesrationalitet, som Foucault kalder *gouvernmentalité*.[109] Med regeringskunsten indledes en art politisk og strategisk rationalitet. De tidligere suveræne magtformer bliver da faset ud, og i stedet træder ledelsens praksis og regeringskunsten ind på scenen. Foucault henviser til forfatteren og kong Ludvig d. XIV's lærer François La Mothe Le Vayer, som beskriver tre forskellige ledelsesformer, der hver især står i en særlig forbindelse til enten en videnskab eller en disciplin. Selvledelsen knytter sig til moralen, ledelse af familien til økonomien, og den politiske regeringskunst til ledelsen af en stat.[110] Machiavellis bog *Fyrsten* inddrages også af Foucault i analysen af regeringskunsten, da Machiavelli problematiserer på hvilken måde fyrsten og dermed suverænen ser sig i stand til at opretholde et fyrstedømme. Det bemærkelsesværdige her er, at fyrstedømmet tilfalder fyrsten gennem en eksternalitet, dvs. gennem arv og erobring. Det er følgelig derfor ikke muligt at karakterisere hans legemliggørelse og beherskelse af fyrstedømmet udelukkende qua hans egen person eller personlighed. Han må altså påregne udefrakommende forsøg på at omstyrte ham, fordi han ikke har nogen legitimitet i kraft af sig selv. Det er på dette ni-

---

[109] Det franske *Gouvernementalité* oversættes i dansk sammenhæng til 'regeringskunsten'. Denne term knyttes for det meste til den styring og ledelse, der udgår fra statsapparater og derfor er der tale om en term, hvor der forudsættes en direkte synlig og strukturelt beskrevet magtform. Både den franske term og den engelske 'the art of government', rummer dog en mere almen begrebslig tilknytning til det at regere og lede som sådan, der er værd at tage i betragtning.

[110] Foucault: "Governmentality". i: *Power. Essential Works of Foucault*. bd. III. Penguin Books. London. 2003. p. 206. Dette er også et tema, som Foucault uddyber i sine analyser af forandringerne i måden at være moralsk på; fra det gamle Rom over Kristendommen og frem til moderne tid. Se Foucault: *Brugen af nydelserne. Seksualitetens historie* 2. Det lille forlag. Frederiksberg. 2004. Oversat af Mogens Chrom Jacobsen. Se især kap. 1 om problematiseringen af nydelsernes moral og kap. 3 om økonomi.

veau, Machiavelli rejser et relevant spørgsmål til hvad det overhovedet vil sige at regere, lede og styre et land.[111] Denne overgang peger på en forskydning i selve magtens måde at virke på, hvor regerings- og ledelseskunsten bliver navnet for en optimeringslogik, som både har positive virkninger på subjektet, men som også tjener til at organisere og producere det på bestemte måder, hvor selve livet inkluderes i denne forvaltning. Denne regeringskunst (*gouvernmentalité*), som af Foucault også oversættes med begrebet 'ledelsesrationalitet', er som udgangspunkt en politisk ledelsesrationalitet hvis genstand er staten, som igen da kan underinddeles i territoriet og folket.[112] Denne ledelsesrationalitets særlige biopolitiske karakter opstår ved, at selve regeringskunsten økonomiseres og at økonomien integreres i et bredere samfundsfelt. Ledelsesrationaliteten bliver derved et særligt konvergenspunkt mellem økonomi og politik:

> […] ledelseskunsten som bliver tydelig i denne litteratur, er grundlæggende beskæftiget med at besvare spørgsmålet om hvordan økonomi introduceres – det vil sige, den korrekte måde at lede individer, varer og velfærd i familien (som en god fader forventes at gøre i relation til sin kone, børn og tjenestefolk) og at sørge for familiens fremgang – hvordan introducere denne faders omhyggelige opmærksomhed på sin familie ind i en ledelse af staten.[113]

Og videre:

> At lede en stat betyder derfor at anvende økonomi, at opstille en økonomi i hjertet af den ganske stat, som betyder en udøvelse i forhold til dets indbyggere, og velfærden og opførslen for hver og én af dem, en form for overvågning og kontrol ligeså opmærksom som et familieoverhoved der sørger for sin husholdning og sine goder.[114]

Ledelsesrationaliteten er således en rationalitet, hvor økonomi som en tilgrund-

---

[111] Se Foucault: "Governmentality". p. 204.
[112] Denne brug af 'ledelsesrationalitet' anvendes også af Sverre Raffnsøe i *Sameksistens uden common sense*. bd. 3. Akademisk forlag. København. 2002.
[113] Foucault: "Op. cit.". p. 207.
[114] "Ibid.". p. 207.

liggende økonomisk rationalitet inddrages i det politiske felt. Det indledes ved at den økonomiske *oikos* (gr. for husholdningen), bliver en genstand der indoptages i den samfundsmæssige rationalitet. Det bliver herigennem, at 'man holder hus med', hvad der sker i og hvad der er muligt for samfundet.[115] Indoptagelsen af *oikos*, indsætter derved de særlige konvergenspunkter mellem økonomisk og politisk rationalitet, som på et makroniveau implicerer en hidtil uset styring med og en forvaltning af befolkningen. Denne politiserede husholdning bliver på et makroniveau noget, der kun lader sig styre, lede og kontrollere igennem begreber og teknologier, der kan håndtere denne nye politiserede husholdning. Således opstår nødvendigheden for en type erkendelse ((samfunds)økonomien), der kan begribe disse nye fænomener i samfundshusholdningen. Denne nye erkendelse beskæftiger sig med strømme af varer og transaktioner, lokale produktioner samt den enten blomstrende eller faldende lokale velstand:

> Dette, mener jeg, udgør det essentielle anliggende i etableringen af en ledelseskunst – introduktionen af økonomi i politisk praksis.[116]

Det bliver dog ikke på et makroniveau, at en erkendelse af fænomenernes karakter kan samles, men derimod gennem praktikker og begivenheder, der udspiller sig på et lokalt niveau. Dette er den næste væsentlige forskydning i Foucaults analyse af biopolitikkens transformationer gennem ledelsesrationaliteten, nemlig at lokale praktikker bliver genstand for regeringskunsten. Der er her tale om en aktiv ledelse, der både intervenerer og kontrollerer gennem en politisk økonomisk ledelsesrationalitet. Netop med økonomiens indtog i den politiske praksis, bliver en ny form for optimeringslogik og kontrol mulig. Spørgsmål om samfundsvelstand og velfærd ikke blot opstår derved, men bliver også et ledelseskrævende anliggende; et anliggende for regeringskunsten, der med dens intervention sætter økonomien og det politiske som genstande, som skal for-

---

[115] Foucault spiller på det forhold at økonomi kommer af *oikos*, som betyder hushold, og fra nomos, som betyder lov, og som derved henviser til en mere grundlæggende ret; til en klog og legitim styring af husholdet, der er til fælles bedste for hele familien.
[116] "Ibid.". p. 207

mes, optimeres, udtrækkes, gøres synligt, italesættes og begribes på ny. I forlængelse heraf og knyttet til denne ledelsesrationalitet, opstår en række interesser og strategier, hvis formål er at maksimere akkumulationen i samfundsøkonomien, hvilket går under betegnelsen 'at skabe øget velstand i samfundet'. Spørgsmål om velstand kan ud fra denne forståelse af forvaltning dermed ikke blot reduceres til en klassisk økonomisk terminologi, idet selve menneskets trivsel bliver et samfunds- og statsanliggende; økonomien og det politiske rykker altså tæt på hinanden Man leder og styrer ikke blot en befolkning (som hos Machiavelli), man forsøger at skabe minutiøse teknikker, der kan bruges i en optimeringsstrategi af makroøkonomiske, og herigennem bidrage til sikringen af den øgede velstand og det 'produktive individ'.

'Ledelsesrationalitet' kan derfor betegnes som et sammensat begreb i Foucaults forfatterskab, der beskriver en særlig dynamik for ledelsen, som ikke kan føres tilbage til institutionelle eller konfigurative former for retsstat. Snarere henter rationaliteten sin dynamik i en substans, der ikke går retsløst op i biomagtens former, der overskrider spørgsmålet om styring og kontrol, men som "har rod" i en kraftdynamik, der peger på en spænding i magtrelationerne, eller mere præcist, i den relationelle dynamik som udgør den sociale substans. Det er denne substans som jeg tager op i den tredje del. Man kan forstå Foucaults påstande sådan, at der i selve magtens dynamik findes et grundlag for 'frihed'; en kapacitet til at lede andre, men også til at lede sig selv. Jeg hævder dog i denne afhandling, at en undersøgelse af denne dynamik imidlertid kræver udviklingen af en ontologi og et sprog, der kan give Foucaults begreb for biopolitik en bredere horisont, noget han ikke selv fik lejlighed til at forske videre i.

Begrebet 'biomagt', som her forstås som den magt hvorigennem biopolitik udfolder sig, beskriver et magtfænomen, der opstår i det 17. århundrede og som i kraft af, at demografien skærer begrebet 'population' ud af historiens materiale, muliggør en ny form for ledelse og styring. Biomagt kunne derved forbinde fænomenerne 'samfundsproduktion' og 'samfundsøkonomi' med begrebet 'population', hvorved mulighedsbetingelserne for den endelige tilstedeværelse af en økonomisk ledelsesrationalitets optimering af samfundsvelstanden blev skabt. Der er tale om en optimering, der efterhånden kommer til at gennemtrænge det ganske samfundslegeme, og det bliver i denne forbindelse

magtpåliggende for samfundet, at skabe en idé om befolkningen og samfundsborgeren, som falder sammen med spørgsmålet om samfundsproduktion og samfundsøkonomi. Foucault peger på at der er tale om begreber, der gensidigt støtter og forstærker hinanden og derved muliggør hinandens eksistens.[117] Biomagten antager således karakter af en selvstændig ledelsesrationalitet med sit eget immanente princip, der er udspændt mellem disse begreber. Biomagt bliver derved en magt over livet, en magt, der nok udspringer af, men som har forskudt sig fra den suveræne form, der udmærkede sig ved, at tage liv eller lade leve – altså en magt, der bragte døden ind som sit afgørende manifestationsmoment og livet som noget der passede sig selv. Biomagt er derimod en magtform hvis manifestation sker ved *produktion, opretholdelse* og *optimering* af liv; og dermed *eliminering* og *forhindring* af død.[118] Idet biomagten *udsætter* døden, da har den medicinske videnskab endnu døden som omdrejningspunkt.[119]

I sin forelæsning "Samfundet må forsvares" ["Il faut défendre la societé"] identificerer Foucault efterhånden en mere sammensat disciplinær magt, der både beskæftiger sig med afretning, skabelse af rutiner, koordinering af kroppe. På en større social skala begynder denne magt at forvalte og organisere den menneskelige krop som en masse, som udtrykt i dens karakter, dens sammensætning. Biomagt bliver for Foucault navnet på en social teknologi; nærmere bestemt en ledelsesmæssig organisering og administrering af befolkningsgrupper. Han beskriver teknologien således:

> En teknik er disciplinær; den er centreret omkring kroppen og producerer individualiserende virkninger og manipulerer kroppen som en kilde til

---

[117] Se Foucault: *Viljen til viden*. kap. 5: 'Retten og døden og magten over livet'.

[118] Eugene Thacker nævner hvordan sammenhængen mellem gamle former for suverænitet og tilsynekomsten af moderne biopolitisk praksis for offentlig sundhedspolitik, hospitalsreformer og professionaliseringen af medicin, bliver mere udtalt op gennem det tyvende århundrede. Eksempelvis anvendes ordet 'racisme' i dag som en biologisk politisk markør, hvor moderne krigsførelse er forbundet med denne racebiologiske klassifikation. Den naturlige krop bliver derved gennem krig forbundet med den politiske krop. Fra krigen i det tidligere Jugoslavien ved vi, at dette ikke kun gælder tidligere historiske hændelser (eksempelvis tanken om Det tredje rige). Se Thacker: "Nomos, Nosos and Bios in the Body Politic". i: *Cultural Machine*. 2005. Netversion: http://culturalmachine.tees.ac.uk/Articles/thacker.htm.

[119] Se Foucault: *Op.cit*. Viljen til viden. Se også Agamben: *Homo Sacer*. kap. 1.

> kræfter der både skal gøres nyttig og føjelig… Og vi har også en anden teknologi som er centreret ikke omkring kroppen men omkring livet: en teknologi som bringer massens virkninger karakteristisk for en befolkning sammen, som forsøger at kontrollere serien af tilfældige begivenheder der kan opstå i en levende masse, en teknologi der forsøger at forudsige sandsynligheden af disse begivenheder (ved at modificere den, om nødvendigt), eller i det mindste kompensere for disse virkninger… Begge teknologier er åbenbart teknologier for kroppen, men den ene er en teknologi, i hvilken kroppen er individualiseret som en organisme med kapaciteter, mens den anden er en teknologi i hvilken kroppen erstattes af generelle biologiske processer.[120]

Biomagten er navnet på den teknologi, der foretager en bestemt ledelsesmæssig forvaltning af befolkningen, som kommer i stand via en sammenvævning af politik og medicinsk videnskab. Dens teknologi beror på en særlig forståelse af ordet befolknings- eller *populationsgruppe*, der både har sociale og medicinske implikationer. Termen 'befolkningsgruppe' er nemlig dels en *generisk* samlebetegnelse for masseliv, der kan identificeres og beskrives med særlige biologiske og patologiske træk;[121] og dels en *numerisk statistik*, der søger at rationalisere forskellige grupperinger i forhold til deres sundhed, hygiejne, fødselsrate, levelængde og race. Det, som organiserer den generiske og den numerisk statistiske del, er imidlertid ledelsesrationaliteten. Ledelsesrationaliteten er ikke blot en italesættelse af en given genstand – et socialt stof her kaldet 'befolkningen' (eksempelvis gennem en beskrivelse af folket som en enhed der reguleres) – den er snarere en *rationalitet*, der *organiserer* en social krop gennem *intervention*. Befolkningens velfærd er derved ikke kun et bio-økonomisk problem (spørgsmål om fødselsrate, dødelighed, demografi etc.), men derimod også et spørgsmål

---

[120] Foucault: "Society Must Be Defended". i: *Lectures at the Collége de France, 1975-76*. Picador. New York. 2003. p. 249 [egen oversættelse fra engelsk].

[121] For en interessant diskussion se ovenciterede værk af Sloterdijk: "Ibid.". p. 21. Sloterdijk hævder i denne artikel, at domesticeringen af mennesket er det store utænkte som humanismen fra antikken til nutiden lukkede øjnene for. Han hævder også, at den tekniske og antropotekniske tidsalders signatur er, at mennesker mere og mere kommer over på den aktive eller subjektive side af selektionen, også uden at de ved egen vilje har påtaget sig denne udvælgende rolle. Det er spillet mellem dette og menneskets rolle som en vidensmagt, mennesket endnu ikke kan håndtere eller er kommet på højde med. Se også Steen Nepper Larsen: "Menneskeparken – Signalement af Sloterdijk-affæren". i: *KRITIK*. nr. 143. 2002. pp. 43-49.

om *modulationer* af den sociale krop.

Den moderne biomagt har *zoe*, dvs. livets naturlige og fysiske udlevelse og reproducérbarhed som sit grundlag, men dette liv moduleres i den moderne biomagt i en række forskellige formationer ved at indoptage dette liv for dernæst at forskyde det, sikre det og holde det på plads. Opdagelsen og artikulationen af 'populationen' søger biomagten som sagt, at registrere og hermed også regulere ved hjælp af biologiske variabler såsom fødselshyppighed, dødelighed, forventet levetid og et alment helbredelsesniveau. Dette gøres ved at påvirke disse biopolitiske variabler, og gøres med henblik på at producere og disciplinere den samlede befolkning (populationen). Men det er først og fremmest 'menneskelegemets politiske anatomi', der i stigende grad bliver genstand for den moderne ledelsesrationalitet. Kroppen bliver under biomagtens prøvelser og regimer en disciplinérbar maskine. Kroppen er ikke blot en biologisk genstand, men noget der kan disciplineres for at optimere sin ydeevne og brugbarhed. Et kendt eksempel på denne optimering findes under Ford-frabrikkernes taylorisering, som Charlie Chaplins visualiserede i filmen *Moderne Tider* [*Modern Times*]. Det er sådan en krop fra hvilken man kan uddrage en kraft, og en krop som kan integreres i systemer med en effektiv økonomisk kontrol. Kroppen indgår derved som led i et manipulérbart legeme, der kan disciplineres til optimal anvendelse; en anatomi-politik er dermed muliggjort. Anatomi-politik er en kroppens politik, en politik, der disciplinerer kroppen til praktisk anvendelse, eksempelvis i fabriksproduktionen eller til armeens anvendelse. Anatomi-politikken er altså en kroppens disciplinering og politisering – en gøren den menneskelige krop mulig som politisk mål.[122] Det er denne 'bearbejdelse' og ledelsesmæssige intervention, der åbner for en ny måde at beskrive og forstå samfund, menneske og kultur på. Det begynder i 1800-tallet men intensiveres i det 19.- og 20. århundrede, for efterhånden at antage en altomfattende faktor i det nye årtusind; et mættet kommunikationssamfunds tynget af entropiens love.

Forskydningen fra suverænitet til biomagt har derfor gjort det nødvendigt at overskride modstillingen mellem stat og samfund, der efterhånden er

[122] Foucault: "Ibid.".

afløst eller overskredet til fordel for "livets politiske økonomi" i sin almindelighed.[123] Foucault er med til at gøre opmærksom på forskellen mellem de suveræne statssamfunds politiske organisering og den liberal-politiske for hvem forholdet mellem ret og liv endnu står centralt. Samfundet antager en selvstændig enhed, der ikke ses som en forlængelse af kongens eller suverænens hushold. Der er opstået en social virkelighed mellem den enkelte og suverænen. Men for at dette samfund kan fungere, må forskellige magtteknikker inddrages med henblik på intervention. Karakteristisk for den liberale situation er en intervention hvor individets realitet er knyttet til dets samfundsmæssige formåen og funktion. For at samfundet skal kunne fungere må subjekter individualiseres, således at de opnår en frihed til at kunne udfylde den samfundsmæssige funktion. Man må skabe individer, der tjener en social orden. Individualiseringen til frihed indgår i et øget krav om selvforvaltning der leder frem til nutidens entreprenørmenneske. Muligheder og nye faldgruber byder sig til i denne tvang til frihed. En anden form for kulturens byrde har sat sig igennem.

Tidligere var livet i en vis forstand noget evident og derfor noget der var udgrænset fra det politiske. Den eneste relation til "liv" var suverænens ret til at tage dette i form af dødsstraf (sværdets magt). Siden indgik magten som en styring og et særligt engagement. Det var dog langt fra en uproblematisk forvaltning af liv: "…it was the taking charge of life, more than the threat of death, that gave power its access even to the body".[124] Dette knytter an til Foucaults tematisering af livet som en *analytik for endelighed* forstået sådan, at mennesket

---

[123] Se Ragnar Braastad Myklebust: "Foucault, Marx, Spinoza". i: *AGORA*. nr. 4. 2004. p. 70. Myklebust følger Revels analyse (*Le vocabulaire de Foucault*), der taler om en forskydning i Foucaults eget forfatterskab omkring begrebet biopolitik. Den første biopolitik knytter sig til det tyskerne i det 18 århundrede kaldte *Polizeiwissenschaft*, dvs. opretholdelsen af ro og disciplin gennem en vækst i staten. Den anden form for biopolitik sigter til "livets politiske økonomi". Det er fra dette perspektiv, at vi kan begynde en ny og mere omfattende forståelse af begrebet biopolitik i dag. Man kan muligvis tale om to typer af biopolitik, dels en ny avanceret statskontrol og regulering, og dels en performativ eksperimenterende (en skabende og kritisk modstand) biopolitik. Revel taler om biopolitik "fra oven" og biopolitik "fra neden" (Myklebust citerer dette), og i afhandlingen forsøger jeg at vise mikropolitisk og makropolitisk hvordan det undertrykkende og det frigørende interfererer hinanden. Analysen i Del. II: 'suverænitet og biopolitik' viser hvordan retten og suverænen, er forbundet med volden på måder, der unddrager sig en gængs mål-middel logik. Senere skal vi i forlængelse af Spinozas filosofi også se hvordan passive affekter opererer sammen med aktive affekter.

[124] Michel Foucault: "Right of Death and Power over Life". i: Paul Rabinow (red.). *The Foucault Reader*. Penguin. Hamondsworth. 1984. p. 265

kun begriber sin endelighed på baggrund af de processer – liv, sprog, økonomi – der reproducerer hans endelige væren.[125] Det moderne menneske er ikke bare endeligt, men *endelighed er et rastløst og kontingent stof*, som den enkelte må kæmpe med og udfolde, og som viden og kapital ernærer sig af. Mennesket bliver navnet på en 'fold' i den kontingente samfundsfabrik (jf. Deleuze). Forskydningen mod en biopolitik sker, når kompleksiteten i de diskursive tematiseringer fungerer sådan, at der ikke længere er nogen korrespondens mellem de diskursive processer og de personlige roller; og som historien om suverænitet viser, er de sociale operationer og personlige roller blevet så differentieret, at de ikke længere kan forbindes til én samlende instans. Den sociale fabriks produkt væves sammen af en *fini-illimité*, en ubegrænset endelighed.[126] Livet er ikke længere evident, men rummer en ubegrænset mulighed for at blive organiseret i forskellige magtteknologier og politikker.

Konsekvensen er, at den sociale krop indskriver sig i en politisk økonomi, der ikke længere kan indfanges i gængs politiske teori, og ej heller i en forståelse af forholdet mellem kapital og arbejde, som blev analyseret af David Ricardo og Karl Marx. Vi mangler begreber til at håndtere denne forskydning, og det bliver derfor relevant at stille spørgsmål til den politiske økonomi på andre måder. Et af dem stilles af den italienske filosof og sociolog Maurizio Lazzarato, der spørger, om vi skal til at forstå "udviklingen af biopolitikken som en nødvendig sikring af immanente og strategiske koordinering af kræfter snarere end organiseringen af en enhedsskabende magtrelation?".[127] Et bekræftende svar herpå indebærer for det første, at biopolitik ikke er identisk med en central samlende politisk enhed eller orden, og for det andet, at den heller ikke kan reduceres til den måde, vi sædvanligvis forstår økonomiens virke på. Det interessante i Foucaults analyse af biopolitik er, at politik ikke udgør en selvstændig enhed med sit eget liv hinsides økonomien. Politik har ej heller til hensigt at skabe forsoning mellem bourgeoisiet (det økonomiske subjekt) og det civile subjekt (retssubjektet), altså mellem økonomien og politikken. Man kan i

---

[125] Foucault: *Ordene og tingene - en arkæologisk undersøgelse af videnskaberne om mennesket*. Spektrum. København. 1999.
[126] Dette er Deleuzes udtryk, som jeg henter fra hans bog om Foucault. Se Deleuze: *Foucault*. Appendiks.
[127] Lazzarato: "From Biopower to Biopolitics". i: *Pli. The Warwick Journal of Philosophy*. nr. 13. 2002. p. 105.

stedet læse Foucault sådan, at hans teori rejser et nyt felt eller domæne for orientering, der hverken kan reduceres til økonomi, politik eller jura. Dette orienteringspunkt er det som Foucault netop kalder 'gouvernementalitet'; en ledelsesmæssig *mentalitet*, der sætter sig igennem på tværs af de traditionelle samfundsfelter. Det er en mentalitet fordi den udpeger individets interesser, relationer og sammenhænge, der ikke kan føres tilbage til enten en juridisk *eller* en økonomisk fornuft. Det, vi forstår ved 'samfund', ligner derfor mere et væv mellem individet og staten, der er 'syret sammen' af denne strategiske mentalitet.[128] Mens juraen kun kender til det kontraktuelle individ og anskuer det sociale som det, der konstitueres af en frivillig kontrakt mellem individer, handler den biopolitiske magtteknologi om en organisering af en ny *multipel krop*; en krop med mange hoveder.[129] Disse magtteknologier bliver både et supplement til retssamfundets normskabelse samtidig med at de rækker udover disse, idet de griber ind i individets relation til samfundet og den værdiudveksling der her foregår. Det biopolitiske virke bliver, som vi skal se, en anledning til at karakterisere samfundet eller samfundsmæssigheden på som noget, vi ikke kan begribe uafhængigt af *måder*, hvorpå vores liv og subjektivitet håndteres, forvaltes og organiseres. Med den værdiskabelse, der opstår med produktionsformernes forandring, skal jeg argumentere for, at der er tale om en udvikling, hvor man i stigende grad kan karakterisere samfundet som det, der falder sammen med mangfoldige sociale teknologier for ledelse og organisering. Det bliver i stigende grad op til den enkelte at lære at håndtere sit liv, sin juridiske og økonomiske interesser, sit arbejdsliv, sin arbejdsløse situation, sine kriser, sin efteruddannelse, sin synliggørelse, sin sociale kapital mv. *Homo Oeconomicus* er derfor ikke en rationel agent, der suverænt kan vælge, ej heller et retssubjekt der blot kan gøre sine rettigheder gældende, men snarere en særlig type af subjekt, der skal *håndtere* (dvs. organisere og lede) sin situation ud fra økonomiske, juridiske og sociale principper.[130]

---

[128] Foucault: "Society Must Be Defended". p. 245.

[129] "Ibid.". p. 245.

[130] Det er analysen af denne logik for ledelse, som Foucault beskriver som en heterogen mentalitet og styreform, der udvikler sig gradvis i det nittende århundrede og forstærkes i det tyvende, og som forstærkes yderligere i det enogtyvende århundrede. I sine forelæsningsrække *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collége de France. 1978-1979, Palgrave Macmillan. London,*undersøger Foucault denne 'Art of governance'

Mennesket møder derved en funktion, der skifter mellem forskellige ledelsesformer [*dispositif*]; i én situation er funktionen et kontraktsdispositiv, i en anden et forhandlingsdispositiv og i en tredje et socialt. Hvis biopolitik i stigende grad gennemtrænger samfundslegemet, er det fordi denne ledelsesmentalitet er en *politik for samfundet*. Det er ikke en men mange politikker, der ikke blot regulerer fra oven, men som på mangfoldig vis intervenerer i alle vilkår for liv og subjektivitet. Disse politikker udtrykker magten for *enhver-mulig handling*, fordi intet aspekt af vores liv unddrager sig en ledelsesteknologi, en omsorg for selvet.[131] Eksempelvis bliver arbejdsmarkedspolitik ikke blot et spørgsmål om

---

som en "strategisk logik". Se *Ibid*. p. 42. Hans formål med at kalde den 'strategisk' beror på, at han vil vise ledelsesrationalitetens smidighed og dens måde at operere i forhold til de forskellige samfundslogikker 'økonomi' og 'jura', således at der opstår en selvstændig rationalitetsform, der indvirker på forvaltningen af 'interesser' og 'rettigheder' men uden at blive identisk med disse. Dette er grunden til at Foucault vælger at beskrive ledelseskunsten som heterogen, fordi den kan tage hensyn til den ene og den anden type af krav (interesse, rettighed) ud fra en bestemt måde at håndtere disse i den konkrete situation. Se Foucault: *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collége de France. 1978-1979*. Michel Senellart (red.). Palgrave Macmillan. 2008. p. 276. Når jeg kalder denne liberale tradition for en 'smidig' ledelsesform ('Governmentality'), er det fordi der er tale om en statsfornuft der begrænser statens aktivitet ved at øge kravet om effektivitet og duelighed med markedet som målestok. Den liberale logik forstærker den politiske økonomi som statens egentlige struktur og den såkaldt 'repressive model' der karakteriserer den juridiske magtform underlægges i stigende grad markedet som den basale sandhedsform og struktur. Den politiske økonomi bliver den prisme hvorigennem den liberale tradition forsøger at håndtere og forstår individet, hvordan dette individ kan formes og hvordan dets egen kapacitet til at forme sig selv indgår i denne økonomi. I bogens sidste kapitel (og forelæsning) gør Foucault opmærksom på hvordan den liberale styreform til stadighed skaber nye teknikker der får stadig større betydning for den sociale krop, herunder det civile samfundsliv og det sociale. Det vi kalder 'det civile samfund', der tidligere dannede grundlag for spørgsmål om velfærd, trivsel og værdier, tilhører ikke en umiddelbar givet virkelighed der foreligger derude; den hører snarere sammen med liberalismens nye ledelsesteknikker der leder på velfærd og værdisæt gennem markedetslogikken. Spørgsmålet om 'det sociale' er således intimt forbundet med disse teknologiers måde at producere værdier og virkelighed på. Det er ved at beskrive liberalismen som denne *medieringsform* (som en styringsteknik) at biopolitik ifølge Foucault fødes, eller kunne man sige, skærpes til en stadig mere omsiggribende rationalitetsform. Se *Ibid*. p. 297. Det er også karakteristisk at Foucault understreger at staten ikke udtrykker en autonom og originær kilde for magt, ej heller udtrykker den nogen essens. Således undgår Foucault også at reducere staten til et webersk bureaukrati. Staten er snarere et sammensat fænomen, "a mobile cut in a constant process of becoming-State" (étatisation), "the mobile effect of multiple governmentalities." Se Foucault: Birt of Biopolitics. Ibid. p. 77.

[131] Lazzarato betoner betydningen hos Foucault om hvordan governementalitet i stigende grad bliver et spørgsmål om at intervenere i 'mulige begivenheder'. Se Lazzarato: "Biopolitics/Bioeconomics: a politics of multiplicity". Hentet fra http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=2033 (sidst konsulteret d. 28. februar 2009). Lazzarato betoner betydningen hos Foucault om hvordan gouvernementaliteten [ledelsesrationaliteten] får karakter af en tredje kategori ved siden af økonomi og politik, der antager former som "multiple politikker" med egne strategier; se "Ibid.". Raffnsøe hævder, at det er igennem de mangfoldige dispositiver, at vi må studere det sociale overhovedet. Se Raffnsøe: *Sameksistens uden common sense*. bd. 1.

lønforhandling og reduktion af arbejdstimer, men snarere et livspolitisk anliggende hvor hele arbejderens livssituation, hans sociale, familiære og fritidsformer, da nu også disse må inddrages fordi de bliver betragtet som relevante for, hvorvidt en medarbejder er produktiv eller ej. Når man i dag taler om 'human kapital' og 'kulturel kapital' tales der om en ny type af kapital, der ikke kan beskrives ud fra økonomiens elementer om knaphed, lighed og ressourcer. At organisere og håndtere skoleuddannelse, sundhed, mobilitet, affekter, ægteskabsrelationer og parforhold bliver måder at forme sin kapital på. Vi nøjes ikke længere med at organisere på arbejdet *som* arbejde; det er nu livet i sin helhed der organiseres. Økonomi bliver i stigende grad et spørgsmål om at studere måder at håndtere og organisere på, eller mere præcist at studere en subjektivitetsmentalitet, som investeres af den enkelte for at berige, "up-date", mobilisere mv. sig selv i sit eget liv.

Med denne diagnose må den *suveræne magts virkemåde* udvides med en analyse af *magtens strategiske relationer* og dermed de kræfter og kroppe, der konstituerer magten i dens mangfoldige og heterogene univers. Når livet og subjektiviteten i sig selv er på spil for politik og magt, stiller kampen for det sociale og det politiske sig som et nyt problem. Lazzarato hævder i sin læsning af Foucault, at denne i sit sene forfatterskab bringer "livet ind i historien", således at 'liv' skal analyseres som en kategori for subjektivitet og etik. Der lægges op til en ny ontologi, hvor det politiske subjekt må stilles som et etisk anliggende. Lazzarato skriver: "Biopolitik forstået som en relation mellem ledelse, befolkning og politisk økonomi, refererer til en kraftdynamik, der etablerer et nyt forhold mellem ontologi og politik".[132] Denne iagttagelse betoner et element, der er blevet undervurderet i politisk filosofi. Problemet har at gøre med det spørgsmål, som også bliver et omdrejningspunkt i nærværende skrift:

> Er umuligheden af at skelne mellem *zoe* og *bios*, mellem mennesket som *levende væsen* og som *politisk subjekt*, et resultat af en suveræn magt [statens biopolitik] eller et resultat af nye kræfter, en anden formåen, som magten

[132] Lazzarato: "From Biopower to Biopolitics". p. 103.

ikke har fuld kontrol over?[133]

En række af de forfattere der tages op i afhandlingen tilslutter sig denne diagnose, men der hersker ikke enighed om, hvad der er årsag til at det i stigende grad bliver vanskeligere at skelne mellem mennesket som levende væsen og mennesket som politisk væsen. Hænger biopolitik uløseligt sammen med den suveræne magts virke eller er den et resultat af andre kræfter som ikke nødvendigvis kan føres tilbage til en bestemt instans? Er biopolitik et spørgsmål om at forstå og analysere politisk styring eller et spørgsmål om at forstå forholdet mellem subjektivitet og politik? I afhandlingen behandler jeg begge perspektiver: Både biopolitik som en magt over liv og biopolitik som en magt i livet. Biopolitikkens forhold til suverænitet analyseres af Agamben mens biopolitikkens forhold til subjektivitet analyseres af en række andre forfattere.[134] En anden gruppe af forfattere forbeholder begrebet 'biopolitik' til den forandring, der i de senere årtier har været knyttet til arbejde og produktion. Biopolitik bliver i den henseende en ny måde at forstå økonomiens sociale dimension på. Arbejdskraften er, hævder de, biopolitik-begrebet *per excellence,* da menneskets opfindsomhed, skaberevne, sprogbehandling og kreativitet bliver selve kilden til produktion og rigdom. Fælles for denne gruppe af forfattere som Rose, Lazzarato, Virno, Negri, Brian Massumi, Nigel Thrift m.fl. er, at biopolitik bliver et begreb, der anvendes til at analysere en ny samfundsmæssig situation og værdiskabelse, som er uløseligt knyttet til "den kapitalistiske revolution" (jf. Lazzarato) og de foranderlige produktionsformer.[135] Denne type af diagnose forsøger at gøre ophold ved én eller flere videnskabelige nybrud (de såkaldte 'livsvidenskaber') såsom bioteknologi, cellebiologi, sundhedsindustrien, der alle muliggør nye former for eksperimentering med livet, og som forsøger at løse påtrængende problemer indenfor bioteknologi, design og kunst. Denne biopolitik beskriver og undersøger, hvad vi kan forstå ved 'livet som magt' når livet trækkes ind i produktionen, i arbejdsforhold og i de skabende processer. Der er tale

---

[133] "Ibid.". p. 102. [egen oversættelse].
[134] Denne opfattelse af Agambens position er dog ikke entydig eftersom også Agamben kan siges at bidrage til en forståelse af netop forholdet mellem subjektivitet og politik.
[135] Lazzarato: *Les Révolutions du Capitalisme*. Empecheurs de Penser en Rond. Paris. 2004.

om en problematik der involverer en række grundlæggende erkendelsesteoretiske og ontologiske forhold.

For de fleste af de forfattere der arbejder med mulighederne for ny værdiskabelse og for en biopolitisk produktion i relation til den såkaldte 'kapitalistiske revolution', optræder begrebet 'liv' i en partiel og differentiel form.[136] Disse forfattere arbejder med en filosofi om livets plurale og mangfoldige dynamik. Det betyder, at dette begreb for liv gør op med finalismens idé om naturens finale plan og teleologi (formål og hensigt). Den nyeste forskning indenfor bioteknologisk manipulation gør op med sådan en genetisk kode, altså en forudbestemt plan eller besked om fremtiden. De nye teknologier orienterer sig mod en mutation med stoffet, mod en intervention i livet, der sammensætter livet på andre måder, der skaber et "differentialt liv". Denne processuelle orientering for liv blev allerede undersøgt erkendelsesteoretisk af Bergson og Whitehead i starten af det tyvende århundrede.[137] Livet hos dem er karakteriseret ved en processuel dimension, hvis virkelighed netop falder sammen med produktionen til at dele sig, til at forskyde sig og skabe andre former. Bergson beskriver i *Den skabende udvikling* stoffet som den modstand, der tvinger det levende til at dele sig og til at frigøre sig fra stoffet. Bergson er dermed ikke darwinistisk, da den udvikling livet udfolder sig på baggrund af stoffets modstand ikke er endelig eller artsmæssig. I Bergsons bog *Stoffet og hukommelsen* udtrykkes ydermere en *opmærksomhed henimod livet*, hvor adskillelsen mellem subjekt og objekt op-

---

[136] Begrebet "differentialt liv" er Andrew Murphie's taget fra artiklen: "Differential life, Perception and the Nervous Elements: Whitehead, Bergson, and Virno on the Technics of living". i: *Cultural Machine*. Keg har benyttet netversionen hentet fra http://culturalmachnie.tees.ac.uk/Articles/murphie.htm (sidst konsulteret d. 28. februar 2009).

[137] Se Whitehead: *Process and Reality*. Harvard University Press. 1989 [1934]. Bergson: *Den skabende udvikling*. Gads Forlag. København. 1915. I bogens tredje del inddrages Bergsons begreb om 'opfattelsen' og dens affektive og virtuelle dimension i relation til de levende billeder. Det skal understreges at i forhold til den vitalistiske læsning af Bergson og begrebet 'liv', behandler jeg dette som et grænsebegreb mellem natur og samfund; begrebet liv er altid også et historisk begreb, som også Balibar har været inde på; se Balibar: *Spinoza and Politics*. Afhandlingens inddragelse af Spinozas filosofi er således i tråd med Canguilhems karakteristik af vitalismen som *et krav* snarere end en metode, som *en etik for tanken* snarere end en *teori om natur*. Problemet er at de organiske videnskaber ofte har en værdiladet holdning til biologiske fænomener såsom 'overlevelse', 'regulering', 'tilpasning' og 'reproduktion'. 'De biologiske fænomener', og dermed 'de naturlige' fænomener kan forstås og analyseres på flere måder. Når jeg inddrager 'natur' i afhandlingen er der tale om at inddrage en forståelse for kroppens betydning, herunder 'kropspåvirkninger' og 'affekter' til forståelse af 'fornuft', 'værdi', 'civilt liv' og 'subjektivitet' som sådan. Canguihems kommentar er hentet fra Foucault: "Livet som erfaring og vitenskap". i: *AGORA*. nr. 1-2/92. p. 93.

hæves i en teori om 'stoffet som billede' (et perspektiv jeg undersøger nærmere i relation til digital billedskabelse som biopolitisk organisering sidst i afhandlingens anden del). Andrew Murphie, der udlægger Whitehead og Bergson, argumenterer for at livet hos dem ikke kan begribes uafhængigt af teknologi, her forstået som et design for liv, der altid sammensætter komponenter af liv i en interaktiv proces. De nyeste livsvidenskaber indenfor bioteknologi, computernetværk og digital kunst er ved at være på højde med den ontologi for liv som Bergson og Whitehead formulerede for næsten hundrede år siden.[138] Technos der kommer af græsk betyder "at give form til" og det som de nyeste livsvidenskaberne viser – det være bioteknologi, livsstilsproduktion, design, organisering af billedmedier mv. - er, at overlevelse, forandring, tilpasning, bevægelse, mutation, reproduktion og livsudfoldelse afhænger af et skift i former og deres sammensætning. Det er i dette lys, at vi skal forstå livsvidenskaberne. Det er nemlig denne progressive dynamik i evolutionen, der er interessant at følge i disse år og som skaber værdier af betydning for menneskelige fællesskaber og for vores sociale samkvem. Indenfor den mere eksperimenterende biopolitiske produktion er den digitale informations- og medieteknologi med til at generere nye muligheder i senkapitalismen, muligheder som undersøger livets temporale dimension – nærmere bestemt forholdet mellem tid, affekt og subjektivitet. Videokunstnere som Bifo, Angela Melitopolous og Bill Viola udforsker et *differentielt liv,* indenfor den nyeste digitale billedelektronik. Affektens betydning for de skabende processer tager jeg op i tredje del.

Magtens former

For at kunne beskrive bevægelsen fra de suveræne statssamfund over disciplinsamfund til performance- og kontrolsamfund, bliver det nødvendigt at vende tilbage til en forståelse af magten og hvad den betyder. I centrum for en sådan undersøgelse står en analyse af begrebet 'magt'. Som fænomen krystalliserer magten essensen af det sociale stof, forståelsen af mennesket og væren, samt den empiriske dynamik. En analyse af magtens forskydninger og forandringer

[138] Se Murphie: "Op.cit.". pp. 3-5.

skal kunne gøre opmærksom på, at magten er et sammensat begreb og at forskydningen fra suveræn magt til biomagt udpeger nogle væsentlige tendenser for magtens virke, der ikke endegyldigt forlader den gamle magtform for at bane vejen for en ny. Der er således ikke tale om at beskrive magtens successive udvikling men om at beskrive hvordan magten antager andre former. Nærværende kapitel skal opfattes som en introduktion til en måde at tænke magt på. Magten har både epistemologiske og ontologiske implikationer, og knytter sig både til viden og styring, men også til spørgsmålet om væren og værdi. Det er disse forhold som vil være anliggendet for dette kapitel.

Magtens sammensathed indebærer, at magt både virker som herredømme [Weber] og som kraftrelation, både som styring og som betingelse for det, der øger muligheder og frihed. I afhandlingen inddrages tre former for magt, der afhængig af det faglige perspektiv kan virke samtidigt:

Magt
Magt *over* [*potestas*, Hobbes]
Magt *til* [*production*, Foucault]
Magt *som kraft* [*potentia*, Spinoza]

Begrebet magt er altså indskrevet i en større tradition, der betragter magten som det fænomen, der gennemtrænger det ganske sociale legeme. Det er en tradition, der går tilbage til Dante Alighieri, Machiavelli, Spinoza, Hobbes og Marx, og frem til moderne tænkere som Foucault, Deleuze, Negri og Agamben. Magtbegrebet har en afgørende og central betydning for, hvordan vi kan karakterisere en kritisk samfundsvidenskab og dets tilhørende fænomener 'ret', 'stat', 'politik', 'subjekt', 'socialitet', 'kreativt arbejde' og 'kunst'. Magt er etymologisk set beslægtet med Macht/meaht, miht, might, som betyder at kunne, at formå, at muliggøre og 'at magte'. Magt er netop det, som Kant i oplysningsprojektet for selvdannelse fra 1784 udtrykte som "[h]av mod til at bruge din forstand uden en andens ledelse" og som hos Nietzsche kom til udtryk som "machen";

det at kunne gøre noget. Magt henviser både til evner mht. kraftudfoldelse, styrke, formåen eller magt som det, at man råder over store militære kræfter, legemskræfter eller magtmidler af anden art, eller at man på grund af åndelig overlegenhed har mulighed for at sætte sin vilje igennem eller gøre sin indflydelse gældende overfor andre. Der er tale om magt *over*, magt *i*, og magt *i kraft af*. I den latinske tradition fra romerretten og op gennem historien, har man forsøgt at begribe denne trefoldige dynamik med begreberne *potestas* og *potentia*.

Postestas er romernes ord for den mulige udøvelse af retlig vold angivet i loven, på fransk *pouvoir*, *pouissance*. Potentia betyder både mulighed, magt og kraft, og er forbundet med det latinske *posse* (at kunne), som på italiensk kommer til udtryk med ordene *potere*, *potenzas*. *Potentia* har forskellig betydning afhængig af, hvordan forholdet mellem den gejstlige og den verdslige orden opfattes. I den gejstlige orden møder vi allerede i Paulus' brev til romerne et voldsomt spændingsfelt mellem *potestas* og *potentia*: "Så er også I, mine brødre, gjort døde for loven ved Kristi legeme, for at I skal tilhøre en anden, ham der er opstået fra de døde, og vi bærer frugt for Gud. For dengang vi var i kødet, var de syndige lidenskaber, som loven kalder frem, virksomme i vore lemmer, så at vi bar frugt til døden. Men nu er vi løst fra loven og er døde fra det, vi før var fanget i, så at vi er tjenere i Åndens nye liv, og ikke i bogstavens gamle".[139] Augustin mente dog, at mennesket efter Guds vilje egentlig aldrig skulle herske over andre mennesker, men kun over de fornuftsløse dyr. Slaveri er ingen naturlig tilstand, men en følge af synd. Spændingen mellem den rå magt og næstekærlighed er altså en del af den kristne arv. Om magten er i hænderne på jesuitterne eller Jesus gør en stor forskel. Den institutionelt garanterede magt (f.eks. kirken) og kritikken af denne, er et vedvarende tema, som bl.a. rejses af William af Ockham, der siger, at efter menneskets fald ud af Paradis gælder der kun jordiske love på jorden. Middelalderens stridigheder mellem kejser og pave drejer sig om, hvad der inkarnerer og legitimerer den jordiske magt. Noget af Gud givet eller noget ganske andet? Ockham anser "mulighed" [*possibilitas*] for at være et fornuftbegreb, *potentia* for at være et naturbegreb og *potestas* for at være et politisk-moralsk begreb. *Potestas* rummer en dobbelthed ved både at operere i

---

[139] *Det nye Testamente*. Bibelselskabets Forlag. København. 2003. Romerbrevet. kap. 7: 4-7, p. 405.

den politiske sfære samtidig med at de udpeger en "transpolitisk" legitimitet eller dimension, der afhænger af Gud. Menneskets adlydelse af en politisk magt tjener samtidig altså en gejstlig magt. Denne adlydelse er en *prima potentia*. Med Machiavelli, Hobbes og Spinoza sker et nybrud, hvor den moderne tid indvarsles og hvor den verdslige orden får en stærkere placering. Magten er hos Machiavelli et pragmatisk anliggende, der ikke rummer gudgivne eller kristne standarder. Magtens regler er verdslige og praktisk konkrete, og kan ikke bestemmes i forhold til en transcendent eller religiøs legitimeret sfære. Mens magten i hans bog *Fyrsten* udtrykker en kalkuleret og kynisk affære, tilstræber Machiavelli i sit andet hovedværk *Drøftelser af de første ti bøger af Titus Livius* [*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*] at forstå Fyrstens *potestas* i et intenst spændingsfelt med folkets *potentia*.[140]

Det er imidlertid Hobbes, der både videreführer den romerske magtapologi, inkarneret i statsuhyret Leviathan, og som tegner planet for den moderne forståelse af suverænitet, hvor de mægtige og suveræne stater ikke er underkastet morallove, som begrænser deres handlinger. Suverænen forstår magt ud fra en mål-middel relation. Der er tale om et mekanistisk magtbegreb, hvor magt og årsag er den samme ting. Agentens magt bliver identisk med en effektiv årsag. Magtteorien bliver hos Hobbes derved et rent kausalitetsforhold. Magten bliver ren virken. Den kunstige kontrakt danner suverænens synlige magt som en dødelig, dennesidig, verdslig "gud", navngivet Leviathan. Hobbes' politiske filosofi begrænser magten til *potestas*, en sublimeret politisk-juridisk befalende magtvilje. Det er denne teori, der blev nyformuleret af tyskeren Carl Schmitts analyse af suverænens magt som den, der beslutter over undtagelsen og dermed bestemmer hvornår loven kan tilsidesættes. Men som Agamben har vist, skal Hobbes' Leviathan ikke så meget identificeres med suverænen som en stærk leder, men snarere ses i lyset af, hvordan staten bliver navnet på måder at håndtere og intervenere i menneskets liv og i værste fald reducere mennesket til et blot levende væsen uden rettigheder og uden politisk stemme, som i stigende omfang fungerer gennem en biopolitisk reduktion.[141] Disse grænser er dog van-

---

[140] Se Machiavelli: *Drøftelser af de første ti bøger af Titus Livius*. Forlaget Helikon. 2004; *Fyrsten*. Forlaget Helikon. København. 2006.

[141] Et moderne historisk ekspempel på dette er den lokale ledelsesrationalitet som NATO indførte i Koso-

skelige at fastsætte, og den stigende sammenvævning mellem stat og biopolitik har at gøre med, at magten ikke længere fungerer som Hobbes beskrev den. Vi har altså bevæget os væk fra idéen om magt som en ydre grænsesættende instans, som magt *over* noget, henimod magten som en magt *til* noget.

Statens biopolitiske operationer hænger sammen med, at retten ikke kun fungerer ud fra lovens imperativ, men i endnu højere grad ud fra normen. Normens betydningsfulde placering hænger sammen med, at magten har antaget nye former. Rettens sande magt er en magt til at *forme* os. Magt er ikke blot det, der tvinger os i forhold til en bevægelse; den anbringer bevægelsen inde i os selv. Når vi derefter har lært at følge magtens begrænsninger, følger vi os selv. Magtens effekter virker derved direkte på vores identitet. Dette er, hvad Foucault har lært os. Hvis magten blot kom til os udefra, hvis den blot var en ydre relation, som de liberale politisk-juridiske institutioner forestiller sig, ville vores forhold til magt være en strukturel og letbeskrivelig relation. I så fald ville det være nemt at flygte hen til andre sociale livs-former, til andre steder hvor magten ikke begrænser os. I 1960'erne og 1970'erne var dette en udbredt måde at se på tingene. Man troede på at denne drop-out kultur, alternative livsformer ville ophæve diskrimination og indføre frie arbejdsformer, alt sammen noget der ville resultere i større frihed. Men der var sjældent tale om nogen indlysende praksis for frihed. Forholdet til magten viste sig at være komplekst, mere sammensat. Vanskeligheden beror på at magten følger vores eget handlerum, identitet og vores måde at orientere os på. Magten fungerer og konvergerer med vores egen bevægelse. Filosoffen Brian Massumi har brugt formuleringen, at "magten *in*formerer os", at den tilhører en inderside i forhold til vores egen selvdannelse og formation, at "den er en del af vores emergens som individer, og den emergerer med os, vi aktualiserer den samtidig med at den informerer os."[142] Foucault kalder denne magt for *produktiv*, og den producerer ikke i første omgang en simpel undertrykkelse men derimod en *regularitet*. Denne biomagt er normativ og lever af normens migrerende virksomhed. Dette

---

vo.

[142] Brian Massumi: "Navigating Movements – with Brian Massumi". i: Mary Zournazi (red.). *Hope. New Philosophies for change*. Routledge. Australia. 2002. p. 223 [Artiklen er et interview med Massumi, egen oversættelse].

bringer det gamle billede af den synlige suveræn og lovens genkendelige styringsgreb i knæ. Distinktionen mellem *potentia* og *potestas*, mellem en produktiv magt til at påvirke og blive påvirket på den ene side og den legitime magt på den anden side, danner dog stadig en voldsom spænding i nyere filosofi og samfundstænkning.[143]

Suverænitet skal vi altså til at forstå i andre former. Magtens befalende karakter er ikke en dækkende beskrivelse af magtens operation. Magt kan ikke reduceres til de klassiske juridiske termer og fungerer ikke efter det design, der kendetegner denne logik. Den normdannende biomagt kaldte Foucault den disciplinerende magt, der sigter til hvordan forskellige institutioner – fængsel, skole, fabrikken, familien, hæren, virksomheden mv. – som opdelte sociale felter, lever af at producere *regulerende* adfærd og hvor disciplinens mål er at *manufakturere normalitet* – den gode, sunde, flittige borger. Den hierarkiske top-down magt (el. styring) spreder sig og finder efterhånden måder at operere på uden de opdelte sociale institutionelle strukturer og rum. Fængslets disciplinære logik migrerer til hospitalet, skolen, hæren og fabrikken; hospitalet knopskyder i form af klinikker og home-care, uddannelsesinstitutionerne i form af selvhjælps efteruddannelse og virksomheder i form karriere-selvledelse. Efterhånden mister institutionernes normative produktion sin opdelte funktion, og de disciplinære normalitetsmåder fungerer i stigende omfang sammen med kapitalens bevægelige og nomadiske indfangelse af mennesket og subjektiviteten. Smag, stil, sansninger, oplevelser, følelser og affekter, kort sagt subjektivitet, kommer nu i centrum for magtens disciplinerende produktion, og dette netop fordi markedet gennemtrænges af affekter og emotioner. I dette kontrol- og performancesamfund tydeliggøres derved Foucaults analyse: "power exists only in actu".[144] Magten eksisterer kun når den bringes til handling. Ontologisk set er biopolitik magten *in actu*. Biopolitik og dermed magt bliver et emergensbegreb, hvor emergens bliver en idé om latens og potentialitet, og derfor glider emer-

---

[143] Denne distinktion bliver væsentlig for Deleuze & Guattari. Distinktionen er også vigtig for Negri, se især Negri*: The Savage Anomali – The Power of Spinozas Metaphysics and Politics*. University of Minnesota Press. Minneapolis. Preface.

[144] Foucault: "The Subject and power". i: Herbert Dreyfus and Paul Rabinow (red.). *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Harvester Press. Brighton. 1982. p. 238.

gens tilbage til en forståelse af magt som substans. Når vi siger, at magten kun eksisterer *en acte*, eller *in actu*, siger vi i Spinozas og Don Scotus' sprog, at den kun 'er' i processen for dens udøvelse.[145] Den er emergent i den betydning, at den hverken udspringer af en protagonist eller en abstrakt social strukturel funktion. Selvom magtrelationer forudsætter en specifik partikulær historisk konfiguration af kræfter og diskurser, aktualiserer eller stabiliserer de ikke de latente muligheder. Magt er snarere det, der produceres i den skulpturerede relation i sin udøvelse: Derved må magten beskrives som verbum, dvs. som det, der *emergerer* fra artikulationen af diskurs og kraft. Ideen om at magt eksisterer *in actu*, implicerer, at den ikke kun er latent i de instutionelle konfigurationer. Magten virker *in actu* uden institutionelle konfigurationer, men ved at forudsætte en stabilisering af kræfter.[146]

Idéen er, at diagrammet ikke påvirker magtrelationerne deterministisk eller probalistisk; snarere er det en forudsætning for den emergente maskinelle organisering der 'producerer' magt. Både medier og kapitalisme valoriserer affekter, hvor affekter kapres som led i den kapitalistiske dynamik. Magten falder i stigende grad sammen med kapitalismens markedskræfter og antager dermed en omfattende socialisationsform. Kapitalismen fungerer selv som en social fabrik, en socialisationsform, hvor det handler om at indfange eller producere og mangedoble potentialer for handlemåder og eksistensformer mere end det handler om tingsvarer. Igennem servicejob samt videns- og konsulentarbejde (også af Lazzarato kaldet immaterielt arbejde) er det os selv, der er blevet kapitalismens redskab. Det er på denne måde, at den af Marx beskrevne "politiske økonomi" bliver erstattet af "livets politisk økonomi."[147] Hele vores liv bliver et redskab for kapitalen – ligeså vores vitalitet og vores mulige måder at leve på.

Magten *over* noget udfordres af mangfoldige kontrolmekanismer. Man er fri til at bevæge sig, men overalt er der checkpoints. Det, der kontrolleres, er

---

[145] Jeg er dog klar over de mulige forskelle på Don Scotus og Spinoza, men her fremhæver jeg kun det forhold at de begge adskiller sig fra den skolastiske analyse af væren og kausalitet (substanslæren) ifølge hvilken Gud fremstilles som en førsteårsag og ikke som en årsag til sig selv (*causa sui*), der kun acceptere en effektiv årsag (*causa efficient*) jf. brødteksten.

[146] Se Deleuze: *Foucault*. kap. 2.

[147] Jeg uddyber dette straks nedenfor.

retten til passage eller adgang. Det handler i stigende grad om *muligheder for at få adgang* til steder eller at *kunne gøre ting, at udvide ens handlerum, at indgå i andre relationer*. Overalt i disse checkpoints bliver man registreret i et digitalt samfund. Massumi beskriver samfundet som et åbent felt af tærskler og gateways; et kontinuerligt rum for passage. Det struktureres altså ikke længere via aflukkede mure og opdelte institutioner med hver deres normative sociale omgang. Massumi skriver:

> Vi checkes i vores passage og på ethvert checkpoint samles information, som magten anvender i sin socialisation. Vi tilvejebringer en fortsat fodring, der kommer tilbage til os i marketing, der fører til nye produkter, nye potentialer. Tænk på hvordan 'cookies' fungerer på nettet. Hver gang du klikker registreres din smag og dit bevægelsesmønster, som derefter processeres og som kastes tilbage til dig i form af 'pops', som forsøger at få dig til at gå til bestemte links og forhåbentlig købe noget. Der er tale om et feedback loop, og pointen er at modulere dine online-bevægelser. Det er ingen overdrivelse at sige, at hver gang du klikker på et link gør du arbejdet for markedsanalytikeren.[148]

Dermed bidrager vi til kapitalens profitskabende mulighed. Vores hverdags- og fritidsaktiviteter bliver former, der kan moduleres til en arbejdsmæssig værdiproduktion. Vi genererer merværdi i vores blotte daglige aktiviteter. Vores evne til at bevæge os bliver kapitaliseret. De velkendte funktioner – politi og disciplin – knopskyder i retning af mangfoldige kontrolmekanismer.[149]

Den territoriale usikkerhed har skabt øget frygt som igen genererer øget sikkerhedsindustri (statslig biopolitik), flere check-points, og vi er nået til et punkt, hvor der hverken længere er distance mellem vores egne bevægelser og magtens operation, eller mellem magtens operation og kapitalismen. Kapitalismens magt knopskyder og den synlige suverænitet afløses af kapitalmagtens operationalisérbarhed. Usikkerhed og frygt medfører, at magten i stigende om-

---

[148] Massumi: "Op.cit.". pp. 229-30 [egen oversættelse].

[149] Den ældre André Gorz har taget denne og lignende problemstillinger op i sin bog *L'immatériel: Connaissance, valeur et capital*. For en god introduktion ti bogens problemstillinger, se Niels Fastrup: "Kapitalismen vakler – André Gorz om videnssamfundet." i: *Social kritik*. nr. 107. 2006. pp. 4-17.

fang virker ud fra en affektiv dimension og ikke længere ud fra en normativ. Legitimeringen af den politiske magt fungerer i stigende grad gennem affektive kanaler og ikke gennem statsfornuft eller korrekt anvendelse af ledelsesmæssig dømmekraft. Når vi sender tropper til Irak sker det bl.a. fordi det skal skabe en følelse i befolkningen om vores land og vores sikkerhed. Statsministeren henviser i sine taler ofte til "forfærdelige billeder der taler for sig selv". Hvad enten det er vold på Nørrebro, 11. september eller konflikterne i Israel eller Irak, appelleres der til følelsesmæssige impulser, der dyrker en 'manden-på-gaden-ideologi'. Sammen med medierne produceres der ikke analyse, men som Massumi skriver en affektforstærkning.[150] Det er denne tanke-for-markedet og dermed en endnu mere intenst alliance mellem massemedierne og en apolitisk diskurs, der synliggør koblingen mellem magt-kapital og livets sentimenter. Selvom kapital-magtens betydning er styrende på indtil flere niveauer i samfundet, er det ikke magten i denne styrende og undertrykkende betydning der i sidste ende er determinerende. Senere i bogens tredje del viser jeg at der er noget *før* den kapital-styrende magt, som filosofisk hænger sammen med den menneskelige natur og som empirisk hænger sammen med samarbejdsformer og produktionsmåder.

[150] Massumi: "Op.cit.". p. 232.

Kontrolsamfund

> Jazz Police are looking through my folders
> Jazz police are talking to my niece
> Jazz Police have got their final orders
> Jazzer, drop your axe, it's Jazz police!
>
> Leonard Cohen, *Jazz Police* [I'am your Man]

Ovenstående betragtninger fører frem til følgende analytik for de nye magtformer, der har fået betegnelsen 'kontrolsamfundet'; en betegnelse der kommer til at stå centralt i det jeg kalder vor tids performancesamfund. Magtens nye former må altså analyseres i sammenhæng med de nye produktionsformer og sen-kapitalismens forandring af samfundslivet som sådan (dette behandler jeg nærmere i denne del i kapitlet 'Mod et performancesamfund'). Hardt og Negri har i deres arbejde gjort opmærksom på hvordan magten i dag udøves biopolitisk, dvs. indefra subjektet selv snarere end udefra og ovenfra. Lad os se nærmere på denne logik.

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 praksisser og vaner. Disse betragtninger knytter an til Foucaults arbejde, for hvem disciplinen og institutionerne – skolen, kasernen, fængslet, fabrikken, virksomheden – producerer og foreskriver et regime for normalitet og afvigelse, inklusion og eksklusion.[151] Her ordnes, dresseres, hierarkiseres og effektiviseres individet til "den gode borger", "den flittige elev", "den pligtopfyldende medarbejder" etc.

I sen-kapitalismens æra derimod, opererer magtens mekanismer i stigende grad immanent i det sociale felt. Kontrollen udøves i dag overalt og bre-

[151] Foucault. *Overvågning og straf*. Det lille forlag. Frederiksberg. 2002. p. 314 ff.

der sig på tværs af sociale relationer,[152] gennemkrydser det sociale og trænger ind i steder vi ikke tidligere kunne forestille os. Konsekvenserne er vidtrækkende: "De store finansielle og industrielle magter producerer således ikke kun varer men også subjektiviteter. De producerer subjektivitetsrepræsentanter indenfor den biopolitiske kontekst: de producere behov, sociale relationer, kroppe- og tanker, hvilket vil sige, de producerer dem der producerer [*they produce producers*]".[153] Kontrollen medieres ikke længere af et udenfor. Den disciplinære logik producerer nu sine effekter hinsides de institutionelle opdelinger – disciplinen bliver abstrakt, men s endnu mere intens. Den bliver abstrakt, fordi den ikke betinges af en synlig strukturel magt. I kontrolsamfundet nærmer vi os den hybride identitet, hvor vi kan være studerende udenfor skolen, arbejdere udenfor fabrikken, skøre udenfor sindssygeanstalten – alle ting på én gang. Den hybride subjektivitet tilhører ingen og alle identiteter på én gang. Den abstrakte maskine gennemtrænger det sociale felt i en endnu mere intens kontrol.

I kontrolsamfundet opererer magten derfor ikke ud fra specifikke institutionelle former, og det er derfor ikke længere distinkte rum, der holder os på plads.[154] Kontrollen som kraft og virus antager i stedet karakter af en abstraktion i forhold til adskilte institutionelle strukturer, og overkoder subjektiviteten direkte på begæret.[155] Det post-disciplinære kontrolsamfund konstituerer med de nye teknologier en social topologi, hvori geografiske/institutionelle disciplinære begrænsninger – distinktionen mellem et indenfor/udenfor – er forældet. I stedet for at betragte disciplineringen som anti-nomadisk (knyttet til et sted; en institution) har teknologiseringen ført til et skift, således at magten selv er blevet nomadisk. I kontrolsamfundet bevæger man sig ikke længere fra ét lukket rum til et andet – fra familien, til skolen, til kasernen og fængslet.[156] Inklusion og eksklusion udfolder sig i stedet gennem kontinuerlige, mobile overvågningsformer, hvor en elektronisk mærkning finder sted, herunder regulering af forskellige flows af varer og mennesker hen over grænserne (passagerne).

---

[152] Hardt & Negri. *Empire*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts. 2000. p. 24.
[153] *Ibid*. p. 32 [egen oversættelse].
[154] Se Raffnsøe: "Foucaults dispositionelle magtanalytik". i: *GRUS*. nr. 59. pp. 45 ff.
[155] Se Deleuze: "Postscript on Control Societies". i: *Negotiations*. Columbia University Press. New York. 1995. pp. 177ff.
[156] "Ibid.". p. 178.

Den smidige globale kontrol er rettet mod de mobile subjekters bevægelse. Inde/ude kommer nu til at handle om måden vi inkluderes på, om grader af adgang, snarere end om risikoen for eksklusion. Den digitale kontrol oversætter alt til koder og passwords og i denne fase bliver individer til 'divider', mens massen samles i 'samples' og 'banks'.[157] I kontrolsamfundet undergår individerne en uendelig kodning og de-kodning i takt med, at den teknologiske sociale kontrol intensiveres. Bevægelsen i dette samfund garanteres kun ved besiddelse af password, PIN-kode og mobilt CV.

Kontrolsamfundets kodning af flows og intensiverende deling har ikke længere 'folket' men derimod det sammensatte og mobile menneske som genstand, og den producerer en hybrid subjektivitet, der ikke længere korresponderer med disciplinærsamfundets stabile identiteter.[158] Denne stratificering 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 og 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.[159]

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 disciplinærsamfundet kunne man ordne disse individer i stabile koncentrationer, rubricere dem i forhold til en forskrift (kriminologi, offentlig hygiejne, social demografi etc., jf. Deleuze og Guattari).[160] I dag har

---

[157] "Ibid.". p. 180.
[158] Hardt & Negri. *Op.cit.* p. 331f.
[159] *Ibid*. p. 188.
[160] Den opdelte strukturlogik afløses af rhizomets radikale netværksteori, se *A Thousand plateaus*. London 1987, "Introduction".

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, 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, homoseksuel, religiøs, hjemløs, etc.). Det sociale rum, der gennemkrydses af kontrolsamfundets mange flows, er mere åbent og flydende end det var i disciplinærsamfundet. Samtidig sætter det civilsamfundet under pres. Med kontrolsamfundets indtog tydeliggør biopolitikken sin ankomst og de historiske pejlemærker giver os en foreløbig oversigt. I næste kapitel introducerer jeg begrebet 'Performancesamfund', som udtrykker en grundlæggende livsmodus i de nye produktionsformer som peger på den dobbelte dynamik i kontrolsamfundet, nemlig magten over livet og livet som magt.

Nedenstående skema viser i oversigtsform på hvilken måde individets liv har stået i forhold til en forståelse af politisk magt og statsmagt.

Historisk oversigt

Antikken	**De suveræne statssamfund**	**De disciplinære samfund – Nationalstaten**	**Kontrol- og performancesamfund**
Zoe: Mennesket som levende eksistens *Bios:* Mennesket som politisk væsen	*Retten til at tage liv*	*Gouvernementalitet*: Forme individer Biomagt	*Gouvernementalitet*: Organisere livet i sin helhed
Oikos: Økonomi *Polis: Politik*	*Loven* *Den gældende orden*	*Normen* *Forvaltning* *Ledelse* *Håndteringsmåder*	*Den sociale krop* Uskelnelighedszoner mellem mennesket som levende væsen og som politisk væsen
Praxis = politik *Poiesis* = arbejde			Praxis/poiesis opløses Arbejde og politik: Bios som "life of the mind"
	Massen	Individuelle kroppe	Uorganisk liv

Performancesamfund

Betegnelsen 'performancesamfund' beskriver en samfundstilstand, hvor vores måder at være til på og vores måder at producere på i stigende grad opererer på samme plan. Dette får indvirkning på forholdet mellem økonomi, politik og kunst og ikke mindst på værdiskabelsens problem. I det nutidige performancesamfund er der ikke længere en bestemt og allerede genkendelig virkelighed, der besidder værdien og gyldigheden for vores tanker. Det er nu vores *tanker i sig selv eller vores kommunikérbarhed,* der har værdi for de 'aktuelle' eller 'materielle' forhold. 'Performancesamfund' peger på tendenser i disse produktionsmåder og deres konsekvenser for værdi, politik og socialt liv. Spørgsmålet for dette kapitel er, hvordan de foranderlige produktionsformer er med til at forandre det vi forstår ved det civile subjekt og den sociale relation mellem mennesker.

Virno har i sin bog *The Grammar of the Multitude* givet et interessant bud på, hvordan vi må gentænke den politiske magts grundlæggelse og hvordan vi må tænke det civile subjekt som en særlig kollektiv kraft (som 'mængden'). Udgangspunktet er at sammentænke tre erfaringsfelter der normalt holdes adskilt: politik, økonomi og kultur. I én og samme bog behandler Virno (1) statsdannelsens grundlag og forandringen af dialektikken mellem frygt og sikkerhed; (2) krisen i tredelingen mellem arbejde, politik og tænkning; (3) individuationsprincippet og mængdens historisk-ontologiske konstitution. Udgangspunktet for denne konstitution er et begreb om 'mængden' [*multitude*], der betoner en ambivalens ved det civile subjekt som produceres i krydsningsfeltet mellem erfaring, sprog og produktionsforhold.

> Mængden er en *værensmodus*, den fremherskende værensmodus i dag, men som alle værensmodi er den *ambivalent*, eller vi kan sige, den indeholder i sig selv både tab og frelse, samtykke og konflikt, servilitet og frihed.[161]

[161] Paolo Virno: *A Grammar of the Multitude*. Semiotext(e). New York. 2002. p. 26. Denne vigtige bog som jeg i det følgende trækker på er oversat fra italiensk: *Grammatica della moltitudine. Per una analisi della forme di vita contemporanee*. Derive Approdi. Roma. 2002.

Det politiske subjekt søger Virno ikke at forstå som en forudsat størrelse, der gør krav på rettigheder, men derimod som det der skal forklares. Denne er konstitueret af livsmåder, af modi, hvis krise og kamp ikke er givet som en klassekamp eller anden form for ideologisk kamp. Virno hævder at det som konstituerer stat og samfund ikke er noget udenfor, som noget der truer vores livsmåder. Det er derimod en kamp, hvor det civile subjekt individueres i arbejdslivet, kunstlivet og sociale fællesskaber. Siden Immanuel Kant, Søren Kirkegaard og Martin Heidegger har vi lært at skelne mellem frygten og angsten, således at angsten tilhører det isolerede individ, mens frygten er en offentlig følelse som er knyttet til det billede der truer fællesskabet. Gennem både Kant og Heidegger har vi været vant til at tænke dialektikken mellem gruen og tilflugtsstedet. Kant talte om den "relative fare" overfor "den absolutte fare". Den første fare er sneskreddet, som der findes konkrete midler til at håndtere, mens den anden fare kræver beskyttelse mod verden som sådan og for Kant fandtes der kun ét tilflugtssted: Det moralske jegs absolutte status. Virno hævder imidlertid, at Kants beskrivelse af verden som et ubestemt og kontingent sted i dag er forstærket i sådan en grad, der bevirker at han i stedet taler om en "permanent insecurity".[162] Vi har været vant til at betragte frygten som relativ, som en specifik kendsgerning (eksempelvis det at miste sit job), hvorimod angsten ikke havde nogen klar årsag. Frygten kan altså navngives men ikke angsten. Til gengæld kan denne farve enhver situation. Frygten kan relateres til fællesskabets værdier og vaner, men ikke angsten. Virnos pointe er at denne dialektik mellem frygt og angst, mellem indenfor og udenfor, ikke længere kan opretholdes. Uden klare substantielle fællesskaber, konstante forandringsprocesser, metropolens ensomhed som grundvilkår, de uforudsigelige træk ved vores arbejdsfunktioner og arbejdsliv, er de træk der tidligere karakteriserede angsten, ikke isoleret til et dunkelt metafysisk udenfor, men blander sig nu med en genkendelig verden. Det, som var udenfor fællesskabets identificerbare vaner og værdier er rykket indenfor. Når det ikke længere er muligt at trække grænsen mellem indenfor og udenfor, bliver følelsen af "ikke at føle os hjemme i verden"

[162] *Ibid*. p. 31.

den mest udbredte følelse af alle og dermed også en offentlig følelse.[163] Det er denne udefinerbare følelse, der nu er blevet fælles. Det civile subjekt, der forenes i en ydre frygt, der var kendertegnende for Hobbes, er altså ikke en dækkende beskrivelse af situationen. Det som definerede 'folket' for Hobbes, var netop modsætningen mellem det genkendelige indenfor og det ukendte truende udenfor. Men Virno ser rigtigt når han understreger, at det ikke længere er gruen der kommer først og tilflugtsstedet og sikkerheden der kommer bagefter; "These stimulus-response or cause-effect models are completely out of place".[164] Det som derimod er drivkraften i senkapitalismens verden af kontrol og performance, er *måder* at skaffe sikkerhed og tilflugt på. Virno henviser til Arnold Gehlens berømte studium af dyr, der betoner hvordan overlevelse bliver et spørgsmål om at dæmpe en mere eller mindre konstant følelse af desorientering i verden. Her er vi tilbage ved den permanente følelse af usikkerhed, der dominerer det offentlige rum og politikken, som præger arbejdsmarkedspolitik, boligpolitik og kampen mod terror. Afgørende er det, at 'faren' hverken er relativ eller absolut men allestedsnærværende fordi den kommer til udtryk gennem forskellige former for tilflugt. Det er således en tilsnigelse at gøre forestillingen om 'det onde' til noget som er derude, som staten skal beskytte sig mod (Hobbes). Som Virno udtrykker det:

> Fra det historiske og sociologiske synspunkt, er det ikke vanskeligt at se hvordan ondskab meget præcist udtrykker sig selv som et horribelt svar på en verden præget af risici, som en farlig søgen efter beskyttelse: vi behøver kun at tænke på vores tilbøjelighed til at betro os til en suveræn.[165]

Angst behandler vi ikke længere som en ontologisk størrelse; i dag er angsten uløseligt forbundet med forskellige strategier for *hvordan vi forholder* os til angsten. Det være min måde at kæmpe mig vej til karrierens top, den måde jeg sætter min lid til at Bush (suverænen) forsøgte at klare truslen udefra, eller min afsky for fremmede med sort skæg (xenofobi). Virnos ophævelse af den gængse

---

[163] *Ibid*. p. 34.
[164] *Ibid*. p. 34.
[165] *Ibid*. p. 35. [egen oversættelse].

distinktion mellem frygtens indenfor og angstens udenfor har stor betydning for biopolitik som en magt over livet.[166] Noget der ikke mindst er tydeligt i Agambens analyse af suverænens virkemåde hvor enhver potentielt kan være genstand for sin egen udsathed gennem magtens eksklusionsmekanismer.[167]

Denne afhandling følger Virnos idé om at samfundsdiagnose må tænke hinsides modsætningen mellem frygtens indenfor og angstens udenfor. Følelsen af ikke at føle os hjemme i verden udtrykker nemlig en ambivalent eksistensmodus der oscillerer mellem "tab og frelse, samtykke og konflikt, servilitet og trældom" (som nævnt ovenfor). Følelsen af permanent usikkerhed bliver ikke længere en årsag der fjernes ved at søge tilflugt i en stat; usikkerheden bliver et bærende element for subjektets væremåde, der kontinuerligt skifter mellem forskellige måder at forsikre sig på, forskellige måder at håndtere kriser på og forskellige måder at arbejde på, eksempelvis gennem opøvelsen af kompetencer, der sikrer en fleksibilitet på arbejdsmarked. Det er disse immanente eksistensmåder jeg er optaget af i denne afhandling. Det er her at Spinozas filosofi kan vise sig at være frugtbar; noget der til en begyndelse kan formuleres som det forhold, at naturtilstanden er flyttet indenfor:

> De mange, i det omfang at de er mange, er dem som deler følelsen af 'ikke at være hjemme' og dem som placerer denne erfaring i centrum for deres egen sociale og politiske praksis.[168]

Virno gør opmærksom på at Aristoteles' lingvistiske *topoi konnoi* [fælles steder] er resultatet af denne erfaring. *Topoi konnoi* betegner de mest generelle gyldige logiske og lingvistiske former i de specifikke diskurser [*topoi idioti*]. De 'specielle steder', hvori de specifikke diskurser udfolder sig, muliggør individuelle udtryk og lokale sprogspil, der konstituerer den enkelte i diskursens erfaringer. Hvad enten der er tale om diskussioner i et undervisningslokale på en handels-

---

[166] Mærkeligt nok overser Virno selv den klare biopolitiske betydning af denne permanente usikkerhed. Se *Ibid.* p. 81f. Jeg skal senere vise, at der er en sammenhæng mellem ovenstående og Agambens begreb om 'homo sacer'.
[167] Denne relation behandler jeg i afhandlingens anden del.
[168] Virno. *Op.cit.* p. 35 [egen oversættelse].

højskole, Brøndbytilhængernes fodboldkultur, kirkemenigheden i Melby eller hovedkvarteret for lokal politisk aktivitet i Kalundborg, er der tale om specifikke individuelle udtryk.[169] De 'fælles steder' [*topoi konnoi*] derimod rummer stereotypiske udtryksformer, der muliggør ethvert individuelt udtryk, som vi anvender og disse udtryksformer giver struktur til sådanne individuelle udtryksfunktioner. Men stereotyperne selv indeholder banaliteter, livløse metaforer, tomme sproglige konventioner. Aristoteles udpeger tre af sådanne 'steder': (1) forbindelsen mellem mere og mindre, (2) oppositionen af modsatte udsagn og (3) forholdet til gensidighed [fx "Hvis jeg er hendes bror, så er hun min søster"]. Virno argumenterer for, at disse 'fælles steder' har indtaget *den* fremtrædende plads i dag, og at de 'specielle steder' derimod er ved at forsvinde. De sidste bliver nemlig opslugt af den refleksive forstandsevne; det generelle intellekt [*General intellect*]. Alle steder er de samme, hvilket betyder at man må forsøge at passe ind, man må bestræbe sig på at være kompetent, være kommunikativ og gøre sig relevant. Man må håndtere sig selv og sin situation uanset hvilken sammenhæng man indgår i og uanset hvilket sted man befinder sig i. Det er denne nyformulering af det generelle intellekt, der overskrider renæssancens idé om en offentlig ting [*res publica*] og antikkens modsætning mellem *oikos* (den private husholdning) og *polis* (politikkens offentlige arena), der er i færd med at forandre forholdet mellem økonomi, politik og kultur på en gennemgribende måde.

I de nutidige samfund bliver det vanskeligt at tale om en given offentlig sfære. Den såkaldte 'offentlige arena' er ikke 'derude'. Det offentlige rum er noget vi må organisere med vores kommunikérbarhed. Offentlighed får karakter af en *performativ akt*; som et *produceret* vilkår. Årsagen er, at de produktive kræfter under videnssamfundet består af lingvistiske kompetencer, viden og forestillingskraft. Under de post-fordistiske produktionsformer er kommunikation gået hen og blevet det centrale element i ikke alene kulturindustri, men tillige det der driver enhver anden værdiproduktion. Virno er inde på, at den menneskelige kommunikation til dels overtager den dobbeltrolle som penge har haft i den marxistiske analyse af kapitalismen, hvor penge på én gang er en

[169] *Ibid.* p. 35f.

vare der kan købes og samtidig den måleenhed som alle andre varers værdi forstås i kraft af.[170] Men den væsentlige forskel mellem penge i den marxistiske analyse og kommunikation i den post-fordistiske er den, at mens penge var en måleenhed, et udtryk for en værdi af varen, er kommunikation selve den kraft, der producerer værdi. Virno skriver: "[…] spectacle concers, instead, the productive process in fiere, in its unfolding, in its potential".[171] Kommunikation, fantasiens forestillingsevne og affekt, er de modale livsudtryk hvorfra nutidens kulturelle økonomi henter sine ressourcer. Denne produktionsform har direkte konsekvenser for værdiskabelsen i samfundet generelt. Det kommer til udtryk på den måde, at de nye produktionsformers modale væremåder indebærer, at vi bevæger os fra en 'offentlig sfære' til en 'offentlig*hed*' [*publicness*] i en verden, hvor det eneste der tæller er, at vi deler sproglige-kognitive talenter, eftersom det kun er denne 'fælleshed', der garanterer vores 'parathed' og vores 'tilpasning' i en fortsat bestræbelse på at reagere på innovation og på mulige forbindelser. Kommunikativ performance sikrer i dag de forskellige myndigheders image og troværdighed. I en myndighed som politiet sørger man for at ansætte folk, der er gode til at kommunikere og 'producere' politiets holdninger, troværdighed og aura, som når den københavnske politichef Pierre Larsen træder frem på den danske Tv-skærm. Des mere kontroversielt arbejde en myndighed forestår desto vigtigere er det, at man kan performe, det vil sige organiserer det offentlige rum. Vi har bevæget os fra staten som den folkelige og værdimæssige enhed for værdiskabelse og rationel autoritet, til kommunikationssamfundets refleksive formåen der konstituerer samfundets virkelige enhed. Med arbejdets forandring og kapitalismens normskabende socialisation står vi overfor et brud med historiens former, hvor vi ikke længere møder genkendelige værdier som er bundet til disse adskilte sociale rum. Arbejdets værdier udfoldes ikke kun på arbejdet, kulturens værdier ikke kun i kulturlivet, økonomiske værdier ikke kun i en målbar profitmaksimering og politik bliver ikke længere identisk med et politisk program og partipolitik. I en sådan situation er det ikke længere klart, hvem og hvad der producerer økonomisk, kulturel og politisk værdi. Det

[170] *Ibid*. p. 33.
[171] *Ibid*. p. 33.

som har forandret sig, er organiseringen af produktionen, hvor kommunikationsindustrien og kulturindustrien er blevet prototypen for al produktion. I hjertet af denne forandring for produktion befinder sig altså det som Virno henter fra Marx nemlig "det almene intellekt".

Begrebet 'den refleksive forstandsevne' er en måde at forstå den af Marx anvendte term 'det almene intellekt' i *Grundrids til kritikken af den politiske økonomi* [*Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*], som hos Marx er en beskrivelse af arbejdets socialisering. Her analyserede Marx storindustrien som en anonym maskine der producerer rigdom, som ikke afhænger af arbejdstiden eller af den bevægelse der effektueres af arbejderen som aktør. Men maskiner kan betragtes som organer for den menneskelige hjerne. Arbejderen er ikke længere en direkte mediator mellem naturen og det producerede objekt. Han træder tilbage fra den direkte aktørrolle, og hans opgave bliver i stedet at håndtere 'naturens proces' som et middel mellem ham selv og den uorganiske natur. Hans performativitet er ikke identisk med et direkte arbejde og ej heller den tid han bruger på arbejdet, men snarere med tilegnelsen af hele produktionsprocessen. Der er således tale om et produktionsbegreb, der forbinder økonomien med en 'almen social viden', når viden tilfører et nyt element ved siden af det umiddelbare arbejde som den produktivkraft.[172] Rigdom kan derved ikke længere gøres op i arbejdstid, men hænger sammen med arbejderens tilegnelse af en producerende kraft, hvormed han kan forstå sin rolle som arbejder, forstå sin natur og sin måde at indgå i produktionsprocessen på. 'Det generelle intellekt' er navnet på denne transformation af menneskets rolle i produktionsprocessen. Denne danner grundlag ikke bare i sociologisk forstand for en anden form for deltagelse fra arbejderens side, men forandrer også forståelsen af økonomien i det hele taget, idet både økonomien og arbejdet udtrykker en socialitet der i produktionen er uadskillelig fra en refleksiv formåen. Dog foregår denne refleksive formåen ikke længere som et selvstændigt demokratisk oplysningsprojekt, da den bliver vanskelig at adskille fra den mulighedshorisont der kendetegner de nye produktionsformers samarbejde og dynamik.

Idéen er, at den refleksive forstandsevne rækker videre end den enkeltes

[172] Marx: *Grundrids til kritikken af den politiske økonomi*. Rhodos. København. 1975. p. 548.

kapacitet til at betjene sig af sin fornuft. Den refleksive forstandsevne anvendes til at beskrive en livsmåde og en produktionsmåde, der overlapper hinanden i dag i en sådan grad, at vi igennem denne kategori får mulighed for at forstå noget essentielt ved det moderne samfund. 'Den refleksive formåen' handler ikke kun om et rationelt grundlag for en oplyst offentlighed, men om hvordan sociale relationer og værdier aktiveres, forstærkes og tilkæmpes. Pointen er således, at den politiske teoris idé om statssuverænitet og staten som distributør af moralske værdier udfordres af et intellekt, der er *generelt* i den forstand, at den enkelte reproducerer sig selv gennem en forstandsmæssig udveksling af tegn og billeder. Både landmanden og den urbane symbolanalytiker overlever kun ved hjælp af kommunikation, nemlig ved forstandsmæssigt at forholde sig til sin egen praksis. Såning af frø og økologisk organisering af et landbrug involverer kommunikation og idémæssig udveksling, blot i en anden form end det, som kendetegner det direkte kommunikationsarbejde. Hvis kommunikationssamfundet altså kan beskrives som et generelt intellekt, hænger det sammen med, at samfundet ikke kan begribes uafhængigt af den aktive produktion der foregår i fjernsyn, aviser, internet, caféliv, samtaler med naboen, læsning af bøger, konsulentudtalelser, coaching, debatter, e-mails; alt sammen kan det beskrives som et ikke-sted for tankens liv. Det er derved ikke længere de specialiserede steder som kirken, medborgerhuset eller fagforeningen, der danner civilsamfundets base og omdrejningspunktet for vores erfaringshorisont- og mulighed. Det fælles sted for tankens og følelsernes liv har derimod at gøre med udvekslingen af tegn, billeder, sprog samt de kognitive evner, der i princippet er fælles for alle og som ikke knytter sig til et bestemt sted. Denne enhed ER samfundets mangfoldighed og samfundets nødvendighed. Ifølge Virno hænger dette sammen med at enheden udgør det ikke-sted, der er muligheden for beskyttelse mod et samfund uden substans, et samfund uden "specielle steder" (fx lokale kirker, medborgerhuse, familieliv og venskaber) – en verden hvor civilsamfundet for alvor er under pres fra biopolitikkens omsiggribende ledelsesteknologier og som er forbundet med et omsiggribende kontrolsamfund. Medborgerhuset, kirken og fagforeningen udgør således ikke længere medierende instanser mellem stat og demokrati (jf. Gramsci).

Med forestillingskraftens, vidensformernes og affektens værdiskabende

betydning i økonomi og samfund, kan arbejdet beskrives som en efterligning af den politiske handlens karakteristika. Virno trækker i den forbindelse på tredelingen af den menneskelige erfaring fra klassisk filosofi: arbejde [*poiesis*], politisk handlen [*praxis*] og intellekt [*intellectus*]. Det er en tredeling, der ifølge ham, er ved at miste sine tidligere så klare og opdelte grænser, der tidligere betegnede en klar sondring mellem tre forskellige erfaringsfelter: den (1) politiske handling, som den der retter sig mod relationer mellem individer; (2) arbejde som den organiske udveksling med naturen, herunder fremstillingen af nye objekter; og (3) tænkning som den handling der forholder sig til verdens fremtrædelsesformer. Det som har skabt en konvergens mellem og en forandring af disse tre felter, er arbejdet under de nye produktionsformer, som i stigende grad indoptager elementer, der grundlæggende er kendetegnet ved den politiske handling. Der er derved tale om en problemstilling, som også optog Hannah Arendt, men hvor Arendt mente at den politiske sfære i det 20. århundrede var begyndt at imitere arbejdets sfære i kraft af sin fabrikation af nye genstande (Staten, det politiske parti, historien), mener Virno at det snarere er arbejdet, der er begyndt at imitere den politiske handlen. Det væsentlige træk i denne imitation er det han kalder 'tilstedeværelsen af andre' (the presence of others). Han skriver: "I maintain that it is in the world of contemporary labor that we find the "being in the presence of others", the relationship with the presence of others, the beginning of new processes, and the constitutive familiarity with contingency, the unforseen and the possible".[173] Denne udvikling bliver afgørende for en forståelse af biopolitikkens sociale teknologi samt dens indflydelse; både som styringsteknologi og som social værdiskabende faktor. Vi ser nemlig at arbejdets såkaldte skabende dimension ikke længere kan isoleres til frembringelsen af varer, der kan sælges på markedet, men at de i sit udgangspunkt og igennem hele sin produktionsproces, er indfældet i og et vedvarende resultat af "the presence of others". Hvis ikke måden vi producerer på er omgivet af og forbundet til det omgivende miljø af levende kommunikation og affekt, lykkes den ikke. Kommunikativ handling (jf. Habermas) har ikke en privilegeret plads i politik eller i kampen for gensidig anerkendelse (jf. Honneth). Det dialogiske

[173] Virno: *Op.cit*. p. 26.

ord installeres i dag i selve hjertet af den kapitalistiske produktion: arbejde ER interaktion og dette mest almene træk ved arbejdet kalder Virno 'virtuositet', hvorved han understreger det forhold at handlingen ikke efterlader et slutprodukt som lever videre efter fremførelsen. Et foredrag, en coaching, en koncert, et teaterstykke har fremførelsen som sit mål. Alle kræver de "et nærvær af andre" i et offentligt rum. Kunsten bliver da *noget mere* end den ensomme ånd adskilt fra det offentlig rum; også her udveksler man fantasiens stof.[174] Kunsten udvikler i stigende grad nye erfaringsmuligheder gennem offentlige møder, gennem teknologiens medier, og gennem organisering af andre kropslige møder. Det 'virtuose' ved den menneskelige aktivitet overskrider sådan set kategorien arbejde som arbejde, da dens aktivitetsform ikke er afhængig af at producere materielle genstande, der kan cirkulere på markedet men får sin værdi i selve udførelsen af arbejdet. På samme måde som affekt, som jeg skal analyserer udførligt (del III), består det virtuose i de påvirkninger, der sendes frem og tilbage mellem forskellige former for stof; det være mennesker, sansninger, ytringer, billeder, huse, byrum etc. Det karakteristiske for den virtuose produktionsform er fornuftens evne til at organisere møder, en organisering der handler om at være modtagelig for stof og lade sig påvirke af de signaler disse kroppe udsender, og omvendt at udsende signaler, der kan gå i forbindelse med omgivelserne. "In the presence of others" er den levende affektiv puls som vi producerer igennem; det er den konstante organisering af et offentligt rum, mikrologisk eller voluminøst, med kommunikation, forestillingskraft og affekt, og det er denne relationelle dynamik som er det vi forstår ved performancesamfund.

En del af den litteratur, der beskæftiger sig med performance orienterer sig primært i forhold til det sprog der kendes fra kunstens verden, herunder især aktionskunst, performancekunst, installationskunst og politisk kunst. Ifølge kunsthistoriker Erika Fiscker-Lichte bruges begreberne 'performance' og 'performativitet' forskelligt indenfor sprogteori, teatervidenskab, antropologi,

---

[174] Dermed ikke sagt at kunst ikke rummer en selvstændig og unik arbejdsmetode, og virker ud fra principper der ikke tilhører videnskaben og filosofien. Pointen er ikke at al kunst skal reduceres til politik, religion mv. Men jeg hævder at vanskeligheden ved at skelne mellem mennesket som levende væsen og som politisk væsen også påvirker forholdet mellem det politiske og det æstetiske. Se afhandlingens sidste kapitel.

etnologi og senest indenfor køns- og subjektivitetsforskning. Dog kan man opregne fire komponenter: For det første medfører performance en kropslig sameksistens mellem den der performer (skuespiller etc.) og tilskuer, hvor tilskuerens tilstedeværelse er nødvendig for at performe, da tilskuerens tilstedeværelse påvirker skuespillerens handlinger. For det andet kendetegnes en performance ved sin uforudsigelighed, da den i en vis grad dannes og formes i og med sin fremførelse. For det tredje rummer performance ikke en udtømmende og på forhånd given række af betydninger. For det fjerde skaber performance det, som den amerikanske antropolog Victor Turner har kaldt 'liminale' positioner, hvor tilskueren rives væk fra vante forestillinger og normer.[175] Afhængig af produktionsform får én eller flere af disse processer betydning for hvordan vi skal forstå produktionens 'aktivitet' og 'handling'.[176] Disse fire komponenter for performanceaktiviteten får betydning for individuationsprocesserne i selvledelse, i de sociale relationer og i kunstskabelsens virksomhed (mere herom senere). Mit fokus her er at gøre opmærksom på det forhold, at de modale eksistensmåder får en større betydning i det nuværende performancesamfund.

Det generelle intellekt betegner den form for social kundskab, der antager en mere direkte produktionskraft og en betingelse for det sociale livs reproduktion. Walter Benjamin beskrev viden i et masseproducerende samfund som medieret af teknologi og kunstfærdighed. Med den stigende medialisering af hverdagslivet foregår al kommunikation via forskellige medier, der bevirker at det generelle intellekt kommer til udtryk som for vores egen forholden os til det som en anden kommunikativ aktør forholder sig til.[177] Klaus Meyers madprogrammer handler eksempelvis ikke bare om at vise os noget lækkert mad, men om at få os til at *forholde os* til hvad god mad er eller kan være. En oplyst offentlighed kræver altså kritisk bearbejdelse og det er ikke nok at der er et stort udbud. Billeder og tegn skal være med til at udfordre den enkelte, og dette er den store udfordring. Det hører implicit til idéen om det generelle intellekt, at forbrugeren først er producerende, først indgår i en skabende offentlighed, når han eller hun *forholder* sig til det man præsenteres for som andet end "det kan

---

[175] Victor Turner: *The Anthropology of Performance.* PAJ Publications. New York. 1986. kap. 1.
[176] Se Erika Fischer-Lichte: *Ästhetik des Performativen*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main. 2004.
[177] Adam Arvidsson: *BRANDS. Meaning and Value in Media Culture*. Routledge. USA og Canada. 2006. p. 29.

jeg lide, det kan jeg ikke lide", men derimod gør det til genstand for en analytisk proces.[178] Videnssamfund og performancesamfund må altså i dag overalt knytte det generelle intellekt til de nuværende arbejdsprocesser for at være produktiv. Som den italienske sociolog Tiziana Terranova har vist, er vor nuværende digitale informationssamfund ikke blot en ny måde at sælge varer på, men tilmed en "verden af diskussionsgrupper, mailinglister, og den spredte læring for selvprogrammering" skaber "relationer for samarbejde henover afstande og gennem udveksling uden penge", som er med til at skabe en "alternativ politisk og økonomisk model".[179] Masseintellektualiteten fungerer som en refleksiv forstandsevne, der er i stand til at møde de mest varierede situationer. Derfor bliver selve vores evne til at fortælle, tænke og skabe et afgørende grundlag for produktion af rigdom.

Varen var både sanselig og social skrev Marx. En vares værdi kan man tale om, fordi der er noget fælles, der kan udveksles, en social relation, der ikke har noget at gøre med den aktuelle brug af varen. Værdien af en smuk stol handler grundlæggende ikke om det konkrete arbejde med at udforme, skære og designe stolen, men har frem for alt at gøre med relationen mellem mennesker. Værdi både legemliggør og stofliggør noget abstrakt, noget vi ikke kan sanse. Det er derved gennem brugsværdi og medieringen af varer og ting, at værdi får en konkret eksistens. Men i denne vareudveksling indgår mennesker ikke længere i nogen direkte relationer med hinanden, men primært gennem ting og varer. Værdiens sociale eksistens og relation bliver skjult, eller den bliver vareliggjort, og det bliver derfor i stigende grad vanskeligt at forstå social

---

[178] Filosof Bernard Stiegler, ansat ved Centre Pompidou i Paris, nævner et system hvor man over sin mobiltelefon tilbydes et materiale om den film man har set, der gør det muligt at gå i kritisk dialog med ens egen oplevelse af filmen øjeblikket efter. "Trykker man 'ok', kan man downloade hele filmmontagen og analyseredskaber, der sætter en i stand til at begribe filmens struktur. Her finder man kritiske gennemgange, komparative analyser, hvor filmen sættes i forhold til 25 andre film, og endelig bliver man sat i forbindelse en blog, hvor hundrevis af andre filmamatører allerede er i gang med at diskutere filmen. Og så kan man begynde at argumentere for sine følelser" […] "En sand offentlighed interesser sig kun for det, der er svært". Interview med Stiegler i *Dagbladet Information*. weekend 3.-4. februar. 2007. pp. 8-9.

[179] Tiziana Terranova: *Network Culture. Politics for the Informatian Age*. Pluto Press. London. 2004. p. 76 [egen oversættelse]. Terranova gør op med forestillingen om information som noget immaterielt og udvikler en materialistisk teori for kommunikation, der gør opmærksom på informationens entropi, på betydningen af 'distraktion', 'forvirring', 'intensiv kommunikation', på forholdet mellem støj og signal, på sammenvævningen af mikro og makro og på det ikke-lineære i kommunikationens bevægelse. Se *Ibid*. p. 3.

værdi uafhængigt af vareudvekslingens vilkår.[180]

I dette samfund kan vi ikke længere beskrive værdi og rigdom i merkantile termer funderet i behov, der skal mættes bestemt af handelsudveksling og pengecirkulation (jf. Smith). Men heller ikke Marx' lære om merværdi skabt på baggrund af arbejderens arbejdskraft er længere dækkende. Samfundets rigdom kan ikke gøres op i disse økonomiske termer, men involverer på en mere gennemgribende måde kulturelle, sociale samt ontologiske faktorer. Det er ikke arbejderen eller mennesket som sådan, der er centrum for værdi og rigdom, ej heller mennesket med dets specialiserede evne eller som medlem af et bestemt fællesskab eller samfund, men det er netop *det generelle intellekts potentielle mulighed*. Dette ER kilden til rigdom i dag. Sproget og kommunikationsmuligheder er de fælles redskaber i enhver produktiv skabende akt. Menneskets generiske formåen, det være sprogbehandling, intellektuel virksomhed, erfaringsdannelse, kommunikativ social udveksling mv. erstatter fabrikken og maskineriets sprog for værdiskabelse. Det bliver derved muligt at betragte selve vores menneskelige kapacitet til at handle og tænke uden et krav om, at produktet skal realiseres et bestemt sted, i en bestemt organisation, eller at det har bestemte etniske og nationale tilhørsforhold. Grundlaget for produktion er ikke længere kapitalismens investering, men investeringen i sociale hjerner [*Cooperation of brains*].[181] Fabrikken og dens grænser er opløst til det ganske samfund, til en mangfoldighed af produktive kræfter, der ikke materialiserer sig i et faktisk maskineri eller som nødvendigvis realiseres i færdige fysiske produkter, men snarere trækker sig tilbage fra denne form for materialitet og i stedet udtrykker aktuelle relationer samt strømme i selve måden vi producerer på. Denne performativitet har dramatisk betydning for valoriseringen af vores liv. Den stigende interferens mellem økonomiens og menneskets skabende kræfter udfordrer vores opfattelse af værdi: på den ene side vores performativitet, herunder skabende og ekspressive evner der bliver gjort omsættelige, således at værdi bliver noget man kan måle og noget man kan forbinde med økonomi, profit

---

[180] For en analyse af denne ændring af værdibegrebet fra den politiske økonomi til biopolitisk økonomi, se Akseli Virtanen: "Generel Economy. The Entrance of Multitude into Production". i: *Ephemera Journal*. nr. 4. 2004.

[181] Se eksempelvis Negri: *Time for Revolution*. Continuum Books. New York. 2003.

samt konkurrence; på den anden side stiller den stigende interferens øget krav til at undersøge hvornår værdiskabelsen skaber liv og frihed. Det vil altså sige, at vi på den ene side har magten over livet og på den anden side livet som magt.[182]

Vi kan foreløbig konkludere følgende: Når vores produktionsmodus rykker ind i centrum for performancesamfundets værdiskabelse, kan det at producerer ikke reduceres til en økonomisk eller en sociologisk kategori, men involverer en ontologisk dimension der omhandler det hele menneskes etiske væren. Denne dimension kræver en filosofisk undersøgelse. Den ontologiske dimension ved produktion handler ikke om den faktiske produktion af ting, men om sammenhængen mellem produktion, menneskesyn, værdiskabelse og etik. Fra denne platform ønsker jeg at bidrage til dels en etik, der har bekræftelsen af subjektets produktive konstitution som sit udgangspunkt snarere end et allerede givet subjekt, og dels til en udvidelse af værdibegrebet for arbejdsliv og civilt samfundsliv. I Spinozas univers handler idéen om den 'produktive orientering' om, at mennesket ikke kun er et fornuftigt og socialt dyr men også et skabende dyr, der med fornuft og fantasi omdanner et forhåndenværende materiale eller stof. Idéen er at vi ikke blot *kan* producere, men at vi *skal* producere for at eksistere. 'Produktivitet' er derfor et bredt begreb hos Spinoza der rækker udover det at frembringe ting og genstande. Begrebet hænger således sammen med selve idéen om selvet og hvad vi forstår herved, noget som jeg vender til-

---

[182] Jeg er således i udgangspunktet enig med Steen Nepper Larsen, når han gør opmærksom på at den ny økonomis paroler om 'kreativitet', 'fleksibilitet' og 'performativitet' netop udgør den benzin, der får kapitalismen til at accellere og øge sin omsættelighed; ikke mindst, værdimæssigt set, dens medvirken til en homogeniserende udhvisken af samfundet. Men det er netop derfor, at det så meget desto mere bliver nødvendigt at bevæge os ned på de immanente væremåders niveau og undersøge forholdet mellem værdi og liv, nemlig undersøge det som Virno kalder 'de ambivalente eksistensmodi'. Det muliggør, at der hvor forbrugeren på innovativ vis forbruger byrumsdesign, kan forbrugeren deltage i værdiskabende processer, der ikke går restløst op i glitrende innovation og visionsindustrier. Lars von Trier og Jørgen Leths benspænd kan således i al sin simple og halvpolerede fernis indeholde immanente eksistensmåder for værdiskabelse, der indbefatter andre affektive og relationelle dynamikker (dette viser jeg nærmere i kapitlet 'Film som social teknologi' i del III). Steen Nepper Larsen nævner selv dette eksempel med disse to filminstruktører i sin bog: *Kategoriale tydninger af den kognitive kapitalisme*. GNOSIS. Vedhæftninger nr. 3. 2008. p. 113. Jeg er enig i Nepper Larsens hovedkritik af senkapitalismen, der synes at indoptage alt i et moderne wittgensteiniansk managementsprogspil, men det er præcis ved at problematisere hvad forholdet er mellem subjekt, forestillingen om viden, fantasi og eksistens, at vi kan problematisere værdibegrebet på ny.

bage til senere. Livets mål er menneskets vækst og udvikling i overensstemmelse med vor natur og beskaffenhed, som er "mønsterbilledet af den menneskelige natur" (jf. Spinoza). Denne 'vækst' og 'udvikling' har at gøre med erfaringen af os selv, som sker gennem en produktiv virksomhed. Gennem produktivitet erfarer man sig selv som legemliggørelsen af sine evner og sin formåen. 'Produktiv virksomhed' udtrykker brugen af vor magt (potens) såvel som en erfaring af vores situation; en indstilling til verden. Det er dette der fører til idéen om at dyd ikke begynder med en forestilling om det gode, men derimod om det der *konstituerer* selve vejen til dyden, det gode, som er den aktive brug af menneskets evner og formåen. Med en immanent etik og et udvidet værdibegreb for produktion og kunst, vil jeg vise at forestillingen om 'værdi' spinozistisk set kun kan bestemmes i relation til menneskets virkelige interesser, som er frihed samt evnernes udfoldelse gennem skabende virksomhed; en virksomhed som er forbundet med måden hvorpå vi udfolder os selv som tænkende mennesker og derigennem vores frihed.

Det civile subjekt

Det civile subjekt må gentænkes som et begreb, der både er socialt og ontologisk, både er et begreb om det fælles og et begreb for produktion der hænger sammen det generelle intellekt. Problemet med civilsamfundet som vi kender det er, at det tidligere blev formidlet gennem en socialisering ind i bestemte menneskelige fællesskaber, som i den civile samfundssfære nu bliver genstand for den globale vareproduktion. Socialisering og værdiskabelse som tidligere hentede sin næring fra den civile samfundssfære (medborgerhus, Fagforening, kirker, sportsklubber mv.), hentes i stigende grad i dag fra en individualiseret konsumption hvori der indgår identitet, livsstil, seksualitet, udseende, krop og tøj. Det gamle ideal om at forbinde det civile liv med det politiske liv via en institutionel praksis, der kunne *mediere* de to – det være institutionelle arbejdsforeninger, kirker, reformbevægelser samt det civile samfunds kulturelle og økonomiske institutioner – er under kontrolsamfundet kommet under voldsomt pres. Civilsamfundet som vi har kendt det, er ikke længere stedet, der medierer mellem kapital og suverænitet, mellem de manges økonomiske og sociale inte-

resser og statens moralske interesser.[183] Den tendens til opløsning af dialektikken mellem den kapitalistiske stat og arbejdet er et slående eksempel på dette (eksempelvis LO's mindre relevans i dag). Civilsamfundets kampe om demokrati, sociale fællesskaber og kulturdannelse sker i stigende grad indenfor rammer, der er afhængige af markedsmæssige vilkår styret af kapitalen. Der er altså derfor skabt en ny situation, hvor kapitalen ikke længere kun behøver at inddrage eller repræsentere arbejdet i hjertet af produktionen. Staten har heller ikke længere behov for medierende instanser for at holde borgerne på plads i forhold til en normdannelse og en værdiskabelse. I stedet for civilsamfundets mediering ser vi nu spredning og adskillelse, hvor normskabelse og kapitalisme er blevet uadskillelige. Der er derfor behov for at gentænke forestillingen om det sociale; en forestilling der tager udgangspunkt i disse nye produktionsformer indenfor arbejdsliv. I denne forbindelse inddrager jeg Spinozas politiske filosofi for at give et bud på hvordan vi kan forstå det sociale; det jeg her kalder for 'det civile subjekt'. Med den læsning af Spinoza er det ikke muligt, at beskrive hverken individet eller kollektivet som givne størrelser. Individet er allerede et samfund i den forstand at det kan bestemmes som en prisme for mangfoldige påvirkninger og forbindelser. Individet dannes ikke fra overordnede strukturer (det være stat eller religion) men nedefra; fra det små, fra samarbejde, fantasi, sammenstød af kroppe og begær. Det sociale er navnet på denne relationelle dynamik, der er præget af forestillinger, der, som vi skal se, indgår aktivt i det jeg senere kaldet 'fornuftens læreprocesser'. Således er det sociale en del af den fællesmenneskelige produktion af væren (ontologien). Det som styrer vores forståelse af det civile subjekt, er ikke det liberale subjekts gøren krav på rettigheder, men en organisering af det sociale, hvor organisering skal forstås som et forhold mellem individuation og subjektivering. Når civil samfundsforståelse og demokrati altså reduceres til et spørgsmål om repræsentation, reduceres *kollektivet til et subjekt*. Stilles spørgsmålet som et *organiseringsproblem af ydre påvirkninger* (det som fornuften skal trænge igennem), drejer det sig derimod om *kollektivets subjektivering*.

---

[183] Hardt & Negri: *Labor of Dionysos. A Critique of the State-Form*. University of Minnesota Press. Minneapolis. 1994. p. 328.

Spinozas begreb om det civile subjekt viser hvordan den ontologiske konstitution er bestemt som et singulært begreb, hvor individuationen ikke udtrykker udgangspunktet men snarere endepunktet. Begrebet om kollektivitet kan derfor betragtes som en *overgang* fra enhed til mangfoldighed, men det skal hverken betragtes fra individets eller kollektivets perspektiv. Det civile subjekt må tage højde for, at individet er en proces [en *individuation*], der aldrig er fuldbragt, men kontinuerligt sammenvæves af vores individuelle eksistens og af de påvirkningsfaktorer som vi udsættes for (både kropslige affekter og forestillinger); altså det som Simondon har kaldt for de "præ-individuelle kræfter".[184] Kun indenfor et socialt erfaringsfelt af sansning, sprog og produktion kan der opnås *form* til individuerede erfaringer. At der altid eksisterer præ-individuelt stof, som individet ikke har fået magt over, ikke fået transformeret til egen forståelse, er en central idé, der forbinder Virno med Spinoza. Det civile samfunds dynamik bestemmes af vores mulighed for at holde den præindividuelle virkelighed åben. Det præindividuelle eksisterer altid sideløbende med en færdigkomponeret eller individualiseret virkelighed. Både hos Spinoza og hos Virno er mennesket altså det væsen, der reproducerer sig selv og øger sin formåen ved at interagere med de ting, der påvirker det. Kun ved at øge samkvemmet med andre, styrker og skærper vi vores egen læreproces og individuation. Fælles for Spinoza og Virno er derved, at det kollektive hverken forringer det individuelle eller får det individuelle til at smelte sammen med det kollektive. Det kollektive må derimod forstås som et møde, som indeholder et materiale (et stof), der kan forfine og forstærke enhver individuation. Et individ udgør således selv et bundt af både passive og aktive affekter, og må derfor indgå i møder der muliggør en individuering mellem mange individer; altså netop kun i det kollektive og kun i aktive læreprocesser for forståelse og fantasi. Vores forestillinger præget af både passive og aktive affekter udgør et præ-individuelt stof, der transformeres til det transindividuelle i en kollektiv praksis. Kategorien for det transindividuelle er den kategori, som på niveauet for en nutidig kapitalisme og produktionsform skaber en refleksiv forstandsevne, der genskaber det offentlige rum uden at det længere er lænket til staten – det vil sige til et såkaldt 'repræsentativt de-

[184] Begrebet analyseres nærmere i kapitlet 'Det sociales eksistensmåde'.

mokrati'.[185]

Blandt de undersøgelsesfelter der tages op i afhandlingens tredje del, spiller Spinozas idé om en etologisk naturret en central rolle. Vi har at gøre med en politisk filosofi, der søger at etablere en forbindelse mellem menneskets forestillingsevne [*imaginatio potentia*] og det civile samfundsliv. En nutidig filosof som Agamben har peget på nødvendigheden af det samme, når han taler om, at det generelle intellekt ikke udgør én blandt flere sociale livs-former, men er den der forbinder alle de andre livs-former. Han skriver: "Kun dér hvor *jeg* kan […] dér er vi altid allerede mange".[186] Han skriver efterfølgende: "derfor begynder den moderne politiske filosofi ikke med den klassiske tænkning, der havde gjort kontemplation *bios theoreticos* til en afsondret og ensom aktivitet ("den ensommes eksil hos den ensomme"), men først med averroismen – det vil sige med tænkningen tilhørende det eneste mulige intellekt, der er fælles for alle mennesker – og især på det sted, hvor Dante i *Monarchia* hævder en multitudos, en masses, iboenhed i selve tankens formåen [*potenza*]".[187] Man må tænke det generelle intellekt som en social kategori, der genskaber det civile samfunds potentia. Det mest karakteristiske for livs-formen (jf. Agamben, se note 182) er den refleksive forstandsevnes rene potentiale; humanitas som evnen til at tænke. I ontologiske termer beskriver Agamben derfor det generelle intellekt som en social kraft, som han kalder den for en "sammenknyttende kraft [potenza], der konstituerer de mangfoldige livs-former som livs-form".[188] Livs-formen er altså ikke en antropologisk kategori og kan derfor ikke reduceres til specifikke identiteter, etniske træk eller kulturelle forskelle. Den 'sammenknyttede kraft' beskriver Agamben som det lingvistiske og kommunikative eksperiment, og i den forstand gør han det generelle intellekt til både en individuel og transindividuel kategori. Den ontologiske dimension ved talen og tanken udgør en *konstitutiv* forståelse for den sociale dynamik.

---

[185] Dette uddybes i kapitlerne 'Det civile liv og naturrettens etologi' i del III og 'Det sociale subjekt'. Om individuation og det transindividuelle, se interview med Virno af Jun Fujita Hirose: "Reading Gilbert Simondon. Transindividuality, Technical Activity and Reification". i: *Radical Philosophy*. nr. 136. 2006.

[186] Agamben: "Livs-form" i: Mikkel Bolt & Jakob Lund Pedersen (red.). *Livs-form. Perspektiver i Giorgio Agambens filosofi*. Forlaget Klim. Århus 2005. p. 204 [egen fremhævning].

[187] "Ibid.". p. 204.

[188] "Ibid.". p. 204.

Inddragelsen af Spinozas politiske filosofi peger på nødvendigheden af at tænke en sammenhæng der ofte overses, nemlig sammenhængen mellem produktion, etik og værdi. Spinozas filosofi er et lærestykke, i det som Agamben kalder det civile samfund forstået som 'tankens livs-form'. De mekanismer der dominerer vor tids performancesamfund, stiller os overfor den udfordring, hvordan vi skal forstå den værdiskabelse i kulturen, der ikke kan reduceres til gængs økonomi. Hvordan skal vi betegne denne værdiskabelse og hvordan hænger den sammen med det Spinoza kalder menneskets 'forestillingsevne' [*imaginatio potentia*] og med etisk væren? Disse spørgsmål er blevet påtrængende i en immateriel økonomi, men de tilrådeværende teorier stiller ikke spørgsmål til værdiskabelsens ontologiske dimension. Spinozas politiske filosofi har netop spørgsmålet om 'produktion' som omdrejningspunkt, om 'produktion' som en ontologisk kategori der overskrider en økonomisk forståelse, men som samtidig bliver relevant for den immaterielle økonomi og for samfundsforståelsen. Som vi med begrebet 'det almene intellekt' har vist (foregående afsnit), bliver Spinozas univers påtrængende og relevant for en nutidig samfundsdiagnose. I afhandlingen hævder jeg, at samfundssind og det civile samfundsliv må gentænkes ud fra Spinozas idé om en etologisk naturret, hvor menneskets natur kan bestemmes i henhold til det mennesket formår, hvilke affekter det har, og hvordan disse kan øges eller mindskes. Denne affektive individuation vil have stor betydning, ikke kun relationen til andre men også som erfaringsbegreb af betydning for det sociale, for individets selvdannelse og for kunst. Den civile samfundsborger er derfor mere end en liberal rettighedskategori, den er en måde hvorpå det, som er fælles får et udtryk gennem social produktion.

Kunst og kultur

Forandringen i produktionsformerne er med til at rokke ved de traditionelt opdelte felter mellem arbejde, politik og kunst. Forestillingskraft, kommunikation og affekt bringer de generiske træk ved mennesket i centrum for både værdiskabelse og måden vi lever på. Spørgsmålet er, om denne forandring ligeledes er med til at påvirke vores syn på forholdet mellem kunst og liv. Begrebet 'bio-

politisk kunst' ses anvendt som en ny betegnelse for aktivistisk social kunst, der forbinder den kunstneriske og sociale værdiskabelse enten ved direkte at inddrage politiske budskaber eller ved skabelsen af kunstværker med eksempelvis en økologisk bæredygtighed. Indenfor den såkaldte performancekunst anvendes termen 'biopolitisk kunst' som udtryk for andre måder at anskue biografiske narrativer og sociale strukturer på, der kan ses som et udtryk for en ny radikal eksperimenterende avantgarde. Værdiskabelsens omdrejningspunkt er selve hybridiseringen, der med inddragelse af livspolitikker og selvdannelsen i de sociale relationer og netværk står for en ny kritik; eksempler på dette er *Das Beckwerk* og projekt 'Demokrati Irak'. Det er imidlertid ikke denne tilgang som jeg vil analysere i afhandlingen. Jeg vil endda overhovedet stille spørgsmålstegn til denne tilgangs kritiske potentiale, herunder dens betydning for politisk og social værdiskabelse.[189] Det som jeg imidlertid vil undersøge er, hvorvidt 'kroppen som model' og de såkaldt 'aktive affekter' danner grundlaget for en etisk eksistensmåde som forskyder analysen af kunst fra *kunst og æstetik* til *kunst og virkelighed*. Afhandlingens konfrontation med kunst er ikke et bidrag til et særlig formmæssigt æstetisk projekt, ej heller en idé om en særlig metafysik for skønhed.[190] Med idéen om 'kroppen som model' undersøger jeg derimod hvad det vil sige at betragte kunstværket som et blandet legeme på et ontologisk niveau, og hvilke konsekvenser dette har på et epistemologisk niveau. Det spørgsmål jeg rejser, er hvordan vi kan forstå den kunstskabende praksis som en *immanent virksomhed*, der undersøger forholdet mellem kunstens *vidensform* med erfaringen som *eksistensmodus*. Jeg analyserer ikke kunsten som en særlig kunstretning og vil heller ikke i første omgang være interesseret i institutionen "kunst", men snarere med Wallensteins ord undersøge hvad det vil sige at "opfange og refigurere andre bevægelser i samfundet".[191] Disse 'andre bevægelser' analyserer jeg ud fra afhandlingens begreber 'eksistensmåder' og 'affekter', som danner grundlag for mit begreb om det empiriske, der er forbundet med Willi-

---

[189] Se min kritik heraf i kapitlet 'Kunstvirksomhedens eksistensmåde' i del III.

[190] For en interessant analyse af det sidste, se Dorthe Jørgensen: *Historien som værk. Værkets historie*. Aarhus Universitetsforlag. Aarhus. 2006. p. 205.

[191] Sven-Olav Wallenstein: *Bildstrider. Föreläsningar om estetisk teori*. Alfabeta Bokförlag AB. Stockholm. 2001. p. 153 [egen oversættelse].

am James' idé om "the experienced relations". Det er netop dette begreb for relationalitet, der muliggør talen om kunstens forhold til og i det sociale. På denne baggrund udvikler jeg begrebet 'film som social teknologi' (i del III), hvor jeg nærmere bestemt først analyserer de levende billeder som immanente eksistensmåder, og dernæst påviser at det er gennem organiseringen af affekter, at der sker en subjektproduktion som gennem filmens bevægelsesteknologi tydeliggør den dobbelte dynamik mellem magten over livet og livet som magt. Denne forståelse af filmens teknologi aktiverer en mulig erfaringsskabende dimension som forstærkes gennem en ontologisk forståelse, der beror på billedteknologiernes organisering af selve vores 'opfattelse'. Det biopolitiske ved kunsten bliver således en anden måde at opfange bevægelser og aktivitetsformer, der gentænker måden vi virker på som subjekter, måden vi indgår i relationer på og vi genskaber disse, samt måden hvorpå vi forandrer vores omgivelser. Det er netop billedets tilknytning til menneskets virtuose aktiviteter, jeg er optaget af, hvor det virtuose ikke er afhængigt af at producere materielle genstande der cirkulerer på et marked (fx reduktionen af film og video som blot kulturel artefakt), men snarere er organiseringen af de levende billeder, som kan ses som et udtryk for en måde at forstå vores affektive produktion og værdiskabelse, der er forbundet med livet. Hvis filmen er en social teknologi, er det ikke først og fremmest fordi den er kulturel, men fordi den organiserer kroppe, og fordi denne organiseringsproces indgår i et netværk af forskellige former for stof, hvor vi kan analysere handlinger og sociale relationer i forhold til denne modtagelighed, som stoffet udsender og som selv udsender signaler, der kan gå i forbindelse med denne affektorganisering. Således viser jeg hvordan billedkultur og film i dag skaber en sammensat organiseringsteknologi, der dels bruger billeder som en måde at lede den menneskelige opfattelse på (perceptionsledelse og perceptionsmanagement) og samtidig en teknologi for skabende affektorganisering der krystallisere nye muligheder for social værdiskabelse. Samlet set kan disse kapitler om kunst, samt film og videokunst, læses som et bidrag til det stadig mere intime samspil mellem affekt, perception og økonomi.

DEL II. SUVERÆNITET OG BIOPOLITIK

Selvom landet her er stort, så stort at man skulle tro at der var plads til alle, så kan jeg se af det jeg har lært af livet, at det er svært at holde sig udenfor lejrene. Alligevel er jeg overbevist om at der findes områder som ligger mellem lejrene og ikke tilhører nogen lejr, ikke engang lejrenes opland – bestemte bjergtoppe, for eksempel, bestemte øer midt ude i sumpe, bestemte golde strøg hvor mennesker nok ikke synes det er umagen værd at leve. Jeg leder efter sådan et sted for at slå mig ned der, måske kun til det hele bedrer sig, måske for altid. Men jeg er ikke så dum at tro, at jeg kan regne med at kort og veje kan føre mig derhen. Derfor har jeg valgt dig til at vise mig vej.

J. M. Coetzee, Historien om Michael K.

Vi består alle kun af lapper, hvis struktur er så uformelig og uensartet at hver stump hvert eneste øjeblik spiller sin egen rolle. Og der er lige så stor forskel mellem os og os selv som mellem os og de andre.

Michel de Montaigne, Essays. Anden Bog. 1.

Enhver af os er flere, er mange, er i os selv en mangfoldighed. Derfor er den der foragter sine omgivelser ikke den samme som den der glæder sig over dem eller lider under dem. I vores tilværelses umådelige fællesskab er der folk af mange slags, som tænker og føler anderledes.

Fernando Pessoa, Rastløshedens bog.

Frihed og bundethed, lighed og forskellighed, broderskab og ensomhed er sider af samme menneskelighed. Denne menneskelighed er en proces, en ustandselig forholden sig. Vi skal være frie, men så bundne som muligt. Vi skal være ens, lige, men så forskellige som muligt. Vi skal være alene, enestående, men så fælles som muligt.

Inger Christensen, Hemmelighedstilstanden. Essays.

Gennem en læsning af den italienske filosof Giorgio Agambens filosofi, forsøger jeg at påvise at dennes sene forfatterskab, kan læses som et bidrag til det jeg har kaldt 'den dobbelte dynamik' – mellem magten over livet og livet som magt, mellem magtens (suverænens) reduktion og undertrykkelse af liv på den ene side og subjektets selv-relation (individuation) på den anden side. Jeg betragter Agambens beskrivelse af magten over liv som den ekstreme konsekvens af Virnos tese om det senmoderne menneskets permanente følelse af usikkerhed i verden;[192] et tilhørsforhold der ophæver dialektikken mellem samfundstilstandens indenfor og naturtilstandens udenfor. Jeg argumenterer for, at Agambens 'politiske filosofi' netop udtrykker en særlig logik for at tænke hinsides den liberale samfundsforståelse, der skelner mellem indenfor og udenfor, og mellem samfundstilstand og naturtilstand. Det er denne logik, der gør det muligt at iagttage statens administrering af 'det nøgne liv'. Undervejs gør jeg opmærksom på dette begrebs mulige svaghed og ambivalens, da det har betydning for Agambens samlede bidrag til den biopolitiske forskning.

Senkapitalismens kontrol- og performancesamfund har som nævnt forstærket biomagtens tilstedeværelse, og jeg ser Agambens analyse af biopolitik som en analyse, der går gennem Hobbes – der identificerede 'folket' som et udtryk for forskellen mellem det genkendelige indenfor og det ukendte truende udenfor – men som i virkeligheden nærmer sig Spinoza og dennes forestilling om 'folket', der kan ses som en (med Virnos ord) ambivalent eksistensmodus; som en individuation. Den krise Agamben skitserer, kræver således nye begreber. I de følgende kapitler forsøger jeg at vise, hvordan begreberne 'livsformen', 'potentialitet' og 'det gesturales politik' rummer vigtige ansatser til livet som magt (der hos Agamben dog forbliver uforløste), der skal forstås som måden vi bliver subjekter på og som har afgørende betydning for det vi kalder fællesskab. Jeg analyserer det gesturales politik og dermed de nye måder at blive subjekt på gennem to litterære analyser, der går under overskrifterne 'Skammen' og 'Bartleby' (sidst i denne del). Ingen af kapitlerne kan betragtes som et færdigt argument for mit bidrag til en forståelse af den dobbelte dynamik mellem magten over livet og livet som magt, men de kan derimod ses som

[192] Jf. Virno; Se kapitlet: 'Performancesamfund'.

bud på vigtige tendenser og opbrud indenfor filosofien, som baner vejen for en ny måde at tænke på, der har betydning for mit argument. Læseren kan derfor betragte de følgende sider som 'biopolitiske værksteder', hvor studier af biopolitikken finder sted.

I denne anden del inddrager jeg altså en tænker, Giorgio Agamben, som i de sidste to årtier er gået hen og blevet en uomgængelig intellektuel reference. Agamben er uddannet jurist, men han opgav en karriere som embedsmand til fordel for et liv som *Freie Schriftsteller*, hvor hovedvægten af hans arbejde op gennem halvfjerdserne og firserne i det sidste årtusind lå på de æstetiske studier, hvorefter hans forfatterskab tog en mere politisk drejning. Agamben er blevet kendt for sin bog *Homo sacer*, der diagnosticerer de moderne demokratiske samfunds totalitære tendenser. Denne del vil i høj grad dreje sig om Agambens politiske analyse, men med visse væsentlige afstikkere til den æstetisk-litterære forståelse. I denne analyse ønsker jeg først og fremmest at sætte fokus på staters biopolitiske magt over livet, og dernæst udforsker jeg Agambens begreb for 'det politiske' i forhold til hans begreb om fællesskab. Afhandlingens sidste del (III) inddrager atter Agamben, men da for at vise, at hans tænkning rummer et bidrag til en positiv etik (der er i samklang med Spinozas idé om glædens etik).

Agamben har ikke skrevet en stor monografi man kan forholde sig til, og som filosof består hans erkendelsesarbejde af en blanding mellem møjsommelig filologisk undersøgelse og filosofisk spekulation. Han skriver også i en stil, der gør det vanskeligt at følge en specifik udvikling i forfatterskabet. Agamben, der har stået i lære hos Hegel, Heidegger og Benjamin, er dog til tider tættere på nutidige tænkere som Foucault og Deleuze. I lighed med både Wittgenstein, Heidegger og Adorno, har Agamben ikke skrevet en egentlig positiv etik. Men man kan i lighed med de disse tænkere argumentere for, at hans værker overalt forsøger at bane vejen for en etik. Dog er det ingenlunde sikkert, at denne ikke-ekspliciterede etik kan ses som en fænomenologisk etik, hvis vi hermed forstår en etik, der opsporer hvorledes subjektet med sin erfaring befinder sig i og overfor verden. I sine bøger fra og med *The Coming Community* forsøger Agamben netop at tænke hinsides den hegelske negativitet, for i stedet at tænke spro-

get og tanken som begivenhed og som gestus.[193] Det er denne anstrengelse, der trækker Agamben væk fra megen elendighedsfilosofi og eksistensfilosofiens ulykkelige bevidsthed.[194] Agamben skriver:

> Det, der karakteriserer gestussen, er, at man i den hverken laver eller udfører, men man tager på sig og bærer. Gestussen åbner altså sfæren for *ethos* som den sfære, der er mest egentlig for det menneskelige. Men på hvilken måde tager man en handling på sig og bærer den? På hvilken måde bliver en *res* til *res gestae*, et simpelt faktum til en begivenhed? Varros distinktion mellem *facere* og *agere* hidrører i sidste ende fra Aristoteles. I en berømt passage fra *Den Nikomacheiske Etik* modstiller han dem på denne måde: "[H]andlen [praxis] og fremstilling af ting [poiesis] er artsforskellige. Frembringelse af noget har jo et formål uden for sig selv. Det er ikke tilfældet med handling; den gode handling er i sig selv målet". Ny er derimod identifikationen med en tredje slags handlen ved siden af disse. Hvis det at gøre er et middel [*mezzo*] med et formål [*fine*] for øje, og praksis er et formål uden midler, så bryder gestussen med det falske alternativ mellem formål og midler, som paralyserer moralen, og præsenterer midler, der *som sådanne*, unddrager sig middelbarhedens område uden dermed at blive formål.[195]

Det gesturales kraft er et middel, der afbryder handlingen i selve dens værenmiddel for kun på denne måde at blive fremvist. Den gør *res* til *res gesta*. Dens middel eksponeres, men bliver ikke objekt for kommunikation. Gestus har ikke noget at sige *om* verden, da den viser menneskets væren-i-sproget som ren middelbarhed. Skal man bruge ordet etik om Agambens projekt, skal det ikke forstås sådan at en bestemt moral *afkræver* en bestemt adfærd eller visse pligter, men skal snarere ses som en etik, der kommer til udtryk som en del af refleksionens egen bevægelse. Filosofiens mulighed for at lære os at tænke bedre eller tænke rigtigt bliver i sig selv en eksistensmåde. Den ser ikke sin opgave som den at konstruere verden 'derude', men at udtrykke en opmærksomhed på tan-

---

[193] Agambens begivenhedsbegreb og 'gestus' bliver behandlet i kapitlerne: 'Det kommende fællesskab' og 'Det gesturales politik'.

[194] Se Sartre skrev om denne spaltet bevidsthed: "Men når en af dem bliver klar over at, han arbejder universelt for at tjene det partikulære, så er bevidstheden om denne modsætning, som Hegel kaldte for den ulykkelige bevidsthed. Se Sartre: Forsvar for de intellektuelle. Rhodos. København. 1979. p. 99.

[195] Agamben: "Noter om gestus". i: *Livs-form. Perspektiver i Giorgio Agambens filosofi*. p. 30.

kens skabende produktivitet. Også Agamben tilhører denne generation af tænkere for hvem begrebet ikke er redskaber der er fuldt og færdige, men hvor begrebet er det der bliver til som led i en skabende kraft.[196] For Agamben er det således ikke et spørgsmål om hvordan vi kommer fra teori til praksis eller hvordan filosofien finder anvendelse på virkeligheden 'derude', men snarere handler det om at gøre filosofien eller det at tænke til en eksistensmåde. Men at forpligtes til på en måde at leve og tænke på er nøjagtig den måde vi kommer i berøring med verden. Det er herigennem at en passage til verden bliver mulig, en berøring med en empirisk porøsitet og finhed. Man bliver ikke stående i potentialiteten, men man gør ophold ved den, således at denne 'potentialitetens udenfor' gør tanken mulig. Derfor er Agambens opfattelse af det at studere et afgørende "metodisk" greb for på én gang at anskue filosofien som eksistensmåde og som vores 'adgang' til en verden derude. I tråd med hans opgør med enhver positivisme minder han den moderne læser om at Talmud netop betyder 'at studere'. Og det han fremhæver, er ikke et færdigt studium men det at studere som eksistensmåde. Under det babyloniske exil, hvor de fik deres tempel ødelagt, bevarede jøderne deres identitet gennem det at studere snarere end ved at ære eller adlyde den etablerede autoritet. Den der studere må bekræfte den aktuelle eksistens foreløbelighed. At studere er et møde med med det chok at der altid er flere mulige veje, at man ikke begriber den fulde rækkevidde af sin genstand og at dette må blive en del af den måde man forsøger at tilnærme sig sit forehavende. Således er den studerende dømt til altid at befinde sig i potentialitetens sfære.[197] Et studium er et ophold i potentialiteten forbundet med både vemod og til tider afmagt, for intet er, som Agamben skriver "mere bittert end den langvarige dvælen i det potentielle."[198] Men netop ved at gøre ophold ved denne modus, ved denne eksistensmåde, skaber den studerende en upersonlig kraft der iværksætter en bevægelse henimod det mulige, det, som beriger ethvert fællesskab og som udtrykker den langsomme konstruktion af det politiske subjekt. Som jeg skal vise i denne anden del får den måde hvorpå mennesket forholder sig til den upersonlige kraft en afgørende betydning for hans

---

[196] Se metodekapitlet, afhandling Del. I.
[197] Agamben: The Idea of Prose. State University of New York Press.New York. 1995. p. 64.
[198] Ibid. 65.

måde at tænke det etiske på. Det er således gennem den begivenhed hvor vi lære at tænke at etik og fællesskab bliver mulig. Agamben skriver da også: "Filosofiens dybeste hensigt er netop et fast krav om potentialitet, en konstruktion af en erfaring af det mulige som muligt. Ikke tanken, men potentialet til at tænke; ikke skriften, men det hvide ark er dét, som filosofien nægter at glemme."[199]

Den ethos der kan siges at gennemsyre Agambens forfatterskab består i en vedvarende *opmærksomhed* overfor *vanskelighederne* ved selve forestillingen om erkendelse og erfaring, som er rodfæstet i subjektet; nemlig den type erkendelse der er rettet mod verden med sandheden som sit korrelat. Med gestus synes Agamben at forskyde opmærksomheden over mod det han kalder 'livet og dets fejltagelser' på en sådan måde, at det forhold at mennesket fænomenologisk set står overfor verden, forudsætter et møde med menneskets levende egenskab af at være dyr, at være udsat, sårbar, nøgen eller allerede mærket af en rystelse. Dette gør et møde med en mulig sandhed til et anliggende, hvor livet selv er på spil. Agambens 'biopolitiske værksted' udforsker og arbejder således med 'livets felt' og behandler det som noget tredje ved siden af kundskaben og den institutionelle magt.[200]

I lighed med Adorno fremstår Agamben som en intellektuel immigrant, der skriver på grænsen af de historiske institutioner, og ligesom Adorno kan Agambens projekt siges at være et forsøg på at "erkende et betrængt livs betingelser" […] "gennem en 'eksperimenterende' besindelse på, hvad der hænder menneskene, og på hvordan dette noget hænder dem […]".[201] I sin nylæsning af Adorno viser Martin Seel derudover, at Adornos kontemplative etik ikke er en eksklusiv aristokratisk åndsbesindelse, der lover en mulig lykke hinsides de sociale kroppes udveksling. Seel skriver derimod: "Sådanne afveje åbner sig overalt, hvor Adorno ophæver den kontemplative opmærksomhed til at være et overgribende ideal i stedet for at have tiltro til dens korrektive kraft".[202] Den kontemplative etik må som korrektiv inkluderes i de øvrige praksisser, hvilket

---

[199] Agamben: "Bartleby eller om kontingens. I S. Iversen, H.S. Nielsen, & D. Ringgaard. Ophold - Agambens litteraturfilosofi. København: Akademisk Forlag. p. 111.
[200] Agamben: "Den absolutte immanens". i: *AGORA*. nr. 2/3. 2000. p. 133.
[201] Martin Seel: "Adornos kontemplative etik". i: *KRITIK*. nr. 165. 2003. p. 15.
[202] "Ibid.". p. 17.

således bringer de to modi 'kommunikation' og 'kontemplation' tættere på hinanden. Som Seel pointerer:

> Man behøver overhovedet ikke længere at prædike en verdensfremmed afstandtagen fra den instrumentelle og strategiske måde at forholde sig på. Derimod kan de indre kvaliteter ved de forskellige måder at forholde sig på rykke ind i den sociale kritiks midtpunkt – uanset hvilket område de kommer fra. 'Produktion' og 'kontemplation' behøver således ikke længere at forstås som modsætninger.[203]

Disse ord kunne også være skrevet af Agamben, men i hans tilfælde må sagen nuanceres. Agamben kan nemlig siges at befinde sig i et vanskeligt krydsningspunkt mellem den tyske fænomenologiske tradition, der betoner subjektets fænomenale erfaring, og den franske epistemologiske tradition, der overskrider modsætningen mellem filosofi, videnskab, sandhed og ideologi, for i stedet at være optaget af de epistemologiske brud i de sociale vidensfelter og den historiske udvikling.[204] Således er værkerne *Stanzas* og *Language and Death* en bearbejdelse af Heideggers begivenhedsbegreb og Hegels negativitetsbegreb. Men fra *The Coming Community* og frem mod Homo sacer-værkerne, arbejder Agamben med en videnskabelighed, der betoner en performativ sprogopfattelse inspireret af Émile Benveniste og Foucault.[205] Dette er eksplicit i Homo sacer-bøgerne og Paulusbogen, men er allerede et anliggende i *The Coming Community*.[206] Om det biopolitiske værksted skriver han:

---

[203] "Ibid.". p. 18.

[204] Se Søren Gosvig Olesen: "Indledningen". i: Søren Gosvig Olesen (red.). *Epistemologi*. Rhodos. Humlebæk. 1983.

[205] Se afhandlingens indledning, hvori Foucaults udsagnslogik inddrages.

[206] Med 'Homo-sacer-værkerne forstås følgende bøger: Se Agamben: *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare life*. Stanford University Press. Stanford Califonia. 1998.; Agamben: *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive*. Zone Books. New York. 1999; Agamben: *The Open. Man and Animal*. Stanford University Press. Stanford Califonia. 2004. Agamben: *The Time That Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*. Stanford University Press. Stanford Califonia. 2005. Om Agambens brud med negativitetstænkninge, argumenterer Thomas Carl Wall for, at Agamben allerede i *Language and Death* undersøger en sprogerfaring, der gør op med forestillingen om at mennesket har en tavs oprindelig stemme. Sproget er altså ikke bærer af en negativ uudsigelig stemme, som det ernærer sig af. Agamben approprierer således ikke det hegelianske absolutte eller det heideggerske begivenhedsbegreb. Agamben hævder derimod, at sproget ikke refererer tilbage til 'et selv', som mennesket har været eller vil være, men snarere til et tvetydigt 'barnets

> Videre er det nødvendigt at udarbejde en genealogi for termen 'liv', som man allerede nu ved vil vise sig at være ikke en medicinsk-videnskabelig forestilling, men et filosofisk-politisk-teologisk begreb, og som en konsekvens af dette må man redefinere mange af kategorierne fra vor filosofiske tradition. I denne nye dimension vil det være meningsløst at sondre mellem organisk og animalsk liv, eller endog mellem biologisk liv og kontemplativt liv eller mellem det nøgne liv og åndslivet. Til livet som kontemplation uden erkendelse vil der helt nøjagtigt svare en tænkning som har løsrevet sig fra enhver kognitiv eller intentionel karakter. *Theoria* og det kontemplative liv, som den filosofiske tradition gennem århundreder har identificeret som sit aller højeste mål, må demonteres på et nyt immanensplan, hvor det ikke er sikkert at den politiske filosofi eller epistemologi vil kunne bevare sin nuværende form og sin særegenhed i forhold til ontologien. Det lyksalige liv befinder sig herefter på samme område som hvor Vestens biopolitiske krop bevæger sig.[207]

Citatet er afslutningen på en artikel, der omhandler Foucault og Deleuzes 'vending' mod livet og magten i sidste del af deres respektive forfatterskaber. Som det fremgår af citatet, er der ikke tale om en endelig konklusion, men om en mulig konsekvens af en bestemt måde at tænke på. Den sidste sætning om at "det lyksalige liv befinder sig på (…) samme område som hvor Vestens biopolitiske krop bevæger sig", formulerer en dobbelt tematik og ambivalent udfordringen for vores forståelse for magtens forhold til livet, som jeg ser som centralt i denne bog. Artiklen blev skrevet på den tid, hvor Agamben begyndte at

---

sprog', der opstår på tærsklen mellem mening og ikke-mening; en "imaginær anden". Se Wall: *Radical Passivity. Levinas, Blanchot, and Agamben*. State University of New York press. New York. 1999. p. 130. Dette er de første forsøg på at arbejde sig ud af Hegels og Heideggers negativitetstænkning. Det er denne problematik omkring sprog og erfaring, der efterhånden får et stærkere udtryk, hvor 'produktion' og 'kontemplation' ikke længere er modsætninger. Se Agamben: *Homo sacer.* Bogens hovedbidrag består i at videreføre, og måske 'fuldende' Foucaults projekt, ved at analysere magtens subjektiviseringsprocesser, som biopolitiske magtformer i det tyvende århundrede. se *Ibid*. p. 119. Se desuden Agamben: *Remnants of Auschwitz.* kapitel 4. Her analyserer Agamben 'vidneerfaringen' som en særlig performativ akt. Se *Ibid*. p. 137. Det er også i denne bog, at Agamben undersøger hvad et udsagn som 'skam' producerer, noget jeg tager op til selvstændig behandling i forhold til det politiske (Se kapitlet: 'Skammen'.) I *The Time That Remains*. p. 133f., pointerer Agamben, at troen ikke har en denotativ funktion, men at den kan analyseres som en performativ gestus der bekæfter den begivenhed hvori troens kraft udsiges.

[207] Agamben: "Den absolutte immanens". p. 153.

publicere skrifter, der var orienteret i retning mod det politiske eller mennesket som politisk væsen. På nogle punkter kan man derfor læse det senere forfatterskab som et bud på netop en sådan 'genealogi' for begrebet 'liv' i det senmoderne (som Foucault og Deleuze praktiserede), men dog ikke ud fra en medicinsk-videnskabelig forestilling men en filosofisk-politisk-teologisk. Det kan læses som et bud på hvordan magten over livet og livet som magt både konvergerer og adskiller sig fra hinanden, både spiller sammen og overskrider hinanden. Den biopolitiske magt over livet som beskrevet i Homo sacer-projektet, som artiklen er en del af, er den mest tilgængelige og den oftest citerede. Dette er ingen tilfældighed, eftersom den indeholder en næsten profetisk diagnose af en totalitær tendens ved de moderne demokratier; en tendens der på én gang er synlig og usynlig, noget der trænger op til overfladen og som mere end bekræfter tesen om de moderne samfunds biopolitiske træk.

Der findes formentlig flere grunde til, at vi har skullet vente så længe på denne diagnose. Karakteristisk for Agambens diagnose er, at hverken 'demokrati' eller 'det totalitære' er givne størrelser. Det er således ikke en bestemt erfaring af demokrati og det totalitære der er udgangspunktet, men derimod en genuin måde at tænke på, hvormed disse størrelser overlapper hinanden samtidig med at de er forskellige fra hinanden. Der er tale om en logik for en måde at tænke på, som allerede kom til udtryk i Benjamins berømte essay "Kritik Zur Gewalt" ("Forsøg på en kritik af volden") og som i flere henseender udgør Agambens vigtigste forbillede. Homo sacer-værkerne er udfordrende for en juridisk tankegang, fordi det blotlægger en indre logik ved rettens- og statens virke som ikke kan erfares, men som må begribes ved at balancere på grænsen af rettens og statens egen selvforståelse og videnskabelighed. Vanskeligheden beror på, at Agamben forfølger en måde at analysere begreber på, der går tilbage til Benviniste, Louis Althusser og Foucault, hvor erfaring og begreb ikke kan adskilles, og hvor de erfaringer man kan gøre sig om henholdsvis demokrati og ret, hænger sammen med den måde hvorpå begreber fungerer på. Agamben foretager mange år efter Benjamins essay en lignende diagnose i sin egenskab af både jurist og filosof. Dermed kunne man sige han foretager en diagnose som studerende og ikke som lærer eller dommer. Han gør det 'umulige': Han tænker på grænsen af de juridiske institutioner; han er en studerende tænker, der

befinder sig både indenfor og udenfor de juridiske institutioner, og han diagnosticerer demokratiet og retten ud fra en epistemologisk analyse af magten, som gør det muligt at 'se' og forstå en anden forbindelse mellem retten og livet. Dermed ikke sagt, at Agamben hører til indenfor en fransk epistemologisk tradition. Dertil er hans skrifter for sammensatte og hans stil for mangesidig. Han befinder sig derimod i et vanskeligt krydsningspunkt (mellem indenfor og udenfor flere retninger/discipliner) akkurat som Benjamin.[208] Denne tilgang forplanter sig også til hans politiske tænkning, som også overskrider det vi normalt forbinder med en sådan. Den følgende gennemgang har derfor til formål at bevæge sig ind i Agambens værksted for at analysere dets biopolitiske aspekter.

Når det gælder en forståelse af den statslige politik i dag og ikke mindst demokratiets muligheder, står vi helt åbenlyst overfor nye faremomenter, men også nye muligheder. På den ene side statens normskabelse gennem statens biomagt og det omsiggribende kontrolsamfund, og på den anden side kampen og genkomsten af et empirisk politisk subjekt. Når der tales om kampen for politiske, retlige og demokratiske muligheder, er der en lang tradition for at se på disse muligheder i sammenhæng med individers identitetsmæssige tilhørsforhold. Vi ser disse muligheder som noget mennesker kan gøre krav på som medlemmer af en bestemt nation; en nation hvor menneskene identificeres som en gruppe der tilhører dette samfund, og som nyder godt af dette samfunds demokratiske muligheder og rettigheder. Den politiske arena er altså det sted, hvor vi kan debattere og forfægte vores interesser og i sidste ende stemme på dem, der repræsenterer vores interesser. Men mange af de begreber og 'tilstande' som forekommer os selvfølgelige, såsom "tilhørsforhold", "fælleshed" og "fællesskab", bliver i stigende grad vanskeligere at forbinde både med den politiske teoris analyser om mennesket (som en besidder af rettigheder, herunder dets demokratiske mulighed) samt med en empirisk verden, der møder stigen-

[208] Det er et anliggende, der kalder på en selvstændig analyse og en læsning af hele forfatterskabet. Jeg har blot på dette sted forsøgt, at gøre det klart hvordan Agamben også videnskabshistorisk har lighedstræk med Benjamin, hvorfor hans måde at tænke på kan beriges og nuanceres når den læses i samklang med forfattere som Virno, Spinoza og Deleuze, men også som vi skal se, med skønlitterære forfattere som Primo Levi og Herman Melville (og delvis Franz Kafka).

de modstand fra økonomi, marketing, klasseskel og forestillinger om nationen samt racens forrang. Agambens 'politiske filosofi' samtænker altså et politisk projekt med et ontologisk-filosofisk. Kategorierne 'individ', 'fællesskab', 'det politiske' er først og fremmest filosofiske begreber, som på grund af vores erfaring har øjeblikkelig politisk relevans. I lighed med Spinoza er de relevante politiske grundtermer hos Agamben allerede metafysiske. En forståelse af det politiske inkluderer derfor et menneskesyn og en etik. I den forstand har Agamben en del til fælles med Arendt, og hendes idé om at den politiske handling udtrykker den evige begyndelse.

Er det muligt at starte med et andet begreb, der ikke forudsætter en bestemt enhed for den politiske analyse, hvad enten det er individet, samfundet, staten eller en etnisk gruppe? Findes der en anden ontologi, der kan bringe politikken tilbage, som kan generobre forandringens mulighed og artikulere den politiske kamp som en virkelig eksperimenterende formåen? Agamben mener, at det er filosofiens opgave at tænke 'det kommende fællesskab'; et fællesskab for alle, snarere end for de få. Ikke det ene eller det andet fællesskab, men fællesskabet som sådan. Agamben afviger eksempelvis her fra kommunitarister som MacIntyre som kun tænker på et bestemt fællesskab (det være katolske eller franciskanske fællesskaber).[209] Hans alternativ til gængs liberal politisk filosofi er at hævde, at netop 'det kommende' udgør den virkelige kategori for det politiske. Han taler i den forbindelse både om 'det kommende fællesskab', om 'den kommende filosofi' og om 'den kommende politik'. Som vi skal se, er der ikke tale om en utopi i den forstand, at man stiller sig håbefuld overfor en mulig fremtid. Håbet om forandring bliver først interessant, når det river sig løs fra begreber som pessimisme og optimisme og i stedet ser sproget som en magt [*potenza*] til at forbinde begivenhed og folk.[210] Politik er derfor ifølge Agamben

---

[209] Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory.* University of Notre Dame Press. 1984.

[210] Dette kan siges at være et hovedanliggende for Agambens forfatterskab fra *The Coming Community*. University of Minnesota Press. Minneapolis. 1993 [oversat fra italiensk; *La Comunità che viene*. 1991], og frem til bogen om Paulus, *The Time That Remains*. Temaet: 'den kommende politik' er forbundet med idéen om exodus, som har været et vigtigt tema hos andre tænkere såsom Derrida, Virno og Negri. Negri har bl.a. kritiseret Agambens og Derridas begreb om 'det kommende', som et quasi-transcendent genfærd med teologiske undertoner. Se Negri: "The Specters Smile". i: Michael Sprinkler (red.). *Ghostly Demarca-*

grundlæggende et spørgsmål om tidens dimension, nærmere bestemt det som på græsk hedder *kairos*, som kan oversættes med 'det rette øjeblik', 'tidens fylde' eller 'den rette anledning'.[211] Agamben forfægter altså en filosofi for *det mulige*, eller for potentialitet, hvor den politiske mulighed er centreret om denne potentialitet, der både kan betyde mulighed, kraft og formåen.[212] Centralt står derfor hans analyse af verbet 'formåen', dets negative form 'en ikke-formåen'[213], og tingene som kommer [*che viene*], som ikke skal opfattes som det bedre samfunds uundgåelige ankomst – hvilket blot ville reducere det politiske til religiøse forestillinger – men opfattes som umuligheder: det kommende fællesskab *kan* ske, hvis vi anstrenger os og bekræfter nye produktive begivenheder, og det *kan* ligeså vel ikke ske, hvis vi lader disse muligheder løbe os af hænde. Det kommende fællesskab er altså en *mulighed* snarere end en sikker forekomst, og hvad angår 'det mulige', er det sådan, at nogle af disse muligheder, måske mange af dem, ikke vil blive aktualiseret. Mulighederne bliver i dette tilfælde stående i deres potens og intet andet; de realiseres ikke. Ved at gøre ophold ved 'det kommende' og 'det mulige' kan vi pege på en fælleshed [*being-in-common*], som

---

tions: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx. Verso. London. 1999. p. 14. Spørgsmålet om 'det kommende' og det messianske vil blive taget op senere i afhandlingen. Her skal det blot nævnes, at Negris kritik kun delvis er rigtig. Der er ganske vist en teologisk tone hos Agamben og en brug af teologiske kategorier, men hans politiske og filosofiske kategorier baserer sig ikke på en teologisk ontologi, men på en filosofisk ontologi for tid. Hans bog om Paulus er et politisk værk, fordi det undersøger det som *konstituerer* den opfyldte tid; det drama som Benjamin kaldte en 'svag messsiansk kraft'. Negri selv taler om "tidens uro i egenskab af noget absolut, som kundskabens ontologiske struktur" (*Time for Revolution*. p. 152), der er konstitutiv for en social produktion, som altid begynder i det øjeblik hvor navnet benævner tingene og i samme åndedrag bekræfter væren. Negri betoner sammenhængen mellem den-kommende-politik og biopolitisk produktion (det levende arbejde), men den politiske produktion som en umålelig kategori og derfor et anliggende der må overskride nationalstaten, har Agamben og Negri i høj grad til fælles. I afhandlingens Del III anvender jeg termen 'begivenhedsarbejde', som en måde at betegne produktionens stof, der ikke kan adskilles fra arbejdsprocessens tidslighed.

[211] Gert Sørensen har vist, hvordan kairos har spillet en rolle som politisk kategori lige siden renaissancens 'fortuna' og frem til i dag; se Sørensen: *Kairos: Træk af humanisme og postmodernisme i italiensk kultur*. Museum Tusculanum. København. 2003. Filosofisk har Fogh Kirkeby behandlet kairos både som erkendelseskategori og som et centralt element for etisk handlen. Begreber som 'timing' og 'venten på det rette øjeblik', analyserer Fogh Kirkeby som en forståelsesnøgle for en ny handlingsteori for ledelse og social praksis i almindelighed, herunder en poetisk-eksistentiel tilgang til verden. Se Fogh Kirkeby: *Organisationsfilosofi*. Problematikken uddybes yderligere i det vældige opus *Eventum Tantum*.

[212] Som vi skal se, er det et begreb der kan anvendes på flere niveauer, både på et mikroplan knyttet til forståelsen af subjektivitet og på et makrosocialt plan, som en måde at forstå fællesskab, samarbejde og det civile samfundsliv på.

[213] Agamben: "On Potentiality". i: *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. p. 177.

er det alle mennesker har til fælles, nemlig deres sproglige åbenhed til verden; en fundamental åbenhed, der viser hvad alle har til fælles, både de inkluderede og de ekskluderede. Sprogets væren, der spiller en rolle i realisering af det mulige, er ikke identisk med dets indhold, men hænger sammen med udtrykket af den gestus det er at kommunikere noget ikke-sprogligt.[214] Sproget er et medium eller et middel; det som i sin *performative akt* kommunikerer og dermed *producerer* sig selv. Agambens pointe er at denne sigen forbliver usagt i det som siges, og netop denne usagte sigen rummer nye muligheder for 'det kommende'.[215] Senere i afhandlingen undersøges rækkevidden af dette gestusbegreb og dets betydning for et handlingsbegreb.

Agambens overordnede projekt forsøger at fremskrive den kommende politik som en kamp mod nationalstaten, eller mere præcist en kamp mellem nationalstaten og den ikke-statslige humanitet. Humanitet kan derfor ikke reduceres til folket, der besidder ukrænkelige menneskerettigheder. Humanitet må derimod forstås ud fra termen singularitet,[216] som ikke former et fællesskab blot fordi en gruppe af individer gøre krav på en særlig identitet. Denne kamp for det mest generelle ved humaniteten, dets væren-fælles som sådan, udtrykker en måde at tænke på, som den nuværende politik, videnskab og religion ikke er i stand til at tilvejebringe. Mere end nogensinde kalder vor tid på en alternativ politisk tænkning, der ligger fjernt fra den statsfunderede politiske tænkning. Behovet for dette bliver så meget desto mere tydelig, når den sociale kompleksitet reduceres med en simpel henvisning til statssuveræniteten. Kun ved at gøre ophold ved *det mulige som muligt*, kan det politiske atter vende tilbage, fordi det at blive subjekt og det at tænke ikke længere adskilles. Agamben skriver sig derfor ikke ind i den politiske statsteoris kanon[217], men han hævder at dette bud på en forståelse af humaniteten og det politiske, er en måde at vende tilbage til det klassiske spørgsmål indenfor den politiske filosofi, nemlig ved at fremhæve mulighederne for et lykkeligt liv [*vita felice*]; et liv der ikke kan

---

[214] *Ibid*. p. 52.
[215] *Ibid*. p. 33.
[216] Et begreb jeg især tager under behandling i kapitlet: 'Det kommende fællesskab'.
[217] Hobbes, Locke, Kant, Rawls, Habermas.

garanteres af en suveræn politik.[218] Agamben vil rehabilitere dette anliggende, der er kendt fra antikken, fordi denne 'livets kunst' (det lykkelige liv) ikke kan adskilles fra arbejde og produktion, og dermed heller ikke fra politik. Ved at bringe politik tilbage til 'det kommende', kan politik ikke længere adskilles fra livskunsten. Dette forstærkes og tydeliggøres når vi har at gøre med de mennesker, der ikke er anerkendt af bestemte fællesskaber, retsordener og organisationer. Med 'livets kunst' bliver det ifølge Agamben igen muligt at se, hvordan vi på en usentimental måde kan tale om at politik handler om lykke og de mangfoldige måder at kommunikere dette på.

Den følgende analyse bevæger sig i to tempi: Først følger en analyse af statens biopolitiske krop og de heraf affødte faremomenter der opstår med at beskytte individer, og dernæst en analyse af hvad der kan forstås ved det politiske menneske.

Det er altså en dobbelt tematik, der løber ned igennem den sene del af Agambens forfatterskab: På den ene side en gentænkning af staten, der afslører staten som en biopolitisk krop, dvs. staten som det, der falder sammen med magtens disciplinerede dispositiver i en omsiggribende biopolitisk produktion. På den anden side en fællesskabs- og subjektivitetstænkning forstået som et radikalt etisk-politisk projekt, der giver redskaber til hvordan *homo politicus* kan vende tilbage som værende konstitutivt for demokrati, retsdannelse og en åben eksperimenterende politik. Subjekt forstået som en 'agent' eller 'identitet' hindrer derimod opdagelsen af fællesskabet; subjekt, herunder subjektivitet og fællesskab, må snarere forstås ud fra begreberne 'enhver mulig væren' og 'singularitet'. Dette muliggør et andet og mere åbent indhold af subjektet, der baner vejen for en anden forståelse af borgeren, fællesskabet og retten.

Det bliver imidlertid kun muligt at begribe konsekvenserne af staters biopolitik ved at bryde med den traditionelle oplysningstænkning, og den forudsatte skelnen mellem natur og samfund, der blandt andet går tilbage til Thomas Hobbes.[219] Den moderne vestlige filosofi skriver diskursen om det poli-

---

[218] Agamben: *Means without end. Notes on Politics*. University of Minnesota Press. 2000. p. 114.
[219] Også Kant og senere Rawls hører til indenfor denne tradition.

tiske ud fra en række fiktioner om statssuverænitet samt om national sammenhæng som det politiskes organisering, og fortsætter dermed historien om *polis*, der har rødder i antikken. *Polis* er nemlig den fiktion, der fastholder det politiske i idéen om 'byen' eller det 'rum', der grænser op til et kaos; et udenfor. *Polis* har dermed et topos, et sted, der opererer ud fra distinktionen 'indenfor/udenfor'. *Polis* og byen er således fornuftens sted, mens dét som er udenfor *polis*, må betragtes som en potentiel tilbagevenden til naturtilstanden. Agambens politiske tænkning analyserer på baggrund af Foucaults biomagtsbegreb, hvordan den suveræne magt netop konstitueres fra begyndelsen ved at det naturlige liv inkluderes ved samtidig at ekskludere det. Når dette overføres på den moderne magttænkning betyder det, at suverænitet udgør den struktur (den logik), i hvilken retten henviser til livet.[220]

Foucault analyserede retten i sammenhæng med biomagtens normerende regulering, som imidlertid ikke kan reduceres til rettens eget sprog og koder, men som falder sammen med magten og dens omsiggribende sociale virkelighed. Foucaults analyse i *Viljen til viden* er en analyse af denne magts virken som social og ontologisk produktion: "[…]alt i alt drejer det sig om at søge efter en magtopfattelse, som erstatter lovens privilegium med målsætningens synspunkt, forbuddets privilegium med den taktiske effektivitets synspunkt, og suverænitetens 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".[221] Retten udtømmes ikke med loven, men må studeres ud fra magtens måde at virke på og ikke mindst som en særlig indretning for måder at begribe den empiriske virkelighed på. En forståelse af ret og stat kan derfor først begribes ved at vende tilbage til produktionen og dennes kritiske betydning. Produktion skal ikke forstås 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 dermed en ontologisk dimension, fordi den er vævet ind i alle elementer af eksistensen.

---

[220] Agamben: *Homo Sacer.* p. 27.
[221] Foucault: *Viljen til viden.* p. 108.

Det er ved at nytænke relationen mellem ontologi og historie som et spørgsmål om produktion, at Foucault kan karakterisere moderniteten som en inklusion af det naturaliserede liv i samfundets politiserede orden. Den politiske produktion transformerer sig ifølge Foucault til biopolitik i moderniteten, idet det naturlige liv begynder at blive integreret i statsmagtens mekanismer og kalkuler. Foucault viser dermed, at de traditionelle juridiske og politiske analyser – den politiske filosofis klassiske begreber – er utilstrækkelige, og at det er nødvendigt at tænke den politiske magt på biopolitisk vis, dvs. medtænke det som er involveret i en menneskelig biologisk eksistens som værende integreret i dets politiske eksistens; det er 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 særlig sundhed; en produktiv og føjelig befolkning, der er adækvat for kapitalismen. Biopolitikken bliver efterfølgende en væsentlig strategi i de disciplinerende og standardiserende normative mekanismer. Foucault hævder derved, 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 (jf. Hobbes) – men at ordne, standardisere, tæmme og regulere liv, eller det som Agamben senere beskriver som at lade leve og at lade dø.[222]

Agamben foretager i sin egen analyse et greb, som delvist bygger videre på Foucault, men hvor han kommer frem til et mindre entydigt resultat. Agamben overtager Foucaults idé om, at vi må forstå moderne politik som biopolitik. 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 ukendt for os".[223] Det er denne introduktion

---

[222] Agamben: *Remnants of Auschvitz. The Witness and the Archiv*e. Zone Books. New York. 1999. p. 155.

[223] Denne distinktion er forsvundet ikke kun i den politiske teori, men tilmed i vores omgang med sproget. Ikke desto mindre både producerer og organiserer magten forestillingen om et 'liv', der får karakter af en sakraliseret henvisning, som siges at være fælles for alt liv. Men at isolere 'det nøgne liv' [*Bare Life*] og gøre det til noget 'sakralt', hvad enten det bliver religiøst ritualiseret eller sekulariseret i biologiens former (noget fundamentalt fælles for al liv), frarøver os muligheden for at stille spørgsmålstegn ved selve det biologiske liv som sådan. Både den medicinsk-videnskabelige ideologi og dens pseudovidenskabelige repræsentationer af krop, sundhed og sygdom, er fælles om at skabe forestillingen om det nøgne livs sekulariserede ukrænkelighed: her forstås livet som biologisk overlevelse. Disse vidensregimer reproducerer

af *zoe* i sfæren for *polis* og det politiske, som både Agamben og Foucault ser som en afgørende begivenhed i moderniteten.[224] Dette har for alvor rykket ved de klassiske begreber for politisk filosofi, og Agambens projekt er et forsøg på at komme hinsides denne modstilling mellem naturligt liv og politisk magt, for at komme frem til en ny forståelse af det politiske rum. Han hævder, at der er tale om en modstilling, som er blevet overskredet af den moderne biopolitik, der derved tydeliggør at forestillingen om en oprindelig kontrakt mellem magt og et apolitisk subjekt er en fiktion. Denne overskridelse finder sted ved at livet bliver et objekt for politikken. Den danske kunsthistoriker Mikkel Bolt bemærker hertil:

> 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 løber gennem hele den politiske tradition.[225]

I forlængelse af denne problematik rejser Lazzarato spørgsmålet om, hvordan vi nærmere skal forstå det moderne samfunds biopolitik, når vi ikke længere

---

livet som en del af en vældig social maskine, og disse vidensindustrier opererer i forlængelse af den suveræne magts virkemåde.

[224] Aristoteles skelnede mellem *zoe* – det simple naturlige liv, det nærende liv i sig selv for mennesker, dyr og guder – og *bios*, som udtrykker et formet liv for et individ eller en gruppe, et kvalificeret liv, der hos Aristoteles ofte bliver navngivet som 'det gode liv' i *polis*. Livet i *polis* eksisterer dermed kun i forhold til det gode liv indenfor bymuren og ikke i forhold til det naturlige, nærende liv i sig selv. Skal mennesket realisere sin natur som politisk dyr må det ske i *polis*, dvs. som et levende væsen, der i besiddelse af et sprog. Aristoteles' humanisering af det levende menneske i *polis* gøres mulig ved at anskue faktisk liv, som på én gang det liv vi er født til, og samtidig det liv vi bevæger os væk fra for at virkeliggøre os selv i forhold til 'det gode liv'. Der er hos Aristoteles dermed ikke tale om en ren modsætning mellem et ikke-politisk liv og en politisk sfære. Livet er inkluderet om end det er underlagt det gode liv [*eu zén*]. Agamben og Foucault har netop vist, at vi ikke kan skelne mellem *zoe* og *bios*, mellem mennesket som biologisk eksistens og mennesket som politisk-social eksistens. I årtusinder efter forblev mennesket hvad det var for Aristoteles, nemlig et levende væsen med en yderligere evne til politisk eksistens. Når Foucault griber tilbage til Aristoteles og skriver at det moderne menneske er blevet "et dyr, i hvis politik dets eget liv som levende væsen sættes på spil" (Foucault: *Viljen til viden.* p. 148), er det fordi at livet ikke længere kan adskilles fra forskellige sociale og politiske udtryk og former, men træder i dag ind i centrum for diverse forståelser af de politiske, sociale og kunstneriske former. Livet hænger dermed sammen med vores politiske formgivning af det og af den normgivning vi orienterer os efter.

[225] Mikkel Bolt: "At vidne om det upersonlige – En introduktion til Giorgio Agamben". i: Dan Ringaard et al. (red.). *Ophold. Giorgio Agambens litteraturfilosofi.* Akademisk forlag. København. p. 30.

kan skelne mellem *zoe* og *bios*, mellem mennesket som levende væsen og mennesket som politisk subjekt: "men er umuligheden af at skelne mellem *zoe* og *bios*, mellem mennesket som et levende væsen og mennesket som politisk subjekt, et produkt af suverænens handling eller et resultat af nye kræfter over hvilke magten ikke har 'nogen kontrol?' Agambens svar er tvetydigt og oscillerer kontinuerligt mellem disse to alternativer. Foucaults svar er helt anderledes: biopolitik er den form for ledelse optaget i nye dynamiske kræfter, og som i sine forbindelser udtrykker magtrelationer, som den klassiske verden ikke kunne have haft kendskab til".[226] Lazzarato er imidlertid for hurtig i sin analyse. Han fokuserer på den type af modstandskræfter, der går forud for magten og hans analyse mister derved et mere nuanceret greb af spændingen mellem magten over livet og livet som magt.

I den sene del af sit forfatterskab er Foucault også optaget af politikken som en dynamisk kraft for skabelse og modstand, der er magtens egen forudsætning. Det er dermed biopolitik i relation til subjektivitet, selvledelse og selvvalorisering. Agamben har ganske vist også blik for denne side af biopolitikken, men betoner i bogen *Homo Sacer* hovedsagligt den side af biopolitik, som er et resultat af suverænens magt. Biopolitik analyseres som en reduktion af det menneskelige liv og som udtryk for en statslig kontrol over det levede liv, som har befæstet sig på en måde, der synes umulig at undslippe og som har skabt en altomfattende krise i de moderne retssamfund.

Homo Sacer kan dermed betragtes som en traktat for et nyt geopolitisk rum, hvor naturtilstanden er bragt indenfor polis' rammer. Agamben analyserer det rum, hvor den demokratiske biopolitik emergerer netop dér hvor velfærdsstaten tager sig af indbyggernes mentale og fysiske sundhed, som en art politik der konvergerer med den totalitære stats biopolitik.[227] Her ligger han på linje med Virno, der også påviser at vores forestilling om humaniteten og folket som det, der beror på en sondring mellem det genkendelige og trygge indenfor

---

[226] Lazzarato: "From Biopower to Biopolitics". p. 102 [egen oversættelse].

[227] Sammenhængen mellem de demokratiske samfund og dets totalitære tendenser var også et væsentligt tema for Arendt i hendes store værk om de totalitære samfund. (Se Arendt. *Det totalitære samfundssystems oprindelse*. Notabene. København. 1971-1979. 3. bd.). Agamben går imidlertid videre i sit forsøg på at indgange de logikker, der organiserer denne uskelnelighedszone mellem det totalitære og demokratiet.

overfor det truende udenfor, har blokeret for vores mulighed for at analysere magtens virke, og har gjort det umuligt for os at se hvad der sker lige foran vores øjne. Agamben hævder nu, at man kan betragte koncentrationslejren som et paradigme for moderne biopolitik. Denne påstand lader sig kun begribe, fordi Agamben også har set det Foucault så: at ikke alene er livet rykket indenfor som en genstand for vores viden, men de *former* vores viden antager bærer også på sit eget utænkte materiale.[228] Biopolitikken er ikke 'derude' i traditionel empirisk forstand, den er derimod transcendental, da den i vores forsøg på at begribe den ('udpege' den) både rummer noget tænkt og noget utænkt. Staten, som er biopolitikkens grund (i Agambens analyse), er samtidig dens ugrund. Loven definerer hvad der er udenfor og dermed lovløst. Der er derfor tale om en skjult nomos, hvis logik den nyere vestlige politik, ifølge Agamben, er struktureret efter, og hvor det at sikre sikkerhed bliver en måde at sikre det politiske på.[229] Dette er også Virnos pointe i hans analyse: i en verden præget af permanent usikkerhed og uden substantielle fællesskaber, kommer gruen ikke før tilflugtsstedet og sikkerheden. Sikkerheden er derimod drivkraften, og denne psykologisering af suverænens offentlige rum, er med til at afpolitisere netop selvsamme rum. Angsten og frygten inkorporeres dermed i suverænens magtudøvelse, således at statens (suverænens) administrering af det nøgne liv bliver en måde hvorpå vi direkte forholder os til angst. Selve suverænens 'forholden sig' er angsten og frygtens måde at virke på.[230] Men som vi skal se er kategorien 'det nøgne liv' på ingen måde en uproblematisk størrelse, og jeg skal efter den indledende beskrivelse gøre opmærksom på begrebets indbyggede ambivalens og mulige svaghed.

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 deklarere undtagelsestilstand, dvs. suspendere loven når der er tale om en enestående situation.[231] Det er selvsagt suveræ-

---

[228] Denne metode for ukelnelighedszonernes immanens har jeg redegjort for i mit metodekapitel.
[229] Agamben: *Homo Sacer*. p. 166.
[230] Nærmere om denne samfundsdiagnosen, se under kapitlet 'Mod et performancesamfund' i del I 'Biopolitik som social teknologi'.
[231] Carl Schmitt: *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*. Jeg har brugt den engelske ud-

nen selv der definerer denne. Schmitts analyse tydeliggør hvordan loven forbliver gyldig i sådanne situationer samtidig med at den suspenderes. Der er ikke noget udenfor loven, men netop kun fordi den suveræne magt erklærer dette. Bolt bemærker hertil: "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".[232] Agamben understreger betydningen af denne logik:

> Det ydre […] er virkelig det politiske systems inderste kerne, og det lever af det, ligesom reglen lever af undtagelsen.[233]

Lovens og dermed magtens forhold til livet kan således ikke karakteriseres som en modsætning. Det må snarere karakteriseres som en frastødning. Loven inkluderer det nøgne liv ved at udelukke det, som det eksempelvis 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 denne i band. Magten udøver således sig selv, selvom den er trukket tilbage. Loven indoptager derved livet ved at ekskludere det. Med distinktionen mellem *zoe* og *bios*, mellem det nøgne liv og det politiske liv, produceres 'det gode liv' ved konstant at støde det blotte liv fra sig.

Med begrebet 'homo sacer' opsporer Agamben den vestlige histories politik som en historie for produktionen af *homini sacri*. Det paradoks der knytter sig til den suveræne magt, er struktureret udfra *homo sacers* 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

---

gave: *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. University of Chicago Press.Chicago. 2005.

[232] Bolt: "Op.cit.". p. 31.

[233] Agamben: *Homo Sacer*. p. 42.

the originary activity of sovereignty".[234] Homini sacri var, på trods af at de var mennesker, udelukket fra et anerkendt og legitimt menneskeligeligt fællesskab, hvorfor man ustraffet kunne dræbe dem og hvorfor man heller ikke ville ofre dem, fordi de ikke var en værdig offergave (jf. 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".[235] Varulven er i denne sammenhæng en tankefigur, der udtrykker en af homo sacers 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 drabet konfronteres med juridiske sanktioner.[236] Men som undtagelsestilstanden er også homo sacer en paradoksal figur. Han er fundet skyldig i en kriminel handling. Man kan dræbe ham, men man kan ikke ofre ham til guderne. For at forstå homo sacer, er det nødvendigt at se hvordan han er ekskluderet fra både *ius humanum* (menneskelige ret) og *ius divinium* (guddommelige ret).[237] Homo sacer kan ekskluderes fra den første, hvor hans morder ikke vil lide nogen straf; og også ekskluderes fra den anden, da han ikke er værd at ofre til guderne: en dobbelt eksklusion.[238]

Agambens udlægning af det han kalder 'rettens nomos', består i at denne ikke kun er en magt til at opdele et territorium eller en magt der kan gøre krav på et sådant. En retsorden skal forstås i forhold til magtens udøvelse, dens udøvelse in actu. Agamben kalder denne akt "taking the outside". Suverænitet er ikke kun en magtform men også en magtoperation, som bestemmer hvornår et nyt område skal høre under loven. Den gamle germanske term *ban*, refererer til det subjekt, der er bandlyst fra et retsfællesskab. Som sådan er det bandlyste subjekt både mærket af retten og opgivet af retten; henvist til skoven, vildnisset, det truende udenfor. Den ekskluderede er både udpeget og bandlyst. Det er denne logik der beskriver suverænitetens paradoks: Rettens suveræne magt udøver sin magt ved at ekskludere fra dens egen orden. Hvis retten grundlæg-

---

[234] *Ibid*. p. 83.
[235] *Ibid*. p. 71.
[236] *Ibid*. pp. 104-5.
[237] *Ibid*. p. 74.
[238] *Ibid*. p. 82.

ges på dette paradoks betyder det, at den uciviliserede tilstand ikke går forud for civilisationen, men etableres gennem lysningen i band, gennem en suveræn handling, der på samme tid konstituerer både civilisation og naturtilstanden.[239] Den skaber en logik, der ophæver årsag-virkningsmodellen, som siger, at der først er givet noget der truer, hvorefter der dernæst må skabes sikkerhed. Dette tillader os at reformulere forholdet mellem natur og civilisation, mellem udenfor og indenfor. Naturtilstanden har her en vis affinitet med undtagelsestilstanden, hvor begge er rykket indenfor. Med dette opstår en uskelnelighedszone mellem menneske og dyr. Det er et menneske transformeret til en ulv og en ulv transformeret til et menneske, og denne hybrid kan betegnes som en bastard, 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 selve autoritetens indenfor.

Koncentrationslejren var oprindeligt en undtagelse, et ekskluderet rum, indhegnet og omgæret af hemmelighed. Auschwitz-lejren opstod da undtagelsestilstanden blev permanent og lokaliserbar[240]; "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)".[241] Lokaliseringen af feltet "without order" (undtagelsestilstanden) *indenfor* retten, forandrer samfundet til et ubundet og u-lokaliseret biopolitisk rum. Suverænitet virker gennem en lysen i band af subjektet, der reducerer det til 'det nøgne liv'. Nazisternes koncentrationslejre er det moderne tids mest grusomme eksempel på en naturtilstand, der er rykket indenfor. Reduceret til en dyrisk eksistens har muselmanden – beskrevet udførligt af Primo Levi (*Hvis dette er et menneske*) – kun sin overlevelse at være optaget af.[242] Lejren fungerede både indenfor og udenfor "the 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.[243] Ligeledes finder i dag enhver ekskludering af jøder,

---

[239] *Ibid*. p. 6.
[240] *Ibid*. p. 20.
[241] *Ibid*. p. 175.
[242] Agamben: *Remnants of Auschvitz*. pp. 42-3.
[243] Agamben: *Homo Sacer*. p. 21.

sigøjnere, palæstinensere, flygtninge og andre 'fjender af staten' sted under statens magt. Eksklusionen sker ikke ud fra en fiktion om en territorial grænse, men opererer derimod som en gradueret disciplineret biopolitik indenfor et stadig stigende differentieret territorialt felt.[244] Inklusionen skaber derved 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 beskriver Agamben som "the-being-in-potentiality of the law".[245] Suverænen konstituerer stat og ret, ikke ud fra hverken et "intet" eller en oprindelig initial-handling, men ved en bandlysningshandling af bestemte former for liv, hvorved subjektet reduceres til det nøgne liv, til et liv uden mening og uden politisk stemme.[246] Det er denne totalitære logik, der ifølge Agamben er karakteristisk for den demokratiske stats varetagelse af sine statsborgeres liv. Agamben nuancerer denne påstand alt afhængigt af på hvilket strukturelt niveau i samfundet vi befinder os på, men den totalitære logik synes at udgøre den egentlige bagvedliggende ramme for samfundets organisering. Svagheden hos Agamben består i, at han kun analyserer biopolitikken ud fra statens operationer. Derved kan hans statstænkning synes overbetonet, særligt belyst under en biopolitisk statstænkning, fordi staten ikke har samme vægt indenfor biopolitisk tænkning, da biopolitik i stigende grad opererer gennem de mange styringsteknologier i og udenfor statens forvaltning. Agamben er naturligvis bekendt med dette, men hans tendens til at sætte alt på spidsen og karakterisere det tredje rige som paradigm*et* på den moderne biopolitik, rummer den indbyggede fare, at vi stirrer os blind på de spektakulære statsoperationer (Guantanamo, Palæstina, Christianias visitationszoner) og

---

[244] Agamben har med sin analyse været med til at revurdere betydningen af 'rum' og såkaldte 'gatet communities' indenfor arkitektur, politik og sociologi, og dermed indledt en ny kritisk dagsorden for at tænke et socialt felt eller domæne uden grænser, der fordrer at man må tænke selve 'grænsebegrebet' på ny. Konferencen "Territories. Utopiens fronter og grundlæggende fakta om land" afholdt i Malmö Kunsthall (2004), der omhandlede stratificeringen af Isreal, er navnet på én blandt mange konferencer afholdt om dette emne. Se hertil også Bülent Diken & Carsten Bagge Laustsens vigtige artikel: "Zones of indistinction – Security, Terror, and Bare Life". i: *Territoriums. Islands, Camps, and other States of Utopia*. KW – Institute of Contemporary Art. Berlin. 2003. p. 42-50.

[245] Agamben: *Ibid*. pp. 35-36.

[246] *Ibid*. p. 168.

overser de daglige biopolitikker (ældre der reduceres til ingenting på plejehjem, den formynderiske behandling af arbejdsløse, den politiske kernefamilieideologi der er med til at dække over ikke mindst mandens vold i hjemmet overfor kone og børn etc.).

Når kløften mellem det politiske liv (hvor man har status som retssubjekt) og det nøgne liv er ved at forsvinde, og når juraens kontrol og administration med det nøgne liv betragtes som en direkte konsekvens af politikkens inderste væsen, opstår en formynderisk og inhuman praksis, hvor resultatet er en gradueret eksklusion. Menneskets ontologiske status som retssubjekt ophæves dermed gradvist, og vi træder ikke længere ind i et legitimt fællesskab og samfund, hvor det forskellige og hermed det humane, som noget der er i sig selv, anerkendes (mere herom i næste kapitel). Arendt talte om "the shadowy red zone" som hjemsøger retten og politikkens 'offentlige sfære'. Det, der bliver konstitutivt for det humane, udelukkes gradvist fra den offentlige sfære.[247] Homo sacer er dermed ikke længere en undtagelse men derimod reglen. Idet frembringelsen af det blotte liv samtidig udtrykker suverænitetens oprindelse, er alle mennesker potentielle homini sacri for den suveræne. Distinktionen mellem dem, som er inkluderet i den legale orden og homini sacri, er ikke blot en horisontal distinktion – en distinktion mellem to grupper af folk – men i høj grad også en vertikal distinktion, nemlig mellem to måder hvorpå det samme folk kan blive behandlet.

Suverænitetens logik forstår vi derfor først for alvor når vi stiller spørgsmålstegn til den naturlige indstilling vi har, hvormed vi accepterer suverænen som en allerede given præmis. Hvis rettens orden inddrager det, som er udenfor den selv, må den i en vis forstand genopfinde sig selv fra situation til situation, og kan derved ikke længere tænkes som en fikseret orden. Suverænitet bliver derved uadskillelig fra den akt, hvor den kontinuerligt genskaber sin egen magt ved eksklusion. Det *er* suverænen, der etablerer adskillelsen mellem det, der er indenfor, og det, der er udenfor, og derfor også mellem ret og uret, mellem politik og kaos.[248] Vi må således forstå retten i lyset af suverænens kon-

---

[247] Den offentlige sfære er et begreb, der på mange måde må gentænkes. Se begrundelsen herfor i afhandlingens indledning.

[248] Når Agamben således hævder, at suverænitet altid selv legalt opstiller et nyt middel (en ny lov, et

dekret) for en ny situation (undtagelsen fra hovedreglen), knytter han an til den gamle problemstilling, der angår forholdet mellem suverænitet og magt, og som samtidig omhandler autoritetens egen legitimitet; dette er i sidste ende dommens rationelle fundament. Spørgsmålet handler om hvorvidt autoriteten kan siges at være forbundet med en bestemt person (kongen), eller om autoriteten blot opretholder en magt. Når man som Agamben betragter suverænen som vedvarende performative akter og dermed snarere som en magt*form* (frem for magtinstans), kan grækernes ældgamle distinktion mellem den suveræne (*basileus*) og magistraten (*arkhon*) ikke opretholdes. Agamben gør selv opmærksom på, hvorved han følger den gamle Pytagoræiske teori for suverænitet, at "the king, having become the cause of the just, is a living law (*nomos empsukhos*)", hvor magistraten derimod kun anvender den lov, der er indført af suverænen. Se Agamben: *State of Exception*. University of Chicago Press. Chicago. 2005. pp. 69-70. Rettens autoritet beror her på den person, der legemliggør suverænen; Agamben kalder dette for "law's immanence to life" (ibid. p. 69-70). Juridisk set er den person der inkarnerer magistraten uden betydning, da han kun midlertidigt besidder politisk magt. Om distinktionen mellem autoritet og magt skriver Agamben: "That the sovereign is a living law can only mean that he is not bound by it, that in him the life of the law coincides with total anomie"(*Ibid*. p. 69). Men hvis magistraten kun handler i forhold til hvordan han modtager den politiske magt som han besidder, adskiller han sig ikke fra den gamle forestilling om en suveræn. Dermed bliver den akt hvori en hvilken som helst person anvender og deklarerer retten, samtidig den akt der skaber en uskelnelighedszone mellem loven og livet. Under denne udøvelse sker der en ophævelse af adskillelsen mellem den suveræne autoritet (*auctoritas*) og den juridiske magt (*potestas*). I den akt hvor suverænen ikke er bundet af sin egen lov, kan man ikke længere tale om at "law and life [… is] tigthly implicated in a reciprocal grounding" (*Ibid*. p. 85). Der ville derved *kun* være liv, ikke engang biopolitik, men kun *bios*. Agambens undersøgelse af suverænens relation til livet bliver en anden måde at undersøge autoritetens eget fundament eller retsstatens måde at begrunde sin egen retshåndhævelse. Der er tale om en klassisk retsfilosofisk problemstilling taget op af så forskellige forfattere som Th. Aquinas, Blaise Pascal, Alf Ross, Derrida, Benjamin m.fl. Sidstnævnte skal her kort omtales fordi han i det tidligere nævnte essay "Kritik Zur Gewalt", foretager de første spadestik til en forståelse af retsstatslig udøvelse som biomagt. Det er dog ikke Benjamins retsfilosofiske og messianske konklusioner, eller de konsekvenser han drager af sin analyse, som er grunden til at jeg trækker dette skrift frem, men derimod hans *kritiske metode* som både har inspireret Agamben og min tilgang i denne afhandling. Hans argument er, at forestillingen om at håndhævelsen af retfærdige love skulle være fri for vold, beror på en fattig begrebsdannelse, der udelader begreber der kunne forbedre vores forståelse for forholdet mellem 'rettens indenfor' og 'rettens udenfor' (dette er mine egne termer, men de er også dækkende for Benjamins egen analyse).

Der er et grundlæggende problem med hensyn til anvendelse af juridisk magt til forfølgelse af retfærdige mål. Både den positive ret og naturretten accepterer i en vis udstrækning en legitim anvendelse af vold. Og Benjamins pointe er, at de ikke selv er i stand til at stille spørgsmålstegn til denne udøvelse, og at volden som princip udgør et moralsk middel til retfærdige mål. Naturretten kritiserer ikke anvendelsen af vold der bruges til at opnå retfærdige mål. Positiv ret vender det blinde øje til ved anvendelsen af voldelige midler, og ser det som en håndhævelse af love, der lever op til rettens kriterier. Ingen af disse gængse retsforestillinger er altså i stand til at problematisere hvordan suverænen med nødvendighed er forbundet med volden. De kan ikke tænke rettens virke som vold, men kun som middel og dermed kun indenfor en mål-middel logik. Benjamin lægger derimod op til, at retten selv bliver det middel der skjuler sin forbindelse til volden og livet. Når Agamben således analyserer suverænen som en specifik magtform, der problematiserer forholdet mellem gældende ret og håndhævelsen af denne, skal den ses i forlængelse af Benjamins uskelnelighedszone mellem retten og volden. Ordet 'vold' [*Gewalt*] kan som nævnte tidligere både betyde 'magt', 'autoritet', 'herredømme', 'mægtig', 'kraft', 'tvang' og 'retfærdiggørelsen af et autoriseret herredømme'. Volden er både substantiv og verbum, både attribut og performativ akt. Forholdet mellem suverænitet og magt udtrykker derfor en kompleks relation, der tager højde for magtens både ontologiske og epistemologiske aspekter (se kapitlet 'Magtens former' i del I 'Biopolitik som social teknologi'). Se Benjamin: "Forsøg på en kritik af volden". i: Walter Benjamin. *Kulturindustri*.

tingente handlinger. Det er igennem denne operation vi kan begynde at betragte og forstå statens suverænitet som en måde at regulere og konservere sin egen magt på. Denne logik spreder sig som ringe i vandet og fungerer i en mangfoldighed af forskellige praksisser.[249]. Suverænitetens fiktion og rettens operationalitet kan derfor beskrives som en effekt af en mangfoldighed af strategiske nationale og internationale magtorganiseringer og teknikker. Men suverænitetens formation, dens konkrete produktion, kan ikke begribes ud fra hverken viden eller magten alene, men bliver derimod identisk med en subjektivering af viden-magt-formationen. Suverænen er en *modus operandi*; er den begivenhed der vedvarende både reproducerer sig selv som fiktiv magt og reproducerer livet. Det er denne operation, der er med til at skabe en afpolitisering af det politiske subjekt. De moderne samfund skaber disse uskelnelighedszoner, der er kendetegnende for denne magtform, og kan uden større problemer overskride 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 overalt som metastaser indenfor. Magtens dispositiver synliggøres ved asylansøgeren *sans papier* (uden papirer), ved lejre midt i staten (eksempelvis kurderes overnatning i Vor Frue Kirke), eller ved 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.

Via Guy Debord (der har skrevet *Skuespilsamfundet*) viser Agamben, hvordan forbrugersamfundet gør politikken til et ikke-sted, hvor det ikke længere er muligt at skelne mellem det private og det offentlige, mellem billedets fetich og det politiske, eller skelne kopien fra originalen. Ved at fastholde denne opdelings

---

Rhodos. København. 1973. For de sproglige nuancer mellem det tyske *Gewalt* og det danske 'vold', se den tyske udgave: "Zur Kritik der Gewalt". i: Walter Benjamin. *Gesammelte Schriften*. bd. II/1. Suhrkamp. Frankfurt am Main. 1977. p. 179. Jeg har derudover behandlet Benjamins kritik af den juridiske selvreference i min Ph.d.-afhandling *Rettens alkymi*. Samlerens forlag. 1998. pp. 262ff.

[249] Denne ledelsesrationalitet er blevet analyseret udfra forskellige sociale forvaltninger, som har givet anledning til at pege på en række immanente strategier i den sociale praksis, hvori man har vist hvordan ret og rettens normering faktisk udøves. Se bl.a. Raffnsøe: *Sameksistens uden common sense*. bd. 3. p. 179, under overskriften 'Den hensynsløse omsorg'.

skin, bliver man blind af suverænens biopolitiske produktion, og ser derved ikke nødvendigheden i at skabe det sociale og det politiske som en del af livet i *oikos* – eksempelvis fortsætter man med at tale om sorte i USA som et etnisk problem og ikke et politisk. Pointen er, at suverænen udkrystalliserer sig selv ned til de mindste mikrosociale enheder, herunder de såkaldte 'intime sfærer', hvorved der emergerer uskelnelighedszoner 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 (et indenfor der holder et udenfor ude), hvor hjemmet derved bliver et sted, der er blind for fremmedhed, for distance og for forskelle. Spørgsmålet er da, om ikke hjemmet snarere legemliggør en zone af både vold og orden, en mærkværdig uskelnelighedszone af sikkerhed og usikkerhed? At 'hjemmet' er en politisk zone, handler om at anskue hjemmet som et bevægeligt sted for møder og sammentræf. Denne idé om mødet indbefatter også en forståelse af 'den fremmede', som ikke skal reduceres til en trussel, men derimod ses som en forudsætning for konstitueringen af et fællesskab. Hjemmet er i denne forstand ikke blot en privatsfære afskåret fra et større social stof, men kommunikerer derimod sammen med denne, og herigennem kan der skabes andre produktive sociale bånd og relationer. Mødet med det fremmede eller den fremmede bliver derfor afgørende for at producere fællesskaber. Jeg læser altså Agambens traktat om homo sacer i forlængelse af Virnos projekt om multituden som en ambivalent eksistensmodus, hvor multituden er navnet på den mangfoldighed eller det folk, der lever i en verden uden substantielle fællesskaber, i en verden af permanent usikkerhed, og hvor denne usikkerhed er inkluderet i det offentlige rum på en måde, der overskrider den gamle skelnen mellem det private og det offentlige. Begge tænkere viser hvordan vi kun forstår de sociale problemer i dag, hvis vi tænker hinsides den traditionelle dialektik mellem offentlig og privat, der karakteriserer det liberale demokrati.[250]

I regionale konflikter træder også de etniske sammenstød og den fremmed intervention frem som uskelnelighedszone. Agamben hævder, at vi i disse konflikter i dag kan observere "the coming to light of the state of exception as

[250] Se Virno: *A Grammar of the Multitude*. p. 23 og p. 33.

the permanent structure of juridico-political de-localisation and dis-location".[251] I uskelnelighedszonen smelter det naturaliserede liv og statens lov sammen. De private relationer bliver offentlige, og den smidige kontrol, der er langt væk fra loven selv, sætter ind overfor den gestus der falder udenfor statsmagtens anerkendte repræsentationer. Det globale kontrolsamfunds sikkerhedsindustri har vidtrækkende konsekvenser: efter 9/11 har USA indført en biopolitisk sikkerhedsindustri på global skala, der trækker andre lande med sig. Et stort antal fanger på Guantanomobasen er ifølge folkeretten hverken almindelige forbrydere og ej heller krigsfanger, og de reduceres dermed til et nøgent liv; en *homo sacer*.[252] Man kan i forlængelse heraf spørge om arrestationen af Akhmed Sakajev hænger sammen med en undtagelse, som er skabt af suverænen selv? Nyere studier viser hvordan biopolitikken også har sneget sig ind i turismens prosaiske verden. Krigszoner og turistzoner udgør en ny bemærkelsesværdig uskelnelighedszone og sammen bidrager de til den globale sikkerhedsideologi. Den nye kartografi for turisme bliver udadtil beskrevet som et krav om "fred og stabilitet".[253]

Humanitær intervention i det område der tidligere var Jugoslavien, afslører hvordan suverænen skaber sig selv ved at afpolitisere det, som den egentlig er sat til at politisere. Eksempelvis viser Jenny Edkins at NATO's kampagne i Kosovo ikke, som den liberale mediemaskine ellers fremstiller det, udtrykte en ny form for styring og ledelse i hvilken humanitær hjælp tilsidesatte statssuverænitet. Derimod var der tale om gamle former for suveræn politik, hvor NATO gennem en eksklusionspolitik producerede den suveræne magt. Hun skriver: "In producing the refugee as outside but at the same time inside its power, sovereignty is produced, in this case NATO's sovereignty".[254] Men denne produktion af suverænitet producerede ikke en politisk status for flygt-

---

[251] Agamben: *Homo Sacer*. p. 38.

[252] Agamben har efterfølgende taget denne problematik op i bogen *State of Exception*.

[253] Se Debbie Leslie: "Consuming Danger: Reimagining the War/Turism Divide". i: *Alternatives. Social Transformation and Human Governance*. nr. 25. 2000. p. 91ff. Hun skriver: "[...] reimagining the war/turism divide prevents the hegemonic discourse of global security from completing itself, stabilizing its boundaries, and securing a totalized present" ("Ibid.". p. 93).

[254] Jenny Edkins: "Sovereign Power, Zones of Indistinction, and the Camp" i: *Alternatives. Social Transformation and Human Governance*. nr. 25. 2000. p. 15.

ningen, men afpolitiserede blot denne til det nøgne liv uden egen mening, egen stemme, uden ethos og uden mulighed for at bidrage til produktionen af et fællesskab. I de interimistiske lejre var NATO garant for sikkerhed, herunder mad og husly, men de internerede havde ingen flygtningestatus, ingen civile rettigheder og ingen adgang til juridisk bistand. Ofte frarøvet deres papirer, køretøjer, dokumenter og andre ejendele, fik "flygtningene" karakter af usynlige mennesker, af statsløse og landløse. "They were all equal but they were alive", som flere rapporter udtrykte det.[255] I en sådan uskelnelighedszone træder den humanitære organisering frem som en politiaktion, eller som Slavoj Žižek skriver: "Vore dages *homo sace*r 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".[256] Den humanitære intervention skaber en suveræn magt, der legitimerer og instituerer en biopolitisk vold. Agambens pointe er, at "humanitarian organizations […] 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".[257] 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 offerretorikken og etnisk renheds-retorikken afpolitiserer individerne, fra hvis røst man ikke kan høre en politisk stemme og formåen men derimod kun den biopolitiske etnicitets gentagelse. De humanitære lejre bliver et nyt voldsmonopol af omsiggribende dimensioner og ikke et *communitas* eller et møde, hvor en politisk stemme kan få mæle og materialiseres. Det nøgne liv går hånd i hånd med den liberale offerretorik, der gennemsyrer de vestlige samfund. Når de internerede efter lejrene vendte tilbage til deres huse som 'ofre' og ikke som politiske subjekter, var det udelukkende denne etniske eksistens der blev inkluderet under det politiske blik, hvorved selve det produktive konstitutive livs potentiali-

---

[255] "Ibid". p. 16.
[256] Slavoj Žižek: *Velkommen til virkelighedens ørken*. Informations Forlag. København. p. 106.
[257] Agamben: *Homo Sacer*. p. 133.

tet blev ekskluderet. Når livet reduceres til et nøgent liv, afpolitiserer politikken sig selv. Men denne måde at bruge begrebet 'det nøgne liv' på, peger på et indbygget problem hos Agamben, og ikke mindst hans måde at forstå det biopolitiske på. Med de ovenstående betragtninger har jeg dels valgt at gøre opmærksom på de problematiske sider af Agambens teori, men også i denne forbindelse præciseret hvor han står i forhold til den nærmere rækkevidde af det biopolitiske felt.

'Det nøgne liv' får indenfor denne samfundstænkning karakter af en bagvedliggende 'rest', som vi først får øje på når den suveræne magt enten griber, udsætter eller dræber denne krop. Livet (her forstået som *zoe*) bliver i Agambens filosofi først relevant som begreb når subjektet pågribes. Erkendelsesteoretisk er Agamben her tættere på Heideggers fænomenologi, hvor *fysis* (jorden) kommer til syne som en før-sproglig værensform. På den måde er det nøgne liv den størrelse, der under særlige omstændigheder bliver blotlagt og afsløret, og at denne afsløring først kommer for dagen, når magten på formynderisk vis reducerer menneskets livsvilkår. Der er således en fare for hos Agamben, at begrebet 'det nøgne liv' skaber en teoretisk bastanthed i hans egen filosofi, fordi begrebet 'liv' kun betragtes ud fra én bestemt magtform (i min terminologi magten over livet), hvorved Agamben i hans samfundstænkning sætter parentes om livets *energia* og *dynamis* (livet som magt) – sidstnævnte begreber er fra Aristoteles, som Agamben ellers har været optaget af at tænke videre ud fra. Der er således en fare for at begrebet 'liv' essentialiseres stik imod det som ellers er hans intention. Udfordringen består i at anvende det store ord 'liv' og gøre det til et omdrejningspunkt i en samfundsvidenskabelig sammenhæng. Agamben ønsker i forlængelse af Foucault da også at gøre det til midtpunkt, ikke nødvendigvis ved at tage udgangspunkt i en empirisk situation, men ved at blotlægge den måde magten virker på, og det er også i denne forstand jeg mener man skal læse Agamben. Hans bidrag består derfor i at gøre begrebet 'liv' til en analytisk nødvendighed for forståelse af magtens funktion og virke, men problemet er, at han overbetoner magten over livet, og ikke undersøger de muligheder, der ligger i livet som magt.

Kritikken af den liberale retsstat må derfor tage højde for at den suveræne magt ikke kun sender et givent liv ud i en gråzone, men også at magten er med til at reproducere en tilstand hvori mennesker bliver fastholdt i en håbløs situation uden rettigheder, eller uden muligheder for at bryde ud af den fornedrende eller problematiske situation. Det gælder også dem indenfor samfundet, eksempelvis de der arbejder med det, som er blevet kaldt for "kreativt arbejde i prekære situationer", hvor løst ansatte freelancearbejdere befinder sig i en konstant usikker zone med løse kontrakter uden udsigt til fast arbejde. Uroen og angsten har erstattet den mere håndgribelige frygt, der var at finde under industrisamfundet. Der opstår derved også livs-former indenfor samfundet, der bringer tankerne hen på de papirløse indvandreres situation.[258] Det er måske nok det vigtigste, som Agamben har forsøgt at ville demonstrere med sit begreb om 'det nøgne liv'. Den væsentligste indvending mod Agamben går således ikke på forholdet mellem magtform og liv, men på den erkendelsesteoretiske forståelse af 'liv' som sådan. Erkendelsesteoretisk forbliver *zoe* som livsbegreb en passiv størrelse i Agambens filosofi. Og dette får konsekvenser for dels hans forståelse af det biopolitiske og dels hans bidrag til den biopolitiske forskning. Jeg er således enig med de forfattere, der hævder at Agamben ikke formår at identificere begrebets ('det nøgne liv') materialistiske, produktive og herunder sociale dimensioner.[259] Det er netop det som denne afhandling forsøger at identificere i den tredje del. Suverænitets operation som Agamben skriver den frem,

---

[258] Klaus Ronneberger: "Konsten att inte vänja sig vid någonting alls. Prekäre anställningar i den flexible kapitalismen". i: *Ord och Bild*. Nr. 3. 2008. p. 26. Ronneberger taler om en "zone af usikkerhed" og en "zone af sårbarhed", hvor et stort antal mennesker under den ny økonomi er henvist til en gråzone, hvori kyniske hensyn til kapitalisering overtrumfer ethvert krav om social retfærdighed og mindstegarantier, retssikkerhed og pension. Agambens begreb 'homo sacer' og Virnos betoning af 'usikkerhed', som det vi har tilfælles, beskriver fra hver deres optik en grundlæggende ontologisk sandhed om ret og retfærdighed: At loven og retfærdigheden anvendes til at dele menneskelig lidelse op i henholdsvis en legal og en illegal, en retfærdig og en uretfærdig, en der er uundgåelig og en der ikke er det. Af hensyn til kapitalens performativitet, må mennesket 'tåle' denne usikkerhed og hermed en vis grad af lidelse. Denne kapitalisering gør dermed homo sacer til en allerstedsnærværende figur i det moderne fleksible arbejdsmarked. Freelancere, ("med")arbejdere med løse ansættelsesforhold og sæsonarbejdere, er tvunget til at skabe sit eget beskyttelsesnet, som staten ellers under de tidligere industrisamfund varetog ved at beskytte befolkning mod fattigdom og arbejdsløshed. Under postfordismens stadig mere prekære arbejdsformer, bliver homo sacer navnet på 'det du kan tåle', eller om man vil; én lang kamp der handler om at balancere på ens egen tålegrænse.

[259] Se Hardt & Negri: *Empire*. p. 421.

står udenfor det sociale, og det er netop nødvendigt med udgangspunkt i zoe's produktive dimension, at undersøge grundlaget for det sociales mulighed. Når Agamben binder sin analyse af liv til suverænitet, forbliver zoe en 'rest'-kategori, og det sårbare subjekt reduceres til en endelig andenhed uden modstands- eller forandringspotentiale.[260] Jeg vender tilbage til dette problem i de konkluderende bemærkninger. Her er det vigtigt allerførst at gøre sig klart at en kritik af Agambens begreb om 'det nøgne liv' må tage højde for den indbyggede civilisationskritik i Homo sacer-bøgerne.[261] Når den gængse politiske filosofis sondringer mellem det, som er indenfor og det som er udenfor, samfund og natur, civilisation og barbari, humanitet og animalitet, fællesskab og opløsning skrider eller bryder sammen, får det også indflydelse på disse begrebers status og indhold. Det er nok disse uskelnelighedszoner, der egentlig danner grundlaget for en anden analytik, som skaber bruddet i Agambens 'politiske filosofi'. Når han gør brug af begrebet 'biopolitik', fungerer det som en radikalisering af Foucaults begreb 'biomagt' indenfor en specifik totaliserende tendens, men han vælger ikke at undersøge begrebets bredere dimension, der forbinder biopolitik med en produktiv *potentia*. Dette skaber på én gang en begrænsning i hans forfatterskab og en overfokusering på det totalitære, herunder undtagelsen som en form for biopolitisk matrix. I stedet for at udvide det biopolitiske begreb til den mindre spektakulære lokale forvaltning og administration af borgernes liv, og det til mindste deltalje (Foucault), vælger Agamben at undersøge idéen om fællesskab og det politiske subjekt med udgangspunkt i en anden måde at forstå forbindelsen mellem ontologi og etik, der i sidste ende beror på hans forståelse af subjektivitet. Det er dette jeg vil se nærmere på i de følgende kapitler.

---

[260] Se også Kim Su Rasmussen: "Om biopolitik og vidnesbyrd hos Giorgio Agamben" i: Mikkel Bolt & Jakob Lund Pedersen (red.). *Livs-form. Perspektiver i Giorgio Agambens filosofi*. Forlaget Klim. Århus. 2005.
[261] Det vil sige *Homo sacer*; *Remnants of Auschwitz*; og *The Open. Man and Animal*. Stanford University Press. Stanford, Californien. 2004.

Livs-formen

At bane vejen for et kollektivt ansvar på vores skrøbelige jord kræver en anden forståelse af forholdet mellem stat og samfund, som nationalstaternes logik og repræsentationerne af disse tilsyneladende ikke har alternative svar på. Dette kræver nye og bedre begreber, der tager det politiske subjekt alvorligt ved at fastholde individets differens og se mennesket som et mulighedsvæsen. For at opnå dette, søger Agamben at forbinde to felter der ofte holdes adskilt: den etisk-juridisk-politiske diskurs og den filosofiske.[262] 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.

Hvis eksempelvis kategorien flygtning laver et brud i sammenhængen mellem menneske og statsborger, er det nødvendigt at formulere et alternativ til stat-nation-territorium-konstruktionen, da denne konstruktion ikke kan gribe om denne kategori, hvorved det nøgne liv ekskluderes og hvor selve det politiske projekt bringes i fare, idet den juridisk-politiske diskurs i stigende grad hjemsøges af en apolitisk managementkultur. Agambens alternativ er det, han kalder for en forståelse af 'livs-formen', som muliggør det første skridt mod en tænkning, der søger at generobre 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*].[263]

---

[262] Det er vanskeligt at pege på een bestemt filosofisk tradition som den afgørende baggrund for Agambens egen tænkning. I lighed med den franske filosof Jean-Luc Nancy kan man karakterisere hans filosofi som en 'fragmentets tænkning', der består i en læsning af centrale områder af andre filosoffers udsagn og i denne læsning er der ikke tale om at skabe et totaliserende udsagn, men snarere som en fortsat undersøgelse af tankens arbejde og hans bøger fremstår i deres færdighed som 'work in progress', som tankeoperationer der undersøger forskellige distinktioners udsagnskraft. I den filosofiske tradition er der tråde tilbage til både fænomenologien, den franske videnskabsfilosofi, Foucault og Deleuzes magttænkning og vitalisme og Aristoteles fysik.

[263] Agamben: *Means without Ends*. p. 4 [egen oversættelse].

I stedet for at resignere overfor magten, kan staters biopolitik bruges til at vise behovet for at gentænke en social værdiskabelse og forandringsproces; dette er hvad Agamben selv har kaldt for 'en mindre biopolitik'.[264] Men fra 'livs-formen' er der endnu lang vej. For Agamben begynder denne vej først og fremmest med idéen om at forstå fællesskab og det civile samfundsliv ud fra en særlig ontologi og etik. Hans ontologiske førstepræmis lyder, at vi må betragte "eksistensen som potentialitet".[265] Potentialitet er fundamentet for begrebsskabelsen indenfor politik og ret, og potentialitet muliggør forbindelsen mellem subjektiviteten som tilblivelse og singularitet, hvilket medfører en konfrontation med idéen om menneskerettigheder, og den type af tænkning der ser arbejdet som et fællesskabsbegreb, der er baseret på et forsvar af idéen om menneskets muligheder indenfor allerede givne politiske mål. I denne forstand handler Agambens tænkning om at føre kravet om rettigheder tilbage til et begreb om potentialitet, hvor dette begreb skal gøres til fundament for det menneskelige som sådan. Som vi skal se i tredje del, er der tale om en særlig måde at tænke etik på, som med inspiration fra både Aristoteles, Scotus og Spinoza, ikke udpeger konkrete anvisninger, men i stedet søger at gøre ophold ved det, som er det vanskelige ved al etisk konfrontation og fremdrift, nemlig forholdet til en empirisk verden hvor både subjektiviteten, ting og de sociale konflikters temporalitet, selv er i bestandig forandring. Jeg læser Agambens projekt sådan, at det først og fremmest handler om at øge vores opmærksomhed på denne vanskelige konfrontation, og derved bliver vi gennem denne optik opmærksom på det udsatte i mennesket, herunder også menneskets menneskelighed. Det er altså gennem denne opmærksomhedsakt, at vi lærer at 'se' og tænke denne konfrontation. Dette fremhæver jeg, fordi de former hvori vi i den politiske filosofi forsøger at begribe livet og det menneske vi ønsker at beskytte, i sig selv rummer empiriske (i traditionel forstand) og transcendentale elementer; noget tænkt og noget utænkt. Hele Agambens filosofi kan læses som et forsøg på at gribe om den vanskelighed, der opstår når man insisterer på at se subjektet som potentialitet. Det er min tese, som jeg skal vise over de næste tre kapitler, at Agambens fort-

---

[264] Agamben: "Une biopolitique mineure". p. 6.
[265] Agamben: *The Coming Community*. p. 13 [egen oversættelse].

satte insisteren på at gøre ophold ved potentialiteten, ikke alene problematiserer forestillingen om et fast og stabilt subjekt, men også forestillingen om, at måden, hvorpå subjektet konstitueres og forandres, er bundet til et formålsbestemt princip (et telos), som vi må tænke ud over. Dette bliver for Agamben nødvendigt at tænke subjektet som det, der bliver *til* gennem en kontinuerlig forskydningsbevægelse (gennem individuations-processer) og som til en hvilken som helst tid kan blive til "hvad som helst [*whatever*]".[266] Vi skal se, at Agamben med begrebet om potentialitet udgør mulighedsbetingelsen for en etisk og politisk tænkning. Først når vi ikke er prædetermineret til at blive noget bestemt, bliver etikken og politikken mulig.

Det er ifølge Agamben kun en forandring af det politiske subjekt – som derved også muliggør en forandring af det politiske – der baner vejen for en produktiv modstand mod de moderne samfunds tendens til at afpolitisere sociale konflikter som baner vej for en modstand mod retsstatens biopolitiske disciplinering. Dog er denne forandringsproces oppe imod store kræfter, idet "mennesker holdes adskilt fra det som forener os", som Agamben skriver med Debords *Skuespilsamfundet* i tankerne.[267] Det som "forener" os i vores samfund nu, er en vulgarisering og markedsgørelse af sproget og demokratiet, der har ført til en vareliggørelse af politik og ret. De moderne stater fungerer som desubjektiveringsmaskiner ved netop at producere falske varebetegnelser for det som "forener" os. Det er derfor, at Agamben ser en nær sammenhæng mellem menneskeretsideologi og det kapitalistiske medie- og skuespilsamfund:

> 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 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 af 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,

[266] *Ibid*. pp. 1-2 [egen oversættelse].
[267] *Ibid*. p. 84 [egen oversættelse].

> som det hykleriske dogme om det menneskelige livs ukrænkelighed og de tomme deklarationer om menneskerettigheder sørger for at skjule i vores kultur.[268]

Agamben er ikke ude efter at ophæve menneskerettighederne, men han vil skrive et nyt kapitel til denne historie, der handler om at gøre opmærksom på hvorfor disse nødvendige rettigheder ofte ikke virker efter hensigten. For Agamben betyder dette, at den politiske tænkning igen må stoppe op og spørge hvad den overhovedet forstår ved et 'subjekt'. Hvori består relationen mellem 'subjekt' og 'stat'? Problemet med en traditionel statstænkning er, at staten for at forvalte sine borgere som subjekter med interesser og rettigheder, også kræver at dette subjekt besidder en specifik identitet; eksempelvis det nuværende krav fra den danske stat om 'danskhed', der er en forudsætning for at blive optaget i det danske fællesskab. Men netop ved at tage udgangspunkt i en bestemt identitet afliver man etikken. Dette formuleres typisk sådan, at subjekter der unddrager sig en klar identitet eller hvis identitet ikke falder ind under de genkendelige repræsentationer, betragtes af staten som 'irrationel' og/eller 'uden gyldighed'. Opstanden på Tiananmen-pladsen i Peking i 1990 omtaler Agamben som et eksempel på en ubarmhjertig kamp mellem statsformen og singulariteten, der ikke kæmper mod staten for at opnå kontrol over staten, og som derfor ikke fremsætter nogle identificerbare krav, som staten kan genkende og derved opfylde. Det var bl.a. denne mangel på identitet, som de kinesiske magthavere ikke tolererede. Borgere der udtrykker deres synspunkter uden at kunne placeres i en allerede anerkendt kategori, bliver dermed med det samme et problem. Disse borgere, hvad enten de fremsætter politiske krav, laver kunstprojekter eller har dobbelte nationaliteter, udtrykker en subjektivitet, der bryder med den logik, som styrer den statslige forvaltning af dets borgere. I Agambens sprogbrug er der tale om borgere, som udtrykker "en-hvilken-somhelst singularitet", og som igennem deres handlinger bekræfter et mulighedsfelt, der både er foreløbigt og undersøgende og som stiller spørgsmål til og problematiserer det at være subjekt. At opfatte sociale begivenheder som et felt af

[268] *Ibid*. p. 86 [egen oversættelse].

potentialitet hverken vil eller kan de moderne stater tilsyneladende håndtere. Agamben skriver herom:

> Hvilken som helst singularitet, 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 Tiananmen, og før eller senere vil tanksene dukke op.[269]

Konsekvensen heraf er, at de sociale problemer og konflikter mellem stat og ikke-stat ikke lader sig begrunde ud fra etniske, religiøse eller psykologiske ideologier. At stirre sig blind på etniske forhold, som det der kan forklare en konflikt (eksempelvis tilfældet Kosovo), rummer en fare for at afpolitisere konflikten, hvor man vender blikket væk fra det sociales mulighedsfelt (aktørernes aktive relationer og potentielle aspekter), som ellers ville gøre det muligt at forholde sig til begivenheden på ny. De kinesiske studenters krav om demokrati og frihed i Kina var og er ikke en kamp, der effektueres af en given normativ målestok, men snarere en kamp præget af en varig sans for den relationelle dynamik, hvor det sprog der beskriver begivenheden ikke lader sig reproducere i allerede genkendelige former og repræsentationer.[270] Med begrebet 'livs-form' forsøger Agamben at skabe et begreb der forbinder denne ontologi for subjektet med det politiske:

> Kun, hvis jeg ikke allerede altid og udelukkende er under udfoldelse, men er overladt til en mulighed [*possibilità*] og til en potens [*potenza*]; kun, hvis det i mit levede liv og i mine intentioner hver gang drejer sig om selve det at leve og det at forstå; hvis der med andre ord i denne forstand er tanke, så kan en livsform i sin faktualitet og tingslighed blive til en *livs-form*, i hvilken det aldrig bliver muligt at isolere sådan noget som et nøgent liv.[271]

---

[269] *Ibid*. p. 87 [egen oversættelse].
[270] Negri kalder det en bekræftelse af krisens mulighed; krisen som er selve historiens inderside.
[271] Agamben: "Livs-form". p. 203.

Shirin Neshat: Videoinstallationen Passage.[272]

Agamben ser den nuværende politiks krise som forbundet med magtens måde at isolere potentialiteten.[273] Et sted skriver han ligefrem: "Magt er en isolering af potentialitet fra sin akt, potentialitetens organisering".[274] I sin nylæsning af Aristoteles bestræber han sig på, at overskride sondringen mellem aktualitet-potentialitet, en sondring, der stadig opererer med principperne begrænsning og lighed. Eftersom det mulige hos Aristoteles kun kommer til udtryk ved at blive realiseret, og således udfylder hullet hvor forskellen hviler, får man ikke fat i den selve den skabende og aktive bevægelse; selve potentialiteten. I dette aristoteliske kredsløb, hvor det mulige realiseres, forudsættes en allerede etableret kerne i hvilket alt allerede er givet i det mulige, således at intet nyt kan tage form. At fremme potentialitet derimod handler om at bevare det mulige i en tekst, i en ting og i et subjekt, hvorved potentialiteten fortsat kan moduleres

---

[272] 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.

[273] *Potentia* kommer som tidligere nævnt af *potere* (se kapitlet 'Magtens former' i del I); 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, ikke at lade potentialitet passere ind i aktualitet" (Agamben: "On Potentiality". p. 180 [egen oversættelse]).

[274] Agamben: *Idea of Prose*. State University of New York Press. New York. 1995. p. 71 [egen oversættelse].

på baggrund af denne aldrig udtømmende dynamik, som genereres af forskelssættende mekanismer. Det er denne potentialitet, der er omdrejningspunktet for det politiske subjekt hos Agamben. Den der ønsker at besidde det politiske ved at reducere det til et parti eller en identitet, står konstant i fare for at kvæle enhver potentialitet. For Agamben sker formningen af subjektet ikke ved, at det bliver relatereret til et bestemt land, parti, etnicitet eller andre territorier, men på baggrund af noget grundlæggende præ-individuelt. Potentialitetsfiguren kan derfor behandles som et element, hvorpå man kan formulere en før-individuel etik. Herom skriver han: "There is in effect something that humans are and have to be, but this something is not an essence nor properly a thing: *It is the simple fact of one´s own existence as possibility or potentiality*. But precisely because of this things become complicated; precisely because of this ethics becomes effective".[275] Denne reformulering af ontologien, etikken og politikken, bringer Agamben i tæt samklang med Spinoza.

Spinoza træder flere gange frem i Agambens forfatterskab som en vigtig samtalepartner. Forholdet mellem politik og potentialitet hos Agamben, er beslægtet med Spinozas måde at analysere forholdet mellem politik og den menneskelige essens stræben [*conatus*]: "Hver enkelt Ting stræber efter, saa vidt det staar til den, at forblive i sin Væren".[276] 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 udtrykker en aktiv holdning og opmærksomhed til fortsat udfoldelse og eksistens. Udgangspunktet for denne etik er altså ikke individet som bærer af rettigheder, men menneskets natur, ikke forstået som et færdigt idealbillede, men det som vi nærmer os gennem en produktiv skabende virksomhed, der skal ses som en kontinuerlig selvoverskridende bevægelse. Hos Spinoza er vejen til dyden et spørgsmål om selvbevarelsen og om den magt, der *konstituerer* det menneskelige i mennesket.[277] At bevare sin natur handler ikke om at bevare en menneskelig antropologisk essens, eller om at

---

[275] Agamben: *The Coming Community*. p. 42.

[276] Spinoza: *Etik*. Del III. Læresætning 6. p. 83. Rudolf Meijers latinske version: PROPOSITIO VI. Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.

[277] I afhandlingens tredje del ser jeg nærmere på fantasiens kraft, forstået som en indre konstitution mellem krop og tanke. Denne kraft bliver afgørende for at forstå det civile samfundsliv eller nærmere bestemt, det jeg har kaldt praktikken for den sociale organisering.

mennesket er bestemt til en særlig historisk skæbne, men snarere at bekræfte den frihed der hænger sammen med vores eksistensmåde, og dermed en bekræftelse af eksistensen og dens muligheder. Kort sagt, forfægter man potentialitet, forfægter man også livsmulighederne selv. Subjektet er dermed livsformen som mulighed; "et liv i hvilket livet selv er på spil i sin egen levende formåen".[278] Agamben betegner livet som en produktion, der ikke kan udledes fra et sæt af kendsgerninger, men som derimod udtrykker en bekræftelse af mulighedernes liv.[279] I sin kommentar til politikkens mulige genkomst og *jus civilis*, vender Agamben tilbage til traditionen fra Dante, Machiavelli og Averoes, der tager udgangspunkt i en subjektivitetsontologi; dvs. en ontologi der forbinder subjektivitet med magt [*potenza*], og dermed også med potentialitet. Det er her, at den anden side af biopolitikken, som Foucault var optaget af sent i sit forfatterskab, bliver relevant.[280] Ligesom Foucault ikke nåede det, har Agamben endnu ikke formuleret et egentligt bud på denne biopolitik. Men begreberne "potentialitet" og "livs-formen" synes at være afgørende for hans ontologi for subjektivitet. Som vi skal se i de næste to kapitler rækker Agambens redefinering af subjektivitet, der rummer de første ansatser til en fællesskabstænkning og en tænkning for det politiske subjekt, ud over det som Lazzarato kalder den "simple kapacitet til at lovgive eller legitimere suverænitet".[281] Selvom Lazzaratos læsning af Agamben er stærkt begrænset, kan vi dog bruge hans måde at opstille biopolitikkens problem på: "Biomagt koordinerer og rammer en magt der ikke selv tilhører denne. […] Biomagt er altid født af noget andet end sig selv".[282] Den er født af noget andet end de former som magten og suverænen forsøger at definere og holde livet ude fra.

De tre begreber 'magt', 'potentialitet' og 'livs-formen' rummer kimen til en dynamik, der ikke kan reduceres til statens biopolitik, men som derimod rummer det Lazzarato kalder 'et udenfor' i forhold til magten. Samme tanke behandles hos Agamben. Derfor bliver det påtrængende at vende tilbage til

---

[278] Agamben: *Means without Ends.* pp. 4-5 [egen oversættelse].
[279] *Ibid.* p. 4.
[280] Se Foucault: "Sex, Power and Politics of Identity". i: Paul Rabinov (red.). *Essential Works of Michel Foucault: Ethics, Subjectivity, Truth, vol. 1.* The New Press. New York. 1997.
[281] Lazzarato: "From Biopower to Biopolitics". p. 104 [egen oversættelse].
[282] "Ibid." p. 104. [egen oversættelse].

magten på ny og konfrontere dette med begrebet 'liv'. Agamben skriver: "Magt er en isolering af potentialitet fra selve akten".[283] Det italienske begreb *potentia* kan betyde både mulighed, kraft og formåen; en formåen til at tænke, skabe og handle. Dette magtbegreb er ikke suverænens magt [*potestas*], men den aktualiserende formåen (en potens) hos levende væsener. Agamben ser muligheden for en anden politisk filosofi, hvor det politiske udsagn ikke indleder sin sproghandling ved en kommunikation *af* noget, men i stedet bekræfter det politiskes handlerums mulighedsfelt. Når udsigelsen bekræfter noget ikke-sprogligt rummer sproget en skabende kraft og formåen. Det politiske udsagns sproghandling artikuleres derfor indenfor det, som Agamben kalder for et 'fælles intellekt'; dvs. det menneskelige som en form for socialitet hvori et fælles muligt intellekt sættes på spil og på prøve.[284] Dette mulige 'fælles intellekt' henviser ikke længere til *potestas* (magten over), men udfolder sig på baggrund af *potentia*. Magtens politik må vende tilbage til livsmulighedernes, potentialitetens politik. Det er nu gennem Agambens begreb om 'det kommende fællesskab' og 'det gesturales politik', at vi yderligere kan nærme os en forståelse af en sådan potentialitetens politik.

Det kommende fællesskab

I et af sine senere skrifter skriver Agamben at de moderne vestlige samfund i dag er konfronteret med en "permanent residerende masse af ikke-statsborgere", der ikke ønsker at blive assimileret eller vende tilbage til det sted, hvor de kom fra.[285] Disse ikke-statsborgere er *de facto* statsløse. Således har eksempelvis flygtningen en national oprindelse, men har i mange tilfælde ikke nogen gavn af sin egen stats mulighed for beskyttelse. Disse individer er i visse sociale strata trådt ind i en uskelnelighedszone. Med en neologisme kan man tale om disse herboende ikke-statsborgere som *denizens*, hvormed man betoner, at termen "statsborger" ikke længere er adækvat til at kunne beskrive den soci-

---

[283] Agamben: *Idea of Prose*. p. 71 [egen oversættelse].
[284] *Ibid*. p. 11.
[285] Agamben: "Beyond human rights". i: Paolo Virno & Michael Hardt (red.). *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*. University of Minnesota press. Minneapolis. 1996. p. 163 [egen oversættelse].

alpolitiske virkelighed for de moderne stater. Vi har afpolitiseret disse individer, fordi de moderne stater stadig stiller krav om statsborgerskab og ser det som det der giver politisk-juridisk status.[286] Agamben mener at vi i dag med god ret kan betragte Europa som et ekstraterritorialt communis – et social-geopolitisk rum, i hvilken *ius civilitas* bliver til gennem et *refugium singularis. Denne communitas er ikke længere navnet på s*tatens tilflugtssted (Virno), men navnet på den politik der tænker tilhørsforholdet som et åbent politisk forhold. Tilhørsforholdets politik træder i stedet for identitetens politik, og bliver navnet på en eksistensmåde for det at høre til, der tager udgangspunkt i forskellige kroppes måder at finde sammen på, og som drager omsorg for selve deres relation til tingene og verden.

At være europæer i dag, er som at være i en tilstand af exodus, en fundamental vedvarende udsathed, der overskrider de statsfunderede og dertil identitetsbestemmende tilhørsforhold.[287] Det er på det grundlag, at Agamben søger et svar på hvad vi kan forstå ved en politisk handlen og ved politikkens mulige genkomst. Som begreb bliver 'exodus' en mulighed for det politiske, fordi den på et mikropolitisk plan bekræfter individets potentialitet, som det element der går forud for statens eller den suveræne magts måder at anerkende og skabe gyldige subjekter på.[288] Hans beskrivelse af Europa som et exodus, som et sted hvor stadig flere nationaliteter, identiteter og flygtninge blander sig med hinanden, og dermed konfronterer hinanden, indebærer i Agambens terminologi, at vi kun kan tale om *det-kommende-Europa*; Europa som et muligt alment intellekt, der bekræfter det mellemmenneskelige møde i netop denne udsathed, skrøbelighed og fremmedhed. Politikkens mulige genkomst står og falder med vores evne til at udvikle et fælles intellekt, der kan bekræfte denne po-

---

[286] Allerede Arendt gjorde opmærksom på den enorme fare, der er forbundet med at forbinde nationalitet (der vedr. fødsel) med statsborgerskab. Ligesom Agamben så Arendt mennesket som ufærdigt, som en evig begyndelse, om end hun ikke i tilstrækkelig grad opholdt sig ved denne metafysik i sin politiske filosofi.

[287] Agamben: *Means without Ends*. p. 24.

[288] For Virno dukker 'exodus' også op som et relevant politisk begreb, fordi det politiske under den avancerede kapitalisme i stigende grad gennemtrænger arbejdet og kulturproduktionen. Se Virno: "Virtuosity and Revolution: The Political Theory of Exodus", i: *Radical Thought in Italy.* pp. 189-212. For Hardt og Negri bliver 'exodus' navnet på det nyt globale proletariats mobilitet i sociale bevægelser mv., jf. deres begreb om 'multituden'.

tentialitet, som er den vi alle har til fælles i vores udsathed, skrøbelighed og fremmedhed som levende væsner. Denne politik navngiver Agamben "det kommende [*the coming*]".[289] 'Det kommende' henviser ikke til fremtiden som fremtid, men er først og fremmest en konstruktion for det at blive subjekt gennem subjektets status som værende potentiel, som værende en mulig-væren, der produceres og vikles ud gennem begivenhedens (individuationens) upersonlige kraft. Som vi skal se, må denne figur om 'det kommende' forstås i sammenhæng med Agambens idé om 'det politiske subjekts essens' forstået som den udsathed, skrøbelighed og fremmedhed, der kontinuerligt passerer ind i subjektets eksistens. *Homo politicus* må på én og samme tid gentænkes via begreberne *homo socius* og *homo singularis;* det er ved at håndtere denne vanskelighed mellem det singulære og det fælles, at menneskets udsathed kan håndteres. Begrebet 'exodus' peger altså på et 'ekstra-territorialt' fællesskab, hvor ens status af at være flygtning forandres, hvorved en mulighed for beskyttelse opstår.

Potentialitetens politik forsøger at være en politik for det singulære, der tager udgangspunkt i individets særegenhed uden at tænke dets særegenhed ud fra to ekstremer: en universel fornuft som alle besidder på den ene side, og det kulturelt kontekstbestemte menneske på den anden side. I potentialitetens politik bliver det ikke et spørgsmål om at fokusere på plurale subjekters perspektiver defineret i relation til hinanden, men om at være *singulær plural*, hvor perspektiverne udtrykker forskellige modi fra samme immanente substans.[290] Spinoza ville betegne denne immanente substans, som en modificerende mulighed og en modificerende sammensætning, der ville muliggøre forskellige immanente eksistensmåder. Hos Spinoza er skaberen altså ikke udenfor den skabende akt. Gud er selv det singulære billede i den skabende akt, og skabelsen er en singulær udfoldelse samt en skabelse af eksistens og væren.[291] Det singulæres autonomi binder sig således kontinuerligt til fællesheden, og vi er altid i en situation for det at høre til, der giver os grader af frihed, tilblivelsesmulig-

---

[289] Et lignende projekt er formuleret af Jean-Luc Nancy: *Being Singular Plural*. Stanford University Press. Standford, Californien. 2000. Men se kapitlet: 'Det kommende fællesskab'.

[290] Indenfor den såkaldte 'poststrukturalistiske-forskning' opererer man med et begreb om 'heterogenitet', men dette begreb er ikke rammende for denne singulære pluralitet.

[291] Deleuze har i sine to bøger om Spinoza i høj grad været med til at fremme denne forståelse af Spinoza; den såkaldte 'udtryksfilosofi' (fra eng. Philosophy of Expression).

heder, forpligtigelser og engagement. Forestillingen om at mennesket skal udfolde sit potentiale knytter man til kategorier såsom: arbejdsløs/arbejder, rig/fattig, mand/kvinde etc. Om end disse kategorier holder subjektet fast i en særlig betydning, formår disse identifikationer dog ikke, at underminere subjektets potentialitet. Et fællesskab skal ikke tænkes ud fra disse identifikationer, men ud fra singulariteter som uophørligt er med til at forfine, nuancere og gentænke de selv samme strukturer eller identiteter der gives af samfundet. Det er ikke fragmenteringen i sig selv der er målet (jf. anarkismen), men netop nye måder at forestille sig mønstre på indenfor den identitetsskabelse der allerede finder sted, hvorved en fornyet sans og dermed også en forpligtelse overfor andre mennesker kan komme til udtryk. Fællesheden består af overlappende identiteter med flere kombinationsmuligheder og dermed mulige forbindelser, hvor subjektets valg af muligheder nok kan medføre en kritikløs tilpasning ind i samfundet (det som Erich Fromm kaldte 'automatisering'), men mulighederne kan netop også medføre nye former for æstetisk og social modtagelighed (sensibilitet), som samtidig skaber muligheder for nye øjenåbnende og engagerende fællesskaber mennesker imellem.[292] Et vigtigt element for det kommende fællesskab er en tagen-i-mod-fremmedheden, som må udfoldes i ethvert mellemmenneskeligt møde. 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".[293]

Denne før-individuelle væren (det upersonlige) er betingende for de kvaliteter et individ må besidde for at kunne adskilles fra andre individer. Men hvordan relaterer individer sig til hinanden? Agamben opstiller her en teori om 'fællesskab', der ikke alene tager udgangspunkt i en filosofi om individet som singulær væren, men også tager udgangspunkt i at den modale væren spiller en aktiv rolle i de sociale relationer. Spørgsmålet om fællesskab angår således

---

[292] Udover de kantianske diskussioner, der er i Carsten Juhls bog, er dette også et hovedtema i den tidligere citerede bog, som er stærkt inspirere af Agamben. Se Juhl: *Global æstetik.*
[293] Bolt: "At vidne om det upersonlige". p. 26.

spørgsmål om *individuation* og *relationalitet* mens spørgsmål om 'singularitet' henviser til en generel logik for denne individueringsbevægelse.[294]

Et begreb for individuering griber om individet, som en autonom væren, der i sig rummer fællesskabets mulighed, og gribes ved ikke at ekskludere potentialiteten eller dette individs mulige eksistensmåder. Man ville kunne kalde et sådant individ for 'kreativt' eller som noget distinkt fra det 'givne' eller 'allerede skabte', men der er ikke tale om en bestemt (elitær) klasse af individer. For at håndtere denne mulige misforståelse, må der derfor skelnes mellem partikulariseringens og individueringens generelle modi. Hallward har foreslået en treleddet typologi: det singulære, det særegne og det som har en bestemt form; [*singular*, *specific*, *specified*].[295] Disse tre typer har intet at gøre med størrelsen eller omfanget af den særegenhed det nu drejer sig om. Enhver generel modus forudsætter en distinkt konfiguration af det universelle. Kort sagt sker det, at den bestemte form (dansker, europæer, rød, sort mv.) reducerer det universelle til en generel status, til en type eller til det normale. Det singulære derimod skaber sit eget univers, sine egne universelle kriterier som er immanent *indenfor sin egen operation*. Ethvert folk og ethvert individ er en ambivalent eksistensmodus, som kan rekonstitueres på flere måder og bliver det afhængig af situationen. Distinktionen mellem singularitet og det særegne muliggør en anden måde at være trofast mod begivenheden på, en trofasthed som den postmoderne samfundsvidenskab ikke kan honorere.[296] Det bliver klart, at der hersker et grundlæggende problem med både den postmoderne sproglige vending og den hermeneutiske tilgang, hvori forståelsen af det sociale og det normative baserer sig på et givent fællesskab; en allerede fælles kulturel livs-form. Denne fortolkningsteori kan ikke håndtere en *modulerende mangfoldighed*, men risikerer at ende i en konserverende forståelse. Det bliver derfor nødvendigt at supplere en

---

[294] Denne logik kan ikke reduceres til det, som ofte betegnes "en postmoderne pluralistisk diskurs", hvad enten det er Richard Rortys samtalefællesskaber der er tale om eller andres kulturantropologiske analyser. Her henviser man blot til en fælles abstrakt målestok for de forskellige sociale kontekster.

[295] Peter Hallward: *Absolutely Postcolonial. Writing between the singular and the specific*. Manchester University Press. Manchester. p. 1.

[296] Agambens begreb for 'singularitet' kan læses som et begivenhedsbegreb, men det er først og fremmest opgaven her at analytisk klargøre hans begreb for fællesskab og det sociale. Men i tredje del vender jeg tilbage til hans princip for individuation når jeg udvikler begrebet 'eksistensmåder'.

hermeneutisk tankegang med en teori for det singulære snarere end at forkaste den første. Den modulerende mangfoldighed er ikke det samme som en grænseløs differentiering, men en metode der øger vores opmærksomhed og årvågenhed på individet som blandingsform af noget individuelt og socialt, hvor et enkelt individ kan modulere med sproglige og sanselige kræfter på forskellig måde. Styrken er at den modulerende mangfoldighed, er den 'fælleshed' der kontinuerligt passerer ind i individets eksistens, men uden at være identisk med den, og dette kan berige vores måder at være til på i forhold til andre mennesker i de sociale rum.

Postmodernismen hævder at det fragmenterede vil kunne føre til en ny sensibel opmærksomhed overfor 'kontekster', forstået som det vilkår, der styrer konstruktionen af subjektets plurale positioner, dets multiple, særegne og heterogene livs-former.[297] Som Hans Bertsen anfører: "fragmentarization may very well be a symptom of a less clearly visible homogenisation rather than the autonomous process that it is often taken to be".[298] Jeg har vist, at ikke mindst vores nuværende socialpolitiske situation og de sociale relationers sammensatte elementer, kalder på en anden form for partikularisering. I et stigende omfang fører den rene kontingens, inkommensurabiliteten og fragmenteringen blot til en ad hoc specificering. Det som med andre ord i visse grene af kulturkritikken og kultursociologien har ført til en bevægelse 'hinsides postmodernismen', formår ikke at løse det problem, og munder ud i en endnu stærkere insisteren på det partikulære, det kommunale, det situerede, det indlejrede.[299] Vi ser altså hvordan postmodernismen er hvad Pierre Bourdieu ville kalde en 'symbolsk markør', og den har erstattet den kritiske praksis med en eksplicit anti-teoretisk fordom om empirisme, pragmatisme og konventionel historiografi ("hvad skete der virkelig?") fusioneret med en teori om det kontingente.[300] Man ser dette indenfor postkolonialisme, hvor der tales om folket uden hjemsted, et deterritorialiseret folk, og det ses også i minoritetsbeskyttende teori, der bruger den

---

[297] Henry Giroux: "Postmodernism as Border Pedagogy". i: Joseph Natoli and Linda Hutcheon (red.). *Postmodernism: A Reader*. Harvester. New York. 1993.
[298] Hans Bertens: *The Idea of the Postmodern*. Routledge, London. 1995. p. 256.
[299] Se Honi Fern Haber: *Beyond Postmodern Politics: Lyotard, Rorty, Foucault*. Routledge. London. 1994.
[300] Pierre Bourdieu: *Distinktionen: en sociologisk kritik af dømmekraften*. Det lille Forlag. Frederiksberg. 1995.

samme begrebsdannelse men nu sammenkædet med etniske forestillinger. Risikoen er, at vi efterlades med et mærkeligt valg mellem det fuldt ud 'partikulære' koblet på mere eller mindre essentialistiske redegørelser for kultur eller identitet på den ene side, og på den anden side, det som Fanon kaldte "folk uden anker, uden horisont, uden farve, fædrelandsløse, rodløse, engle".[301] Vi slynges frem og tilbage mellem det kulturelt hybride og en universel fornuft.

Agambens teori om det kommende fællesskab tager hverken udgangspunkt i individet eller gruppen som *givne* størrelser. Individernes forskellige perspektiver skal ikke defineres ud fra deres relation til hinanden, men fra den aktive bevægelse *i* denne relation, hvor upersonlige elementer (præindividuelle), der overstiger individet, er med til at skabe en transformation samt med til at udsætte relationen for en indre dynamik. Agambens filosofi for det kommende fællesskab har flere referencer til Spinoza, og jeg har i forlængelse heraf valgt at læse hans begreb "eksistensens potentialitet som ren mulighed" i denne ånd. At eksistere er noget mere end en psykologisk eller erfaringsbestemt bevidst følelse, men netop en eksistensmåde, en 'modus' som Spinoza ville sige, der involverer 'et udenfor' der bevæger det, som er indenfor. Når Agamben åbner sin bog *The Coming Community* (Det kommende fællesskab) med begrebet 'whatever' [lat. *quodlibet ens*] understreger han, at det i adjektivform sædvanligvis oversættes som *hvadsomhelst* i betydningen lige meget hvilket, eller uden forskel. Det er "bestemt korrekt nok", skriver Agamben, "men i sin latinske form siger dette det stik modsatte. *Quodlibet ens* er ikke 'væren, lige meget hvad', men snarere 'væren, således at det altid er af betydning' [*being, such that it always matters*]".[302] Den kommende væren for Agamben henviser til den væren, der kendetegnes ved altid at være af betydning. Det som altså er på spil, er en logik for det, som holder et fællesskab åbent. 'Det kommende fællesskab' er bekræftelsen af et ethvert muligt fællesskab, ikke at alt er lige gyldigt, men snarere det modsatte, at der i det samme møde opstår en bevægelig grænse for det som kan være af betydning. Det vanskelige er at give rum til dette ukendte interval, hvor noget er i gang med at blive muligt, som

---

[301] Frantz Fanon: *Fordømte her på jorden*. Rhodos. København. 1968. p. 142.
[302] Agamben: *The Coming Community*. p. 1 [egen oversættelse].

kan muliggøre at fællesskabet forbliver åbent for forandring. Denne åbenhed lader ikke fællesskabet være betinget af status, identitet, anerkendelse, men af en aktuel eksistens, som hos Agamben er den performative akt i sproget, der bekræfter potens og dermed en bevægelse.[303] Fællesskabet er ikke først og fremmest spændt ud i et skjult mål-middel forhold, men opstår på tærsklen mellem mening og ikke-mening.[304] Fællesskab er det som *finder sted* i sproget, som er den sfære, hvor livet selv er på spil som liv. Pluralismens svaghed indenfor den kulturrelative sociologi er, at den uophørligt føres tilbage til et endeløst rum for en såkaldt 'særegen pluralitet'. Man får derved ikke fat på det forhold at 'individualitet' er en vedvarende sammenvævning af den førindividuelle potens, som holder begivenheden og de individuelle karakteristika åben, og at individet derfor ikke kan adskilles fra selve den bevægelse, der konstituerer det som individ, nemlig den modificerende magt og kraft. På latin har denne modi et navn, nemlig *genius*, der fra det latinske *genialis* henviser til den intime personlige gud, som samtidig er det mest upersonlige i os selv; den personliggørelse af os som netop overstiger os, som vi ikke kan besidde som en identitet. Agamben bemærker hertil:

> Genius is our life not insofar as it was originated by us, but rather insofar as we originate from it. If it seems to be identified with us, it is only in order to reveal itself immediately afterward as more than us, and to show us that we are more and less than ourselves. Comprehending the conception of man

---

[303] Som en særlig radikal udgave af talehandlingsteorien inddrager Agamben i sit syn på sproget flere gange Emile Benveniste og dennes teori om sprogbrugens performativitet i hvilken den performative handling ikke henviser til en faktisk virkelighed men selv producerer det den henviser til. Se Agamben: *The Time That Remains*. p. 132. I samklang hermed inddrages Foucaults begreb om 'udsagnet' [*énoncé]* hvor udsagnet ikke udpeger et realt sagforhold, men udtrykker den begivenhed, at sproget finder sted. Se Agamben: "The Witness and the Archive". p. 139. Der er således ikke kun tale om et meningsbegreb men også om et effektbegreb. Beslægtet hermed er den danske filosof Ole Fogh Kirkebys begreb 'betydningens begivenhed', hvor 'betydning' må tænkes indenfor den konstellation, at noget sker. Se også ndf. Kapitel 'Eksistensmåder'.

[304] Fogh Kirkeby tænker i en lignende figur. Fællesskabets ethos og den gode leder må ifølge Fogh Kirkeby være åben for begivenheden, hvilket vil sige at gribe de bevægelser midt i begivenheden, som overskrider en mål-middel logik; denne bevægelse er netop dér hvor begivenhedens betydning ikke kan adskilles fra betydningens egen begivenhed. Denne særlige 'gesturale etik' har flere lighedspunkter med Agambens idé om fællesskabet. Se Fogh Kirkeby: *Begivenhedensledelse*. Børsens forlag. København. 2006; og *Eventum tantum.*

> implicit in Genius means understanding that man is not only an ego and an individual consciousness, but rather that from birth to death he is accompanied by an impersonal, preindividual element. Man is thus a single being with two phases; he is a being that results from the complex dialectic between a part that has yet to be individuated and lived and another part that is marked by fate and individual experience. But the impersonal, nonindividual part is not a pas we have left behind once and for all and that we may eventually recall in memory; it is still present in us, still with us, near to us and inseparable from us, for both good and ill. [305]

Jeg citerer dette in extenso fordi Agamben i den sene del af sit forfatterskab, især i bogen *Profanations*, gør spørgsmålet om individuation og eksistensmodus (selv-relationen) til selve omdrejningspunktet for at tænke en alternativ værdiskabelse til biomagten. Det væsentlige er her at gøre opmærksom på denne forståelse af subjektivitet og dens relation til det sociale. Spørgsmål om identitet og partikularitet skal ses i forhold til det 'præ-individuelle', som ikke er det samme som det ubevidste, men en aktiv livsmåde hvor man er intim med det som er fremmed, og som er det, der mætter vores gestus med en fælles virkelighed. Det præ-individuelle er kontraintuitivt formuleret som vores liv, i det omfang vi ikke besidder det. Jeg skal senere analysere denne forbindelse mellem det præ-individuelle og Spinozas begreb for substansens Ene-hele (univokalitet) og Skaber (*Etikken*, kapitel 1). Her skal jeg blot gøre opmærksom på, at det partikulære altid går gennem substansen forstået sådan, at modi eksisterer i forskellige udstrakte, forklarende og producerende grader i en indfoldet guddommelig kraft. Så snart den er specificeret kan vores relationer investeres i en hvilken-som-helst modus der uophørligt passere ind i eksistensen, men med forskellige betydninger. Relationalitet kan derfor ikke reduceres til konsensus (Habermas) og ej heller dissensus (Lyotard).

Som en mulig erstatning til den postmoderne fragmentering og den normative diskursteori, udlægger Agamben sproget som sproghandlinger, hvor

---

[305] Agamben: *Profanations*. Zone Books. New York. 2007. p. 11. Allerede i sin tidligere essaysamling: *Potentialities* og senere i bogen *The Coming Community*, inddrager Agamben det latinske begreb *genius*, som jeg vender tilbage til straks ndf. (se ovf. for henvisning).

betydningskabelse og den akt eller begivenhed hvori vi udsiger en verden ikke kan adskilles fra hinanden. Han skriver:

> 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.[306]

I modsætning til lingvistikken der er optaget af at identificere sprogets egenskaber med henblik på at fastlægge dens væsen, fokuserer Agamben på mennesket som et talende væsen, et *factum loquendi*, der i stedet for at fremhæve sprogets lingvistiske egenskaber, undersøger hvad det vil sige at mennesket er det væsen der taler. Filosofiens opgave kan ikke være, at sige noget *om* det eksisterende sprog, men snarere forsøge at "definere kategorier og modaliteter på en sådan måde, a, væren ikke er forudsat men snarere eksponeret".[307]

Skal man overføre denne tankegang til spørgsmålet om fællesskab, betyder det, at fællesskabets mulighed ikke beror på en kommunikation om værdier, men på kommunikabiliteten som sådan, på det at vi taler sammen, på vores måde at drage omsorg for selve relationen imellem os igennem sproget. Det er denne relation, der ikke er givet og som vi ikke kan beskrive eller fremstille udtømmende. Demokrati og fællesskab begynder med de kontingente møder, der tjener til at gøre livet muligt. I disse møder eksponeres der et fællesskab, som ikke er selvnærvær, hvor vi ikke kan gennemlyse og hvile i vores egne værdier, og som heller ikke blot er mulighed, men mulighedens potensering. Agambens fællesskab er således ikke et partikulært fællesskab, og 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. Samfundet udspiller sig mellem individets modulerende karakteristika (det personlige) og individets bliven-moduleret af sine omgivelser (det upersonlige). I udlægningen af Agam-

---

[306] Agamben: *Means without ends*. p. 10 [egen oversættelse].
[307] Agamben: *Potentialities*. p. 76 [egen oversættelse].

ben, betoner Bolt også dette spil mellem det personlige og det upersonlige (noget som jeg behandler mere udførligt).[308] 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.[309]

Agambens overvejelser om det kommende fællesskab effektueres ikke på baggrund af et humanistisk ønske om at ændre de givne sociale relationer, hvorefter der kan frembringes et bestemt billede af fællesskabet. Det effektueres derimod på baggrund af nogle nye begreber for det kommende fællesskab, nemlig 'frihed', 'enhver singularitet' og 'det kommende folk'.[310] Fællesskabet, 'det kommende folk', bliver hos Agamben ikke en gruppebaseret enhed eller en antropologisk identificerbar sådan, men snarere den krævende bekræftelse af de il vores egen selv-relation, nærmere bestemt selmmende fællesskab handler derfor ikke om identiteter, men om selve skabelsen, ikke om subjekter, men om subjekt-dannelser. Vi er altid *quelconque* – vi er og forbliver "en-hvilken-somhelst" før vi bliver til "en bestemt person". Mens subjektet forstået som en 'agent' hindrer opdagelsen af fællesskabet, forsøger Agamben at bringe subjektivitet og fællesskabet tilbage til *qualunque*, tilbage til 'enhver mulig singularitet'.[311] Dette er udgangspunktet for at tænke fællesskab og politik uden identitet, uden forudsætninger og uden tilhørsforhold, men med frihed. Singulariteten er det som Scotus kalder en *hacceitet* – en dettehed; dvs. subjektivitet forstået som

---

[308] Se ndf. kapitlet 'Bartleby'.
[309] Bolt: "At vidne om det upersonlige". pp. 11-12.
[310] Agamben: *The Coming Community*. p. 117.
[311] *Ibid*. p. 1.

en individuerende tilblivelse. Men hvordan kan en fælles-forestilling om menneskelighed, eksempelvis menneskerettighedsbegrebets idé om værdighed, samtidig respektere en hvilken som helst singularitet?[312] Allerede Spinoza knytter i sin *Etik* an til dette forhold mellem det almene og det singulære: "Det, som er fælles for alle Ting […], og som i lige Grad er i Delen som i det hele, udgør ikke nogen Enkelttings Væsensbeskaffenhed".[313] Det er altså en forestilling om samfundet, hvor det vi har til fælles er singulariteter og ikke identiteter, eller rettere selve kærligheden til potentialitet.[314] Eller mere præcist: Det vi har til

---

[312] *Ibid*. p. 18.

[313] Spinoza: *Etik*. Del II. Læresætning 37. p. 61. Rudolf Meijers latinske version: PROPOSITIO XXXVII. "Id quod omnibus commune (de his vide supra lem. 2.), quodque aeque in parte ac in toto est, nullius rei singularis essentiam constituit".

[314] I et omsiggribende biopolitisk kontrolsamfund bliver spørgsmålet om identitet uløseligt knyttet sammen med den globale kapitalismes homogenisering og standardisering. En neokonservativ samfundsforståelse vil i forskellige variationer anse identitet som forbundet med nationen, racen eller slægten. Et bud på et alternativ til at tænke identitet, der bryder med både det biopolitiske kontrolsamfund og den neokonservative samfundsforståelse, er den franske filosof Alain Badious bog om apostlen Paulus *Saint Paul: la fondation de l'universalisme* (Les Essais du Collège international de philosophie). Presses universitaires de France. Paris. 1997. Der er tale om et interessant men også kontroversielt og problematisk bud. Hos Paulus henter Badiou ammunition til kampen mod global kapitalisme og kommunitaristisk kulturrelativisme. Disse bidrager begge til skabelsen af et homogent og abstrakt tomt rum som giver kapitalismens smidige kraft endnu mere styrke; det samme gælder forskellige subkulturers krav om at blive anerkendt på markedet på samme vilkår som andre. Politik og socialitet bliver i denne sammenhæng stadig tænkt udfra forholdet mellem individ og fællesskab. At bryde med denne logik må ske gennem det Badiou kalder en 'singulær universalitet'. I stedet for kulturrelativisternes identitetsforståelse om partikulær kommunitarisme, anbefaler Badiou en form for universalisme, som han mener der kommer til udtryk i Paulus' brev til Galaterne: "Her er ikke forskel på jøde og græker, træl og fri, mand og kvinde; thi alle I er én i Kristus Jesus" (D*et Nye Testamente*. Gal. 3:28. p. 243). Det kristne subjekts identitet bestemmes ikke længere gennem en etnisk herkomst eller en social klasse, men gennem dets tilhørsforhold til den opstandende Jesus. Men det er ikke indholdet i Jesus opstandelse, der driver Badious politiske forståelse af identitet, men snarere tankens livs-form eller gestus, som skabes i Paulus' navngivning af begivenheden og denne akts betydning for en social livs-form. Afgørende er at sandhed ifølge Paulus ikke produceres af de objektive omstændigheder, det være et folk, et rige, en stad, en social klasse, men af enhver hændelse i hvilket sandheden tilegnes og skabes med hele subjektets styrke og formåen. Identitet kan der derfor kun tales om i relation til en hændelse, og hverken udfra en besiddelse eller en tilstand. Badiou hævder, at der hinsides alle partikulære interesser gives en sekulariseret revolutionær sandhedshændelse, en sekulariseret forestilling, der går på tværs af partikulære identiteter og som ikke prioriterer retten til at være forskellig (da der ifølge Badiou er tale om en abstrakt og tom forskel), men derimod kun om retten til at være lige. Dette er den virkelige udfordring ifølge Badiou for en politisk forholden sig til identitet. Denne kritik af kommunitarismen er vigtig, men jeg forholder mig ikke her til Badious 'universalitetsbegreb'. Jeg anvender i stedet den gesturale tænkning hos Agamben, fordi det muliggør en analyse af idéen om tidslighed og individuation, som jeg mener kan tænkes i forlængelse af Spinozas begreb om individuation og eksistensmodus. I forbindelse med Paulus skal det her nævnes, at der findes andre forfattere som Agamben og Žižek, der i forbindelse med udviklingen af en sekulær politisk teologi, har beskrevet vores identitet som bestemt af

fælles er at kunne modulere vores identiteter. 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".[315] Singulariteten er fælles, fordi noget er på spil, og denne spredning muliggør et nysgerrigt og åbent fællesskab, muliggør singularitetens generøsitet (*quodlibetable*). Centralt for forståelsen af singularitet er dets uformåen eller vægren ved at udtrykke en bestemt identitet. Det er således afgørende at potentialitet som sådan, både kan aktualisere sig og samtidig er i stand til ikke at gøre det. Det potentielle kan således, på et analytisk plan, ikke adskilles fra det impotentielle. Agamben skriver: "To be potential means: to be one's own lack, *to be in relation to one's own incapacity*. Beings that exist in the mode of potentiality *are capable of their own impotentiality*; and only in this way do they become potential".[316] Begrebet om potentialitet henviser ikke kun til en faktisk handlen og gøren, men i lige så høj grad potentialitet til ikke at handle, til ikke-gøren.[317]

---

det ekskluderende, af resten, af eksilet omend man også her kan forfalde til en romantisering af eksilet og derved tillægge det status af en 'liminal transcendens'. Se Agamben: *The Time that Remains*; og Žižek: *Det skrøbeligt absolutte*. Gyldendal. København. 2002. Også Derrida gør brug af marranojøden, som en begrebslig person der hverken er indenfor eller udenfor, men identisk med sin udsatte og bevægelige position; Se Robert J.C. Young: "Subjektivitet och historia. Derrida i Algeriet". i: *Ord och Bild*. nr. 1-2. 2003. Marranoen har paralleller til den ekskluderede og til resten. Marrano kommer af spansk marrar, som betyder et svin, og bruges som en fornærmelse og en intellektuel nedvurdering om en mislykket, ufuldstændig person eller skæbne. Spinoza var marranojøde hvilket ofte fremhæves når talen falder på hans kamp mod religionen og dogmatikkens irrationelle trældom af folket. Der findes også danske bud på at tænke det sociale og det politiske menneske hinsides individ-samfunds-relationen; se Stefan Herman & Jens Erik Kristensen: "Kompetenceudvikling – psykologisk inderliggørelse på dåseform". i: *Psyke & Logos. Dansk Psykologisk Forlag*. nr. 2. 2004. En mere klassisk videnskabelig begrundelse for det sociale giver Simondon, der argumenterer for at vi skal tænke denne relation som en relation mellem individ og det præ-individuelle, hvor det afgørende er hvordan individuationens proces fortsættes og intensiveres ved den trans-individuelle dimension. I forhold til at tænke samfundet ud fra netværk og kommunkation, har den italienske sociolog Tiziana Terranova analyseret kommunikation ikke som et afsender-modtager forhold, men udfra en teori om pre-individuelle processer; hvor det pre-individuelle er det, som indenfor et formet individ modstår en individuation) og det kollektive, som selv er en individuation. Se Terranova: *Network Culture.* p. 18.

[315] Agamben: *Op.cit*. p. 19 [egen oversættelse].

[316] Agamben: "On Potentiality". p. 182.

[317] Denne relation mellem kunnen og ikke-kunnen, gøren og ikke-gøren, er ifølge Agamben det oversete element ved Aristoteles potentialitetsbegreb: det impotentielle og det potentielle må altid samtænkes. Som Erslev Andersen skriver: "Det virkelige potentielle er det, der har udnyttet al sin impotentialitet ved at bringe det fuldstændigt ind i handlingen som sådan. [...] Den rene potentialitet, potentialiteten som sådan, [...] tilsynekommer [kun] i det øjeblik, potentialitet og impotentialitet er til stede samtidigt, på én gang" (Jørn Erslev Andersen: "Potentialitet som sådan. Begrebskritiske bemærkninger om potentialitet og skolastik i Agamben". i: *Livs-form. Perspektiver i Giorgio Agambens filosofi*. p. 94. Aristoteles anvender begrebet

Denne tilbagetrækning af subjektets identitet betyder, at der stadig er noget på spil. Subjektets uformåen gør det afhængig af *sit eget andet* i alteriteten. Dette andet hos mig selv tilhører ikke min identitet, men er ikke desto mindre en del af mig selv. Den er en altid mulig singulær dimension, som jeg deler med andre. Vi møder ikke den anden i et selvnærvær, for der er ikke en viden om den andens indre eller identitet, som den anden kan identificeres med og som kan forklare det produktive i dette møde. Den forklarende gestus tilhører det på én gang udsatte og bevægelige element, som både er mig og ikke mig. Vi mødes derfor i alteriteten, i det, som udgør ydersiden af vores identitet. Denne yderside, dette andet, er ikke *min* identitet, men den tilhører heller ikke nogen andens. Den tilhører mig og mit liv dog uden at kunne identificeres med mit *jeg*. Den er altså *min* yderside, *mit* andet, uden at kunne henføres til et genkendeligt eller identificerbart jeg. Der er noget i vores liv og i vores møder, som dukker op som vores liv. Dette 'noget' er det andet, som vi deler og som vi udsættes for, og som samtidig er det, der holder os i bevægelse, det, der holder vores subjektivitet åben. Singulariteten er netop det, der finder sted, som noget særskilt blandt kroppe der påvirker os. Det kommende, fællesskabet, er det som opstår i mødets udsathed, i denne yderside som jeg deler med den anden, eller i datid: som den yderside jeg delte med den anden, hvor man tænkte dér var et fællesskab, eller som når Inger Christensen skriver om det mulige fællesskab i det hverdagsagtige: "[…] det åbne, det endeløst skønne, det formålsløst energiske, trygheden ved ikke at være alene om".[318] Det er vores udsathed vi deler

---

om potentialitet til at analysere forandring som mulighed, og han opererer her imellem to typer af forandring. Den første er en tidsbundet aktualisering, der beror på et formålsbestemt potentiale (hvad vi kan kalde en generisk eller primær potentialitet), mens den anden har at gøre med potentialiteten udlagt som en aktiv og formgivende kraft (en sekundær potentialitet). Agamben hævder nu, at Aristoteles ikke har interesse for den primære potentialitet, men at det alene er den sekundære potentialitet, der fortjener opmærksomhed; se Agamben: "On potentiality". p. 179. Agamben har sine gode grunde til kun at fremhæve den ene af de to potentialitetsformer, om end det må siges at være en udlægning, der kan diskuteres. Når Agamben særligt accentuerer den sekundære potentialitet (potentialiteten udlagt som aktiv kraft), er det formentlig fordi han ønsker at udlægge potentialiteten som en ikke-formålsbestemt kraft; som en kraft, der *ikke* er bundet til at skulle aktualisere et *telos*. Potentialiteten skal hos Agamben derfor opfattes som en ren kraft, som potentialitet som sådan eller som mulighed.

[318] Inger Christensen: "Frihed, lighed, broderskab i sommerhuset", I *Del af labyrinten*. Gyldendal. København. 1983. p. 10.

med den anden, og denne udsathed rummer det kommende. Den amerikanske forfatter og kritiker Lyn Hejinian har skrevet en hel bog om sit liv, som hedder *Mit liv* (*My Life*), og som handler om alt det hun deler og delte med den anden, som hverken tilhørte hende selv eller den anden.[319] Bogen er et studie i livets singularitet, i det, som er mig, bestående af en mangfoldighed af møder med den anden og møder med min andenhed. I sit filosofiske hovedværk analyserer hun fællesskabet i forlængelse af Dante og Osip Mandelstam, og betegner det 'en grænsekomedie' (jf. titlen på bogen *A Border Comedy*). Hun skriver:

> A comedian is a foreigner at border
> Or comedienne-antinomian
> Performing the comedy known as barbarism
> This
> An encounter
> (Encounters, after all, are the essence of comedy)
> With forge and link
> Which doppelgangers (perfect matchers) match
> With whistling in the left ear
> And symptoms of melancholy-gloomy dreams, twitching, jerking, itching, and swift changes of mood
> With the capacity to transform an inaccessible object into something we long voluptuously to embrace
> And ourselves into an unquiet subject-at last! Baffled![320]

Kun gennem singulære møder henter fællesskabet sit liv. Agamben tænker her mødet som det, der går forud for subjektet og objektet, forud for subjektet og den anden og det andet. Singulariteten ER dette møde, fordi den ikke tvinger os til at vælge mellem individets uudsigelighed, dets indre liv spejlet i en bestemt identitet, og en universel ubegribelighed.[321] Eller udtrykt med afhandlings sprogbrug; organiseringen af møder får ikke mig, men min singularitet til at træde frem på forskellige måder.[322] Det der singulariseres er aldrig noget be-

---

[319] Lyn Hejinian: *Mit liv*. Borgens forlag. København. 2001.
[320] Lyn Hejinian: *A Border Comedy*. Granary Books. New York. 2001. p. 78.
[321] Agamben: *The Coming Community*. p. 1.
[322] Den franske filosof Jean-Luc Nancy har skrevet en hel bog om en fællesskabstænkning, der er beslægtet med Agambens *The Coming Community*. Afgørende for Nancy er at fællesskabet ikke er andet end en grænse, dvs. fællesskabet fremtræder som den udsathed, der er udenfor os selv, den udsathed vi deler, som vi ikke kan genkende i den anden, men som netop fremtræder og viser vores endelighed. Netop en-

stemt, men en *udsathed*, hvor det at leve er på spil. Friheden står derfor i relation til den formåen [*potentia*],[323] der frembringer livet i sin mulighedskarakter, som er vigtigere for et fællesskab end staters anerkendende identificeringer. Frihed forudsætter derfor, at enhver magt [*potentia*] udspringer af dens uformåen. De passive affekter forsvinder aldrig, og når Agamben er optaget af Spinozas individuationsprincip, er det fordi at vores uformåen indeholder al den potentielle affekt, som får os til at tænke. Det er også denne uformåen, der gør flygtningen eller immigranten udsat og skrøbelig, og som er den virkelige test på det politiske menneske.[324] Vedkommende er på én gang genstand for eksklusion og samtidig åben for at alt kan ske, nemlig en hvilken-som-helst-identitet.[325] At læse Agambens singularitetsbegreb ind i mødebegrebets optik, som et spørgsmål om vedvarende organisering, gør det muligt at præcisere idéen om fællesskabet som det kommende. At et fællesskab ikke baserer sig på noget givet, men på det som *kontinuerligt passerer* ind i eksistensen:

---

delighedserfaringen som for Nancy er forbundet med individets rystelse, dets fragmentariske erfaringsdannelse, udgør et centralt omdrejningspunkt i hans sene forfatterskab. Styrken ved Nancy er hans fokus på det 'ikke-bekræftbare' ved fællesskabet, det, som gør os adskilte fra hinanden, er det, som gør det umulige (virkelighedens sår) muligt og som indvarsler erfaringen af noget fælles. Traumet eller tragedien, det, som vi aldrig kan dele fordi det ikke kan repræsenteres i en tanke men netop kun berøre os (touché). Her deler vi noget fælles med dem som tragedien rammer; vi berøres og bliver netop her menneskelige fordi vi deler noget vi ikke kan (be)gribe, den dødelighed og forgængelighed ved det menneskelige som i denne erfaring bringer os udover os selv, hvor vi aldrig helt kan være os selv, men netop kun til for det andet i os selv. Se Nancy: *The inoperative Community*. University of Minnesota Press. Minneapolis and Oxford. 1991. p. 27 og 29. Nancy er generelt en interessant nulevende fransk tænker som har store berøringer med de forfattere der er taget op i denne bog. Begrebet 'affektmæssig modtagelighed' som står centralt i denne afhandling kunne med fordel have flere af Nancy's arbejder. Hans opgør med fællesskabet som båret af lighed og konvergens mellem mennesker, at det i stedet knytter sig til den kraft der sker i berøringen med noget helt andet, noget der adskiller os, noget vi ikke kan kommunikere, men som alligevel rummer potentialet for en mulig forståelse og viden for skabelsen af sociale kræfter og udvekslinger, er indsigter, som er beslægtet med denne afhandling.

[323] Også Spinozas brug af begrebet 'potentia' rummer, som vi skal se, disse betydninger.

[324] I den klassiske fortælling om immigranten der kommer til New York for at slå sig ned i den jødiske ghetto for hundrede år siden, bliver spørgsmålet om uformåen og udsathed klædet intimt sammen med det kommende fællesskab; se Abraham Cahan Yekl: *En fortælling fra New Yorks ghetto*. Proskrift. Tåstrup. 2007.

[325] I min bog *Som vidne er mennesket til*, har jeg beskrevet disse andre mulige fællesskaber i forhold til rum der hverken er helt private eller helt offentlige. Se Alexander Carnera: *Som vidne er mennesket til*. Forlaget Spring. Hellerup. 2007. kap. 2.

> At være fri er ikke blot at have mulighed for at 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.[326]

Jeg læser derfor Agamben således, at fællesskabet må forstås som en bekræftelse af en aktuel eksistens (jf. Spinoza), herunder alt det, den endnu ikke er, men kan være eller kunne være. Som vi senere skal se hos Spinoza, er det sociale et politisk-juridisk ontologisk projekt: Det er det også for Agamben, hvor det politiske subjekt må begynde med en bekræftelse af eksistensen som udstyret med et ontologisk potentiale til netop at dele eksistensen. Tilhørsforholdet tilhører os alle og kan ikke tænkes ud fra enten individet eller fællesskabet. Det, jeg har forsøgt at vise, er, at tilhørsforholdets politik i stedet for en identitetspolitik handler om måder vi ytrer og handler på i forhold til vores formåen, til vores potentialitet. Snarere end adskilte domæner, danskeren overfor franskmanden, arbejderen over for den arbejdsløse, handler det ifølge Agamben i dag om at begribe individet i dets relationelle tilhørsforhold. 'Potentialitet' og 'formåen' er dermed på én og samme tid etiske og ontologiske begreber. Denne individuation udtrykker, at det er *måderne vi hører til på* der igen udtrykker *måder at handle på*, som kvalitativt gør en forskel i organiseringen af kroppe, af sociale møder og betyder i sidste ende en social værdiskabelse. Agambens begreb 'livsformen' kan betragtes som et begyndende alternativ, og som en mulig modstand til de moderne staters biopolitiske aktualiseringer af 'det nøgne liv.' Men denne analyse tager som nævnt udgangspunkt i en subjektforståelse og ikke et materialistisk begreb for liv. De formløse kræfter udenfor (det virtuelle) tager udgangspunkt i Agambens idé om, at "there is truly potentiality only where the potentiality to not-be does not lag behind actuality but passes fully into it as such. This does not mean that it disappears in actuality; on the contrary, it preserves itself as such in actuality".[327] Potentialitet er en etisk gestus hvor 'kærlighed' er opmærksomheden på det, som forbliver ubrugt i det samme: En op-

[326] Agamben: "On Potentiality". p. 183 [egen oversættelse].
[327] "Ibid.". pp. 183-4.

mærksomhed der ikke hæfter sig ved den ene eller den anden specificitet ved den elskede, men ej heller abstraherer 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".[328] Jeg læser Agambens analyse af potentialitet ikke som en etisk teori om den anden, men som det, man med Fogh Kirkeby kan kalde for 'begivenhedens ethos'. Agambens analyse af forholdet til den anden overskrider en intentionelt rettethed. Denne kærlighed imod "being as such" synes at transcendere genstanden (med specifikke prædikater) og netop tage form af en kraft "som sådan". *The Coming Community* er et af de steder hvor Agamben arbejder med at løsrive kraften fra magten. Som Agamben skriver, er "hvilken som helst singularitet (det elskede) […] aldrig en tings intelligens, den ene eller den anden kvalitet eller essens, men kun intelligensen af en intelligibilitet".[329] Forholdet til den anden bliver et spørgsmål om kraftens tilbagetrækning; 'tilbagetrækning' forstået som løsrivelse, dog ikke kun som løsrivelse, men også som bevægelse, for den er samtidig mærket af sin egen udsathed, som jeg har argumenteret for ovf. Kærlighed som potentialitet er på én gang kraft og indstilling, og samtidig forudsætningen for mødet med den anden. Agamben er ikke den eneste, der i disse år forsøger at bygge bro mellem en teori om individuation og en etik for det sociale, eller mere specifikt, den praksis hvor vi skal møde og håndtere den anden eller de andre.[330]

Agambens filosofi bryder således med den liberale politiske tænkning, der på forhånd modstiller individet og staten. I stedet tegner han et nyt felt for politisk filosofi med udgangspunkt i en etik for potentialitet. Styrken ved

---

[328] Agamben: *The Coming Community*. p. 2 [egen oversættelse].

[329] *Ibid*. p. 2 [egen oversættelse].

[330] Samme problematik er på spil i Fogh Kirkebys sene forfatterskab. I flere bøger har han undersøgt spørgsmålet om individuation med udgangspunkt i den stoiske filosofi og etik. I bogen *Eventum Tantum* skriver han imidlertid: "Det stoiske systems akilleshæl er således forholdet til den Anden" (p. 517). Han argumenterer videre for, at man derfor bliver nødt til at drive en kile ind i dette system – denne kile er kærligheden. Men i stedet for kærligheden som et specifik rettet begær, søger han efter et begreb, der ligger midt mellem polerne for begær og kærlighed. Dette begær er ikke rettet mod noget specifikt, men "rettet ud-fra", og som han skriver "en tilstand, der afspejler en indstilling til andre og sig selv, der artikulerer kraften i modsætning til magten, og som kan danne kernen i en positiv habitus, og dermed i en begivenhedens ethos" (*Ibid*. p. 519).

Agambens teori er, at den har skabt nye begreber for vores måder at tænke det politiske, hvor udgangspunkt er subjektet forstået som potentialitet. Den særlige kombination af filosofisk og filologisk analyse skaber dog en begrænsning i forhold til en makropolitisk og institutionel konfrontation. Den manglende forbindelse mellem et mikropolitisk og makropolitisk perspektiv, betyder at man på den ene side må læse Agambens tekster med politisk indhold som måder at skabe diagnoser på, snarere end som reelle bud på en ny konfrontation med den politisk institutionelle praksis. Jeg skal senere argumentere for, at det til gengæld er gennem Agambens litterære læsninger, at det bliver muligt at formulere en tænkning for det jeg kalder "det gesturales politik". Det gælder hans læsninger af Primo Levi, Melvilles Bartleby og Franz Kafkas værker samt Paulus breve til romerne. Gennem en analyse af disse forfatteres skrifter skal jeg argumentere for, at styrken i hans såkaldt nye 'politiske filosofi' opstår gennem litteraturen, hvormed der kan skabes singulære erfaringsmuligheder, som udtrykker en forståelse af andenhed. I yderste instans vil det politiske subjekts mulighed og styrke bestå i at kunne bekræfte en fremmedhed og et etisk ansvar overfor menneskets udsathed. Det er på kontraintuitiv vis gennem litteraturen, og netop ikke via en realpolitik, at vi møder politikkens sande væsen; dens gesturale væren. Jeg skal forsøge at vise, at Agambens inddragelse af Levi, Bartleby og Kafka netop er bidrag til det gesturales politik. Overfor suverænens mulighed for altid at drage distinktionen mellem hvad der udgør det menneskelige og hvad der udgør det ikke-menneskelige, udtrykker gestikkerne et kropsligt element, der overskrider denne simple forestilling om hvordan vi skal definere mennesket, hvormed det humanes udfoldelse sikres.

Det gesturales politik

> Kafkas geni var at have placeret Gud i et kammer – at have gjort opvaskerummet og loftrummet til det teologiske sted *par excellence*. Men hans storhed, som kun lyser frem i karakterernes gestus, er at han på et tidspunkt besluttede at frasige sig teodicéen og holde sig fra det gamle problem om skyld og uskyld, om frihed og skæbne, for udelukkende at koncentrere sig om skammen.[331]
>
> Giorgio Agamben

I et skuespilsamfund præget af konsum og billeddannelse er alle vores handlinger styret af bestemte mål. Vi ønsker bestemte varer (en større bil, et nyt køkken etc.) i håb om at dette vil øge kvaliteten af vores liv. Denne måde at dele vores handlinger op i mål og midler, har fjernet gestus fra vores verden, hvor gestus netop er det modsatte af en vare, fordi den ikke har nogen anvendelse og brugsværdi. Gestikken står overfor dette varesamfund som en ren praksis, fordi den er en problematisering af det muliges felt; "den forbinder liv og kunst, handling og magt, det generelle og det specielle, teksten og udførelsen".[332] Der er forskel på Harlekin og Hamlets karakterer, da sidstnævntes maske ikke blot er en karakter, men gestikker for en type, der både problematiserer og destruerer rollens og skuespillerens identitet. Men i en tid hvor den globale varekultur mere end nogensinde lever af tegn og billeder, har mennesket principielt adgang til alskens former for gestus, mimik, maskespil, ironi, gags etc. Alt for ofte er det dog falske og overfladiske gestikker, der ikke skaber noget nyt, der ikke beriger med nogen ny erfaring. Eller mere præcist: Der er ingen sammenhæng mellem gestus og tankens eksistensmodus, og dermed ingen ny værdiskabelse. Som Agamben skriver:

> But an epoch that has lost its gestures is, by the same token, obsessed by them; for men from whom all authenticity has been taken, gesture becomes

---

[331] Agamben: *Idea of Prose*. p. 85 [egen oversættelse].
[332] Agamben: *Means without Ends*. p. 80.

> destiny. And the more gestures lost their ease under the pressure of unknown powers, the more life became indecipherable. And once the simplest and most everyday gestures had become as foreign as the gesticulations of marionettes.[333]

Jeg mener at Agamben med begrebet 'det gesturales politik' lægger op til en ny kritisk tænkning, der problematiserer det muliges felt på tærsklen mellem det humane og det ikke-humane. Det er via skønlitteraturen, at vi kan begribe gestus, eller med et andet dansk ord 'gebærden', som affekt, hvor det, der bevæges, tilspidses og formes i gebærden netop er nye erfarede relationer.[334] Det er gennem læsninger af litteraturen, at Agamben fremstår som en kritisk samfundstænker. Det er gennem disse læsninger, at vi med de gesturale konstellationer ser hvordan forskellige karakterer kæmper mod magten, loven, suveræn-nen, lederen eller organisationen, der til stadighed insisterer på at definere hvem den anden er, hvilken identitet han/hun har, hvilke krav der stilles til deres samfundsduelighed og ikke mindst hvordan hans/hendes værdi bestemmes i forhold til evnen til at leve op til bestemte mål. Det er ikke nogen tilfældighed, at Agamben gang på gang vender sig mod skønlitteraturen som et laboratorium for undersøgelsen af de sociale problemer. Dette gør han ikke kun fordi, at litteraturen ofte stiller sig på den undertryktes side, men i lige så høj grad fordi at litteraturen skaber og undersøger karakterer, der ikke kan beskrives udtømmende fra det humanvidenskabeliges perspektiv og som ej heller lader sig iagttage i roller, i et simpelt 'jeg' eller 'du'. Den litteratur Agamben analyserer, er den litteratur, som undersøger den udsathed, der kontinuerligt passerer ind i eksistensen og hvis handlinger ikke kan kvalificeres ud fra et bestemt formål. Agambens måde at problematisere forholdet mellem mål og midler på, skaber

---

[333] Agamben: "Kommerell, or On Gesture". i: *Potentialities. Collected Essays in Philosphy*. Stanford University Press. Standford, Californien. 1999. p. 83.

[334] Jeg gør brug af visse elementer fra Spinozas filosofi til at pege på kritikkens immanente karaktertræk. Jérémie Valentin har i sin artikel "Gilles Deleuze's Political Posture" vist en interessant sammenhæng mellem Deleuzes immanente kritiske tænkning og det politiske som en særlig holdning (gestus). Som jeg læser hende har begrebet 'gestus' den status, at det udtrykker en modus hvormed tanken tænker forandring gennem en *problematisering af det mulige*. Valentin knytter an til Deleuzes læsning af Samuel Beckett og hans sondring mellem 'den trætte', der har udtømt det mulige (præferencer, mål, kompetencer) og 'den udmattede', der ikke længere handler i forhold til et muligt mål. Gestikken bliver i stedet en leg eller en undersøgelse af det mulige som sådan. Se Jérémie Valentin: "Gilles Deleuze's Political Posture". i: Constantin V. Boundas (red.). *Deleuze and Philosophy*. Edinburgh University Press. Edinburgh. 2006. pp. 193-4.

et andet blik på det politiske som gestus. At litteraturen rummer en gestural dimension fremhæves også af bl.a. den svenske forfatter og nobelprissekretær Horace Engdahl, der taler om hvordan litteraturens ånd kan kendes på dens 'tone', dets 'anslag' og dermed den gestus som den sætter.[335] I efterskriftet til hans bog *Berøringens ABC* skriver lektor i litteraturvidenskab Marianne Stidsen:

> Kritikken er (…) en måde at tænke på for dem, der ikke er tilfredse med kulturens myter, der ikke er tilfredse med de billeder og forklaringer der lægges ned over den menneskelige kreativitet, og som derfor må søge vej gennem filosofi, litteratur, poesi – fra epoke til epoke, fra sprog til sprog, fra kunstart til kunstart på en urolig, nærmest vagabondisk måde. Herved kommer den til at minde om den platoniske eros-figur som hverken er høj eller lav, som ikke hører til hverken guder eller mennesker, som sover i landevejskanten, som er den der går imellem alle og forbinder dem med hinanden og påviser hver enkelt livs-forms utilstrækkelighed. Kritikken skal med andre ord være konkret, altså hverken høj eller lav. Den skal ud på gaderne og vandre rundt blandt menneskene, som Sokrates gjorde det. Den skal tale det samme sprog som en hvilken som helst buschauffør eller grønthandler, men den skal – som Kirkegaard skrev – 'tænke uendeligt meget mere derved.'[336]

At "tænke uendeligt meget mere derved" handler om at forsvare en *fremmedhed* i kunsten og i de menneskelige handlinger, som ikke kan okkuperes af de koder kulturen har til rådighed.[337] Det er præcis det Agamben mener gestus gør og kan gøre: At kunne bekræfte en fremmedhed, der uophørligt driver den kritiske tænkning over en *grænse*, som ikke kan være identisk med de billeder og forklaringer, der lægges ned over den menneskelige skabelse. Engdahl refererer i sine overvejelser om litteraturens kritiske potentiale til en immanent grænse. Hermed peger Engdahl på kritikkens anliggende, som den handling der skal problematisere det jeg kalder 'det muliges felt'. I sin aforismesamling *Meteorer* viser han hvordan forandring og eksistensmåder hænger sammen. I sin læsning af

---

[335] Horace Engdahl: *Berøringens ABC. Et essay om stemmen i litteraturen*. Arena og Arkiv for ny litteratur. København. 2004. p. 7.

[336] Marianne Stidsen: "Efterskrift". i: Horace Engdahl: *Berøringens ABC. Et essay om stemmen i litteraturen*. Arena og Arkiv for ny litteratur. København. 2004. p. 234-5.

[337] Stidsen: "Kritikkens dæmon. Interview med Horace Engdahl." i: *Den Blå Port*. nr. 23. 1992. p. 12 og p. 16.

Rainer Maria Rilkes møde med Apollontorsoen, der kræver at han ændrer sit liv, konstaterer Engdahl at hans eget liv i det ydre ikke er blevet specielt ændret af kunsten. Sammenligner han sit liv nu med for ti år siden, er det lighederne og ikke forskellene der springer i øjnene. Men da går det op for ham, at kunsten selv *er* ændringen:

> Noget har jo trods alt forandret sig med alle disse oplevelser – nemlig mit forhold til kunsten. Jeg har med tiden forstået at den ikke er til for at forandre mit liv, men at den *er* forandringen i mit liv. I mit fordærvede hjerte er og bliver alt som før. Men jeg har fået et andet hjerte der slår i en spejlverden jeg når som helst kan finde vej ind i. Dér får jeg min evne til at tænke og ånde og håbe tilbage og behøver ikke længere at bekymre mig om at reformere min tilværelse. Men betingelsen er at jeg ikke bliver der for længe. Det er transporten, skiftet af virkelighed, der betyder noget. Spørgsmålet hvad kunsten er godt for, er en indbydelse til hykleri. Hvad bøgerne råder os til, er at vende tilbage til biblioteket, hvad musikken vil, er at vi skal spille igen, og hvad Apollon egentlig sagde til Rilke, var at han skulle komme og beundre ham oftere.[338]

Litteraturen selv kan anskues som en gestus, og når den er stærkest, forbinder den det Agamben kalder "liv og kunst, handling og magt, det generelle og det specielle, teksten og udførelsen".[339] I *Berøringens ABC* skriver Engdahl: "Ingen tekst er begyndt før forfatteren har anslået en tone".[340] Enhver vellykket tekst rummer et anslag, en gestus, som er den affekt, der i en subtil og sensibel konstellation brænder gennem teksten. Den ungarske forfatter Imre Kertész begynder sin roman *Kaddish for et ufødt barn* på følgende måde:

> "Nej!" – sagde jeg øjeblikkeligt og straks, uden tøven og så at sige instinktivt, for det er efterhånden ganske naturligt at vore instinkter fungerer stik imod vores instinkter, at det så at sige er vore modinstinkter der virker i stedet for, ja, som var de vore instinkter – siger jeg åndfuldt, hvis det da kan

---

[338] Engdahl: *Meteorer*. Forlaget Basilisk. København. 2006. pp. 62-63.
[339] Agamben: *Means without Ends*. p. 80.
[340] Engdahl: *Berøringens ABC*. p. 11.

> kaldes åndfuldt, det vil sige hvis den nøgne, begrædelige sandhed kan siges at være åndfuld – fortæller jeg altså filosoffen der kommer gående imod mig, efter at både han og jeg er standset op i den hensygnende og af sygdom, måske tuberkulose, næsten hørbart stønnende bøgeskov, bøgelund, eller hvad man skal kalde den […].[341]

Anslaget er her en person, der kommer gående og som kæmper med hvordan han siger nej på en bestemt måde, som han endnu forholder sig til. Læseren mærker fra starten en kamp, selvom man ikke ved hvad der siges nej til. Nej'et er affektens udtryk og denne affekt *anfægter os*. Anslaget er en gebærden, der kæmper med at blive noget mere end affekt, en tone, og dermed en tanke der er ved at blive til. Men med tonen er der ikke tale om en personlig stemme, men om *formen* af en mulig stemme. Den gestiske dimension ved teksten indfanger det før-individuelle eller det ikke-menneskelige spor, som dramatiserer det menneskelige, et tilhørsforhold eller identitet, hvorved vi forstår, at der ikke er et sammenfald mellem det gestiske og en bestemt identitet.

Men lad os se nærmere på ordet gestus. Ordet gestus (på latin *supinum*), der er det substantiverede verbum af det latinske verbum *gerere*, 'at gebærde sig', betegner en tilstand hvor man ikke står i forhold til noget andet. Der er tale om en holdning, hvor det er selve måden [*modus*] hvorpå den gør sig selv tilgængelig, der kendetegner *gerere*. I det følgende gør jeg rede for Agambens be-

---

[341] Imre Kertesz: *Kaddish for et ufødt barn*. Batzer & Co. Roskilde. 2002. p. 7. Den franske forfatter og senere kulturminister André Malraux bør også nævnes i denne sammenhæng, for hvem det at skrive handlede om fra første side, at kunne sætte en tragisk hændelse i scene. Malraux er ikke den første der forsøgte at omsætte politiske og menneskelige dramaer til stor kunst, men hans litteratur lever og ånder med det som Jean-Francois Lyotard i sin fine bog om Malraux har kaldt for et "Shakespearean moment". Han skriver: "Malraux's spontaneous talent for the oratorical epic, for invective, evocation, convulsed irony, his ability to stage a tragic scene in a matter of seconds – three words – his tone, his gesticulations: all come into their own during this time of turmoil." Litteraturen kan ikke reduceres til en æsteticering, men inkluderer en aktiv eksistensmåde, et studie i berøringens ABC, for ny at parafrasere Engdahl; hvordan omsætter man de affektive påvirkninger til liv, dvs. til et konsistent stilleje? Dette er på én gang et litterært og politisk anliggende, fordi det er dette greb hvormed forfatteren producere en stemmes trans-individuelle kraft. Lyotard kalder det for "the gift of the self" og sammenligner Malraux's evner til det gestiske anslag med dukkerne i Heinrich von Kleists berømte novelle 'Om marionetteatret'. Det, man føler i disse øjeblikke er "a sense of grace", en anden tyngdekraft, som om forfatterens ånde er i hænderne på en ukendt dukkefører. Gennem gestus suger forfatteren verdens drama til sig som åndelige safter og giver dem et konsistent udtryk. Se Jean-Francois Lyotard: *Signed, Malraux*. University of Minnesota Press. Minneapolis. 1999. p. 156-57.

greb om 'gestus', og viser hvordan det i en politisk kontekst fungerer, som en eksistensmåde der problematiserer mål-middelrationaliteten og det handlingsbegreb, der ligger til grund for nutidens ideologi om aktivitetsprofil og kompetenceforestillinger. Med henvisning til Max Kommerells analyse af gestus fremhæver Agamben, at gestikken ikke kan reduceres til et rent ikke-lingvistisk element, men at den er tæt forbundet med sproget. Sproggebærden udtømmes ikke i kommunikationen, og gestikken selv eksisterer aldrig kun for den der taler. Selv et ansigt der ikke ses bærer rundt på sit eget udtryk. Dette er gestikkens store styrke, at den knytter betydning til en levet erfaring, der overstiger individet men som samtidig vækker det: "Et ansigt synes ofte at fortælle os historien om de ensomme stunder".[342] Hos flere af de mest magtfulde politikere i verden kan man se på ansigtet, at spasmen har afløst gestikken, ligesom de skrevne politiske taler, som ikke er skrevet, men designet læst op i en automatiseret form. Denne afvikling af gestikken rammer først og fremmest opmærksomheden, den tone eller affekt der lever i gestus. Det gesturales politik bekræfter det element ved vores handlinger, der ikke tager form efter den økonomiske byttehandel; en meningsskabelse der ikke lader sig umiddelbart indpasse i veldefinerede mål og nyttebetragtninger.[343]

---

[342] Agamben: "Kommerell, or On Gesture". p. 78 [egen oversættelse]. Jakob Wolf fremhæver i sin bog *Den farvede verden* sammenhængen mellem betydningsskabelse og gebærden i en analyse af Hans-Lipps fænomenologiske sprogfilosofi; se Jacob Wolf: *Den farvede verden*. Munksgaard. København. 1990. kap. 2.

[343] Gestikkens udtryk kan således danne grundlag for et menneskes karakter og ikke mindst dets evne til æstetisk modtagelighed og forskellighed. Om en persons værdier er stivnet, om han ligefrem er totalitær eller om han er kreativ og skabende, kan allerede aflæses i gestikken. Den norske forfatter Erik Fosnes Hansen beskriver forskellen på Chaplin og Hitler som en gestisk forskel. Med udgangspunkt i Chaplins film *Diktatoren* betoner han begge mænds store forfængelighed og behovet for massernes anerkendelse. Men så tilføjer han: "Men der er forskelle. Til trods for Chaplins fascination af forbryderen, til trods for hans interesse for teenage-piger, drev Hitler det alligevel adskilligt videre på den kriminelle løbebane (til trods for at han ikke havde noget påviseligt seksualliv). Men der er flere forskelle. Mens bevægelser og ord hos Hitler er forkrampede og forgræmmede, er de hos Chaplin graciøse, frigjorte, næsten feminint udstuderede. Chaplins enestående mimiske og imitatoriske evne beroede ikke alene på hans egne identitetsproblemer (som var mange, som hos så mange aktører), men også på hans tekniske mesterskab. Studerer man hans bevægelser, møder man den absolutte ro, den fuldstændige afslappethed. […] At filmene […] er blevet stående som moderne og aktulle skyldes […] i ringe grad det filmiske, men næsten udelukkende Chaplins personlighed og mesterskab som gøgler og mimiker. Marcel Marceau har bemærket, at en mimikers illusioner skaber realitet […]" Se Erik Fosnes Hansen: "På sporet af en vagabond". i: Thomas Thurah (red.). *Ikoner. Atten portrætter af det 20.århundrede*. Gyldendal. København. 2000. pp. 202-3. Chaplins mesterskab synliggør gestus som etisk; hans performativitet fordi hans evne består i at påvirke og samtidig blive påvirket, til at vende kraften mod magten, til at dramatisere den samme situation på ny. Denne performa-

Mens de fleste handlinger er forbundet med et mål, et telos, viser gestus hen til handlingens individuation. Et samfund, der forsøger at forstå individet ud fra givne mål og kompetencer, kan kun opfatte en 'handling', som noget der bliver forløst for enden af en tidslinje. Du bliver kun forløst, når du en dag realiserer dit virkelige potentiale, lyder parolen til den moderne medarbejder. Men politikken bestemmer altid denne realisering i forhold til en mål-middel logik for en identitet, hvorfor du aldrig bliver forløst; målet forskydes bestandigt under den kapitalistiske logik. Med begrebet 'radikal virkeløshed' [*radical worklessness*] eller 'afvikling' [*inoperativity*] søger Agamben at trænge ind i en 'handling' forstået som en radikal åbenhed; en frigørelse fra enhver overgribende teleologi bundet til et allerede planlagt telos.

Den radikale åbenhed bestemmer Agamben som "a generic mode of potentiality that is not exhausted (like individual action or collective action understood as the sum of individual action) in a *transitus de potential ad actum*".[344] Denne handling, som han andetsteds kalder en 'performativ akt', udtrykker den potentialitet der ikke kan udtømmes. En handlings virkesløshed drejer sig ikke om at afstå fra at gøre noget, men at se 'handling' og 'opmærksomhed' som forbundne. Idéen er at gøre ophold ved potentialiteten, hvor handlingen er det, at kunne gøre alt. Engdahl siger det på den måde, at kritik er en måde at transformeres på: "den må indtræde i et lidenskabeligt forhold til objektet".[345] Det er denne 'indtrædende modtagelighed' Wall kalder for en 'aktiv opmærksomhed', der har karakter af en ikke-handling; en aktiv passivitet, der ikke reducerer handlingen til en præference, et mål, et behov, en kompetence, en profession eller et særligt anlæg. Med dette handlingsbegreb genoptager Agamben således Revels bemærkning om at "tilsynekomsten af en modmagt [*contre-pouvoir*], stedet for en produktion af en subjektivitet" handler om "desubjektiveringens moment [*moment de désassujettissement*]".[346] I sin læsning af Agamben

---

tivitet gør potentialiteten til et nødvendigt grænsebegreb for vores handlinger, for kun potentialiteten kan bevare sin evne til at mestre noget, altså Aristoteles' dynamis, den generiske kraft ved ens kunnen som bringes til udtryk eller ikke, men som altid er på spil. En sådan performance, et sådant mesterskab overskrider mål-middel logikken og kompetencefiktionen.

[344] Agamben: *Homo sacer*. p. 62.

[345] Stidsen: "Kritikkens dæmon. Interview med Horace Engdahl". p. 13.

[346] Se del I 'Biopolitik som social teknologi'.

kalder Wall dette en 'radikal passivitet'; en kategori der forbinder handlekraften til passion og dermed til tid. Han skriver:

> […] radical passivity conceals, or harbors in itself, or communicates with, a *potentia*; it is always outside itself and is its own other. Passive with regard to itself, the essential passivity of the subject must undergo itself, suffer itself, feel itself *as other*. In this sense, passivity is purely passionate.[347]

Opmærksomhedens handling er en gestus, fordi kraft og handling, naturlighed og manér, kontingens og nødvendighed ikke er til at skelne fra hinanden. Livet bliver et teater, som i barokkens univers, der ikke lægger skjul på at være illusorisk. Når forfattere som Benjamin og Agamben hævder at teatret i en vis forstand er mere sandfærdigt end virkeligheden, er det fordi at hele livet er blevet teatrets scene, hvor fremmaningen af gestus eksponerer sin egen udførelse. Teatret peger på sig selv som teater gennem systemer af illusionsbrud, sammenbrud i forståelse og indlagte digressioner samt skuespil. Et forhold der blot forstærkes under performancesamfundets mekanismer.

Hvis disse mekanismer i stigende grad minder om en actionfilm er det fordi det succesfulde menneske identificeres med det individ, der er i stand til at møde de givne ting med en nyttig handling. Man kan tænke på heltene fra Hollywoods store episke film, hvor enhver perception og information bliver mødt med en efterfølgende ydre handling: Skurken skal nok blive buret inde, helten går af med sejren, modtager borgmesterens anerkendelse og byens smukke kvinde. At behandle ting og information som givne størrelser er en illusion, og Deleuze kaldte det "klichéens fallit".[348] Gestus derimod er altid en kamp mod klichéen og mod den forståelse af handlingen, som er rettet mod et specifikt mål. Med henvisning til Marcus Terentius Varro bringer Agamben gestusbegrebet tættere på princippet for individuation, og det er sådan jeg i det følgende vil læse idéen om gestus.[349]

---

[347] Wall: *Radical Passivity. Levinas, Blanchot, Agamben*. p. 1.
[348] Deleuze: *Time-Image. Cinema 2*.
[349] Se Agamben: *Means without Ends*. Se i kapitlerne 'Notes on gesture'. p. 57; og 'Notes on Politics'. pp. 109-118.

> Det, der karakteriserer gestussen, er, at man i den hverken laver eller udfører, men man tager på sig og bærer. Gestussen åbner altså sfæren for *ethos* som den sfære, der er mest egentlig for det menneskelige. Men på hvilken måde tager man en handling på sig og bærer den? På hvilken måde bliver en *res* til *res gesta*, et simpelt faktum til en begivenhed? Varros distinktion mellem *facere* og *agere* hidrører i sidste ende fra Aristoteles. I en berømt passage fra *Den Nikomacheiske Etik* modstiller han dem på denne måde: "[H]andlen [praxis] og fremstilling af ting [poiesis] er artsforskellige. Frembringelse af noget har jo et formål uden for sig selv. Det er ikke tilfældet med handling; den gode handling er i sig selv målet." Ny er derimod identifikationen med en tredje slags handlen ved siden af disse. Hvis det at gøre er et middel [mezzo] med et formål [fine] for øje, og praksis er et formål uden midler, så bryder gestussen med det falske alternativ mellem formål og midler, som paralyserer moralen, og præsenterer midler, der *som sådanne*, unddrager sig middelbarhedens område uden dermed at blive formål.[350]

Gestus indgår i handlingens sfære, men adskiller sig fra det at handle og udføre noget. Agamben bruger udtrykket *res gerere* til at understrege kraften ved at opfylde noget ved at tage det på sig, påtage sig det fulde ansvar, men uden at gøre noget eller udføre noget. Ordet *gerit* sigter til at tage noget på sig, at bære det med både lethed og tyngde. Gestus udtrykker dermed også en *ethos*, et etisk træk som er uoversætteligt til visse videnskabelige sprog (antropologi eller socialpsykologi), da det er en ontologi, der peger på den vanskelige akt at bekræfte det som sker i denne handling; altså i begivenheden. For at beskrive måden, hvorpå man tager en handling på sig og bærer den, og måden, hvorpå *res* bliver til *res gesta* (transformationen af et faktum til en begivenhed), kan Varros distinktion mellem *facere* og *agere*, der kan siges at korrespondere med Aristoteles' distinktion mellem *praxis* (handlen) og *poiesis* (fremstilling), være brugbart. Frembringelsen har sit mål uden for sig selv, hvorimod den gode handling i sig selv er målet; og med Aristoteles vokabular udtrykker *praxis* og *poiesis* distinktionen mellem mål og middel. Gestus udgør i forhold til denne distinktion en tredje form for handling, som udtrykker selve fremvisningen af en middelbarhed eller synliggørelsen af et middel som sådan; på samme måde som teatret,

[350] Agamben: "Noter om gestus". p. 30.

der afslører sit eget formål ved at fremvise sine midler.[351] Det, der kommunikeres gennem gestussen, er således ikke handlingsakter, der ikke har et formål i sig selv, men akter, som udfolder sig som en ren og formålsløs middelbarhed. Kraften fra gestus er et middel, der afbryder handlingen i selve dens værenmiddel og kun på denne måde fremviser gestus denne særlige handling. Den gør *res* til *res gesta*. Dens middel eksponeres men bliver ikke objekt for kommunikation; 'noget' sættes til skue. Gestus har ikke noget at sige *om* verden, da det viser menneskets væren-i-sproget som ren middelbarhed. Gestus bekræfter blot at noget finder sted og udtrykker at noget passerer ind i eksistensen. Agamben bryder i sin analyse hermed med den traditionelle idé om gestus, hvori gestus forstås som en umiddelbar kropslig udtryksfuldhed hinsides sproget; et løfte om en mulig transcendens. Gebærden er her affektens udtryk, men det er ikke affekten i sig selv, men affekten sådan som den hos mennesket er moduleret af holdningen.

Performance er væren-i-sproget, der ikke kan udsiges i propositioner, og derfor kan en gestus være et udtryk for ikke at finde sig til rette i sproget; en performativ akt i sproget der giver anledning til et stød for nye erkendelser.[352] Gestus bekræfter og udtrykker selve vanskeligheden ved det sagte og ved det som tænkes. Den giver form til skriftens og talens stemme (affekt). I deres bog om Kafka beskriver Deleuze og Guattari dette som 'en mindre litteratur', der åbner op for et "kredsløb af tilstande", der overskrider en bestemt signifiant.[353] Dette kredsløb er de forbindelser mellem forskellige erfaringer og følelser, der ikke kan okkuperes af kulturens koder, og det viser os et perspektiv på verden der problematiserer 'det muliges felt'. Benjamin kaldte det for "den verden, som for ham [Kafka] indeholdt de vigtigste realiteter, og hvis den var uoverskuelig, så var gestus'en givetvis den allermest uoverskuelige for Kafka. Enhver gestus er et forløb, ja man kunne sige et drama for sig. Scenen, hvor dette drama udspiller sig, er verdensteatret, hvis bagtæppe udgøres af himlen. På den anden side er denne himmel blot baggrund; at udforske den efter dens egne love ville svare til at hænge scenens malede bagtæppe indrammet op i et billed-

---

[351] "Ibid.". pp. 29-31.
[352] "Ibid.". pp. 31-32.
[353] Deleuze & Guattari: *Kafka. For en mindre litteratur.* Sjakalen. Århus. 1982. p. 45.

galleri".[354] Gennem hver en gestus flænger Kafka himlen op, men det centrale forbliver begivenhedens drama, nemlig personernes gebærden. Kafkas univers er som et verdensteater, hvori mennesket fra starten er henvist til denne scene. I moderne arbejdsliv må man spille dette scenespil. De liberale magtteknologier har skabt en scene befolket af entreprenører, der er henvist til dette verdensteater, men det spil, der spilles, fremviser stadig færre gestus. Hvor mange der flænger himlen er ikke til at sige. Den performance der blot spiller spillet, har ikke udsigt til den store forløsning. Det er ikke barokkens scene at tilbyde en sådan. Forløsningen er ingen frelse, men det sidste påskud for et menneske, "hvis eget pandeben, står i vejen for det", som Benjamin citerer Kafka.[355] I forlængelse af dette bliver litteraturens praksis i sig selv udtryk for en række mindre gestus; det som Bourriaud har kaldt "et engleagtigt program".[356] Skabende aktivitet (produktion), arbejde og ledelse, udgør en konstellation, hvor fænomenerne arrangerer sig selv i en gestus uden for en mål-middel relation.[357] Benjamin læser Kafkas værk som et kodeks af gestus, som et værk, der ikke kan reduceres til en symbolsk betydning, men som indsættes i stadig nye relationer og forsøgsordninger. Man må derfor betragte Kafkas skriftpraksis og romanprojekt som processer og ikke som et produkt.

Gestus placerer sig derved ikke ved siden af, ovenover eller under det økonomiske system, men intervenerer direkte i denne. Gennem gestus, eller konstellationer af gestus, er det Agambens idé, at handlingen vender tilbage til det politiske fordi den både er destruerende og skabende, ødelæggende og konstituerende. Man forandrer verden men efterlader tingene næsten intakt, som han skriver.[358]

I de næste to kapitler: 'Skammen' og 'Bartleby' giver jeg to eksempler på det gesturales politik.

---

[354] Benjamin: "Franz Kafka. Til tiårsdagen for hans død". i: Walter Benjamin. *Fortælleren og andre essay.* Gyldendal. København. 1996. p. 99.
[355] "Ibid.". p. 103.
[356] Nicolas Bourriaud: *Relationel æstetik*. Det Kongelige Danske Kunstakademi. København. 2005. p. 38.
[357] Agamben: "Noter om gestus". p. 29.
[358] Agamben: *Means without Ends*. p. 79.

Skammen

> Han [Kafka] blev konfronteret med en form for humanitet – den verdens omspændende middelklasse – som blev eksproprieret fra enhver hverdagserfaring undtagen skammen – den rene, tomme form der tilhører den mest intime fornemmelse for selvet.[359]
>
> Giorgio 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 barbariet, f.eks. med Auschwitz, bekræfte politikkens 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 Levis forfatterskab gjort idéen om skammen til en forskningsstrategi for at tænke og for at skrive, idet skammen er det, der tvinger filosofien til at blive politisk. Man er her oppe imod store kræfter, eftersom enhver voldsom lidenskab uværgeligt vil stå i dommens og tribunalets sted. De store lidenskaber inderliggør affekterne og gør dem hurtigt til vage følelser, der derefter anvendes til at dominere andre. I stedet for at redegøre for bødlernes grusomhed og (for)dømme dem i sandhedens, i retfærdighedens og i frihedens navn, forsøger Levi i sine fortællinger at komme til en større forståelse af de affekter, der karakteriserer 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 til en letomsættelig konsumerbar følelse, til noget vi allerede har klare begreber om og i sidste ende noget vi kan møde med en nyttig reaktion. På trods af sit eget selvmord er Levi en mangfoldig stemme, der gennem tankens anstrengelser bekræfter krisens momentum. I en tid hvor der ikke er udsigt til substantielle politiske og

[359] Agamben: *Idea of Prose*. p. 85.

sociale fællesskaber er krisen permanent, men den er samtidig også tankens og det civile livs chance. Forfatterens eller det tænkende menneskes følelse af ikke at være hjemme i verden bliver det chok, der bevæger tanken; den gestus der vækker tanken og dermed det politiske subjekt. Krisen bliver vendt mod ham selv på en skabende måde, der i Levis tilfælde gjorde hans bøger om Auschwitz til et våben. Levi viser derved, at skammen er den kraft der midt i krisen får os til at tænke.

Vi ved fra starten af, at det præcis er en række nye begreber Levi ønsker 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".[360] Skammen bliver for Levi derved 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 et 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 samtidig tankens øjne, for man tænker ikke uden at være blevet noget andet, som Deleuze skriver.[361] Udover hans afvisning af moralismens fristelse, er Levis projekt en dybt vedkommende affaire. Levi jagter nemlig ikke en kollektiv skyld eller moralens ressentiment, men søger i stedet en "ontologisk konsistens for det som fandt sted".[362] Levis trumfkort er her 'skammen', og det er skammen, der i sidste ende gør filosofien politisk.[363] Skammen er det chok, den affekt, der tvinger os til at tænke: Følelsen af skam er derfor et stærkt motiv i filosofien og litteraturen;[364] "Skammen over at være menneske, findes der nogen bedre begrundelse for at skrive?".[365]

---

[360] Levi: *Hvis dette er et menneske*. Forum Bøgerne. København. 1989. Forord. p. 5.
[361] Deleuze & Guattari: *Hvad er filosofi?*. p. 64.
[362] Agamben: *Ibid*. p. 101 [egen oversættelse].
[363] Deleuze & Guattari: *Ibid.* se især p. 29 og pp. 138-141.
[364] Agamben: *Remnants of Auschwitz*. p. 103.
[365] Deleuze: "Litteraturen og livet". i: *Kritik*. nr. 118. 1995. p. 58.

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".[366] 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.[367] At overleve kan ofte være en skammelig affære, selvom det er ubebrejdeligt: "Der må sørges over ethvert offer, og enhver overlevende skal ydes hjælp og trøst, men ikke alle deres handlinger kan drages frem som eksempler".[368] Levi modaktualiserer sine oplevelser. Levi gør skammen til noget mere end en psykologisk følelse. Skammen bliver en kraft, der ikke kommer fra én selv. Den bliver snarere den kraft der kommer udefra, som er nødvendigt for på ny at begynde at forstå. I Spinozas filosofi er det netop det indbrud udefra, som anviser tanken og frihedens læreproces. 'Skammens etik' hos Levi refererer til en kaostilstand, der kan gøres konsistent og derved forvandle dens tilstand til en lidenskab, der ikke længere inderliggøres, men som derimod bliver *konstitutiv* for det at forstå. I denne begrebsintensiverende bevægelse, hvor man efterstræber konsistens, refereres der ikke til en verden vi kan give en bestemt form, men til begivenheder hvorigennem et ubestemt liv umærkeligt passerer. Denne ubestemthed giver etikken sin almenhed, da den ikke peger på partikulære væsener, men på den singulære akt hvori subjektet bliver bærer af skammen. At blive værdig til sådanne begivenheder – altså at være etisk – hvor forfærdelige de end måtte være, sker ved på aktiv vis i tanken, at forsøge at artikulere begivenhedens momentum, dens forvandling af verden, dens uindløselige rest, som skabes bestandigt i begivenhedens aktualiserende lag, hvorved man kan åbne disse lag op for nye betydninger af begivenheden, og ikke forblive i en uendelig uproduktiv kontemplation, der efterlader os med et vanskeligt sår. Skammens betydning kan ikke reduceres til denotation, reference og repræsentation, da den bringer det som den udtrykker til eksistens i netop det, der udtrykker den; be-

---

[366] Levi: *De druknede og de frelste*. Forum Bøgerne. 1993. kap. 3.
[367] Her spilles på titlen til Levis sidste roman *De druknede og de frelste*.
[368] *Ibid*. Se også Levi: "At forstå er ikke det samme som at tilgive". i: Primo Levi. *Samtaler og Interviews 1963-1987*. Forum Bøgerne. København. 2003. p. 139f.

tydningens egen begivenhed.[369] Levis modaktualisering består i at skabe et begreb om skammen, der kan udtrække og samle en begivenheds særlige idés 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".[370] Når Agamben skriver, at den evige genkomst er sejren over ressentimentet, tilføjer 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".[371] Levis modaktualisering er tankens etik og "der findes ingen anden etik end filosofiens amor fati".[372]

Skammens betydningsdannelse er en singularisering af det menneskelige, skriver Agamben.[373] 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 desubjektivering.[374] Der sker en erfaring af vores erfaring, som viser os noget grundlæggende om det at være menneske; det viser os at subjektet er forbundet med dets egen desubjektivering, med en radikal passivitet.[375] Det er litteraturen, der blotlægger den uskelnelige grænse mellem det humane og det ikke-humane, som en grænse der løber gennem mennesket selv.[376] 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, som

---

[369] Deleuze: *The Logic of Sense*. The Athlone Press. London. 1991. p. 21. og p. 166.
[370] Deleuze & Guattari: *Hvad er filosofi?*. p. 200.
[371] Agamben: *Op.cit*. p. 99 [egen oversættelse].
[372] Deleuze & Guattari: *Ibid.* p. 201.
[373] Agamben: *Ibid*. p. 111.
[374] *Ibid*. p. 111 og p. 112.
[375] *Ibid*. p. 109.
[376] Denne uskelnelighedszone mellem det humane og det ikke-humane, denne tærskelerfaring er overalt til stede som et tema i Agambens forfatterskab, se eksempelvis *The Open*. Heri skriver han "if the caesure between the human and the animal passes first of all within man, then it is the very question of man – and of 'humanism' – that must be posed in a new way" (p. 16).

gør det muligt at forstå overhovedet. Dette er en anstrengelse som også Spinoza tillagde stor vægt: "Ikke bebrejde, ikke dadle, men forstå".[377]

Koncentrationslejrene adskilte menneskene og reducerede dem til en nøgen overlevelsesadfærd, der i Levis øjne ikke kan analyseres og endnu mindre dømmes ud fra kriterier fastsat udenfor lejrene selv. Derfor bliver hans meditation om skammen så vital, eftersom den igangsætter begrebets kraft (tankens livs-form), for hvis ikke ville tanken om det grufulde forblive en udtryksfuld stemning, som ikke ville have den samme effekt. Begreber karakteriseres ved deres selektion, distinkthed, intensitet, hvor indtryk er langt vagere og tillader følgelig, at flere associative forhold gør sig gældende.

Agamben hævder, at Levis litteratur producerer en "etisk gråzone", der er situeret ikke hinsides det gode og det onde, men snarere *før* denne skelnen. Levi placerer etikken før det område i hvilket vi normalt statuerer en etik. Etikken er ikke den sfære, der erkender skylden og ansvaret; dette er juraens område. Etikken er derimod læreprocessen fra passiv til aktiv forståelse. Men det er skammen der via litteraturens stemme, bliver den afgørende grænsetest for menneskets mulighed for at blive et politisk subjekt. Levis forfærdelige oplevelser fik ham til at konkludere, at kun mennesket føler skam, kun mennesket kan handle skændigt. 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 på ny: "[…] Vi vil give navnet 'passivitet' kun til det som aktivt føler sin egen væren passiv, til det som affekteres af sin egen modtagelighed".[378] Levis fortællinger om skammen bliver den erfaringsdannelse, der bringer os ind i et nyt forhold til os selv.

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

---

[377] Spinoza: *Etik*. se også Levi: *De druknede og de frelste*. p. 18.
[378] Agamben: *Op.cit*. p. 110 [egen oversættelse].

stoppe at bøde for, er ifølge Levi, en invitation til at skabe skamfulde fantasier, der potentielt set hindrer en videre forståelse af skammen, fordi det medfører en inderliggørelse af dommen over os selv. Despoten flygter fra dommen 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. Mennesket aflægger skammen til andre, investerer den i en (af)Gud, for derved ikke at skulle udholde den selv. Skam er dog ikke at være blottet 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 den forbindelse 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".[379] Men Levis krav om at 'forstå' er som nævnt ikke det samme som at acceptere bødlens handling: "Hver enkelt må personligt svare for sine synder og sine fejl, ellers vil ethvert spor af civilisation forsvinde fra jordens overflade".[380]

Lejrene afslørede ikke, at mennesket essentielt er et dyr (bæst), men snarere at det 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 menneskelige og ikke-menneskelige kræfter. Dette er hovedpointen hos Agamben i essayet "Skammen eller om subjektet"[381], nemlig at det er den produktive skam, der kan 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 præcis denne affekt, der gør det muligt at tænke og udfolde en troskab for denne verden. Deleuze nævner, at en forfatters egentlige opgave er, at trænge ind i det som rettelig er mennesket og lade ham besidde det som han

---

[379] Levi: *Tøbruddet*. Gyldendal. København. 1991. p. 69.
[380] *Ibid*. 18.
[381] Agamben: *Remnants of Auschwitz*. kap. III.

inderligt ikke holder af: sin skam, sin perversitet, sin galskab mv. Når disse affekter bliver fremstillet som en forlængelse af mennesket, bliver de filosofisk set intense, fordi de mister deres tilknytning til moralske transcendente dimensioner. Hvis mennesket derimod er betingelse for skammen, kan skammen hverken være transcendent og endnu mindre hellig. Med denne aktive forståelse frigøres nyt liv, der ellers ville blive holdt fanget. Levi har med sin kraftfulde begrebsliggørelse af skammen, ført med lavmælt stemme, været med til at kaste filosofien ind i en anden sfære, hvor filosoffen må forsøge at opfinde et nyt menneske, da "det gamle" per definition er skamfuldt grundet 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 og om en mere affirmativ tankekraft kan være omdrejningspunktet for et skabende samt kraftfuldt liv; dvs. for et andet fællesskab – *det-kommende*. Dette menneske er ingen radikal erstatning af 'det gamle', men snarere en genopfindelse eller en modulation hvormed et nyt subjekt bliver til. Auschwitz er det mest ekstreme eksempel på det skændige menneske, men kompromitteringen af os selv rækker langt ind i alle dele af det moderne samfund, hvorfor spørgsmålet om et nyt subjekt stadig er relevant. Deleuze og Guattari skriver i deres sidste bog sammen:

> Menneskerettigheder 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 mødet med den eksistentielle simpelhed eller vulgaritet der hjemsøger demokratierne, i mødet med udbredelsen af disse eksistensmodi og af tanke-for-markedet, 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): tan-

> ken selv er somme tider nærmere et dyr der dør end et levende, selv demokratisk, menneske.[382]

Skamfølelsen bliver et af filosofiens stærkeste motiver og med den bliver udsatheden som et uomgængeligt livsvilkår det, der overhovedet gør det sociale muligt i Agambens sene forfatterskab. Primo Levis "romaner" udstiller via gestus og med sine anslag denne udsathed, og dermed udstiller de også det muliges felt, som er det gesturales politiks egentlige begyndelse.

[382] Deleuze & Guattari: *Op.cit.* p. 139.

Bartleby

Selvom man i Agambens analyse af det kommende fællesskab måske kan spore en snert af optimisme, er denne betegnelse ikke dækkende for hans filosofi. Der er snarere tale om en tænkning, som jagter begreber og figurer, der søger at bekræfte den friktion og modstand som ligger i eksistensen som mulighed. I kunstens verden kan man ofte støde på menneskelige karakterer, som ikke længere kan indpasses under de sædvanlige anerkendte attributter, men som ikke desto mindre kan forandre vores syn på mennesket eller på den sociale eller kulturelle kontekst vi bevæger os i. Ofte er det en påmindelse om modstand mod eller kritik af den bestående retsorden, af den rådende autoritet og i visse tilfælde af det fællesskab og de organisationer, som er blevet en for bestemmende faktor i menneskets liv, men hvor det ikke handler om at vælte disse for at en ny social orden eller et andet fællesskab vil kunne se dagens lys. Der er snarere tale om at bekræfte en *ambivalent livsmodus*, som ofte kan vise sig stærkere end de krav om forandring, der går via de gængse politiske demokratiske kanaler eller de mere spektakulære revolutionære kampe. Indenfor litteraturen møder man også artikulationer af denne ambivalente livsmodus samt af modstanden mod mislykkede organiseringer, eksempelvis i forfatterskaber af Melville, Kafka, Robert Walser, Beckett, Paul Auster, John Maxwell Coetzee m.fl. I disse forfatterskaber viser kampen mod autoriteten sig sjældent blot at være en kamp mod en ydre autoritet (Gud, stat, loven, faderen), men har snarere at gøre med en kamp mod en 'indre' autoritet; den magt hvormed vi tæmmer og disciplinerer os selv. I denne litteratur bliver det tydeligt, at magten bor i os på en ofte diskret måde, der gør kampen mere krævende. Det er denne illusionsløshed ved litteraturens materiale, der gør dens biopolitiske kampe relevante for vores videre arbejde med forestillingen om det kommende fællesskab.

Indenfor denne genre, er Herman Melvilles (kendt for sit store værk *Moby Dick*) beskedne historie om skriveren Bartleby særlig eksemplarisk.[383] For nærværende afhandling er denne historie interessant, fordi den ikke bare ved-

[383] Nærværende kapitel om Bartleby er en delvis omskrivning af en tidligere publiceret artikel jeg har udgivet: "Jeg ville foretrække at lade være: Bartlebys silhuet og menneskets befrielse". i: *KRITIK*. nr. 150. 2001.

rører forholdet mellem individet og den sociale orden (retten og loven), men også individets forhold til arbejde og organisation. Historien rejser spørgsmålet om hvad vi overhovedet kan forstå ved en autoritet og hvordan en sådan kan afvises. Er det at afvise sit arbejde det samme som at afvise en bestemt autoritet?[384] Bartleby rejser derved spørgsmålet om hvordan vi i dag kan yde modstand, men som jeg viser, er han ikke en egentlig modstandsfigur. Bartleby kan derimod læses som et udtryk for den gesturales politik, som overskrider sondringen mellem aktivitet og passivitet for i stedet at inkarnere noget, der snarere forbinder sig med en 'aktiv passivitet'. Denne aktive passivitet er min kondensering af Bartleby, som jeg mener, kan relateres til Agambens begreb om 'radikal virkesløshed' [*radical worklessness*] og 'afvikling' [*inoperativity*]. Agambens begreber kan læses som et svar på mål-middel politikken, der at finde i de af Foucault benævnte ledelsesrationaler og omsiggribende politikker. Som nævnt i kapitlet 'Det gesturales politik' består denne virkesløshed ikke i at afstå fra at gøre noget, men snarere om at gøre alt det, som aldrig synes muligt når man er begrænset af ens såkaldte 'proper work', begrænset af ens identitet, ens profession og profil. Eftersom de fleste handlinger må være forbundet med et mål, en teleologi, er historien om Bartleby et bemærkelsesværdigt bidrag til det gesturales politik, der netop ikke hviler på sådan en teleologisk orientering. Bartleby er historien om den mindre mands afbrydelse, den lille afbryder i bureaukratiets store tekstmaskine, som med den gestus får den sociale orden til at bryde sammen; om ikke fuldkommen så i alt fald temporært. Det er dette midlertidige sammenbrud, der får os til at tænke på ny. Melvilles skrift er et eksempel på det som Benjamin har kaldt for "en verden af gestus", der fratager mennesket dets faste støttepiller.[385] Med Bartleby kommer vi i berøring med den ambivalente eksistensmodus; på én gang i berøring med homo sacer-figuren og princippet for individuation samt det mulige fællesskab, og i berøring med magten over livet samt livet som magt. Med Bartleby ser vi i hvor høj

---

[384] Man kan også læse det følgende kapitel som et forskningsbidrag til den disciplin der kaldes 'Ret og litteratur'. I Danmark har jeg været én af pionerne bag udviklingen af denne tværfaglige disciplin, der er nærmere udfoldet i min Ph.d.-afhandling *Rettens alkymi*. Samlerens forlag. 1998.
[385] Se Benjamin: "Franz Kafka. Til tiåret for hans død". p. 99.

grad, at både magten og kampen virker diskret og subtilt. Lad os se nærmere hvordan.

Stum og ubevægelig står denne kontorbygning. Indenfor bringer skriverne fantasien i bevægelse. Med de lyse vinduer er kontoret en allegori for et bureaukrati der aldrig sover. Måske der gemmer sig en Bartleby på hver eneste ensomme og tomme etage. Bartlebys legendariske evne til at kopiere juridiske spørgsmål af på mekanisk vis, gør ham til et *aufzeichnungswesen* (aftegningsvæsen), et kopi-væsen eller en kopi-"maskine", som blegt og uophørligt, uden at kende nat og dag, skriver det af der lægges foran ham, og foregriber på grotesk vis maskinen, der afløste de menneskelige kopister der fandtes på Melvilles tid; herunder ikke mindst Remington II, der var populær på denne tid. Ikke kun i området omkring Wall Street på Manhattan men i enhver storby møder vi disse bygninger og deres drømmeimperium. Med sans for det statsliges ruin siger Benjamin i sit essay om surrealismen, at "i tidligere tidsaldre har drømme befalet krige, og krige grundlagt ret og uret, og sat grænser for drømmene selv".[386] Bartlebys arbejde synes at tilbyde en ideel indgang til denne "dream-command of law", denne somnambule zone, hvor der midt i administrationens rastløshed lever disse ikke-menneskelige naturer – en mørk og forunderlig side af det retlige univers.[387] Den ydre overflade af magt, autoritet og ubevægelighed fremstilles hos Melville, ligesom i Kafkas *Processen*, ved en konstruktion af en særlig 'retslig arkitektur'. De lokaler hvor Bartleby skal udføre sit job som skriver og kopist, tilhører et særligt niveau 'foran retten', som er det sted man kommer til, når man har bevæget sig gennem rettens officielle kontorer; det sted som af Kafka blev beskrevet som et dunkelt, støvet og dystert spidsloft, hvor man dårlig nok kan stå op. I disse administrative kontorer udformes lovene, hvilket fortæller noget om det miljø under hvilket retten bliver til. I disse forstæder foregår et arbejde, som går forud for den sublime, glorværdige og lysende ret. De kontorer Bartleby får arbejde i, vender ud mod en hvid mur og er placeret i det

---

[386] Benjamin: "Traumkitsch". i: Walter Benjamin. *Gesammelte Schriften*. bd. II/2. Suhrkamp Frankfurt am Main. 1977. p. 620 [egen oversættelse].

[387] At anskue Melvilles arbejde som et "dream-command of law", henter jeg hos Cornelia Vismann for; se Vismann: "Cancels: On the Making of Law in Chanceries". i: *Law & Critique*. bd. VII. nr. 2. 1996. p. 134.

indre af en rummelig lysskakt.[388] Som i de gamle Kanslerretter, deler en skærm det officielle personale fra advokaten.[389] Denne skærm er tilstrækkelig gennemsigtig, så man kan se igennem den, men forhindrer samtidig uautoriseret adgang. Den tjener derfor samme funktion som de juridiske procedurestande, der skaber et arcanum, som aftegner et adskilt rum, og Bartleby er da også symptomatisk placeret ved advokatens side. Men endnu en mur rejses mellem Bartleby og advokaten: "[…] en høj grøn, sammenfoldelig skærm, som fuldstændig kunne isolere Bartleby fra mit blik uden at fjerne ham fra min stemme".[390] I denne tvetydige overgangszone lever Bartleby ikke i overensstemmelse med den visuelle orden (ellers det juridiske bevisprincip), men i en uskelnelig zone af lyd eller støj. Den usynlige Bartleby konsumerer dokumenter han skal kopiere "til den sædvanlige pris af fire cents pr. side (et hundrede ord) (før kopimaskinens tid)".[391] Uimponeret af sine omgivelser arbejder han uden større lidenskab og uden at tabe blækpletter på papiret. Han kopierer uafbrudt uden at beklage sig. Skrevne ord er som foder for enhver skriver eller palæograf mens de fordøjer tekster. Logisk er det også at Bartlebys arbejds-medinsatte bærer navne på spiselige ting: Kalkun, Knibtang og Ingefærkiks! Den tyske jurist og litteraturkritiker Cornelia Vismann bemærker i sit studie af Kanslerretten, at skriveprocessen som giver retten dens magt og styrke, kun gøres mulig ved at annullere et retligt skriveri.[392] Overgangen fra udkast til en egentlig autentisk afskrift,

---

[388] Herman Melville: *Skriveren Bartleby*. Museum Tusculanums Forlag. København. 2000. p. 13 (oversættelse og forord ved Henrik G. Poulsen). Den engelske udgave *Bartleby, the Scrivener – A Story of Wall Street* findes bl.a. i tekstsamlingen: *Herman Melville. Billy Budd, Sailor and other stories*. Penguin Classics. London. 1970 (redigeret og introduktion af Harold Beaver).

[389] Kanslerret kommer af det engelske *Chancery*, som dels er benævnelsen på det embede, der indehaves af *The Chancellor* dvs. en kansler (Kongens øverste embedsmand), og dels navnet på en overordnet domstol *Chancery Court* (Kanslerret) under den engelske retspleje. Ordet er forbundet med Kancelli, der betegner det lokale, hvor Kansleren og hans undergivne arbejder. Det blev senere også en institution og blev på denne måde i middelalderen et almindeligt benyttet navn på offentlige autoriteters ekspeditionskontorer. Det første kendte er det pavelige, der først indrettede registre, der indeholdte afskifter af udfærdigede pavebreve mv. I Danmark og Sverige taler man fra middelalderen og frem til slutningen af 1900-tallet om Kancelliets brevbøger, og om de forretninger der påhvilede kancelliembedsmændene, nemlig at koncipere og renskrive Kongebreve.

[390] Melville: *Ibid*. p. 21.

[391] *Ibid*. p. 31.

[392] Cornelia Vismann: "Cancels: On the Making of Law in Chanceries": "Der lægges tilsyneladende mere vægt på den handling, der sørger for papiernes undergang end den produktive skriveproces. Begge handlinger: den negative og den positive, den affirmative og den deformative, den der rejser noget og den der

skaber altid en fare for den oprindelige model som ikke kan tolereres, da retten kun kan operere med een version. Kopiprocessen er nødvendig forbundet med en annuleringsproces, som en måde at kontrollere de frugtbare afsnit. Kravet om en entydig ret dikterer annuleringsprocessen, der i moderne tid sikres af en makuleringsmaskine. At 'skrive af' bliver således også at 'skrive væk'. I denne mest kølige og tørre arbejdsproces er vi imidlertid tættere på rettens drømmetilstand end man skulle tro. Bartleby får en mærkelig og voldsom indflydelse på retten, selvom han egentlig ikke tilhører denne.

Bartlebys uophørlige industri blotlægger bogstavelig talt stedet. Hver gang en særlig sætning produceres, vender hele kopiprocessen retning. Der er tale om en sætning, der destruerer hele transkriptions-produktionen.[393] Det er en elliptisk sætning, tilsyneladende harmløs, som sniger sig ind i kontoret på tredjedagen, og afbryder enhver normal rytme i en rutinepræget verden. Konsekvenserne er spiseforstyrrelser – fordøjelsesbesvær, anorexi og bulimi. Den normale arbejdsgang beskrives af advokaten: "Det er naturligvis en ufravigelig del af en skrivers arbejde at efterprøve nøjagtigheden af sin afskrift, ord for ord. Hvor der er to eller flere skrivere på et kontor, bistår de hinanden med denne gennemgang, idet den ene læser højt af kopien, medens den anden holder originalen".[394] Da Bartleby bliver spurgt om at udføre dette for en skriver typiske arbejde, svarer han med den ejendommelige og ufærdige sætning: "Jeg ville foretrække at lade være [I would prefer not to]".[395] Lidt efter lidt arbejder denne sætning sig som en orm ind i fabrikken og rundt i systemet, så fragmenter af

---

udsletter, afhænger nødvendigvis af hinanden" (p. 137). Kun på denne måde kan skriveprocessen henvise til en skrift der går forud; en *arche-ecriture*. Denne ulæselige, utilgængelige skrift tilhører den imaginære sfære som understøtter rettens symbolske orden. Kanslerrettens annulationer producerer rettens gyldighed. Disse udstregninger og annulationer opererer i et rent tomrum og i en fuldkommen stilhed. Om den blanke sides forudsætning for retten, se Peter Goodrich: "The Iconography of Nothing". i: Costas Douzinas & Linda Nead (red.). *Law and the Image. The Authority of Art and the Aestethics of Law*. The University of Chicago Press. Chicago. 1999, hvor han viser, at den magt, der er forbundet med rettens symbolik og billediscenesættelse, og dermed ordets autoritet, afhænger af en ikke-repræsentérbar kilde (p. 112).

[393] Jeg læser altså Bartleby, som et billede på (anti)helt og ikke som et billede på en juridisk nørd, der mangler personlighed og ikke kan kommunikere. Billedet som juridisk nørd kan have noget på sig, men udgør kun et begrænset billede af Bartlebys univers og Melvilles genialitet. Se for en sådan læsning: Costas Douzinas: "The Trials of Law and Litterature". i: *Law & Critique*. bd. VI. nr. 2. 1995.

[394] Melville: *Ibid*. p. 22.

[395] *Ibid*. p. 23.

den snart kan høres af en af de andre skrivere, ja, endda af mesteren selv. Efterhånden som sætningen spreder sig gennem kontoret, sættes den normale arbejdsgang i uorden. Sætningen synes at fungere som en blokade, en barriere mod den fortsatte skrivestrøm. Spørgsmålet er, hvordan denne sætnings reduktive kraft, som på overfladen er udtalt med venlig og diplomatisk mildhed, kan forklares. Hvad er årsagen til de katastrofale effekter, som denne tilsyneladende harmløse sætning producerer? Hvis ikke afskriften eller udkastet efterprøves, vil kopien forblive værdiløs og enhver videre cirkulation umuliggøres. En uredigeret afskrift har nemlig ingen juridisk status. Den fungerer ikke som kopi, da den ikke garanterer for den juridiske korrekthed. Som vi skal se, har sætningen flere niveauer, og opererer med en kontingens, der ikke kun handler om at det, der er sket, lige så godt kunne være usket. Det er en stærkere kontingens der vedrører tilfældighedens medløb, og som i sig rummer en anden type af nødvendighed end den hårde årsagsbestemte. Deleuze har i sin analyse af Bartlebys formular vist, at sætningen på den ene side er grammatisk korrekt, men samtidig kan sammenlignes med en agrammatisk sætning som f.eks. den franske "il dansa son mit" (han dansede sin begyndte). Bartlebys sætning bærer på en hemmelig agrammatisk struktur, som giver den sin destruktive kraft:

> ..."formularen opløser forbindelsen mellem ord og handlinger, men også talehandlinger og ord der skiller sproget fra al reference, i overensstemmelse med Bartlebys absolutte kald om at være en mand uden referencer, et menneske der pludselig kommer tilsyne for derefter at forsvinde, uden reference til sig selv eller nogetsomhelst andet".[396]

Bartlebys adfærd overfor advokaten er hverken bekræftende eller afvisende. Dette "lade være" udgrænser den første del af sætningens affirmative del "Jeg ville foretrække" og en utalt, ukendt del, der sniger sig ind som et tomrum efter det afsluttende "lade være". Samtidig med at den første del af sætningen "Jeg ville foretrække" lover en performativ kraft, indfinder negationen sig i næste slag, der annullerer enhver performativitet; altså en ikke-handlende talehand-

[396] Deleuze: "Bartleby; or, The Formula". i: Gilles Deleuze: *Essays Critical and Clinical*. Verso. New York. pp. 73-74 [egen oversættelse].

ling. Bartleby synes dog ikke kun at være en mand uden referencer, men også en mand uden besiddelser, uden egenskaber og uden særtræk; han er alt for smidig til at nogen kan hænge en særegenhed på ham, som Deleuze udtrykker det. Da ville det være nærliggende at karakterisere ham som et undergrundsmenneske, en outsider, der ikke passer ind i det normale liv, men ikke engang advokaten formår at behandle ham som en sådan. Han respekterer dette mærkelige væsen med en ejendommelig ærbødighed, som om han udtrykker et nyt liv eller rettere en logik for dette liv. Bartleby besidder derfor heller ikke psykologens stirrende blik, men snarere profetens mærkelige stråleglans.

Den anden kraft, som Bartlebys sætnings besidder, beror på dens karakter af at være fremsat uden forfatter og uden adressat. Bartleby kan ikke holdes ansvarlig for de konsekvenser den producerer, som er ganske overvældende eftersom advokaten og kontoret ikke længere fungerer normalt. Bartlebys sætning fastholder en udstrakt zone af umærkelighed eller ubestemthed mellem nogle ikke foretrukne aktiviteter ('jeg vil helst ikke arbejde) og en foretrukken aktivitet. Resultatet er knusende: sætningen ødelægger hele kopiprocessen, som var det der udgjorde den eneste reference i forhold til hvilket noget kunne foretrækkes eller ikke foretrækkes. Deleuze hævder, at Bartleby kun foretrækker en vækst af viljens intethed; han formår noget uden at ville. Han overgiver sig til den rene passivitet, som overlever i selve udsættelsen af væren. Han overlever i mildhedens absolutte distance. Han overlever ved ikke at foretrække at efterprøve diverse udkast, men dermed også ikke at foretrække at kopiere (afskrive). Bartleby er i besiddelse af en umulighed, der gør, at advokaten tror, at der blot er tale om et lune og advokatens fortsatte spørgen til om Bartleby vil efterprøve kopierne, er en venden tilbage til udgangspunktet, der giver næring til sætningen. Bartleby kan ikke fyres, da hans skrivekopiering er upåklagelig, og han arbejder tilbagetrukket i en stilhed, der muliggøres takket være et fremmed sprogs logik.[397] I almindelig kontraktret har man sædvanligvis et princip om

[397] Deleuze taler i sine analyser af bl.a. Proust og Kafka om et fremmed sprog, som ikke er en glemt dialekt men et delirium og minorisering af et større sprog, og som unddrager sig det gældende systems herredømme. Som Kafka, river også Melvilles skrift de vante hierakier ned og deterritorialiserer det sociale rum, for at skabe et nyt mulighedsrum for en kommende politik. Se Deleuze: "Fem små essays". i: *KRITIK*. nr. 118. 1995. p. 61. Se også Deleuze & Guattaris bog om Kafka behandlet i Alexander Carnera & Martin Fuglasang: *Det nøgne liv. En poetik for det sociale*. Samfundslitteratur. Frederiksberg. 1999.

forudsætninger for kontraktens forhold, som også inkluderer en undladelse af at handle. Her skal man på forhånd kunne antage hvilken undladelse eller "fravær", der ville udgøre et brud på kontrakten. Juraen ser dog ikke positivt på denne afgrænsning, det som kaldes forudsætningslæren, fordi dens mulighed for at bestemme det retligt korrekte ikke hviler på klare positiverede principper og fremstillinger. Det klare udgangspunkt for al kontraktsret er nemlig at enhver aftale må bero på en viljeserklæring, eller en ytring, der har rod i en beslutning, som den ytrende med egen vilje har haft mulighed for at foretage, og som derved skaber, udløser og bevarer de rettigheder og pligter som den ytrende selv har initieret.[398] Advokaten tager fejl, da han senere antager, at der er tilstrækkelig grund til at afskedige Bartleby. At antage en undladelse, kan ikke statueres på baggrund af Bartlebys venlige formulerede sætning ("jeg foretrækker"), da den hverken er negativ eller affirmativ og ikke har nogen ydre reference. Retten kan ikke indfange et ord, der ikke fungerer performativt i sædvanlig forstand. Sætningen er det, Deleuze kalder en maskine, en kraft som producerer en struktur af mellem-rum af ubestemmelighedszoner. Denne kraft som ikke besiddes af nogen (den cirkulerer af sig selv i kontorbygningen) bliver Bartlebys egen ret. En juridisk antagelse om hvad Bartleby helt præcis foretrækker, fører derudover straks til andre problemer og afslører juristens bestræbelse på at indfange Bartleby under retten. Dette vedrører på fundamental vis vanskeligheden i at gribe kontingensen; livets ubestemmelighed. Bartleby radikaliserer kontingensproblemet fordi han radikaliserer viljens problem, herunder spørgsmålet om hvad vi forstår ved frihed.

Det er Agamben der i sin fine analyse viser, at Bartleby stiller spørgsmålstegn ved at viljen skulle have forrang frem for potentialitet.[399] I hans tidligere skrifter beskriver Agamben potentialiteten som den mest ægte måde at eksistere på. Det før-personlige (potentialiteten) forbliver altid noget u-personligt eller a-personligt, og Bartleby er den spektakulære case på dette. Hvis potentialiteten er den sande eksistens, er det fordi vi her bekræfter selve processen hvormed vi aktualiserer vores liv.

---

[398] Ikke desto mindre afgøres juridiske tvister ved domstolene meget ofte med udgangspunkt i den stiltiende forudsætningslære.

[399] Agamben: "Bartleby, or On Contingency". i: *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. p. 243ff.

Spinoza har begrebsliggjort potentiafiguren i en prægnant form i sin *Etik*, hvor han positiverer mennesket som magt, kraft og dynamisk formåen. Enhver potentia er en akt, en aktiv formåen til at udøve og handle og som sådan en aktuel affekt til at påvirke og påvirkes. At tale om potentia, i stedet for den frie vilje, er det samme som at opgive at definere mennesket som subjekt og form, og i stedet definere det som *appetitus* (tendens) og *cupiditas* (begær), eller mere præcist som affekt: "Begær er menneskets essens" og "Hver enkelt ting stræber efter, så vidt det står til den, at forblive i sin væren" (conatus).[400] Dette er ingen antropologi i sædvanlig forstand, men et ontologisk princip om begæret og stræben efter at bevare sig selv. Affekterne tilhører kroppens dimension, og er et immanent perspektiv på mennesket og dets natur. Potentia handler om graden af vores formåen og styrke til at bevare os selv. Denne allerstedsnærværende anstrengelse (vilje) eller tendens fuldbyrdes ikke i en eksistens, men fastholder og bekræfter eksistens![401] Den aktuelle formåen har altid del i Guds intense magt (kraft). Den store fascination af Bartleby er derfor, at han menneskeligt forsvinder som form, men 'genopstår' som intens affekt, som en stor rolig vind, der blæser mellem længde og bredde, mellem hastighed og langsomhed. Bartleby bliver navnet på en anonym kraft, hvis affekt organisationen og kapitalen ikke er i stand til at kapre.

Bartlebys virkelige formåen er en *potentia absoluta*. Bartleby lykkes med at være i stand til noget uden at ville det. Ikke kun jurister, men også os andre forblændede normativister ville med det samme, når vi hørte Bartlebys sætning "Jeg ville foretrække at lade være" oversætte den til "Du vil ikke?". Men Bartleby siger med sin bløde stemme "Jeg ville foretrækker at lade være". Bartleby eliminerer forestillingen om en vilje, som udgår fra et jeg, og som er centreret om sig selv, ja, Bartleby eliminerer selve forestillingen om den frie vilje. Bartleby inkarnerer friheden som en positiv kraft, fordi han er i stand til at leve i fuldkommen ubestemthed. Han bekræfter tilfældets absoluthed og handler radikalt derefter. Han er dynamisk i sin ekstreme passivitet. Hans friheds styrke ligger i, at den ikke fungerer i forhold til bestemte mål men udelukkende måler

---

[400] Spinoza: *Etik.*. Del. III. p. 6.
[401] Se Gilles Deleuze: *Spinoza. Practical Philosophy.* City Lights Bookstore. San Francisco. 1988. p. 99.

sig med bekræftelsen af det rene tilfælde. Hans liv er et terningekast.[402] Bartlebys håbløshed bliver et ekstremt billede på en menneskelighed, hvor friheden ikke længere er en abstraktion. Melville kaster en kritisk effekt ind i rettens univers, der siger, at vi endnu ikke har fundet en form, hvor frihed kan forenes med social orden. Det nyskabende søger altid at indsætte en størst mulig ubestemthedszone midt i nødvendighedens store love. Det nyskabende er betingelsen for egentlig frihed. Opgaven bliver derfor at skabe frihed. Det er accepten af nødvendighedens karakter i enhver begivenheds drama, der netop muliggør vores essentielle frihed. Vi er altid påvirket af det nødvendige i vores natur, det være glæde og sorg, der henholdsvis øger og mindsker vores livskraft. Det er noget uomgængeligt, som vi er betinget af, men som vi ikke desto mindre kan handle ud fra. Bartlebys lov (formular) udtrykker en frihed, der ikke handler om at finde noget udenfor os selv, men derimod det Andet i os selv, årsagen til menneskets potentialitet. Fornuftens domstol er ikke længere bare viljen, men viljens vilje!

Bartleby, der er sat ind i en verden uden mulig nyskaben, hvor alt er bestemt på forhånd og som nærmest er underlagt en universel mekanisme, må nødvendigvis blive en zombie. Bartlebys formular "Jeg foretrækker at lade være", markerer den ridse, hvor sproget trækker sig tilbage fra en faktisk prædikation for i stedet at bevæge sig ind i en modus, hvor den er ren potentialitet, og hvor den dermed er i stand til at udtrykke en betydning i kraft af ikke at sige noget. Sætningen er dermed tankens passion og er derfor ren effekt samt en materialisering af potentialitet. Sproget sætter betydning ind i verden uden at realisere noget. Bartlebys virkelighed er således at være i den proces, hvorved noget aktualiseres, hvilket ikke vil sige at realisere det mulige, men derimod at dramatisere sin egen eksistens så meget som mulig. Agamben har genlæst Aristoteles metafysik på dette punkt, og betoner hvordan idéen om potentia er en "potentia til ikke at være", hvor væren skal forstås i betydningen at være noget bestemt. Pointen er, at der kun gives sand potentialitet når potentialet til ikke at være, ikke kommer efter aktualitet men simpelthen passerer ind i denne. Poten-

---

[402] Aden Evens et.al.: "Another always thinks in me". i: Eleanor Kaufman & Kevin John Heller. *Deleuze & Guattari - New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*. Minnesota University Press. Minneapolis. 1998. p. 273.

tialitet handler altså ikke om det mulige, men om en aktualitet, der realiserer selve tilblivelsen; potentialet til ikke at være, med en parafrase af Agamben. Bartleby fuldbyrder potentialiteten fordi han giver den tilbage til sig selv. Aktualiteten er livets passage, hvor potentialiteten bevares som sådan. Potentialiteten når den bevares er med Aristoteles ord selvets gave til sig selv. Aktualitet og potentialitet viser sig herved som uadskillelige. Hvis Bartleby er den kraft, der giver det reelle tilbage til sig selv, "fuldbyrder" han tilblivelsen ved selv at forsvinde som subjekt. Hans anonyme kraft kan derfor minde om den glans Leibniz omtalte som det guddommelige intellekt; en ufattelig årsag til vores egen vilje. Er ikke netop den, der tænker sin egen potentialitet, den mest guddommelige og velsignede?

Bartlebys "Jeg foretrækker at lade være" skaber en annuleringspotentialitet. Annulleringen finder sted, men den beror ikke på et intentionelt subjekt, og den kommer for tidligt, fordi den makulerer et arbejde, der i tid ligger forud for den egentlige efterprøvelse af sagsakterne. Bartlebys formular holder kanslerretten i skak. Uforløst ligger kopierne hen, fordi de ikke kan cirkulere førend de er blevet efterprøvet. Bartlebys formular æder sig ind på alt, hvad der er i dens omgivelser. Den smitter kontoret og er blevet Bartlebys form for eksistens. Han er blevet den perfekte skriver. Ikke kun lever han af sine medskriveres ingefærnødder,[403] han har også gjort kontoret til sit hjem.[404] Efterhånden holder han også helt op med at kopiere. Formularen tilintetgør alt, hvad der kommer inden for dens rækkevidde; dens fremsættelse bliver også til en afvisning af at gå på posthuset eller sætte tape på nogle papier.[405] Sætningen virker mekanisk og går til sidst amok i al sin tørhed. På hver en opfordring fremsiges den med asketisk præcision. I denne slutfase begynder advokaten at bekymre sig for Bartlebys liv, som han opfatter som en levende død. Men denne oplevelse er tvetydig. Da advokaten er flyttet til nye lokaler for at slippe af med Bartleby, vedbliver denne med at "sidde på trappegelænderet om dagen og sove i opgangen om natten"[406], men dette forhindrer ikke hans arbejdsgiver i at benævne ham "den sid-

---

[403] Melville: *Op.cit*. p. 27.
[404] *Ibid*. p. 47.
[405] *Ibid*. p. 30.
[406] *Ibid*. p. 55.

ste søjle i et søndret tempel".[407] Bartleby ender det perfekte sted for skrivere og kopister – i fængslet. Et sted der er ideelt til at skrive. Her hører bevidstheden endelig op og kroppen tager over; Bartleby lever uden at spise.[408] Han ædes derimod op af formularen. Han er en stille mand. Stilheden er total:

> Gården var fuldkommen stille. Der var ikke adgang for de almindelige fanger. De omgivende mure, som var af en forbavsende tykkelse, holdt alle lyde ude. Bygningskonstruktionens ægyptiske præg knugede mig med sin uhygge. Men en blød, indespærret grønsvær groede under ens fødder. Det forekom som hjertet af de evige pyramider, hvor græsfrø ved en eller anden mærkelig trolddom, tabt af fugle gennem sprækkerne, havde spiret.[409]

Han lukkes inde i denne zone af tvetydighed, mellem vægge, som han gjorde i Kanslerretten, men nu blot forvandlet til et ligkapel. Mens han i sin eremitbolig i advokatkontoret ofte stod optaget af "sine dødemursdrømmerier"[410], sover han nu med sine ligemænd af kanslere og konger. Formularen har udtømt sin kraft, som allerede begyndte i kontoret for de døde breve i Washington – det sted Bartleby arbejdede før han blev overført til advokatens kontor. Advokaten tror derfor han har fundet forklaringen på Bartlebys gåde. En forklaring der både er psykologisk og patologisk. Bartlebys vanvittige adfærd og hans rystende formular må, ifølge advokaten, være et resultat af et sygeligt instinkt sammen med en række uheldige omstændigheder. Men sådanne socialpsykologiske forklaringer er ikke tilfredsstillende, for det virkeligt interessante er forbindelsen mellem "det døde bogstav" og formularen, som monterer en forbindelse mellem tid og mennesket. Hvorfor udtrykker en bleg, og forunderlig håbløshed sig på denne måde? Idéen om at både livet og retten er som en række døde bogstaver, kommer frem fordi Bartleby tidligere har været ansat som kontorist på Kontoret for de Døde Breve i Washington. Advokaten beskriver dog til sidst den inderste verden, der var Bartlebys, som en verden i de store ringbind med

---

[407] *Ibid*. p. 44.
[408] *Ibid*. p. 63.
[409] *Ibid*. p. 62.
[410] *Ibid*. p. 36.

døde bogstaver, hvor liv og død var uadskillelige; men advokaten begriber ikke rækkevidden af Bartlebys verden, som er umådelig langt større end hans egen:

> Sommetider tager den blege kontorist en ring ud af det sammenfoldede papir - fingeren, den var bestemt for, smuldrer måske i graven; en pengeseddel afsendt i spontan godgørenhed - han, som den skulle hjælpe, sulter eller spiser ej mere; tilgivelse for dem, som døde i fortvivlelse; håb for dem, som døde i håbløshed; gode nyheder for dem, som døde under vagten af endeløse ulykker. I livets ærinder iler disse breve mod døden.[411]

Sagt på en anden måde: Der ville have været en en glæde ved de breve, der kunne være leveret, den bevægelse, der aldrig fandt sted. Med Agambens ord: "Det der i stedet fandt sted, var den modsatte mulighed. På den himmelske skrivers skriveblok markerer bogstavet, skrivehandlingen, passagen fra potentialitet til aktualitet, kontingensens begivenhed. Præcis derfor markerer hvert bogstav ikke-tilblivelsen af noget; ethvert bogstav er på denne måde også et dødt bogstav".[412] Dette er den ubærlige sandhed, som Bartleby allerede oplevede i de Døde Breves kontor; at han ved at kopiere bevarer noget, der allerede kunne være dødt, og ofte er det. Først da han holder op, destruerer han dette intet, men gør det samtidig muligt for retten til atter at være skabende. Ved at gøre tingene til et spørgsmål om en radikal tilblivelse og ikke noget enten aktuelt eller muligt, lader Bartleby noget blive til igen og igen. Hertil kunne man tilføje, at det primære for bogstavet ikke er en realisering, men den aktualisering, der finder sted som betydningens egen forskel. Ikke bare sproget som bærer af information, men sproget som affekt, der overskrider det subjektive. Glæden ved livet er glæden ved tingenes ubestemthed (også i kampen for retfærdighed); at flere muligheder holdes åbne. Kontingensen udebliver fordi det forgangne opfattes som en fortid af afsluttede handlinger. Historien er blot virkeliggjort samtid. Brevet er dømt til at være dødt. Det døde brev er det døde liv. Det er dødt, fordi det kun bevæger sig inden for den historisk homogene tid; en forudsigelig successiv tid, hvor alt hvad der var, dør hen. Tidligere begivenhe-

---

[411] *Ibid*. p. 64.
[412] Agamben: "Bartleby, or On Contingency". p. 269 [egen oversættelse].

der forsvinder. Den sidste sætning i Melvilles fortælling "I livets ærinder iler disse breve mod døden", rummer alle tiders vanskelighed for enhver social orden: Dens mangel på tidslighed. Mangel på tidslighed er mangel på liv. Det livløse er det tidløse. Det var det, der var ubærligt for Bartleby i de døde breves kontor. Der er kun fortid og derefter fremtid som sekvenser; gårdsdagen og morgendagen og retten opfattes kun som virkeliggjort mulighed. Det ubærlige er rettens tab af liv. Dramaet og sanseligheden tæmmes. Der er kun én retning: tidens pil uden at genskabe det, der var eller kunne blive. Fortiden lukkes som en begravelsesplads. Litteraturen antænder det forgangne som andet og mere end afsluttede handlinger, der hører fortiden til, og som bestemmer vor nutid. Litteraturen griber tilbage i historien og sætter en retning, en kontur eller ridse ind i materien, og som i kraft af den forskel og differens den sætter, producerer betydning med det resultat, at fortiden bliver til igen og igen.

Bartlebys liv bærer fortiden med sig. Historien underordnes Bartlebys tilblivelse, som ødelægger den orden en historisk tid opretter. Advokaten ser på et tidspunkt Bartleby som et sendebud sendt af et "alvidende Forsyn [...] med et eller andet gådefuldt formål, som det ikke tillod en almindelig dødelig [...] at lodde dybden af".[413] Det går langsomt op for advokaten, at rettens drømmetilstand samtidig er dens ruin: at vi kan gøre som vi altid har gjort, da lovene jo er styret af et højere formål om det gode. Det er dette grundlag, der begynder at skride med Bartlebys tilstedeværelse. Hverken loven eller fornuften synes længere at medieres af et forsyn eller Guds vilje, og måske er det Bartleby selv, der rummer denne kraft. En slags menneskelig Gud uden rod i en transcendens eller i en individuel fri vilje. Bartleby forandrer det menneskelige, fordi omdrejningspunktet ikke længere er den frie vilje men en produktiv skabende pietas, som øger glæden og kraften. Selvom han går til grunde, stiller Bartleby spørgsmålstegn til mennesket som potentia, til den vanskelige drøm om mennesket, der altid er åben, altid internaliserende, kropslig og multipel. Bartleby er historien om dette kommende menneske. Men det er nærliggende at fortolke det sådan, at han er en ekstrem udgave af denne drøm, som vanskeligt kan kaperes af det moderne handlingsmenneske hvis selvforståelse altid er bestemt af

[413] Melville: *Ibid*. p. 50.

en strategisk mål-middel relation. Men potentielt har mennesket mulighed for at skabe en lignende effekt. Advokaten fornemmer også at det menneskelige ikke længere er det alt for menneskelige, men han er tilbageholdende med at tage konsekvensen. De sidste ord fra advokaten: "Ak Bartleby!, Ak menneskelighed!", indikerer måske et manglende mod; i alt fald synes advokaten at vælge den alt for menneskelige lov frem for Bartleby.

Bartlebys ekstreme væsen er at forandre alt uden at realisere noget. Men hvad er det for en besked han er kommet til os med? Er han et sendebud, et semi-guddommeligt væsen, der får ting til at ske uden at han træffer beslutninger? Samtidig med at han giver slip på alt, synes Bartleby at undslippe den historiske nutid og frigøre en tid uden subjekt, der går udenom nutiden og som rækker ind i en uendelig fortid. Hvis dette er rigtigt, er Bartleby drømmen om, at universet er til stede samtidigt i tanken. Gud lever singulariteten ud hos Bartleby! Bartlebys berømte afvisning er Guds tanke, og fra da af befinder vi os i en verden uden hierarkier, ren overflade af samtidighed! Bartlebys tanke medieres ikke af noget, men rummer ganske enkelt en egen potentialitet. I så fald kunne dette være indledningen på en kamp for en ny retfærdighed, der er befriet fra den gamle lov, en retfærdighed før dommen. Bartlebys afvisning destruerer autoriteten fra top til bund. Det mysterium, der ledsager Melvilles klassiske fortælling, er den absolutte afvisning; en fuldkommen kamp mod autoriteten. Hans afvisning af at udføre sine forpligtelser er aldrig en afvisning af noget bestemt, men falder tilbage i en passiv og rolig afvisning, der virker så uendelig at den bliver absolut. Hans afvisning er på niveau med en ontologisk renhed og nærmer sig en nøgen universalitet, en menneskelig sjæl som renaissancefilosofferne kaldte for homo tantum. Hvis Bartleby er drømmen om det potentiaskabende menneske, er han begyndelsen på en politisk befrielse og dermed en befrielse af mennesket. Men hans afvisning er kun begyndelsen, for den er som udgangspunkt tom og befinder sig på afgrundens rand. Bartlebys afvisning (hans rene sjæl) rummer en dobbelt modus; dens bevægelse væk fra autoriteten er fuldkommen ensom, men den er samtidig den betydning, der atter giver retfærdighed og politik en levende skabende mulighed. Dette er det på én gang ejendommelige og foruroligende. Måske er Bartleby således en spinozistisk be-

frielse af mennesket, hvor menneskets skabende begærskræfter og ikke ydre autoriteter, bliver den drivende kraft i dets eget liv.

Agamben ser Melvilles afsluttende sætning "I livets ærinder iler disse breve mod døden" som en omskrivning af Paulus romerbrev "Lovens bud som netop skulle have ført til liv, viste sig at blive min død".[414] Paulus der selv var et slags sendebud for Gud, kan fortælle os, at Lovens bud udføres som en sending snarere end som befaling. Vi skal tjene en ny ånd og ikke det gamle bogstav. Ført her befries vi fra loven og dommen. Tilblivelsens kraft og ikke befalingen har eksistens. Forholdet mellem Bartleby og retten, og Bartleby og skriften, kan derfor læses som indledningen til en ny betydning. Bartleby er kopist af retten, og hans given afkald på at kopiere, er også derfor en reference til loven og retten. Deleuze har kaldt både Josef K. (fra Kafkas *Processen*) og Bartleby for en ny kristusfigur, som er kommet for at destruere den gamle ret og indvi en ny befaling. Måske en messiasskikkelse der kommer, ikke som Jesus for at genvinde det, der var, men for at redde det, der ikke var.

[414] Agamben: *Ibid*. p. 269. Den danske oversættelse af Paulus' romerbrev 7:10 er hentet fra *Det Nye Testamente* oversat af Anne Sophie og Paul Seidelin. p. 354.

Konklusion på afhandlingens anden del:
Jeg har i denne del undersøgt afhandlingens dobbelte dynamik mellem magten over livet og livet som magt, hvor udgangspunktet har været Agambens filosofi. Jeg har forsøgt at vise, at Agambens bidrag til biopolitikken ligger i forlængelse af Foucault, men i modsætning til Foucault, er Agambens analyser af magtens og suverænens biopolitik en udøvelse, der tager sit udgangspunkt i en begrebslig og sprogetymologisk klargøring, hvor Foucaults analyser tager udgangspunkt i en historisk forståelse af de moderne samfunds styringsmekanismer. Agambens bidrag til feltet er således mere wittgensteiniansk, da hans forskning primært har til formål, at analysere den langsomme forvanskning af politiske og juridiske begreber fra Aristoteles over middelalderen og frem til det moderne. Det er dette kombinerede filologisk-filosofiske arbejde, der har banet vejen for en særlig diagnose af de moderne statssamfund, og der er ingen tvivl om, at det tyvende århundrede har forstærket den indsigt Agamben blotlægger med sit sproganalytiske arbejde. Begivenheder knyttet til fremkomsten af de totalitære samfund, anden verdenskrig og instrumentaliseringen af det menneskelige liv i arbejde og teknologi, har været med til at cementere de moderne statssamfunds iboende skrøbelighed.

Det som jeg foreløbig er kommet frem til er følgende:

1. Ny logik for politisk filosofi

Agambens filosofi er ikke en statsteori, men et særligt bud på en analyse af biopolitik som en social teknologi. Derfor kan hans filosofi læses som en videreførelse af Foucaults projekt, men hvor Foucault undersøger forskellige styringsformers mentalitet [*gouvernementalité*] og utallige forvaltningsformer, undersøger Agamben de sociale teknologier med udgangspunkt i en analyse af den suveræne magts virke (staten), for derved at nå frem til en analyse af hvordan livet gøres relevant for de moderne retssamfund, og samtidig nå frem til hvordan dette liv overlades til sig selv eller ligefrem ekskluderes. Udgangspunktet for denne analyse er en særlig logik for tænkningen, som jeg har kaldt for 'uskelnelighedszonernes immanens'. Det problemfelt vi kalder det 'biopolitiske' beror derved ikke på en politologisk, juridisk eller filosofisk analyse af

staten eller af forholdet mellem statens organisering og borgeren. I stedet er der tale om distinktionens funktion i tænkningen, der mejsler det biopolitiske problem til et problem. Ved at balancere på tærsklen mellem det som er indenfor og udenfor, lykkes det Agambens tænkning, at bringe nye betydninger af 'det politiske' i spil. Kun på tærsklen for det humane og det ikke-humane, på tærsklen mellem loven og det der er udenfor loven, får vi øje på livet som et problematisk begreb, der udspiller sig mellem samfundets indenfor og udenfor. Livet bliver derved et problematisk begreb, og ikke noget selvfølgeligt eller noget privat som blot leves. Det er ved at tænke i disse uskelnelighedszoner, at Agamben gør det muligt at gøre 'livet' til et anliggende for den politiske filosofi; et begreb der ellers ikke har været omtalt af den politiske filosofi, som et problem der i sig selv er værd at beskæftige sig med. Det er karakteristisk for Agambens analyser, at de mennesker som han tager i sin varetægt, er både indenfor det civile samfunds normer og samtidig udenfor. Skabelsen af begrebet 'den inkluderede eksklusion' gør hans filologiske og filosofiske arbejde øjeblikkelig politisk. Den inkluderede eksklusion placerer flygtningen, den komatøse patient, den fængselsindsatte, vagabonden, børn og storbyudkantens proletarer, som 'figurer' der afslører det politiske subjekts mulighed. Netop dem der bringer de vante distinktioner i fare, bærer det politiske som mulighed med sig. Agambens livsbegreber: 'det nøgne liv', 'det udsatte liv', 'det animalske liv', 'det kropslige liv' er derfor ikke sociologiske beskrivelser af en bestemt gruppe mennesker som empirisk inkarnerer denne udsathed. Gennem en analyse af magten og dens måde at legitimere sig selv på, gennem en klargørelse af de politiske og juridiske begreber, får man øje på det udsatte liv. Man iagttager det ikke kun som noget 'derude'; snarere forstår man, at det er noget som tilhører magten selv, som en usynlig del af magtens inderside. Uskelnelighedszonerne åbner op for en logik, der demonstrerer hvordan magten selv er med til at genskabe forholdet mellem værdi og liv. Ikke desto mindre udtrykker denne sammenhæng mellem det nøgne liv og magten et problematisk anliggende, der kan føres tilbage til Agambens erkendelsesteoretiske og filosofiske ståsted og den epistemologiske status han tildeler begrebet 'liv'. Jeg mener at begrebet 'det nøgne liv' hos Agamben fungerer som et før-sprogligt fænomenologisk begreb for liv, der gør begrebet 'liv' til en passiv størrelse uden modstandspotentiale.

Rosi Braidotti påpeger i sin kritik af Agambens biopolitik at denne tænker zoe/bios indenfor dødens horisont, en thanatologi, hvor døden fremstår som biopolitikkens uumgængelige cul de sac. Denne optiks horisont, det, som vi som udsatte mennesker altid møder og det som vi ikke kan tænke udover. Braidotti har ret i at Agamben ikke tænker begrebet zoe i materialistiske termer som en generativ kraft der danner grundlag for en positiv biopolitik, men hun overser at Agamben indenfor sin egen tænkning skaber et projekt om individuation og potentialitet der netop handler om at give udtryksmæssig substans til individdannelsen.[415] Hun overser betydningen af Agambens læsning af Aristoteles' dynamis som den kunnen hvori livet er på spil, som skaber en instruktiv proces for en anden stemme der fuldkommen bryder med individet som fiktion, og som etablerer en platform for en forståelse af den skabende handling uden telos som forbundet med potentialiteten. I sin bemærkelsesværdige læsning af Aristoteles er Agamben netop i stand til at gøre ophold ved den ubrugte kraft i vores handlen, at se potentialet i enhver handlen som bundet til det vi ikke kan. Det er således ærgerligt at store dele af agamben-receptionen ikke læser hele forfatterskabet, men nøjes med at fastfryse det spektakulære men problematiske homo-sacer-paradigme. En undersøgelse af det som Agamben selv kalder livs-formen, der problematiserer et "mulighedernes liv", en ny potenza

---

[415] Se Rosi Braidotti: "The Ethics of Becoming-Imperceptible" in *Deleuze and Philosophy*. (Ed.) Baundas. Edinburgh University Press. 2006. 144. I den første fase af Agambenforskningen kan man se en overfokusering på den tilsyneladende pessimistiske og triste aura der omgærer hans Homo Sacer-projekt. Se Norris (Ed.).: *Politics, Metaphysics, and Death. Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*. Duke University Press. 2005. Andre, eksempelvis Jeny Edkins: "Whatever Politics" in Giorgio Agamben. Sovereginty & Life. Stanford University Press. 2007., har blik for de positive sider af Agambens tænkning. Den til dato mest nuancerede læsning af Agamben er uden sammenligning: *Leland de la Durantaye: Giorgio Agamben. A Critical Introduction.*Stanford University Press. 2009. Et forsøg på at tænke sammenhængen mellem potentialitet, handling, arbejde og kunstnerisk skabelsesproces (innovation); See Alexander Carnera: *Potentiality and innovation. Towards a minor biopolitics*. Journal of Foucault Studies. [Endnu upubliceret manus]. Artiklen behandler ovennævnte tematik med et særstudie af den schweitziske kunstner og skulptør Alberto Giacometti og dennes kunstpraksis, med særlig focus på sammenhængen mellem kreativitet og impotens, hvordan arbejde og skabelsesprocesser finder sted i en passage mellem produktion og destruktion, at kreativitetens momentum sker i mødet med interne begrænsninger og at ethvert element af innovation eller nyskabelse må involvere et aspekt af elliminering af fuldkommenhed (perfektion) samt at denne elliminering bliver en del af den aktive bemestring eller kunnen. At vores kunnen mao. er rettet mod det vi ikke kan, bliver også et afgørende momentum hos Jørgen Leth og dennes film Det perfekte menneske, som jeg ser nærmere på i kapitlet om de levende billeders eksistensmåder.

for liv er og bliver et vigtigt anliggende for ham.[416] Braidotti er derimod præcis når det gælder muligheden for at tænke begreberne 'liv' og 'død', ikke som begyndelses- og slutpunkter, som rene eksklusions- eller inklusionspunkter, men som eksistensmodi. At tage sit eget liv, kan, i eksempelvis tilfældet Primo Levi, udtrykke en måde at leve på, en måde at bekræfte tilværelsen og livet på. Døden er ikke så meget et slutpunkt som den den kan farve en eksistens. Og her er det rigtigt at Agambens analyse og begreber kommer til kort. Her må vi tage over. Her må nye og andre tanker og begreber bringes i bevægelse. Det bliver i afhandlingens tredje del. Men Braidottis afvisning af Agambens projekt er alt for forhastet. Den abstraherer fra det agambenske paradigme der tænker biopolitikken indenfor magtens horisont og ej heller en 'positiv biopolitik' (Braidottis og undertegnedes) undgår at skulle konfronteres med selvteknologier, magtforhold mv. som vil skabe det spændingsfelt hvori den biopolitiske ambivalens opererer. Her må vi være mere asketer ligeså meget som vi må være nomader.

Man må derfor når man kritiserer Agamben være særlig opmærksom på det paradigmatiske program han tænker indenfor. Agamben er nemlig først og fremmest interesseret i at studere en særlig magtform, der følger med de moderne statssamfund. Begrebet 'liv' fungerer derfor i denne sammenhæng mere som en effekt end som en substantiel årsag. Dette er naturligvis ikke uproblematisk, men når han senere undersøger nye måder at tænke det politiske subjekt på, rummer hans tænkning flere 'materialistiske' elementer; herunder er tanker om 'individuation' og 'det præ-individuelle' vigtige bidrag.[417] Agambens bidrag til den biopolitiske forskning er således som udgangspunkt forbeholdt 'biomagt'-begrebet hvilket på én gang er en styrke og en svaghed; en styrke fordi han undgår at gøre biopolitik til en altomfattende kategori, en svaghed fordi han ikke for alvor får bragt biopolitik i kontakt med livets politiske økonomi og de mikropolitiske processer.

2. Fællesskabstænkning

---

[416] Se AGamben: Means without ends. Op.cit. p. 9.
[417] Se de to næste kapitler.

Jeg har desuden vist, at Agambens tænkning netop befinder sig i et spændingsfelt mellem magten over livet og livet som magt. Ved siden af hans analyse af suverænens biopolitik, har jeg læst hans fællesskabstænkning som en tænkning, der må læses tæt op ad hans mere kendte forskning om magten over livet; hans homo sacer-projekt. Udgangspunktet for denne fællesskabstænkning er en analyse af individets potentialitet, og netop denne figur er på én gang stærk og skrøbelig. Den viser den før-individuelle logik for subjektets udfoldelse og tilhørsforhold, samtidig med at denne potentialitet også bekræfter individets udsathed. Jeg har i den forbindelse vist hvordan denne fællesskabstænkning udtrykker et markant opgør med de såkaldt postmoderne, kulturrelativistiske og sociologiske udlægninger af kontekstuelle værdibaserede fællesskaber. Denne tilgang til det sociale erstatter Agamben med en fællesskabsforståelse, der beror på individet som potentialitet; på én gang en subjektivering og en desubjektivering. Jeg opfatter derfor denne teori som et vigtigt supplement til den rådende agentteori om autonomi og selvbestemmelse. Jeg understreger, at der er tale om et supplement, da Agamben og ingen andre af de forfattere jeg tager op i denne bog ville afvise autonomien, selvbestemmelsen og individets rettigheder som det basale udgangspunkt for overhovedet at hævde dets status.

Begrebet 'det kommende fællesskab' muliggør en undersøgelse af potentialiteten som den modus, der handler om at relatere til den anden og til omgivelserne ved at bekræfte selve princippet for individuation. Dette er relationen som sådan; en tilhørsforholdets politik i stedet for identitetens politik. Jeg har i denne læsning valgt at betone udsatheden ved mennesket som potentialitet og vist hvordan denne del af Agambens forfatterskab også kan bruges til at kaste lys over i hvor høj grad vi alle er potentielle homini sacri; i konstant fare for at blive behandlet formynderisk eller ekskluderet. Men selv samme potentialitet er forudsætningen for etikken og politikken, netop fordi den drager omsorg for det overhovedet at blive subjekt.

3. Det gesturales politik

Den særlige kombination af filosofisk og filologisk analyse skaber en begrænsning i forhold til en makropolitisk og institutionel konfrontation. Hos Agamben er der nemlig en manglende forbindelse mellem et mikropolitisk og makropoli-

tisk perspektiv, der betyder at man må læse hans tekster med 'politisk relevans' som måder at skabe diagnoser på, snarere end som reelle bud på en ny konfrontation med den politiske institutionelle praksis. Derimod har jeg argumenteret for, at det er gennem Agambens litterære læsninger, at det bliver muligt at formulere en tænkning for det jeg kalder for 'det gesturales politik'. Det gælder hans læsninger af Levi, Melvilles Bartleby, Kafkas værker og Paulus' breve til romerne. Gennem en analyse af Agambens behandling af især Levi og Melvilles Bartleby, har jeg forsøgt at vise at styrken i hans såkaldt nye 'politiske filosofi', består i gennem litteraturen at skabe singulære erfaringsmuligheder som udtrykker en forståelse af andenhed. I yderste instans vil det politiske subjekts mulighed og styrke bestå i, at kunne bekræfte en fremmedhed og et etisk ansvar overfor menneskets udsathed, og det er i de litterære figurers gesturale konstellationer, at denne fremmedhed får et udtryk. Det er gennem litteraturen og netop ikke via en realpolitik, at vi møder politikkens sande væsen: dens gesturale væren, den erfaring af vores erfaring der føder det politiske subjekt. Min pointe er, at Agambens inddragelse af Levis romaner og Melvilles Bartleby er et bidrag til det gesturales politik, fordi disse tekstlæsninger placerer en dobbelt dynamik af subjektivering og de-subjektivering i centrum for det mulige felt hvor det politiske subjekt fødes, som netop er det sted hvor forvandlingen af subjektet og handlingen ikke kan adskilles fra hinanden. Denne logik er netop i centrum for Levis analyse af 'skammen' og Melvilles 'Bartleby'.[418] Endelig er det denne logik, der bekræfter afhandlingens tese om at biopolitikken fungerer i en spænding mellem magten over livet, som er eksklusionen og undertrykkelsens side, og livet som magt, som er etikkens og værdiskabelsens side. Når man derfor betragter Agambens analyse af 'potentialitet' som den kommer til udtryk forskellige steder i hans forfatterskab, ser man at dette begreb bliver brugt til at rive kraften løs fra magten, at stille sig hen på livets side. Denne 'utopiske' dimension ved potentialiteten kan imidlertid ikke få lov at stå alene

[418] Agambens filosofi kan på dette punkt læses som et bidrag til den efterhånden anerkendte fagdisciplin: Law & Literature. En nyere antologi om Agamben har da også fået titlen: *The Work of Giorgio Agamben: Law, Literature, Life*. Justin Clemens, Nicholas Heron, Alex Murray (red.). University of Edinburgh Press. Edinburgh. 2008. Bogen udkom først efter færdiggørelsen af dette manusskript og er derfor ikke blevet inddraget.

og i overensstemmelse med afhandlingens optik, har det derfor været mit erklærede ærinde at analysere 'potentialitet' som et forhold til den dobbelte dynamik, magten over livet og livet som magt. Det er dette der kommer til udtryk med analysen af 'skammen' og 'Bartleby'.

Selvom fokus i denne andel del af afhandlingen har været det politiske anskuet ud fra magten og suverænens perspektiv, viser det gesturales politik og de litterære eksempler i høj grad styrken ved Agambens tænkning, som jeg mener, befinder sig i spændingsfeltet mellem magten over livet og livet som magt. Der er dog ikke tale om en færdig teori, men om det jeg har kaldt 'biopolitiske værksteder', der ikke giver færdige værktøjer eller endelige løsningsmodeller, men derimod bidrag til en 'fragmentets tænkning', hvor det uforløste element netop er uløseligt knyttet til Agambens forfatterskab.

DEL III. EKSISTENSMÅDER: KULTUREL ØKONOMI OG BIOPOLITIK

I øvrigt indser vi klart at åndsevner fødes med kroppen.

Lukrets, Om verdens natur

Østersen, på størrelse med en mellemstor strandsten, har et mere rynket udseende, en mindre ensartet farve, og skinner hvidligt. Det er en stædigt tillukket verden. Dog kan den åbnes: man må da holde den inden i et viskestykke, bruge en lidt sløv, takket kniv, prøve igen og igen. Nysgerrige fingre skærer sig, negle knækker: det er grovarbejde. De slag, man påfører den, laver mærker i skallen i form af hvide cirkler, en slags glorier. Indeni finder man en hel verden, lige til at spise og drikke: under et firmament (i bogstaveligst forstand) af perlemor falder den øverste himmel sammen med den nederste, for derefter blot at danne en pøl, en klæbrig og grønlig lomme, der stiger og falder for lugtesans og syn, besat med sortladne kniblinger langs kanten. En uhyre sjælden gang glitrer en lille form i dens perlemorssvælg, og så finder man straks noget at smykke sig med.

Francis Ponge, At tage tingenes parti

… oh og Havet Havet var undertiden rødt som ild og de strålende solnedgange og figentræerne i Alemedaparken ja og alle de sjove små gader og de lyserøde og blå og gule huse og rosenhaverne og jasminerne og geranierne og kaktusserne og Gibraltar som ung pige hvor jeg var en Bjerg-blomst ja da jeg satte rosen i mit hår ligesom de andalusiske piger eller skal jeg en rød ja og hvordan han kyssede mig under den mauriske mur og jeg tænkte nå lige så godt ham som enhver anden og så bad jeg ham med øjnene om at spørge mig igen ja og så spurgte han mig om jeg ville ja sig ja min bjergblomst og først slog jeg armene om ham ja og trak ham ned til mig så at han kunne mærke mine bryster og fornemme deres stærke duft ja og hans hjerte bankede så vildt og ja sagde jeg ja jeg vil Ja.

Molly i James Joyce, Ulysses

I afhandlingens tredje del beskæftiger jeg med forholdet mellem økonomi, biopolitik og kunst. Der er primært to overordnede grunde til, at en biopolitisk positionering her trænger sig på: For det første er både økonomien og kunsten under stor forandring. Økonomien inkluderer i stigende grad ikke-økonomiske faktorer såsom kulturelle og sociale værdier, performance, retorik, etisk ledelse, værdier, story-telling og brands. Økonomien er derfor afhængig af noget andet end sig selv for at skabe værdi. Det er ikke længere muligt at reducere økonomi til de velkendte målestokke såsom 'rationel optimering' og 'profitmaksimering'. For det andet spiller økonomien en stadig større rolle når vi taler om kultur og kulturproduktion. I stedet for som tidligere, hvor identitet og fællesskaber blev formidlet af demokratiske fællesskaber, sociale reformbevægelser, fagforeninger mv., bliver disse i stigende grad formidlet af den globale vareproduktion, det være sig identitet, livsstil, holdninger, smag, æstetik, spisevaner, tøjkoder og personlighed. Afhandlingens blik på dette perspektiv handler om at undersøge hvad der sker når værdiskabelse bringer livet, affekten og fantasien i centrum for både social, økonomisk og kunstnerisk praksis.

Udgangspunktet er forandringen i de nye produktionsformer, som i kort form kan beskrives som bevægelsen fra Ford-fabrikkernes samlebåndsarbejde – Chaplins moderne tider, hvor organiseringen af arbejdet på stålfabrikkerne inddelte arbejderens liv – til post-fordismens vidensamfund hvor viden, subjektivitet og begær kommer i centrum for de nye produktionsmåder. Post-fordismen blev en produktionsmåde, der for alvor brød med masseproduktionen for et massemarked, hvor spørgsmålet om produktivitet primært var et spørgsmål om mekanisering og taylorisering af arbejdet, hvor vækst og øget produktivitet blev delt mellem arbejdere og kapitalister. Statens opgave var at sikre efterspørgslen og støtte økonomien. Men med en øget mætning af markedet opstod andre behov, og servicesektoren voksede. En anden mere intens markedskontakt og fleksibilitet var med til at forandre produktionen.[419] 'Kulturel økonomi' er nav-

[419] Se Ash Amin: "Post-Fordism: Models, Fantasies and Phantoms of Transition". i: *Post-Fordism. A Reader*. Blackwell Publishing. 1994. Se især afsnittet 'Policy and politics beyond Fordism' (pp. 25-30), der omhandler økonomien hinsides John Maynard Keynes' planlægningsoptik og Joseph Schumpeters 'workfare state'. Om varens kulturelle og æstetiske dimension og dermed socialiseringen af arbejdet, se afsnittet 'Post-Fordism city lives and lifestyles' (pp.30-33).

net på et fænomen, der dækker over disse forandringer i de nye produktionsformer, og hvordan disse produktionsmåder medfører nye eksistensmåder eller rettere en række forskellige eksistensmåder, som griber ind i alle livets forhold. Heraf peger begrebet 'kulturel økonomi' på en central side ved økonomien, som stiller den i direkte berøring med biopolitiske forhold. Kulturel økonomi har tætte berøringsflader med oplevelsesøkonomi, vidensøkonomi, creative industries, informatiseret og digitaliseret økonomi samt medie- og kommunikationsbaseret økonomi. Tanken er dog ikke at analysere de ovennævnte delområder indenfor økonomien, men snarere se nærmere på hvordan den kulturelle og immaterielle økonomi er i færd med at stille os overfor en generel økonomi som socialisations- og værensform. Mere specifikt hvordan de nye produktionsformer skaber muligheden for et andet værdibegreb, der bringer livet på spil og som har grundlæggende betydning for den sociale, politiske og kulturelle værdiskabelse. Indenfor moderne arbejdsliv og det nye produktionsmåder kan man tale om en uskelnelighed mellem produktion og reproduktion. Livet er ikke længere begrænset til reproduktion underlagt arbejdsprocessen. Centralt står subjektets politiske og sociale livskræfter. Både produktionen og værdisættelsen af det vi skaber kan nu direkte udledes fra alt hvad der har med subjektets liv at gøre. Magten over livet og livet som magt spiller derfor direkte ind på den samme produktion, de samme handlinger, de samme følelser, de samme tanker. Jeg har kaldt dette for 'subjektets drama', og dette drama er navnet på en 'tredje dimension' ved siden af tid og historie. I afhandlingen beskrevet som studiet i 'individuation'. Kan vi udvikle en ny og adækvat teori der forbinder værdi med liv og produktion med betydning for arbejdsliv, ledelse, innovation, kreativitet og kunst?

Denne 'værditænkning' tager udgangspunkt i en etik der har kroppen og dermed livet som subjekt, en etik der tænker værdi med udgangspunkt i en vision om hvor det at være menneske og det at være afficeret hænger sammen, således at subjektivitet allerede må begribes som et trans-individuelt forhold. Vi skal føre værdi og etik 'ned' til dette levende ekstremt dynamiske møde mellem kroppe, 'ned' til der hvor subjektet som afficeret, som nedsunket i en påvirkningsrelation af kroppe danner udgangspunktet for fornuftens organisering.

Arkitekturen og logikken for tredje del:

Tese 1: Det hævdes at de nye produktionsformer bringer 'subjektets drama' i centrum og en undersøgelse af forholdet mellem arbejde, liv og værdi må tage sit udgangspunkt her.

Tese 2: Som følge af tese 1 hævdes det, at fremkomsten af en positiv biopolitik kræver en ontologi for forholdet mellem liv og værdi, der skaber en udvidet forståelse for 'subjektets drama' og 'subjektets potentialitet'.

Tese 3: Begrebet 'eksistensmåder' introduceres som et bud på at begribe den i tese 2 nævnte ontologi. Dernæst konfronteres begrebet om 'eksistensmåder' med forskellige temaer indenfor økonomi, kunst og etik, nærmere bestemt selvledelse, socialitet, ytringsfrihed, kunst, film og glæde. Begrebet om 'eksistensmåder' udspringer af Spinozas filosofi og med denne læsning af Spinoza, gør jeg opmærksom på sammenhængen mellem den politiske ontologi og det at blive subjekt, herunder det sociales historisk-ontologiske konstitution.

Samlet set skal dette bud på en 'positiv biopolitik' munde ud i et bidrag til en ny forståelse af Spinozas samfundsfilosofi og til en forståelse af billedkulturens sociale teknologier med udgangspunkt i en teori om billede- og affektorganisering med stor betydning for ledelsen af perception og ledelsen af billeder som socialt værdiskabende muligheder. Den 'kulturelle økonomi' udgør kun rampen for det som jeg anser for nødvendigt; at tænke og inkludere en ny etik i økonomi, samfund og kunst.

Indledningsvist følger nu en redegørelse af forholdet mellem arbejde, liv og subjektets drama ud fra begrebet 'immaterielt arbejde'. Formålet er at vise hvordan de nye produktionsmåder på én og samme tid udtrykker en magt over livet og livet som en aktiv magt. Dernæst følger en introduktion til Spinozas filosofi og en oversigt over resten af afhandlingens komposition.

Arbejde, liv og subjektets drama

Arbejdets natur har ændret sig i post-fordismens æra. I dag hersker *det immaterielle arbejde*, hvor arbejderen producerer varens kulturelle og affektive elementer.[420] Hardt og Negri skriver herom:

> The production of commodities tends to be accomplished entirely through language, where by language we mean machines of intelligence that are continuously renovated by the affects and subjective passions.[421]

Varen måles ikke længere ud fra en blot økonomisk betragtning, men også ud fra en æstetisk; dette for så vidt som den producerer en ny virkelighed, en simulering hvorigennem verden kan opleves på nye måder. Arbejderen skal ikke blot underkaste sig en fast produktionsstrategi og være fleksibel, men han skal tilmed være et aktivt produktivt subjekt, der kæder sin mobile aktivitet sammen med kommunikérbarhed og performance, og dermed også med sit sociale potentiale. Arbejderens stil, idérigdom, opfindsomhed, kort sagt, performance, bliver vigtig for arbejdets forandring og dets mulighed for at skabe socialt liv i arbejdsprocesser. En immateriel vare kan være en service, et kulturelt produkt, viden eller kommunikation. Computeren nydefinerer hermed arbejdets praksis og relationer. Anvendelsen af computeren i produktionsprocessen kaldes for 'symbolic-analytical services'. Det immaterielle arbejde i servicesektoren involverer en kommunikationsproces, der forandrer produktionsprocessen. Selvom denne type arbejde involverer både analytisk og symbolsk manipulation, kan den dog sagtens være præget af rutinehandlinger.

Når Lazzarato beskriver den immaterielle arbejder betoner han to dimensioner: 1. varens kulturelle indhold; denne er præget af kommunikation, smag, intellektualitet og viden; 2. produktionsmåden; denne sætter vores gene-

---

[420] Én hovedindvending mod dette perspektiv er at det er eurocentrisk eller kun tilhører udviklingslandene. Men lande som Indien, Brasilien, Kina mv. er ekstremt dynamiske indenfor immateriel produktion. Men man skal heller ikke forveksle den immaterielle vare med den immaterielle produktion. Som jeg redegør for straks nedenfor, er det de immaterielle sider ved varen som er afgørende for denne 'vending' og dette udspiller sig i overalt i verden i dag.

[421] Hardt & Negri: *Empire*. p. 366.

relle sproglige og kommunikative kapacitet, og dermed hele vores subjektivitet i centrum.[422] I centrum står den 'selvstændige arbejder', hvis situation og stilling er i gang med at påvirke forholdet mellem liv og arbejde, mellem menneskesyn og arbejdssyn, mellem ledelse og arbejdsplads, og mellem økonomi og samfundsvision. To fordringer markerer denne vision: "skab din subjektivitet" og "producer til virksomhedens overskud". Bag uafhængigheden og denne selvstændiggørelse af medarbejderen lurer den kontrollerende dom der kræver, at du skal være kommunikativ på en bestemt både, at du skal kunne værne om bestemte værdier, at du skal vise dig spilbar i et utal af forskellige sammenhænge.

Spørgsmålet er, hvordan vi i dag kan forstå forholdet mellem ontologi (herunder liv), arbejde og værdi? Med begrebet 'livskapital' og 'det immaterielle arbejde' nærmer vi os det som Marx omtalte "arbejdets levende ild" eller "arbejdslegemets kollektive kød" og "levende kilde".[423] Vi nærmer os dermed også kapitalens stof, ikke som en måleenhed for arbejdstid, men som en særlig værensform for arbejdet, hvor tid vokser frem som en selvstændig kategori, der ikke kan måles på samme måde som hidtil. Tiden er, som Shakespeare skriver i Hamlet, gået af sine hængsler, den er "out of joint". Tiden holdes ikke længere oppe af naturens cyklus. I sit store idéhstoriske studie om tid, subjektivitet og kapital viser Eric Alliez, at lige siden antikken har kremastikken (tilegnelsen af rigdom) og pengebevægelsens tid hos Aristoteles, været bundet til den cirkulære tidsbevægelse. Tiden var relateret til den bevægelse, den måler, til en måleenhed, et interval eller et tal. Alliez skriver:

> Tiden underordnes verdens cirkulære bevægelse som en svingdør, en labyrint som åbner sig mod det evige ophav. Man havde et helt hierarki af bevægelser i henhold til deres nærhed til det Evige, i henhold til deres nødvendighed, fuldkommenhed, uniformitet, rotation…[424]

---

[422] "Be creative!" er sloganet for den innovative talentfabrik, og er en revolution indenfor den nye økonomi. Se *Norm der Abweichung*. Tyskland 2003. For en analyse af kreativitetsbegrebets rolle indenfor den kognitive kapitalisme, se Nepper Larsen *Kategoriale tydninger af den kognitive kapitalisme*.
[423] Marx: *Grundrids til kritikken af den politiske økonomi*. p. 235.
[424] Eric Alliez: *Capital Times. Tales from the Conquest of Time*. University of Minnesota Press. Minneapolis. 1996. p. 10.

Det, som forbinder tid og historie med en tredje dimension er subjektivation, som er den kontinuerlige skabelse af subjektivitet. *Subjektet bliver tidens drama*; en uudtømmelig *rastløs potentialitet*.[425] Når moderne forfattere som Negri, Lazzarato og Virno er optaget af radikaliserer Marx' begreb 'realsubsumption', således at det ikke kun er arbejdet, men livet og kulturen i sin helhed der nu bliver underlagt kapitalen, bliver spørgsmålet om 'værdi' uløseligt knyttet til tid. Tiden kan ikke længere reduceres til en ydre målestok og klassifikationskategori ved produktionsprocessen, men falder nu sammen med arbejdets subjektivering hvorved tiden forvandles til en indre relation. Negri taler om tiden på én gang både er "målestok og stof, form og substans."[426] At alle livsprocesser bliver underlagt den moderne globale økonomi indebærer selvsagt en stadig mere subtil magt over livet, men de nye produktionsformer skaber andre produktionsmåder der bliver stadig vanskeligere at måle og lede på forhånd. Man kan tale om en omvending af ontologien, der nu knytter sig til tiden i stedet for at have rummet som primat. Tiden er blevet det grundlæggende stof for væren – en væren som er vævet ind i en altomsluttende net af produktionsforhold. Man kan med Negris ord tale om tiden som en "global fænomenologisk struktur", der danner en substans for produktionen i sin helhed og ikke længere kun for arbejdets yderggjorte forhold.[427] I lighed med Alliez beskrivelse af tiden der er gået af sine hængsler (jf. Hamlet) fremtræder tiden som en struktur for væren der nu gør sig gældende som en reel ontologisk faktor i det moderne arbejde. Negri skriver herom: "[…] time becomes the fabric of the whole being, because all being is implicated in the web of relations of production: being is equal to *product of labour*: *temporal being* […] it means that time is a before and not an after. It means time is existence, and not the product of reflection […] time is not the measure of life, but life itself."[428] Tidens 'out of joint' betyder at tiden bliver en selvstændig dynamik der river sig løs fra rummets optik. Det store spørgs-

[425] Negri bruger ordet 'tidens rastløshed' som konstitutiv for det levende arbejdes begivenhedskarakter; Se *Time for Revolution*.
[426] Ibid. p. 24.
[427] Ibid. p. 34.
[428] Ibid. pp. 34-5.

mål er om denne 'tidens egen konstitution og realisering' gør arbejdet og de menneskelige aktiviteter umålelige? Opstår der et nyt skisma eller en ny mulighed mellem på den ene side arbejdets sociale værdiskabelse og på den anden side økonomiens krav om målbarhed? I kapitlet om selvledelsens eksistensmåder ser jeg nærmere på denne problemstillling. Tilbage til hovedsporet, for med tiden som kraft bliver subjektet som potentialitet et omdrejningspunkt med henblik på at analysere en positiv biopolitik. I lighed med Alliez' studie har forskningen indtil videre begrænset analysen af denne potentialitet til afgrænsede studier, hvorimod jeg i nærværende skrift vil forsøge at undersøge begrebet potentialitet og dets relevans i en større socialfilosofisk og æstetisk sammenhæng. Men lad mig først gøre rede for hvordan 'subjektet som tidens drama' og 'subjektet som potentialitet' bliver omtalt og beskrevet i den hidtidige litteratur. Lazzarato påpeger hvordan arbejdets værdibegreb ikke længere kan beskrives fyldestgørende på baggrund af den skelnen Marx foretog mellem det levende arbejde og den frie tid. Nøglen til at løse "gåden" mellem arbejde og vare skal, ifølge Lazzarato, findes i en fornyet analyse af forholdet mellem tid og subjektivitet.[429] Indenfor kulturproduktion, herunder billedproduktion, peger Lazzarato i forlængelse af Tarde og Bergson på at begrebet 'opmærksomhed' fremhæver den såkaldt 'intensive' og 'affektive' dimension ved det immaterielle arbejde, som er vigtige elementer for at forstå forholdet mellem tid og subjektivitet.[430] Det processuelle arbejde, syntetiseringen af affektive kræfter affødt af omgangen med digitale teknologier, gør det muligt at iagttage en sammenhæng mellem tidslighed, forandring og arbejde, der danner grundlag for værdiskabelsen. Lazzarato skriver:

> Det, som må analyseres, er på hvilken måde de affektive kræfter og produktionen af subjektivitet i dag står i centrum for de kapitalistiske processer for værdiskabelse.[431]

---

[429] Lazzarato: "From Capital-Labor to Capital-Life". Se også Lazzarato: *Videophilosophie. Zeitwahrnehmung im Postfordismus*. B_Books. Berlin. 2002., hvor dette er et hovedtema senere i afhandlingen.
[430] Se nærmere herom i kapitlet 'Film som social teknologi'.
[431] Lazzarato: *Videophilosophie.* p. 129 [egen oversættelse].

Lazzarato erstatter Marx 'proletariske subjekt' med det producerende menneske kaldet 'det sociale subjekt', som er et 'performativt subjekt'. I centrum for en kulturel økonomi står nemlig produktionen af subjektivitet, en produktion og skabelsesproces, der bryder med distinktionerne mellem menneske og natur, mellem samfund og natur, og mellem industri og natur. Hermed brydes der også med den af Marx beskrevne sondring mellem 'levende arbejde' og 'den frie handlen'. Det som her benævnes 'subjektiviteten' er både den kraft der konsumerer viden, værdier, idéer, affekter, smag etc., og den kraft der producerer, får idéer og visioner. I dag er denne relation mellem produktion og konsumption rykket tættere på hinanden, og det er i stigende grad vanskeligt at skelne mellem de to processer. Den immaterielle varekultur frembringer et kredsløb og en cirkulation, der er i færd med at forandre det sociale og individuelle liv på en gennemgribende måde. At konsumere viden og værdier er noget ganske andet end at konsumere en vare produceret på en fabrik. Konsumption af et fælles gode kan indgå i en cirkulation, der afføder muligheden for ny viden. Udveksling og cirkulation bliver derved en måde at forholde sig til vidensamfundets processuelle dynamik på, der er med til at forny forståelsen af produktion og konsumption ved at inddrage spørgsmål om subjektivitet og socialitet.[432]

Den ovennævnte situation betyder at det vi kalder 'arbejdets aktivitet' må rekonstrueres og gentænkes i andre former, end de hvor man betragter arbejdets aktivitet, som noget der kan adskilles fra det endelige produkt. Den politiske økonomi har vedvarende fastholdt denne bevægelse i en opdelt analyse mellem fabrik og samfund, mellem proletariat og andre former for subjektivitet, mellem produktivt og uproduktivt arbejde, mellem arbejdstid og livets tid, mellem hånds- og åndsarbejde. Men det er netop kun ved at bryde med disse betingelser, at kapitalismen kan frembringe produktive forbindelser mellem subjektivitet, krop og tid. I de sidste cirka tyve år vidner flere begivenheder om, at forbindelsen mellem begær, affektive kræfter og tid ikke længere behøver at blive aktiveret via lønarbejde for at indgå i produktionens rige. Med informationsøkonomiens indtog bliver det ikke længere muligt at skelne skarpt mellem arbejdspladsen og det ganske sociale stof. Kapitalismen og markedsøkonomien

[432] Lazzarato: "From Capital-Labor to Capital- Life". p. 199.

lever i stigende grad af at valorisere vores 'fritid' og ikke kun 'arbejdstid'. Når den nutidige kapitalisme kan defineres som en biomagt og en biopolitik, er det fordi, livet er rykket tættere på centrum for den økonomiske værdiskabelse.

Lazzarato taler om 'åndelige færdigheder' og 'upersonlige affekter', der spiller en central rolle for produktionen af subjektivitet i en række ret så forskellige arbejdssituationer. Kvaliteten af arbejdet måles i stigende grad på ens evne til at håndtere det usikre, evnen til at koble sig på mulige begivenheder, at omsætte uventede forhold til et afkast og at få små ting til at vokse. Den ny *opmærksomhedsøkonomi* producerer ikke kun på baggrund af menneskelige arbejdsstrømme og energistrømme, men også på baggrund af videnstrømme og semiotiske strømme, affekter, sansninger og kollektive samarbejdsformer. Ved at forbinde værdig*gørelsen* af livet (de affektive kræfter) med arbejdet, opstår en sammenhæng mellem 'homo socious' og 'homo affectus', idet den affektive tidskrystallisering af arbejdet og subjektiviteten ikke begrænser sig til selve produktionsstedet, men indgår i forbindelser med andre sociale og institutionelle rum – det være uventede aktørers ankomst og faglighed, medier, netværk, fællesskabsindretninger, venskabsvandringer og pludselige opdagelser mv. Denne sammenhæng mellem 'socius' og 'affectus' i menneske-maskinen er med til at processere produktionsprocessens og arbejdsformernes intensive dynamik, der løbende er med til at skabe andre perceptioner, affekter og tanker samtidig med at de gamle punkteres. Måske vi bevæger os ind i en tredje tidsalder for kybernetik og informatik af menneske-maskine-systemer? Vi befinder os i alt fald i en anden produktions- og reproduktionsfabrik, eftersom postfordismens kapitalisme i stigende grad er afhængig af og benytter sig af disse begivenhedsbestemte mødetilstande, hvor synergiudveksling og idéskabelse på afgørende vis er med til at forme værdiskabelsen, hvor arbejde, liv og subjektets drama nu går hånd i hånd. Værdiskabelsen begynder ikke længere med subjektet som førsteårsag eller som skabelsens egentlige centrum. Snarere udtrykker den sig gennem produktionens betingethed af affekter og idéer, kroppe og tegn, idet den kæmper sig frem i mellem kroppe, fantasi og begær. Igennem disse betingelser reproduceres erfaringens tidslighed, forbrugsvaren, erindring og sensibilitet. Denne forskydning fra arbejdssted til arbejdsproces, fra arbejder til generel aktivitet, peger mod en bevægelse *fra arbejdskapital til livskapital*, hvor

arbejde ikke længere nødvendigvis er forbundet med en enhed hvis omdrejningspunkt er et bestemt genkendeligt produkt. Ikke alene er den hidtidige sondring mellem arbejde og den frie handlen under pres, men vi ser også hvordan der overalt skabes nye måder at tænke, forstå og iagttage arbejdet på. Terranova har bl.a. undersøgt det, hun kalder "free labor" indenfor den globale digitale økonomi. Hendes argument er at projektarbejde, journalistarbejde og vidensarbejde, producerer på måder hvor økonomisk, personlig og social aktivitet indgår i et overlappende forhold. Hun ser denne eksistensmodus som en integreret del af det moderne menneskes måde at være til på. Terranova skriver: én ting er Web-design, multimedier, digital service etc., en anden er 'arbejdsformer', som vi endnu ikke anerkender som sådan: chat, virkelighedsfortællinger, mailinglister, amatør news-letter etc.".[433] Og hun kommenterer:

> […] betingelserne der gør det frie arbejde til et væsentlig element i den digitale økonomi, er baseret på et vanskeligt, eksperimentelt kompromis mellem det historisk rodfæstede kulturelle og affektive begær for kreativ produktion […] og kapitalismens nuværende betoning af viden som den vigtigste kilde for den tilførte værdi.[434]

Der er tale om en kultur der på flere niveauer er i færd med at udvide begrebet for 'arbejdets aktivitet'. Vi konfronteres med en måde at analysere samfundet på der ikke kan måles ud fra en værdi i ren økonomisk betydning; vi skal derfor til at forstå *"værdi" som det der transformeres til biomagt – til forestillingsevnens formåen (imaginatio potentia)*. Dette skal gøres ved at udvide varens værdibegreb hinsides økonomiske målestokke, og bringe affekten i kontakt med arbejdets potentialitet. Socialiseringen af produktion hinsides den tayloristiske fabrik skaber en produktion af det sociale, der forbinder værdi og liv på en ny og udfordrende måde, der er værd at tage alvorlig. Hardt og Negri skriver:

> Vareproduktionen tenderer at finde sted udelukkende gennem sprog, og med sprog mener vi intelligente maskiner, som ustandselig fornys af affek-

[433] Terranova: *Network Culture.* p. 79 [egen oversættelse].
[434] *Ibid.* p. 77 [egen oversættelse].

ter og subjektive passioner.[435]

Det immaterielle og affektive arbejdes produkt kan på ét plan ses som livets forlængelse, og dermed går vi ind i en fase, der på nogle punkter nedbryder modsætningen mellem liv og produktion. Den tendentielle nedbrydning mellem liv og produktion blev allerede taget op af Bergson i dennes tidlige hovedværk *Den skabende udvikling, hvori han beskriver* stoffet som den modstand, der tvinger det levende til at dele sig, til at frigøre sig fra stoffet. Det er Bergsons evne til at forbinde produktion med stoffet der gør at jeg nævner ham i denne sammenhæng. Bergson skitserer et grundlag for at forstå menneskets værktøj og maskiner som organer, dvs. for at forstå menneskets omgang med teknologi ud fra en organologi.[436] Bergson hævder, at den menneskelige intelligens' specifikke karakteristika er at fremstille kunstige genstande, mens dyrets værktøj stadig er en del af den krop, som bruger det som organ. Den fuldbyrdede intelligens bliver derved evnen til at fremstille og anvende uorganiske redskaber. Mennesket skaber kunstige organer, der forlænger organismen og virker tilbage på den og videreudvikler den. Der er således knyttet en række multiple muligheder til intelligensen. Alle levende organismers potens og elementære kræfter stræber mod at omdanne materien eller det forhåndenværende materiale til et handlingsinstrument eller simpelthen et nyt organ. Livet selv er ikke tilfreds med at skabe organismer, men vil indgå i et produktivt forhold til det uorganiske stof ved at modulere og nyskabe dette. Først efter at livets princip, som Bergson forbinder med bevidsthedens udveksling med stoffet, har udvendiggjort sig i stoffet (materien) kan det frigøre sig fra det, fra stoffet som efter omdannelsen ikke længere udgør nogen hindring. Den norske filosof Ragnar B. Myklebust har om denne bevidsthedens kamp med stoffet sagt:

> […] Bergsons teori tenderer mod at svække modsætningen mellem livets fremstilling af organer, og den samfundsmæssige produktion af og ved hjælp af maskiner og teknologi: Både teknikkens redskaber og maskiner og

---

[435] Hardt & Negri: *Imperiet*. Informations Forlag. København. 2003. p. 345.
[436] Se Ragnar B. Myklebust: "Fra dialektik til mikropolitik". i: *AGORA*. nr. 3. 1988. p. 60. [Egen oversættelse]

> kroppens eller organismens organer, tænkes som livets forlængelser eller om man vil, 'projektioner'.[437]

Hermed sker der også en tendentiel nedbrydning af modsætningen mellem 'liv' og 'produktion'. Som antydet tilfører begrebet om affekt en kropslig dimension til de nye aktiviteter i arbejdet, og trækker som sådan værdi og det levende arbejde ind i det biopolitiske domæne og økonomien ind i det politiske. Det affektive arbejde involverer produktionen og manipulationen af affekter, begær og behov. Affektivt arbejde er at finde i sygehusvæsenet, når det producerer omsorg og affekter; underholdningsindustrien, der får os til at synge, græde og grine ved at producere manipulerede affekter; skolen, der producerer affekter i undervisning, selvevaluering og adfærdsdisciplinering; politimanden som socialarbejder, der producerer mængder af affekter, både når han lykkes og mislykkes i sin gerning. I en ny "fabrikskultur" i Ruhr (Tyskland) har man fokuseret direkte på de affektive sider af arbejdet i forbindelse med arbejdsmiljøet. Ikke kun i forhold til omsætning, men også i forhold til holdninger til miljø, liv og fortællinger i produkt og arbejdsomgivelser ændrer arbejdet.[438] I en absolut vækstindustri, sygehusvæsenet, møder vi de italienske 'Soccorso Clowns', opkaldt efter de amerikanske 'Big Apple Circus Clown Care Unit', der består af "udrykningsklovne" på hospitalernes børneafdelinger. Yuri Olshansky er en af grundlæggerne af bevægelsen i Italien, og han fortæller om en knoglebiopsioperation på en lille pige, som på grund af sin tilstand ikke måtte bedøves:

> Mens lægerne udførte indgrebet, legede to hospitalsklovne med hånddukker foran hende. Det forunderlige var, at pigen ikke viste tegn på ubehag under operationen, men tværtimod smilede og var fuldstændig optaget af klovnernes numre.[439]

Denne intensitet må forstås som en egentlig subjektivitetsproduktion, hvor pigen tilbydes andre måder at være en lille patient på. Denne affektive interventi-

---

[437] "Ibid.". p. 67.
[438] Se www.rhein-ruhr-kultur.dk/Deutsch/programm.htm
[439] Fra Anna Wegener: "Det menneskelige element" i: *Dagbladet Information*. 8. oktober. 2002.

ons succeskriterium er ikke – som hos de hysterisk grinende masser i de omsiggribende latterbevægelser – et udvendigt og kontrollerbart grin, men derimod et ofte umærkeligt løft af barnets sind, der forbinder sig direkte til barnets eget begærsproduktion. Samtidigt er det en behandling – eller mere præcist en *for*-handling – der arbejder med et helt andet interventionsparadigme end det, som det medicinindustrielle kompleks søger at gennemtrumfe:

> I mange år fokuserede man på hospitalerne ensidigt på teknologi, og det menneskelige element manglede. I denne situation fremstår klovnerne som en "slags blødgørere", der svækker stive strukturer og letter kommunikationen mellem de forskellige grupper.[440]

Dette sker i et arrangement af kultur, økonomi og politik, idet det at være hospitalsklovn, ifølge Olshansky, også opfylder grundlæggende kunstneriske ambitioner: "Vi bruger vores kompetencer i en direkte indsats for menneskets krop og psyke. Det er det, alle kunstnere gerne vil: påvirke mennesker positivt, lige her og nu".[441] Nogle af de mest centrale erhverv er steder, hvor livet går hen og bliver en kraftfuld produktiv ressource og dermed en kilde til værdi. Værdien af et arbejde bliver både kropsligt og intellektuelt forbundet med livet.

Det affektive spiller en central rolle i det sociale rådgivningsarbejde, omsorgsarbejdet (sundhed), underholdningsindustrien, reklamebranchen og store dele af vidensarbejdet. Feministiske analyser af kvinde- og omsorgsarbejde producerer værdier, behov og begær, der rykker grænserne for, hvad det produktive arbejde er, og hvori det nødvendige arbejde består, dvs. det arbejde, som er nødvendigt for at arbejderens sociale reproduktion er opnået. At forstå forholdet mellem kapital og arbejde, mellem værdi og affekt, mellem produktionen og den levende arbejdskraft, er ensbetydende med at forstå de nye historiske betingelser, som det levende arbejde udfoldes på. Men biopolitikken er som altid et Janus-ansigt: værdi bestemt som ren akkumulation af penge og merværdi står overfor værdi i form af arbejdets kraft og formåen. Affekten udtryk-

---

440 "Ibid."
441 "Ibid."

ker på den ene side en altgennemtrængende kraft i kontrolsamfundets vareliggørende overkodning, og på den anden side peger affekten på en konstitutiv og autonom dynamik ved det levende arbejde som socialt værdiskabende; i kort form: kontrolsamfund overfor social og kunstnerisk værdiskabelse.

Arbejdet rummer nu en mere synlig dobbelt dimension; dels arbejde som kommunikationsværdi der kapres af kapitalen og dels arbejde som livskraft, som ontologisk kraft og magt, dvs. som en skabelse af nyt liv, af sociale relationer og af subjektivitet. Vi bevæger os fra politisk økonomi, hvor arbejde og kapital var omdrejningspunktet for økonomisk værdiskabelse til *ontologi eller til en livskapital.* Det er her subjektets drama og subjektets rastløse potentialitet kommer til at spille en altafgørende rolle. I centrum for det immaterielle arbejde står ikke længere arbejdet som arbejde men subjektets drama, som er navnet på den kraft eller performativitet hvor begreber som 'kvalitet' og 'værdi' får relevans. Virno har kaldt det for "det virtuose arbejde", der ikke er afhængig af, at producere materielle genstande der kan cirkulere på markedet, men får sin værdi i selve udførelsen af arbejdet.[442] Det skabende arbejde i den kulturelle økonomi sker altid i "the presence of others", som Virno udtrykker det, ikke et fænomenologisk spejlende nærvær, men i en affektiv forbundethed, hvor værdiskabelsen sker i en levende omgivelse af kommunikation og affekt.[443] Det virtuose ved de nye immaterielle produktionsformer er således ikke en kompetencekategori, men et begreb for individuation, hvor det virtuose eller den affektive produktion udtrykker vores formåen til at indgå i relationer af forskellige former for stof og modtage og lade os påvirke af de signaler, stoffet udsender, og omvendt at udsende signaler, der kan gå i forbindelse med omgivelserne. Sagt på en anden måde: Arbejde er kun produktivt fordi det *kan* producere. Det er selve kapaciteten og vores kunnen der ER produktiviteten og subjektets drama. Arbejde er ikke en ontologisk kreativ kraft, fordi det er *produktivt* (dette ord alene er kapitalens sprog), men fordi det kan *blive produktivt*. I et performancesamfund sker et stadig større sammenfald mellem produktion, tid og subjektets eget drama.[444] Det er fordi det er produktivt, at kapitalen vil have arbejdets produktion, men

---

[442] Virno: *A Grammar of the Multitude*. p. 27.
[443] *Ibid*. p. 27.
[444] Se næste kapitel 'Spinozas etik'.

arbejdets *bliven* og formåen [*potentia*] er altid det som *overskrider* kapitalen. Udfordringen i dag handler om at kunne bringe denne *potentia*, denne mulighed og kraft, det som Marx kaldte arbejdets "formgivende ild", ind i centrum af vores levende arbejdsprocesser.[445] 'Subjektets drama' skaber magt over livet (kontrol) og en livsmagt, der gør det muligt for den enkelte at bekræfte sig selv gennem skabende virksomhed.[446] Hvis drivkraften i immaterielt arbejde beror på en opfindsomhed, der er bundet til begivenheder, træder begivenhedsarbejderen og performeren ind på scenen som en central figur. En figur der er både udsat og ivrig, en figur der kæmper på en scene hvor overbelastning lurer side om side med de opfindsomme bestræbelser.[447] Det er denne ufærdighed ved arbejdet og menneskets situation, der skaber en ekstrem kontingenskultur og biopolitikken er den logiske konsekvens af denne kultur som begyndte efter renæssancen og som kulminerer i sidste del af det tyvende århundrede. Bo Isenberg der har forsket i kontingenskultur skriver at kontingens er "blevet et indslag i menneskets billede af sig selv og verden […]".[448] Forestillingen om kontingens er forbundet med opfattelsen af at ingenting med nødvendighed er som det er, at tingene altid godt kunne være anderledes, at der ingen bagvedliggende mening er, som binder alt sammen hverken Gud, Naturen, Kosmos, statens vilje eller fælles værdier.[449] Vi har bevæget os fra helhedsforestillinger til

---

[445] Marx: *Grundrids til kritikken af den politiske økonomi*. p. 235.

[446] Negri: *Marx beyond Marx. Lessons on the Grundrisse*. Semiotext(e). New York. 1992. p. 41.

[447] I projektsamfundet med løse ansættelser og prekære arbejdsforhold tvinges folk til at acceptere dårligt betalt job (eksempelvis kultur- og kommunikationsarbejde på delprojekter) samtidig med at de fra arbejdsmarkeds side forventes at investere tid og penge på at videreuddanne sig med henblik på senere fast ansættelse eller højere løn. Nyliberalismens svar på større personlig autonomi og større mulighed for at forme sin egen fremtid i det jeg har kaldt 'begivenhedsarbejde' præget af selvstændighed og egen initiativrigdom, er kravet om at individet 'aktiverer sig selv'. Se Ronneberger: "Konsten at tinte vänja sig vid någonting alls". p. 23.

[448] Bo Isenberg: "Moderniteten som kontingenskultur". i: *Res Publica*. nr. 32/33. 1996. p. 153-154 [egen oversættelse].

[449] Kontingens kommer af latin *contingare*, som betyder 'berøring', men oversættes ofte med 'tilfældighed'. ("Ibid.". p. 154). Kontingens er også blevet betegnelsen for det, der hverken er nødvendigt eller umuligt, sådan som det er, fordi det ligeså godt kunne være på en anden måde. Allerede Aristoteles talte i modalkategoriale termer om 'det virkelige' og 'det mulige'. Som vi senere skal se, har nyere tænker som Agamben og Deleuze hver på deres måde forsøgt at rokke ved disse modale kategorier med henblik på at skabe nye begreber, der mere præcist indfanger individets forhold til det kontingente. Mere herom senere. Også den østrigske romanforfatter Robert Musil bør nævnes i denne sammenhæng, da hans store romanværk *Manden uden egenskaber* lader mulighedssansen være et afgørende træk for det kommende menneske.

mennesket, som det der skaber tingene hvor alt bliver muligt. I denne situation opstår tvivlen, skuffelsen, tabet af magien med det som mennesket har frembragt; en skuffelse der ikke mindst har været synlig efter industrisamfundets afvikling. Med de moderne institutioner og den moderne videnskab har mennesket skabt noget hvor det tilbagevendende spørgsmål synes at være: Hvad kan man *blive?* Det er denne indsigt der forstærkes og tydeliggøres under vor tids kontingenserfaring. Karakteristisk for denne erfaring er derfor fremkomsten af et såkaldt vedvarende "*spændingsforhold* mellem på den ene side *usikkerhed* og *problem* og på den anden side *mulighed*."[450] Individet og selvet kommer på dagsordenen. Vi bevæger os fra *traditionens tvang* til *selektionens tvang*, hvor nuet er en selektion af muligheder, og det er her at afhandlings tredje del sætter *en immanent verden af eksistensmåder* ind. Det, jeg har beskrevet som 'subjektets drama' kan nærmere bestemmes som det mulighedsvæsen, der gør sig gældende ved at være optaget af egne værdier, ved selvudvikling, selvhomogenisering og selvidentitetsskabelse, og de politiske institutioner samt det samfundsmæssige kommunikationsrum følger trop ved at understøtte og bekræfte denne udvikling med henblik på at sikre bestemte værdiers fremmarch. Men denne magt over livet (biomagten) står ikke alene, den virker i en vedvarende spænding i forhold til livet som magt, som *potentia*. Overfor biomagten bliver det derfor muligt at studere vor tids mulighedsvæsen som forskellige eksistensmåder, der gør sig gældende socialt, politisk og æstetisk. Individet som mulighedsvæsen må studeres som en eksistensmodus, som en modalitet, hvor mennesket ikke kun er det der skal tilpasses virkeligheden, men hvor virkeligheden følger med menneskets forskellige måder at bearbejde virkelighedens råstof på. Det handler om at opfatte verden som et disponibelt materiale og verden selv som noget ufuldendt. Verden er et ufuldendt projekt, og mennesket kan gennem forskelli-

---

Mulighedssansen "defineres som evnen til at tænke alt det, der lige så godt kunne være, og til ikke at betragte det, der er, som vigtigere end det, der ikke er" Robert Musil: *Manden uden egenskaber*. bd. 1. Gyldendal. København. 1995. p. 20. På dansk ved Karsten Sand Iversen. Gyldendal. 1995. Musil taler også om at "holde sig fri af verden", så man ikke stirrer sig blind på kendsgerningerne. Verdens vægge er altid kun tilsyneladende faste, og for Musil indebærer dette ikke kun et opbrud men også en type af erkendelse som kræver en ny antropologi, og han ser litteraturens sande ambition som den at forsøge at opfinde et nyt menneske, som kommer til udtryk gennem andre eksistensmåder der netop implicerer en gradvis erkendelse gennem fantasien og fornuftens samarbejde.

[450] Isenberg: "Ibid.". p. 154 [egen oversættelse].

ge måder at forholde sig til de samfundsmæssige og kulturelle former – og ved at udnytte sin mulighedseksistens indvirke – producere og genskabe værdier i forskellige livsområder, det være arbejdsliv, fællesskaber og kultur- og kunstprocesser.[451] Under begreber som 'innovation', 'kreativitet' forsøger det politiske system og erhvervslivet at understøtte de nye værdiskabende muligheder ud fra strategiske forestillinger om forandring. Det immaterielle arbejdes logik har imidlertid tydeliggjort, hvordan skabende processer og kreativitet forskyder den økonomiske udveksling hen imod en social relation hvis skabende modus vi kun kan begribe ved at gå ontologisk værks. Paradokset er åbenlyst: Arbejde kan ikke reduceres til samlebåndsarbejde og arbejderens givne færdigheder, men involverer hele vores personlighed, hvem vi er og hvordan vi skal leve vores liv, og derfor synes vi at forlade de gængse forestillinger om arbejde; samtidig bliver 'arbejde' det vi alle taler om. Som om hele vores liv handler om arbejde, nu på en anden måde end under industrisamfundets 'materialistiske' forestilling om arbejde, hvor arbejde handlede om overlevelse i mere basal forstand. Min pointe er, at med den kulturelle og immaterielle økonomi er arbejdet i fare for konstant at antage karakter af ideologi hvor en ny form for overlevelse har sat sig igennem, en overlevelse der bedst kan beskrives med ordet 'strategi' der indebærer en form for 'tro' på 'alle de mange muligheder', 'den selvrefleksive medarbejder', 'den kreative', 'den innovative', 'den spilbare', den entreprenante' etc. Men ideologien og troen har også en praktisk side, der handler om at de sociale relationer overalt bliver brugt til at holde døre åbne til potentielle samarbejdspartnere, mulige ordre, fremtidige jobs etc. Vi er godt i gang med at skabe en farlig og fattig ontologisering af det sociale liv med udgangspunkt i en nyliberal uigennemtænkt forståelse af menneske, værdi og liv. Marx gamle idé om at arbejde (ikke kun lønarbejde) skaber værdi får en ny betydning, og vi er tvunget til at bevæge os nedunder al ideologi (selvom det aldrig helt er muligt) og stille de grundlæggende spørgsmål. At se nærmere på konsekvenserne og

---

[451] At verden er ufuldendt og mennesket en foreløbig eksistens udgør et hovedtema i Hans Jørgen Thomsens disputats: *Frihed og kontingens. Træk af modernitetserfaringens historie og betydning.* Modtryk. København. 1988. Denne bog tangerer flere af nærværende afhandlings temaer, men diskuterer og analyserer kontingensbegrebet som et moderne værensbegreb indenfor en særlig idéhistorisk tradition, som ligger udenfor denne afhandlings rammer at skulle forholde sig til.

mulighederne for de nye produktionsformer må derfor bevæge sig ned til grundstenene, og må inddrage spørgsmål om væren og om værdiskabelse som forbundet med væremåder i det sociale liv. Med de historiske forandringer for arbejde og produktion opstår en ny virkelighed for produktion og eksistens, der kræver en fornyet forståelse for forholdet mellem liv og værdi.

Spinozas etik

Behandlingen af Spinoza består af fire kapitler: 'Etik og tanke', 'Fornuftens læreproces', 'Eksistensmåder' og 'Eksistensmåde og fantasi' og dernæst en konfrontation i yderligere seks kapitler: 'Selvledelsens eksistensmåder', 'Det sociales eksistensmåde', 'Ytringsfrihedens eksistensmåde', 'Designkulturens eksistensmåde', 'Kunstvirksomhedens eksistensmåde', 'Filmen som social teknologi' og endelig 'Glædens eksistensmåder'. Det som binder dem sammen er forbindelsen mellem menneskets 'produktive orientering og natur' og social og kunstnerisk værdiskabelse. Dette gøres ved at introducere begrebet 'eksistensmåde' som et nøglebegreb til dels at forstå Spinozas univers og dels til at bidrage til en anden forståelse af Spinozas samfundsfilosofi. På de følgende sider følger en begrundelse for at inddrage Spinoza i nærværende projekt samt den læsning jeg har valgt som vil ligge til grund for den ovennævnte konfrontation. Derefter vil rækkefølgen af kapitler følge oversigten som nævnt ovenfor.

Magten over livet har for alvor bidt sig fast i de moderne samfund. Man kan tale om en decideret krise ved den moderne retsstat og ved den moderne økonomis sociale (ledelses)teknologier. Når jeg inddrager Spinozas filosofi er det for at afprøve muligheden af det jeg her vil kalde for 'biopolitikkens produktive orientering'. Jeg vil forsøge at læse Spinoza som en relevant samtalepartner for nogle af tidens påtrængende politiske, sociale og kulturelle problemer. Overfor den efterhånden velkendte diagnose, der i stigende grad kan gøre opmærksom på krisen i de moderne demokratier, statens biopolitiske reduktion af mennesker til et 'nøgent liv', og et samfund der reelt er styret af et mangfoldigt øhav af ledelsesteknologier, har der vist sig et behov for en positiv om end nøgtern filosofi, der visker tavlen ren og spørger til sammenhængen mellem den menneskelige natur og de samfund menneskene skal virke i. Afhandlin-

gens "tilbagevenden" til den forkætrede syttenhundredetalsfilosof Spinoza, udspringer af et ønske om at undersøge et materialistisk filosofisk grundlag for forståelsen af det etiske og civile subjekt. Det er netop forbindelsen mellem Spinozas etik og en socialfilosofi som er nøglen til dette fokus. Forandringen i den nye økonomi hvor liv og produktion tendentielt indgår i en stadig tættere relation, gør det relevant at genopdage Spinozas filosofi, hvor netop den produktive orientering står centralt for hans menneskesyn og etik, der knytter begreberne 'godt' og 'ondt' og frihed med livets regulering. I centrum for hans etik står en filosofi om følelsernes afgørende betydning for den menneskelige erkendelse. Spinoza opfatter følelser, drifter, motiver, alt det som han kalder 'affekter' som et centralt aspekt ved menneskeheden. Han evnede at føre fornuft og affekt sammen på en moderne måde. Man kan, som Antonio Damasio har fremhævet sige, at han var én af de første der foretog en videnskabelig behandling af følelserne; han lokkkede følelserne ud af sindets befæstede citadel.[452] Det er afgørende at nå til forståelse af hvordan følelser virker, hvordan de bevæger kroppe og sind for det er kun gennem en fuldstændig begribelse af følelser og affekter at det bliver muligt at nå til kundskab g overhovedet handle fornuftigt.[453] Dernæst kan man betragte Spinozas filosofi som en fortsat kamp mod den dogmatisering af etikken og politiken, der er blevet fast bestanddel af den (biopolitiske) suveræne magts virke, menneskerettighedernes selvfølgelighed, samt en moderne selvforvaltning, der presses af de sociale teknologiers virkemåde; det er en knæsættelse af bestemte værdier og et nidkært menneskesyn, som er styret af kravet om rettigheder og en noget-for-noget logik.

Med Spinoza forsøger vi at viske tavlen ren. Det skal ikke forstås sådan, at vi dermed abstraherer fra den sociale virkelighed vi er sat i, tværtimod, men det er en filosofi der opbygger sit eget system hvori en samlet anskuelse om tilværelsen kommer til udtryk; en filosofi om menneskets vej fra trældom til frihed. Det kan også være farligt at viske tavlen ren og Spinoza kan her let misforstås. Spinoza bruges til at legitimere snart sagt hyperidealisme såvel som hyperrationalisme, new-age-økologi såvel som benhård cartesiansk logik og

---

[452] Antonio Damasio: *På leting etter Spinoza. Glede, sorg og den følende hjernen*. Pax forlag. 2004. P. 10-11.

[453] Damasio anser viden om følelsernes natur og virkninger som selve grundlaget for en ny kundskab indenfor socialvidenskaberne, kognitiv videnskab, biologi og neurobiopologi. Ibid. p. 13.

rationalisme. Metodisk set har jeg valgt at læse Spinoza som en tænker, hvis system tilbyder klare distinktioner mellem filosofi og teologi, mellem fornuft og tro, og i denne forstand er han uomgængelig for et moderne oplyst demokrati, der også må indbefatte muligheden for at kritisere enhver ortodoksi, herunder troen, religionen og det menneskelige sindelag. Afholder man sig fra en sådan kritisk virksomhed degraderer man den menneskelige udvikling og formåen. En sådan åndelig fattigdom og intellektuel dovenskab lå Spinoza uendelig fjernt. Det Spinoza kalder etik, som danner grundlaget for et menneskeligt samfund, må og skal kunne forklares gennem fornuften. Men da fornuften hænger sammen med vores natur, vælger Spinoza at reservere begrebet 'etik' til også at omfatte menneskets erkendelse, og dets hele natur.

Spinozas program er et *system* for så vidt det bygger på nogle grundlæggende idéer og maksimer ud fra hvilke de øvrige idéer og tanker kan udledes, men det er ikke et lukket system. For førstegangslæseren vil det virke sådan; ikke just inviterende og langt fra kommunikerende. Ikke desto mindre er det et åbent system. Det som gør det åbent, er ikke at Spinozas *Etik* angiver et katalog for menneskelige grundfølelser og affekter, ej heller, at denne etik i sit væsen handler om menneskets mulige vej fra trældom til frihed; det er et åbent system fordi vi med Spinozas etik kun lærer noget om hvad det vil sige at være menneske fordi vi lærer noget om hvad det vil sige at tænke. Man kan som Deleuze har gjort, betragte Spinozas tekst og univers, som et møde med tanker hvor man befinder sig "i" Spinoza, "revet med af en midte [...] hvor man forsøger at fatte og begribe Spinoza ud fra denne midte".[454] Men hvordan begynder man sin færd med at indkredse et område uden samtidig at have en for-forståelse af det, man ønsker at sige? Kan man overhovedet starte et sted uden at foregribe afslutningen? Måske er det derfor, at man i nyere filosofi ofte støder på ønsket om at starte in medias res[455] for derved at undgå en på forhånd defineret ind-

---

[454] Deleuze & Claire Parnet: *Dialgoue*. 1987. p. 59.

[455] Her kan man tænke på Merleau-Pontys begreb om 'kødet'. "Kødet er ikke materie, ikke ånd, ikke substans. For at betegne det kunne man bruge det gamle udtryk 'element', i den betydning, hvori man brugte det om vand, luft, jord og ild, nemlig i betydningen en *almen ting*, midtvejs mellem det rum-tidslige individ og ideen, en art inkarneret princip, der indfører en værensstil overalt. Se Maurice Merleau-Ponty: "Synligt-usynligt". i: Maurice Merleau-Ponty. *Om sprogets fænomenologi*. Udvalgte tekster. Gyldendal. København. 1999. pp. 230-1. Man kan desuden tænke på Heideggers begreb om 'kastethed' [*Geworfenheit*]

ledning og konklusion, men i stedet lade tanken folde sig ud i et centrumløst rum, hvor teksten og dens skrivende subjekt gensidigt forvandler hinanden. Et rum hvor stringensen ikke er udtænkt på forhånd, men opstår ud af det langsomme arbejde med stoffet, der omvendt virker tilbage på tekstens udformning. *Midten* kan være de elementer af begreber hvori filosoffens tanker produceres, et felt af problemer der kan minde om Foucaults *épistémé* eller en ny måde at stille filosofiske spørgsmål på. Vi må tænke Spinoza frem i midten af Spinoza selv, ved at etablere nye forbindelser i de spekulative omgivelser. Jeg ønsker derfor ikke at reducere Spinoza til et lukket system, allerede af den grund at der ikke er tale om en objektiv og udtømmende diskurs fra et statisk punkt. Der er tale om på dynamisk vis at producere, snarere end at reproducere, en intellektuel bevægelse gennem hvilken denne filosofi bliver hvad den er. Spinoza forfægter en filosofi, hvis metafysik altid allerede er politisk, fordi den ikke er en filosofi om en begyndelse, men en ny måde at tænke verden på, der udtrykker en måde at leve og skabe på.[456] Spekulation er forbundet med livet selv, men der er fænomenologisk set ikke tale om viden opnået ved oplevelse og erfaring, men viden *produceret* i tanken, som tankens *modus*.[457] Spinozas udfordring er metodisk set, at kunne pege på, at oplysning rummer en dobbelthed i enhver fase af læreprocessen, en klar distinktion mellem fornuften og troen, og samtidig en bevidsthed om fornuftens mobilitet og fortsatte påvirkningskraft. I den forstand er det rigtigt når Deleuze om Spinozas *Etik* skriver at det er et værk der er skrevet to gange:

> Først i en kontinuerlig strøm af definitioner, beviser, forklaringer og læresætninger, som udvikler de store spekulative temaer med al tankens streng-

---

fra *Væren og tid*; eller Deleuze & Guattaris begreb 'rhizome' fra *Tusind plateauer. Kapitalisme og skizofreni*. Det kongelige danske kunstakademis billedskole. København. 2005.

[456] Se Negri: *The Savage Anomaly*. p. 212. Se også Christoffer Norris: *Spinoza and Critical Theory*. Blackwell.. 1991. der beskriver hvordan en *produceret* fiktion er en vigtig tankemodus. Sondringen mellem fiktion og virkelighed er ofte upræcis, da fiktionen selv som led i en dramatiserende metode kan producere forestillingskraftens aktive *virtus*; dens stræben efter at bekræfte en krop, en ny krop. Se Spinoza: *Etik*. Del II. Læresætning. 17. p. 53. Fiktionen bliver da en intervention med tingene, med stoffet, der øger samkvem og forbindelser og socialitetens mulighed. Balibar har beskrevet de tre hovedværker *Etik*, *TTP* og *TP* som et fælles bidrag til en ontologisk proces for social praksis; Se Balibar: *Spinoza and Politics*. pp. 81-82.

[457] Se afhandlingens metodekapitel i introduktionen.

> hed; en anden formation skrives frem i læresætningernes brudte linje, en diskontinuert linje, en anden version nedenunder den første.[458]

Selvom Spinozas *Etik* blev skrevet i skolastikkens sprog under Aristoteles' ånd, kan man læse det som et brud med disse former og anskuelser. Yirmiyahu Yovel har bemærket, at Spinoza bestræber sig på at anvende en konventionel terminologi, herunder religiøs terminologi, i en ukonventionel og subversiv stil.[459] Dette 'dobbelte sprog' (jf. Yovel) gjorde det muligt for Spinoza at anvende de velkendte strukturer for syttende århundredes filosofi på en måde der fordobler disse, som får de samme strukturer til at *blive* til på ny. Det foruroligende ved Spinozas bøger er, at de bekræfter noget der ikke længere lader sig måle i forhold til en given enhed. Som Pierre Macherey har bemærket er det Spinozas demonstrative intensitet der tillader os, hinsides vanlig dialektik, at destabilisere den klassiske rationalismes *épistémé* indefra, fra dens egne grænser.[460] At stille spørgsmål til fornuft, menneske og samfund *indenfor* den spinozistiske midte, er et sted hvor nye spørgsmål introduceres til filosofien og det er samtidig en anden måde at stille spørgsmålet til subjektivitet, samfund og kunst. Spørgsmål der først bliver mulige i kraft af en særlig spekulativ omgivelse. Men en filosofs "midte" er også det, der i hans tanke hverken konstituerer et finalt mål eller et første princip, men netop forbinder de to, ved at intervenere imellem dem. At tage fat på Spinozas midte betyder, at vi ikke kan redegøre for hans filosofi skridt for skridt, som om hans filosofiske diskurs starter et sted og slutter et andet sted. Filosofien sættes i gang ud fra de problemer der rejser sig. Den udtrykker i sig selv en producerende og skabende gestus der intervenerer i den virkelighed og de virkninger der sættes i gang.[461] Spinozas filosofi er derfor al-

---

[458] Deleuze*: Spinoza. Practical Philosophy*. p. 23.

[459] Yirmiyahu Yovel: *Spinoza and other heretics*. *The Marrano of Reason*. bd. 1. Princeton University Press. Princeton, New Jersey 1989. p. 29.

[460] Pierre Macherey: *The Materialist way*. Verso. London og New York. 1998. p. 124.

[461] Denne læsestrategi er især inspireret af Macherey og Warren Montag, der opfatter læsningen som en produktiv akt, der igennem en konfrontatorisk reproduktion producerer teksten pány, giver den en virkelighed i kraft af dens omgivelser og forbindelsesmuligheder. Som Macherey skriver: "In other words, author and reader participate, by virtue of the very reciprocity of their positions, in the common creative act through which the work exists with its significance, the latter in its turn giving to their union all the weight of reality it can handle" (Se Macherey: "For a Theory of a Literary Production". i: *The Materialist*

drig blot *teoretisk*, men udtrykker en særlig *måde* at stille spørgsmål på; en attitude til tanken og livet, som selv er en form for "ethos", en praksis og en særlig følsomhed i forhold til praksis, hvordan denne tænkende følsomhed skærer praksis til. Det er fra denne midte at tænkningen genfinder sin følsomhed. Praksis giver anledning til en ontologi for værens immanens, der ikke opererer med en sandhed om væren, men med en konstruktiv materialisme af kroppe, møder og fantasi. Det er denne uro eller "ufred mellem kroppene", som skaber en "midte", som Gunnar Berge formulere det.[462] Netop fra midten bliver man nødt til at tænke. Man kan ikke indtage en allerede given position. Man tænker med hele sin eksistensmåde. Det er denne praksis, der konstituerer væren og ikke omvendt. Spinozas midte er både navnet på det erkendelsesteoretiske udgangspunkt og navnet på den genetiske dimension i praksis, som har direkte forståelse for det sociale og politiske. Denne ethos skriver jeg frem ved at introducere begrebet 'eksistensmåder', som er et forsøg på at udvikle en immanent eksistenstænkning, som jeg efterfølgende konfronterer med forskellige erfa-

---

Way. p. 46). At producere handler ikke om at skabe et spejl, en maskeret objektiv forestilling om forfatterens oprindelige intention. Den litterære produktion er snarere i sig selv en begivenhed, som producerer sig selv i stedet for selv at blive produceret. Derved overskrides den gængse forståelse af produktion og reproduktion, der sædvanligvis reducerer det sidste til en imitation eller en genskabelse af en skjult mening på fælles vilkår. Begivenheden derimod vækker relationen mellem forfatteren og læseren. Som Macherey skriver: " [...] the event, which is everything but the act of a subject who would be its Author, precedes the work, which is itself only repetition, in a relationship which is not that of massive identity but of insensible difference. Thus, the work, with the effects of meaning attached to it, is not only strictly speaking the result of a production but of reproduction, the latter resting on the aleatory event of the discourse supporting it" (*Ibid*. pp. 46-47). Tekstlæsning kan derfor ikke reduceres til et hermeneutisk anliggende. Et berømt skønlitterært greb for denne 'produktionsteori' finder vi hos Jorge Luis Borges, der udtaleler at læsningen af Kafka ændrer på Kafkas forgængere. Man kan læse dennes forgængere på ny når man har læst Kafka. En ny begivenhed producerer en anden virkelighed for en tekst. Læsningen producerer en ny virkelighed, andre effekter der muliggør en nylæsning og en ny forståelse, snarere end at den demaskerer en skjult mening (den hermeneutiske tilgang). Montag videreführer dette greb i sin bog: *Bodies, Masses, Power*, hvori han gennem en læsning af Spinoza reproducerer Hobbes og et hobbesiansk univers. Når vi stiller spørgsmålet: Hvad vil det sige at læse og forstå litteratur? gør det samme spørgsmål sig gældende for filosofi. Jeg har i det metodiske kapitel: 'Intervention, organisering og uskelnelighedszoner' argumenteret for at læsningen i sig selv er en praksis, en intervention, der på tekstens overflade søger at etablere relationer til andre tekster indenfor samme eller andre discipliner. Det er netop dette greb jeg har betjent mig af i min intervention med Spinozas tekster og tekstunivers. Der er derfor tale om en læsestrategi, der står i gæld til Warren Montags fremragende bog: *Bodies, Masses, Power. Spinoza and his Contemporaries*. Verso. London og New York. 1999. Montag har senere taget denne 'produktionsteori' op til selvstændig behandling i sin senere bog*: Althusser*. Palgrave Macmillan. Basingstok og New York. 2003.

[462] Gunnar Berge: *Midt i. Fransk filosofi i dag*. Gasspedal og Audiatur. 2009. p. 24. 'Tænkningens midte' behandler Berge ud fra især Deleuze, Stengers, Whitehead og Didi-Huberman og Ranciére.

ringsfelter. Når Deleuze taler om at vi med Spinoza altid befinder os i en midte, hvor alle kroppe er i berøring med andre kroppe, og dermed også potentielt med vores tanke og følelsesliv, betyder det at vi som tænkende mennesker befinder os på et modalt plan. Den tanke der vil tænke og begribe kan ikke borttænke den modale eksistens, at den allerede er påvirket og selv med sin modus påvirker den nærmeste omverden. Når man læser Spinoza oplever man at legemer og sjæle ikke har en færdig substans eller subjektivitet, men netop en modus.[463] Vi er nærmest for sofistikerede til at fatte hvor sofistikeret Spinoza var. I midten af den store arkitektur blæser en voldsom vind, en kraft som rammer selv den helt uindviende, den uskolede; den, der er modtagelig for at se helt anderledes på verden. Deleuze havde blik for dette i sin læsning af Spinoza. Han betoner hvordan Spinoza er den filosof der lærer os at blive ikke-filosoffer, eller bedre, der er en ikke-filosofisk og ikke-teoretisk kraft der vibrerer overalt i hans filosofi.[464] Men som ofte går Deleuze for hurtigt frem. Der er for mange mellemregninger, som den franske filosof ikke får ordentligt udfoldet de steder hvor han skriver om eksistensmodus.[465]

Denne ethos må både være klarsynet og dermed fastholde adskillelsen mellem fornuften og troen, men samtidig modtagelig for påvirkninger der gør fornuften mobil. Altså, klarsynethed og klare sondringer er én ting, en anden er fornuftens forudsætning, som er fantasien. Uden den dør fornuften herunder muligheden for et frugtbart samkvem med andre mennesker. Demokratisk kultur, idérige sociale omgangsformer, tåleligt arbejdsliv, kritik af egne værdier, opfindsom og skabende aktivitet i kultur og kunst uddør uden fantasiens levende formåen. Der er en side ved Spinoza, som jeg ønsker at fremhæve og en anden side jeg ønsker at lade ligge. Det er altså ikke hele 'Spinozapakken' som jeg abonnerer på. Kun sider af den. Hvis vi kan betragte Spinoza som renæssancefilosofi, som han beskrives af Karl Jaspers i dennes udmærkede introduktion til forfatteren,[466] er det fordi erkendelsen af den menneskelige natur funge-

---

[463] Jeg har i min bog: *Som vidne er mennesket til* analyseret denne forståelse af subjektivitet ud fra Bernhard Malamuds roman *The Fixer*. Se Carnera: *Som vidne er mennesket til*. Forlaget Spring. Hellerup. 2007.

[464] Se Deleuze: *Spinoza: Practical philosophy*. City Light Bookstore. San Fransisco. 1988. p. 129.

[465] Deleuze: *Spinoza. Practical Philosphy*. p. 122. og lidt mere udførligt men stadig på et voldsomt abstrakt plan: *Deleuze: Expressionism in Philosphy: Spinoza*. 1992. p. xii.

[466] Se Karl Jaspers: *Spinoza*. i serien: Hannah Arendt (red.). *From the Great Philosophers*. bd. 2. A Harvest

rer som en forudsætning for hvad vi forstår ved et samfund og hvordan vi indretter et sådan. Spinozas renæssanceånd legemliggør en sammenhæng mellem erkendelse, psykologi og samfund. Denne side af Spinoza synes uomgængelig. Spinozas syn på religion, det jødiske spørgsmål og hans tekstkritiske metode for læsning af Biblen, bliver ikke taget op til selvstændig behandling. Selvom Spinozas idé om oplysning hænger sammen med hans gudsbegreb, har jeg i vidt omfang forsøgt at rense den følgende gennemgang for teologiske overvejelser. Etisk set gode handlinger mellem mennesker er ikke gode og rigtige fordi de legitimeres gennem en bagvedliggende instans, og ej heller fordi det enkelte menneske stilles en belønning i udsigt hvad enten det er evig frelse, en rød stjerne i karakterbogen eller social anerkendelse. En handling er god og rigtig fordi handlingen erfaringsmæssigt kan siges at danne grundlag for produktive menneskeligt samkvem, omsorg og glæde blandt mennesker. Vi ville handle i strid med menneskets menneskelighed som den er forædlet og kultiveret, og i denne forstand ville vi etisk set ikke kunne se os selv i øjnene. Glæde, kærlighed, fantasi er helt afgørende erfaringer der skal forældes og kultiveres blandt mennesker, som Erich Fromm så mesterligt beskrev det, men disse erfaringer er ikke mystik eller magi, snarere forbløffende og vidunderlige. Det er det glædesbudskab Spinoza først og fremmest kommer med, og som jeg ønsker at trække frem i denne afhandling. De følgende kapitler er båret af denne indstilling, som munder ud i det afsluttende kapitel om 'glædens eksistensmåder'. Menneskets dynamiske eksistens og produktive virksomhed hænger sammen med en normativitet, et krav til menneskets værdighed. Denne normativitet opstiller ikke egne dogmer og maksimer. Snarere hænger den sammen med menneskets brug af fornuft og fantasi, og som sådan er den forbundet med det Spinoza kalder menneskets "aktive væren", og dermed *måder at føle på*. Dømmekraftens sensibilitet hænger derfor hos Spinoza sammen med magt og formåen og Spinoza oversætter ord som 'godt' og 'dårligt' til magtens sprog: "Ved dyd og magt forstaar jeg én og samme ting."[467] Jeg har valgt at behandle denne normativitet som et spørgsmål om værdighed og duelighed i forhold til den

---

Book. 1966.

[467] Spinoza: *Etik*: Del. IV, forord, Def. 8.

sociale konstitution og udveksling, der ikke er religiøst begrundet, men som udtrykker en lektion i mod; en lektion hvor vi er villige til at acceptere den fulde byrde af hvordan vi håndterer tilværelsen, og at tage dette ansvar på os, som en del af vores skæbne i det store kontingente spil. Som André Comte-Sponville skriver:

> Sandheden er evig, mens tapperheden henter sin betydning i det endelige, i tiden – altså i varen. Dén har en gud ikke brug for og måske heller ikke en vismand, hvis han helt og fuldt, som Epikur og Spinoza skriver, levede i de udødelige, evige tings rige. Men det er ikke muligt, og derfor har vi – igen – brug for mod til at vare ved og udholde, til at leve og til at dø, mod til at acceptere, mod til at kæmpe, til at modstå, til at blive ved […] Spinoza bruger betegnelsen sjælefasthed (*animositas*) om 'det begær gennem hvilket vi hver især bestræber os på at bevare vores væren under fornuftens og kun fornuftens bud. Men tapperheden ligger i begæret, ikke i fornuften, i bestræbelsen, ikke i diktatet. Man bør altid holde ud i sin væren (Eluard kaldte det senere for 'det barske begær efter at vare'), og al tapperhed er viljens.[468]

Modet er derfor den eneste vej ud af frygten og samtidig vejen til vore tanker. Frygten er lammende og tapperhed besejre lammelsen, med en parafrase af Comte-Sponville. Tapperhed er i sidste ende derfor ikke et spørgsmål om fremtiden, men om nu'et. Det drejer sig mere om vilje end om håb, selvom håbets kraft kan være med til at styrke tapperheden. Men det er dog karakteristisk for håbet, at vi kun håber på det vi allerede kan forestille os, håbet har en snævrere

---

[468] André Comte-Sponville: *En lille bog om store dyder*. Samleren. København. 1998. pp. 56-57. I sin *Etik* forbinder Spinoza sjælsstyrke med Selvhævdelse og Højsind. Han skriver: "*Thi ved Selvhævdelse forstaar jeg den Drift, med hvilken hver enkelt alene ud fra Fornuftens Bud stræber efter at bevare sin Væren. Men ved Højsind forstaar jeg den Drift, med hvilken hver enkelt alene ud fra Fornuftens Bud stræber efter at hjælpe andre Mennesker og knytte dem til sig i venskabstore dyder*". I den danske oversættelse af Spinozas Etik, oversættes *animositas* med "sjælsstyrke". Se *Etik*. Del III. Læresætning 59, anmærkning. p. 118. Spinoza forbinder sjælsstyrken med både 'Selvhævdelse' og 'Højsind' [*Ibid*. p. 118]. Meiers. latinsk version: SCHOLIUM: Omnes actiones, quae sequuntur ex affectibus, qui ad mentem referuntur, quatenus intelligit, ad f o r t i t u d i n e m refero quam in a n i m o s i t a t e m et g e n e r o s i t a t e m distinguo. Nam per *animositatem* intelligo *cupiditatem, qua unusquisque conatur suum esse ex solo rationis dictamine conservare*. Per *generositatem* autem *cupiditatem* intelligo, *qua unusquisque ex solo rationis dictamine conatur reliquos homines iuvare et sibi amicitia iungere*. Eas itaque actiones, quae solum agentis utile intendunt, ad animositatem, et quae alterius etiam utile intendunt, ad generositatem refero".

horisont at operere med.[469] Viljen derimod sprænger det mulighedsfelt vi står midt i. Viljen kan bane vejen for andre relationer, andre forbindelser end dem vi kan forestille os, men det er ikke viljen der som førsteårsag hvormed vi kan forklare menneskelige beslutninger og mulig frisættelse; det er kroppen, dvs. drifterne og følelserne der indvirker på os og begribes af vores tankevirksomhed, som der hvor Spinoza sætter ind for at forklare samfunds- og kulturdannelse. Uden vedholdenhed, uden denne anstrengelse kan man ikke være denne mulighed tro. Spinozas materialistiske filosofi læser jeg som et bud på et muligt bindeled mellem et værdigt menneskesyn og en aktiv udveksling med verden, tingene og andre mennesker. Læser man Spinoza som grøntspættebog for vismandens etik, har modet og tapperheden ikke samme vedvarende betydning. For vismanden er tapperheden kun fraværet af frygt; der er i sidste ende ikke længere nogen kamp, ikke nogen anstrengelse.[470] Men man kan også vende den om og sige; for Spinoza får modet og tapperheden al den plads, som visdommen ikke formår at optage, som Comte-Sponville skriver.[471] Denne lektion betyder at man må kritisere dogmatisme af enhver art, man må gøre oprør mod undertrykkelse for at bevare sin menneskelighed, men en kritisk moddiskurs uden et eget budskab bliver i længden fattig og begrænsende. I denne afhandling tilstræber jeg denne dobbelthed: at opretholde fornuftens kritiske indstilling og samtidig tage glædens kraft alvorligt som en mulig positiverende holdning i det sociale liv.

Når jeg betoner denne lektion i værdighed og mod som en afgørende indstilling for fornuftens virke, er det også for at gøre opmærksom på den vanskelighed, der er forbundet med Spinozas univers. Det er ikke nogen simpel opskrift på et bedre civils samfundsliv som Spinoza tilbyder. Alt hvad der er

---

[469] 'Håbet' beskrives da også af Spinoza som en "ustadig glæde opstaaet af Ideen om en fremtidig eller fortidig Ting, om hvis Udfald vi til en vis Grad nærer Tvivl om". Spinoza: *Etik*. Del. III. p. 122 (under følelsernes definitioner).

[470] Som vi skal se i den sidste eksistensmåde; 'Glædens eksistensmåde', kan selv den vise komme til klarhed om at livet ikke er værd at leve, enten på grund af sygdom, degraderet eksistens, håbløs livssituation etc. Den vises ro er kun relativ indenfor en bestemt horisont, og kræver når det kommer til stykket et dagligt arbejde hvor intet er selvfølgeligt, hvor batterier dagligt skal lades op. Jeg vender tilbage til forholdet mellem glædens eksistensmåde og den indbyggede realisme, der handler om at nå sin grænse, at holde ud, og muligvis flytte denne grænse.

[471] Comte-Sponville: *Op.cit*. p. 297.

frihedsskabende, ypperligt og særlig værdifuldt, kræver en særlig indstilling, som Spinoza afslutningsvis skriver i sin *Etik*. Jeg fremhæver denne pointe her, fordi der altid har klæbet sig en vismandsagtig stemning til Spinoza, en mand for de få, en særlig åndskraft og indstilling, som de færreste kommer i nærheden af. Man kan nemt læse ham sådan.[472] På den anden side, uden viljen til at gøre en anstrengelse, kommer man ikke særlig langt. Når det er sagt, er det også på sin plads at positionere denne materialistiske læsning af Spinoza frem for andre læsninger, der hævder at have samme udgangspunkt. Her tænker jeg særligt på Hardt og Negris læsning, som sammen med Alliez, Moria Gatens & Genevieve Lloyd, Deleuze, Macherey, Warren Montag og Ted Stolze, står for den såkaldt 'nyspinozistiske bølge.'[473] Jeg trækker på grundelementerne i den materialistiske læsning af Spinoza, som jeg uddyber nedenfor, men i modsætning til Hardt og Negri, mener jeg at den egentlige udfordring når man gør brug af Spinoza, handler om at skabe forbindelsen mellem det mikropolitiske- og det makropolitiske plan, mellem kropsplanet og samfundsplanet. For at få det fulde udbytte af hvordan vi kan beskrive det som sker i arbejdsliv, i innovation, i kunst, i ledelse, må vi bevæge os ned på kroppenes niveau. Enhver forandring er vanskelig fordi den handler om hvordan vi øger vores magt, hvordan vi mindsker de kræfter der adskiller os og som hindrer os i at forbinde os med andre. Den biopolitiske ambivalens mellem selvundertrykkelse og social værdiskabelse tydeliggøres når vi dykker ned i en materiel verden hvor menneskets krop selv bliver bevæget (afficeret) og selv tillader at påvirke andre kroppe. Det er denne påvirkningsdynamik der både viser vejen til nye muligheder men som også viser hvor vanskeligt egentlig forandring er når det kommer til stykket. Problemet med Hardt og Negris brug af Spinoza i en samfundsmæssig sammenhæng er, at de giver slip på individuationsprocessen på et mikrosocialt niveau som er afgørende for kvaliteten af ens analyse og ikke mindst når det handler om den menneskelige produktion og skabelse hvor hele menneskets liv

[472] Et eksempel på dette er Helena Nilsson: "Spinozismens livsluft". i: *Res Publica*. nr. 41/42. pp. 173-177. De indsigter hos Spinoza hun fremdrager, er vigtige, men når de står alene som idealfordringer mister disse fordringer den spændingsfyldte karakter.

[473] Se straks nedenfor om de forskellige retninger. Spinoza udgør en vigtig filosofisk forudsætning for både deres fælles skrifter samt ikke mindst for Negris egne.

er på spil. At tale om 'forandring' og 'revolution' eller 'frigørelse' på et makroniveau, kræver en teori om hvad der *bevæger* til handling. Det er min påstand, at det svækker analysen såfremt man forlader den før-individuelle etik når man ønsker at beskrive den samfundsmæssige værdiskabelse. Derfor har jeg kaldt Spinozas projekt for en *lektion i fornuftens læreproces,* som derfor må behandles som et selvstændigt tema. Jeg er ikke uenig med Negri når han i sine bøger understreger at social mangfoldighed (multituden) opstår gennem skabelsen af nye tanker og begreber (fantasiens kraft), der både reproducerer os selv og virkeligheden i nye og andre forbindelser, men spørgsmålet er hvilke normative og ideologiske konklusioner man kan udlede af denne tilgang.[474] Idealt set kan Spinoza bruges til at gøre opmærksom på forbindelsen mellem menneskets skabende natur og skabelsen af sociale værdier. Jeg er ikke uenig i dette synspunkt, men man skal være varsom med at drage ideologiske og realpolitiske konklusioner af denne socialfilosofi, som Hardt og Negri har tendens til.[475] Der er en fare for at blande den erkendelsesteoretiske forståelse sammen med ideologiske forestillinger om en historisk massebevægelse[476]. Jeg forsøger at vise at de politiske implikationer der er forbundet med Spinozas filosofi, ikke mindst hans antropologi om at tænke mennesket ud fra en kompleks affektiv relation af påvirkningsfaktorer, må ses i sammenhæng med det etiske spørgsmål der knytter sig til menneskets mulighed for at kunne bevæge sig fra et passivt virke til en mere aktiv magt.

Al stor filosofi har en idealfordring om noget bedre, men Spinozas egen filosofi gør en dyd ud af den *vanskelighed*, der er forbundet med selve læreprocessen; den proces der omtales som menneskets vej fra trældom til frihed.[477]

---

[474] Synspunktet er bedst formuleret i hans eget skrift *Time for Revolution*. Se eksempelvis p. 171.

[475] Dette er mest tydeligt i deres fælles store projekt *Empire*.

[476] De to forfattere er således mere Marx-kloner end undertegnede. Det handler ganske vist om hvad vi forstår ved 'praksis' og 'forandring', men disse begreber tænker jeg etisk mikrosocialt og ikke massehistorisk forløsende.

[477] Jeg har i en anden artikel: "En hvirvelvind i ryggen – Altmuligmandens læreproces" foretaget en spinozistisk læsning af Bernard Malamuds roman *The Fixer*. Hovedpersonen konfronteres med Spinozas tanker og bliver revet med af "en midte", og han undergår en langsom transformation. Personens læreproces består ikke i at komme ud på den anden side som et forløsende mål, men at blive årsag til sin egen forståelse. Ved at trænge igennem sin egen historiske og politiske virkelighed er hans sorger, nu takket være en mere adækvat forståelse, en mindre undertrykt faktor i hans liv. Se i Carnera: *Som vidne er mennesket til.*

Spinozas styrke, dér hvor han kommer til at virke, har at gøre med det, jeg kalder for 'fornuftens læreproces' forbundet med 'individuation'. Jeg vælger at gøre ophold ved det, jeg ser som en indbygget modstand hos Spinoza, en benhård realisme, der tager tyren ved hornene. Jeg mener ikke Spinozas filosofi om oplysning og fornuft giver mening, uden at man inkluderer denne lektion i mod og tapperhed, modet til at være modtagelig for påvirkninger, der kan bekæmpe vores frygt, vores usikkerhed. Jeg mener Hardt og Negri undervuderer denne anstrengelse, denne kamp. Det, som de kalder 'multitudens' styrke, kort sagt, evnen til at skabe sociale værdier i og udenfor arbejdsliv, er et ideal undertegnede også skriver under på. Men menneskets kapacitet, overskud, kraft og mod til at bekræfte og være modtagelig, kan der ikke sættes parentes om. Det ville ikke være en troværdig læsning af Spinoza og desuden vil langt de fleste sociale relationer bærer på en indbygget modstand, bestemt ved det, Spinoza kaldte 'triste affekter', affekter der skal overvindes, bearbejdes, håndteres eller som man simpelthen skal lære at leve med. Den 'produktive orientering' må derfor tage højde for den proces, der skal mobilisere viljen eller bedre kraften og magten for at mindske det som holder os adskilt og passive og som hindrer os i at forbinde os med andre nysgerrige kræfter, som er en forudsætning for den fornuftsproduktion Hardt og Negri forfægter. Omvendt er det heller ikke tilstrækkeligt at reducere Spinoza til en oplysningsfilosof. Når Jonathan Israel og andre anvender Spinoza til at stadfæste hans kamp mod ufornuften og den religiøse dogmatik, er jeg ikke uenig, men som jeg vil argumentere for, kommer Spinoza først til sin ret, når man bruger hans tænkning til at analysere tingene – herunder eksempelvis oplysning og ytringsfrihed som en eksistensform, som noget der griber ind i virkeligheden, som skabende magtform (potentia) og modstandspotentiale.

Hos Spinoza er fornuften der ikke først, mennesket er i Spinozas univers, som Heidegger ville sige, 'kastet ind i verden'; vi er som mennesker først på den scene hvor vi udsættes for andre, for andre ting, for hændelser, begivenheder som vi ikke nødvendigvis har nogen indflydelse på. Denne konfrontation er udgangspunktet. Fornuften, og det at blive menneske, er derfor et krævende anliggende. Det kræver mod, modet til at tænke. Evnen og modet til at være modtagelig for en proces hvor vi forandrer os selv. Fornuften kan fortælle os

hvad vi skal gøre, men ikke *at* vi skal gøre det. Fornuften stiler mod det universelle, mens tapperheden udtrykker den ansvarlige personlighed. Men én ting er fornuften, noget andet er modet til at tænke. Fornuftens arbejde hænger sammen med denne lektion. Det er på dette plan for fornuft og dyd, at Spinoza er bedst, mest slidstærk, men også mest krævende. Det er her hans projekt har noget at sige os. Oprøret og modstanden er ingenting uden værdighed, ingenting uden glædens kraft. Men glædens kraft kommer ikke af sig selv, den kræver mod, og ikke mindst overskud til modtagelighed, overskud til uegennyttig engagement, til det, som Spinoza kalder for "dyd". Derfor er fornuftens og fantasiens læreproces, akkurat som modet selv, læren om den evige begyndelse.

De følgende kapitler er ikke et bidrag til en politisk filosofi i traditionel forstand, der beskriver relationen mellem individets rettigheder og de institutionelle magtrelationer. Det er snarere et bidrag til en samfundsfilosofi i bredere forstand, der forsøger at beskrive relationen mellem menneskets selvdannelse og dets sociale væsen. Jeg ser denne relation som forbundet med det som man ud fra Spinozas filosofi kan betegne 'en produktiv orientering', der danner grundlaget for et civilt samfundsliv og som knytter an til aktuelle problemer om kring arbejdsliv, ledelse og kunst.

Om den materialistiske læsning af Spinoza, der lægger vægt på 'kroppen' og 'den produktive orientering', vil jeg knytte følgende kommentarer. I Spinozas univers er mennesket ikke kun et fornuftigt og socialt dyr, men også et skabende dyr, der med fornuft og fantasi omdanner et forhåndenværende materiale eller stof. Idéen er at vi ikke blot *kan* producere, vi også *skal* producere for at eksistere. 'Produktivitet' er derfor et bredt begreb hos Spinoza, der rækker udover det at frembringe ting og genstande. Begrebet hænger sammen med selve idéen om den menneskelige natur. Livets mål er menneskets vækst og udvikling i overensstemmelse med vor natur og beskaffenhed, som er 'mønsterbilledet på den menneskelige natur'. Denne 'vækst' og 'udvikling' har at gøre med erfaringen af os selv, som sker gennem en produktiv virksomhed. Gennem produktivitet erfarer man sig selv som legemliggørelsen af sine evner og sin formåen. 'Produktiv virksomhed' udtrykker brugen af vor magt [potens], såvel som en erfaring af vores situation, en indstilling til verden. Det er dette

der fører til idéen om at dyd ikke begynder med en forestilling om det gode, men handler om det der *konstituerer* selve vejen til dyden, som er den aktive brug af menneskets evner og formåen. En immanent etik og et udvidet værdibegreb for produktion og kunst, baner vejen for en forestilling om 'værdi', der må bestemmes i relation til menneskets virkelige interesser, som er frihed og evnernes udfoldelse gennem skabende virksomhed. Hvordan forbinde idéen om menneskets produktive natur med civilt samfundsliv, med demokrati og samfundssind? Det svar jeg søger at give er at samfundsmæssighed og det civile samfundsliv må gentænkes ud fra Spinozas idé om en etologisk naturret, der siger, at menneskets natur bestemmes af hvad det formår, hvilke affekter det har og hvordan disse kan øges eller mindskes i relationer med andre. Denne idé må forstås i sammenhæng med forståelsen af kollektivitet som jeg behandler som et princip for social organisering.

Etologi er navnet på den videnskabsgren, der arbejder i grænseområderne mellem biologi og zoologi. Ordet kommer af det græske ethos, der både kan betyde sædvane, sæder, skikke og karakter, der også forbinder praksis og en etisk grundindstilling. Spørgsmålet er hvordan ordene etologi og etik nærmere høre sammen. Den videnskabelige disciplin, der her er tale om, benævnes undertiden dyrepsykologi eller adfærdsforskning. Men som disciplin er etologien den forskning, der på biologisk grundlag undersøger adfærden; adfærd her forstået som alle organismers udadvendte aktiviteter. Selvom etologien startede som dyrepsykologi, har etologien fra starten af haft som mål at nå frem til udsagn om den menneskelige adfærd.[478] Især den moderne etologi formuleret af Jacob von Uexküll og hans omverdenslære, der studerer påvirkningsrelationerne mellem dyrets interaktion med sin omverden, har dannet skole. I stedet for induktive studier af dyrs reaktionsmønstre og kausalsammenhænge med henblik på at nå frem til en forklaring af dyreadfærd, bliver det med Uexküll klart, at dyret kun kan undersøges indenfor den verden, hvori det indgår. I denne analyse studerede Uexküll de affekter som dyr i forhold til deres omverden er modtage-

[478] Friedrich Keiter: *Verhaltensbiologie des Menschen auf Kulturantropologischer Grundlage*. Reinhardt. München. 1966.

lige for, som er afgørende for deres perceptive formåen.[479] Det er forbindelsen mellem denne 'modtagelighed for affekter', og Spinozas kropsfilosofi, som jeg har valgt at se nærmere på. Centralt er at alle fænomener, af Spinoza kaldet 'individer', består af sammensatte legemer, og at legemers virkelighed først og fremmest defineres ved deres evne til at påvirke og blive påvirket. Således kan vi studere sociale legemer og kunstværker ud fra etologiske betragtninger.[480]

Der findes flere måder at læse Spinoza på og forskningen om Spinoza er siden Anden Verdenskrig steget eksponentielt. Jeg har allerede gjort det klart at jeg læser Spinoza som en relevant samtalepartner med henblik på at skabe en platform for kritisk tænkning, der er på højde med nogle af de samfundsproblemer som vor tids biopolitik er eksponent for. Dermed har jeg ikke valgt en strikt fagfilosofisk læsning, men en læsning der tager udgangspunkt i en bestemt fagfilosofisk erkendelse for efterfølgende at afprøve denne i relation til den menneskelige, sociale og kulturelle erfaringsverden. I mine studier er jeg stødt på flere forskellige fagfilosofiske udlægninger af Spinoza med megen stor spændvidde. De forskellige læsninger tydeliggør den enkelte forfatters filosofiske ståsted og Spinoza kan siges at blive en eksponent for forskellige filosofiske retninger og historiske perioder. På baggrund af nyere forskning kan man i høj grad tale om tre alment kendte 'spinozaer'[481]: Der er den 'radikale religiøse lærde' som bliver uenig med samtidens kirkesamfund, og som udkaster en ny opfattelse af Gud og foreslår en ny vej til menneskelig frelse. Der er den politiske arkitekt, tænkeren som skitserer en ideal demokratisk stat befolket af ansvarlige og lykkelige borgere. Endelig og ikke mindst er der filosoffen som ved hjælp af videnskabelig indsigt og metode formulerer sin opfattelse af universet, og for-

---

[479] Se Jacob von Uexkülls berømte hovedværk *Streifzüge durch de Umwelten von Tieren und Menschen – Bedeutungslehre. Conditio Humana. Ergebnisse aus den Wissenschaften von Menschen*. Verlag S. Fischer. Frankfurt am Main. 1970. I Danmark har Frederik Stjernfelt betonet betydningen af Uexkülls *bedeutungslehre* samt begrebet *umwelt* som led i udviklingen af en semiotik. Se Stjernfelt: "En naturlig symfoni. Jacob von Uexkülls Bedeutungslehre – en biologisk betydningsteori?". i: *KRITIK.* nr. 155/156. 2002. pp. 82-97. Se også Jesper Hoffmeyer: *Biosemiotik. En afhandling om livets tegn og tegnenes liv*. Jesper Hoffmeyer og forlaget Ries. Charlottenlund. 2005. I nærværende afhandling læser jeg etologien i lyset af Spinozas parallellitetsteori mellem krop og tanke.

[480] Se også Deleuze: *Spinoza. Practical Philosophy*. kap. 6. p. 126ff.

[481] Se Genevieve Lloyd: *Spinoza and the Ethics*. Routledge. London, New York. 1996. pp. 11-18. Se også Warren Montag & Ted Stolze (red.). *The New Spinoza. Theory out of Bounds*. University of Minnesota Press. Minneapolis. 1997. Preface.

mulerer sammenhængen mellem en erkendelse af dette og de mennesker der befolker det. Betragter man Spinoza-litteraturen og -forskningen siden Anden Verdenskrig kan man se en tendens til at disse tre interessefelter spaltes ud i yderligere fem positioner: En jødisk-religiøs Spinoza-læsning med Yovel, Steven Nadel og Leo Strauss som de mest markante repræsentanter[482]; en livsfilosofisk (psykologisk) særlig kendt gennem den norske filosof Arne Næss og Fromms arbejder,[483] dernæst en analytisk angelsaksisk repræsenteret ved Jonathan Bennet, Don Garret og Edwin Curley[484], en tysk social- og retsfilosofisk repræsenteret ved Manfred Walther og Marcel Senn[485] og endelig en politisk materialistisk læsning, der begyndte med Martial Gueroults berømte læsning af *Etikken* og som senere er blevet taget op af forfattere som Althusser, Pierre-Francois Moreau, Macherey, Sylvian Zac, Deleuze, Negri, Balibar, Montag, Gatens, Lloyd og Stolze.[486] Der er dog flere væsentlige overlapninger mellem den tysk/schweitziske og den fransk/italienske skole og man kan under ét betegne dem som den kontinentale Spinozaskole. De er fælles om at skabe en profil, der ikke reducerer Spinoza til hverken cartesianer eller til en religiøs tænker. Begge retninger ser Spinozas "kropsfilosofi" som et vigtigt omdrejningspunkt til forståelse af den sociale og politiske virkelighed. Derudover er begge optaget af at betone Spinozas opfattelse af loven og retten som forbundet med menneskets kapacitet og formåen til at handle, tale, tænke og virke, til en virkelig social materiel proces. Dette er i grove træk også det snit, jeg har valgt for denne bog, en Spinoza *pour notre temps*.[487]

I de sidste fire årtier, har Spinoza-forskningen ekspanderet voldsomt.

---

[482] Stephen Nadler: *Spinoza - A Life*. Cambridge University press. Cambridge, USA. 1999. Se også Yovels tobindsværk: *Spinoza and other Heretics* og Leo Strauss: *Spinoza's Critique of Religion*. Shocken books. New York. 1965.

[483] Se Arne Næss: *Livsfilosofi.* Multivers. Oslo. 1999; *En innføring i Spinozas filosofi*. Kagge Forlag. Oslo. 1999. og Erik Fromm: *Sjælsharmoni og moral*. Haases Facetbøger. København. 1965.

[484] Se Don Garret (red.). *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge University Press. Cambridge. 1996.

[485] Se Marcel Senn & Manfred Walther (red.): *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*. Schulthess. Zürich. 2001.

[486] For en bred karakteristik af denne, se André Tosel: "Hvilken fremtid har Spinozas filosofi? Rasjonalitet og endelighet". i: *AGORA*. nr. 2-3. 2003. pp. 104-132.

[487] Det franske magasin *Magazine littéraire* dedikerede i november 1998 et temanummer til Spinoza med titlen: *Spinoza- un philosophe pour notre temps.* Se *Magazine littéraire*. nr. 370. November. 1998.

Hvorfor al denne opmærksomhed? Måske fordi Spinoza af alle renæssancens mestertænkere og det syttende århundredes filosoffer, er den, der kommer tættest på det, som vi betegner en moderne tidsalders mentalitet. Hans særegne naturalisme og materialisme, der hævder at alle begivenheder kan forklares ud fra naturens kræfter, love og affekter, udtrykker den implicitte filosofi bag ved megen moderne videnskab og nyere filosofi.[488] Hans tilgang til Biblen, der afviser dens supernaturlige inspirationer, hvor ikke Guds vilje eller intentioner er afgørende, men Biblen som et stykke historisk dokument vi må trænge igennem på samme måde som vi må forholde os kritisk til andre tekster, er en metode der inspirere mange i dag.[489] Hans politiske teori der betoner menneskelig frigørelse, fornuftens arbejde samt et aktivt, oplyst demokrati, foregriber moderne liberal humanisme. Hvor René Descartes, John Locke, Leibniz og Nicolas Malebranche modstod eller frygtede en radikal naturalisme til fordel for moralske og religiøs begrundelser, stod Spinoza fast: han afviste direkte eksistensen af en personlig Gud, den frie vilje, mirakler, finale årsager og immaterielle sjæle. Kun Hobbes synes at kunne konkurrere med Spinoza om titlen om at være den første ægte moderne tænker. Men Hobbes' forsvar for absolutismen og hans syn på politisk teori som et værn mod det onde (syndefaldslæren), binder ham til et dominerende ideologisk træk i sin samtid. Spinozas materielle og aktive liberale sindelag derimod undgik de quasireligiøse faldgruber der syntes at blive Hobbes skæbne.[490] Denne sammenligning betyder ikke at man kan afskrive Hobbes. Det kan man så langt fra. Som Agamben har vist kan man ikke forstå biopolitikkens operationer uden at forstå suverænitet og dens måde at virke på, hvor indsigterne fra Hobbes stadig står centralt.[491]

Spinoza forblev tro mod sin filosofi trods stor ydre modstand i hans samtid.[492] Det er disse synspunkter der synes mere relevante end nogensinde. Når vi

---

[488] Den verdensberømte neuolog Professor Antonio Damasios forskningsarbejde genopdager i Spinoza en tænker som i sine arbejder foregriber moderne neuroforskning, både med den særlige betydning Spinoza tillægger følelserne, men også ved at nægte sind og krop som adskilte domæner.

[489] Montag har i et nyere studie givet en prægnant analyse hvad det vil sige ikke at opfatte Biblen som en symbolsk allegorisk tekst, men som et fortolkningsmæssigt set en sammensat historisk krop. Se Montag: *Bodies, Masses, Power. Spinoza and his Contemporaries*. Verso. London. 1999. Kap. 1.

[490] Bjørn Qviller: "Hobbes, Augustin og den augustinske tradisjon". i: *AGORA*. nr. 2-3. 1991. pp. 70-71.

[491] Se afhandlingens anden del.

[492] Dette er stærkt dokumenteret af Jonathan Israel: *Radical Enlightenment. Philosophy and the making of mod-*

derfor taler om det moderne islæt hos Spinoza, menes der primært Spinozas konsekvente afvisning af andre autoriteter og kampen mod de farlige lidenskaber, der bemægtiger sig menneskers fornuft og dømmekraft. Spinoza er nemlig ikke moderne i den 'neoliberale' betydning, hvor tanken, politikken og livet siges at fuldende sig selv indenfor historien.[493] Forestillingen om at vi har nået et stade, hvor det moderne menneske kan forsone sig med det virkelige i en kronologisk tid, er ikke til stede hos Spinoza. Snarere giver han os redskaber til at presse de givne strukturer og den historiske tid og åbne disse for det som Nietzsche kaldte en 'utidssvarende dynamik', der stiller spørgsmålstegn til de rådende værdier, til kritikkens mulighed og til de anerkendte institutioner.[494] Hans filosofi kontemplerer ikke objektivt det evige og søger heller ikke at afspejle historien med stort H, men stræber snarere ud fra frihedens forskellige læreprocesser mod at aktualisere en menneskelig og social mangfoldighed. Spinozas bekæmpelse af enhver idealisme, den være subjektiv, objektiv eller intersubjektiv, fjerner ham fra en moderne oplysningsfilosofi, men han udstikker samtidig vejen for en ny og bredere forståelse for oplysning. Dette vender vi tilbage til.

Med Spinozas filosofi i baghånden bliver det muligt at beskrive et værdibegreb der forbinder teori med praksis. Det drejer sig om 'handlingen', om praksis, men handlingen er for Spinoza først virkelig når man forstår den i sammenhæng med fornuftens måde at fungere på. I denne forstand vil en filosofi om værdi have visse fælles træk med antikkens forestilling om praksis (ethos), med Aristoteles begreb 'phronesis'. Marx skrev de berømte ord: "Filosofferne har kun *fortolket* verden forskelligt, men hvad det kommer an på, er at *forandre* den".[495] Jeg er ikke uenig i dette, men spørgsmålet om forandring er både et spørgsmål om erkendelse og om den realitet der er knyttet til samfundets produktive kræfter. Hvis værdi er forbundet med en forståelse af 'forandring' berører den både en filosofi om væren og en filosofi om praksis. Som

---

ernity 1650-1750. Oxford University Press. Oxford. 2001.

[493] Se Fukuyama: *The End of History and the Last Man.*

[494] Se kapitlet 'Glædens eksistensmåder'.

[495] Marx: *Økonomi og filosofi. Ungdomsskrifter*. Udvalg og indledning ved Villy Sørensen. Gyldendals Uglebøger. København. 1968. p. 93 [egen fremhævelse].

Fogh Kirkeby har gjort opmærksom på, er antikkens forståelse af 'ethos' både forbundet med den praktiske politik samtidig med at den overskrider denne fordi den tager udgangspunkt i en etisk væren.[496] At begribe handlingens mulighed har at gøre med "vores evne til at skabe en balance mellem *theoria* og *praxis*".[497]

Spinozas materialistiske filosofi er en politisk filosofi fordi den handler om forandring, men denne politiske filosofi fungerer ikke ved siden af eller udenfor den erkendelsesfilosofi, der ønsker at tænke fornuften som formåen og forandringens mulighed. Derfor er substansen i hans politiske filosofi grundlæggende et etisk anliggende. Jeg har kaldt Spinozas filosofi for en bred samfundsfilosofi fordi den forstærker og præciserer forholdet mellem værdi og ontologi. Værdibegrebet bliver ikke et afledt kommunitaristisk begreb for et givet fællesskab, en nation eller en stat, men er forbundet med en teori om væren som igen er forbundet med erkendelsen og fornuftens læreproces. Sammenhængen mellem Spinozas særlige etik, det skabende menneske og moderne arbejdsliv, kan danne grundlag for en fornyet måde ud fra hvilken det bliver muligt at tænke en positiv biopolitik som et nødvendigt alternativ til biomagtens teknologier, der overalt gennemtrænger performancesamfundets dynamikker.[498]

Etik og tanke

Mens vi hos Descartes møder en verden, der består af to forskellige substanser; dels den udstrakte verden af fysiske objekter i et geometrisk rum, og dels tanken som adskiller bevidste, tænkende ting fra objekter, møder vi hos Spinoza kun én substans. Denne substans er en modifikation af naturens egenskaber (attributter), hvor tanke og udstrækning blot er to ud af uendeligt mange. Kundskaben eller *magten til at tænke* er vores stærkeste formåen, og alt, hvad der eksisterer, stræber efter at dynamisere og øge denne formåen. Denne stræben efter øget eksistens (dynamisering) er det, der kommer til *udtryk* gennem

---

[496] Fogh Kirkeby: *Organisationsfilosofi*. Om ethos-begrebets metafysik, se Fogh Kirkeby: *Eventum tantum.*
[497] Fogh Kirkeby: *Eventum tantum.* p. 48.
[498] Se Alexander Carnera: "Radikalt demokrati og nomadisk ret. Spinoza, Negri, Deleuze". i: *Slagmark*. nr. 30. 2001.

vores magt til at tænke. Substansen eksisterer, eftersom alt er substansen eller Gud, men ikke som et Hele, en totalitet. Den skabende natur, *natura naturans*, udtrykker sig i en skabt *natura naturata*.[499] Spinoza forsøgte at overvinde det problem Descartes stod overfor og ikke magtede at løse; forekomsten af to substanser og behovet for at integrere dem. For Spinoza var det ikke længere nødvendigt at integrere sjæl og legeme med hinanden, fordi de opstår parallelt af samme substans og kan ligne hinanden blot i forskellige manifestationer.[500] Des-

---

[499] Se Spinoza: *Etik*. Del. I. Læresætning 29. Anmærkning. p. 24. I ordbogen over det danske sprog sondres der mellem naturen som en "medfødt iboende egenskab, der er af en for vedk. persons ell. tings art og væsen bestemmende karakter; karakteristisk (grund)beskaffenhed. 1.1) i al alm., m. h. t. levende væsen, især menneske og dernæst den skabende, opholdende, styrende, ordnende kraft, der fremtræder gennem det skabte, tilværelsens forhold osv.; tilværelsens regelmæssighed, orden, lovbundenhed; ofte (jf. bet. 4.3) mere ell. mindre personificeret og i bet. nærmende sig til Gud, Forsynet, Skæbnen o.lign". I en moderne sprogdrag har man principielt forsøgt at beskrive 'natur' som dels noget essentielt, et princip eller idé der udtrykker en indre orden og heroverfor naturen som stoflig. Denne beskrivelse kan føres tilbage til en sondring mellem væren og det organiske. Spinozas teori om legemer og affektbetonet kropsfilosofi indfører en bevægelsesdynamik, der betoner udvekslingen og interaktionen mellem det organiske og det uorganiske, mellem legeme og åndsformer. Naturen forbinder sig med ånden gennem forståelse fordi forståelse giver udtryk for den sammensætning af affektiv påvirkningsrelation, som vi forsøger at begribe. Begrebet 'natur' er derfor overalt på spil fordi 'natur' har at gøre med den relation eller det miljø hvori vi interagerer, indgår i udveksling, undersøger og håndterer affektens felt. Det vi kalder 'omgivelser' kan derfor ikke reduceres til information, men er også et felt af kræfter (natur). Gennem sprog, fantasi, billeder og teknologi skaber vi måder for interaktion. Deleuze går så langt som til at sige, at ordet 'Natur' er det individuelle udtryk vi giver en komposition, en organisering af interaktionsmåder. Se Deleuze: *Spinoza. Practical Philosophy*. Preface. p. ii.

[500] Spørgsmålet om hvorvidt Spinoza forsøger at forklare hvordan substansens kropslige og mentale manifestationer i sin tid opstod, skal ikke forfølges her. Dog skal det nævnes, at visse forskere indenfor nyere biologisk og neurologisk forskning underbygger Spinozas tese om, at menneskesindet udgør idéen om menneskekroppen, altså et ikke-reduktivt syn på tanke- og åndsvirksomhed; se Damasio: *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, her fra en norsk oversættelse: *På letting etter Spinoza. Glede, sorg og den følende hjernen*. Pax forlag. Oslo. 2004. p. 184. Damasio tager udgangspunkt i Spinozas filosofiske forståelse af sjæl-legeme problemet, og derefter foretager han et interessant og tankevækkende forsøg på at underbygge dette med den nyeste naturvidenskabelige forskning. I sin tidligere bog *Descartes' fejltagelse. Følelse, fornuft og den menneskelige hjerne*. Hans Reitzels forlag. København. 1999 skriver Damasio: "Perceptionen af omgivelserne er derfor ikke kun et spørgsmål om at få hjernen til at modtage umiddelbare signaler fra en given stimulus, endsige modtage direkte billeder. Organismen modificerer aktivt sig selv, således at kontakten kan blive så god som muligt. Selve kroppen er ikke passiv. Grunden til, at de fleste af samspillene med omgivelserne overhovedet finder sted, er – og det er måske lige så vigtigt – at organismen har brug for, at de sker, for at kunne opretholde homeostasen, den funktionelle ligevægtstilstand. Organismen påvirker kontinuerligt omgivelserne […], således at den kan honorere de samspil, der er nødvendige for at overleve" (p. 238). Damasios hjerneforskning viser, at ikke alene er følelser vigtige når vi træffer beslutninger, men aktive følelser er en direkte forudsætning for at træffe rationelle beslutninger. Han dementerer overbevisende den cartesianske tænkemåde og den traditionelle dualisme. Damasio hævder, at der findes det han kalder en "fjerde Spinoza" ved siden af den religiøse, den politiske og den filosofiske (se også ovenfor), som han kalder for "protobiologen". Damasios pointe er at Spinozas filosofi er relevant for

cartes foreslog aldrig noget plausibelt middel til at forstå de gensidige påvirkninger mellem sjæl og legeme, mellem sindet og det kropslige.[501] Som Antonio Damasio skriver i sin kommentar: "For Descartes forblir menneskesjelen/sinnet blottet for rommelig utstrekning og materiell substans, to negative trekk som gjør den i stand til at leve videre etter at kroppen ophører å eksistere".[502]

I det følgende uddyber jeg med udgangspunkt i denne parallelle teori mellem krop og tanke grundlaget for en anden værdiforståelse. Damasio giver et udmærket bud: "Sinnet eksisterer for kroppens skyld, det brukes til å fortælle historien om kroppens mangslungne begivenheder, og det bruker historien til å optimalisere organismens liv […] Hjernens kroppsustyrte og kroppsinnstilte sinn er en tjener for hele kroppen".[503] Men hvordan skal vi opfatte tænkning ud fra denne filosofi? I lighed med Foucault kan man hos Spinoza tale om tre irreduktible dimensioner eller ontologier: "viden, magt og selvet".[504] Når man undersøger et vidensfelt, må man undersøge det historisk, men denne undersøgelse er forbundet med den måde denne undersøgelse problematiseres på: En ting er historien, en anden ting er måden den tænkes på. Dermed er spørgsmålet om viden et spørgsmål om at opdage de kræfter, der ikke tilhører historien selv, men som *forklarer* formernes sammensætning, der skaber tankens praksis. Jeg har i kapitlet 'Metode: Intervention, organisering og uskelnelighedszoner' (i introduktionen) redegjort for, hvordan en praksis ved denne foldning kommer til viden om sig selv som praksis. Hos Spinoza er enhver eksistensmåde en modifikation *af* substansen, hvor substansbegrebet (eller Gud) stadig kan siges at fastholde en identitet, der hviler hinsides verdens mangfoldighed af forskelle. Når Deleuze hævder, at Spinoza i stedet skal opfattes som en der tænker det Ene og det Multiple som *samme* begreber, er det fordi denne teori kan betone et

---

den aktuelle opfattelse af biologien. Han begrunder det bl.a. med at biologien bliver klogere på sig selv ved at få indsigt i Spinozas filosofisk-historiske indsats. Se Damasio: *På leting etter Spinoza og den følende hjerne*. p. 19. I resten af nærværende kapitel er det den filosofiske Spinoza jeg er optaget af, hvilket dog på ingen måde udelukker at naturvidenskabelige indsigter kan vise sig at være relevante. De er bare ikke inddraget i nærværende analyse.

[501] Jvf. Descartes' berømte historie om koglekirtlen.

[502] Damasio: *Descartes' fejltagelse*. p. 165.

[503] Damasio: *Ibid*. p. 180.

[504] Se Deleuze: *Foucault*. p. 127.

modalt, differentielt og mangfoldigt univers.[505] Guds magt bliver selve hans essens, og denne essens eksisterer som udtryk i en uendelig mængde måder [*modi*] på uendelig vis. Substansens eksistens (essens) bliver derfor ikke bare denne formåen til at generere effekter, forårsage verden, men frem for alt disse effekter i sig selv, deres modi, kort sagt eksistensmåder. Gud og natur kommer til udtryk i alle mulige former i denne verden.[506] Substansen er derfor det, der findes overalt, væren i et, uni-vokalt, én røst, dvs. alt udsiges med samme røst. Ideen om pluralisme som monisme skal forstås gennem Spinozas lære om modi, hvor væren har en uendelig mængde forskellige *udtryk* – legemlige såvel som sjælelige – som et udtryksbegreb, som Spinoza er den primære inspirationskilde til. 'Substansen', som Spinoza kalder væren i sig selv, har attributter. Vi kender tanke og stof, men principielt er der *legio*. De er *formelt* distinkte som *værensformer*, men *ontologisk* er de ét: der er ingen skillelinje i væren som principielt udelt substans, ingen primær og sekundær værenssubstans, ingen grader af autenticitet. Hvis væren derimod tænkes opdelt i flere betydninger, som dansker, europæer, muslim, kristen, sker en fiksering og en naturalisering af hvad tingene 'er', som blot er repræsentationer af den ene eller anden eksistens. Hos Spinoza udtrykker Væren sig derimod *gennem* legemligt og ulegemligt *i samme betydning*, dvs. den er univokal, entydig, 'med een stemme', én kraft. Deleuze

---

[505] Denne tese udarbejdes af Deleuze første gang i det tidlige hovedværk: *Difference & Repetition.* se især pp. 40-41.

[506] Denne fortolkning af Spinoza er især Deleuzes fortjeneste. En fortolkning der skabte et brud med tidligere fortolkningsretninger indenfor spinozaforskningen, og som bidrog til at etablere en anden måde at betragte hans filosofi på. Mange (Negri, Tosel, Montag, Hardt, Balibar, Macherey) har senere taget denne fortolkning til sig som afgørende for en nyudvikling og arbejde med Spinozas filosofi i en mere socialvidenskabelig sammenhæng hvor 'kroppen' og 'magten' spiller en central rolle for både erkendelse og for udviklingen af en politisk filosofi. Deleuze analyserer Spinozas Gudsbegreb som den magt der bekræftes og udfoldes i tankens aktivitet. Udfordringen består i at kunne fastholde det som er Spinozas eget perspektiv, nemlig at skaberen ikke er adskilt fra det skabte, men indesluttet (indfoldet) i det. Spinozas Gud er ikke noget udover sine virkninger, som vi ser og mærker i verden, men til stede i dem på immanent vis. Det er centralt for denne teori at begrebet "udtryk" ikke repræsenterer et bestemt indhold, men bliver bærer af den *dynamiske bevægelse* som må findes overalt i de udtrykte begreber. Både Gud og tanke er kun virkelig som skabelsen af det navn der udtrykker processen for dets tilblivelse og dermed dets formåen og kraft. Alt er m.a.o. i aktivitet og Gud er netop den aktive gøren [et verbum], der udtrykker, dvs. der producerer liv, eksistens, i sin modale mangfoldighed. Se Deleueze: *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. Zone 1992. Se også Hanne White: "Attributtets ekspressivitet: En studie av Gilles Deleuzes lesning av Spinozas attribut" i *AGORA* nr. 2-3/2003. 175ff. Mogens Lærke har ganske præcist behandlet dette; se "The Voice and the Name: Spinoza in the Badiouian Critique of Deleuze" i *Pli* 8 [1999], p. 86-99.

påpeger, at det er usammenhængende at introducere en enhedsskabende substans 'bagved' disse substanser-med-én-attribut.[507] Dette ville være en ren numerisk distinktion, eftersom det ville forudsætte en *deling* mellem substanser, der deler noget de har til fælles. Begrebet menneske er realt distinkt fra begrebet hund, mens den numeriske distinktion kun henviser til selve enkeltgenstandene. Den adskiller de forskellige hunde der falder ind under samme begreb. Der er tale om en adskillelse, der mister sin betydning når de sammenblandes. Den numeriske distinktion vedrører altid kun enkeltgenstandene eller tingene men aldrig deres reale og virkelig årsagsbestemte natur. Men hvis attributterne er selve værensformerne, så er det former, som er fælles for samme substans nu blot betragtet som så mange modi af denne substans. Det er i denne forstand, at eksistenserne i verden udtrykker Gud, det vil sige positivt *udtrykker* ham, modsat thomismen der opretholder et analogisk lighedsforhold. I forhold til denne afhandlings sprogbrug er sagen den, at ingen modi (eksistensmåde) kan forstås uafhængig af dens relationer. Derfor kan substansen ikke inddeles numerisk i en klasse. Dens karakter af virkelighed er bestemt af dens udtryksfuldhed. Naturens uendelighed fordeler sig overalt i overlappende relationelle eksisterende modi og kan ikke opdeles numerisk. En eksistensmåde er aldrig numerisk. Denne tankegang kan dog siges allerede at være til stede hos Spinoza, der gør op med de ortodokse positioner indenfor skolastikken. Spinoza viser lige fra sin første afhandling *Om forstandens forbedring* til hans *Etik*, at teologer har haft en tendens til at forveksle Guds attributter med hans *propria* (se kommende fodnote). I denne skolastik behandles Gud, som havde han en vilje og forstand, men disse attributter fortæller intet om Guds essens.[508] Derfor ligger

---

[507] Deleuze: *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. pp. 34-39.

[508] I sit skrift "Short Treatise on God, Man, and His Well-Being", skelner Spinoza mellem tre typer af *propria* (egenskaber): den første er modaliteterne for den guddommelige essens, der bekræftes af Guds attributter, hvor Gud er årsag til sig selv, uendelig, fuldkommen, evig, nødvendig, det største gode, uendelig godhed etc. Spinoza: "Short Treatise on God, Man and his Well-Being". i: Edwin Curley. *The Collected Works of Spinoza*. Princeton University Press. Princeton, New Jersey. 1985. p. 88. Den anden *propria* kvalificerer Gud med reference til det, han skaber (årsag til alle ting, prædestinationslæren, forsynet) og endelig tilhører den tredje *propria* ikke Gud, men peger på udefrakommende måder at bestemme Gud ud fra de forestillinger vi gør os om Guds karakter, f.eks. at han er fyldt med retfærdighed, medfølelse og godhed (Spinoza: "Ibid.". p. 89). Ifølge Spinoza består teologiens basale fejltagelse i, at den sammenblander Guds essens med hans *propria*, og denne forvirring gennemtrænger store dele af teologiens ontologi og sprogbrug. De forskellige *propria* tillægges en substantiel værdi, som de ikke har. I sin *Tractatus-Theologico-*

det implicit Spinozas projekt at operere med *virkelige distinktioner* og dermed genskabe substansen på niveauet for det Spinoza kalder en absolut uendelig bevægelse, en uendelig formåen til at eksistere, til at producere mere essens, mere væren, mere aktivt liv.[509] Når en attribut affirmeres i sin absolutte uendelighed, er der ingen transcendent genus eller substans bagved, eftersom denne affirmation konstituere selve dens essens. Substansen er denne diversitet, mangefold, multiplicitet. Mennesket opfattes som en del af et dynamisk og forbundet hele, hvis helhed og identitet aldrig findes før dets individuering. Denne lære om eksistensmodi (i afhandlingen kaldet 'eksistensmåder') betyder, at adskillelsen fra samt relationen til andre legemer er bestemt ved et bevægelsesprincip og dermed en påvirkningsrelation som det ikke kan abstrahere fra. Den sammensætning legemer kan skabe kalder Spinoza for et 'individ'.[510] Tænkningen underordner ikke forskellene under et lighedsprincip. Ethvert udtryk har en kropslig og dermed rumlig udstrækning. I Spinozas univers er alt del af en simultan tænkning og gøren: De er aspekter af samme ting udtrykt i to registre. Denne erkendelsesteori danner grundlag for en etik for værdier og normer, der værdisætter det vi foretager os alt efter den eksistensmåde, som dette implicerer. Denne relation mellem væremåders forskellige udtryk og naturens dynami-

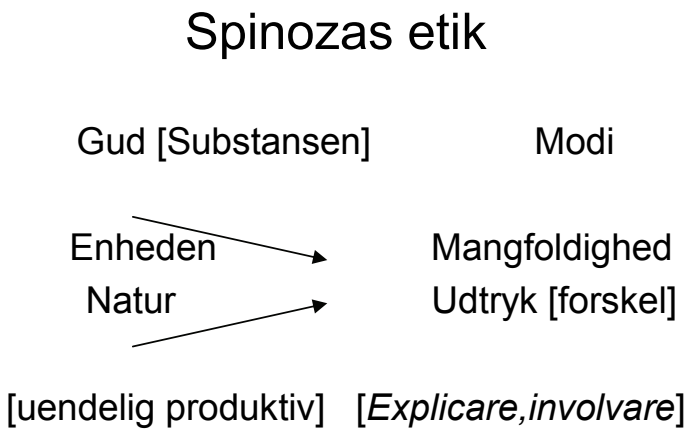
---

Politicus undersøger Spinoza genesen for denne teologiske fejl og hævder, at man har manglet en historisk-kritisk metode for at fortolke Bibelen. Teologerne antog uden videre ifølge Spinoza, at Gud har åbenbaret sig i Biblens skrifter. Biblen bliver derfor modeller for liv; den skal få os til at adlyde og sikre vores adlydelse gennem advarsler, befalinger og regler. Den åbenbarede teologi beskæftiger sig i særlig grad med denne tredje *propria,* der appellerer til vores fantasi om at tjene Gud om hvis natur vi forbliver uvidende. I hele Spinozas forfatterskab gentages derimod den figur, at Guds attributter – tanke og udstrækning – kun gøres tilgængelig gennem Naturens lys, og ikke åbenbaring. I alt fald ikke åbenbaring i hverken analogisk eller equivokal betydning. Guds natur bliver os bekendt gennem en øget forståelse for naturens virkninger og årsager og ikke udelukkende gennem Bibelstudier.

[509] "Når substansen er absolut uendelig, når den har en uendelighed af attributter, da og kun da, kan dens attributter siges at udtrykke dens essens, for kun da udtrykker substansen sig selv i attributtet (se Deleuze: *Op.cit.* p. 20 [egen oversættelse]. En numerisk distinktion er derfor ikke substantiel men kun modal, og må holdes adskilt fra en absolut uendelighed, der ikke er sammensat af dele. White skriver: "Dette vil si at det uendelige er usammenlignbart med tall, og ikke kan sies at være summen av sine deler. Den numeriske distinksjonen kan ikke innføres i natura naturans eller den skapende natur, men eksisterer kun på et modalt nivå. Den reale distinksjonen derimot, som tilhører oppfattelsen, splitter ikke og lar seg innføre i det absolut uendelige. Når Spinoza har vist at en distinkjon mellom endeligheter ikke kan være en distinksjon mellom attributter, men at distinksjonen mellem attributterne er real, er han ifølge Deleuze klar til å vise at det kun finnes én substans for alle attributtene" (White: "Op.cit.". p.184).

[510] I kapitlet 'Biopolitisk kunst' ser jeg nærmere på, hvilke konsekvenser det får at tale om kunstværket som sammensat legeme og dermed som individ.

ske enhed ser således ud:



I det følgende ser jeg nærmere på de forskellige aspekter af Spinozas etik, der kan føres tilbage til ovenstående figurs idé om at verden og naturen er det som kommer til udtryk, snarere end det som repræsenteres; det, som kommer til udtrykt via forskellige eksistensmåder og som er forbundet med vores formåen, kapacitet og fantasi. Senere forsøger jeg at forstå Spinozas etik som et berigende bindeled mellem ontologi og det sociale, og mellem ontologi og det æstetiske.

Spinoza anså ikke ontologi som et studie om tingenes sande virkelighed. I stedet for at betragte ontologi som en *løsning* på spørgsmålet om den sande og yderste virkelighed, så Spinoza ontologien som selve *problemet*, som dét vi må opholde os ved, og som vi aldrig kan forlade i vores forståelse af hverken samfund, natur eller menneske. Ontologien og dens lære om det værende er ikke en *opdagelse* vi gør os, men noget der hænger sammen med vores magt til at tænke og ikke mindst den måde vi problematisere det værende som værende. Hans berømte sætning lyder:

> Hver enkelt Ting stræber efter, saa vidt det staar til den, at forblive i sin Væ-

ren.[511]

At eksistere er det samme som at udfolde sig i forhold til verden. At eksistere er at magte (en formåen). Ikke-eksistens er magtesløshed. I sin *Etik* skriver han:

> Ved godt vil jeg altså i det følgende forstå det, som vi bestemt ved er et middel til at vi mere og mere nærmer os det forbillede af den menneskelige natur, som vi stiller frem for os.[512]

Men en sådan tilnærmelse til et forbillede af menneskenaturen sker ikke med henvisning til særlige normer og værdier, forstået som foreskrevne principper til fortsat efterlevelse. Menneskenaturens projekt er i stedet etisk på den måde, at etikken bliver et udtryk for forskellen mellem forskellige eksistensmåder.[513] Etik er ikke først og fremmest morallære men en undersøgelse af det væsen, der udgør den menneskelige kraft indenfor et immanent univers, med en parafrase af svenske filosof Fredrika Spindler.[514] Etikken beskriver en menneskelig kraft indenfor en eksistens, som både bestemmes indefra hvor mennesket udgør et levende udtryk for en specifik eksistensmåde, der bekræfter en bestemt affektiv variabel (naturens immanente kraft), og den ydre determinering gennem den nødvendige sameksistens med naturen.[515]

Spinozas etik udtrykker en erkendelseskamp mod farlige lidenskaber. Denne 'kamp' er beskrevet i *Etikkens* fjerde del 'Om den menneskelige trældom eller Om følelsernes kræfter'.[516] Det er denne kamp mellem aktive og passive følelser (her kaldet affekter, se straks nedenfor) der kan føre til en øget grad af frihed, og som er etikkens sande formål. Etikkens berømte tredje del, er på dansk oversat med 'Om følelsernes oprindelse og natur'. I den autoriserede en-

---

[511] Spinoza: *Etik*. Del. III. Læresætning 6. p. 83.
[512] *Ibid*. Del IV, fortale, p. 133.
[513] Deleuze har blik for dette i *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. p. 269. Men Deleuze går for hurtig frem og får ikke skabt en klar forbindelse mellem etikken og eksistensmåderne, der gør det muligt at forstå de enkelte byggesten i teorien og dens relation til praksis.
[514] Fredrika Spindler: "Ressentimentets mästare. Om fantasi och passion hos Spinoza och Nietzsche". i: *Res Publica*. nr. 41/42. 1999. p. 184.
[515] I modsætning til Spindler fremhæver jeg netop forholdet mellem den ydre nødvendighed og den modale eksistens (eksistensmåderne). Se Spindler: "Ibid.". p. 185.
[516] Meijer. latinsk version: DE ORIGINE ET NATURA AFFECTUUM.

gelske version af Edwin Curley lyder den samme overskrift 'Of the Origin and Nature of the Affects'. Det samme gør sig gældende i det romanske sprog (italiensk, fransk), der ligger tæt på den latinske sprogstamme. Grunden til at affekter her foretrækkes frem for følelser, er primært den, at 'affekter' i modsætning til følelser ikke har individets psykologi som omdrejningspunkt. Affekten henviser til en upersonligt og kropsligt element af kraft og påvirkning, der gennemtrænger Spinozas særegne "psykologi". Således beskriver også Deleuze og Guattari 'affektionen', som den form for perception der ikke henviser til en tingstilstand, men som udtrykker en legemstilstand for så vidt den er udledt af et andet legeme, og affektion er overgangen fra denne tilstand til en anden i form af forøgelse eller formindskelse af potentiale-kraft gennem andre legemers handling.[517] Således er intet passivt men i en konstant udveksling. Inddragelsen af kroppen og naturens plan er afgørende for Spinozas brud med den traditionelle diskurs for det gode og det onde. Spinoza siger aldrig blot, at Gud er det højeste gode. Erkendelsen af det gode, eller af Gud, sker gennem måder vi organiserer gode og dårlige møder på, en modtagelighed der øger vores kendskab til at kende forskel på handlingers værdi, oparbejde en modtagelighed for vrede, kærlighed, medfølelse, åbenhed. Denne påvirkningsfaktor og modtagelighed for berøring hænger sammen med evnen til at bekræfte relationer og forbindelser, som giver anledning til at øge vores forståelse.

Menneskenaturen er m.a.o. ikke et billede på en transcendent forestilling om det gode. Mennesket er hverken syndigt eller godt fra starten. Tværtimod ville et sådant perspektiv føre til undertrykkende elementer. Det er dette han viser i sin politisk-teologiske traktat. Spinozas 'antropologi' er ikke en generel teori om menneskets væsen, men noget man snarere kunne kalde for *en teori om aktive læreprocesser for tilegnelse af menneskelighed*. En menneskelighed der knytter sig til det at føle og tænke, det at påvirke og lade sig påvirke. Med en kommentar fra Damasio:

> Følelser kan derfor beskrives som mentale begivenheder.[518]

---

[517] En parafrase fra Deleuze & Guattari: *Hvad er filosofi?*. p. 194.
[518] Damasio: *På leting etter Spinoza*. p. 158.

og følelsens vigtighed handler både om medfølelsen men også om det, at vi *ved* at vi oplever med følelser. Damasio skriver:

> Bevisste følelser er fremtredende mentale begivenheter som retter oppmerksomheten mot de emosjonerne som satte dem i gang og mot de objektene som utløste emosjonene.[519]

Damasio anvender emotion på samme måde som jeg anvender affekt.[520] Denne 'emotionernes rationalitet' er hos Spinoza en del af tankens læreproces. I den stoiske etik var etik uadskillelig fra den langsomme formning af en menneskelig karakter.[521] Etikken er derfor en helhed af regler, som er frivillige i den forstand, at de udvikles som led i ens væremåde, ens karakter og eksistensmåde. Tapperhed, beslutsomhed, gavmildhed og medlidenhed, indgår i det Spinoza kalder 'levereglerne', 'fornuftens forskrifter' eller bare moral.[522]

Spørgsmålet i denne sammenhæng er hvordan vi nærmere kan kvalificere en værdi. Spinoza forstår en værdi som forskellen mellem forskellige eksistensmåder. Med denne åbne stræben [*conatus*] bestemmes mennesket ikke ud fra en antropologisk essens, en biologisk mission eller skæbne, men ontologisk som formåen, som en kraft, nærmere bestemt en stræben, der udtrykker en kontinuerlig bekræftelse af eksistensen og dens muligheder. Frihed er det, som understøttes, når denne styrke til bekræftende og forbindende virksomhed øges. Styrke er aldrig et herredømme men en dyd. Der er ikke tale om en magt over noget (magt som herredømme), da dette mest har karakter af en perversion af vores liv. I etisk henseende er magten en potentia (potentia, som kraft, formåen og mulighed), dvs. evnen til at lade sig virke på og påvirke af andre kræfter. Dyden udgør et hængsel mellem ontologi og etisk væren. Den generelle betydning af begrebet dyd er kraft. En særlig dimension heraf er den menneskelige

---

[519] *Ibid*. p. 158.
[520] *Ibid*. p. 158.
[521] I Danmark har Fogh Kirkeby beskrevet denne relation i bogen *Organisationsfilosofi*.
[522] Spinoza: *Etik*. Del. V. Læresætning 10. Anmærkning. pp. 193-4. For en spinozistisk udlængning af disse dyder, se Comte-sponville: *En lille bog om store dyder*. kap. 7. særligt pp. 102-3.

kraft. Spinoza skriver: "Dyd og kraft er for mig det samme"; dyden, når den betragtes som en menneskelig egenskab, er selve menneskets kerne og natur for så vidt som det står i dens magt at bevirke bestemte ting, hvoraf man kan erkende dens naturs love".[523] Dyden nærmer vi os når vi gør aktiv brug af vores magt og produktive evner, og skaber forbindelser, der øger vores glæde ved eksistensen.[524] Dyden for Spinoza knytter sig til dette dynamiske magtbegreb, der siger at glæde (glædeskraft), er menneskets overgang fra mindre til større fuldkommenhed. Der kan derfor kun være tale om større eller mindre fuldkommenhed, som en kraft og evne til at realisere sine muligheder og således nærme sig sin natur.

Etikken er krævende fordi den først begynder når hverken straf og belønning længere er nødvendig. En etisk handling gør man ikke af straf eller af frygt. Vi er på ét plan alene når vi skal handle etisk, hvilket ikke er det samme som at etik er et spørgsmål om personlige præferencer. At vi afstår fra racisme, mord og onde handlinger, er snarere et spørgsmål om værdighed, eller med Spinozas ord, et spørgsmål om fornuften. Fornuften må spørge hvad livet er værd hvis folk lyver, stjæler, myrder, undertrykker etc. Kant talte også om værdigheden men for Spinoza findes der ingen morallov eller praktisk fornuft, der styrer alt uden hensyn til tid og sted. Menneskets opgave er at kunne være moralsk uden at have en moralsk sandhed at tro på, hverken i religiøs eller i filosofisk forstand. Der findes derfor ikke nogen yderligere begrundelse for fornuften end selvrespekten og en aldrig utrættelig kritisk spørgen til de begrundelser vi bruger for at legitimere vores handlinger. I Spinozas univers kan vi ikke komme bagom fornuften. Etik handler om fornuft men fornuft er hos Spinoza ikke blot kundskab men vedrører spørgsmålet om selvet, om hvad det vil

---

[523] Spinoza: *Etik*. Del. IV. Definition 8. Meijer. latinsk udgave: VIII. "Per v i r t u t e m et p o t e n t i a m idem intelligo, hoc est (per prop. 7. P. 3.) virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi".

[524] Dyden er den kraft, der bekræfter det, der især udmærker sig ved, nemlig i ordets normative forstand, dets menneskelighed. Aristoteles forklarer, at dyden er en erhvervet livsmåde; den er varig og den er det, vi er og altså, det vi formår at udrette, fordi vi er blevet det. Dyden er skabelsen af menneskelige kræfter. På dette punkt er der sammenhænge mellem Aristoteles og Spinoza, om end de videre begreber hos Spinoza arbejder med dyden uden nogen bagvedliggende teleologi (naturens hensigt og formål). Se især *Etik*. Del III.

sige at tænke, om den menneskelige krafts immanente kapacitet og dermed dets levende udtryk for en specifik eksistensmåde.

Fornuftens læreproces

Udgangspunktet for Spinozas idé om fornuften er menneskets ufuldstændige kundskab. Vi fødes ikke med en fornuft, der kan konstruere overgangen til et civilt samfund, der helt og aldeles formår at bryde med vores indfældethed i naturen, som tilfældet er hos Hobbes. Vi fødes som børn og forbliver i en vis forstand børn (i andre grader ganske vist), fordi vores liv og vores udgangspunkt for at opnå forståelse af os selv og omverden udgår fra en konstant påvirkning af andre ydre kroppe. Spinoza skriver:

> Den menneskelige Aand opfatter intet ydre Legeme som eksisterende i Virken uden gennem Ideerne om sit Legemets Paavirkninger.[525]

Det er kun:

> gennem Ideerne om de Paavirkninger, som Legemet er genstand for, at vi erkender legemet eller ved at det eksisterer.[526]

Først er der legemlig påvirkning, dernæst en læreproces for forståelse og erkendelse, og dermed en gradueret udfoldet fornuft. Forestillingsevnen er dermed fra starten af, præget af en mangelfuld (Spinoza kalder det en inadækvat) forestilling. Dette er en usædvanlig erkendelse. Idéen er, at den mangelfulde forestillingsevne, der udspringer af de forskellige og tilfældige påvirkninger,

[525] Spinoza: *Etik*. Del II. Læresætning 26. p. 56. Meijer. latinsk udgave: PROPOSITIO XXVI. "Mens humana nullum corpus externum ut actu existens percipit, nisi per ideas affectionum sui corporis".
[526] *Ibid*. Læresætning 19. p. 53. Meijer. latinsk version: PROPOSITIO XIX. "Mens humana ipsum humanum corpus non cognoscit, nec ipsum existere scit, nisi per ideas affectionum, quibus corpus afficitur".

har en *nødvendig funktion*. Den giver et svar på den kendsgerning at mennesket *altid er situeret i naturen* og derfor altid er påvirket af ydre legemer, og at mennesket selv udgør et levende udtryk for en specifik affektiv variabel indenfor naturens immanente bevægelse. Det er ud fra dette sammenstød af kroppe, at vi kan bruge vores forestillingsevne til at tilfredsstille vores trang og skabe glæde gennem forøgelsen af magt, dvs. forståelse og fornuft.

Når solens stråler rammer min hud, mærker jeg kun solens *virkning*; jeg har ikke nødvendigvis nogen *viden* om solen og dens indretning. Jeg kan gå ned ad gaden og se en person jeg ikke bryder mig om (affekt), og derfor ønsker jeg ikke at tale med vedkommende. Derimod stopper jeg op, når jeg møder én, jeg synes er sjov og ligetil (positiv affekt) og derfor fylder mig med glæde. Begge møder er præget af 'the stream of life', hvor vi berøres af en række indtryk, som skaber den daglige variation i os selv og vores liv. Her befinder de fleste sig, ikke kun børn og gamle, men også alle os andre; og det handler ikke om fordummelsens plan overfor de kloge møder fyldt med store samtaler. Det er Spinozas pointe, at netop i denne berøringsstrøm hvor vi altovervejende er opfyldt af inadækvat viden, har kundskabens læreproces sin begyndelse. Vi kan også blive klogere af at blande os med det som Heidegger kaldte "dagligdagssnak", se "Hit med sangen" eller sludre med naboen over hækken. I Spinozas velkendte eksempel: "Jeg ser solen som en flad skive der er trehundrede meter væk", siger min perception mere om solens *virkning* på min krop og hvordan den berøres, end den siger noget som helst om solens *essens*, dens plads i universet, dens komponenter, dens relationer til andre himmellegemer etc. Dette er vor laveste grad af viden, da den kun indbefatter et kendskab til tingenes virkninger, som ofte beror på tilfældige sammenstød. Denne viden er blot en repræsentation af virkninger uden at indeholde deres årsager. I livets strømmende kontingens er langt de fleste møder præget af tilfældig viden, der beror på, at noget påvirker os uden at vi anstrenger os for at kende tingenes relationer og årsager. Ved kun at overveje eksterne årsager, begrænser vi os til en *passiv situation*, men ved hjælp af fantasien kan disse påvirkninger indgå i frigørende processer, der kan forandre de negative affekters herredømme.[527] Fantasiens fakultet er en *pro-*

[527] Se kapitlet 'Eksistensmåde og fantasi'.

duktion af idéer af eksterne kroppe på basis af de affekter og påvirkninger kroppen berøres af. Pointen er, at Spinozas definition af menneskets essens som begær samtidig er indgangen til at forstå hans idélære.

> Drift [*cupiditas*] er selve Menneskets Væsensbeskaffenhed [essens], for saa vidt som den begribes som bestemt til at gøre et eller andet ud fra en hvilken som helst given Paavirkning.[528]

En specificering af begæret der ledsager menneskets eksistensmåde, er en stræben efter stimuli i særligt ydre repræsentationer, som kan give retning og substans til begæret. Begæret defineres derfor som forskellen mellem trangen og dens repræsentation af affekter, der påvirker og berører kroppen. Som Spinoza skriver:

> Drift [begær] er selve Menneskets Væsensbeskaffenhed [essens], for saa vidt som den begribes som bestemt til at *gøre* et eller andet [givet dens affekter].[529]

Forholdet mellem tanken og begæret handler om, at tanken søger mod ydre objekter (legemer), som antages at være årsag til begæret. Når vi stræber efter noget, fordi vi mener, at det udtrykker det gode, begår vi den fejltagelse at søge efter begærets oprindelse og begrundelse for, hvad der er attråværdigt i ydre ting. Men hos Spinoza kommer begæret først, kraften er der først.[530] Ingen værdilære kan etableres på baggrund af præ-etablerede maksimer, det være trans-

---

[528] Spinoza: *Ibid*. 'Følelsernes definitioner'. Forklaring. Del. III. p. 119 [parenteserne er mine egne]. Meijer. latinsk version: AFFECTUUM DEFINITIONES I. "C u p i d i t a s est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacumque eius affectione determinata concipitur ad aliquid agendum".

[529] *Ibid*. p. 119 [parenteserne er mine egne]. Meijer. latinsk version: AFFECTUUM DEFINITIONES I. "C u p i d i t a s est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacumque eius affectione determinata concipitur ad aliquid agendum".

[530] Spinoza: *Etik*. Del. III. Læresætning 9. Anmærkning. p. 85. Meijer. latinsk udgave: "nempe *cupiditas est appetitus cum eiusdem conscientia*. Constat itaque ex his omnibus, nihil nos conari, velle, appetere neque cupere, quia id bonum esse iudicamus; sed contra nos propterea aliquid bonum esse iudicare, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus".

cendente eller ideologiske dogmer.

Spørgsmålet er nu hvorfra værdien henter sin betydning og kraft? Deleuze hævder i sin læsning af Spinoza, at enhver eksistensmåde henter sin værdi fra evnen til at gennemtrænge de affekter (eksterne kroppe), der ledsager ethvert møde mellem kroppe.[531] Værdien, som konkret udtryk, har dermed en ekspressiv funktion, hvor vores tanker bliver forbundet med tingene, verden og menneskene gennem en ekspressiv enhed. En ekspressivitet der danner grundlag for sammenhængen mellem værdi og fantasi; en relation og sammenhæng hvis betydning er stigende overalt i de moderne samfunds aktiviteter og arbejdsprocesser. Vi kan bruge Spinozas måde at forbinde idélæren med affektlæren, mellem det kognitive og det kropslige, som indgang til at forstå forholdet mellem værdi og liv. Spinozas etik er samtidig en affektlære og en idélære. Ud fra den læsning af Spinoza jeg har valgt, en læsning der betoner Spinozas 'kropsfilosofi', afstemmer jeg Spinozas tre erkendelsesformer (hans idélære), for at skabe en korrespondens med den sprogbrug jeg i øvrigt betjener mig af. I forlængelse af de tre erkendelser følger et skema som vist nedenfor:

1. Affektionsidéer (inadækvate idéer)
2. Forestillingsidéer (adækvat begrebsskabelse, imaginatio potentia)
3. Essens-idéer (affekt som værensform)

1. Affektions-idé	Inadækvat viden: Virkninger	Tilfældighed
2. Begrebs-idé	Adækvat viden: Årsager	Udtrykker tingenes virkelighed processuelt og relationelt
3.Idé-essens	Intellektuel kærlighed til Gud	Nødvendighed Glæde, kraft, intensitet

Disse tre forskellige *vidensformer* korresponderer med tre *eksistensmåder* [*modi*] eller *udtryk*. En idé defineres som en tankemodus og ikke som en repræsentati-

[531] Se Deleuze: *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. Se særligt kap. 14.

on af et indhold.[532] Værdilæren er en idélære som rettelig kunne kaldes 'kundskabens læreproces', fordi den er en dynamisk processuel skabelse for viden, som indeholder virkelige alternativer, der ikke udspringer af en filosofi, hvor ontologien udgør en abstrakt grundlæggelse for værens natur, der derefter dikterer, hvad der skal forstås ved politik, etik, praksis og økonomi. Ontologien bliver en *aktiv dimension*, der løber sammen med Spinozas beskrivelse af naturen som en uendelig bevægelse og af begæret, som er menneskets essens. Ontologien udmærker sig ved denne aktive og nødvendige dimension, og kan beskrives som en allerstedsnærværende drivkraft i vort liv, fordi den forbinder enhver handling med livet, og dermed med det Spinoza kalder de tre grundfølelser som alle andre følelser (affekter) kan udledes af: glæde, sorg og begær.[533]

I denne materialisme er der intet hierarki mellem tanken og det udstrakte, mellem idé og krop. De to er parallelle, og Gud (substansen) er selv noget legemligt.[534]

> For at kunne bestemme i hvilken henseende den menneskelige ånd adskiller sig fra de øvrige [åndsformer], og i hvilken henseende den overgår de øvrige, er det […] nødvendigt for os […] at *lære dens genstand, dvs. det menneskelige legemes natur at kende*.[535]

Denne analyse indebærer, at *erkendelsen af følelserne* bliver et decideret omdrejningspunkt, og at denne højst specielle psykologi som Spinozas univers lægger op til, kan bruges til at analysere forskellige eksistensmåder i de sociale og kunstneriske produktionsprocesser.

At lære det menneskelige legemes natur at kende, bliver både et filosofisk og politisk projekt. Dette kendskab skal hos Spinoza formuleres som en erkendelse af følelserne, en erkendelse centreret omkring aktive og passive følelsers påvirkning af vores handlekraft. Idéen er, at vores sans for tingenes virkelighed og deres værdi hænger sammen med vores kroppes evne til at handle

---

[532] Spinoza: *Etik*. Del II. Grundsætninger.
[533] *Ibid*. Del III. p. 121.
[534] *Ibid*.: "Gud er en aktuel kraft." (Del II. læresætning 2. p. 37).
[535] *Ibid*. Del II. anmærkning til læresætning 13. p. 45 [parentesen er mine egen].

og indgå i påvirkningsrelationer, der øger og henholdsvis mindsker vores formåen. Den bærende idé er, at det materielle, dvs. naturen og det kropslige, *er konstituerende for tænkningen*, og ikke omvendt:

> Genstanden for den idé som konstituerer den menneskelige ånd [menneskesjælen], er legemet eller en bestemt tilstand af udstrækning [modus] og intet andet.[536]

Spinozas specielle psykologi om følelser og begær hænger sammen med menneskets basale stræben [*conatus*].[537] Men selvom det kropslige er bestemmende for tanken, er denne kropslighed samtidig en forståelses- og erkendelsesakt, idet erkendelse ikke er en repræsentation af verden, men et udtryk for en specifik intensitetsvariabel. Indholdet af det sagte er indeholdt i det udtrykte og udtrykket er både årsag og virkning.[538] Denne udtryksidé bygger på forestillingen om, at materien, dvs. kroppen og affekten må gives tilbage til sit sjælelige og åndelige liv, noget som gøres muligt hos Spinoza ved at han genforener idéen med tingene til en ekspressiv enhed. Som White skriver, bringer udtrykket os "fra ting til handling og fra substantiv til verbum".[539] Det afgørende er at ud-

---

[536] *Ibid*. Del II. læresætning 13. p. 44 [parenteserne er mine egne]. Meijer. latinsk version: PROPOSITIO XIII. "Obiectum ideae humanam mentem constituentis est corpus, sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud".

[537] *Ibid*. Del. III: Læresætning 7: "Den Stræben, med hvilken hver enkelt Ting stræber efter at forblive i sin Væren, er ikke andet end selve Tingens Væsensbeskaffenhed [Essens] (egen parentes). Meijer. latinsk version: PROPOSITIO VII. "Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam". Spinoza sondrer mellem 'conatus in suo esse perseverandi' (læresætning 7), som også går under betegnelsen 'selvbevarelsens princip' og heroverfor 'conatus sese conservandi', som forbinder conatus med vores dyd som en magt, som beskrevet i Del IV. Læresætning 22. "Der kan ikke tænkes nogen Dyd forud for denne (nemlig Bestræbelsen for at bevare sig selv). Meijer. latinsk udgave: "PROPOSITIO XXII. "Nulla virtus potest prior hac (nempe conatu sese conservandi) concipi".

[538] I *The Logic of Sense* beskriver Deleuze med udgangspunkt i stoikerne, hvordan mening er en ulegemlig hændelse, som godt nok relaterer sig til kropslige forhold, kropslige relationer og virkninger, men som selv er noget ikke-kropsligt. Disse relationer betegnes derfor som 'kvasi-årsager'. I den trettende serie i bogen brydes der med denne beskrivelse af meningens logik som en overfladevirkning, og i stedet bliver det nu forbundet med et 'affektivt sprog'. Virkning og mening indgår direkte på det kropslige niveau, og kan ikke adskilles fra kroppenes udveksling og indblanding og de affektpåvirkninger der herved skabes og etableres, se p. 100ff. Deleuzes analyse er interessant, men spørgsmålet er om han ikke overbetoner det rene affektive sprog i den skabende bevægelse. Det er en kritik som også Peter Hallward har været inde på, som jeg har omtalt i kapitlet 'Metode: Intervention, organisering og uskelnelighedszoner'.

[539] White: "Attributtets ekspressivitet: En studie af Gilles Deleuzes lesning av Spinozas attribute". p. 178.

trykket ikke repræsenterer et bestemt indhold, men den dynamiske bevægelse eller ekspressive karakter i betydningsdannelsen. Deleuze peger på at 'udtrykket' hos Spinoza rummer to dimensioner som hænger sammen: *explicare* og *involvare*. Udtrykket *involverer* en udvikling af det som udtrykker sig, samtidig med at den *forklarer* det mangfoldige i enheden. Det mangfoldige indeslutter det ene i sig. Det er blevet diskuteret, hvorvidt denne logik hos Spinoza kan adskilles fra en kristen og eller nyplatonisk lære om c*omplication*: Gud 'komplicerer' samtidig med han er til stede og indesluttet i det komplekse som udvikler ham.[540] At føre materien tilbage til ånden handler for Spinoza om at alt er indbefattet i natur (krop og affekter), samtidig med at naturen *udvikles* og *impliceres* gennem hver ting, dvs. kommer til udtryk på en forskellig og unik måde. Spinozas Gud kan derfor forstås som den substans, der udtrykker sig i uendeligt mange attributter, men alle attributterne udtrykker kun én substans.[541] Erkendelsen af følelserne er hos Spinoza både praktiske og metafysiske, og består af en idélære samt en affektlære. Hans generelle definition lyder:

> Ved følelse [affekt] forstår jeg de legemstilstande, ved hvilke selve legemets handlekraft forøges eller formindskes, fremmes eller hæmmes, og *samtidig ideerne* om disse tilstande [modi].[542]

Og:

> En følelse er en idé, ved hvilken ånden *bekræfter* en større eller mindre eksistenskraft for sit legeme end før.[543]

---

[540] Se bl.a. Alliez' analyse af Plotin: *Capital Times*. Om forskellen på Plotin og Spinoza, se Deleuze: *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. kap. 11.

[541] White stiller spørgsmålstegn ved om Deleuzes forskelslære ikke ender med en art idealisme, for så vidt substansen forbliver noget for sig selv uafhængigt af attributtet. Whites analyse er subtil, men jeg vil ikke her gå ind i en nærmere diskussion. Se White: "Ibid.".

[542] Spinoza: *Ibid*. Del III. Definition 3. p. 78 [egne parenteser]. Meijer. latinsk version: III. "Per a f f e c t u m intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, iuvatur vel coercetur, et simul harum affectionum ideas".

[543] *Ibid*. Del IV. Læresætning 14. p. 141. Meijer. latinsk version: DEMONSTRATIO. "Affectus est idea, qua mens maiorem vel minorem sui corporis existendi vim, quam antea, affirmat (per gener. aff. defin.)".

Affekter kan derfor ikke reduceres til individuelle følelser men er forbundet med en *måde at tænke* på.[544] Dette er en helt central fortolkning af Spinozas filosofi, som jeg har gjort til omdrejningspunktet for næste kapitel. Vores magt til at forstå og tænke hænger sammen med denne sansemæssige og æstetiske modtagelighed for andre kroppe, andre affekter. Når Spinoza taler om et legeme, ikke ud fra hvad det *er*, men ud fra hvad det *gør*, taler han om dette legemes evne til at påvirke og at blive påvirket.[545] Denne kapacitet går altid begge veje. Når du påvirker noget, åbner du samtidig dig selv for at blive påvirket, og selv den mindste påvirkning kan forandre dig. En affekt er mødetilstandens passage. I dette møde ledsages vi af en følelse af forandring i vores formåen. En affekt kan være den 'atmosfære af tillid', som en sælger indgyder os; eller den 'ro' vi oplever i vores umiddelbare møde med en person, vi møder for første gang; en affekt kan være den uretfærdighed, der får os til at tænke over en sag og giver den en bestemt retning; en affekt kan være den 'tone', der skabes af advokaten som et led i hans juridiske argument, der overbeviser dommeren; en affekt kan være vores måde at lytte til en "by" på, f.eks. New York, på samme måde som vi lytter til en symfoni; noget Lefebvre har beskrevet.[546] Den elektroniske musiks affekt kan siges at handle om, hvordan vi fjerner vores behov fra vokaler hen imod en opmærksomhed på rytmer, og lyde vi ikke kender. Men affek-

---

[544] Spinoza sondrer mellem *affectio* (tilstande, jf. *Etik*. Del I. Definition 5. p. 3) og *affectus*, der sigter til den følelse der henholdsvis øger eller sænker handlekraften, altså følelsens variabel (jf. *Etik*. Del. III. Definition. 3. p. 78). Første definition i Meijer. latinsk version: V. "Per m o d u m intelligo substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur". Anden definition i samme: III. "Per a f f e c t u m intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, iuvatur vel coercetur, et simul harum affectionum ideas". På latin betyder 'affekt' både følelse og sjæls- eller sindstilstand. Hos Spinoza hvor begrebet er centralt, anvendes *affectio* til at beskrive et legemes påvirkning af et andet legeme, for eksempel "Jeg elsker denne kvinde", hvor *affectus* bruges til at beskrive en kontinuerlig variation i denne kropslige påvirkning, der forandrer vores kapacitet og handleformåen, kort sagt affekten som tilblivelse. "Kærlighed" kan her være den rene affekt, der ikke refererer til noget bestemt, men som i sig selv er en variation. Hos Spinoza er affektbegrebet dermed både en lære for følelsens kropslige reaktion og en idélære. Det kropslige er konstituerende for tankens livs-form og for tænkningen, men der er ikke hos Spinoza et hierarki mellem krop og ånd jf. hans diktum *Deus sive natura*. Gud eller ånden er også noget legemligt; i sin *Etik* skriver han: "Gud er en aktuel kraft." (Del II. Læresætning 2. p. 37). Meijer. latinsk udgave: "Dei potentiam nihil esse, praeterquam Dei actuosam essentiam".

[545] Spinoza: *Etik*. Del III. Læresætning 2. Anmærkning. p. 80. For en læsning der betoner denne aktive kropsfilosofi hos Spinoza, se Deleuze: *Expressionism in Philosophy: Spinoza*; og Deleuze: *Spinoza. Practical Philosophy*.

[546] Henri Lefebvre: *Rythmanalysis. Space Time and Everyday Life*. The Athlone Press. New York. 2004. p. xii.

tens realitet sker gennem dens tegngivende produktion. Spinoza teori om mening er ikke en sprogfilosofi, som vi kender den fra den store tradition hos Austin og Wittgenstein, men en teori om ting, genstande og handlingers værdi set i forhold til *måden de udtrykker en sjæl på,* dvs. måden for hvordan tanker fødes i mødet mellem mennesker og verden. Før vi kan udlede de fulde frugter af Spinozas filosofi, har jeg derfor på baggrund af denne filosofi valgt at skabe og betone begrebet 'eksistensmåder', som jeg mener på en frugtbar måde, gør det muligt at bringe denne filosofi i kontakt med de værdiskabende processer, som mennesket i dag er involveret i. Min bærende pointe med at betone dette begreb er at pege på sammenhængen mellem individuation og den relationelle dynamik i det sociale. Vi kan ikke reducere værdi til en ydre målestok eller til noget der kan gøres måleligt. Værdi må tænkes ud fra vores eksistensmodus, som altid er ambivalent. Vores *måder* at eksistere på kommer først. Værdi er en effekt af eksistensmåden og i sidste ende bliver eksistensmåder den mest præcise måde at tale om værdi på.

Eksistensmåder

Kunsten skal ikke gengive det synlige, men gøre synligt. [547]

---

[547] I den tyske oversættelse: "*Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar.*" Paul Klee: *Schöpferishce Konfession In: Das bildnerishe Denken. Form – und Gestaltnungslehre*. Band 1. Hg. Von Jürg Spiller, Basel 1981. p. 76. I den engelske oversættelse lyder det: "Art does not reproduce what is visible, but makes things visible. The nature of graphic art easily makes abstraction tempting, and rightly so. The imaginary character is both blurred and has a fairy-tale quality about it and at the same time expresses itself very precisely." Citeret hos Partsch: *Klee*. Taschen. Köln. 2007. p. 54. I sin kunst undersøger den sweitsiske maler og kunstner Paul Klee tingene i deres fødsel. Dette princip udtrykker en modstand mod den slaviske gengivelse af ydre fænomener. I sine dagbøger skriver han: "Oprindeligt gives der kun eet princip: At bevæge." Se Paul Klee: *Notebooks Volume 2: The Nature of Nature*. London: Lund Humphries. 1973. p. 13. Bevægelsen bliver hans "lovmæsigge drivfjeder i tilværelsen, medens ro på jorden kun betyder tilfældig hæmsko for materien. Altså må også kunstværket – primært opfyldt af bevægelse – inddrages i denne store samlede bevægelse." Se Garola Giedion-Welcker: *Paul Klee. I Dagbogsnotater og breve*. Tranning og Appels Forlag. København. 1963. p. 60. Det er denne spirrende verden uanset motiv som er Klees anliggende. "På denmåde anbringer Klee hver skabning i forhold til universet, tager dem ud af de nærmeste omgivelsers snæverhed til stadig fjernere zoner. Resultatet er en inderlig jordisk-kosmisk forening af alt dødt og levende, som i øvrigt findes tilsvarende i James Joyces "Ulysses". I hele denne roman og navnlig hen imod slutningen har man en fornemmelse af, at såvel mennesker som døde ting i Dublin, som er koordineret i rummet, egentlig ikke er andet end punnkter i et bevæget verdensalt." Det er med dette spil af bevægelser mellem kroppe (Spinoza), som her overført til kunstnerens lærred hos Klee bliver til det skabende forsøg på at finde ind til en ny "humaniserende dimension". Se Giedion-Winckler, Op.cit. p. 67-69. I et essay om Klee skriver den engelske kunsthistoriker David Sylvester: "A Klee is an organism in groth. A building cannot develop of itself; it can only be changed by outside forces." Sylvester: *About Modern Art*. Pimlico Press. 2002. p. 37. I sin malerkunst og i sine dagbøger præciserer Klee denne højst spinozistiske tilgang til verden. Klee maler ikke objekter i et tableua eller som en scene der ligger foran vores øjne. Han maler aldrig færdige ting men assisterer dem i deres fødsel. Som hans landsmand Alberto Giacometti er han ikke optaget af at male tingene og objekterne som sådan, men han maler *betingelserne* under hvilke de kommer til eksistens og dermed de kræfter og andre kroppe som de er i berøring med og som de påvirkes af og som selv påvirker. "A Klee is a landscape though which you journey." Sylvester. Ibid. p. 37. Klees malerier har hele verdens bevægelse som baggrund og denne besjæler eller udfolder og forklarer den individuelle sjæl, det være et ansigt, et træ, en linedanser, en skov, et landskab. Klee er videnskabsmand på malerkunstens vegne. Han udforsker filosofiens, metafysikken og etikkens *principium individuationis*, skolastikkens betegnelse for åndens fødsel; et centralt tema hos Don Scotus og Spinoza og senere filosoffer hos Agamben og Deleuze. Penselstrøget eller kompositionen udtrykker ikke bevidsthedens selvnærvær eller fortolkning af en bagvedkliggende idé, men forklarer (*explacare*) eller udfolder stilen selv, den ånd som fødes med verden som baggrund. Med sine arkitektoniske kompositioner krystallisere Klee de endnu ikke erkendte kræfter som påvirker de aktuelle kroppe, de streger vi kan se med øjet. Klee maler mødet med kroppe; han maler ikke det vi ser, men det *at* vi ser, at vi begynder at se; han maler aldrig objektet i sig selv men alt det som omgiver objektet. Hans erfaringsbegreb er nært beslægtet med William James og dennes idé om at erfaring altid sker i midten af et større erfaringsvæv. Erfaring hænger sammen med en helt serie af ting der komme til syne. Klees malerkunst udfolder dette. Som David Sylvester skriver: "Klee's last works are a crystallisation of human experience conceived as process and viewed from within." Sylvester. Ibid. p. 47. Det er en subjektivering gennem kropslige møder hvorfra vi vikler betydningsdannelsen ud, og hvorfra vi kommer til forståelse af vores erfaring. Det er denne logik jeg kalder for 'eksi-

Paul Klee, Tagebücher

> Hvad der interesserer mig hos ethvert menneske er *la condition humaine*; hos et stort menneske dets storheds midler og natur, hos en helgen dets helligheds art. Og nogle træk, der mindre udtrykker en individuel personlighed end et særligt forhold til verden.[548]
>
> *André Malraux, Anti-memoirer*

Spinoza udvikler en teori for eksistens hvis formål er at beskrive en konkret ånd (måde at være på), som udtrykker dette levende væsens liv. At komme til eksistens vil sige at udtrykke en konkret varighed under evighedens synsvinkel. Kun gennem at føle og erfare kroppens og sindets stræben efter stadig udfoldelse fra det ene øjeblik til det andet, kan vi forstå en eksistens.[549] Det foregående kapitel om fornuftens læreproces skal nu følges op af et kapitel om den modale væren, her kaldet 'eksistensmåder', for dermed at tydeliggøre at menneskets fornuft og tanke hænger sammen med måden det lever på. Begrebet 'modus' har op gennem filosofihistorien antaget forskellige former og betydninger. I den ældste filosofi behandles den modale eksistens som del af en større kategorilære, sædvanligvis under titler som 'Potens', 'Akt', 'Essens', 'Eksistens', 'Nødvendighed', 'Tilfældighed', 'Mulighed', 'Umulighed'. Begrebet, som det vil blive anvendt her, knytter sig til det ontologiske forhold der bl.a. kan føres tilbage til Ockham, hvor 'modus' betegner substans, sammenslutning, kausalitet og individualitet ved en eksistens. Eksistensen bliver karakteriseret som den reale entitets fuldkommengørelse, mens dens essens overføres til virkeligheden selv. Den ontologiske anvendelse af 'modalis' medfører en bestemmelse af 'mu-

---

stensmåder. Som vi senere skal se er det også denne idé om kunst som en krystallisering af kropslige møder (en undersøgelse af betingelserne for hvordan objekter kommer til eksistens), der ophæver adskillelsen mellem æstetik og etik. Kunst er som etik en undersøgelse af en mellemmenneskelige eller mellemkropslig hændelse der kvalificerer et nyt syn.

[548] André Malraux: Anti-memoirer. Bind. 1. Op.cit. p.16.

[549] Se Jon Wetlesen: "Spinozas vei til indre frihet – gradvis eller plutselig?". i: *AGORA*. nr. 2-3. 2003. p. 209.

ligheder' og 'virkeligheder', og opnår derigennem et umiddelbart slægtskab med logikken.[550] Fra Aristoteles og senere fra den skotske skolastiker og *doctor subtilis* Duns Scotus – Johannes (eller John) Duns the Scot (1264/6-1308) – ser vi hvordan forbindelsen mellem modus og eksistens bliver gjort til en handlings- og erfaringsform.[551] Centrale eksempler på en modal eksistens hos Aristoteles som tænker selve handlings- og erfaringsformen er begrebet 'dynamis', der forsøger at beskrive hvad det vil sige at noget træder frem som en ny mulighed eller forandring. Når arkitekten og lyrespilleren henholdsvis bygger et hus eller spiller på lyren, aktualiserer de en evne, og den modale problemstilling handler om at spørge til om noget kun har væren i og med dets kommen til syne. Aristoteles' begreb involverer en række andre distinktioner, som jeg ikke skal komme ind på her.[552] Efter Aristoteles skaber Duns Scotus en idé om det værende, der ikke henviser til alt det, der eksisterer aktuelt, men til en *indre eksistensegnethed*, i alt det som er i stand til at eksistere, idet det har en i sig selv modsigelsesfri 'hvadhed'.[553] Denne hvadhed som på latin benævnes *haecceitas* indebærer som Umberto Eco har været inde på i sin analyse at

> en individuerende egenskab fuldbyrder ikke så meget formen, som den radikalt rammer sammensætningen og fører den til en konkret individuation.

Han tilføjer:

> […] i Duns Scotus' perspektiv er individet kun sig selv, og det er det i kraft af et princip, som ikke kan forenes med det, der logisk kan skelnes fra det, men som er dets endelige fuldkommengørelse i henseende til konkrethed.[554]

---

[550] Det traditionelle slægtskab med den modale logiks ontologiske fastlæggelse af 'mulighed', 'virkelighed' og 'nødvendighed' kan føres tilbage til Leibniz: "Når det nødvendigt værende er muligt, eksisterer det. Dette er modallærens højdepunkt og den korresponderer til overgangen mellem essens og eksistens, fra den hypotetiske sandhed til den absolutte, fra ideen til verden". Se *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. bd. 6. p. 9.
[551] *Ibid*.
[552] Se: "The Metaphysics". i: *Aristotle. In Twenty-Three Volumes*. bd. XVII. Det er ikke meningen her at gå yderligere ind i Aristoteles' begreb for *dynamis*. Begrebet er tidligere omtalt i relation af Agambens brug af 'potentialitetsbegrebet'.
[553] Se Johannes Duns Scotus: *Afhandling om det første princip*. Det lille forlag. Frederiksberg. 2005. p. 108.
[554] Umberto Eco: *Middelalderens æstetik*. Forum. København. 2003. p. 145.

Denne idé om at individet er unikt og ikke kan forklares med noget udenfor det selv, rummer en bemærkelsesværdig moderne tankegang.[555] Det er ikke nok for individets fuldkommenhed at det eksisterer, men netop også at det eksisterer singulært, determineret og enestående. Duns Scotus formulerer en problemstilling som får sit eget udtryk hos Spinoza og som jeg straks skal sige noget mere om.[556]

I modsætning til en traditionel metafysisk og religiøs forestilling, der opfatter 'eksistens' som et ydre lag der kan skrælles væk for derefter at give adgang til en indre kerne eller såkaldt essens af ægte, dyb mening, mente de moderne eksistentialister (Sartre, Camus m.fl.) at alt er overflade eller eksistens. Dette betyder at kun eksistensen er det primære vi som mennesker må forholde os til, fordi vort livsindhold begrundes heri. Eksistensen er det rent forhåndenværende, det nøgne 'at', som er den menneskelige værens udgangspunkt, som samtidig er grundlæggende kontingent, dvs. det som opstår ved et sammentræf af forskellige omstændigheder, men som ligeså godt kunne have været anderledes.[557]

Spinozas filosofi er ikke eksistensfilosofi men et 'eksistentialistisk projekt', for så vidt det er en teori om hvordan vores idéer og tanker formes som udtryk for en bestemt måde at være på. I en traditionel panteistisk læsning af Spinoza ville man sige, at Spinoza erstatter den moderne filosofis idé om væsen og fremtræden med den fødende eller skabende Natur [*Natura naturans*] og den fødte natur [*Natura naturata*]. Gennem den fødte natur strømmer en livsbringende kraft; således er alt det synlige, det hørlige, det sanselige kun en klædebon for den skabende naturs væsen. Alle genstande, mineralske og levende er

---

[555] Eco gør bl.a. opmærksom på, hvordan man efter Duns Scotus indenfor maleriet og kunsten begynder at være optaget af detaljen i stedet for helhedsbetragtninger, ansigtstræk, gestikker og i det hele taget individuelle udtryk, der i sig selv rummer enestående perspektiver. Se *Ibid*. p. 146.

[556] Nævnes skal også, at Agambens potentialitetsbegreb og Deleuzes begreb for 'det virtuelle' henter klar inspiration fra Duns Scotus univers. Duns Scotus nævnes direkte i Agambens *The Coming Community* og i Deleuzes første store bog om Spinoza. Den danske litteraturforsker Erslev Andersen har i den tidligere citerede artikel "Potentialitet som sådan?" undersøgt Agambens nærmere relation til Duns Scotus.

[557] Dette kan som bekendt føre til eksistentiel opløsning, som mesterligt er beskrevet i Sartres roman *Kvalme*. Men det er ikke disse tendenser til melankoli og elendighedsfilosofi, der skal være mit fokus her.

således kun måder, hvorigennem det evige Væsen ytrer sig. Alle mennesker, deres handlinger, deres drømme mv. er kun toner som træder frem fra det store brusende evige hav. Men med den Spinozalæsning jeg har betonet i nærværende skrift, er Natura naturans ikke en i sig selv hvilende evig strøm. Det er omvendt *måderne*, det som udtrykkes og fødes, som er det der producerer eksistensens fylde og relationer. Hele Spinozas filosofi om mennesket samler sig i begrebet 'en endelig modus' blandt substansens uendelige (eksistens). I *Etikkens* første del Om Gud definerer Spinoza modus på følgende måde: "Ved Modus forstaar jeg Substansens Tilstande eller det, som er i et andet, ved hvilket det ogsaa begribes".[558] Til forskel fra attributter som bestemmes, som "det, som Forstanden opfatter af Substansen som udgørende dens Væsensbeskaffenhed", og dermed som det, der udtrykker Substansen 'i sig selv', forstår Spinoza ved begrebet modus det som ikke er i sig selv, men "i et andet, ved hvilket det også begribes".[559] Modus er et begreb for Substansens tilstande. Når han dernæst går over til at beskrive Aandens Natur og Oprindelse i Anden Del begynder han med legemet. Han skriver: "Ved Legeme forstaar jeg en Modus, som paa sikker og bestemt Maade udtrykker Guds Væsensbeskaffenhed, for saa vidt som den betragtes som en udstrakt Ting".[560] Og i samme del men i læresætning 2: "Ustrækning er et Gudsattribut, eller Gud er en udstrakt Ting".[561] Dernæst tydeliggør Spinoza, at en idés realitet må bekræftes gennem kroppens tilstand. Han skriver i den vigtige 13. læresætning i Etikkens Anden Del: "Genstanden for den Ide, der udgør den menneskelige Aand, er Legemet eller en bestemt, i Virken eksisterende Udstrækningsmodus, og intet andet".[562] Det, som jeg med udgangspunkt i Deleuzes udtryksfilosofi har vist, skal nu udfoldes yderligere. Hvis det Spinoza forstår ved sjælen og sindet, er en aktuel eksistens, en virken-

---

[558] Spinoza: *Etik*. Del I. Om Gud. Definitioner 4. p. 3. Meier. latinsk version: V. "Per m o d u m intelligo substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur".

[559] *Ibid*. Del I. Definition 4 og 5. p.3.

[560] *Ibid*. Del II. Definition 1. p. 35. Meier. latinsk version: "Per c o r p u s intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit. Vide P. 1. prop. 25. coroll".

[561] *Ibid*. Del II. Læresætning 2. p. 37. Meier. latinsk version: "PROPOSITIO II. E x t e n s i o attributum Dei est, sive Deus est res extensa".

[562] *Ibid*. p. 44. Meier. latinsk version: " PROPOSITIO XIII. Obiectum ideae humanam mentem constituentis est corpus, sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud".

de eksistensmåde, betyder det at tankens modus er idéen ved en aktuel eksistens. Denne aktuelle eksistens er en direkte kropslig afficering. Spinozaforskeren Ewin Curley foreslår at vi må forstå 'kroppen' som summen af kendsgerninger og ånden som den sum af læresætninger, der beskriver disse kendsgerninger. Men som Genevieve Lloyd har gjort opmærksom på, indebærer dette en statisk læsning af Spinozas parallelle teori mellem krop og tanke. Kroppen er ikke bare en neutral dimension for tankens bedrifter, men selve genstanden for det hun med næsten fænomenologisk sprogbrug kalder "intentionality of the mind".[563] Men ikke nok med det, Curleys læsning lykkes ikke i at sætte på begreb "the continuities between the understanding of 'facts', through reason, and the sensuousness of the lower forms of knowledge".[564] Det er her jeg foreslår, at gøre begrebet 'eksistensmåder' til et centralt omdrejningspunkt fordi begrebet danner grundlag for et nyt vidensbegreb forstået som bekræftelsen af idéen i bevidstheden, som sker gennem en aktuel kropsmodus. Begrebet favner bevidsthedstyper og affektformer, der også kan bekræfte inadækvate og passive affekter. Det kan det gøre fordi eksistensmåden ofte udtrykker en bevægelig kontinuitet hvor flere affektive forandringer er på spil.

Man kan således læse det følgende som en videre opfølgning af en materialistisk læsning af Spinoza, og et vigtigt spadestik med henblik på at skabe en bredere samfundsfilosofi. En materialistisk læsning af Spinozas parallelle teori mellem krop og ånd, betoner den læsning, at tanken hænger sammen med forøgelse af kraft [*potentia*] eller formindskelse af kroppens kunnen og kraft.[565] Af-

---

[563] Lloyd: *Spinoza and the Ethics*. p. 52.

[564] *Ibid*. p. 53.

[565] Der er godt belæg for at betone denne læsning; se Montag & Stolze (red.): *The New Spinoza*. bd. 11. Blandt de forfattere der knytter an til en immanent læsning finder man Deleuze, Macherey, Matheron, Negri m.fl. Det, som de er fælles om, er at de ikke betragter substansen som en størrelse der logisk og kronologisk går forud for egenskaberne (attributterne), årsagen er ikke før virkningerne, helheden er ikke før delene, men fungerer, virker og udtrykker sig gennem delene. Substansens virkelighed udtrykker sig i dens diversitet, i sin singulære modus. Jeg kalder dem eksistensmåderne og Spinozas filosofi handler om at tilstande, affekter, lyster mv. ikke kan reduceres til vilkårlige psykologiske impulser, men at de har et erkendelsespotentiale. Det er derfor nødvendigt, at dykke ned i eksistensmåderne for at forstå hvordan den immanente virksomheds erkendelsesmåde udgør et videnspotentiale, der forbinder 'erfaring' med 'virkelighed' og 'eksistens'. Vi lærer kun Gud at kende gennem vores viden og forståelse for de enkelte ting, som Spinoza selv skriver i *Etikkens* sidste del. Mit bidrag handler om at gøre ophold ved dette begreb, og bringe det i spil med henblik på at formulere en brugbar bredere samfundsfilosofi. De ovenstående forfattere har givet værdifulde læsninger, men de forbliver på et meget abstrakt niveau. Nærværende

fekt og handling er samtidige i krop og bevidsthed. Dette er grunden til at Deleuze understreger at 'viden' hos Spinoza, ikke er et spørgsmål om "subjektets operation, men bekræftelsen af idéen i bevidstheden.[566] Vidensformer er eksistensmodi.

Her mødes Spinozas lære om væren med hans lære om etik og den politiske filosofi. Som vi skal se er der tale om en særlig teori for individuation, der ikke har den psykiske beskaffenhed som sit udgangspunkt men en parallel teori for krop og tanke som sit omdrejningspunkt.[567] Det handler om hvordan tanken tager form, hvordan idéer fødes i os og på én gang forandrer os selv og vores

---

afhandling er et beskedent forsøg på at bringe denne diskussion lidt videre, eller måske tydeliggøre relevansen af dette perspektiv.

[566] Deleuze: *Spinoza. Practical Philosophy*. City Light Books. San Fransisco 1988. p. 59 og p. 81.

[567] Hadot beskriver i *Philosophy as a Way of Life* den stoiske filosofi som en måde at eksistere på. Hadot optegner en række konkrete såkaldte 'åndelige øvelser', der former den praktiske fornuft. Disse åndelige øvelser *zetesis* (efterforskning), *skepsis* (at undersøge en sag til bunds), *anagnosis* (at kunne læse), *akroasis* (at kunne lytte), *prosoche* (opmærksomhed), *enkrateia* (selvbeherskelse) og *entaraksi* (sindsligevægt), adskiller sig både fra den kristne bekendelseslære, der kræver bestemte regler for at nå frem til sand indsigt, og fra den stoiske hedonisme (Epikur) da den romerske stoicisme (Seneca, Aurelius, Cryssipos) ikke er et spørgsmål om *lystfølelse,* men om at lære at *føle på nye måder* hvor tanken gennem selvforholdet ikke kan adskilles fra sin modus (kap 3). Hadots analyse af den stoiske etik, er beslægtet med den etik jeg her forsøger at skrive frem med inspiration fra Spinoza; en etik forbundet med eksistensmåder. Både hos stoikerne og Spinoza er etikken forbundet med fysikkens affektive (kropslige årsager), men der er også forskelle. Som Lloyd skriver: "Like the Stoics, he [Spinoza] allows for the existence of rational affects; and, like them, he argues for a strong connection between virtue and understanding. But his account of the transformation of the passions themselves, through understanding into active rational affects has no clear ancient predecessors". Se Lloyd: *Spinoza and the Ethics*. p. 73. Min læsning af Spinoza med fokus på de ambivalente eksistensmåder, på fornuften som en læreproces og på fantasien som en aktiv rationel affekt, skal ses i forlængelse af Lloyds kommentar. I forlængelse heraf er der i Spinozareceptionen uenighed om hvorvidt de såkaldt 'triste affekter' [*affectio tristitia*] som skam, frygt og håb, er affekter, som Spinoza kun reserverer til det politiske domæne og ikke til filosofien generelt. Når man beskæftiger sig med folket [*multitudo*] og undersøger de grundlæggende politiske værdier, herunder statens sikkerhed, må man også appellere til passive følelser (herunder håb); man må appellere til det vilkår at mennesket en stor del af tiden er (selv)undertrykte og magtesløse. Der er diskussion om hvorvidt Spinoza aldeles udelukker disse affekter fra et autentisk filosofisk liv. I Spinozas *Etik* er der ikke tale om en fuldkommen løsrivelse fra affekternes indflydelse. Spørgsmålet er hvordan deres rolle skal forstås. Min læsning adskiller sig fra det entydige vismandsideal (en typisk læsning af Spinoza), for i stedet at fastholde kundskabens læreproces som en vedvarende kamp og anstrengelse med henblik på den menneskelige praksis. I Danmark er det især Fogh Kirkeby, der har gjort brug af Hadot og den stoiske tænkning med henblik på dels at kritisere 'lærings'- og 'kompetencebegreberne', og dels skabe en helt ny ledelsesfilosofi for moderne organisationer. Fogh Kirkeby anvender det stoiske begrebspar *pragma* (praksis) og *tynchanon* (fysikkens årsag) til at skabe en begivenhedsetik, som nytænker forholdet mellem fornuft og opmærksomhed. Der er visse paralleller mellem Fogh Kirkebys udvikling af især 'opmærksomhedsbegrebet' (begivenhedens ethos), og den måde jeg i nærværende afhandling udvikler begrebet 'eksistensmåder'. Se især Fogh Kirkeby: *Organisationsfilosofi*; *Eventum tantum – begivenhedens ethos*; *Begivenhedsledelse og handlekraft*.

relation til omverden. Inden for fænomenologien har filosoffer som Heidegger introduceret den modale eksistentiale kaldet 'befindtlighed' [*Befindlichkeit*] og Lévinas' taler om 'nydelsen' som 'det elementære'.[568] Begge har hver på deres måde arbejdet med disse eksistensmåder, som led i deres opgør med gængs antropologisk humanismetænkning. Agamben har i forlængelse af Walter Benjamin udviklet begrebet 'gestus', som i stedet for at transcendere sproget netop udtrykker betydningsdannelse som en eksistensmåde.[569] Men allerede før Deleuze kan Merleau-Ponty siges, at have udviklet en filosofi om eksistensmåder som en teori om udtrykket i sit banebrydende skrift *Øjet og tanken*.[570] Jeg vender tilbage til dette essay nedenfor. Herhjemme har Fogh Kirkeby med sin skelnen mellem begivenhedens betydning og betydningens begivenhed udviklet en helt egen 'udtryksfilosofi', hvor meningsbegrebet beror på en ny forståelse af talens begivenhed som et selvoverskridende element. Kirkeby taler her om et 'translokutionaritetsprincip', hvor mening ikke kan forstås eller tænkes før den akt eller begivenhed hvori talen udfolder sig.[571] Fælles for disse forskellige bud på den modale eksistens – "udtrykket" hos Deleuze, "gestus" hos Agamben, "synliggørelsen" (tanken om at se) hos Merleau-Ponty og "betydningens begivenhed" hos Fogh Kirkeby – er at vi tænker og erfarer på kroppens vilkår.

Når Spinozas filosofi om modalitet inddrages, er det fordi den i særlig grad betoner sammenhængen mellem tingenes forbindelser og graden af deres realitet.[572] I sin rene form minder Spinoza os om, at filosofien må fordybe sig i verden hvor kroppen og ånden resonerer ind i hinanden og netop bringer os viden om tingene, dvs. deres virkelighed gennem det at verden bliver til tanke. "Kroppen er sjælens arena og ikke dens bur", som den tyske digter skriver i sin

---

[568] Se Heidegger: *Væren og tid*; Lévinas: *Totalitet og uendelighed. Et essay om exterioriteten*. Hans Reitzels Forlag. København. 1996. p. 138. På dansk ved Manni Crone.

[569] Se kapitlet 'Det gesturales politik' i del II.

[570] Merleau-Pontys skrift er på dansk oversat til 'Maleren og filosoffen', men 'Øjet og tanken' er den korrekte oversættelse af selve titlen og desuden mere præcis i forhold til tekstens idé. Jeg følger dog den danske oversættelse; se Merleau-Ponty: "Maleren og filosoffen". i: Jørgen Dehs (red.). *Æstetiske teorier*. Odense Universitetsforlag. Odense. 1995.

[571] Kirkebys teori om betydning ses første gang udfoldet i hans doktordisputats: *Begivenhed og kropstanke. En fænomenologisk-hermeneutisk analyse*. Forlaget modtryk. København. 1994. Senere skærper han sin idé i bogen *Om betydning. Tetragrammatonske refleksioner*. Handelshøjskolens forlag. Frederiksberg. 1999.

[572] Det er dette jeg i 'Introduktionen' med William James, har omtalt som 'den radikale empirisme'.

had-kærlighedserklæring til Descartes.[573] I sit sidste ufærdige essay "Synligt-usynligt" forsøger Merleau-Ponty netop med udgangspunkt i denne arena at finde frem til "tankens indre", den interioritet der afviser et traditionelt begreb for efterligning. Merleau-Pontys projekt handler om at distancere sig fra den opfattelse af synserfaringen, hvor synet forstås som en mental proces i subjektet, som skaber et bestemt bevidsthedsindhold mens verden og tingene står tilbage som et abstrakt og et indholdstomt korrelat til subjektets bevidsthedsprocesser. I stedet er han optaget af hvordan synet kommer fra det synlige selv; at der er tale om en stoflig forbindelse mellem seeren og det synlige. I stedet for at skelne mellem det synlige og det usynlige, og mellem ordene og tingene, er det hans mål at skabe en forbindelse mellem det, der indfanger den uskelnelige udveksling og zone imellem de to. Det usynlige er ikke et muligt nærvær bag det synlige. Det usynlige er altid *ved at fødes* som synligt. Derfor skriver Merleau-Ponty, at basis for malerens vision altid er et "jeg kan". Men den vigtige indsigt er her ført videre i "Synligt-usynligt", hvor det ikke kun er maleren der fødes i tingene, men også forfatteren, poeten, eller bedre, det skabende menneske som sådan. At *gøre-synligt* er en auto-affektion og en auto-figuration, af Merleau-Ponty beskrevet som den "modningsproces, hvorefter den synlige krop pludselig skal se; dvs. skal blive synlig for sig selv".[574] Med denne afhandlings terminologi bliver det et spørgsmål om 'formåen' som modtagelighed [*potentia*], og det spørgsmål der her trænger sig på, er hvordan vi nærmere skal kvalificere denne usynlighed i den menneskelige erfaring. Hvilken ontologisk og epistemologisk status har den? Som tidligere nævnt er mit udgangspunkt, at forandringen af den menneskelige erfaring må studeres ud fra en før-individuel etik: At studere sammenhængen mellem erfaring og værdiskabelse ud fra menneskets implicitte eksistensmåder, dvs. deres affektive og relationelle bånd. I en vis forstand forsøger vi at komme fri af mennesket som antropologisk centrum for at nærme os et sensibelt tankeskabende menneske. I sin digtsamling *Your name here*, som også er en poetik, udvikler den amerikanske forfatter John Ashbery en meget præcis spinozistisk idé om udtrykket, hvor individet må forblive

---

[573] Durs Grünbeing: *Cartesianska dykaren*. Tre meditationer. Ersatz Essay. Stockholm. 2008. p. 105.
[574] Merleau-Ponty: "Synligt-usynligt". p. 239.

"unread eternally"; en tænkemåde der læser det isolerede 'Jeg' ind i andre former for et selv. Det hverken personliggør eller tilegner, ej heller holder det fast i en latent egenskab, men forsøger sig i stedet med en opmærksom rejse kaldet "adventuring in voices, landscapes, loves and lives" og at komme tilbage ikke til et selv som sådan, men til et sted der synes at være som et hjem, hvor "Your name" naturligt er "here".[575] Eventyrets egenskaber eller attributter har kun realitet som expressive begivenheder, attributter lever og ånder gennem eksistensmåder. Det som er, er det som kommer til udtryk. Hvert enkelt attribut ikke bare udtrykker substansen, men ER substansen, ER denne skive af liv, dette stykke virkelighed. I sin egen akademiseret poesi skriver Deleuze: "Attributtet bliver ikke længere attribueret, det er på én måde, det som attribuerer."[576]

I Spinozas univers for eksistensmåder hvor alt kun lever i kraft af sine forbindelser, er den virkelige verden en synlig verden. Eller mere præcist: den er altid ved at *blive* synlig. Der er intet latent eller skjult. Og alt hvad der gøres synligt, alt hvad der har mening, går op i Gud. I dette univers af eksistensmåder er verden det, som porøst og fint ligger viklet sammen i os som tænkende individer, som tænkende idéer. Dette er sammehedens logik, som jeg har beskrevet i afhandlingens metodiske kapitel under overskriften 'Metode: 'Intervention, organiseringer og uskelnelighedszoner'. Det virkelige er ikke længere tanken OM arbejde (selvledelse), tanker OM ytringer, OM kunsten, OM etik som glæde, men disse tings immanente virksomhed som konstituerer deres realitet (som uddybes nedenfor). I Spinozas univers bliver det kort sagt begribeligt, hvorfor en modus er omdrejningspunkt for den måde vi kan tale om tingenes realitet og den menneskelige erfaring på. Målet med dette kapitel og afhandlingens videre behandling, er at skabe klarhed over begrebet 'eksistensmodus' ('eksistensmåde') og bringe det ind i afhandlingens ramme således at filosofien om 'eksistensmåder' betegner en mikrosocial tilgang til forholdet mellem frihed og kontrol, mellem magten over livet og livet som magt. Efterfølgende konfronterer jeg begrebet med fire felter 1) økonomien, 2) politikken, 3) kunsten og 4) etikken. Nærmere beskrevet udfolder jeg idéen om 1) selvledelsens eksistens-

---

[575] John Ashbery: *Your name here*. Carcanet Press Limited. Manchester. 2000.
[576] Deleuze: Expressionism in Philosophy: Spinoza. Op.cit. p. 45.

måde, 2) ytringsfrihedens eksistensmåde, 3) Det sociales eksistensmåde, 4) designkulturens eksistensmåde, 5) kunstvirksomhedens eksistensmåde og 6) de levende billeders eksistensmåde, 7) glædens eksistensmåde.

Når vi taler om en eksistensmodus eller eksistensmåde, iagttager vi ikke eksistensen fra subjektets perspektiv, men fra individet som modus, eller med Deleuzes formulering: "individet som ekspressivt centrum".[577] Det er hverken en objektiv verden eller vores individuelle idéassociationer, der beskriver vores eksistensmåder, men derimod et særligt *perspektiv* på verden, der gennemtrænger vores måde at opholde os i verden på. Det er igennem perspektivet at subjektet *udtrykker* en bestemt verden, og dermed bliver Spinozas idé om at Guds natur udtrykker tingenes essens en måde at fastholde en essens ved eksistensen, som hverken findes under eller bag tingenes fremtrædelse, men som netop er på overfladen, fordi den tilhører en stoflig verden af bevægelige relationer som fornuften sætter sammen (den adækvate idéskabelse). Som vi har set, skal Guds natur ikke begribes ud fra hans *propria*, de særlige tegn for hans egenskaber, det være vilje, hensigt eller forstand. Dette giver os kun den lavere grad af realitet. Men hvordan øger vi vores viden om verden og virkelighedens dybde? I forrige kapitel så vi hvordan Spinozas filosofi i Deleuzes moderne læsning, lægger op til en forståelse hvor adækvat viden og indsigt i tingene, er et *udtryk* hvor idéen om indhold og mening forstås ud fra en immanent tilgang, som giver ytringerne deres udsagnskraft.[578] Andre steder, ikke mindst i sine fremragende filmbøger, taler den franske filosof om at sjælen tænker på kroppens vilkår når vi får en ny krop.[579] Tænkningens vilkår fødes med kroppens modtagelighed, og der er ingen tvivl om at den sene Deleuze og den sene Merleau-Ponty nærmede sig hinanden.[580] Den psykologiske bevidsthed træder i baggrunden til fordel for en *forklarende logik*, der udfolder tingene indefra. Denne logik er også på spil i Spinozas *Etik* på den måde, at teorien om individet og teorien om at blive kilden til sine egne idéer hænger sammen. Med et moderne udtryk kan

---

[577] Deleuze: *Spinoza: Expressionism in Philosophy*. p. 327.
[578] *Ibid*. kapitel 11.
[579] Jeg vender tilbage til betydningen af dette perspektiv i kapitlet "Filmen som social teknologi".
[580] Se Deleuze: *Time-Image. Cinema 2*. kap. 8.

man tale om individuation. Vi ER selv idéen, fordi det er ud fra vores kapacitet til at erkende de følelser vi berøres af, at vi former idéer. I denne proces hvor vi bliver idéen, udtrykker vi vores essens, men essensen er ikke identisk med vores empiriske jeg, men den inkluderer alt det vi udtrykker, altså vores eksistensmodus.

På baggrund af det jeg har kaldt 'fornuftens læreproces', kan en eksistensmodus siges at betegne et vigtigt skridt på vejen til at formulere et andet værdibegreb, der ikke længere beskriver en række *mulige værdier*, men netop *værdiens eksistensform*, dens måde at være til på som værdi, eller mere præcist, hvordan kvaliteten af en værdi er betinget af den verden der udtrykkes med subjektets perspektiv, som ikke falder sammen med dets projektion eller idéassociation. Værdien af en værdi fortæller os kun meget lidt når vi henfører den til et ideal (en idé om velfærd, om ytringsfrihed, om kreativt arbejde, om provokativ kunst), mens den fortæller os væsentligt mere når den insisterer på en eksistensform vi har gjort til en del af vores måde at være på. Essens og eksistens, forestilling og virkeligt, synligt og usynligt, resonerer ind i hinanden eller danner en parallel bevægelig dynamik hinanden imellem. Det som jeg i afhandlingen kalder 'livet som magt', er derfor et begreb for hvordan vores erfaring er underkastet en radikal empirisk verden med kroppen som modtageligt centrum, og hvor 'virkeligheden' bliver navnet på betydningsgørelsen af verden. Sagt omvendt: At insistere på den empiriske verden er at insistere på hele vores eksistensmodus, at undersøge sammenhængen mellem det vi siger og gør, og vores eksistensmåde; verdens perspektiv i os.

En filosofi om 'udtrykket' eller en filosofi om 'betydning' fjerner sig fra *niveauet af viden* til *hvordan idéer fødes i os*, men kun for at forbinde niveauet for viden med vores eksistensmodus. De første såkaldte 'inadækvate idéer' er navnet på de tegn, hvor vi blot genkender tingene uden at forstå dem, hvor indholdet af tingenes idé falder sammen med det som en genstand udsender. Tegnet henføres til genstanden som vi ønsker at besidde. Vi gav også Gud hensigter, som Spinoza skriver, og idéen bliver noget vi kan repræsentere. Idéen får en særlig abstrakt distinkthed, som vi kan træde tilbage fra. For at kunne fungere i verden, må vi kunne redegøre for idéernes indhold. Problemet er, at vi ikke må stoppe her. Gør vi det, er der stor fare for at vi ender op med en tilgang hvor

teknificering præger vores tanke- og idéliv, og dermed vores værdier. Vi gør vores idéer og vores værdier til genstande, der kan måles og vejes. I dag undersøger vi ikke værdier og holdningers egentlige realitet, men stiller os tilfredse med at bruge dem som dokumenterede blanketter. Skolelærernes udfyldning af evalueringsskemaer, siger vi, dokumenterer og sikrer kvaliteten. Men hvis ikke vi længere står i et 'sandt' forhold til værdier og tingene omkring os, er det fordi vi fokuserer på genstanden (værdien som en genstand), som noget afgrænset udenfor os, og ikke som et fænomen der har at gøre med vores egen læreproces for tilegnelse af værdien eller værdiens idé. Den adækvate idé er navnet på den idé, der supplerer vores forståelse af idéers indhold med deres udtryk. Der er tale om en distinkthed ved idéen, der rummer mere virkelighed end det som objektivt kan repræsenteres, mere end det som en person kan fortolke sig frem til. I sin lille bog om *Proust* siger Beckett, at Proust forklarer sine personer for at "vise dem, som de er – uforklarlige. Han forklarer dem væk". Man forklarer ikke for at nå frem til at færdig fortolkning, men for at vise en verden.[581] Hvad præcist er 'dette mere', hvis det hverken er objektet eller subjektet? Svaret er at det er en verden. Dog ikke en verden 'derude', men netop den atmosfæriske måde tingene, værdierne og menneskene fungerer og virker på, som henholdsvis begrænser eller udvider vores råderum for at erfare.

Det siger mere om os, hvilket perspektiv vi inkarnerer, end om hvorvidt vi kender indholdet af en værdi. Det handler ikke om at gå ud fra *noget* i virkeligheden, som skal forklares. Hændelsen og de agerende opstår i tiden, i situationen, og virkningen bliver forbundet med sin egen årsag, som aldrig er

---

[581] I et essay om Proust skriver den danske forfatter og digter Jørgen Gustava Brandt: "Hos Proust vokser samtlige personer – og det er mange – til uhyrlige størrelse – og den mest banale person – har uoverskuelig betydning, som ikke forklares, men vises. Han foretager det modsatte af andre store psykologer i digtningen: han river ikke maskerne af sine personer for at nå til erkendelse af deres 'sande ansigt', - i stedet anerkender – og påviser – han, at alle har fantastisk mange ansigter, at de alle er virkelige, og at enhver oplever det, fordi det er det almindelige, selv om dette almindelige kan være uhyre overraskende. – Jeg sagde, at Proust ikke forklarer sine personer. Jamen bestiller han da andet end uafbrudt at forklare dem? Nej. Men – som Beckett gør opmærksom på – Proust forklarer alle for at vise dem, som de er – uforklarlige. Han forklarer dem væk. Det er en brandgod iagttagelse, som konkluderer på den mest nøjeregnende analyse. Realismen hos Proust er ikke realisternes. Han går ikke ud fra noget i virkeligheden, som skal forklares. Hos Proust opstår hændelsen og de agerende i tiden, – kausaliteten er noget, vore opdragere har bildt os ind, – og tiden tilintetgør ethvert moment. Paradokset – som ikke er et paradoks – er realiseringen og ophævelsen i ét". Jørgen Gustava Brandt: "Mens Birgit læser Proust (tænker jeg på afviklingen af Danmark)". i: *Proust bulletin # 4.* 2008. p. 88.

udenfor. Det er derfor, at idéens indhold og mening først lever med udtrykket, og selv den mest banale, middelmådige eller intetsigende handling, kan udtrykke en hel verden uden at vi har brug for nogen oversættelse. En person der bliver identisk med sin rolle på sit arbejde, identisk med rollen som mor, som flaskesamler, som medicineret langtidsledig, som larmende selskabsløve, som politiker der klamrer sig til sin magt, som pligtopfyldende embedsmand, kan i mange af sine handlinger siges at betegne en række gestus, der er bærer af tegn der gør tegnene immaterielle. Det er ikke længere en bestemt handling eller genstand, der gør dem til henholdsvis den medarbejder de er, den mor de er, til en syg person mv.; snarere er det alt hvad de rører ved, der er gennemtrængt af denne verden, af en bestemt måde at gå til tingene på som udtrykker *deres* verden. Tegnene udfylder og overskrider deres genstande, og skaber en verden fordi det perspektiv de udtrykker, også overskrider dem som individer. Som om at indholdet af deres person er indeholdt i tingene, i det, de rører ved, måden de taler på, måden de bevæger sig på. Vores eksistensmåder breder sig udover verdens genstande, giver dem et atmosfæriske stof, eller bedre, en affektiv relation, som tilfører dem mere virkelighed end det som genstandene selv udsender, og det som vi selv fortolker og lægger ind i genstandene. Det særlige ved en modus er, at det, som udtrykkes ikke har eksistens udenfor den proces hvori noget kommer til udtryk.[582] Deleuze skriver:

---

[582] Der er en interessant sammenhæng her mellem Deleuzes-, Wittgensteins og Fogh Kirkebys 'meningsteori'; alle ønsker de at gøre op med den såkaldte 'mentalisme', at mening skulle findes bag ordene med egen fænomenal status for bevidstheden. For alle gælder det at mening er knyttet til en gestisk væren, en ren hvordan-hed, som Ole Fogh Kirkeby formulerer det; se *Begivenhed og kropstanke.* p. 335. note 104. I Spinozas parallelle teori må mening henføres til den sjæl eller den individualitet, som den sande idé udtrykker ved og i et legemes sammensætning; se Spinoza: *Etik*. Del II. Læresætning 13. Åndens idéskabelse beror på dens evne til at skabe fælles følelser og fælles begreber med udgangspunkt i legemers 'svingning' med andre legemer. I stedet for 'mening' taler Spinoza om 'virkelighed', som forbundet med et legemes kraft til at påvirke os og det menneskelige legemes evne til at påvirke andre legemer. I resten af afhandlingen er det sammenhængen mellem 'eksistensmåder' og 'virkelighed', der udgør mit fokus. Der er tale om et særlig delikat erkendelsesteoretisk problem, der drejer sig om hvorvidt 'mening' opstår gennem Spinozas modale materialisme, som en virkningsrelation mellem legemer, eller om man som Fogh Kirkeby søger at formulere et niveau for mening, der overskrider affekternes virkning. Der er tale om et idéhistorisk og filosofisk stridsemne om hvorvidt en immanent tænkning på niveauet for indfoldet verdener, samtidig har et niveau af transcendens indbygget i sig. Hvis delen er i helheden, hvorledes kommer så helheden til udtryk i delen? Kan vi betegne det immanente niveau som en konstant bevægelig passage af skabelse og tilintetgørelse, sådan som der eksempelvis er belæg for at læse Inger Christensens efterhånden klassiske digtsonette *Sommerfugledalen*? For en spinozistisk og leibniziansk udlægning af denne se Niels

> Det er ikke individerne, som udgør verden, men de indviklede verdener, essenserne, som udgør individerne.[583]

Det bliver imidlertid nødvendigt at præcisere Deleuzes sætning, for som jeg allerede har redegjort for med affektbegrebet, er der tale om en individuation, der udtrykker en aktiv påvirkningsrelation, der bevæger sig mellem det ene og det andet legeme, hvor Deleuzes beskrivelse af 'en verden' således er en mikrologisk beskrivelse. Den udtrykker en aktiv produktionsmodus på et mikrologisk niveau, hvor individuationen er måden hvorpå subjektet formår at indgå i en relation med et stof, og modtage og lade sig påvirke af den affekt, der udsendes og omvendt udsende signaler, der kan gå i forbindelse med dette legeme. Som vi skal se er en verden, hvad enten det er et kunstværk, en arbejdsrolle, en ytring eller de levende billeder, altid sammensat af flere legemer, som gør det muligt for os at bevæge os fra en affekt til en anden. Erkendelsen må gen-

---

Lyngsø, der skriver: "Snarere end et metadigt som blot fremstiller sin egen poetik er Sommerfugledalen altså en generel tilblivelsesmetafysik; det handler ikke bare om hvordan digte bliver til, men om hvordan noget i det hele taget bliver til (og foregår): Stof forstået som uorganiserede dele organiseres ved hjælp af lovmæssigheder til form (organiseret helhed). Det gælder uanset om denne form er en genstand i verden, perceptive billeder i bevidstheden eller digte i sproget. Også sommerfuglen (der jo er digtets ledemotiv) har en tilblivelsesproces; den kaldes metamorfose og går som bekendt over tre stadier: lave, puppe, imago. Digtet kommenterer det således: Her sidder admiralen i sit spind,/ mens den fra forårsgrøn, forslugen larve/forvandler sig til det vi kalder sind (II, 9-11). Transcendensens tilstedeværelse i immanensen er som en konstant skabelse og tilintetgørelse. Sommerfugledalen ophæver nemlig overalt skellet mellem det skabte og det skabende, mellem det jordiske og det himmelske. Se Lyngsø: "Mimesis: mimicry, mise-en-abyme – overvejelser over Inger Christensens "Sommerfugledalen"". i: *KRITIK*. nr. 125/126. p. 96. Der er naturligvis uenighed om hvordan man skal hævde og beskrive transcendensens tilstedeværelse i immanensen. I sin bog *Eventum tantum. Begivenhedens ethos* skriver Fogh Kirkeby: "Det er min pointe, at "Det er sket", er noget hinsides affekterne, […]" (p. 47). Problemet for enhver emergensteori siger Kirkeby, har at gøre med at udvikle en teori om praksis, om menneskelig handling som grundlag for skabelsen af historie. Jeg er enig i dette, men spørgsmålet er om Fogh Kirkebys egen 'kropstanke'-begreb, kan unddrage sig en emergenstænkning; noget han også selv antyder i sin disputats, se *Begivenhed og kropstanke*. p. 35. Der gives ingen kausal relation mellem materie og tanke hos Kirkeby. Heller ikke hos Deleuze og Spinoza er der tale om nogen klar kausal relation. 'Mening' er ikke *enten* legemligt eller ulegemligt, men snarere en blandingsform. Det kan derfor aldrig være et spørgsmål om 'mening' alene, men også et spørgsmål om den effekt (virkning) og dermed virkelighed som en møde og en tanke sætter i gang. På det interaktive plans bevægelse kan mødet ikke tænkes kun som mening, men har ligeså meget at gøre med hvordan man organisere de forbindelser der allerede er i bevægelse. Kirkeby taler selv om et "grænseland mellem ulegemlighed og legemlighed" (*Ibid*. p. 319).

[583] Deleuze: *Proust og tegnene*. Det lille forlag. Frederiksberg. 2003. p. 65.

nemgå en proces hvor visse affekter ikke længere har det dominerende herredømme over vores tankeliv; den må selv blive affekt. Og det bliver den i det øjeblik, den virkelig bryder igennem til det universelle, til dér hvor indtryk fra verden (Spinoza taler essensen som Guds natur) vikler sig ud, for efterhånden at komme til udtryk som en fornyet kapacitet til at begribe indtrykket, følelsernes mangefacetteret rigdom og det enorme kraftfelt og vekselvirkning med de subjektive oplevelser. Hvis "de indviklede verdener" udgør individerne, er det fordi individet er navnet på den individuelle handlekraft, *denne* væremåde og ikke en anden, der fortæller i hvilken grad vi er kilde til egne idéer og i hvilken grad vi udgør den drivende kraft i vores eget liv.

'Eksistensmåder' udtrykker et perspektiv, som ikke er identisk med personen som indtager det, og det bliver nødvendigt at præcisere dette ikke-refleksive forhold ved eksistensmåderne. I centrum står forbindelsen mellem idéen og følelsen, og forståelsen af individet som en sammensætning af ånd og krop. Hos Spinoza er der tre væsentlige idéer, som beskriver forbindelsen mellem følelsen og idéen. I det følgende redegør jeg for disse og knytter dem til spørgsmålet om eksistensmåder. 1) Den idé som udtrykkes i anmærkningen til læresætning 13 i *Etikken* del II, hedder det at "enkeltvæsener" (individer), om end i forskellige Grader, alle er besjælet.[584]

Men intet enkeltvæsen eksisterer uden at være sammensat af flere legemer. Eksistensmodus er navnet på den sjæl eller idé, som på én og samme tid udtrykker sandheden ved legemernes sammensætning, og som samtidig udtrykker sig gennem dem. At tale om en "sand idé" kan man således, når et enkeltvæsen eller et individ, som altså kan være både en handling, en ytring, et kunstværk etc., udtrykker den idé som har ligget til grund for det man gør, siger eller skaber; man er passioneret og motiveret for sin handling, man undersøger noget med sin ytring, man udtrykker de tanker der har ligget til grund for kunstværket. Idéen kan ikke beskrives som noget yderligt men må ses i forhold til sin konkrete genstand, og endelig giver idéen ofte meget præcis besked om personens karakter, holdning og engagement i forhold til det han gør, siger og vil.

---

[584] Spinoza: *Etik*. Del. II. Anmærkning til læresætning 13. p. 45.

2) Samme sted uddyber Spinoza den ovenstående tanke:

> […] jo mere et Legeme fremfor de øvrige er egnet til at gøre eller lide flere Ting samtidig, des mere er dets Aand fremfor de øvrige egnet til at opfatte flere Ting samtidig; og jo mere et Legemes Handlinger afhænger af det selv alene, og jo mindre andre Legemer virker sammen med det under dets Handlen, des mere er dets Aand til at forstaa tydeligt.[585]

Et legemes kraft eller virkelighed defineres ved dets evne til at udføre flere handlinger, og ved at være modtagelig for andre legemer. Eksempelvis er en kunstners eksistensmodus her sammenfaldende med en sensibilitet for modtagelighed, en evne til at lade sig påvirke, og som Rimbaud kaldte en "seer". Der er ikke tale om mystik, men om en gradvis tydeliggørelse af en ånd eller inkarnation af en idé, ud fra evnen til parallelt at påvirke og påvirkes. Dette er i bund og grund en anden måde at beskrive følelseslivets porøse variationer, som uophørligt udfordrer vores tanke, men som også netop vækker tanken til dåd. At få indsigt i denne 'vækkelsesproces' danner grundlag for en beskrivelse af åndens levende virksomhed. Udgangspunktet er, at den menneskelige natur må ses i forhold til dens magt og dermed essens. Spinoza siger det på den måde, at definitionen på et legeme ikke kun er den at lade sig påvirke, men også at udtrykke en kraft til at handle mere end man påvirkes. 'Essensen' er derfor ikke en finalitet, ej heller en idealtype, men en bestemt måde hvorpå jeg maksimalt bliver kilden til egne idéer, og hvor denne nødvendighed bliver en levende kilde til udvikling og fortsat handlekraft.

3) "Der eksisterer ingen Tilstand i Legemet, hvorom vi ikke kan danne et el-

---

[585] Ibid. Rudolf Meijers latinske version: "Hoc tamen in genere dico, quo corpus aliquod reliquis aptius est ad plura simul agendum vel patiendum, eo eius mens reliquis aptior est ad plura simul percipiendum; et quo unius corporis actiones magis ab ipso solo pendent, et quo minus alia corpora cum eodem in agendo concurrunt, eo eius mens aptior est ad distincte intelligendum".

ler andet klart og tydeligt Begreb.[586]

I anmærkningerne hertil præciserer Spinoza at enhver følelse kan relateres til en klar og tydelig idé. Spinoza giver erkendelsen af følelserne en etisk dimension. Han skriver:

> Vi maa derfor *i særlig Grad gøre os Umage* for dette, at vi, saa vidt vi kan, erkende hver enkelt Følelse klart og tydeligt; at Aanden saaledes ud fra Følelsen bestemmes til at tænke paa det, som den klart og tydeligt opfatter […] [587]

En eksistensmåde er således navnet på den 'indre dynamik' i 'fornuftens læreproces'. Når vi skal forstå et fænomen, et arbejde, et kunstværk, en frihed til at tale og tænke, må vi forstå den i egenskab af en immanent virksomhed, som konstituerer den konkrete idé for den der arbejder, den der skaber, den der yterer sig; det vil sige hans eller hendes måde at være på i forhold til dette empiriske liv. Tingenes 'eksistens' kan derfor ikke forstås ud fra sig selv, men altid kun ud fra deres bevirkende årsag.[588] Dette er det særegne hos Spinoza: At noget kommer til eksistens, betyder ikke at vi beskriver en *overgang* fra noget muligt til noget virkeligt, men at vi beskriver en eksistens hvis sjæl eller idé virker med nødvendighed ud fra sin egen årsag. Spinozas teori om eksistens er derfor en teori om *tanken* (idéen), som den kommer til *udtryk* på baggrund af dels kroppens modtagelighed (kropserfaring), og dels sindets stræben efter at beva-

---

[586] Del V. Læresætning 4. p. 189. Meijer. latinsk version: PROPOSITIO IV. "Nulla est corporis affectio, cuius aliquem clarum et distinctum non possumus formare conceptum".

[587] Del V. Læresætning 4. Anmærkning. p. 190 [egen fremhævelse]. Meijer. latinsk version: "Huic igitur rei praecipue danda est opera, ut unumquemque affectum, quantum fieri potest, clare et distincte cognoscamus, ut sic mens ex affectu ad illa cogitandum determinetur, quae clare et distincte percipit, et in quibus plane acquiescit; atque ut ipse affectus a cogitatione causae externae separetur et veris iungatur cogitationibus".

[588] I sit store studie af Spinoza gør Deleuze selve årsagsbegrebet til et omdrejningspunkt, men i modsætning til Deleuze er det mit ærinde her, at vise hvordan denne tilsyneladende abstrakte idé om den modale eksistens, kan gøres vedkommende i forhold til samfundsmæssige og kunstneriske processer. Deleuzes studie er på flere måder ufærdigt, som han også selv har givet udtryk for. Det er en svaghed, at han ikke mere klart skaber bro mellem hans originale og vigtige teori om 'udtrykket' (tankens begivenhed) og den modale eksistens. Se Deleuze: *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. Vi skal hen til hans senere filmbøger for at se en mere udfoldet idé om eksistensmåder som vidensform, hvor billedsituationer og billedstof udtrykker vores erfaring og viden netop gennem subtile måder at være i verden på (eksistensmåder).

re og udfolde eksistens. Der er altså mere på spil end tingenes eksterne og relative værdi når vi taler om at skulle vurdere værdien af et bestemt fænomen. Snarere knytter værdien an til at vores handlinger *sætter vores liv og erfaring på spil*. At væren er i brand, som Merleau-Ponty udtrykker det. Tanker, ytringer og handlinger hører sammen med en måde at være på, en måde at leve på.[589] Når en værdi beror på vores eksistensmåde, er det fordi de værdier vi påberåber os, siger en hel del om de mennesker vi er blevet. Det siger ligeledes noget om hvor

---

[589] En eksistensmåde er aldrig kun et spørgsmål om retorik men en form for tænkning. Pointen er at eksistensmådens affekt og stil bliver en del af fornuftens måde at forklare og fatte virkeligheden på. Det kan her være nyttigt at drage en parallel til litteraturvidenskabens forståelse af 'stil'. I den litterære tradition gøres stil til en identifikationsfaktor for en særlig tradition, forfatter eller en særlig personlighed. Stilen siger man, giver litteraturvidenskaben dens videnskabelighed forbundet med "grammatiske variationer, retoriske greb, formelle regelbundenheder, epokebundne tendenser, biografiske forklaringer." Den svenske litteraturforsker Anders Johansson: *Nonfiction*. p. 78. Glänta. 2008. Johansson peger på at denne forståelse af 'stil' reducerer stil til noget transcendent og bemærker at stilens teknik og ydresider ikke rummer dens tone og substans. Og han fortsætter: "Litteraturvidenskaben kan med andre ord give os kundskab om historiske og begrebslige aspekter af litterær stil, men det somatiske, materielle, flygtige, rørende, dalrende, intuitive kommer så at sige altid at løbe mellem definitionerne." Ibid. p. 78. Sondrer man mellem det sagte (tekstens hvadhed) og det sigelige (tekstens hvordan) bliver det klart at stilens anliggende peger udover dens retoriske dimension og henimod en tænkning med sin egen produktive forklaringsevne. Johansson går så langt som til at sige at "stilen er en eksistensmodus". Ibid. 82. Skal man definere 'stil' får man derfor et problem og Johansson vælger det snedige: "Jeg skulle ville sige hvad stil er. Den tilhører dem om hvilke det bør siges: 'de har ingen stil…'" Ibid. 83. Dette er en elegant omskrivning af problemstillingen, som knytter direkte an til kernen af det begreb for eksistensmåder som jeg har lanceret i afhandlingen, forståelsen af eksistensmåden som en forklaringskraft for idé- og betydningsdannelse. Han citerer åbningen på Deleuze og Guattaris bog: Hvad er filosofi?, hvori det på første side siges: "Man havde for travlt med at udøve filosofi, man spurgte ikke sig selv havd det var, undtagen som stiløvelse; man var ikke nået til det punkt af ikke-stil hvor man til sidst kan sige: men hvad har jeg lavet hele mit liv?" Ibid. p. 19. Og Johansson understreger at "denne 'ikke-stil' ikke skal forstås som stilens fravær, men stilen som hændelse, som skabelsen af noget nyt. Det sidste er vigtigt. Pointen er ikke kun at stilen først bliver synlig i ikke-stilen; det som bliver synligt er den produktive faktor i sig: stilen er det som genererer det nye. (…) "Stilen fremkalder de forhold som forklarer det nye." Ibid. p. 86. Johanssons ovenstående kryptiske formulering om at stilen tilhører dem som ingen stil har, udtrykker præcist det forhold, at stil ikke er noget jeg 'har' eller 'besidder', men at stilen 'har fundet mig' eller bedre, 'at virkeligheden tænker i mig'. Jeg ved når jeg møder en tekst skrevet af Kafka; jeg er ikke i tvivl, men det har intet at gøre med retorik, narrativitet, genrer, stilistik mv., det er derimod en særlig "gestik i ordet" eller "en tone i det skrevne", som Horace Engdahl udtrykker i *Stilen og lyckan. Essäer om litteratur*. Albert Bonniers Förlag. 1992. p. 30. Litteraturen forstår vi ikke kun ud fra det skabende subjekt, men netop ud fra denne stilen som gestus, som det der åbner mod et immanent mangfoldigt virke. Ikke alene er det stilen som livsmåde der overskrider subjektet, men det er også stilen der muliggør en anden måde at erfare på indenfor det allerede velkendte sprog. Det er tonen der udtrykker gennem ordet. Enhver stor forfatter skaber en fremmedhed i sit eget sprog, som får det velkendte til at ånde og vibrere på ny. Stilen er derfor, som Johansson skriver "substratet hvor det skabende og eksistensen sammenfalder; stilen er den hændelse hvor litteraturen opstår gennem at overskride sine egne begrænsinger." Ibid. 87. Vi skal senere se hvordan en sammenhæng mellem eksistensmåder og ytringer muliggør et stærkere politisk og demokratisk potentiale.

vanskeligt det er at forandre tingene. Ud fra denne tilgang bliver forandring et spørgsmål om at mobilisere ens affektivitet og praktisere denne i en opmærksom transformationsproces. Det ligger i hele Spinozas filosofi, at der ikke findes nogen let vej til dynamisk udvikling og forandring. Sådanne spørgsmål må behandles med varsomhed netop fordi de involverer hele vores eksistens. I stedet for at springe frem til spørgsmål om 'kreativitet' og 'forandring', er vores opgave den at gentænke det erkendende subjekt ud fra en forståelse af kroppen og affekten. Spinozas princip for selvbevarelsen [*conatus*] er et etisk princip, der handler om at bekræfte de affekter der i udveksling med andre kroppe forøger vores kraft og kunnen. Da menneskets udgangspunkt ofte er de tilfældige møder og dermed de passive affekter, handler Spinozas etik om at transformere disse til aktive affekter, skaber organiseringsmåder og livskompositioner der forøger vores kunnen og kraft. Spørgsmålet om 'det gode' eller spørgsmålet om 'værdi' bliver et spørgsmål om at arbejde, bearbejde, forstå og omgås det vi kan bære, og om der hvor vi kan presses til at overskride vores egen grænse. Conatus handler om vores egen bæredygtighed. Vores evne til at være modtagelig for nye indtryk (affekter) kræver overskud og nysgerrighed på den ene side og en forståelse af vores egne grænser på den anden side, herunder at arbejde med vores egen smertegrænse for hvad vi kan bære, hvad vi magter.[590] Spørgsmålet om at ændre passive affekter til negative affekter, er således også et spørgsmål om hvorvidt vi magter at stille spørgsmålstegn til vores egne værdier. Har vi kraft til at bearbejde os selv velvidende at det også involverer smerte?

Det er denne 'indre bevægelse' hos mennesket (vores tankeliv som menneske), som på én gang er fuldstændig individuelt og fuldstændig upersonligt, fordi det er objektivt i den klassiske og moderne betydning af at være en sandhed. Man må opgive illusionen om finalitet og udvikle et sprog for den indre dynamiske bevægelse hos mennesket. Udgangspunktet for det er Spinozas læresætning i Etikkens tredje del om følelserne, hvor han siger, at begæret er der først som en levende dynamik. Han siger det på følgende måde:

---

[590] Om forholdet mellem hvad vi kan magte og hvad vi ikke kan magte, se kapitlet 'Glædens eksistensmåde'.

> Ud fra alt dette staar det altsaa fast, at vi ikke stræber efter, vil, føler Trang eller Drift til noget, fordi vi mener, at det er godt; men at vi omvendt derfor mener, at noget er godt, fordi vi stræber efter, vil, føler Trang og Drift til det.[591]

Driften, trangen, begæret og lysten er ikke tilfældige biologiske impulser eller blot nydelseskategorier, som man kender fra hedonismen. Lysten og begærets dynamik har en erkendende opgave. De udgør komplekse ledsagefølelser for produktiv aktivitet og dermed er de forbundet med vores måde at eksistere på. Det handler ikke bare om at tilfredsstille et behov men om at begribe hvordan lysten, tilfredshedens, lykkens og glædens natur, på trods af at vi oplever dem subjektivt, er et resultatet af nogle dynamikker der afhænger af objektive betingelser. Spinozas tanke er den, at når vi gør os umage for at erkende en følelse tydeligt (eksempelvis glæde og sorg), er der tale om en viden der er forbundet med hele hans menneskeopfattelse.

Glæde og sorg er således forbundet med henholdsvis menneskets mulighed og magt – eller modsat magtesløshed. Vi kan erkende følelsens dynamik, hvad enten den så udtrykker styrke eller fald. Når Spinoza skriver: "Glæde er menneskets overgang fra mindre til større fuldkommenhed" og "sorg er et menneskes overgang fra større til mindre fuldkommenhed"[592] er 'større eller mindre fuldkommenhed' beskrivelsen af den eksistensmodus, hvor vi evner at realisere vores muligheder eller hvor vi er præget af fantasiløshed og afmagt, hvori vi ikke kan komme videre. Definitionen på glæde og sorg er ikke en *tillægsværdi* i forhold til en handling, men den *dynamik* (hvad enten aktiv eller passiv), som hænger sammen med vores måde at leve på. Definitionen på følelser, drifter, lyster og begær, er en beskrivelse af en dynamisk vekselvirkning med objektive kræfter, der gør dem til tanker. Lyst er derfor ikke *mål*, men indgår som led i den produktive bevægelse for så vidt vi gør os umage med at begribe dens måde at virke på. Lykke er derfor ikke en *belønning*, vi opnår fordi vi

---

[591] Spinoza: *Etik*. Del III. Anmærkning til læresætning 9. p. 85.
[592] *Ibid*. Del III. Læresætning 59, under 'Følelsernes definitioner'. p. 120.

er lykkedes med noget bestemt, og hvis ordet 'lykke' overhovedet skal give mening i Spinozas univers, giver det kun mening i forhold til den beskrivelse jeg har givet af eksistensmåder, således at 'lykke' udtrykker hele vores styrke og karakter. Spinoza siger det på denne måde:

> Lyksaligheden er ikke Dydens Løn, men selve Dyden; og vi glæder os ikke ved den, fordi vi hemmer Lysterne; men omvendt, fordi vi glæder os ved den, derfor kan vi hemme Lysterne.[593]

Spinoza forbinder dyden med hele vores måde at eksistere på: Lever vi med engagement og styrke, eller lever vi med afmatning, lammelse og tomhed. Ofte lever vi netop i en blanding af uproduktive og dynamiske affekter, og det er netop én af grundende til, at jeg finder Spinoza affektlære, som også er en 'tendenslære', ekstremt fintfølende. Lykke er derfor intet andet end en dynamisk bevægelse, der både er indenfor og udenfor os, en intensitet i tanke og følelse samt i produktiv levevis. Dyden er ikke et mål vi opnår, men den er vores formåen til at leve aktivt og nysgerrigt. Hele vores produktive orientering giver sig udslag i skarpheden af vor tanke og i intensiteten af vores følelser, og med den orientering vi vil kunne iagttage en fortsat sammenhæng mellem vores empiriske gøremål og formåen samt vores tankeliv. Det, som rummer en subjektiv oplevelse, indgår i en vekselvirkning med objektive kræfter, hvis sammensætning vi kan erkende; om ikke til bunds så delvis.

Pointen er at vi kan blive klogere på om vores følelsesliv er overfladisk, adopteret udefra, tillært mv. eller om det rummer en virkelig investeret energi. Spisevaner og grådighed hænger mere sammen med vores tankeliv og fantasi end vores animalske liv. Glæde hænger mere sammen med fantasi end at leve med succes, penge og ydre forventninger. Er du venlig og ædel fordi du håber at få igen, opnå berømmelse, eller er din generøsitet udtryk for en indre fylde og styrke? Igen hænger dette sammen med erfaringen af noget værdifuldt, altså med de erkendelser vi har gjort os eller er i færd med at gøre. At bekræfte en værdi handler ikke om at adoptere den blindt, men om at udleve den med op-

[593] *Ibid*. Del V. Læresætning 42. p. 210.

mærksomhed og indlevelse.[594] Spinozas lære om eksistensen er derfor en undersøgelse af eksistensens formning af egne tanker. Som Fromm har skrevet i flere bøger, er evnen til at elske en evne til produktivitet, der medfører "omhu, agtelse, ansvarsfølelse og forståelse. Det er ikke en 'affekt' i betydningen, at man bliver besat af nogen, men en aktiv stræben efter den elskedes udvikling og lykke, med rod i ens egen evne til at elske. At elske er udtryk for et menneskes evne til at elske, og det at elske nogen er *aktualiseringen* og *koncentrationen* af denne evne med henblik på én person".[595] Jeg fremhæver de to ord for at understrege betydningen af hovedargumentet i dette kapitel: At kraften, her kærligheden, udgør en 'indre bevægelse', der både rummer noget personligt og noget upersonligt, og som vi kun kan udtrykke fordi vi lever det, fordi vi er blevet denne tanke. Den indre bevægelse kan ikke beskrives i rumlige termer som en drivkraft, der kun kommer indefra os selv. Den er et levende produkt af det vi går ind for, af det, som vi er modtagelige for, som dér hvor vi på én gang former og er formet i livets centrum, som om et lille stykke liv havde taget bolig i os; det vi skaber, kan ikke adskilles fra en bestemt måde at leve på. Spørgsmålet om værdi handler derfor ikke i første omgang om, at destruere de værdier vi har for derefter at erstatte dem med nogle nye, men om at gennemleve de værdier vi har på en anden måde; med større styrke, opmærksomhed og nysgerrighed. Denne bearbejdelse af allerede eksisterende værdier, handler om at give værdierne liv

---

[594] Den franske filosof og mystiker Simone Weil, der var dybt inspireret af Spinoza, hævdede netop at al etik handler om opmærksomhed og ikke om vilje. I lighed med Spinozas begreb for opmærksomhed, nemlig fantasien [*imaginatio potentia*], som jeg beskriver i næste kapitel, var Weils begreb for 'opmærksomhed' et nøglebegreb, der forbinder intellektet og etikken. For Weil var opmærksomheden den eneste vej til en autentisk væren. Det er bemærkelsesværdigt, at Weil også beskriver opmærksomheden som 'potentia', som en særlig energi. Se hendes hovedværk som jeg her henviser til i en svensk oversættelse: Simone Weil: *Tyngden och nåden*. Albatros forlag. Lund. 1978. pp. 161ff. Spinoza opererer ikke med et særskilt begreb for autencitet. Ikke desto mindre er der en autencitet på spil i hans frihedsbegreb, hvor det gennem erkendelsen af følelserne handler om at blive kilden til sine egne tanker og dermed til at en individuel handlingskraft. Autentiske er vi når vi bliver den drivende kraft i vores eget liv. Man er mere fri som menneske, når man kender sig selv i egenskab af menneske; et endeligt modus blandt substansens uendelige (eksistens) modi. Det menneske er frit, for hvilken *nødvendigheden* er forstået og bejaet, og hvor den i stedet for at blive oplevet tragisk, udgør en kilde til udvikling og kraft. At forbinde frihed med autencitet, må også være konklusionen på Fogh Kirkebys tanker om protreptikken i sin bog *Begivenhedsledelse og handlekraft*. Jo mere man er i stand til at stille spørgsmålstegn til sine egne værdier, erkende deres virkefelt, deres svaghed og styrke, desto mere er denne erkendelsesproces med til at øge muligheden for handlekraft, og dermed øge en oplevelse af frihed.

[595] Fromm: *Sjælsharmoni og moral*. p. 107.

ved at aktivere dem gennem nye forbindelser. Når vi forbinder en værdi med værdiens eksistensmåde, bliver det tydeligt, at der stilles andre krav til hvordan vi opfatter og taler om en værdi. Vi bliver opmærksomme på en sammenhæng mellem værdien og vores måde at leve på. Jeg har forsøgt at læse Spinozas filosofi som en teori, der opfordrer os til at skærpe vores erkendelse – skærpe den derud hvor erkendelsen normalt ikke når ud.

Rigdommen i Spinozas analyse beror på at eksistensmåder altid er sammensat, hvor den idé eller ånd der udtrykkes henter sin kvalitet eller kvalificering fra sammensætningen af legemer. Det er ikke antallet, der er afgørende men sammensætningen af forskellige relationer. En eksistensmåde opnår sin kvalitet fra det indtryk, som dens relationelle dynamik afsætter. I anden del af *Etikken* fremlægger Spinoza sin teori om legemernes fysik. Heri viser han, at der findes to typer af legemer: de "simple legemer", som ikke kan adskilles fra hinanden andet end med hensyn til bevægelse og hvile, hurtighed og langsomhed, og dernæst "de sammensatte legemer" eller "individer" (Spinoza kalder dem "enkeltvæsner"), som defineres gennem en bestemt og et varigt indre forhold af bevægelse og hvile, som forbinder deres dele med hinanden. I virkeligheden findes der kun sammensatte legemer, eftersom de er simple legemer. Legemer der kun eksisterer uafhængig af andre legemer, kan ikke være andet end en abstraktion.

Udgangspunktet for Spinozas etik er en analyse af legemernes udveksling, som udgør mulighedsbetingelserne for etisk praktisering. Disse mulighedsbetingelser har sit udspring i menneskets 'produktive orientering', som er et andet navn for 'sindets aktivitet'. I stedet for at lade etik være navnet for en foreskrevet handling der baserer sig på bestemte værdier og normer, er etik hos Spinoza knyttet til vores erfarings- og eksistensform. Det er ikke tilstrækkeligt at anvende en norm eller en værdi for at handle etisk. Etiske er vi først når vores handlekraft udvider råderummet for vores virkelighed, når vi griber ind i den situation eller konflikt vi står i, når vi forsøger at analysere og forstå i stedet for at lægge os fast på et bestemt ideal. Etik handler om at være modtagelig, og derigennem skærpe ens sensibilitet med henblik på at få os til at handle anderledes. Disse mulighedsbetingelser for etisk praksis lægger ikke alene vægt på praksis, men på den pågældende persons magt og formåen, dvs. kraft til at

handle og gribe ind virkeligheden med sin fantasi og fornuft. Den eksistentielle ufuldkommenhed er udgangspunktet for Spinoza, ligesom det var hos Arthur Schopenhauer og ligesom det er hos mange store kunstnere fra Proust, Beckett, Giacometti m.fl. Etikken begynder ikke med fornuften men med fornuftens *kamp*, ikke med udgrænsningen af lidenskaber men med lidenskabernes tilstedeværelser, ikke i en allerede indtaget værdibestemt position men med udsathedens vilkår. Udsatheden er etikkens første betingelse. Hos Spinoza betyder udsatheden at fornuftens og oplysningens arbejde med at opnå herredømme over de uregerlige og passive lidenskaber, ikke er identisk med en intellektuel frigørelse fra lidenskabernes negative kraft, men snarere det projekt der tager lidenskaberne og affekter på sig med henblik på at skabe en forskydning fra sorgens til glædens position. Når vi handler ansvarligt, respektfuldt med kærlighed eller bruger vores ytringsfrihed som en magt, er der ikke kun tale om en forstandsmæssig handling, men om hele individets eksistensform som en endelig modus af den uendelige substans. Der er tale om en erfaringsbestemt kropslig respekt eller kærlighed således som den substantielt allerede fra den konstitutive substans af Gud er forenet med sjælens (mens.) kærlighed og aktivitet.

Jeg mener derfor, at man skal forstå Spinozas affektlære som en filosofi om erfaring, og det vil i Spinozas terminologi sige en filosofi om hvad der konstituerer en idé. Affekten påvirker min egen varen, det være nydelse, smerte, glæde og sorg, og sådanne værdier kan ikke kan adskilles fra min evne til at udfolde min eksistens, som er en kapacitet der øges eller mindskes med tiden. Men én ting er forandringen af vores formåen, en anden ting er en *erfaring* af denne forandring. Det er dette sidste Spinoza kalder for en 'idé'. Oplevelsen af forandring, dvs. affekten der påvirkes til en ny affekt-idé giver kroppen dens dybde. 'Kroppens dybde' er ikke en dybdedimension indadtil, men en måde at beskrive 'den indre bevægelse' hvis modtagelighed afgør vores erfaring. Den danske teolog og fænomenolog Jacob Wolf har i sin fine bog *Den farvede verden* foretaget en analyse af indtrykket, som han anser for afgørende for menneskets sprogskabende anskuelse og idédannelse. Han skriver:

> Det at få et indtryk, at bevæges, er en grundlæggende erfaringsform. At erfare er at bevæges legemligt. Alle andre erfaringsformer er modifikationer af

> denne. I indtrykket bliver vi bevæget af noget. Det betyder imidlertid ikke kun *det, der bevæger os*, det betyder også, at *vi* bevæges. Noget bliver levende i os, vi mindes om noget, noget falder os ind. I indtrykket er vi i lige så høj grad åbne for os selv, som vi er åbne over for det, indtrykket er af.[596]

Wolf beskriver med udgangspunkt i tyskeren Hans Lipps' fænomenologi en erfaringsform, der i lighed med Spinoza begynder med *indtrykket*; kundskabens læreproces handler om at vi forstår gennem vores evne til at påvirke og blive påvirket (at modtage indtryk). Det er måden hvorpå affekten gør indtryk på mig, der gør at jeg kan erfare på en bestemt måde og ikke en anden. Men det er ikke affekten som sådan der skaber betydning, men affekten som moduleret hos mennesket. Dog er det langt fra alle affekter som påvirker mig, der aktualiseres, der registreres og danner grundlag for en erfaring eller en idé. I vores aktive relation til andre ting og hændelser, har affekten karakter af en *virtuel sameksistens* af potentialer, hvilket er grunden til at det kun giver mening at tale om Spinozas affektbegreb i relation til andre kroppe og dermed andre affekter. En affekt og et indtryk står aldrig alene. Der er altid tale om at vores idéer udtrykker en sammensætning af flere affekter. Vores erfaring er en erfaret relation. Det er derfor ikke alle tendenser og modi, der danner grundlag for idéskabelsen og dermed en specifik erfaringsform. Vi har på én gang at gøre med kroppens modtagelighed for andre impulser (affekter) og samtidig med fantasiens evne til selektivt at sætte affekter sammen, dvs. skabe det som James har kaldt "a knowledge of sensible realities".[597] Eksistensmåden udtrykker derfor en måde at tænke på der understreger affektens erkendelsesmæssige potentiale. Pointen er ikke at skelne mellem følelser og fornuft. Udfordringen består snarere i at forstå hvordan affekter udtrykker en måde at tænke på, at affekter indeholder et afgørende element for vores viden, altså en eksistensmåde. I dette kapital har jeg forsøgt at vise, at når vi studerer det der siges, det vi kalder viden, handler det om en form for tænkning fordi betydningen af det der siges ikke kan adskilles fra tonen, det, som bevæger, det, som påvirker vores krop. Det, som forklarer

---

[596] Jakob Wolf: *Den farvede verden. Om Goethes farvelære, Hans Lipps' fænomenologi og K.E. Løgstrups religionsfilosofi.* Munksgaard. København. 1990. p. 135.
[597] James: *Essays in Radical Empiricism*. Op.cit. p. 29.

en ny eller anden betydning hænger sammen med affekten, med stilen, tonen, kort sagt, eksistensmåden. Affekten som tankens stil eller udtryk er produktive faktor. Den har forklaringskraften.[598] Det handler om at forstå denne. Og derfor handler det ikke om at være irrationel men om at være endnu mere rationel uden at dette skal forstås som rationalisme. Affekten er derfor ikke navnet på erfaringen selv, sådan som det ofte lægges frem, men en erfaring af erfaringen.

Vi skal nu se nærmere på denne forbindelse mellem eksistensmåder og fantasien. Men lad mig kort summere op hvad der udgør de immanente eksistensmåders kendetegn.

De immanente eksistensmåders kendetegn:

a) *Mødet mellem kroppe*. Det modale plan begynder i midten.
b) *Kroppen er tankens idé*. En idéskabelse baseret på en forståelse af kroppens afficering og samtidig påvirkning af andre kroppe.
c) *Affektpåvirkning og modtagelighed* – den relationelle dynamik mellem kroppe.
d) *Aktivitet og passivitet*: En erfaring af forandring i kapacitet. At øge kraften til at tænke og handle øger vores dyd. Denne livsmodi vil kombinere kræfter med andre; nye forbindelser opstår som er mere end det hver enkelt ville kunne mønstre alene. Denne gradvise dynamik er den vigtige 'overbygning' i mødet mellem kroppe. En bevægelse af konflikt, tilnærmelse, frugtbare relationer, ny idéskabelse.
e) *Fantasiens kognitive rolle*: Kroppen som model for skabende aktivitet. Sammensætning i affekternes miljø ændrer og forstærker vores rationelle kapacitet. Skabelsen af omgængelighed, fællesskaber, udvidelser, inten-

[598] Således kan kunstnere, poeter, malere og ikke-skolede folk opfatte sig selv som spinozister, ikke fordi de har forstået hans vanskelige tankekonstruktion, men fordi de er blevet ramt af en 'ild', en kraft i deres selvopfattelse eller forståelse af nye sammenhænge. De 'forstår' noget som de ikke kan adskille fra en særlig energi. Se Deleueze: Spinoza: Practical Philosophy. Op.cit. p. 129. Jeg tror Deleuze har ret i denne iagttagelse. Men jeg mener der er tale om en indsigt der har rod i at Spinoza som filosof forener det vanskelige og det simple i de samme begreber, f.eks begrebetg glæde. Begrebet er både tanke og impuls, det som fattes og det som bevæger én. At nå fornuftens plan og en sjældent gang intuitionens tredje erkendelsesgrad, udtrykker en art oplysning eller 'syn', en klarhed, som rummer det mest simple og det mest komplekse i sig.

sitet kan ikke ske uden fantasi, uden ny idé- og billedskabelse. Mange kombinationsmuligheder.

Med denne lille oversigt kan vi konkludere at kundskabens og etikkens kunst hører sammen. Vidensmåder er eksistensmåder. Filosofiens sandhed er dens effekter (ikke dens årsager), det der bevæges (påvirkes) og denne bevægelse er ikke først og fremmest sindet men kroppen. Hvordan vi bestemmes til at handle og tænke går altid gennem kroppen. Det er kroppe der bevæges. Det er ikke kroppen i sig selv men kropslige møder og berøringer der tvinger os til at tænke verden. "Det som mindsker legemets kraft mindsker sindet kraft", som Spinoza bemærker. Alt hvad der er lever i forbindelser, forbindelser af kroppe i bevægelse. Og en krop har behov for mange andre kroppe for at overleve, menneskelige såvel som ikke-menneskelige.[599] Eksistensmådernes grundlag er det forhold at mennesket og andre individers kroppe har behov for konstant aktivitet, for jo mere aktiv desto bedre er denne krop til at bevare og udfolde sig selv (conatus), jo mere opstår en følsom, energisk og behændig trivsel disse kroppe imellem. Dernæst har kroppen behov for en vedvarende interaktion med andre kroppe. Også denne udveksling er afgørende for at overleve.[600] Et individ defineres derfor som en kompleks organiseringsmåde.[601] Individets essens må bestemmes udfra denne relation. Det primære i en eksistensmåde er ikke viljen og bevidstheden men idé- og tankeskabelse som et resultat af denne organisering af kroppens affektpåvirkning. En klassifikation af eksistensmåder er bestemt af kroppens magt og kraft og evnen til at blive berørt; hvilke affekter

---

[599] Warren Montag har i sin glimrende bog: *Bodies, Masses, Power. Spinoza and his Contemporaries*. Verso. 1999, gjort dette moment til omdrejningspunktet for det man kunne kalde for 'Spinozas frigørelsesfilosofi'. De to første principper for denne frigørelse lyder: "1: There can be no liberation of the mind without a liberation of the body. Og 2: There can be no liberation of the individual without collective liberation." Ibid. Preface, xxi.

[600] Deleuze taler om med udgangspunkt i etologien om hvordan forskellige organismer udfra reaktioner, aktioner og kompositioner langsomt kæder sig sammen til et individ der lever i både ekstensiv og intensiv relation til sine omgivelser. Det er en ganske interessant beskrivelse Deleuze her udfolder i forlængelse af etologien. Organiseringen af affekternes miljø beskriver han som "en symfoni". Deleuze: Spinoza. Practical Philosophy. Op.cit. p. 126. Jeg har dog i dette kapital forsøgt at skabe mit eget sprog for 'eksistensmåder' med tættere læsning af Spinoza.

[601] Deleuze: Ibid. p. 77.

jeg gå i forbindelse med, hvilke er på forhånd udelukket. Den skræmte kan ikke påvirkes af nye argumenter, politikeren fortsætter med at sende folk i krig for ikke at tabe ansigt, den hadefulde kan ikke tilgive forbryderen, den fanatiske kriger kan ikke le ad sig selv (tab af humor); omvendt kan den humoristiske forvandle bedrøvelse til glæde, gøre humoren til sorgarbejde og i visse tilfælde, som hos Beckett få humoren til at stige til en etisk idé fordi humorens kraft hos de afmægtige personer ikke alene udstiller magten men vores fælles skrøbelighed.[602] Affekter har tendenskarakter og kan sættes sammen på forskellig måde. Det som udmærker en eksistensmåde er en livsmodus, en måde at leve på, hvor de påvirkninger vi udsættes for er blevet indarbejdet i vores handlemønstre i en sådan grad, at det ser ud som om vi kun selv er kilden til vores egne problemer eller muligheder, at det er resultatet af egne overbevisinger og ideologi, mens det på et kropsligt niveau viser sig at det er følelsernes passive henholdsvis aktive kræfter der i langt større grad er bestemmende for vores handlinger og vores måder at være på, reagere på etc. Når vi således definerer ethvert individ med udgangspunkt i dets interaktion, hvad enten dette individ er et menneske, en idé, et kunstværk, en organisation, et stykke design, et arbejde, en by, et stykke natur, må enhver analyse af en eksistensmåde bestræbe sig på at beskrive interaktionen i dette møde. Det vi forstår ved 'forståelse' er dybt forbundet med hvad der bevæger os til at handle og dermed til den begivenhed hvori vi bliver til som subjekter. Denne interaktion mellem andre kroppe og vor egen forståelse giver os et mere troværdigt svar på hvorfor vi handler som vi gør, hvorfor vi tænker som vi gør. Vi må forsøge at begribe disse eksistensmåder fra det kropslige niveau. Biopolitikkens genstand er kroppen. Moderne magtteknologier (biomagtsformer) og selvledelsesregimer i moderne virksomheder skaber den moderne sjæl og disses eksistensmåder i dens kølvand. Men kroppens relation til magten er ikke kun en disciplinerende indespærring (sjælen er kroppens fængsel jf. Foucault), men også netop eksistensmådernes omvending og rige mulighed. Som Althusser skriver i sit bevægende essay om Spinoza: "For Spinoza er sjælen (*mens*, dvs. sindets aktivitet), på ingen måde adskilt fra kroppens

[602] For en udybelse af humoren som etisk kraft og modstand; Se Alexander Carnera: "Beckett og humor som modstand", I *Engagementets ABC*. Forlaget Spring. 2010.

kroppen har, jo større frihed har sjælen."[602] Spørgsmålet om eksistensmåder knytter derfor an til den måde hvorpå livet gennem kroppen er på spil i vores omgang med verden. Hvis kroppen er central for vores måde at skabe andre værdier, socialt, sanseligt, politisk, må analysen for den biopolitiske ambivalens bevæge sig ned på kroppens niveau og tage højde for den på én gang levende og skrøbelige dynamik der her gør sig gældende i forhold til menneskets produktive og skabend virke. I næste kapital beskriver jeg sammenhængen mellem eksistensmåder og fantasi, herefter følger en oversigt over afhandlingens immanente eksistensmåder.

Eksistensmåde og fantasi

Eftersom kroppens affekter betragtes som en rigdom og ikke som en byrde for tanken, forekommer Spinozas begreb om fantasien af afgørende betydning for kundskabens læreproces, herunder fornuftens væsen og mobilitet.[603] Fra en første betragtning forekommer fantasien at være forbundet med den vildfarelse, der knytter sig til inadækvate idéer med ufuldstændige billeder forbundet med vores vage fornemmelser. Men selvom fantasien giver ophav til inadækvate idéer, er det fornuftens opgave at begrænse lidenskabernes herredømme over os og dermed begrænse fantasiens uproduktive, falske og tyranniske karakter. Spinozas greb er at få os til at blive bevidst om mekanismerne for den kapacitet, som konstituerer fantasien og om at forstå hvordan vores formåen til at skabe billeder skal kunne bistå vor formåen til tænkning og handling, i stedet for at lukke os inde i ufrugtbare fiktioner og forestillinger. Ved at kombinere idéer fra forskellige kroppe kan mennesket skabe billeder, der ikke alene udspringer fra en reaktion på ydre omgivelser, men fra vores formåen til at opfatte tingene omkring os, der vender svaghed og vage impulser til styrke og opfindsomhed.

Forestillingsevnen [*imaginatio potentia*] er hos Spinoza en styrke eller et fortrin, altså en *potentia*; en kraft, der forbinder fantasien med et kropsligt ni-

---

[602] Althusser: "The Only Materialist Tradition, Part I: Spinoza." In *The New Spinoza*. University of Minnesota Press. 1997. p. 18.

[603] Spinoza behandler forestillingsevnen [*imaginatio potentia*] i *Etikkens* anden del, i læresætningerne 14-22.

veau.[604] Det er gennem vores evne til at bekræfte kroppens variationer, dvs. de påvirkninger vi kommer ud for, at Ånden henholdsvis øger eller mindsker sin forståelse af tingene. Spinozas begreb for forestillingsevne [*imaginatio potentia*] forbinder forskellige modi, som aldrig begribes "i sig selv", men "i et andet ved hvilket det begribes"; kort sagt, ved en relation. Begrebet danner grundlag for en radikal empirisme, hvor det aldrig er tingene selv, der præcist udgør vores verden, men overgangene mellem tingene og os, sådan som James formulerer det.[605] Det er i disse overgange og forbindelser, at værens aktivitet udfolder sig; den produktive orientering med at være aktivt og modtagelig i verden. Det er derfor forestillingsevnen skal forstås i forhold til "legemets tilstand"[606] og "ideen om de Paavirkninger, som Legemet er Genstand for".[607] Jeg mener Spinozas 'erfaringsbegreb' kan forstås ud fra hans begreb om forestillingsevnen [*imaginatio potentia*] som den sans ved erfaringen, der sammenknytter eller fastgør affekter. Spinoza behandler især fantasien i anden del af *Etik*.[608] Selvom fantasien er bundet til affekternes orden, der bringer os forskellige associationer om tingene og dermed også ufuldstændige forestillinger og drømme, udgør fantasien ikke desto mindre et fundament for den sociale udveksling og for en udvidet forstående omgang med verden.

Fantasi er derfor den magt, der kan forandre og nuancere vores eksi-

---

[604] *Ibid*. Del. II. Læresætning 17. Anmærkning p. 52. Den danske oversættelse gør brug af ordet 'fortrin', som forekommer upræcist når man tager både den latinske originaltekst og den engelske oversættelse i betragtning. I den engelske oversættelse står der: "For if the mind, while it imagined nonexistent things as present to it, at the same time knew that those things did not exist, it would, of course, attribute this power of imagining to a virtue of its nature, not to a vice – especially if this faculty of imagining depended only on its own nature, that is (by ID7), of the mind's faculty of imagining were free". Se Spinoza: *Ethics*. p. 46. Meijer. latinsk version: "Et cum mens hac ratione contemplatur corpora, eandem i m a g i n a r i dicemus. Atque hic, ut, quid sit e r r o r, indicare incipiam, notetis velim, m e n t i s i m a g i n a t i o n e s in se spectatas nihil erroris continere, sive *mentem ex eo, quod imaginatur, non errare*; sed tantum quatenus consideratur, carere idea, quae existentiam illarum rerum, quas sibi praesentes imaginatur, secludat. Nam si mens, dum res non existentes ut sibi praesentes imaginatur, simul sciret, res illas revera non existere, hanc sane imaginandi potentiam virtuti suae naturae, non vitio tribueret; praesertim si haec imaginandi facultas a sola sua natura penderet, hoc est (per defin. 7. P. 1.) si haec mentis imaginandi facultas libera esset".

[605] *Ibid*. p. 22.

[606] *Ibid*. Del II. Læresætning 16. Følgesætning 2. p. 50.

[607] *Ibid*. Del II. Læresætning 19. p. 51.

[608] Paolo de Cuzzani henviser til Pierre Macherey, der gør opmærksom på at termerne 'imaginari' og 'imaginatio' findes i *Etikken i* et stort antal: "Vi finder verbet 293 gange og substantivet 57 gange". Se Cuzzani: ""Imaginatio" og demokrati hos Spinoza". i: *AGORA*. nr. 2-3/2003. p. 142. note 8.

stensmåder. *Imaginatio potentia* kan ses som en performativ sproghandling, hvor ufuldstændige forestillinger, eksempelvis dem der er båret frem af frygt eller uvidenhed, kan blive vendt mod sig selv. Ved at trænge igennem uproduktive eller dårlige affekter sker der en udtryksskabelse og betydningsskabelse, som forbinder idéen med andre kroppe, der hidrører fra vores aktive møde med tingene omkring os. I stedet for at være fri for følelser (affekter og lidenskaber), handler det om at *forme mere eller mindre tydelige idéer* af vores følelser og affekter. Så længe vi er modtagelige for andre indtryk, er det altid muligt at formulere andre idéer. Ikke alle affekter insisterer på at blive bekræftet. Hver gang vi formulerer en adækvat idé, sker der en forandring i vores eksistensmåde. I denne forandring har vi ikke udraderet de dårlige affekter, men vi skærper vores opmærksomhed fordi vi trænger ind i den situation, der lagde grunden til vores reaktion. Hvis frygt er det som styrer en politisk beslutning, skal vi ifølge Spinoza gøre denne affekt tydelig for sig selv. Hermed er der gode chancer for, at frygten ikke længere virker som en passiv og dominerende følelse. Vi skal m.a.o. ikke lade os nøje med at parkere det vi kalder 'følelsen' i noget vi kalder 'psyken', men gøre den til en idé. Idéens tilstedeværelse er en forandring i hele vores eksistensmåde.

I kort form kan forestillingsevnen [*imaginatio potentia*] bestemmes som den tankens kraft [*virtus*], der forstærker retningen og spændingen mellem krop og tanke. Det vi kalder fantasiens 'forestillingsevne', er derfor ikke bare en kraft, men en *nødvendig* kraft, fordi vi her bekræfter vores krop; nærmere bestemt affekternes variation og årsag. Uden denne kamp og anstrengelse for modtagelighed, vil fornuften og erkendelsen enten forlade sig på det allerede kendte eller amputere sig selv, gøre sig immun overfor de indtryk, der netop skaber det væv af forbindelser som en rig fornuft lever af. Den italienske filosof Paolo de Cuzzani skriver i sin kommentar til Spinoza:

> Denne 'vis' eller denne kraft er et tegn på vort intellekts fuldkommenhed. I tillæg er denne kraft nyttig, siger Spinoza, fordi den gør samkvemmet med tingene udenfor os mulig […]. Kraften [vis] er ikke bare nyttig, men uundværlig fordi vi har brug for tingene udenfor os for at magte vor egen opretholdelse. Af dette følger at forholdet mellem imaginatio og fornuften ikke

> kan præsenteres som en modsigelse. Fornuften må samarbejde med, eller reflektere med imaginatio, som konstituerer den største del af åndens aktivitet. Hvis fornuften skulle ødelægge imaginatio, så ville fornuften formentlig også til slut ødelægge sig selv.[609]

Fantasien handler om fornuftens praksis som en skabende erfaringsudvidende kraft, der organiserer vores indtryk. Hvis fornuften er en organiseringsmåde, som skaber fælles idéer, der udspringer af kroppes forskellige sammensætningsmuligheder, tidligere beskrevet som en praktik for viden, er fantasiens begrebsskabelse selve tankens byggesten. For med selvopretholdelsen at fremme det som stemmer overnes med vor natur og undgå de hæmmende passive følelser, danner ånden begreber om de fællestræk der kendetegner de overensstemmende ting og legemer. Disse fællesbegreber [*notiones communes*] fatter fællestræk ved legemessammensætningernes overensstemmelse.[610] Han forklarer, at de fælles idéer er forbundet med fornuftens tydeliggørelse af legemernes sammensætning, herunder enighed og uenighed, altså idéskabelsen. Spinoza skriver: "Heraf følger, Aanden er des mere skikket til at opfatte flere Ting paa en adækvat Maade, jo flere Ting dens Legeme har fælles med andre Legemer".[611] Centralt er, at denne adækvate idé er en aktiv ånds frembringelse. Der er tale om en egentlig skabende og sensibel proces i åndens aktivitet, der udtrykker hvad det vil sige at forstå. Forestillingsevnens adækvate idéskabelse, skabelsen af fællesbegreber, er selv en "tankemodus, […] selve det at forstå".[612] Fælles for forestillingener, meninger og åbenbaringer er, at de har karakter af *tegn* snarere end at være et *udtryk* for vores eksistensmåde, den adækvate idéskabelse der udtrykker vores forståelse. Fornuftens organiseringsmåde gennem fælles begreber transformere med Hardts ord "fluktuation og fantasiens kontingens til en permanent og konsistent fornuft". Og Hardt kalder denne for-

---

[609] "Ibid.". p. 142.

[610] Spinoza: *Etik*. Del. II. Læresætning 40. 1. Anmærkning. p. 63. "Hermed har jeg forklaret Aarsagen til de Begreber, der kaldes Fælles begreber, og som er Grundlagene for vor Slutningsmetode". Meijer. latinsk version: SCHOLIUM I. "His causam notionum, quae c o m m u n e s vocantur quaeque ratiocinii nostri fundamenta sunt, explicui".

[611] *Ibid*. Del II. Læresætning 39. Følgesætning. p. 63.

[612] *Ibid*. Del II. Læresætning 40. 1. Anmærkning. p. 63; Læresætning 43. Anmærkning. p. 66.

nuft for "intensified imagination".[613] Lloyd og Gatens har skabt begrebet "collective imagination" til at vise, at Spinozas før-individuelle etik (trans-individuelle) – på grund af vores grundlæggende forbundethed med andre – også gør, at vi deler at ansvar for handlinger vi ikke selv har gjort eller haft indflydelse på.[614] Forfatterne henviser her til Arendts idé om, at mennesket allerede er ansvarligt når det fødes ind i en gruppe, i et fællesskab, ansvarlig for naturen, ansvarlig for hinanden, ansvarlig for dem der var og for dem der kommer. Spinozistisk set tilhører mennesket en mangfoldig og kompleks konfliktuel fællesskabsrelation. Vores forestillingsevne kan både blokere og udvide vores måder at tænke os selv på i relation til disse mulige fællesskaber og omgivelser.

Fantasiens opgave er den, at omdanne den passive følelse af glæde, der har den ydre ting som ekstern årsag, til en aktiv følelse af glæde, da den adækvate idé frembringes af ånden. Et "godt liv" er fantasiens kamp mod moralisme, mod smerte som et hæmmende herredømme, der hvor vi mister forbindelsen med livsintensiteternes forandringer.[615] Overgangen fra passivitet til aktivitet sker gennem en forståelsesaktivitet, der forbinder værdierne til aktive affekter. Gennem denne fantasi (en skabende forståelsesaktivitet) bliver spørgsmålet om 'værdi' forbundet med handlekraft. Man kan således tale om fantasien som

---

[613] Hardt: *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*. University of Minnesota Press. Minneapolis. 1993. p. 103.

[614] Mora Gatens & Genevieve Lloyd: *Collective Imaginings. Spinoza, Past and Present*. Routledge. London and New York. 1999. p. 65f og p. 75. Én af de mest originale pointer i bogen er deres måde at forbinde Spinozas affektbegreb med tid og socialitet, således, at det sociales affektive bånd kommer til at besidde en temporal dimension, fordi det involverer en fælles erindring og en fornemmelse for fortiden, som fortsætter med at påvirke nuet og vores vej ind i fremtiden; se p. 83.

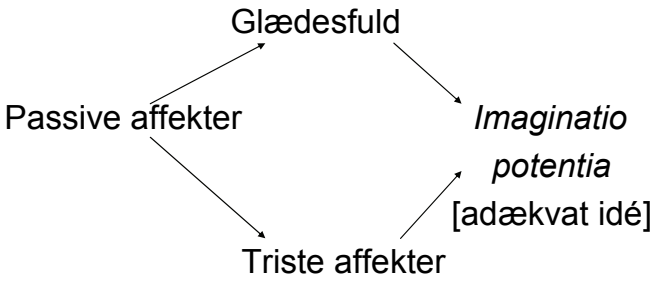
[615] Hermed understreges også, at den mulige selvdannelse der er på spil i vores aktive performance ofte er konfliktuel. For en interessant analyse se Lars Geer Hammershøj: "Nye patologier i selvdannelsens tidsalder". i: *Sociologi i dag*. årgang 34. nr. 3/2004. I afhandlingens indledning har jeg gjort opmærksom på vigtigheden af ikke at stirre sig blind på denne idé om selvrealisering, der alt for ofte fungere som led i en disciplineringsstrategi, som enten er synlig eller ikke synlig. Performancesamfundet er blot den ene side af en mønt hvis anden side rummer kontrolsamfundets langt mere subtile og alvorligere disciplineringsstrategi, hvor frihedens tvangskarakter og bristede illusioner på nogle punkter kan siges at være udtryk for selvrealiseringens sociale patologi. Magten installeres i os, og selvdisciplineringen bliver en hæmsko og en ødelæggende faktor i vores selvrealisering. Denne dobbelthed i magtbegrebet har jeg omtalt i afhandlingens indledning. Hammershøj nævner som eksempel på "anstrengte eller mislykkede selvrealiseringsprojekter": spiseforstyrrelser, depression, stress, børns afhængighed af computerspil og fjernsyn, dumsmart selvoptagethed og narcissistisk personlighedsforstyrelse ("Ibid.". p. 88 og p. 94).

en 'åben værdifornuft', der kan flytte sig i forhold til denne åndens aktivitet.[616] Når værdier stivner skaber de et ar i vores selvforståelse og hindrer os i at forbinde værdierne med vores liv. Sådanne værdier tæmmer vores engagement og styrke til fortsættelse, og vi forbliver i moralismens 'hvad bør jeg gøre'. At gøre værdier levende, handler basalt set om at udvikle vore evner til at gøre vores forestillingsevne mobil. Nedenfor har jeg illustreret hvordan aktive såvel som passive affekter indgår i fantasiens og dermed i menneskets løbende refleksive- og forståelsesmæssige proces.

---

[616] 'Åbenhed' må her forstås som den aktivitet, der gennem aktiv forståelsesaktivitet øger tankens kraft til at producere relationer og forbindelser. Denne tankens performativitet er samtidig en 'sindstilstand', da affekten både omhandler det kropslige og sindets udvidelse, men processen skal ikke forveksles med New-age ideologi eller en jagt på en indre sjæl. Da sjælen selv er stoflig, en art membran betinget af legemers blandingsmøde, kan moderne psykologisk sprogbrug vanskeligt passe til Spinoza. Psykologen Fromm beskrev i flere bøger det han kaldte en "spinozistisk humanistisk etik". Se Fromm: *Sjælsharmoni og moral*. Fromm analyserer sammenhængen mellem menneskets producerende eksistens og den 'rette livsførelse': "I Spinozas filosofi er hovedvægten flyttet fra den rette tro til den rette livs-form" (Fromm: *Kunsten at elske*. Reitzels. København. 1961. p. 99; *Sjælsharmoni og moral*). Fromm er ikke direkte livsfilosof, men bevæger sig i et spændingsfelt mellem psykologi og marxistisk kritik. Fromm formår at kombinere Spinozas etik med moderne psykologi og centrale idéhistoriske temaer på en ofte frugtbar måde, der har været med til at gøre Spinoza relevant for den psykologiske videnskab i efterkrigsårene. Næss er på den anden side en vigtig repræsentant for en nutidig livsfilosofisk, økologisk spinozisme, der bruger Spinoza til at udfolde en ny bevidsthed for naturen som en skabende kraft og om menneskets relation hertil som en respekt for alt levende og skabende. Næss har dog også blik for en række materialistiske sider af Spinoza, men bruger generelt kun Spinoza til beskrivelsen af et nyt menneske- og natursyn, båret af generøsitet, aktive følelser, glæde og naturkosmisk forståelse. Næss peger på nogle afgørende sider hos Spinoza, men hans læsning tenderer mod et rent forskelsløst univers uden kritisk brod. Næss har med sine åbenbare talenter taget Spinoza sig til sig på en for ham produktiv måde, omend det til tider kan være vanskeligt at skelne mellem Næss' projekt og en økologisk New-age-mentalitet eller psykologisk inderlighed, der var Spinoza uendelig fremmed. Se Næss: *Livsfilosofi*; og *En innføring i Spinozas filosofi*. Indenfor pædagogik og læring er det bl.a. russeren Lev Vygotskij og hans idéer om "æstetiske læringsprocesser", der på nogen måder viderefører et spinozistisk tankesæt. For Vygotskij er det kropslige noget, der på én gang tilhører naturen og biologien, og samtidig niveauet for tankemæssig udvikling. I lighed med Spinoza er det for Vygotskij aldrig et spørgsmål om, at følelser, påvirkninger, rytmer mv. blot udtrykker en adspredelse; men at der er tale om et vigtigt erkendelsesmateriale, der er afgørende for en tankemæssig læreproces, hvor tankens kraft også er fantasiens kraft. Se i Gunilla Lindqvist (red.). *Vygotskij. Om læring som udviklingsvilkår*. Klim. Århus. 2004. kap. 3 'Kreativitet'.

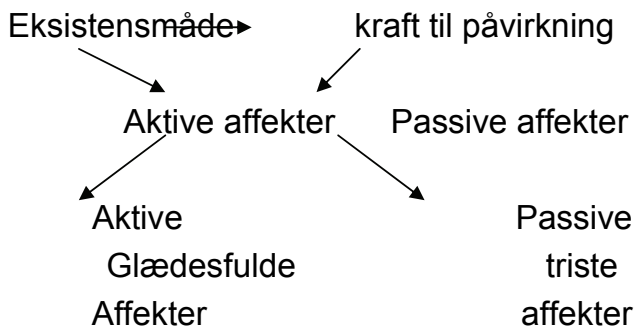
Affekt- og idélære



Spinoza sondrer, som jeg allerede har været inde på, mellem *affectio* (affektion) der vedrører kroppen; *modus* (et legemes tilstand) i det omfang det er påvirket af et andet legeme (solen brænder på min hud); og *affectus* (affekt), der vedrører idéens (åndens) bekræftelse af kroppens affekt.[617] Glæde, sorg og begær, udgør de to fundamentale affekter, hvorfra alle andre kan udledes. Glæde er en affekt, der udtrykker overgangen til en højere fuldkommenhed (virkelighed), hvorfor det at glædes er det samme som at eksistere *lidt* mere, at føle sin styrke *vokse* yderligere, at *løftes* etc. Der er tale om en reel og virkelig forandring i vores eksistens og væren. Glæde er dermed både en kapacitet til at erfare liv og værdier som forandringsprocesser og bevægelser, og en forandring af vores erfaring (formåen). Glæde er derfor oplevelsen af *at vokse*, at *gøre ting med kraft, styrke og glæde. Det er denne kraft der* forandrer karakteren af vores handlinger, og det er denne kraft hvormed vi oplever forandringen fra én tilstand til en mere effektiv tilstand mens det står på.

[617] Spinoza: *Etik*. Del 1. 25. kor.; 1,30.

Affekt- og idélære



Den generiske komponent ved glæde, er afgørende for vores oplevelse af at være med til at skabe værdier, og ikke mindst til at skabe en performativ produktiv erfaring, der gør værdier levende. At glæden er en social kraft hos Spinoza, kan oversættes til moderne samarbejdsprocesser, som den kraft der øger vores aktivitet og intensive formåen. Også hos den franske sociolog Gabriel Tarde overskrider glæden psykologiens område og indebærere en trans-individuel dimension der forandrer relationen til vores omgivelser. Tarde skriver at "glæden er sociabilitetens naturlige blomst".[618] Sympati og glæde udgør en *konstitutiv proces*, som en 'indre bevægelse' for arbejdets udøvelse og relation til omverden. Enheden af idélære og affektlære gør fornuften skabende ved at sætte fantasiens kraft i centrum. Spinoza kaldte denne kraft for *imaginatio potentia*, som er forestillingsevnens formåen til at gennemtrænge en idé, til at gøre en værdi eller affekt tydelig for sig selv, demaskere dens bagvedliggende motivation og gennem denne forståelsesaktivitet øge vores formåen for værdiens realitet. Fantasien er derfor en integreret del af fornuftens læreproces, der hos Spinoza udgør både den politiske magts grundlæggelse og demokratiets basis.[619]

---

[618] Gabriel Tarde: "Role social de la joie". i: *Revue Bleue*. nr. 2. janvier 1903. p. 33.

[619] I kapitlet 'Det sociales eksistensmåde' redegør jeg for sammenhængen mellem fantasiens kraft og det

En stor del af det vi omtaler som vores 'demokratiske værdikultur' hviler på værdier hvis bagvedliggende motivation dækker over passive og ødelæggende affekter, der ikke er demokratiske og værdiskabende, men baseret på frygt og uvidenhed. Hvis vores samfundsværdier har rod i bebrejdelse, fortvivlelse og angst, mister vores politiske aktiviteter deres værdi, fordi vores liv ikke giver os rum for tankevirksomhed og engagement med andre mennesker og kulturer. Hvis folks værdier om identitet og national enhed er styret af usikkerhed og angst, bliver vores tilhørsforhold begrænset i både handlekraft, formåen og forestillingsevne.[620] Vanskeligheden ved at gøre fantasien værdiskabende hænger sammen med, at vi lever i et kommunikationssamfund der henter sin kommunikationsform fra massemediernes manipulation, emsighed, dumhed og kravet om hurtig omsættelighed. Både reklamen, politikken og konsumkulturen appellerer alle til 'imaginatio', dvs. til forestillingsevnen. Under disse omstændigheder er vores tale om værdier med til at svække vores forestillingsevne, der risikerer at blive mat og uproduktiv og i værste fald sløre grænsen mellem drøm og virkelighed, mellem virkelighed og falske idealer. En sådan problematik må behandles ud fra et spørgsmål om grader. Spinozas svar var klart: Vores tanker om politik og social omgang bliver stærkere, jo mere de bæres frem af

---

sociale.

[620] Hvis Spinozas modstykke er fascismen, er det fordi fascismens revolutionære energi primært baserer sig på en organisering af affekter, en art 'affektiv ideologi', hvor de passive affekter bliver styrende og selvødelæggende. Remi Nilsen, der har forsket i fascismens psykologi, skriver: "Dens [fascismens] tiltrækningskraft ligger i en affektmæssig organisering som retter sig mod kropsrelationer. Det drejer sig om affektive og idémæssige sammensætninger af homogene blikke, i form af homogeniserende idéer om nationen eller i massemønstringerne, med det formål at eliminere det heterogenes subversive kraft. Fascismens ideologiske plan fungerer gennem negerende repræsentationer af de affekter det heterogene producerer, som lader den tage sin kraft fra disse samtidig med, at den benægter dem. Fascismen er således det tydeligste eksempel på, hvordan frigørende begær lader sig vende til et reaktionært" (Nilsen: "Affektive strømmer, mannsfantasier og kroppspansring. Om forholdet mellem fascisme og heterogenitet hos Bataille og Theweleit". i: *AGORA*. nr. 3. 2005. p. 166 [egen oversættelse]). Fascismen er en subjektiveringspraksis, der foregår gennem en pansring af kroppen, gennem en afskæring fra at blive påvirket af andre kroppe. Denne benægtelse af det sammensatte eller heterogene i os selv, blev hos Frikorpssoldaten til en benægtelse af 'de røde kvinder', for i stedet at identificere sig med nationen, slægten og racen ("Ibid.". p. 162). Fascismen retter sig mod det urene som truer den, den elendige mængde, den lavere klasses helligh[ed [*sacer*], der er forbundet med affektive strømme. Når den går mod demokratiet, er det fordi denne ikke giver mulighed for at slippe de subversive kræfter fri, og selvsamme kræfter bruges af fascismen som led i en nyttig værdiproduktion, en disciplinering og hærdning af kroppen som en del af den politiske kontrol: "Kroppen bliver pansret i sin individualitet, og erfarer enhver andethed som grundlæggende truende" ("Ibid.". p. 163 [egen oversættesle]).

aktive følelser (glæde, kærlighed, mv.), som for Spinoza ikke er det vi forstår ved en psykologisk emotiv reaktion, men en tankemæssig sindstilstand. Menneskets behov for triste lidenskaber, det Spinoza kalder passive følelser og affekter, udtrykker en afmagt der bliver styrende, hvor transcendente værdier fungerer som et værn mod det onde. Når mennesket stirrer sig blind på højere værdier, fjerner det sig fra en dynamisk stræben [*conatus*], det fjerner sig fra en øget forståelse, der kunne have banet vejen for en større bekræftelse af et mangfoldigt og rigere liv. Præsternes og de politiske regimers despoter samt deres magtfulde indflydelse er ikke forsvundet men har antaget andre former. Politikken transformerer i dag økonomiens skuespil til en konsensuel og resigneret, omend indlysende sløv og ustabil, opinion. Forskellen er, at parlamentarisk politik har erstattet denne resignation med en nihilisme, en vilje til intet, en vilje til en tom konsensus om 'det givne'. Frihed til at forbruge har skabt en afmattende energi, båret af lav forståelsesaktivitet overfor de affekter, der er determinerende for vores handlinger og politik (eksempelvis frygt). Vores politiske viden er blevet mere passiv end aktiv, og på fornuftens plads kæmper forskellige ideologiske affekter deres kamp om at bemægtige sig mennesket ved at appellere til en terapeutisk politisk kultur, hvor det primært handler om at føle og ikke at tænke. I det omfang lidenskaben inderliggøres står vi tilbage med rene følelser, der øjeblikkeligt absorberes af moralismens dødsensfarlige fordømmelser. At had, angst og afsky som passive affekter godt kan være produktive i kunstens verden og dermed blande sig med aktive affekter, er i denne sammenhæng en anden sag; man kan her tænke på Becketts litteratur, hvor sortsyn bliver vendt til en komisk latter, der blæser liv ind på bunden af den menneskelige afmægtighed eller tænke på maleren Francis Bacons kraftfulde malerier ladet med angst.

Set i sammenhæng med begrebet 'modi' eller eksistensmåder er fantasiens kraft hos Spinoza, det man kunne kalde for hans teori om individet som en individuation hvor individet i forståelsens akt omformer det som den franske filosof Simondon kalder 'præindividuelt stof' til en transindividuel kraft.[621] Vi skal nu

[621] Se Simondon: *Du mode d'existence des objets techniques. Paris : Aubier. 1989.* Se også Alberto Toscano der

se hvordan eksistensmåder og værdiskabelse går hånd i hånd. Resten af afhandlingen er derfor et studie i forskellige eksistensmåder: Først ser jeg nærmere på selvledelse og arbejdsbegrebet under de nye produktionsmåder. Min analyse af eksistensmåder skulle gerne være med til at skærpe vores forståelse for den særlige relation, der forefindes i dag mellem magten over livet og livet som magt. Dernæst behandler jeg det civile liv og menneskets frihed til at tænke og tale under ét (det gjorde Spinoza også), og viser hvor vigtigt det er at anskue ytringsfriheden som en eksistensmåde og ikke kun som et ideal. Dernæst konfronterer jeg biopolitik og kunst, og viser dels hvordan etikken for den kunstneriske skabelsesproces er forbundet med en eksistensmåde og dels hvordan værdiskabelsen i de levende billeder er forbundet med en særlig eksistensmåde. Endelig slutter jeg med at betragte frihedens mulighed og vanskelighed ud fra en analyse af glædesetikken som eksistensmåde. Resten af afhandlingen kan derfor læses som bidrag til en typologi over immanente eksistensmåder. Jeg præsenterer dem her i koncentreret form indenfor hovedområderne: økonomi, politik og kunst. Oversigten kan anvendes af læseren som orientering og pejlemærke i den videre læsning. Endvidere kan appendix med oversigt over afhandlingens brug og definition af en række af Spinozas centrale begreber tjene som mulig vejledning.[622]

Typologi over afhandlingens immanente eksistensmåder

Hermed følger en oversigt over afhandlingens immanente eksistensmåder med vægt på den biopolitiske ambivalens. Oversigten følger ikke slavisk rækken af kapitler, men er tematisk inddelt.

---

behandler denne bog i en lille artikel : "Technical Culture and the Limits of Interaction : A Note on Simendon". i: *Interact or Die !*. V2 Publishing/Nai Publishers. Holland. 2007. Virno inddrager også Simondon i *A Grammar of the Multitude* (p. 77ff.) Se også Gilbert Simondon: "The Genesis of the Individual". i: Jonathan Crary & Sanford Kwinter (red.). *Individual*. i: *Zone 6, Incorporations*. Urzone Co. New York. 1992. En nøjere præsentation af Simondon følger i kapitlet 'Det civile liv og naturrettens etologi'.

[622] Se Appendix sidst i bogen.

ØKONOMI

ARBEJDSVÆRDI	SELVLEDELSE	(ARBEJDS)GLÆDE
Værdi er ikke udenfor men knyttet til dens virkninger i form af affekt og handlekraft (*potentia*). Arbejdskraft er forbundet med fantasien (*imaginatio potentia*), en relationel dynamik der overskrider individet og kvalificerer sig på baggrund af en sådan trans-individuel logik.	Ambivalensen er navnet på spændingen mellem selvrelationens byrdefulde affekter (*affectio tristitia*) og omgørelsen af én eller flere af disse til positive affekter (*affectio potentia*). Kampen mod biomagtens infiltrering af vores inderste, er ikke et spørgsmål om større rettigheder og garanti for uafhængighed og autonomi, men om at øge vor magt, at mindske de kræfter som individuerer og adskiller os i at forene os med andre, for mere effektivit og med større styrke handle og tænke for vor frigørelse.	Glæde (*laetitia*) er bevidstheden om vores drift. Den er således en kapacitet til at erfare liv og værdier som forandringsprocessser, og en forandring af vores formåen. Glæde er derfor oplevelsen af at vokse, at gøre ting med kraft og styrke, som forandrer karakteren af vores handlinger. Da spørgsmålet om glæde er forbundet med vores magt og kraft (*potentia*), om ændringen af passive affekter til aktive, er glæden forbundet med hvorvidt vi magter at stille spørgsmålstegn til vores egne værdier. Ambivalensen: Passive affekter gør sig altid gældende og befinder sig i en vedvarende kamp med en mere eller mindre stigende og faldende handlekraft. Glæden er mødet med egen grænse for om muligt at overskride denne.

POLITIK

DET SOCIALE	MANGFOLDIGHED	YTRINGSFRIHED
Det sociale står ikke overfor individet, som noget udenfor. Individet er allerede et samfund og lever i en vedvarende trans-individuel påvirkningssituation. Det sociales affekt er den måde hvorpå vi forbinder os med andre.	Vi bevæger os fra disciplinerende organisering til organiserende mangfoldighed. Organiseringen af passioner og kropslige møder beror på subjektet som en mangfoldig produktiv formåen. Denne organiseringspraksis beror som tidligere beskrevet på forholdet mellem viden og eksistensmåder. Kvaliteten af denne er meget relativ og bevæger sig på tværs af mikro- og makropolitiske felter.	At tænke og tale frit er ikke at bekræfte en frihed men på en undersøgende og nysgerrig måde at udvide vores erfarings- og råderum. Ytringsfrihedens realitet beror på evnen til at lade sig påvirke af andre relationer og omsætte denne affekt til en skabende kraft.

KUNST

KUNSTVÆRKET	DESIGN	FILM/VIDEO
At prioriterer en immanent forståelse og analyse af kunstværket, ikke udfra men indefra dets bearbejdelse og tilblivelse. Kunstværket afslører ikke sandheden om	Designbegrebet går i forbindelse med livet fordi design overskrider formgivningen af et givet objekt og henimod en organisering af kroppe. Ambivalensen: Design som forudsigelig emballage overfor design som en pro-	Ikke billedet som medie men billedet som krop, som sammensat krop med evnen til at påvirke må undersøges. Ambivalensen: Forholdet mellem billedet som kliché overfor bille det (*imaginatio potentia*) som skabelsen af mulige eksistensmåder og erfaringer for

værket. Det udtrykker de idéer der genereres under dets udarbejdelse. Ikke perfection men spillet mellem perfection og imperfection der skaber værkets potentialitet bliver afgørende.	blematik for en livsmåde, for skabelsen af mulighedsrum.	liv. Ambivalensen: Styring som billedmanipulation (perceptionsmanagement) overfor billedet som tanke (*imaginatio potentia*), som bevarelsen af en potentialitet, en ethos. Nyskabelsen i den sociale teknologi er skabelsen af det nye (innovere) som en affektiv temporalisering af billedet, organiseringen af nye perceptioner ved sammensætningen af andre kroppe og andre affekter. Ex. Jørgen Leth: Det perfekte menneske. 1968. Nyskabelsen er ikke skabelsen af det perfekte men undersøgelsen af potentialiteten i selve idéskabelsen.

Selvledelsens eksistensmåder

Problemstilling og tese: Læren om eksistensmåder kan tydeliggøre forholdet mellem værdi og liv i relation til den moderne forestilling om menneskets selvledelse. Min tese er, at vi under de nye produktionsformer ikke blot måler menneskers handlinger ud fra kompetencer, fra aktuelle evner og anlæg, men at vi måler selve menneskets potentialitet til at udtrykke en væren, til at eksponere et projekt, til at skabe nye relationer, initiativer, kort sagt, liv. Vi måler modaliteter og eksistensmåder.

På dette punkt i analysen kan man iagttage en konvergens mellem biopolitik som ledelsesmentalitet [*gouvernementalité*] indenfor et stigende kontrolsamfund (en magt over liv), og en biopolitik i hvilken kroppe og affekter bliver konstitutive for produktion. Når handlingen ikke længere kan reduceres til den aktuelle produktion, til et specifikt maskineri eller produkt, kan handlingen under visse situationer betragtes som immanent sin egen performative ekspressivitet og i den forstand bliver den umålelig. Resultatet er en konvergens af kontrol og frihed, hvor affektbegrebet kan være med til at præcisere den kulturelle økonomis selvledende processer som en magt over liv og en aktiv livskraft.

Indenfor moderne økonomi og ledelse forsøger man at honorere de nye produktionsmåder ved at betragte individet og dets handlingsberedskab i forhold til én eller flere kompetencer. Forestillingen om arbejderen som et handlende menneske ses nu forbundet med idéen om 'kompetence'. Begrebet 'kompetence' repræsenterer en lokal magtteknologi og en særlig form for ledelsesmentalitet. Den performative del af arbejdet repræsenterer en biopolitisk værdiproduktion, som bliver en måde at beskrive den selvdisciplinære ledelse. De begrænsninger og problemer der knytter sig til kompetence som begreb, relaterer sig mere grundlæggende til de radikale forandringer i den nye økonomi og i arbejdet. Et andet begreb for ledelse kræver skabelsen af andre mulige begrebskonstellationer. I denne sammenhæng introduceres en begrebslig relation mellem ontologi og værdi hos Spinoza i hvilken dennes etik forbinder værdi med kroppen (affekten) og fantasien (imagination). Denne filosofi gør opmærksom på de

iboende problemer med begrebet 'selvledelse', der tager udgangspunkt i biopolitikken som social teknologi (som beskrevet i afhandlingens indledning), for derefter at undersøge selvledelsens problematik som en ambivalent eksistensmodus spændt ud mellem frihed og kontrol.

Fra et være rettet mod vores fysiske kroppe, bliver moderne politik et spørgsmål om at behandle politik som en mentalitet, der udøves som en teknologi, der organiserer og leder adfærd. Den forskning, der undersøger ledelse i relation til Foucaults forfatterskab, gør traditionelt opmærksom på disciplineringsbegrebets relation til ledelse.[623] Med begrebet *gouvernementalité* introducerer Foucault et domæne, i hvilket det sociale stof kaldet 'population' ikke længere har karakter af et givet objekt, en 'folkets enhed', men snarere en *social krop* der gøres mulig ved *intervention*. Denne krop er ikke kun biologisk (en regulering af fødselsrate, dødelighed etc.), men er samtidig objekt for en optimering af kapaciteter og udtræk af nytte anvendt af politiske og økonomiske strategier.[624] Der er tale om et tydeligt eksempel på, hvordan modsætningen mellem stat og samfund erstattes af en generel politisk økonomi for livet.[625] Lazzarato beskriver denne ledelsesmentalitet som en 'tredje kategori' ved siden af økonomi og politik.[626] Det bliver i stigende grad vanskeligt at beskrive samfundet som adskilt fra de mangfoldige teknikker, der udøves på den sociale krop. Selvevalueringsprogrammer i skoler og moderne virksomheder, medarbejderudviklingssamtaler, kompetencepolitik og strategipolitik, herunder politik for stresshåndtering, udgør alle symptomer på denne ekspanderende ledelsesmentalitet der gennemtrænger den sociale krop.

Fra at være et instrument forbundet med arbejdsegenskaber, er kompetence nu blevet et politisk redskab for måder at intervenere på i alle dele af det menneskelige og sociale liv. Uanset om man er ansat i et job eller er arbejdsløs, ser man den samme bestræbelse på at lede mennesket ved at stille øget krav om et sæt af kompetencer den enkelte skal eksponere og forvalte. Moderne politik

---

[623] Se for eksempel Barbara Townley: "Foucault, Power/Knowledge, and its Relevance for Human Resource Management". i: *Academy of Management Review*. vol. 18. nr. 3. 1993. pp. 518-545.
[624] Foucault: "Society Must Be Defended". p. 249.
[625] Se Del I.
[626]Se Lazzarato: "Biopolitics/Bioeconomics: a politics of multiplicity".

inkorporerer idéen om 'det fleksible menneske' ved at investere i programmer og 'policyarrangementer' med henblik på at iværksætte en alt-inkluderende individuel kompetenceprofil. Et nyt politisk sprog gennemtrænger denne politiske magtteknologi, der betjener sig af kontingente begreber som 'læring', 'selvlæring', 'efteruddannelse', men denne kompetenceprofil presser den enkelte i retning af bestemte værdier som 'konkurrence', 'globalisering', 'økonomisk velfærd'; uanset om man arbejder eller er arbejdsløs. Vi lever i en global økonomi med stigende fokus på efteruddannelse, livslang læring, selvledelse og selvforvaltning i liv og arbejde. Denne entreprenøragtige atmosfære gælder både medarbejderen, den arbejdsløse og kunstneren. Virksomhederne sender deres medarbejdere på kursus som del af en kontinuerlig ansættelsespraksis, og bliver man stresset, sendes man på stresskurser.[627] Overalt er der 'tilbud' om yderligere læring og selvforvaltning. Fjernsynet er blevet et opbud af gør-det-selv-forvaltning. Med disse altomfattende "Empowerment-programmes" i og udenfor arbejdsliv, er selve selvbemægtigelsen af arbejdet og livet trådt ind i centrum af det moderne vidensamfund. Man begynder at betragte både arbejderen og den arbejdsløse som en selvstændiggørelse, der sætter selvforvaltning og performance i højsædet. Arbejdets 'eksistensgrunde', dets etiske og autonome karakter er ikke længere fremmede koncepter. Mens subjektiviteten går hen og bliver det første produktionsmiddel for det selvstændige arbejde, tjener arbejdet nu det selvstændige arbejdes ganske eksistens.[628]

Mens der for den traditionelle lønarbejder stadig gælder et skel mellem arbejdstid og fritid, mellem arbejdsrum og privatrum, er den 'selvstændige arbejder' altid og overalt på arbejde. Arbejde og eksistens bliver en uskelnelighedszone. Deri ligger, at arbejde ikke længere hersker i sit afgrænset rige hinsides andre aktiviteter, men at alt, og ikke kun de gængse tjenesteydelser,

---

[627] Michael Pedersen argumenterer overbevisende for hvordan vores deltagelse i stresskurser for at hjælpe medarbejdere med at komme stress til livs, i sig selv kan være med til at generere stress. Se Pedersen: "Arbejde – nu med livet som indsats". i: *Turbulens.net*. nr. 3. April, 2005.

[628] Michel Houellebecq skriver i sin roman *Udvidelse af kampzonen*: "Længe før det kom på mode, havde mit firma udviklet en veritabel 'virksomhedskultur' (skabelse af logo, uddeling af sweatshirts til medarbejderne, teambuildingsseminarer i Tyrkiet). Det er en driftig virksomhed, der nyder godt af et misundelsesværdigt omdømme; på enhver måde en god arbejdsplads. Jeg kan ikke bare sige op efter forgodtbefindende, kan man nok forstå" (p. 16).

kan opfattes som produktivt. Arbejdet skaber ikke længere kun et produkt eller sidestilles med en tjenesteydelse, men er nu et eksistens-foretagende i sig selv og overalt et netværk af forbindelser og kommunikation, som det er spundet ind i. På denne baggrund lyder den første fordring, for dem som er underkastet det selvstændige arbejde: 'Vær subjekt' eller mere præcist: Vær subjekt for dine forbindelser, subjekt for dine kommunikationer og kontakter. Under disse forhold fremtræder kompetencebegrebet "som et tragisk forsøg på at indfange det fluktuerende".[629] Denne magtoperation udtrykker en måde at dramatisere den ansattes rolle på, der kombinerer kravet om individualisering med kravet om fortsat (selv)udvikling.[630] Hvad enten dette er medarbejderudviklingssamtaler eller en såkaldt 'værdiledelse', er resultatet af ledelse velkendt: ledelse antager karakter af selvledelse, og selvledelse tager i stigende grad form af selvdisciplinering.[631] Et afgørende element i denne form for selvledelse er den funktion, hvorved den ansatte også bliver en dommer:

> The appraiser should not be someone who is 'telling, deciding, criticizing', but rather one who 'finds himself (sic) listening […] advising, guiding, encouraging his subordinates to develop their potentialities' […] This participative vision of appraisal brings us close to the celestial vision of a 'god' who 'knows' and 'sees' and 'guides'.[632]

Kravet om kompetence og kravet om individualisering bliver et terapeutisk begær efter en identitet på arbejdspladsen. Bagved denne idé om understøttelse og motivation af den ansatte vil alt, hvad der finder sted mellem parterne, være funderet på en domspraksis, dvs. en mentalitet for at vurdere og evaluere. Dette bringer os tilbage til selve gouvernmentaliteten, ledelses*mentaliteten*, som bliver til et spørgsmål om at læse tegn som 'nyttige', 'være i kredit', 'produktiv', 'fleksibel', 'motiveret' etc. Denne mentalitet overskrider de juridiske instrumenter

---

[629] Hermann & Kristensen: "Kompetenceudvikling – psykologisk inderliggørelse på dåseform?". p. 501.
[630] "Ibid.". pp. 502-3.
[631] Townley: "Op.cit.". se særligt pp. 529f. Se også Christopher Grey: "Career as a Project of the Self and Labour Process Discipline". i: *Sociology*. vol. 28. nr. 2. 1996.
[632] Tim Newton & Patricia Findlay: "Playing God? The Performance of Appraisal". i: *Human Resource Management Journal.* 6, 3. 1996. p. 48.

for forhandling, eftersom det ikke handler om at sætte faste grænser for at fyre folk, men om at "udtømme dem ved at foregribe deres begrænsning gennem evalueringer, der kan skabe baggrund for nye udviklinger af kompetencer".[633] Den ansatte tager del i denne løbende forhandling, der samtidig muliggør en modulation af den enkelte. Denne overskridelse af sig selv bliver del af en måde, hvorpå den enkelte vedvarende deltager i egen opdatering af sin profil (motivation, ansvar på arbejdspladsen). Selvledelsen griber derfor ind i hele individets liv, idet intet længere er fremmed for dennes motivation og produktion. Denne del af selvledelsesproblematikken, der beskriver en spænding mellem kravet om øget individualisering og virksomheders egen fordring, gør hele livet til medarbejderens kampplads, og skaber i den forstand en omsiggribende biopolitisk vampyr, for nu at genfortolke Marx' gamle frase. Thomas Seibert skriver:

> Det selvstændige arbejdes ideologi befinder sig på en måde allerede i denne første etos-fordring. Således må subjektet bemægtige sig selv i etableringen og opretholdelsen af sin ganske eksistens, og derved opbygge sin egen autonomi: Dog bliver denne autonomi øjeblikkeligt en underkastet "autonomi". Mens den traditionelle lønarbejder på passiv vis blev underkastet fabrikkens kommando-disciplin, må den selvstændige arbejder konstant holde sig aktiv og opdateret, og indordne sin eksistens i en altomfattende selvkoordinerende produktionsproces, over hvilken han ikke selv kan bestemme eller disponere. Som Lazzarato har gjort klart er fordringen "Vær et subjekt på din arbejdsplads" også en 'kalden til orden', og der skjuler sig altid en antagonisme mellem hierarki og samarbejde, mellem autonomi (det selvstændige arbejde) og kommando. Denne antagonisme reproduceres nu på et højere niveau, hvor der tillige blokeres for den individuelle og arbejders personlighed samt den individuelle arbejders mobilisering. Men møder på et andet niveau en 'autoritær diskurs': Man skal udtrykke sig, man skal kommunikere og samarbejde.[634]

---

[633] Sverre Raffnsøe og Kristian Gylling Olesen: "Smagens dannelse og dannelse af smagen – Det særegne som en fællesskabende instans". i: Jonas Lieberkind & Bosse Bergstedt (red.). *Dannelse mellem subjektet og det almene – En antologi*. Danmarks Pædagogiske Universitets Forlag. Århus. 2005. p. 66.

[634] Thomas Seibert: "Ethos, Utopie und Ideologie der "lavoro autonomo". Netversion: http://www.copyriot.com/unefarce/portal/encore/lavoro.html [egen oversættelse].

Med kommunikationssubjektet bliver managements-parolen en ofte forlænget arm af kapitalismens mål, hvor subjektivitet og personlighed er sammenfaldende med kapitalismens gemene livsmodus, herunder dens manierede livsstil, tilsat pinagtig teambuilding og en puristisk retorik, der bag den megen tale om selvrealisering og kreative fællesskaber stadig piercer og tæmmer medarbejderens begær.[635] Den såkaldt 'selvstændige arbejder' har fået installeret magten i sig som en selvkontrol og en selvforanstaltende udøvelse.

Selvledelse og frihed udgør et område, som knytter sig til Foucaults senere analyse af 'ledelseskunsten' der knyttes sammen med en forestilling om 'etik og livskunst'.[636] Det er muligt at læse den 'sene Foucault' som den forfatter, der forbinder 'ledelseskunsten' med en modstandsmodalitet. Modstand må her forstås ikke som det at være fri for magt, fri af ydre grænser.[637] Pointen er snarere at modstand afbøjer de givne relationer og at vi må forstå subjektivitet som en *bevægelig relation*. Det handler aldrig blot om at forsvare vores identitet (dansk, homoseksuel, tilhørsforhold til en bestemt virksomhed etc.), men om at affirmere og skabe nye måder at leve på. Selvledelsens problematik kommer derfor til at handle om at undersøge det producerende subjekts 'interne bevægelse', den bevægelige relation hvori vi kan skabe andre forbindelser til en forståelse af hvad der sker i produktionsprocessen, herunder sammenhængen mellem produktion og individuering. En problematisering af selvledelsen har at gøre med de flydende grænser mellem kapital og arbejderens subjektivitet, som nu selv er bærer af kapitalen. Termen 'Human Capital' synes at dække over

---

[635] Dette demonstreres både morsomt og tankevækkende af Corinne Maier: *Goddag til dovenskaben. Om kunsten og nødvendigheden af at lave mindst muligt på jobbet*. Borgens Forlag. Valby. 2005. Hun skriver: "Virksomhedens nysprog befinder sig da også halvvejs mellem den objektive, pseudovidenskabelige tale og reklamesloganets uimodsigelige smælden" (p. 30).

[636] Se Foucault: "Sex, Power and the Politics of Identity". p. 167f. Lazzarato citerer desuden Foucault: "They should affirm themselves; not merely affirm themselves in their identity, but affirm themselves insofar as they are a creative force" (Lazzarato: "From Biopower to Biopolitics". p. 111). Se også Negris udtalelse om Foucualts senere forfatterskab i "A contribution on Foucault". Et interview fra seminar: *Transformations of work and the crisis of political economy*. afholdt d. 9. oktober 20004: "the importance of the last works of Foucault is thus exceptional. *Genealogy loses its speculative character and here becomes political - a critical ontology of ourselves -, epistemology is "constitutive", ethics assumes "transformative" dimensions*. After the death of God, we wait for the rebirth of man. But it is not a question of a new humanism; it is rather a question of reinventing man within a new ontology: it is on the ruins of modern teleology that we recover a materialist telos". Se netversionen: http://www.generation-online.org/p/fpnegri14.htm.

[637] Spørgsmålet om kritik og forandring tages op senere.

denne stigende tendens. Ledelsen af uddannelse, sundhed, arbejdsløshed og den ansattes udvikling, udgør alle problemer der ikke kan adresseres af en institution, som kontrollerer og dirigerer et individ, eftersom ledelsen udøves på alle sociale relationer; herunder menneskers mobilitet, affekter, selvperformance og familierelationer. Hvad der tidligere hørte til en skjult individuel sfære, indgår nu i en 'oplyst' sfære; det bliver et anliggende, der organiserer og definerer en ramme i hvilken individet skal se sig selv, træffe valg, investere i sin subjektivitet. Denne individualisering i samfundet er central for de biopolitiske teknikker, og understreger et skift fra "en analyse af de økonomiske processer til en analyse af subjektivitet, dets valg og dets betingelser for produktionen af liv".[638] Forandringen i produktionsmåder fører til en nedbrydning af grænserne mellem en selvstændig organisering af produktionsprocesserne og den altomfattende produktion af sociale værdier. Stefano Harney skriver: "the production of commodities and the production of society transform the division between conception and execution, between labor and creation".[639] Hverken kapitalisme eller ledelsesmentaliteten kan adskille arbejde fra arbejdskraft, kan adskille produktionen af varer fra produktionen af subjektiviteter, dvs. livet selv.[640] Udfordringen for selvledelse intensiveres med forandringen af arbejdet i retning af det såkaldt 'immaterielle arbejde' og tilsynekomsten af det *sociale individ*.[641] Lazzaratos definition for det immaterielle arbejde som det "arbejde der producerer varens informatiske og kulturelle indhold", refererer til to forskellige aspekter ved arbejdet: på den ene side dets informatiske indhold og på den anden side den operation, der producerer varens 'kulturelle indhold'.[642] Den første refererer til det stigende niveau for kybernetik og de kommunikative evner involveret i de moderne arbejdsprocesser. Det andet aspekt refererer til en serie af operationer, der ikke normalt henregnes til arbejde; "sådanne aktiviteter som indgår i at definere og fastsætte kulturelle og kunstneriske normer, moder, smagsretninger, konsumnormer, og, mere strategisk, offentlig opinion".[643] Selvledelsen pro-

---

[638] Lazzarato: "Biopolitics/Bioeconomics" [egen oversættelse].
[639] Stefano Harney: "Why is Management a cliché?". i: *Critical Perspective on Accounting*. nr. 16. 2005. p. 583.
[640] Hardt: "Affective Labor". i: *Boundary 2*. vol. 26. nr. 2. 1999. pp. 98-112.
[641] Se Harney: "Op.cit.". pp. 579-591.
[642] Lazzarato: "Immaterial Labor". i: *Radical Thought in Italy*. p. 133.
[643] "Ibid.". p. 133 [egen oversættelse].

blem kan selvsagt ikke reduceres til spørgsmålet om 'corporate identity' eller tiltroen til en kompetenceprofil. Den må gentænke selve *reproduktionen af subjektivitet*.

Med det immaterielle arbejdes ankomst og dets omsiggribende sociale netværk, bliver spørgsmålet om denne reproduktion et påtrængende ontologisk og politisk anliggende i relation til selvledelsen. Uden dette forsøg på at gentænkte subjektets egen produktion, forbliver den ganske ledelsesproblematik fanget i den klassiske politiske økonomi, der baserer sig på en relation mellem arbejde og kapital, som får det til at se ud som om kapitalen udgør den egentlige kilde til rigdom.[644] Men indenfor de nye produktionsformer kan vores forståelse af vidensamfund ikke reduceres til en blot forfinelse af kreative gaver og egenskaber hos den intellektuelle, ingeniørerne, de økologiske operatører etc. De er derimod forbundet med en social etik for en produktion af livs-former, der bliver essentiel til at forstå forholdet mellem rigdom og værdiproduktion i dag. Virno skriver:

> Post-fordismen inkluderer den ganske arbejdsstyrke, og fokus er på evnen til at reagere på en tidssvarende måde i forhold til en kontinuerlig innovation i teknikker og organisatoriske modeller.[645]

Det er denne minimale og entreprenøriske livsmodus, der har til formål at organisere sig selv i forhold til hvad der er muligt og umuligt, som derved placerer selvledelsens problem og subjektivitet i centrum for al ledelse. Spørgsmålet er: Hvordan kan vi forstå denne entreprenørattitude som en opfindsom kraft, der er værd at forfølge både for den enkelte og for arbejdspladser? Mit svar er, at vi må forsøge at behandle og omgås begrebet i biopolitiske termer, hvilket vil sige atter stille det nietzscheanske spørgsmål 'hvad er værdien af en værdi?' og forsøge at give et svar båret af en spinozistisk tilgang, der forstår værdi i relation til ontologi, til dyden [*virtus*] og til en produktiv kraft (*imaginatio potentia*). Fantasiens kraft er en produktion af liv, en særegen dynamisk konvergens af

---

[644] Se Harney: "Op.cit.". pp. 587-88.

[645] Branden W. Jospeth: "Interview with Paolo Virno". i: *Grey Room 21*. efterår 2005. p. 29 [egen oversættelse].

krop og sjæl.

Når arbejdet overskrider sig selv, når det ikke længere lader sig måle i gamle enheder og ej heller er forbundet med et genkendeligt eller specifikt sted, herunder et særligt sæt af kompetencer, vil produktionen i stigende grad være forbundet med den sociale begivenhed. Forståelsen af en handling hænger sammen med værens rene potentialitet.[646] Vi måles ikke blot ud fra vores kompetence, fra aktuelle evner og skemaer, men på baggrund af selve vores kapacitet [*potentia*] til at eksponere en væren, til at eksponere et projekt, skabelsen af nye relationer, initiativer, kort sagt, liv. På dette punkt kan man iagttage en konvergens mellem biopolitik som ledelsesmentalitet [*gouvernmentalité*] indenfor et stigende kontrolsamfund (en magt over liv), og en biopolitik i hvilken kroppe og affekter bliver konstitutive for produktionen.[647] Når handlingen ikke længere kan reduceres til den aktuelle produktion, til et specifikt maskineri eller produkt, bliver handlingen immanent sin performative ekspressivitet. Denne ekspressivitet, hvor både social kontrol og social frihed konvergerer, opererer på den samme scene.[648]

Idéen med produktion som en handling der er immanent sin performative ekspressivitet, blev allerede taget op af den Tarde, der understregede hvorledes den proces i hvilken vi opfinder og skaber noget, af Tarde kaldet 'invention', udgør den samme begivenhed *der reproducerer selve grundlaget for arbejdet*.[649] Tarde foregriber selve grundlaget for hvad det vil sige at producere. Han hævder, at alle værdier er sociale værdier, eftersom den produktion der producerer værdier, udgør en relationel dynamik, der ikke kan reduceres til hverken subjektet eller produktet. Arbejdskraft legemliggør produktionens *produktivitet* og ikke produktionen som et resultat af en forudgående proces. Tarde kalder den-

---

[646] Se Agamben: *The Coming Community*; og *Means without Ends. Notes on Politics*.

[647] Hardt & Negri: *Empire*. p. 30.

[648] Se Hermann & Kristensen: "Op.cit". Forfatterne adresserer personaliseringen af arbejdsstedet som en menneskelig ressource, og et øget krav om selvledelse på arbejdspladserne. Forfatterne skriver om et øget behov for "performance forbundet med personlig selvudvikling på jobbet" (p. 502).

[649] Tarde: *On Communication and Social Knowledge*. The University Of Chicago Press. Chicago. 1969. p. 150. Denne relation mellem arbejdsproduktion og social ontologi er blevet understreget af Alliez og Lazzarato i deres respektive forord og efterord i den nye franske udgave af Tardes tidlige værker. Se Tarde: "Monadologie et sociologie. Essays el mélanges sociologique". i: *Euvres de Tarde*. bd. 1. Institut Synthélabo. Le Plessis-Robinson. (1999).

ne form for produktion 'invention'.[650] 'Invention' er den handling hvori der sker en oversættelse af sociale kvanta til værdier gennem en kombination af overbevisning og begær. Amalia Boyer skriver:

> It is through this "impersonal" ars combinatoria that the real forces constituting history and politics are produced. This conjunction between desires and beliefs takes place beneath the economic categories of political economy. Invention cannot be reduced to work, nor can it be reduced to the ideological fantasies of artists, philosophers, and so on. Invention, for Tarde, happens at the level of the pre-individual. It is the eruption of the new within the continuum of habit across all spheres of productivity whether religious, juridical, economic, and beyond; at the level of infinitesimal, unheard of becomings. This is why Tarde will say, quite humorously, that the force of invention that translates quanta into values has its site in "little men".[651]

Denne oversættelse af 'kvanta til værdier' overskrider arbejdet som den fundamentale enhed og kilde til værdi. Overskridelsen af arbejdet som arbejde gør det muligt at omformulere selvledelsens kunst som en ekspressiv performance. Det er ikke længere arbejdet, men produktionens *produktivitet* der gør selve kapaciteten til at organisere og kombinere forbindelser i forhold til det der sker og det som vil ske essentielt for livets politiske økonomi. Ved at bringe produktion, innovation og begær ind i en kombinerende og samvirkende bevægelse, forsøger Tarde at overskride forestillingen om *arbejdet*, som den mest fundamentale værdiskabende enhed. Hvis den opfindsomme aktivitet (invention) ikke er arbejde, nærmer vi os en art livskapital som affektivt bevæger sig indefra og ud.[652] Alt sker …"little by little, next by next, by way of imitation", som Boyer formulerer det.[653] Deleuze har gjort opmærksom på, at det er "utilstrækkeligheden

---

[650] Tarde: *On Communication and Social Knowledge*.

[651] Amalia Boyer: "Materialism and micropolitics". i: *PLI. The Warwick Journal of Philosophy*. vol. 12. 2001. pp. 189-190.

[652] Begærsproduktion beskriver begæret ikke som en mangel, men som en aktiv produktiv kraft. Dette er et hovedtema i Deleuzes forfatterskab, se bl.a. Deleuze & Guattari: *Tusind plateauer*.

[653] Amalia Boyer: "Ontological Materialism and the Problem of Politics". i: *PLI .Warwick Journal of Philosophy*. vol. 12. 2003. pp. 174-199. Boyer hævder meget overbevisende at Tardes sociologi indvarsler en ny politisk økonomi. Dette synspunkt støttes af Lazzarato i Lazzarato: "European Cultural Tradition and the New Forms of Production and Circulation of Knowledge". 2002. Fra netversionen:

mellem forskel og gentagelse, som giver anledning til generalitetsordenens opståen og dermed den logik, der styrer den sociale krop. Tarde foreslog i den henseende, at lighed selv kun var en forskudt gentagelse: virkelig gentagelse, er det, som svarer direkte til en forskel af den samme grad som den selv. Bedre end nogen anden var Tarde i stand til at elaborere en ny dialektik ved at opdage i ånd og natur den hemmelige bestræbelse på at etablere en endnu mere perfekt korrespondens mellem forskel og gentagelse".[654]

Hos Tarde er individet ikke noget, der dannes ovenfra ved, at de individuelle forestillinger underlægges en kollektiv struktur. Individet bliver dannet nedefra, fra det mikrosociale niveau, der består af opfattelser og begær, som bliver kombineret gennem efterligning, oppositioner og forstærkninger. Individet er en mangefold eller en monade, dvs. en sammentrækning af muligheder, der aktualiseres og får udtryk fra begivenhed til begivenhed. Vi kan derfor begynde at begribe socialiseringen af arbejdet som en strøm af begivenheder "i hvilken ting sker på uforudsete måder der overskrider det som vil blive opfattet som normalt".[655] For at unddrage sig den traditionelle forestilling om mennesket som en ressource, som det blot handler om at appellere til via motivation og ansvar, bør vi betragte selvledelse sådan at tiden forbinder subjektivitet med det sociale. Selvledelse bliver et spørgsmål om at etablere et immanensplan for samarbejde mellem hjerner, en modulation af sociale kontekster, og gennem denne modulation producere de legemlige møder, der udgør råmaterialet for sociale relationer.[656]

Relationen mellem ontologi og værdi i ledelsesfilosofi forbinder ledelsen med en etik, der baserer sig på en konfrontation og en forandring af kroppe og affekter. Ifølge Negri kan arbejdsværdien ikke indfange de sande værdiprocesser under realsubsumptionen, dvs. den situation i hvilken subjektet og dets sociale relationer, herunder hverdagsliv, er blevet bærer af selve kapitalen [*human*

---

http://www.moneynations.ch/topics/euroland/text/lazzarato.htm. Se også Lazzarato: *Puissances de l´invention: La Psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'economie politique.* Editions Les Empêcheurs de penser en rond. Paris. 2002.

[654] Deleuze: *Difference & Repetition*. pp. 25-6 [egen oversættelse].

[655] Lazzarato: "From Capital-Labor to Capital-Life". p. 192.

[656] Dette er en hovedpointe hos Massumi: "Navigating Movements". p. 222; pp. 226-7. Negri har beskrevet dette 'samarbejde mellem hjerner' som en 'biopolitical entrepreneur'. Se Negri: *Time for Revolution*. p. 219.

kapital]. Vi kan ikke isolere en brugsværdi for varen og arbejdet uafhængig af bytteværdien.[657] Ifølge Marx var arbejdsværditeorien en beskrivelse af arbejderens relative autonomi, hans subjektive elementer forstået gennem brugsværdien. Negri anvender termen 'selvalorisering' til at beskrive hvorledes arbejdsaktiviteter forbinder værdi med ontologi. Dog forbliver det et åbent spørgsmål om arbejdsværditeorien, der knytter værdiproduktionen til liv, arbejde og affekter, udgør selve vejen for en *biopolitisk omvendelse* i hvilken livet producerer subjektivitet der desubjektiveres. Spørgsmålet er om denne subjektivitetsproduktion kan etablere en opfindsom modtendens eller decideret modstand mod de lokale biomagtsteknologier? En sådan mulig omvending skulle kunne udpege redskaber og forbindelser der udtrykker et alternativ til de inderliggørende selvledelsesteknologier, såsom mentoring, vejledning, empowerment etc., hvor individers psykologiske selvforhold udgør selve genstanden for deres forståelse af deres arbejde og produktivitet. Ofte vil denne subjektivering oscillere mellem kompetenceteknologierne og en radikal frihedsmulighed i selvledelsens opfindsomhed.

Ledelsen kan i sidste ende ikke måle dette arbejde. Den bestræber sig på at lede og må derfor forlade sig på det mirakuløse, som udgør det immaterielle arbejdes sociale produktion. Værdiernes krise er naturligvis også målestokkens krise. Det moderne arbejdslivs socialisering af kapitalen gør imidlertid krisen permanent, og bliver en vedvarende akilleshæl for den moderne ledelses registreringsmaskine. Vanskeligheden består i, at den sociale arbejders produktivitet allerede besidder socialiteten til at måle sig selv uafhængigt af ledelsens registrering.[658] Ledelsen må ernære sig af strategier, som foregriber den næste forhandling og mulige svar, men uden egentlig at kunne forklare det som skaber værdi. Ledelsen skjuler sig derved bag klichéen, idet strategien ikke er designet til at problematisere værdien, men udelukkende søge svaret og dermed etablere en falsk mål-middel-relation. Stefano Harney analyserer i denne henseende en symptomatisk læsning af klichéen, og refererer i denne sammenhæng til det, som Althusser kaldte for "evidens for a partly enigmatic reality".[659] En stor del

---

[657] Se Negri: *Ibid*. kapitel 2 og 3.
[658] Harney: "Op.cit.". p. 579.
[659] "Ibid.". p. 583.

af ledelseslitteraturen etablerer en sikkerhed for det, der allerede er i cirkulation og det, der allerede er subsumeret under udbytningens forhold. Ledelsen er nødt til at isolere sin ledelse i lister, aforismer og simple metaforer, der gennemlyser arbejdets banalitet uden at kunne fastholde dets "levende ild"; den affektive opfindsomhed der knytter sig til det skabende og undersøgende arbejde.

Selve forskydningen fra arbejdet til subjektiveringen (performance) udgør en risiko for den moderne virksomhed, idet ledelsens mulighed for at værdisætte og styre arbejdet forsvinder. Problemet er, at ledelsen ikke længere har et sprog for selve arbejdet. Den ved ikke hvad arbejde er. Den ved ikke hvad det vil sige at producere. Klichéen bliver et afgørende problem, der skaber en kløft mellem ledelse, arbejde og tid.[660] Det som klichéen skjuler, er produktionens sociale relationer i form af en social tid, som er den tid hvor handlinger ikke kan adskilles fra en ekspressiv, undersøgende og samarbejdende fase.[661] Den immaterielle arbejder er i dag et socialt individ, som producerer ved at inddrage affekter og kroppe, der rækker videre end den traditionelle forståelse af arbejdet, men som stadig er spændt ud mellem mål og midler med en klar adskillelse mellem udførelse og produkt. Den sociale værdiskabelse finder sted før den udkrystalliseres i kapitalen. Ledelsen kommer således, ligesom kapitalen, *efter* produktionen, og den kan kun forsøge at foregribe denne produktion; en produktion der aldrig fuldt ud kan indoptages. Der er kun én 'udvej'; ledelsens og kapitalens registreringsmaskine må gå direkte fra strategien til produktionen, og således inkludere alle døgnets timer som relevante for produktion. Alt må gøres tælleligt, deleligt og målbart. Kapitalen registrerer gennem to teknikker, som af Deleuze og Guattari er blevet kaldt 'registreringsmaskinen' og den 'mirakuløse maskine'.[662] Kapital er uproduktiv i sig selv, alt er overflade. Fordi arbejdets producerende maskiner finder sted på overfladen af kapitalens organløse legeme, kommer den til at fremstå som om den udgjorde kilden til

---

[660] "Ibid.". p. 583.

[661] "Ibid.". p. 584.

[662] Registreringsmaskinen er en kodningsmaskine, og den mirakuløse maskine refererer til et maskinbegreb, hvor det som indoptages i dens krop henfalder til det mirakuløse efter tilfældighedens princip. Denne maskine fremstiller produktion som et resultat af kapital, selvom dette indenfor det immaterielle arbejde ikke er tilfældet. Snarere sker der det, at den mirakulerer hvad den indoptager, som en gnidningsfri fordelingsmaskine, hvor alt fremtræder som om det foregår på denne maskines overflade.

rigdom og velfærd. Arbejde er så at sige fanget på denne overflade og er mirakuløst bearbejdet til at forsvinde på samme måde, som det opstod.[663]

Moderne ledelse har altid hævdet at kunne gribe arbejdet, at kunne fastsætte forskellen mellem omkostninger og værdi. Men ledelse kan ikke på nogen overbevisende måde måle hverken omkostninger og værdien af arbejdet i takt med, at tidsusikkerhed, kontingente undersøgelsesmåder, livsmodus og affektinspirationer i stigende grad indtager arbejdets felt; kort sagt subjektets eget drama og potentialitet. Vi ser at registreringsmaskinen kommer ud af drift i forhold til det immaterielle arbejde, og vi efterlades med det mirakuløse. Spørgsmålet er nu, om denne maskine kan fungere uden den registrerende målsætning? Med det immaterielle arbejde begynder maskinen at bryde sammen i forhold til ledelsen. Maskinerne begynder at virke udenfor ledelsens kontrol, og ledelse kommer i en vis forstand til at handle om at genvinde kontrollen med disse maskiner. For at gøre dette må ledelse effektuere en forvandling. Ledelsen bliver banal, en kliché. Men den vil altid halse efter. Den kan ikke lede sig til en producerende proces, men er henvist til at ankomme i en allerede igangværende livsmodus og performance. Den er henvist til at hæmme og blokere for den immanente virksomhed. Den kan kun indoptage arbejde, der allerede er i bevægelse, arbejde der allerede forsøger at forøge sin egen produktion. At give udtryk for at producere noget der allerede er i produktion, er det samme som at producere en kliché. Ledelse ankommer derfor altid for sent. Socialiseringen eller mangfoldighedens individuation kommer *før* ledelsen; og sandsynligheden for at arbejdet allerede bærer ledelsen i sig er stor. Ledelsens styrke var før bundet til arbejdets rum, på produktionens genkendelige steder, og dermed de to maskiner. Disse begreber leder nu kun tilbage til sig selv. Nye arbejdsprocesser som selvledelse og samarbejdsformer, kan i forhold til denne analyse, siges at være noget, der er opfundet til fordel for kapitalen og intet andet. Tilbage er kun ledelse som en abstrakt maskine, der overkoder og overkodes på samme tid. Den klichefyldte del af ledelsen forsøger at måle på det umålelige.

Overfor en klichefyldt ledelse og selvledelse melder sig spørgsmålet om

---

[663] Harney: "Op.cit.". pp. 587-88.

selvledelsens videre skæbne. Jeg hævder i denne afhandling, at det er muligt i arbejdets homogene substans, at lokalisere en immanent spire for produktive kræfter, som også folder sig tilbage på selvledelsens problematik. Inden for den homogene arbejdstid er en anden tid mulig, en tid baseret på fantasiens kraft [*imaginatio potentia*], som handler om at bekræfte nye variationer i den måde forskellige legemer, simple såvel som komplicerede, sættes sammen på. Selvledelsens problematik har at gøre med den sociale subjektivitets kamp og anstrengelse. Når kapitalen og ledelsen her konfronteres med livet, konfronteres den med kroppen og det affektive liv som ikke kan tæmmes og måles. Men som Caserino skriver om denne konfrontation: "Such a use value – constituted as immanent in the very "bodiliness" of a body whose "vitality" itself is repreatedly exhibited here as "ressource," "ability," "capacity", "possibility" and "potentiality" – can be used and exploited but not comprehended by capital."[664] Under de nye produktionsformer er der noget der kan males men ikke fattes, noget der kan gøres omsætteligt uden at rækkevidden, mulighederne og realiteten får et udtryk. Det som derfor ofte producerer værdi, men som ikke selv er en værdi, er værdiens utænkte, denne kropslighedens potentia, er det som man måler uden at forstå.[665]

Men der er brug for andre begreber til at forstå selvledelsens mulighed end de begreber, der er i omløb. Begreber som 'uafhængighed', 'autonomi' og 'selvrealisering', som der plæderes for i moderne arbejdsliv er en genoptagelse af en 'tresserretorik' for frigørelse, som bringer alt for store begreber og ord på banen som ikke kan honoreres. Der er primært to årsager til denne falske varebetegnelse: For det første er man kun en del af det 'kreative fællesskab', hvis man kontinuerligt vurderer sig selv ud fra hvad man forestiller sig må være virksomhedens målestokke. Selvrealiseringen kæmper mod et 'game show', der bærer præg af en aldrig afsluttet evaluering af ens egne handlinger og resultater. For det andet, og det er det vigtige, anvendes disse termer uden at være

---

[664] Caserini: Modernity at Sea. Op.cit. p. 111.

[665] Her ligger også kimen til det antagonistiske forhold mellem ledelse og medarbejdere, mellem den hierakiske magt og den sociale krops kamp, mellem det omsættelige ogd et ikke-omsættelige, mellem organiseret arbejde og free labor. Det er ikke et tema som jeg tager op i afhandlingen. For en subtil analyse af denne krop; Se Caserino: Modernity at Sea. Kap. 3.

forbundet med en opmærksomhed på erfaringsbearbejdelse, på egen erkendelsesprocesser og på opøvelse af ens refleksive forstandsevne. Spørgsmålet er, om man ikke gør klogest i, at forlade denne overbelastede sprogbrug for selvrealisering og i stedet forsøger at undersøge sammenhængen mellem kollektivitet og frihed, mellem kraften i det sociale og en menneskelig frihedsdimension, der stiller fornyet krav til subjektivitet, fantasi og værdiskabelsens substans.

Min påstand er, at den sociale kraft udgår fra *kraften i sociale relationer*, fra en forståelse af samarbejdets ontologi.[666] Hvis det at producere disse relationer også er at organisere og selvlede dem i forhold til ens relationelle dynamik, bli-

---

[666] Se Bourriaud: *Formes de vie. L'art moderne et l'invention de soi*. Èditions Denoël. Paris 2003. I denne bog betoner Bourriaud relationen mellem de nye produktionsformer (immaterielt arbejde), de biopolitiske livsformer og en etik relateret til det som Foucault har kaldt en 'omsorg for selvet' (også kaldet en "ethique des styles") (p. 162). Men i stedet for at reducere dette til en æsteticering af subjektet (en udbredt tendens indenfor den nyere Foucault-reception), peger Bourriaud på en relation mellem denne etik og produktionen af nye subjektiviteter som en "*produktion af relationer til andre*" (p. 164 [egen oversættelse]). Denne etik er forbundet med Spinozas idé om hvordan affekter altid er måder at være forbindende på. Se Massumi: "Op.cit.". p. 214; og Massumi: *Movement, Affect, Sensation. Parables for the virtual*. Duke University Press. Durham, North Carolina. 2001. p. 32. Se også de efterfølgende kapitler. Det begreb for selv-relation jeg skriver frem i afhandlingen, er dog ikke identisk med en etisk-æstetisk livskunst, som Foucault tog fat på i den sene del af sit forfatterskab. Det begreb for selv-relation jeg er optaget af, handler om den relationelle dynamik i mødetilstanden kroppe imellem, og er derfor grundlæggende set et socialt begreb med udgangspunkt i en ontologisk kropsmetafysik. Individuation i relation hertil er en transindividuel praksis, hvor fornuftens organisering af møder skaber nye affekter og mønstre. Organiseringen af kroppe kan ses som et pædagogisk redskab, der forbinder social værdiskabelse med individuel dannelse. Der er således en sammenhæng mellem den sociale værdiskabelse og det skabende menneske som et aktivt menneske (potentia) hos Spinoza. Det er i denne forstand, at afhandlingens begreb om eksistensmåder kan siges at være beslægtet med en foucault-inspirerede stoicisme. I sine to sidste bøger i serien *Seksualitetens historie,* forsøgte Foucault at svare på spørgsmålet: *Hvordan bliver subjekter aktive?* Hvordan er ledelsen af selvet og andre åben for eksistensmodi og dynamiseringen af subjektet, der bringer en kraft tilbage til menneskets dannelse, som ikke gør dannelsen identisk med en given moral eller til common sense ideologi? Hvordan skabe en idé om selv-dannelse, der kan gøre værdien af en værdi levende, forbindende og ikke forbeholde værdien til en bestemt identitet, eksempelvis den heteroseksuelle kernefamilie. Hans omstrukturering af vores selv-forhold måtte hverken havne i den kristne morals inderlighed med dens bestemte former for mistanke, bekendelse, selvanklage og forsagelse, eller havne i den hedenske morals stirren sig blind på handlingers faktiske fuldbyrdelse. Her har denne afhandling og Foucault et fælles anliggende, men som vi skal se er enhver organisering af møder grundlæggende social, nemlig et transindividuelt fænomen. I Foucault-receptionen er der en tendens til at udlægge Foucaults stoicisme som en ren æstetisk-livskunst praksis, og dette er ikke uproblematisk. Det forbliver nemlig uklart hvad der menes med æstetik, og det forbliver uklart hvad der egentlig skaber forandring. Hertil kræves en mere nuanceret undersøgelse af hvordan passive og aktive affekter konstant spiller ind også i en eksperimenterende performativ værdiskabelse. Forholdet her mellem værdi og liv forbinder det jeg har kaldt affektorganisering og eksistensmåde som en individuationsproces. Spørgsmålet om dannelse bliver et spørgsmål om subjektdannelse, og kan ikke blot gøres identisk med åndens dannelse eller åndens vej for at møde sig selv, men tvinger os til at tænke krop og sjæl forud for enhver betragtning om dets møde med andre kroppe.

ver det sociale og kollektive element det mest perspektivrige og centrale for den immaterielle økonomi. Den der producerer, producerer tilmed forbrugerens subjektivitet.[667] Når han køber et produkt køber forbrugeren samtidig en "potential connections with other things and especially other people, i.e. buying a software package".[668] Arbejdet bliver en biopolitisk aktivitet hvor livet selv kan anskues som noget produktivt, og nu fordoblet som fantasiens kraft [*imaginatio potentia*]. Værdi, tidligere kaldet 'arbejdsværdi', har ikke længere nogen uafhængig standard som målestok. Økonomi vender sig hen imod ontologien, mod livet.[669] Men når økonomien vender sig mod livet, vender den sig også hen imod det som *konstituerer* et samfund. De sociale implikationer for den immaterielle økonomi som jeg indtil nu har beskrevet, forpligter sig på en etik, der bringer individets før-individuelle formation i fokus, eftersom dette er vejen til den sociale substans.

Idéen er at betragte performance som den type af handling, der forbinder magt med fantasi og kropslighed, kort sagt med tanken. Spinoza skabte ikke en teori om ledelse, men han skabte en teori om handling, der er knyttet til den levende tankevirksomhed. Jeg mener Spinozas filosofi tilbyder relevante 'redskaber', som gør det muligt at undersøge den 'relationelle dynamik', der er på spil i det moderne performancesamfunds foranderlige produktionsformer. Det bliver muligt at betragte de nutidige arbejdsprocesser eller samarbejdsprocesser som sammensatte kroppe, og anskue performance som en produktion af individuelle sammensatte kroppe. Den franske filosof Pierre Zaoui taler om kunstværket som et 'individ', det vil sige, en sammensat krop. Hermed mener han, at 'sjælen' i et kunstværk, eller 'sjælen' ved en immateriel vare (eksempelvis en værdi, en sansning, et projekt eller en idé) har en kvalitet i kraft af hvordan den udtrykker sin sammensathed, hvordan den udmærker sig ved at være en krop af forbindelser, og han mener at disse forbindelser samtidig kommer til *udtryk* gennem denne *sammensathed*.[670]

---

[667] Lazzarato: "Immaterial Labor". p. 142.
[668] Massumi: "Op.cit.". p. 226.
[669] Hardt & Negri: *Op.cit*. pp. 365-66.
[670] Se Pierre Zaoui: "Spinoza: Des artists sans aesthetic?". i: Ralph L. Vingciguerra (red.). *Quel avenir pour*

Kraften hos en sådan krop, som for Spinoza er synonymt med dens 'virkelighed', defineres ved dens evne til at give udtryk for flere handlinger, der kan påvirkes på forskellige måder og samtidig påvirke andre kroppe. Denne relation mellem kroppe vil ledsages af en forandring i vores erfaring og vores kraft til at handle – vores potentia. Sammensatheden af disse affekter er samtidig forbundet med en måde at tænke på.[671] Affekterne dramatiserer de strukturer, der omgiver os, og som vi lever med. En affekt kan være en 'atmosfære af tillid', der udgår fra en sælger, en 'tone' i en roman eller et forretningsmøde, hvor affekten nedenunder ordene skaber en særlig mening i arbejdssituationen. Affekter i denne konstruktive modus er "basically ways of connecting to others and to other situations".[672] Underholdningsindustrier, omsorgsarbejde, mode, design mv. udgør områder, i hvilken produktion beror på en udforskning af affekter, og på måder at modulere sociale kontekster for konsumenter og producenter. At sige at arbejde og økonomi vareliggør affekter, er dog ingen ny indsigt. Brandmanagement og forbrugsgoders anvendelse af marketing, som en måde at skabe identitet og sociale relationer på ved at modulere forbrugerens tankeprocesser, går formentlig tilbage til fascismen i tyverne, der modulerede en social virkelighed på baggrund af en politisk idé.[673] Benjamin har gjort opmærksom på hvordan fascismen skabte en særlig type af social kontekst ved brug af masseritualer, propaganda, monumenter, indendørs design og varer.[674] Overalt foregår der affektmodulation, som er blevet et essentielt råmateriale for det sociale og de præ-kognitive kapaciteters mulighed for at åbne til andre kroppe og gå i forbindelse med disse. Vi ser hvordan denne modulation er ble-

---

Spinoza? Enquête sur les spinozismes à venire. Èditions Kimé. Paris. 2001. Her citeret fra den norske oversættelse Zaoui: "Spinoza: Kunstnere uten estetikk?". i: *AGORA*. nr. 2-3. 2003. p. 92.

[671] På latin refererer *affectio* til en krop, der påvirker en anden krop ("Jeg elsker denne kvinde") hvor *affectus* refererer til passagen fra én tilstand til en anden, der tager højde for de korrelative variationer i de affekterede kroppe i betragtning. "At elske" henviser således til den rene affekt, der dog ikke henviser til en final meningsfuld erfaring, men udelukkende til selve variationen. Denne affekt kan kun blive større eller mindre, og markerer vores skiftende formåen afhængig af de påvirkninger vi har været åbne overfor. Denne kropslige dimension ved vores skiftende åndsevne hænger igen sammen med det fravær af hierarki mellem krop og ånd, som Spinoza opererer med. se Spinoza: *Ethics*. part II. P. 2. p. 33.

[672] Massumi: "Op.cit.". p. 214.

[673] Arvidsson: *Marketing Modernity: Italian advertising from fascism to postmodernity*. Routledge. New York. 2003. kapitel 3 "Bourgeois into Fascists? Mass consumption and the regime". p. 22ff.

[674] Benjamin: "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction". i: Hannah Arendt (red.). *Illuminations. Essays and Reflections*. Schocken Books. New York. 1968. p. 217ff.

vet en del af biopolitikkens tofoldige logik: magten der besætter livet og magten lokaliseret i livet selv; nærmere bestemt i arbejde, sprog, kroppe, seksualitet, begær. Hver gang kapitalen eksempelvis forsøger at skabe nye innovativ regional byplanlægning båret af kulturprodukter og innovative virksomheder, er der en konstant fare for, at byrummets egentlige værdiskabende kræfter går tabt. Mangfoldigheden af livsudtryk og forbindelser mellem mennesker, der er stedernes egentlige skabende værdi – noget som kunstnere og intellektuelle er forbundet med på en generisk måde – er konstant i fare for at gå tabt, fordi kapitalen kun ser produkterne og ikke de affektive bevægelser. Således ender kapitalen der reducerer affekten til en følelse. En affekt transformeret til følelse eller behov er kun et partielt udtryk for affekt og en sådan affekt ophører i sidste ende med *at være*, hvilket betyder at den mister sin forbindelseskraft, den dynamik der gør den levende. Med 'levende' menes der her den måde mennesker der kommer på stedet går i forbindelse med dette. Udfordringen for al kulturel økonomi er, at affekten ikke er valoriseret eller kodificeret som en konkret følelse, men at den udtrykker en kapacitet, der konstant muliggør påvirkninger og forandringer.[675] Hvor meget mere virksomhedsinnovation og planlægning skal der indføres på Ørestaden, før den levende værdiskabelse er i fare for at ende i homogenisering? Der er ikke tale om et enestående eksempel.

Massumi ser rigtigt når han beskriver Spinozas etik som situationel, men etikken er ikke kun situationel i den forstand at vurderingen af handlingen afhænger af den konkrete situation. Den er situationel i den forstand, at både individet og den handling eller genstand man erfarer, bliver til i situationen. At sige den er situationel, betyder mere detaljeret at der sker en individuation af tanken og fantasien, en sensibilitetsmulighed, hvor de relationer der forbinder de erfaringer der opstår i situationen selv, må være en erfaret relation. Denne 'erfaret relation' (jf. James) er det jeg kalder 'en eksistensmåde'. Tankens følsomhed er situationel, men det er aldrig affekten som sådan der karakteriserer og skaber den etiske erfaring, men kun affekten som moduleret af holdningen. Måden hvorpå folks tilhørsforhold til et sted er et samspil mellem stedet og den

[675] At affekten konstant er i fare for at stivne i den kulturelle økonomi, men at den ikke desto mindre er det råstof selvsamme økonomi må gå i spil med, nævnes også i Massumi: "Op.cit.". p. 212.

affektproduktion, der kan være et resultat af såvel 'usikkerhed', 'dovenskab', 'tomhed', 'mærkværdighed', og dette samspil kan være konstitutiv for skønhed og glæde i et urbant landskab som noget dynamisk innovativt, store visioner mv. Og det er på dette radikalt empiriske plan, at Spinozas etik er situationel. Om Spinozas affektive etik skriver Massumi, at den ikke alene er fuldkommen situationel, men også:

> […] completely pragmatic. And it happens between people, in the social gaps. There is no intrinsic good or evil. The ethical value of an action is what it brings out in the situation, for its transformation, how it breaks sociality open. Ethics is about how we inhabit uncertainty, together. It's not about judging each other right or wrong. For Nietzsche, like Spinoza, there is still a distinction between good and bad, even if there's not one between good and evil. Basically the 'good' is affectively defined as what brings maximum potential and connection to the situation. It is defined in terms of becoming.[676]

Det vigtige er de sidste tre sætninger, der betoner sammenhængen mellem værdi og liv, hvor en værdi er det, der har at gøre med fornuften og fantasiens bekræftelse af relationer mellem tingene. Massumi burde dog havet tilføjet, at det handler om den måde den etiske erfaring udtrykker en modtagelighed og sensibilitet på overfor netop den måde tingene får værdi i forhold til deres relationelle dynamik og spænding med andre fænomener. Handle*kraften i det sociale* kan ikke adskilles fra denne erfaringsindividuation, fra denne fantasiens kraft, som er vores formåen til at begribe årsager, 'se', 'mærke' og 'forstå' forbindelser. Dette sker eksempelvis, når man gennemtrænger en idé med henblik på at tydeliggøre den affekt, der bestemmer idéen. Man demaskerer en skjult motivation, og gennem denne forståelsesproces øger man sin aktive formåen til at tage aktivt del i den sociale relation. Forestillingen [*imaginatio*] er en kraft [*virtus*], som er konstitutiv for kroppens forhold til tanken. Fantasien er derfor ikke bare nødvendig for mennesket men også en nødvendig kraft, fordi denne kraft, dvs. en styrke og formåen, er en evne til at bekræfte vores krop, til at bekræfte og forstå affekternes variation samt deres årsag. Uden denne anstrengelse og kamp

[676] Negri: "Value and Affect". i: *Boundary 2*. vol. 26. nr. 2. 1999. p. 218.

vil fornuften langsomt ødelægge sig selv. Den bliver fattig, amputeret. Det er kun gennem afficeringen, at fornuften gradvis udvikler sig selv. En anden brug af ordet 'performance' vil derfor beskrive den type af handling, der forbinder dyden med *imaginatio potentia* og med vores 'kraft til at handle' i hvilken vores egen individuation forandrer selve handlingen.[677] Én af de forfattere der gør op med selve arbejdsbegrebet og erstatter det med idéen om 'handlekraft', er Negri:

> Arbejdskraftens værdi er desto mere bestemmende i produktionen, jo mere målingen af værdien bliver ineffektiv; jo mere den politiske økonomi tier om arbejdskraftens værdi, desto mere vokser arbejdskraftens værdi, og får indvirkninger på et globalt, biopolitisk terræn. I kraft af denne paradoksale dynamik, bliver arbejdet affekt, eller bedre udtrykt; arbejdet finder sin værdi i affekten, hvis denne bliver defineret som *handlekraft* (Spinoza). Paradokset kan altså formuleres i følgende termer: Jo mere værditeorien mister sin henvisning til subjektet (det var målingen som udgjorde henvisningen, som grundlag for mediation og herredømme), desto mere har værdien sit sæde i affekten, dvs. i det levende arbejde som selvstændiggør sig fra kapitalforholdet, og som – gennem alle porerne i den singulære kollektive krop – ud-

[677] Lad mig knytte en bemærkning til denne sammenhæng mellem subjektet som potentia (at blive aktiv) og fantasien som kreativ kraft. Som kreativ kraft er subjektets gerning allerede en mangfoldighed, en sammensat kraft. Når dette begreb for subjektivitet indtager arbejdets og livets scene, er det et etisk begreb, fordi det er en kategori for subjektets formåen og frihed. Bevægelsen fra biomagt til biopolitik handler om den aktive subjektdannelse i arbejdet. Hverken magt eller viden kan gribe den form, igennem hvilken individet erkender sig selv som netop begærende og skabende væsen. I andet bind af *Seksualitetens historie* redegør Foucault for de fire kraftfelter, der 'folder' mennesket: magtdispositivet, vidensdispositivet, kroppen, samt det fjerde felt, det absolutte udenfor. For at skabe den kreative og innovative sociale figur, må en fjerde kraft udtrykke sig. Stoikerne talte om *enkrateia*, en nydelsesmoral der ikke er bestemt af kodificerede regler, men er en betegnende selvomsorg og aktiv selvbeherskelse; en art produktion af selvet der kræver en forbindelse til en aktiv bevægelse, en anden dimension. Foucault beskrev *enkrateia* som "en magt, man udøver over sig selv i den magt, som man udøver over andre". *Enkrateia* er en magt, der affekterer, dvs. påvirker andre kræfter. Det er en magt, der forbinder sig med andre linjer gennem selvet og derigennem varetager en selvrelation, der modstår eller minimerer de kontrollerende sociale koder. *Enkrateia* er praktikken for det frie menneske; en praksis, der kræver tålmodighed, årvågenhed, venten og gentagelse. Det er en praktik, der er uadskillelig fra magten til at forbinde sig med en andre kroppe og derigennem muliggøre en selvkonstitution, en praktik, hvor transformationen og variationen danner et nyt selv. *Enkrateia* bringer, med denne afhandlings sprogbrug, magten tilbage til sin materialitet, til subjektet som potentia. Subjektivitetens formåen og modstand befinder sig i magten, som en skabende fornuftorganiserende magt og passion. Dette sensible og produktive begær er navnet på den dimension ved selvrelationen, som ikke længere blot er viden og magt, men er en aktiv sindsbevægelse og intensitet.

> trykker sin selvvaloriseringskraft.[678]

Handlekraft bliver her opfattet som det begreb, der overskrider Marx' værditeori. Efterfølgende knytter Negri affekten til det socialt værdiskabende:

> Affekten er singulær, fordi den placerer handlingen hinsides ethvert mål, som kraften indeholder i sig selv, i sin egen struktur og i de kontinuerlige restruktureringer som denne konstruerer. Den er universel, fordi affekterne konstruerer et fællesskab mellem subjekterne. Indenfor dette fællesskab bliver affektens "ikke-sted" situeret, fordi dette fællesskab ikke er et navn, men en kraft, ikke er et tvangens fællesskab, men et begærets fællesskab. Altså har affekten her ikke længere noget at gøre med brugsværdien, fordi den ikke er et mål, men en kraft, og denne møder ikke grænser, men kun hindringer for sin egen udvidelse.[679]

Affektens socialiserende kraft beror på dens transformationskraft, som påvirker alle andre aktører i samarbejdsprocessen. Værdien af handlingen kan ikke reduceres til gruppen som en enhed under navnet 'det sociale', og ej heller til et sæt af værdier der refererer til et givent fællesskab. "Vi taler", skriver Negri, "om affekten som en approprierende kraft, i den forstand at enhver hindring som bliver overvundet gennem affektens handling indebærer en *større handlingsstyrke* hos selve affekten; i kraftens singularitet og universalitet".[680] Men denne sociale værdiskabelse er altid socialt kontingent og derfor relativ i forhold til situationen, og Negris teori kræver en mere detaljeret analyse af fantasien og fornuftens evne til selektivt at modulere affekterne. Affekterne isoleret set, kan nemlig ligeså godt (og gør det ofte) føre til undertrykkende ledelse, tiliscenesættelsen af bestemte sociale værdier og ikke mindst til et falskt socialt spil fyldt med affekter! Den situationelle etik handler om selektivt at modulere og skabe en individuation, der holder begivenheden åben, der tilegner sig de forbindelser, som aktiverer en produktiv og opfindsom udveksling. Opmærk-

---

[678] Negri: "Value and Affect". p. 2 [egen oversættelse]. Her fra netversionen: http://www.generationonline.org/t/valueaffect.htm.
[679] "Ibid.". p. 6 [egen oversættelse].
[680] "Ibid.". p. 6 [egen oversættelse].

somheden på denne tilegnelse af situationen – at opfinde situationen ved at skabe adækvate idéer – kan være med til at minde os om, at spørgsmålet om frihed ikke nødvendigvis er forbundet med en overskridelse af strukturelle, ordensmæssige og institutionelle grænser. Idéen om arbejde – som en fortsat række af mødetilstande, der producerer gode og dårlige møder – bliver mærkbar for forståelsen af den performative og produktive dimension ved samarbejde. Eftersom affekten er en ekspansiv kraft, udgør den også en frihedskraft, såfremt den transformerer "the rhythm of what is common", og såfremt den i denne proces tilegner sig tankens passion, som er det materialistiske vilkår for dens egen realisering.[681] Negri har ret i, at man kan bruge denne type af formulering men den er stadig for abstrakt. Selvledelsens karakter af frihed bliver i langt de fleste arbejdssituationer et spørgsmål om grader, og det handler om at forpligte sig på detaljerede mikrosociale studier, der udtrykker forskellige eksistensmåder og synliggør forskellige modi ved det moderne mulighedsvæsen. Massumi formulerer det på denne måde:

> Affect is like our human gravitational field, and what we call our freedom are its relational flips. Freedom is not about breaking or escaping constraints. It's about flipping them over into degrees of freedom.[682]

I stedet for som Negri, at gøre den ekspansive kraft identisk med en nietzscheansk transformation af *alle værdier*, handler det spinozistisk set snarere om at genetablere værdiernes forbindelser og at forstå at gøre brug af deres affektive potentiale ved hjælp af fantasiens kraft. Her er jeg mere på linje med Gatens og Lloyd end Negri, da de førstnævnte betoner hvordan vi som individer fødes ind i flere overlappende fællesskaber, hvorfra vi gennem hele livet må danne værdier under rivaliserende drivkræfter [*conatus*], et begreb som forfatterne også sammenligner med Arendts natalitet, som udtrykker læren om den evige begyndelse, ikke forstået som at begynde forfra, men at bekræfte sin eksi-

[681] "Ibid.". p. 6.
[682] Massumi: " Navigating Movements". p. 222.

stens som potentialitet.[683] Enhver *pars destruens* må efterfølges af en *pars construens*, enhver afvisning af bestemte værdier må begynde igen, og afficeres gennem en anden interaktion mellem kroppe. At transformere værdier, handler om at udvide de allerede eksisterende værdiers forbindelsespotentiale. Det kan kun handle om værdien, fordi det handler om virkeligheden; det handler om at udvide vores fornemmelse for virkelighed. Værdierne må forandres indefra i en ny konstruktiv dynamik. Det er dette tema jeg forfølger i de efterfølgende kapitler om kunstvirksomheden, om de levende billeder og i afhandlingens sidste kapitel om etik og kritik.

Den multiple krop kan karakteriseres og analyseres på flere måder. Negri vælger at anvende denne materialisme som led i en revolutionær politik, hvis mål overskrider kapitalismen på en global skala. Nærværende projekt betoner nødvendigheden af, at fastholde en spænding hvor den affektive organisering og performance både sker indenfor og udenfor kapitalen. Kapitalen er ikke kun et reaktivt anliggende, men indgår også i aktive processer. En række af de aktiviteter hvori ny inspiration og idéer udvikles, sker i arbejdsforløb på økonomiens præmisser. Idéen om 'social mangfoldighed', i den latinske og italienske kultur benævnt 'multituden', er derfor ikke en 'class-struggle' men en 'mode of being', som Virno påpeger.[684] Denne 'mode of being' er netop en ambivalent figur og indeholder både fortabelse, elendighed, overmætning og stress, men også fantasi og muligheder for kreativ udfoldelse.[685]

---

[683] Gatens & Lloyd: *Collective imaginings*. p. 77.

[684] Virno: *A Grammar of the Multitude*.

[685] Jeg er enig med Hardt og Negri i, at brugen af begrebet "multitude", idéen om en social mangfoldighed, ikke lader sig reducere til en enhed; eksempelvis et folk eller en bestemt klasse. Jeg er også enig i, at denne mangfoldighed bedre end de fleste begreber indfanger de produktionsformer, der karakteriserer det såkaldt immaterielle arbejde, hvor værdiproduktion ikke længere indgår i klare segmenter som under industrisamfundet. Men der er alligevel en tendens til at gøre 'multituden' til et 'klassebegreb', der står i et modsætningsforhold til kapitalisme og til den suveræne statsmagt. At multituden er en ontologisk kategori, nærmere bestemt en magt [*potentia*], er helt afgørende, men der er ingen garanti for at dens kapacitet og mangfoldighed vil omskabe verden til et fællesskab af frie individer. Den vigtige forskel er derfor, at mens Hardt og Negri forbinder "multituden" med en særlig mytisk revolutionær figur, er termen "social organisering", som jeg anvender i afhandlingen, en værdiskabende produktion båret af en intern forskelssættende affekt og dynamik, der ikke iscenesætter denne modstand i en totalforandring, og dermed ikke knytter forandring til 'det nye', som sådan, men til affektproduktionens små forandringer. Jeg er således mere optaget af den sociale mangfoldighed som en ambivalent eksistensmodus, og de mulige modstandspotentialer ser jeg forbundet med et fænomens mikrologiske bearbejdnings- og påvirkningsproces. Også

Det civile liv og naturrettens etologi

Det civile livs sociale substans har som sin drivkraft den affektive selv-relation kaldet eksistensmåder. Den sociale mængde er ambivalent, hvilket betyder at den virker i en krise og i en kamp, der ikke er givet som en klassekamp eller anden form for ideologisk kamp. Snarere er det en kamp hvor det sociale må forstås som det, der individueres i arbejdsliv, kunstliv og mulige fællesskaber. Nærværende kapitel skal demonstrere sammenhængen mellem begrebet 'affekt', 'individuation' og 'det sociale' som naturrettens idé.

Gennemgangen af det civile livs sociale substans består af:
1) Naturrettens etologi
2) Det sociales eksistensmåde

Fra sine studier i biopolitik udledte Foucault, at både den klassiske politiske filosofis og renæssancens liberale politiske filosofi må integrere en filosofi for livets politiske økonomi. Langt bedre end Hobbes, er Spinozas filosofi i stand til at imødekomme denne situation. De to store 'renæssancetænkere' Hobbes og Spinoza forsøgte begge, at formulere den politiske teoris grundlæggelse med udgangspunkt i en enhed. For Hobbes var denne enhed staten funderet i 'folket' [*the people*], mens det hos Spinoza var idéen om folket som en mangfoldighed [*multitudo*]. Jeg skal argumentere for, at Spinozas politiske filosofi og naturretstænkning på én og samme tid er en teori for samfundets grundlæggelse, og er en teori for det sociale subjekt forstået som en organiserende mangfoldighed.

I et moderne performancesamfund har vi brug for en politisk filosofi, der kan tænke det sociales substans uden at abstrahere fra krisen i tredelingen mellem arbejde, politik og tænkning, som er karakteristisk for den kulturelle økonomi. Det sociale, eller det Spinoza kaldte mangfoldighed [*multitudo*], må fokuseres i retning af det, jeg i afhandlingen har kaldt en "ambivalent eksistensmodus". Det sociale individ er ikke først og fremmest en enhed, der kan identificeres med ét folk, én vilje, eller en stat. Det sociale må forstås ud fra det jeg har kaldt 'dets produktive orientering', forstået som et individuationsprincip. Den

---

Virno undgår den mytiske revolutionstænkning i *A Grammar of the Multitude*.

sociale mangfoldighed er derfor en individualisering af det universelle. Ideen om den produktive orientering og Spinozas materialisme hævder at menneskets individualitet må udfoldes og udtænkes på baggrund af den kollektive dimension som er eksistensens forudsætning. Som vi skal se, er det kun udfra en affektive sameksistens og ikk en på forhånd given kontraktuel enhed, at det bliver muligt at beskrive, forstå og undersøge de sociale bånd og de menneskelige handlingers forpligtende relation til sine omgivelser. At mennesket ikke kan tænkes udenfor dens relationelle og affektive kontekst, gør det sociale (som er vores moderne ord) til en basal og paradigmatisk dimension med klare epistemologiske og politiske konsekvenser. Som vi skal se er det individet forstået ud fra dets generiske forudsætninger som gør op med den liberale forestilling om et allerede givent autonomt individ med kontraktsmæssig beslutningsdygtighed. Langt de fleste liberale politiske teorier for statens grundlæggelse mangler dette generiske element, og dermed abstraherer de fra det sociale.[686] Det sociale må defineres udfra det at være en adækvat årsag til dens konstitution. Pointen er, at vi ikke kan forstå det sociale som en forudsat størrelse eller som 'det tomme' der bliver tilbage når individet har fået tildelt sine rettigheder. *Det sociale er det der skal forklares og naturrettens ontologi er hos Spinoza en udryksfilosofi for det sociale.* Derfor vender jeg tilbage til mit udgangspunkt: Det sociale er konstitueret af livsmåder, af eksistensmåder, af aktive affektive selvrelationer, hvis krise og kamp ikke er givet som en klassekamp eller anden form for ideologisk kamp. Det er en kamp, hvor det sociale gennem forskellige eksistensmåder individueres i arbejdsliv, kunstliv og mulige fællesskaber. Det skulle derfor gerne blive tydeligt hvorfor de implicitte og forskellige eksistensmåder, og ikke mindst disses transformationer til aktive rationelle affekter som beskrevet tidligere, er vejen til det sociale. Kroppens affektive modtagelighed og transformation [*imaginatio potentia*], handler om at skabe affektive relationer og bånd, der forstærker vores interaktion med andre. Subjektiviteten er i den produktive orientering allerede social. Kollektivitet er en eksistensmåde uden at

[686] Deleuze understreger direkte i Spinozas ånd at en virkelig definition er en generisk definition som inkluderer årsagerne til en ting. Han fremhæver at Spinozas nominelle definition af begæret som 'driften sammen med bevidstheden om den' bliver virkelig når man tilføjer 'årsagen til denne bevidsthed'. Se Deleuze: Spinoza: Practical philosophy. Ibid. p. 61.

være en enhed, som man smelter sammen med. Virno bemærker hertil:

> Even the many need a form of unity, of being a One. But here is the point: this unity is no longer the State; rather, it is language, intellect, the communal faculties of the human race. The one is no longer a *promise*, it is a *premise*. Unity is no longer something (the State, the sovereign) towards which things converge, as in the case of the people; rather, it is taken for granted, as a background or a necessary precondition. The many must be thought of as the individualization of the universal, of the generic, of the shared experience.[687]

Spørgsmålet er hvordan det sociale forholder sig til en teori om eksistensmåder, som inkluderer det civile livs ontologi. Siden Hobbes har vi været vant til at forstå den liberale politiske teori som en tænkt modsætning til en civil samfundskrise, en modsætning hvis formål er at skabe en social orden hvor individerne må underkaste sig en suveræn instans, der til gengæld sikrer dem en abstrakt ret og fred. Spinoza skaber en teori der fastholder det generiske element i selve den sociale orden.[688] Dette generiske element forbinder dyd og conatus (den livsopretholdende selvregulering) med det sociale. Spinoza bringer her,

---

[687] Virno: *Op.cit*. p. 25.

[688] Det er i den uafsluttede værk *Tractuatus Politicus* (som er oversat til dansk med titlen *Afhandling om staten* og som jeg henviser til i det følgende), at Spinoza formulerer en ny videnskabelig kritik af staten. Ud fra den materialistiske læsning om eksistensmåders potentia, som inkluderer både aktive og passive affekter, har begrebet 'den naturlige ret' (det første niveau) at gøre med en vis grad af kraft (*conatus*). Den naturlige ret hænger sammen med eksistensmådens potentia. Spinoza kritiserer skellet mellem ret og magt eftersom det ikke giver mening at sige at vi har ret til at gøre noget vi ikke har magt (potenza) til. Rettighedsbegrebet er som eksistensmodus et virkelighedsbegreb, der er forbundet med menneskets selvudfoldelse. Selvudfoldelse (formåen, styrke, potentia) er naturens første ret. Retten defineres ikke på dette niveau i relation til pligten; ret og pligt er ikke modsatte begreber. Dette er dog ikke det samme som at retten ikke er relevant for at tænke normativitet, sådan som Negri synes at hævde i sin bog *The Savage Anomali*. se særlig p. 196, hvor han skriver: "The laws, the single definitions of wrongdoing, of what is legal and illegal, are formal filters of the material and collective progression of humanity. Spinozian positivism is the positivity of power, following its force, organizing its limits-actually, the positivism trails behind and is subordinated to its project; it is submitted to the dynamic of the antagonism of which power develops". Det er rigtigt, at Spinozas naturret er før-normativ, men sammenhængen mellem ret og eksistensmåde er som vi skal se i forbindelse med ytringsfrihed normativt relevant. Det som jeg undersøger, er hvordan 'normativitet' er forbundet med den måde vi forstår forholdet mellem værdi og liv på. I den forstand er der en passage mellem Spinozas ontologiske naturretsniveau og de mulige epistemologiske konsekvenser for social værdiskabelse. Se også kapitlet 'Om ytringsfrihedens eksistensmåde'.

som én af de første politiske samfundstænkere kroppen ind på scenen, ikke som en første-årsag men som en levende dynamik til at forstå samfund- og kulturdannelse. Denne dynamik tager udgangspunkt i en verden hvor alt hvad der er lever i forbindelser, forbindelser af kroppe i bevægelse. En krop behøver mange andre kroppe, menneskelige såvel som ikke-menneskelige for at overleve. En krop har behov for: 1) Konstant aktivitet, for jo mere aktiv desto bedre er den til at bevare og udfolde sig selv; 2) Konstant interaktion med andre kroppe. Også denne udveksling er afgørende for at overleve. For Spinoza giver det derfor ikke mening at tale om en ren naturtilstand, for også her er der større eller mindre grad af samfund, mønstre, organiseringer. Individet er aldrig helt alene, men kan kun overleve i interaktion, i udveksling. I modsætning til både Hobbes og Rousseau, møder vi hos Spinoza en forestilling om at det politiske går forud for det personlige. Vi er allerede på det naturlige og det historiske plan nedsunket i en verden af inter-personlige relationer. Naturtilstanden er i en vis forstand allerede social eller sagt på en anden måde; de menneskelige relationer ladet med sammenstød, passioner, berøringer, udveksling, er oprindeligt et politisk konfliktuelt livsfelt.[689] Begreberne orden overfor kaos er for abstrakte til at give et nuanceret billede af denne tilstand og Hobbes velkendte beskrivelse af denne tilstand som en ren vilkårlig situation hvor alle tager fra hinanden, ødelægger det som er den andens, ja, dræber den anden, kan ikke stå alene som en adækvat beskrivelse af denne situation.

Det er nødvendigt at gøre ophold ved den generiske element ved denne tilstand for at forstå hvordan Spinoza forstår forholdet mellem natur- og samfundstilstand og dermed hvordan han baner vejen for et frugtbart men også vanskeligt begreb for det sociale. Spinozas centrale begreb for selvbevarelse og styrk, *conatus*, kan for en umiddelbar betragtning lyde som begyndelsen på en egocentrisk kultur. Spørgsmålet er derfor hvordan omsorg for én selv kan være en dyd der rækker ud til det sociale? Men går man tilbage til grundstenene i Spinozas etik ser man klart at omsorgen for selvet (idéen om selvbevarelse) udtrykker en form for nødvendighed der på samme plan fordrer at vi bevarer an-

[689] Dette følger i en vis forstand allerede af spinozas filosofi og ontologi ifølge, som også Eugine Holland har vist; Se Holland: "Spinoza and Marx" i http://eserver.org/clogiec/2-1/holland.html. Han fremhæver hvordan Spinozas filosofi ikke kan indpasses i den hegelske og liberale historieforståelse. p. 9.

dres eksistens. Formår vi ikke det går vi nemlig til grunde. Der er en gensidig afhængighed i vores egen organisme, som Damasio formulerer det.[690] Den menneskelige dyd og glæde er på det første plan forbundet med det vi *kan* gøre, altså med vores *formåen*, men dette er samtidig på et andet plan en del af det vi forstår ved fantasiens og nysgerrighedens udveksling og dermed evnen til at skabe forbindelser. Sammenhængen mellem dyd og potentia inkluderer derfor et grundprincip om ikke at skade andre, men tværtimod indgå i en nysgerrig relation med andre som en nødvendig forudsætning for et produktivt virke. Alt sammen afhænger det om vi på et kropsligt plan er modtagelig for nye impulser. Det er denne levende udveksling der på én gang øger vores kraft (omsorgen for selvet) og omsorgen for andre. Spinoza oversætter ord som 'godt' og 'dårligt' til aktualitetens sprog, dvs. til magtens sprog, som Montag udtrykker det.[691] "Ved dyd og magt forstaar jeg én og samme ting", siger Spinoza. Det civile samfunds styrke og svaghed afhænger af i hvilket omfang de for menneskelige handlinger udtrykker den enkeltes kraft til at bevare sig selv (*conatus*). Mens denne idé om selvbevarelse hos Hobbes fører til alles krig mod alle, er den hos Spinoza netop en forudsætning for at man kan være noget for andre, for fællesskabet, være ansvarlig, være givende. Når mennesket er mest dedikeret til at udfolde sig selv, det, der fremmer ham selv, er mennesket samtidig til mest fordel for hinanden. At øge sin kraft til at tænke og handle øger vores dyd, og dette menneske vil søge hen imod at kombinere med andre, at udveksle og forbinde mere kraftfulde, dynamiske forbindelser end det som hver enkelt kan gøre alene. Det 'gode' eller 'nyttige' definerer Spinoza da også som det der understøtter den menneskelige krops evne til at blive påvirket på den størst tænkelige måde. 'Det gode' er navnet på de livets kræfter der øger kraften og glæden. Formuleret på en anden måde: Det gode er dette at kunne bevare en fin følsom sammensat dynamisk krop, men aldrig på bekostning af andre, aldrig at skade andre. Spinozas sætning om at "Det som bidrager til Menneskenes fælles Samfund, eller det, der bevirker, at Menneskene lever andrægtigt, er nyttigt;"[692], skal både forstås i forhold til vores potentia, til vores påvirkningsevne, men og-

[690] Damasio: På leting etter Spinoza. Op.cit. p. 152.
[691] Montag: Bodies, Masses, Power. Op.cit. p. 31.
[692] Spinoza: Etik. Del. IV. Læresætning 40. p. 158.

så i forhold en fundamental hensyntagen til andres livsopretholdelse og selvomsorg. Idéen om denne generiskhed ved det sociale, er, som Damasio udtrykker det, "at stræben efter at leve i en fælles, fredelig forståelse med andre er en forlængelse af stræben efter at bevare sig selv."[693] Damasio konkluderer ligefrem at det nye hos Spinoza er skabelsen af den kraftfulde blanding mellem den livsregulerende selvomsorg og det sociale.[694]

Der er derfor ikke tale om en tænkt modsætning mellem natur og samfund, men om at bruge de aktuelle samfundsmønstre og krisetilstande som aktive muligheder med henblik på at udvide forståelsen af det sociale, noget der øjeblikkeligt gør det til et etisk anliggende.[695] Det sociales realitet hænger derfor sammen med menneskets formåen til at relatere sig overhovedet. Denne formåen er bestemt af fantasiens kraft og kamp. Begrebet 'krise' er ikke et udtryk for et momentant sammenbrud eller en tilstand, der herefter forsvinder med etableringen af en juridisk konstruktion for den politiske magt. Man har ikke etableret frihed og sikkerhed ved at udstyre folket med rettigheder og deres deltagelse i flertalsbeslutninger. Dette er kun begyndelsen. Folket er ikke en homogen størrelse, hvis liv kan måles på dets adlydelse af en suveræn eller på dets deltagelse i et marked. Det sociale samfundsliv henter først sin realitet (sin virkelighedseksistens) gennem den frie kritiske tankes mulighed. Folkets frihed sker kun gennem tanke- og åndsfrihed.[696] Det er fornuftens kritiske læreproces [*ima-*

---

[693] Antonio Damasio: På leting etter Spinoza. Op.cit. p. 154.

[694] Damasio: På leting etter Spinoza. Op.cit. p. 154.

[695] På Spinozas tid var der tale om et Europa præget af borgerkrige og en vanskelig overgangsperiode mellem statsdannelse og republikker på den ene side og middelalderlige institutioners tilstedeværelse på den anden side. Det var en situation, hvor magten i praksis stadig var vanskelig at få hold på. I Holland hvor republikken blev udråbt, var denne situation særlig udtalt, ikke mindst fordi markedet var i en blomstrende og stærk dynamisk bevægelse, der satte skub i økonomien, i en kapitaldannelse og i en økonomisk elite, hvor en herskende klasse begyndte at indfinde sig. Samhandel og marked var med til at binde det hollandske samfund sammen. Samtidig var den politiske magts status vanskelig at få hold på. De magtfulde interesser der fulgte med stigende økonomisk indflydelse, skabte en politisk og social udfordring, der imidlertid ikke blev fulgt op. Interessemodsætninger, social ulighed og armod resulterede i en krise i både politisk, social og åndsmæssig henseende.

[696] Det er denne situation Negri har kaldt en "anomali" i Spinozas værk. En sådan opmærksom på krisebegrebets betydning til forståelse af Spinozas politiske filosofi og hans idélære, er med til at tydeliggøre en bevægelig ontologi i hjertet af Spinozas metafysik og politiske filosofi. At Spinoza var revolutionerende er indiskutabelt, men at hans revolutionsbegreb skal forstås som egentlig samfundsomvæltende både i for-

ginatio potentia], der er udgangspunktet for Spinozas måde at tænke det civile samfundsmenneske på. Problemet med Hobbes' politiske filosofi er ikke kun, at individerne er adskilt fra hinanden som abstrakte enheder, men at de kun er forenet på kunstig vis gennem en suveræn, der fungerer som et fiktivt tilflugtssted.

Blandt flere forfattere, har især Deleuze anvendt termen 'etologi' til at beskrive Spinozas projekt, når det gælder samfundsdannelsen. Som tidligere nævnt (se især kapitlet 'Spinozas etik') er etologien videnskaben om dyreadfærd, om dyrenes måde at interagere med dets omverden. Man spørger til hvad dyret gør og hvad det *kan* gøre. På hvilken måde spiller det sammen med andre dyr og hvordan reagerer det på omgivelserne?[697] At vi som politiske og sociale væsner eksisterer i en etologisk midte svarer til at hævde, at mennesket ikke skifter natur; altså er det de samme årsager, der influerer på handlinger i naturtilstanden og samfundstilstanden. At forstå det civile menneskes natur kræver derimod, at man tager højde for de påvirkninger, som ethvert dyr er underlagt, herunder det politiske dyr. Disse kan ikke tænkes bort ved at modstille natur og ret i en juridisk konstruktion eller fiktion, således at naturen placeres udenfor.[698] Udgangspunktet for at forstå det sociale individ er Spinozas berømte sætning, der indleder *Etikkens* tredje del: "Vi ved endnu ikke hvad en krop kan gøre".[699]

---

hold til suverænitet og i forhold til kapitalisme, er en tolkning der er diskutabel både filosofisk og historisk. Negri har med stor konsekvens fastholdt denne læsning lige siden sit berømte værk *A Savage Anomali* fra 1991 og frem til det senere værk *Time for Revolution* fra 2003. Nærværende afhandling har hentet inspiration fra begge, men en række af de konklusioner Negri drager, virker empirisk og filosofisk set ikke overbevisende. Empirisk set lider en total samfundsomvæltende revolution fra neden en ofte krank skæbne. Alene det 'italienske laboratorium' i 60'erne vidner om dette. På en mindre ambitiøs skala har Negris idéer dog utvivlsomt relevans i forhold til at pege på nødvendigheden af mikropolitiske initiativer på et socialt, kunstnerisk, økologisk, arbejdsmæssigt plan, hvor de virkninger man tilstræber, handler om at etablere stærke påvirkninger i engagerede fællesskaber. Negris forfatterskab mangler generelt to ting: 1) Et større fokus på selvteknologier; 2) en tålmodig begrebsskabelse med henblik på at udfolde en etisk praksis i konkrete virksomheder, kunstgrupper, sociale bevægelser mv. Længslen efter det store udenfor, mobiliseringen af de store masser skaber til tider en næsten instrumentel anvendelse af Marxistisk teori, der kvæler den langsomme og tålmodige etiske anstrengelse der er krumptappen i Spinozas projekt.

[697] Deleuze: *Practical: Philosophy: Spinoza*. p. 124.

[698] Agamben og Virno har hver på deres måde vist, hvorfor vi atter må tænke på tærsklen mellem natur og samfund. Biopolitisk forskning, som jeg lægger den frem i nærværende afhandling, kan siges at udtrykke denne tærskelerfaring.

[699] Spinoza: Etik. Del III. Anmærkning. p. 80.

Hvilket vil sige, at vi heller ikke ved hvilke affekter kroppen har, hvordan den kan øge sit potentiale, forvandle sig, og hvordan den indgår i forbindelser med omverden. Rækkevidden af dette kan vi ikke sige på forhånd. Når Deleuze understreger, at de potentielle affekter ikke er givne (at det er op til den enkeltes handlekraft og fantasi), er dette en anden måde at formulere grundlaget i Spinozas civile naturret på. Retten er ikke bare et tilflugtssted til sikring af individet mod ydre fare og frygt, men er en del af subjektets individuering.[700]

Spinozas etologiske naturret tager sit udgangspunkt i den potentielle krop og den potentielle påvirkning, og det er dette forhold til 'natur', der gør det muligt at tænke kollektivitet og samkvem med andre mennesker som en basal forudsætning for skærpelsen af individualiteten. Uden socialitet og dermed den levende påvirkningsfaktor, mister fornuften sin kraft. Gatens og Lloyd skriver:

> Vores opmærksomhed på den menneskelige kollektivitet – en opmærksomhed om kroppes relation – er ikke blot en kognitiv opmærksomhed for kropslig forandring. Den gennemtrænges af emotionelle træk – med en opmærksomhed på kroppens overgang til en større eller mindre aktiv tilstand. Det sociale er i sit væsen affektivt. Inkorporeringen af kollektive kræfter som bestemmer vores individualitet, involverer affektive imitationer – en dynamisk bevægelse af emotionel identifikation og appropriation.[701]

Det primære spørgsmål enhver social teori må besvare er: Hvorfor findes der sociale bånd overhovedet snarere end alles krig mod alle? Og hvordan kommer disse sociale bånd til udtryk? Svaret søges lige fra Hobbes og frem i en antropologi der danner grundlag for vor tids individorienteret humanisme. Spinoza er

---

[700] Retsdannelse kan analyseres som aktualiseringer af konkrete situationer, fordi det er sagens kontingens og ikke rettens egen diskursive dogmatik, der skaber retten. Jeg har i *Rettens alkymi* beskrevet et fænomenologisk syn på retsanvendelse og situationsforståelse. Alexandre Lefebvre skriver i sin sammenligning af Habermas og Deleuzes syn på retsbegrebet: "Jurisprudence is not limited to describing a situation and selecting an appropriate norm that bears this description; this jurisprudence, as Deleuze states in Negotiations, 'creates law […] Framed in this way, jurisprudence is pure political philosophy as the conjunction of the concept (for example the right) with the present milieu". Alexandre Lefebvre: "Habermas and Deleuze on Law and Adjudication". i: *Law & Critique*. nr. 17. 2006. p. 409.

[701] Gatens & Lloyd: *Collective Imaginings*. p. 77 [egen oversættelse].

et alternativ til denne individualisme. For Spinoza er 'mennesket' langt fra at være en identificerende enhed, en første præmis for en social handlen overhovedet. Den identificerede enhed, har snarere karakter af en teoretisk myte. Subjektet findes ikke *a priorisk*, men må forstås og begribes med udgangspunkt i de påvirkninger, som sammensatte legemer udsætter det for. Individet er det, som må gå gennem både passive og aktive affekter. Menneskets produktive væren kan ikke forstås og er slet ikke mulig i denne isolering, men afhænger af en konstant påvirkning med andre kroppe og andre affekter. En sådan forståelse af det sociale tager sit udgangspunkt i Spinozas naturret, der er baseret på idéen om 'selvbevarelse' [*conatus*], som bekræfter og udfolder eksistens; dernæst på en politisk teori der frem for at være en teori for den liberale frihed, er en teori for det civile subjekt som en individuerende proces.

Spørgsmålet om magt vedrører alle levende væsners naturtilstand: et legemes magt (planter, tekster, dyr, mennesker mv.) og dets rækkevidde er identisk med dets ret. Et legemes aktivitet og handling går lige så langt, som det er i stand til og kan ("machen"). Men i naturtilstanden vil de fleste møder være præget af tilfældige sammenstød og af spildte kræfter. Ifølge Spinoza kan psykologien ikke gøre fremskridt ved at skelne mellem en såkaldt "naturlig" og en såkaldt "åndelig" sfære, og heller ikke ved at koncentrere opmærksomheden på førstnævnte. Åndens magt er ikke andet end en tanke- og forståelsesformåen, og den legemlige magt er en handlingsmagt, hvis stræben følger af menneskets selvbevarelse (conatus). Magten til at handle og virkelighedens væsen falder derfor sammen. Derfor er naturretten udgangspunkt for at forstå et samfund: Naturretten siger nemlig, at naturretten strækker sig ligeså langt som den har magt til.[702] Menneskets selvopretholdelse er kontinuerligt et resultat af hvordan det indoptager og bekræfter disse påvirkninger. I denne forstand er naturens grundlag ikke bestemt af fornuften, men af begæret.[703] Naturens ret strækker sig

---

[702] Se Spinoza: "En afhandling om staten". i: *Spinoza.* Berlingske forlag. København. 1965. p. 76: "Ved naturens Ret forstår jeg derfor selve Naturens Love og Regler, efter hvilke alt sker, det vil sige selve Naturens Magt. Og derfor udstrækker hele Naturens og følgelig også ethvert Individs naturlige Ret sig så vidt, som dens magt når". Sidste sætning på latinsk: "Jus naturae eo usque se extendere, quo usque ejus potentia se extendit".

[703] *Ibid*: "Jus itaque naturale uniuscujusque hominis non sana ratione, sed cupiditate et potentia determinatur".

præcis ligeså langt som dens magt, og fornuften træder den i møde, som en senere nødvendig refleksiv formåen.

Det er med Spinoza, at magtbegrebet overhovedet avancerer til et centralt begreb i den praktiske filosofi; den politiske tænkning og naturretten.[704] Det betyder, at vi vender tilbage til en bredere (post)humanistisk etik, som ikke gør mennesket til verdens centrum (antropocentrisk), men forstår mennesket og communitas ud fra den skabende og produktive virksomhed, der opstår i samkvem mellem mennesker, hvor hændelser der påvirker individet, er afgørende for selv samme individs håndtering af den sociale virkelighed. Hovedopgaven overalt i naturen er, "at hver enkelt ting stræber, så vidt det står til den, at forblive i sin Væren…".[705] Som alle andre levende væsner er menneskets stræben og formål forbundet med en øget styrke og handlingsformåen. Spørgsmålet er, hvordan denne stræben (conatus) udtrykker en værdimæssig og kvalitativ formåen og forandringsmulighed, og hvordan naturtilstanden ikke længere blot er tilfældig og kaotisk, men præget af fornuftens ledelse og dens skabende produktiv virksomhed – netop det der kendetegner et civilt samfund. Hos Spinoza forlader vi aldrig naturtilstandens kræfter og love: "Eet er at udforske Tingenes Natur, et andet at udforske de Maader, paa hvilke Tingene opfattes af os".[706] Ikke kun naturens nødvendighed hører til naturen, men også menneskets forstand og forståelse udtrykker en modifikation af denne natur, dog blot en frembragt eller produceret natur.[707] Afgørende er, på hvilken måde disse virker akti-

---

[704] Som allerede omtalt i kapitlet 'Magtens former'. Her vender magtbegrebet tilbage som på én gang ontologisk grundfigur i Spinozas modale eksistens og samtidig en grænsefigur, der viser os forholdet mellem det før-civile og det civile. Det latinske begreb *potentia* korrelerer med de fleste europæiske sprog; *potere* og *potenza* på italiensk; *pourvoir* og *puissance* på fransk; *Macht* og *Vermögen* på tysk, mens man på engelsk kun har betegnelsen *power*. Det italienske *potenza* er kendt i romerretten som romernes ord for den mulige udøvelse af retlig vold angivet i loven. Det samme fænomen er gået ind i fransk civil ret. Det engelske ord *power* er det hyppigst anvendte ord i det internationale sprog indenfor politisk teori og international ret. Ordet rummer flere betydninger, herunder både det at være i stand til at forårsage noget andet og være i stand til at påvirke. Siden Hobbes bliver magten desuden beskrevet som et kausalforhold, en mål-middel relation. Om magtbegrebets udvikling og forskelle Hobbes og Spinoza imellem, se Montag: *Bodies, Masses, Power. Spinoza and his Contemporaries*. Det skal dog her nævnes at Montags bog netop er et forsøg på gennem Spinoza at genlæse Hobbes og bringe nye indsigter ind via en spinozistisk tekstproduktion.

[705] Spinoza: *Etik*. Del III. Læresætning. 7. p. 84.

[706] *Ibid*. p. 243. Se også Del I. Tillæg. p. 34.

[707] *Ibid*. Del I. Læresætning 31. p. 24: "Forstanden maa i sin Virken, hvad enten den er endelig eller uendelig, ligesom ogsaa Vilje, Drift, Kærlighed o.s.v., henføres til den frembragte og ikke til den frembringende

ve og produktive i et civilt samfund.

Jeg har derfor fra start til slut insisteret på, at læse og forstå Spinozas filosofi som den menneskelige stræben efter at bevare og udfolde sig selv (conatus), der er et helt afgørende grundlag for den sociale substans og dermed naturens ret. Det er en filosofi, der vel at mærke netop ikke refererer til et forudsat formål eller finalt projekt, og som derfor ikke kan begribes ud fra en negativitet eller en mangel.[708] Enhver modus udtrykker en måde at eksistere på; en specifik formåen og det potentiale som udfolder sig i tid og rum. Modi eller eksistensmåder er så fuldkomne, som de kan blive, de bærer ikke på en mangel. Spinozas udgangspunkt er, at manglen forudsætter en formåen og kraft som ikke kan tænkes bort. *Først* er begæret, *først* er kraften: "Begær er menneskets essens".[709] Begæret er ikke en mangel, men en kraft.[710] At begær er en kraft betyder, at det er en nydelse, en lyst. Om begæret mangler eller ikke mangler sin genstand, betyder ikke at det kan nedskrives til den eventuelle mangel den måtte have. Begæret er nemlig først og fremmest en evne, en energi, en kraft. For Spinoza er dette ikke kun evnen til at nyde en god middag eller tilfredsstille vores seksuelle begær, langtfra; begær er handlekraft og eksistenskraft, magten til at kunne, magten til at ville eller en kraft til mod.[711] Uden denne eksistenskraft ville vi have vanskeligt ved overhovedet at forstå fænomener som 'glæde', 'kærlighed' og 'venskab'. Det modale univers' potens og magt er en forudsætning for at forstå Spinozas teori for ret og politik. Spinoza understreger, at mangel og utilstrækkelighed er et produkt af vores tanker, en måde at tænke på hvor vi ser ting forbundet med bestemte billeder. Når Spinoza skriver: "Ved virkelighed og fuldkommenhed forstår jeg én og samme ting", er det ikke fordi en hvilken som helst eksistensmåde udtrykker en given stræben ud fra et bagvedliggende formål, men snarere at den udtrykker en realitet i sig selv indenfor sin relative formåen. Sammen med andre måder og kroppe kommer en virkelighed til eksistens. Derfor skriver han:

Natur.

[708] *Ibid*. Del III. p. 83: "Hver enkelt Ting stræber efter, saa vidt det staar til den, at forblive i sin Væren".

[709] *Ibid*. Del III. Anmærkning til læresætning 9 og definition 1 af følelserne.

[710] *Ibid*. Læresætning 6-13, inklusiv beviser, anmærkninger og generel definition af følelserne samt forklaring.

[711] *Ibid*. Del III. Se generelt anmærkningerne om følelserne.

> Ved Legeme forstaar jeg en Modus, som paa sikker og bestemt maade udtrykker Guds væsensbeskaffenhed [essens], for saa vidt som den betragtes som en udstrakt ting.[712]

Spinoza foreslår, at vi forstår de politiske og juridiske kategorier ud fra denne idé om eksistensmåder (modi). Dette gælder som sagt også det civile subjekt. Han skriver:

> […] each individual *thing* has the sovereign right to do all that it can do; i.e. the right of the individual is co-extensive with its determinate power.[713]

Som alle levende organismer stræber mennesket efter at udfolde sit potentiale gennem produktiv virksomhed, der involverer udviklingen af aktive affekter. Dette er netop baggrunden for at mennesker finder sammen. Denne sammenhæng mellem conatus og naturret indebærer, at Spinozas løsning på én og samme tid er naturalistisk og realistisk, om end disse termer forekommer upræcise i dag. Der er tale om en særlig tærskelerfaring, som her skal ekspliciteres. For Spinoza må det civile samfundsliv og den politiske organisering derfor begynde med to basale betingelser:

1) Menneskelige lidenskaber (affekter) er ikke blot tilfældige laster, der kan tænkes bort. Spinozas erkendelseslære, der betoner de legemer og hændelser vi berøres af, anser lidenskabens kræfter som nødvendige, som det element der hører sammen med resten af naturen,

2) Derfor må lidenskaberne *forstås*, ikke blot kritiseres (udgrænses) uanset om de virker forstyrrende eller generende.

Spinoza kunne ikke se noget intelligent i teorier som er skrevet udfra forestil-

---

[712] Spinoza: *Ibid*. Del II. Definition. 1. p. 35.
[713] Spinoza: *Tractatus-Theologico-Politicus*. Leiden. ([1670] 1989) p. 527.

lingen om hvad folket burde være. En politisk teori må begynde med en forudsætning om naturen og tingene som de er, med ufornuft og fornuft, og ikke have en helgen som målestok. Den må begynde med en forståelse for de naturlige kræfter og deres sammenstød:

> Derfor har jeg betragtet de menneskelige lidenskaber såsom kærlighed, had, vrede, misundelse, ærgerrighed, misundelse og de øvrige sindsbevægelser ikke som den menneskelige naturs laster, men som egenskaber, der hører den til, som hede, kulde, storm, og torden og andet af samme slags hører til luftens natur.[714]

Det er ikke nok at have vist, hvad der *bør* gøres, men man må vise, hvordan folk enten ledes af lidenskaberne eller af fornuften. Hvis mennesket handlede og virkede i overensstemmelse med dets nødvendige lidenskaber, ville det potentielt set være muligt at opbygge en dynamisk og harmonisk stat. Politikere der udelukkende sætter deres lid til "good faith", holder ikke længe og forbereder blot sin egen undergang – et kendt Machiavelli-tema. Vi må forstå lidenskaben i sammenhæng med dydens natur, som har potentialet til at udtrykke den skabende natur.[715]

> Ud fra dette, nemlig at de naturlige tings kraft, ved hvilken de eksisterer og virker, er selve Guds magt, er det let at forstaa hvad Naturretten er. For eftersom Gud har en ret til alt, og Guds ret ikke er andet end selve Guds magt, for saa vidt som denne betragtes som absolut fri, så følger heraf, at en hvilken som helst ting i naturen af naturen har så megen ret, som den har magt

[714] Spinoza: "En afhandling om staten". p. 73.

[715] Dyden er skabelsen af menneskelige kræfter. Spinoza: "Dyd og kraft er for mig det samme; dyden, når den betragtes som en menneskelig egenskab, er selve menneskets kerne og natur for så vidt som det står i dets magt at bevirke bestemte ting, hvoraf man kan erkende dets naturs love" (Spinoza: *Etik*. P. IV. Def. 8). "Naturens love", er det som hos Spinoza smelter sammen med historie og kulturens tilblivelse. De gode gerninger kalder vi dyder, det vil sige "det, der udmærker" (det er betydningen af det græske ord *arete*, der på latin bliver til *virtus* (duelighed og formåen). Dyd er en handlende kraft eller en kraft, der kan handle menneskeligt, men kan ikke reduceres til en vision om det gode liv. Spinozas dydslære kan beskrives som den individuering, der følger af den kropslige organisering af affekter. Dydsbegrebet er således et mere aktivt og potenseret begreb for handlen end det sædvanligvis fremstilles i antikkens dydslære. For en spinozistisk læsning af dydslæren se Comte-Sponville: *En lille bog om store dyder* og Fromm: *Sjælsharmoni og moral*.

> til at eksistere og virke. Eftersom jo enhver tings magt, ved hvilken den eksisterer og virker, ikke er andet end selve Guds magt, som er absolut fri.[716]

Spinozas naturret og det civile samfundsmenneskes grundlag beror på en ontologi, hvor den etologiske organisering af affekter og kropslige møder, bliver konstitutiv for ret og politik. Som understreger at et legemes handlekraft, det, som det kan gøre, samtidig udtrykker dets naturlige ret. [717] Naturretten udtrykker en frihed fra orden, en abstrakt anarkisk tilstand, hvor de enkelte legemers kraft udøves. Den menneskelige kraft udgør blot én blandt andre legemer; lige fra træer, broer, blomster, vand og skidt, til tanker, forordninger, drømme, malerier og digte. Denne anarkiske tilstand er umulig at leve i, da mennesket i første omgang er bestemt af passive lidenskaber og passioner. Eftersom møderne med andre legemer naturretsligt sker fuldkomment tilfældigt, bliver passionerne overvejende dårlige og triste. Resultatet er anarkisk vold, tilfældige sammenstød, kort sagt spildte kræfter. Naturtilstanden angiver derfor kun et minimum af vores kraft, der kunne øges ved at mødes med de andre legemer på en anden måde.

Her er det, at Spinoza undlader at negere naturtilstanden, at stille den udenfor ved en abstrakt installering af en normativ kontrakt, men i stedet konstituerer et civilt samfund ud fra naturretten, og er således ikke en begrænsningen eller negationen af den. Der er ingen modsætning mellem naturret og fornuftens civilret, men derimod en frihedslæreproces der må organisere relationer og møder på en måde, så passive følelser ikke bliver negativt styrende, men derimod vendes til noget produktivt: "Det ikke at kunne eksistere er Afmagt, og omvendt er [...] det at kunne eksistere Magt".[718] Den civile rets virkelighed beror på organisering af eksistensmåder (modi). Som Hardt har formuleret det:

---

[716] Spinoza: "En afhandling om staten". p. 76.

[717] Spinoza: *Etik.* Del III. Fortale. p. 78. Se også Spinoza: Afhandling om staten. Kapitel 1. & 4. p. 76 hvor Spinoza beskriver den afgørende logiske forbindelse mellem naturens ret og folkets magt. Mere herom under kapitlet: 'Det sociales eksistensmåde'. Se i det hele: Spinoza: Afhandling om staten. I Spinoza. De store tænkere. Berlingske forlag. København. 1965.

[718] *Ibid*. Del I. Læresætning 11. Bevis 3. p. 10.

Den civile stat er naturtilstanden […] tilsat projektet om at øge vores kraft.[719]

Derfor er frygt og håb, i modsætning til det liberale projekt, ikke andet end falske forestillinger, der ikke bekræfter fantasiens mulighed for hvad det *kan* gøre. Det betyder ikke, at håbet ikke kan have en virkelig betydning for den demokratiske motivation, men håbet er den potentielle potens og formåen til at skabe forbindelser med andre, der kan aktivere den sociale realitet og udvide mulighederne. Naturretten, staten og dens love, har ikke en fuldkommen rationel basis. Statens mål handler om borgernes frihed, og dette sker gennem borgerens brug af forestillingsevnens kraft [*imaginatio potentia*], som gennem forskellige sammenkædninger af følelser, affekter og forestillinger, både udvider fornuften og samkvemmet med andre. Når Spinoza således skriver, at menneskets velfærd er "the highest law, to which all other laws, both human and divine, must be made to conform", udleder han de politiske og juridiske love direkte fra den helhed af etiske leveregler, der er forbundet med den eksistensmåde de implicerer.[720] Det civile livs værdi beror på kollektivets eksistensmåde, og derigennem kan vi undersøge tanke og åndsfrihed som eksistensform snarere end som ideal.

Det sociales eksistensmåde

I den teologisk-politiske traktat fungerer folket ikke som et politisk begreb.[721] I Spinozas *Etik* optræder ordet 'mængde' kun én gang.[722] Og en materialistisk læsning handler om at bevæge sig væk fra en læsning af traktaten som en teologi. "Tegnets tidsalder er essentielt teologisk", skrev Derrida i sin grammatologi.[723] Tegnteorier om betydning står i fare for at referere til et teologisk univers

[719] Hardt: *An Apprenticeship in Philosophy.* p. 109 [egen oversættelse].
[720] Spinoza: *Tractatus-Theologicus-Politucus*. p. 561.
[721] Negri: Time for Revolution. Op.cit. pp. 230-1. Det latinske ord: "multitudo" er blevet fortolket forskelligt fra renæssancen og frem til i dag. Det kan oversættes med ordet "mangefolket" eller "mængden". Begrebet ses i dag anvendt indenfor politisk teori i folkloreret form, som utopibegreb eller som her et organiseringsbegreb.
[722] Spinoza: *Etik*. Del V. p. 20.
[723] Derrida: *Of Grammatology*. Johns Hopkins University Press. Baltimore. 1974. p. 14.

og dermed et hierarki for væren, som udtrykkes eller repræsenteres som mere virkelig end den lavere rangeret viden som den skal udtrykke eller repræsentere. Flere forfattere har derfor også gjort opmærksom på, at Spinozas politiske filosofi udvikler begrebet 'mængden', som et vigtigt bidrag til Spinozas forståelse af demokrati og det civile samfund.[724] 'Mængden' er ikke et individ eller en juridisk antropologi, der refererer til folket eller fællesskabet. Begrebets betydning dukker op i forbindelse med Spinozas kritik af lovens funktion, der kan læses som et alternativ til den liberale tradition.[725] Det spørgsmål der skal undersøges er: Kan man ud fra Spinozas filosofi som helhed tale om 'det sociale' som en immanent virksomhed og praksisform, der handler om en organisering af eksistensmåder?

Som sagt forstår Spinoza individets organisering fra naturtilstand til samfund som en naturlig proces. Dette står i modsætning til Hobbes' idé om samfundsdannelse som et spørgsmål om sikkerhed og beskyttelse for til gengæld at afgive en del af sin suverænitet til staten. Hobbes sætter dermed en kunstig grænse for individets udfoldelse. Når Spinoza derfor ikke adskiller naturtilstand fra det civile liv, er det fordi hans idé om det politiske hænger sammen med hans etik og ontologi, ifølge hvilken fornuftens organiseringsmåder udspringer af kroppenes og livets måder at kunne arrangeres på. Fraværet af en kunstig grænse indebærer altså en dobbelt tilstedeværelse af civil stat og naturtilstand, som stiller os over for to centrale indvendinger og dermed to centrale problemer: 1. Afvisning af en overførsel af rettigheder til en legitimeret instans og dermed en social kontrakt, gør det umuligt for moderne strategier at fastholde en social orden og efterlade den civile stat skrøbelig i forhold til naturens kaos som Hobbes beskriver. 2. Den 'naturlige ret' henviser til en teologi for den naturlige orden, der begrænser den enkeltes frihed. Ingen af disse alternativer giver dog noget adækvat billede af Spinozas position. Når Spinoza refererer til

---

[724] Se især Negri: *The Savage Anomaly*.

[724] Negri: *Ibid*. Se også Negri: "Reliqua Desiderantur: A Conjecture for a Definition of the Concept of Democracy in the Final Spinoza". i: *The New Spinoza*. p. 219ff. Se også Balibar: *Spinoza and Politics*. I "En afhandling om staten", kap. 11 pp. 170-173, redegør Spinoza for demokratiet som den "fuldstændig uindskrænkede regeringsform" (p. 170).

[725] Især Montag har taget denne problematik op, Se Montag: "Hvem er bange for mængden?". i: *Slagmark* nr. 39. 2004. pp. 133ff.

naturens ret, påkalder han sig hverken en fikseret eller evig social orden eller en tilstand af kaos eller destruktion; han peger på en *organiserende proces* der transformerer naturen selv.[726] Naturen har en produktiv dynamik men kræver et organiseringsbegreb, der tager højde for de uventede årsager og kropslige møder, der er grundlæggende i etologien. Afvisningen af kontraktlogikken skaber tilsyneladende et hul i Spinozas demokrati, hvor den sociale orden gør sig sårbar over for tilfældige omskiftelser og letomsættelige følelsesmæssige impulser. Men det, som Spinozas demokrati tilsyneladende mangler – det tomrum som opstår ved manglen på en ydre rationel statsautoritet – fyldes hos Spinoza ud af mængdens organiserende praksis, eller det jeg her kalder for 'det sociale subjekts individuering', som ikke er en ideologisk, værdimæssig eller etnisk enhed men den aktive relationelle dynamik mellem flere singulære udtryk.[727] Mens Foucault analyserede den *disciplinerende organisering* (dispositivet), møder vi hos Spinoza *organiseringens mangfoldighed*. Organiseringen af passioner og kropslige møder beror på subjektet som en mangfoldig produktiv formåen. Denne organiseringspraksis beror som tidligere beskrevet på forholdet mellem viden og eksistensmåder. Den organiserende proces danner grundlag for en *praktisk metode* som muliggør *det sociale*. Det er gennem den praktiske metode, at fornuften undersøger og eksperimenterer med spørgsmål om subjektivitet, tilblivelse, affekt og relationalitet. Der er tale om en metode hvormed vi gradvis udtrykker vores essens. I sin *Etik* skriver Spinoza: "Saa længe som vi ikke hjemsøges af Følelser, der staar i Modsætning til vor Natur, saa længe staar det i vor Magt at ordne og sammenkæde Legemets Tilstande efter den for Forstanden gældende Orden".[728] Individets organisering fra naturtilstand til samfund er hos Spinoza en naturlig proces, hvor den passive naturtilstand domineret af tilfældige møder leder til en aktivitet og kulturel organisering, idet krop og tanke arbejder på samme plan uden et afledt hierarki. Fornuftens organiseringsmåder

---

[726] Denne idé er blevet taget op af Gatens og Lloyd i deres nye arbejde *Collective Imaginings*. Lignende problemstilinger behandles af Montag i *Bodies, Masses, Power*. *Spinoza and his Contemporaries* og af Negri i *Savage Anomali*.

[727] Se Manfred Walther: "Politische und ethische Freiheit oder Spinozas Dialektik der Freiheit". i: *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*. p. 89ff. Se også Balibar: *Spinoza and Politics* og Deleuze: *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. kap. 8.

[728] Spinoza: *Etik*. Del V. Læresætning 10. p. 193.

udspringer af kroppenes forskellige kombinationsmuligheder, der i princippet er uendelige og hvis muligheder vi ikke på forhånd kender. Etikken bliver en kunst eller en *praktisk metode* til at skabe *møder* og relationer, og det på en undersøgende og eksperimenterende måde. Da viden med disse kropslige tilstande hænger sammen med både evnen til at skabe affekt, men også evnen til at blive følelsesmæssig berørt, er fælles idéer også fælles følelser. Mere præcist er fælles idéer udtryk for passagen fra inadækvate idéer til adækvate idéer, hvor større enighed med andre kroppe øger vores kraft samt kunnen og dermed glæde, mens afmagt og sorg udtrykkes gennem en formindskelse af kroppens kunnen og kraft. Fælles idéer bekræfter en idé- og begrebsskabelse i bevidstheden, fordi fornuftens egen organisering af møder ikke kan adskilles fra fantasiens kraft til at transformere tilfældige møder til kulturel organisering, mønstre, grupperinger, relationer mv. De fælles følelser som på et relativt plan godt kan divergere, opstår i mødetilstandens organisering. At stræbe efter at bevare sig selv og øge sin kraft, er det samme som at begære det samme for andre. Montag taler om "sammenkædningen og organiseringen af affekter".[729] Denne organisering kan ikke reduceres til vores egen selvbevidsthed, som netop er uadskillelig fra begæret, glæden, tristessen, frygten og håbet. Det er det, jeg også har kaldt for 'fornuftens læreproces', der må konfrontere og gennemtrænge både aktive og passive affekter med henblik på at overskride forestillingens niveau og dermed skabe fornuften som en etisk værdi:[730]

> Det der konstituerer et individ og det der konstituerer en mængde er fundamentalt set begge steder en processuel imitation af affekter.[731]

Ifølge Balibar beskriver Spinoza det civile subjekt "som en proces eller netværket for cirkulationen af affekter og ideer".[732] Spinozas revolution er et begreb for den magt, der ikke kan beskrives og forklares med henvisning til hierarkiske former eller allerede etablerede normative modeller i ret og politik. Det er gen-

---

[729] Gatens & Lloyd: *Collective Imaginings*. p. 63 [egen oversættelse].
[730] Se hele kapitlet i Spinoza: *Etik*. Del III.
[731] Gatens & Lloyd: *Ibid*. p. 66 [egen oversættelse].
[732] Balibar: *Ibid*. p. 33 [egen oversættelse].

nem det civile subjekts sammensathed, at magt, formåen og produktivitet skaber nye sociale relationer. Det som Spinoza kalder for 'mængden', er derfor navnet på et socialt subjekt, der udtrykker sin egen årsag. Det sociale subjekt er en konstitution, der ikke bestemmes af sit telos; af en final plan for sin organisering. Den menneskelige krop er åben og kan sammensættes af andre kroppe. Det fundamentale og bestemmende begær for den eksisterende krop er conatus, som fra de mindste til de komplekse organismer er altings stræben efter at bevare og udfolde sin væren. Deleuze skriver:

> In any case, the conatus defines the right of the existing mode. All that I am determined to do in order to continue existing (destroy what doesn't agree with me, what harms me, preserve what is useful to me or suits me) by means of given affections (ideas of objects), under determinate affects (joy and sadness, love and hate…) – all this is my natural right. This right is strictly identical with my power and is independent of any order of ends, of any consideration of duties, since the conatus is the first foundation, the primum movens, the efficient and not the final cause. […] The rational man and the foolish man differ in their affections and their affections and affects; from this standpoint, their only difference is one of power.[733]

Deleuze præciserer, at kroppens affektive niveau og tanken med nødvendighed følges ad hos Spinoza. Kroppens øgede formåen og kraft har sit korrelat i tanken og forståelsens øgede formåen og kraft. Når et menneske ifølge Spinoza trives godt, er det ikke dets vilje som er fri og oplyst, men snarere dets magt til at fastholde sin eksistens og kombinere den med andre projekter og møder, der stemmer overens med det eller øger dets kraft. Det er idéen om, at menneskelig frihed handler om menneskets formåen til at 'udfolde sig selv' i forhold til verden som et disponibelt materiale. I etisk henseende kan denne dydskraft ikke reduceres til en kultivering af gode vaner (borgerlige eller andre), men er snarere forbundet til ethvert individs magt til at fortsætte sin eksistens, til at åbne fornuften for nye forbindelser. For Spinoza er mennesket bestemt af en fornuft, som forfølger en forståelse, der øger dets magt og kraft. Det er på denne bag-

[733] Deleuze: *Spinoza. Practical Philosophy.* p. 102.

grund nærliggende at spørge, hvor dette efterlader det civile samfund, det retlige og demokratiske ansvar? Spinoza fastholder, at forestillinger om rigtigt og forkert, retfærdigt og uretfærdigt, kun kan opstå i en politisk praksis. Ethvert spørgsmål om ansvarlighed for en specifik handling opstår i en større social-civil kontekst, en social og juridisk orden. Enhver menneskelig stræben sker altid i en nødvendig relation til andre kroppe, og søger at knytte sig til de påvirkninger, der øger dens kraft og formåen og samtidig reducere antallet af de kroppe, der sænker dens handlekraft. Det giver derfor god mening, når Deleuze forstår det grundlæggende træk ved Spinozas fornuft som "[…] the effort to organize encounter on the basis of perceived agreements and disagreements".[734] Denne mulighed og anstrengelse for at selektere og organisere vores møder, skaber det civile livs dynamik. Da denne conatus ikke har et endeligt mål, kan dens dynamik aldrig reduceres til det individuelle eller det kollektive, men må bero på en vedvarende individuering. Ud fra denne teori er 'det sociale' ikke navnet på det der forefindes 'derude' når det ikke er underlagt undertrykkende instanser eller patologiske omgangsformer. 'Det sociale' findes ikke på den anden side af individet, og 'det sociale' er heller ikke identisk med det værdibaserede fællesskab vi kalder 'samfundet.' 'Det sociale' er en aktiv eksistensmåde, der både er indenfor og udenfor, fordi 'vi' individuerer os sammen med vores præ-individuelle væren. 'Det sociale' er således navnet på en beskrivelse af et sammensat legeme, det som Spinoza kaldte 'individ'. Jeg skal nu uddybe denne logik.

Spinoza tilbyder et perspektiv, hvor det civile liv ikke kun kan bero på én opfattelse eller en allerede installeret fornuft, men snarere fremhæver en mulighed for at tænke gennem forskellighed og legemlig inkorporerethed. Spinoza definerer ikke mennesket som homo socius, men han skriver: "Mennesket fødes ikke som samfundsborger, *men må gøres til samfundsborger*".[735] Mennesker former sammenslutninger eller fælles projekter, ikke fordi der findes en indbygget eller given social enhed, men fordi de ved at forfølge udfoldelsen af deres kraft og eksistensmodi (øget conatus), kan se det nyttige i at udveksle kræfter og idéer

[734] Deleuze: *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. p. 280.
[735] Spinoza: "En afhandling om staten". p. 100.

sammen med andre kroppe og idéer. I disse møder opstår nye forskelle, og mennesket må forfølge disse forskelle så langt det kan for at skabe glæde og sociale muligheder. Det er derfor kun i disse indirekte møder, at mennesket kan forfølge noget med en kvalitativ beslutning. Det er igennem disse møder, at mennesket kan afprøve sin kærlighed, sin vrede, møde grusomheden og dumheden, men også mildheden og åbenheden. Her ser vi betydningen af Spinozas simple sætning: "[…] Naturens ret og Lov, under hvilken alle Mennesker fødes og for det meste lever under, intet forbyder undtagen det, som ingen begærer og ingen formår."[736] Ikke alene er det kun i et civilt samfund, at mennesker effektivt kan stræbe efter at øge sin formåen og kraft, men det er også her den nødvendige modstand opstår, der gør selektive møder med andre produktive og som øger vores forståelse og dermed vores magt. Frihed er således ikke nødvendigvis (ofte bliver det jo en påtaget spændetrøje) at 'droppe ud' af det borgerlige liv, men en aktiv konfrontation med selektive møder der skaber grobund for en ny skabende og berigende interaktion.

Om en lov er god eller dårlig må være afhængig af, om den forbinder sig med processen for dens tilblivelse, dvs. om den er adækvat. Dette stiller krav til dens ansvarlighed, engagement og visioner, og der ligger hos Spinoza et stærkt krav om at gøre det civile liv så stærkt som muligt gennem menneskets vedvarende conatus. Rettigheder og ansvar lever aldrig deres eget liv hinsides det civile legeme. Organiseringen og selekteringen af produktive møder har ontologisk set en fremtrædende plads for de demokratiske læreprocessers gennemslagskraft. Rettighedernes natur indenfor demokratiet kan ikke honoreres ud fra givne neoliberale common sense forestillinger om det individuelle atom eller standardiserede løsninger. Gatens har været inde på, at det er Spinozas distinktion mellem retten som befaling og retten som kundskab, der bestemmer forskellen mellem menneskelig frihed og trældom.[737] Man handler direkte demokratisk, når man forstår suverænens love og bekræfter dem ud fra en forståelse af det civile livs trivsel. Man handler indirekte og ikke længere som aktiv demokratisk borger, hvis man kun adlyder i kraft af frygt for straf eller håb om

[736] "Ibid.". p. 79.
[737] Gatens: "Spinoza, Law and Responsibility". i: *Thinking through the body of the law*. New York University Press. New York. 1996. p. 35.

belønning. For Spinoza er der derfor ideelt ingen modsætning mellem statslig love og statslig intervention, og det at tænke sig demokrati som en løbende social organiseringsproces.

Udgangspunktet for det civile subjekt er ikke det liberale subjekts gøren krav på rettigheder, men en individuation af kollektivitet. Det civile subjekts mængde har jeg derfor valgt at beskrive som et organiseringsbegreb forstået som et forhold mellem individuation og kollektivitet. Den sociale mængde er ikke en enhed eller en organisme, men må forstås sammen med den proces, der bestemmer den som mængde; det er dette konstitutive forhold, der her benævnes 'individuation'. Spørgsmålet: *Hvad* er det civile subjekt, er uløseligt forbundet med *hvordan* det konstitueres. Spinozas naturret handler om at forstå samfundet ud fra en idé om kollektiv erfaring som værende noget grundlæggende for menneskelig individuation. Den kollektive erfaring er en forudsætning for det liberale individ, men i stedet for at sætte parentes om denne, lægger Spinoza vægt på, at det at forstå samfundets grundlag, hænger sammen med hvad vi kan forstå ved menneskets erfaringsfelt; et felt hvor mennesket er konfronteret med ydre legemer (fortuna), et erfaringsfelt der også er kropsligt, og som også kommer til udtryk som et historisk-naturligt, et produktions- og et tankemæssigt erfaringsfelt.

Når demokrati reduceres til et spørgsmål om repræsentation, bliver *kollektivet et subjekt*. Stilles spørgsmålet som et *organiseringsproblem af ydre påvirkninger* (det som fornuften skal trænge igennem), drejer det sig om *kollektivets subjektivering*. Det handler således om at forstå det sociale gennem aktive rationelle affekters transformation af den relationelle dynamik mellem individer. Spinozas begreb om det civile subjekt har vist, at dets ontologiske konstitution bestemmes som et singulært begreb, og snarere end at være udgangspunktet, udtrykker individuationen endepunktet. Det sociale hos Spinoza læser jeg i sammenhæng med hans etologiske naturret, der siger at menneskets natur bestemmes af hvad det formår, hvilke affekter det forbinder sig med og hvordan disse kan øges eller mindskes. Men det centrale for dette perspektiv på individuation og det sociale subjekt er læren om relationalitet. Den franske filosofi Gilbert Simondons teori for individuation er netop en teori om transindividuel kollektivitet der udvikles ved at mennesker og andre levende væsner kommu-

nikere gennem deres skabende anlæg og netop interaktive dynamik. Simendon forbinder teorien om individuation til en videnskabelig kritik af udviklingslæren. Hans afgørende pointe er, at individuation ikke kan lokaliseres i noget, der eksisterer forud for selvsamme individuation. Han bryder både med det substantialistiske syn (essentialistiske), der ser individets ontogenese (udviklingslæren hos alle levende væsener) som en enhed det besidder, og med det hylomorfiske syn, der reducerer individet til forbindelser mellem form og substans. Simondon hævder, at det som skaber en morfogenetik (formdannelse) genereres ved *endogene stabiliseringstilstande*. En sæbeboble emergerer som et konstituerende molekyle og er energimæssigt begrænset til at søge det punkt hvor overfladens spændinger minimeres. Resultatet er, at det kollektive molekyle former en sfære; dets information bestemmes af en molekylær interaktion og beror ikke på en ydre form. Den samme topologiske form kan ledsage de processer, der genererer mange andre geometriske former, for eksempel saltkrystaller der vil opstå i et bæger når energien minimeres. Simondon fremhæver den kontinuerlige individuationsproces, som opstår i metastabile tilstande og som er det levende væsens måde at bevare sig selv på. Det er en forskelsdannelse, der tilvejebringes internt ved at modulere dets relationer til sine omgivelser, men også gennem opfindelsen af nye interne strukturer, der danner grundlag for dets organiske problemmuligheder. Der er m.a.o. tale om et *organiseringsprincip for en relationel aktivitet*. Pointen er, at individet vedvarende bekræfter sin egen potentialitet i lyset af verden og kontinuerligt forsøger at være bærer af denne formåen. Individets formgivning er derfor kun en relativ løsning på andre potentialer, og det er disse potentialer, som indeholder spændinger, der både bevares og omdannes i individuationsprocessen.[738]

Begrebet om det sociale kan derfor betragtes som en *overgang* fra enhed til mangfoldighed. Vi kan begynde at se betydningen af Simondons tese, som beskriver det at være et individ som en proces [en *individuation*], der aldrig er

[738] Denne teori om individuation er ligeledes beslægtet med teorien om potentialitet, som jeg udleder af Spinozas og Agambens filosofi, og som jeg anser for afgørende til forståelse af det civile liv. Netop relationsbegrebets 'det interaktive' dimension og dets ontologiske implikationer med inspiration fra Simondon er blevet taget op fa Massumi og Toscano, se Massumi: "The Thinking-Feeling of What happens." pp. 70-91. og Toscano: "Technical Culture and the Limits of Interaction: A Note on Simendon. pp. 198-202. Begge optrykt i: *Interact or Die!* V2_Publishing/NAi publishers, Rotterdam. 2007.

fuldbragt, men kontinuerligt sammenvæves af vores individuelle eksistens og af præ-individuelle kræfter. Virno omtaler tre præ-individuelle felter for mængdens individuation. For det første den biologiske grund, som er et fælles kropsligt erfaringsfelt for arten. Dernæst sproget som er den historisk-naturlige grund for fællesskaberne, herunder produktionsforhold, og særligt social samarbejde forstået som en historisk før-individuel virkelighed. Slutteligt er den kollektive erfaring også grundlæggende for individuationen. Kun indenfor et socialt erfaringsfelt af sansning, sprog og produktion, kan der opnås form til individuerede erfaringer. Simondon fremhæver den kontinuerlige individuationsproces, der opstår i metastabile tilstande som det levende væsens måde at bevare sig selv på. Det er en forskelsdannelse, der tilvejebringes internt ved at modulere relationerne til omgivelserne, men også gennem opfindelsen af nye interne strukturer, der danner grundlag for dets organiske problemmuligheder. Der er m.a.o. tale om et *organiseringsprincip for en relationel aktivitet*. Pointen er at individet vedvarende bekræfter sin egen potentialitet i lyset af verden og kontinuerligt forsøger at være bærer af denne formåen. Individets formgivning er derfor kun en relativ løsning på andre potentialer og det er disse potentialer der indeholder spændinger, der både bevares og omdannes i individuationsprocessen. Individuation må derfor forstås i sammenhæng med det præ-individuelle, som udvider individbegrebet hinsides substans, stof og form i retning mod en potentiel energi, der aldrig kan opbruges men kun omdannes. Yderligere individuationer er altid mulige. Mennesket er som levende individ en *problematisk væren*, idet det bestemmes af en tilblivelse, der kun udgør én af dets dimensioner. Vi er både agent og en del af et større *individuationsteater*, og derfor er de præ-individuelle spændinger og resonanser samtidig del af en kollektiv virkelighed.[739] Men *relationen* mellem individet og en kollektiv verden, er "en individuationsdimension i hvilken individet deltager på baggrund af dets forbindelser med den præ-individuelle virkelighed der undergår en graduerende individuation".[740] De problemer, der vedrører levende væsner, er aldrig kun forbundet med deres egen sfære; kun ved hjælp af en uafsluttelig serie af succesfulde

[739] Simondon: "The Genesis of the Individual". p. 307 [egen oversættelse].
[740] "Ibid.". p. 309.

individuationer, som sikrer at stadig mere præ-individuel virkelighed bringes i spil og inkorporeres i det omgivende miljø, har mulighed for at honorere levende væsners åbne aksiomatik.[741]

Simondon analyserer individuationsprocessen uden at reducere relationen 'individ-kollektivitet' til individets eller det kollektives selvstændige enhed. Fællesskab og tilhørsforhold bestemmes af selve vores *måde at modulere med omgivelserne*; det handler ikke om individet overfor samfundet, men om et helt felt af tilhørsforhold for måder at handle på og for selve den affektive (dvs. præindividuelle) dramatisering hvori vi hører til, hvorved vi skaber identitet og hvorved vi drager omsorg for tingene. At der altid eksisterer præ-individuelt stof, som individet ikke har fået magt over, ikke fået transformeret til egen forståelse, er en central idé der forbinder Virno og Simondon med Spinoza. Det politiske handler om at holde den præindividuelle virkelighed åben. Det præindividuelle eksisterer altid sideløbende med en færdigkomponeret eller individualiseret virkelighed. Både hos Spinoza og hos Virno er mennesket det væsen, der reproducerer sig selv og øger sin formåen ved at interagere med de ting, der påvirker det. Kun ved at øge samkvem med andre styrker, skærper vi vores egen læreproces og individuation. Virno siger, at

> det kollektive hverken komprimerer eller forringer det individuelle; det er rummet i hvilken individuation raffineres og forstærkes […] Den præindividuelle virkelighed, som ethvert individ indeholder, kan på sin side kun individueres i en relation mellem mange individer; kun i det kollektive, kun i et social-politisk samarbejde. Det præindividuelle transformeres til det transindividuelle i en kollektiv praksis. Og det er kategorien for det transindividuelle, der er den kategori, som på niveauet for den postfordistiske globalisering, udpeger en offentlig sfære, der ikke længere er lænket til staten – det vil sige, et ikke-repræsentationelt demokrati.[742]

I forhold til produktions- og arbejdsbegrebet betyder det, at vi må bevæge os udover kategorien for 'arbejde' og 'arbejdsdeling'. Arbejderen fører øjeblikket

[741] "Ibid.". p. 305.
[742] Se Hirose: "Reading Gilbert Simondon. Transindividuality, technical activity and reification".

til fremmedgørelse og ressentiment, og reducerer den socialpolitiske mulighed for frihed. Virno foreslår, med inspiration fra Simondon, at de nye produktionsformer og produktionsmuligheder i tegnet, billedet og sprogets æra, nu gør det muligt i højere grad at reducere denne fremmedgørelse og at skabe en transindividuel relation. Teknologiens kompositionsmuligheder i moderne produktion er med til at give stemme til det, som er fælles og til individernes præindividuelle stof. Hvad enten det er sprog, design, billeder, film, tv, skal denne teknologi ikke først og fremmest behandles som medium, men som både form og stof, som både noget åndeligt og fysisk.[743] Denne erkendelse, der inkluderer teknologi og kommunikation, er samtidig nøglen til brydninger, forskelle og modstand i det sociale rum. Det er et batteri for en præindividuel virkelighed, som har potentiale til at oplade en transindividuel karakter ved teknologien.[744] Det er derved ikke længere teknologi forstået som maskiner, der danner grundlaget for arbejdskraftens kreativitet. Her er jeg enig med Virno.[745] Undersøgelsen handler om at udvikle et sprog, der kan skabe en forståelse og en forbindelse mellem individuation og arbejdskraft. Det sprog der skal undersøge arbejdskraftens kreativitet, er ikke det sprog der er fikseret på individets gode idé, men i langt højere grad på samarbejdsformer mellem levende mennesker baseret på tanke, sprog og fantasi.

Eftersom den ikke kan placeres indenfor en ny ideologisk horisont, udspringer individuation ikke fra en ny klassebevidsthed. Et eksempel på en sådan horisont ville være forestillingen om, at arbejderklassen afløses af et nyt proletariat, der opererer globalt på den store politiske klinge.[746] Jeg mener, lige-

---

[743] Virno og Simondon arbejder på hver deres måde videre med Bergsons gamle indsigt om, at billeder ikke kan reduceres til tegn, der blot oversætter en allerede eksisterende virkelighed. Billeder er ikke blot en performativ repræsentation for det, som allerede har et genkendeligt sprogligt udtryk. Verden er selv et univers af billeder, der reagerer på hinanden. Udover mening og ideologi er billedet en fysik for påvirkninger. Billeder virker som fascination, distraktion og dermed som en kommunikativ intensitet. Disse kommunikationsformer anvendes som led i kontrol, de retleder opmærksomhed og 'tuner' den endda til et bestemt fokus. Denne organiseringsteknologi som har fået betegnelsen 'perceptionsmanagement' ser jeg nærmere på i kapitlet 'Filmen som social teknologi'. Se i øvrigt Terranova: *Network Culture.* Terranovas studie baserer sig især på Simondon og Bergson.

[744] Hirose: " Op.cit.". pp. 36-37.

[745] "Ibid.". p. 37.

[746] Dette er delvis Hardt og Negris idé med multituden i deres to bøger *Empire*; og *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts. 2004.

som Virno, at vi gør klogt i ikke at opfatte kapitalen udelukkende som reaktiv og ikke kun betragte den immaterielle arbejdspraksis (performance) og den isolerede kunst som aktiv. Også kapitalen og den ny økonomi rummer kreative kræfter. Kapitalen synes at være en "hybrid" af både reaktive og kreative kræfter. Den sociale mangfoldighed er ikke i sig selv garant for det, som Hardt og Negri kalder for "de produktive kræfter, der fastholder imperiet og kalder på og nødvendiggør en destruktion",[747] her forstået som en destruktion af suverænitet og kapitalisme. Denne måde at beskrive performancesamfundet på overeksponerer den sociale transformation, som er fiktionen om den store revolution og skænker transformationen en mytisk dimension, der stiler mod en destruktion af kapitalen. Spørgsmålet er, om der indenfor det, der med en bred betegnelse omtales som "vidensamfundet", kan opstå andre former for social værdiskabelse og dermed også økonomisk værdiskabelse som kræver forståelse for og sammensætning af andre dynamikker og kroppe, der ikke kan formuleres indenfor en målbar mål-middel optik. Kampen for, på kapitalens egen scene, at konstruere små "revolutionære forbindelser", er allerede i gang.[748]

"Multituden", eller det jeg her har valgt at kalde for "kollektivets individuering", kan ikke tage patent på nogen uskyld, der af sig selv skulle kunne forvandle den globale kapitalisme og det globale performancesamfund til et absolut demokrati af kærlighed og fællesskab. I denne afhandling forsøger jeg at gøre op med forestillingen om, at den ny økonomi kræver, at vi skal tænke i en ny klassekamp. Der er ikke en bestemt klasse at søge, ej heller en bestemt klasse vi skal høre til. Vi skal ikke, som Spinoza gjorde opmærksom på, begå den fejltagelse, at falde tilbage på en forestilling om revolution, der er profetisk i sin natur, ej heller selvom vi måtte kalde denne revolution for postmoderne. Dette ville igen være en overeksponering af, hvad vi kan forstå ved foran-

---

[747] Virno: *A Grammar of the Multitude*.

[748] Bent Meier Sørensen læser i sin Ph.d-afhandling: *Making Events Work: How to Multiply your Crisis* Handelshøjskolens Forlag. København. 2004, de to værker af Deleuze og Guattari om kapitalisme og skizofreni som en ny form for samfundsvidenskab. Især bogen *Mille plateaux* giver anledning til en anden forståelse af statens rolle som tilfangetagelsesapparat. Endvidere henter Meier Sørensen vigtig inspiration herfra til at skabe en ny form for "eksistentialistisk modstandspraksis", en tempereret eksperimenterende anstrengelse for skabelsen af de små forandringer indenfor en global økonomi. Særlig overbevisende er nylæsningen af Kirkegaard, hvor 'bæven' bliver til 'skælven', som bliver konstitutiv for tankens skabende kraft og den sociale forandring.

dring.[749] Det politiske skal ikke nødvendigvis udledes fra en revolutionær essens på den store geopolitiske skala, men skal udvikle mikropolitiske studier for eksistensmåder, der før eller siden sætter sig igennem på makroniveau. Vi skal nu se nærmere på hvordan de foregående studier omkring 'eksistensmåder' får betydning, når vi bevæger os ind i det som Spinoza anså for statens og samfundets hjerte, nemlig tanke- og åndsfriheden.

[749] I sidste kapitel forsøger jeg at vise hvordan man kan tænke forandring ud fra glædens eksistensmåde.

Ytringsfrihedens eksistensmåde

At mene er at vise hvor lidt henrykt man er for de andres frihed

Horace Engdahl

Monthy Python: Life of Brian. 1979

Når Spinoza i sin tid beskrev statens og samfundets formål, lagde han vægt på netop tanke og åndsfrihed. Jeg indledte denne afhandling med Spinozas undren om, at folk kæmper for deres undertrykkelse, som var det vejen til frelse. For Spinoza handler vejen til den frie republik og vejen ud af undertrykkelsen om, at understrege behovet for tankefrihed og trykkefrihed. Ikke kun på Spinozas tid, men også i dag forekommer konflikten mellem tankefrihed og religionsfrihed, at være en afgørende prøvesten for de frie samfund. Forskellen på Spinoza og andre tidlige 'oplysningstænkere' som Locke og Le Clerc er, at Spinoza afviser at tillade privilegier til beskyttelse af troen, og at man aktivt må kæmpe for at undgå at kirken og præsterne får indflydelse på lovgivning og på den politiske samfundsudvikling. Det er dette, der ifølge Israel gør, at man i forhold til

Spinozas filosofi kan tale om en 'radikal oplysning'.[750] Der er derfor en tæt sammenhæng mellem tanke- og ytringsfrihed og den politiske magt og statens funktion. Med religionens indtog i det offentlige rum, terrortrusler og irrationelle kræfters trussel mod demokratiet, ser man indenfor den nyeste både retsfilosofiske og politisk filosofiske forskning om Spinoza, en vægtlægning på det som kaldes Spinozas *kritik af religiøs autoritet*.[751] Spinoza anså demokrati og kritik af fremmede religiøse autoriteter som to ting, der gik hånd og hånd, og det er ikke overraskende, at man i disse år genopdager hans påpegning af nødvendigheden af oplysning og kritik.

Spinoza gik aldrig på kompromis med sit udgangspunkt om at ingen stat kan kontrollere en andens tanker, og det ligger aldeles uden for statens mandat at forsøge på dette. Som Israel skriver:

> Når staten dannes, argumenterer Spinoza, afgiver ethvert individ, for at opnå forøget sikkerhed, samarbejde og også frihed, sin naturlige ret til at handle ubegrænset som han eller hun vil – men ikke sin ret til at ræsonnere, fælde domme og udtrykke synspunkter; og eftersom enhver oppebærer retten til at tænke og dømme uafhængigt, følger det, at det forbliver enhvers ret at udtrykke, hvilke synspunkter man måtte ønske om religion, politik, lov og alt andet, der har med "almeninteressen" og staten at gøre, forudsat at denne frihed udøves uden at undergrave loven eller skade staten. At udtrykke synspunkter om dette og hint dekret, begivenhed, politisk beslutning eller embedsmand bliver kun subversivt og således hjemfalden til straf, hævder Spinoza, hvis det direkte hindrer overholdelsen af love og dekreter.[752]

Der er tale om en velkendt læsning af Spinoza med udgangspunkt i hans teologisk-politiske traktat. Det som jeg vil forsøge i dette kapitel er, at kombinere

---

[750] Dette er også titlen på hans hovedværk *Radical Enlightenment*, som ikke alene tilbyder en social historie for det intellektuelle liv i det syttende og det tidlige attende århundrede, men finder også en ny kulturel matrix for den radikale oplysning i universiteternes blomstring, i brevudvekslinger, i bibliotekernes betydning, i aviser og tidsskrifters stigende publikationer, som dermed markerer fremkomsten af et nyt offentligt rum.

[751] Se bl.a. et symposium om Spinoza efter d. 11. september, som er blevet trykt i *Cardozo Law Review*. nr. 25. del to. 2003.

[752] Israel: "Tankefrihed versus Religionsfrihed – et dilemma fra det 18.århundrede, nu også et dilemma for det 21.århundrede". i: *KRITIK*. nr. 188. 2008. p. 23.

dette udgangspunkt med en inddragelse af Spinozas *Etik* for netop at tydeliggøre forholdet mellem tankefrihed og den naturlige ret, der knytter tankefriheden sammen med individets potentia og modstand; kort sagt mellem tankefrihed og individuation. Mit anliggende er således ikke at bidrage til en traditionel oplysningsdiskussion, der modstiller den oplyste tankefrihed med den religiøse autoritets undertrykkende former. Mit bidrag skal snarere ses, som et forsøg på at vise, hvad der sker når den frie tanke er forbundet med livet, og hvad det vil sige at betragte den frie ytring som et legeme blandt andre, der danner relationer med andre legemer og derigennem åbner op for ytringens både praktiske og politiske dimension. Med begrebet 'ytringsfriheden som eksistensmåde' hævder jeg, at vi først forstår ytringers frihedsskabende karakter, når vi studerer dem på baggrund af en forståelse af deres immanente virksomhed. Dette betyder, at vi må forholde os til dels de årsager objektet legemliggør og dels de relationer som genstanden står i forhold til. I stedet for at stille forestillingen om frihed overfor undertrykkelse, handler spørgsmålet snarere om hvordan noget kommer til eksistens og hvordan det har realitet. Dermed bliver det muligt, at forskyde fokus for den frie kritiske tankes anliggende som selvstændigt 'oplysningsprojekt' til et spørgsmål om at beskrive bevirkende årsager og relationer som udtryk for ytringsfrihedens eksistensmåde: Jo mere man insisterer på, at beskrive relationerne for det objekt man kritiserer, desto mere praktiserer man en fri kritisk virksomhed. En sådan beskrivelse af ytringsfrihedens modus kan læses som dels en socialfilosofisk bidrag til en udvidet forståelse af Spinozas samfundsfilosofi og samtidig et retsfilosofisk bidrag, der forskyder problemstillingen omkring kritik af religiøse autoriteter som selvstændigt oplysningsanliggende til et spørgsmål, der forbinder retten, her ytringsfriheden, med en i sidste ende social individuation.[753]

I den seneste tid er spørgsmålet om ytringsfrihed igen blevet et kontroversielt anliggende, der diskuteres i medierne og blandt intellektuelle. Ytringsfriheden er en central grundrettighed i ethvert demokrati, men problemet kan ikke længere isoleres. Enhver der forsøger at forholde sig til ytringsfriheden

[753] Denne type forskning er et bidrag til en immanent læsning af Spinozas demokratiteori, der forbinder ret og socialitet. I norden er det primært Håkan Gustafsson, der har bidraget til denne forskning. Se Håkan Gustafsson: "Immanence of Law". i: *Polycentricity. Multiple Scenes of Law*. Pluto Press. London. 1998.

støder hurtigt ind i spørgsmål om kultur, oplysning, menneskesyn og massemedier. Engang var krænkelse af ytringsfrihed nemmere at afgrænse, og tidligere sagde man at et lands demokrati kunne måles på dels i hvor grad det tillod injurier, ærekrænkelse, bagvaskelse og rygtedannelse og dels i hvor høj grad statsmagten censurerede borgernes kritiske udtalelser, herunder også kunstneriske virksomhed. Det første forhold er en klassisk juridisk problemstilling, hvor eksempelvis en aggressiv bladredaktør fra en tabloidpresse måske har overtrådt grænserne for privatlivets fred. Gik man for tæt på de kendte mennesker? Herefter ville jurister og journalister diskutere den gyldne afvejning mellem hensynet til almenvellets oplysning, altså ytringsfriheden overfor privatlivets fred.[754] Det andet forhold vedrører de totalitære samfunds censurering af kunstnere og forfatteres virksomhed, altså det levende og frie kritiske ord overfor undertrykkende regimer. Som den sydafrikanske forfatter og nobelpristager John Maxwell Coetzee har gjort opmærksom på i sin bog *Taking Offense*, har forfattere som Osip Mandelstam, Zbigniev Herbert og André Brink vist et mod og en oprigtighed, som var med til at teste ytringsfrihedens ukrænkelighed, og som samtidig kunne vise de totalitære eller de problematiske samfunds tærskel for dets egen fremmedgørelse, dets eget manglende mod, dets egen falskhed og dets egen undertrykkelse af sit folk.[755] Disse forfatteres ytringer minder os om at ytringsfriheden ikke er nogen selvfølgelighed. Heller ikke i Danmark og Skandinavien. Vi har det med at glemme, at enhver grundrettighed ikke er nogen selvfølge men resultatet af en lang historisk kamp mellem forskellige grupper, forskellige interesser og forskellige magtformer. For nylig har man markeret hundredeåret for kvinders valgret til kommunevalg i Danmark, og dette er ingen bagatel; forud har der udspillet sig hede kampe med bekæmpelse af flere ideologiske slør.

I dag har debatten ændret karakter. Der er kommet en kløft mellem på den ene side det som engang var en kamp, som bekræftede en særlig samfundsgruppes anstrengelse og visioner om nye livs-former, og på den anden side ytringsfrihedens sovepude, dens selvfølgelige og indlysende status. I dag

---

[754] Preben Stuer Lauridsen: *Pressefrihed og personlighedsret*. Akademisk forlag. København. 1989.
[755] John Maxwell Coetzee: *Taking Offense. On censorship*. The University of Chicago Press. Chicago. 1996. p. 107.

afslører debatten, at vi altid kan henvise til et ukrænkeligt frihedsprincip, når vi skal forsvare vores ret til at sige det vi nu har lyst til. Ofte er der ikke længere noget på spil for os selv. Vi siger ikke længere noget fordi vi har noget på hjerte, eller fordi vi bekræfter nødvendigheden af at undersøge et forhold hvor vi insisterer på en spørgende refleksion. At ytringsfriheden i disse år marcherer ind i centrum af den intellektuelle debat, har bl.a. at gøre med at den møder sin ikkeselvfølgelighed og dermed sin modsætning i form af religionen, der med sin ideologiske form træder ind i det offentlige rum som en politisk stopklods og magtfaktor. De velkendte muhammedtegninger var et eksempel på dette møde. Men er det ikke forkert, at ønske muhammedtegningerne forbudt med henvisning til, at de var krænkende for visse menneskers religiøse overbevisning? Har de mennesker på den anden side ikke netop misforstået, at denne irrationelle glidebane fører direkte ind i mørket, og at kun fornuftens kritiske praksis, gennem gentagne åbne tanker og ytringer, kan skabe bedre forhold for menneskeheden, altså humanismen? Må ikke også den muslimske verden for at få status af demokratiske samfund netop indgå i en løbende selvkritisk bevægelse, hvor også kritik af religion indgår som en del af den oplyste sekulære proces? Sådan lyder det fra den intellektuelle sekulære fløj i Danmark, og kan man være uenig i dette synspunkt hvis man tænker sig ordentlig om? Hvem ville eksempelvis forbyde Salman Rushdies *De sataniske vers* eller Monty Pythons *Life of Brian?*

Jeg vil imidlertid flytte fokus fra denne diskussion om ytringsfrihed, og i stedet for at tale om en allerede indtaget position, nemlig 'vi har ytringsfrihed, det har de ikke', vil jeg betragte ytringsfriheden ud fra et immanent perspektiv. Et perspektiv der rejser spørgsmål om, hvorvidt vi kan opretholde ytringsfriheden hvor den er tilstrækkelig substantiel til at kunne holde sig oppe ved egen kraft uden at det bliver nødvendigt at søge bekræftelse på vores egen primære ytringsfrihed ved at skulle henvise til en tænkt modsætning, (som muslimerne og talebanere) som ikke besidder det vi selv har. Gennem denne dobbelte strategi søger man at udpege den underlegne anden, samtidig med at man prøver sin egen demokratiske tolerance af. Denne argumentationsstrategi benyttes af mange, eksempelvis af den liberale amerikanske retsfilosof Ronald Dworkin, der maner til kamp mod "de nye fjender som hævder at tale om retfærdighed,

og ikke tyranni".[756] Man bekræfter her, at man selv har sit på det tørre (vi har fattet det), ved at rette fokus mod dem der ikke har. Ofte fungerer denne strategi som en typisk automatreaktion, men som Anders Johansson påpeger, bunder den dybest set i egen afmagt og nihilisme. Johansson omtaler et tilfælde, hvor en højlydt demonstrant under en Labor Congress i 2004 erklærede råbende sin skuffelse over invasionen i Irak. Han blev straks overmandet af nogle hurtige vagter, der fik smidt ham ud af salen, hvorpå premierministeren råbte tilbage: "De kan fremføre Deres protest. Gud ske lov lever vi i et demokrati som De kan se".[757] Johansson taler om en "totalitær logik", der har grebet om sig i de moderne vestlige liberale demokratier.[758] Men ser vi nærmere på vor tids medieteknologiske landskab, som består af mangfoldige billed- og tegnkroppe, der konstant påvirker hinanden, kræver det et bredere blik for at få indsigt i den nuværende tankekontrol. I vor tids globale informationssamfund som er druknet i begreber som 'communication management', 'information warfare', 'networked political movements', 'open architechture', 'image flows', 'New Economy', 'web logs', 'elektroniske Ummaher', mv., giver det god mening, som Terranova har gjort, at studere information og ytringsudveksling som et materielt (stofligt) termodynamisk felt med fokus på forholdet mellem mening og affekter. Med udgangspunkt i nyere informationsteori viser Terranova, at information kan studeres som noget andet og mere end kommunikationens indhold, mere end en *social konstruktion* eller en *immateriel mening* der bemægtiger sig det virkelige; den kan derimod studeres som en *organiseringsteknologi*, der påvirker vores krop og sanser. Informationers virkelighedskarakter udtrykker ifølge Terranova en specifik nyorientering af *magtformer* og *modstandsformer*.[759] Det er derfor ikke tilstrækkeligt kun at studere ytringsfrihed som selvstændige meningsbestemte ytringer. Vor tids tankekontrol er forbundet med frygtens politik, hvor magten gennem medier manipulerer den affektive dimension til enten at passivisere eller afrette. Gennem ytringer og information fungerer

---

[756] Ronald Dworkin: "A New Map of Censorship". Fra netversionen: www.eurozine.com/articles/2006-03-29-dworkin-en.html. Artiklen er oprindeligt publiceret i: *Index on Censorshup*. nr. 1. 2006 [egen oversættelse].
[757] Anders Johansson: "Yttrandeofrihet". i: *Ord och Bild*. 2006. p. 75,
[758] "Ibid.".
[759] Terrranova: *Network Culture*. p. 37.

magten ikke længere normativ men affektivt. Statsmagten betjener sig ikke af statsfornuft med anvendelse af rationel ledelsesmæssig dømmekraft. Den bevæger sig derimod gennem affektive kanaler. I det nye informations netværk fungerer statens ytringer i stadig stigende grad gennem "smitte snarere end overbevisning, ved hjælp af affekter snarere end rationelle valg".[760] I forbindelse med 9/11 producerede massemedierne ikke analyse men "affektmodulation".[761] Politiske værdier undersøges her med udgangspunkt i tilfældige affektpåvirkninger fra manden på gaden. Affektmodulation er nu blevet en normal strategi for politiske partier. Dansk folkepartis valgvideo fra sidste år indleder med billeder af dannebrog, grønne marker og en glad familiefar. Herefter skifter billedet brat til de fly, der styrtede ind i de to tvillingetårne, til væltede biler i en europæisk hovedstad, brand i gaden og opskræmte mennesker på flugt. Herefter hører vi lederen af dansk folkeparti sige, at tryghed ikke er nogen selvfølgelighed. Og det er tryghed vi søger. Ytringen henviser til danske værdier og et konfliktfrit Danmark, et rent og godt sted hvor kornet blæser i den sagte vind, hvor dannebrog vejer. Ytringen bliver brugt til at henvise til en ideologisk forestilling om tryghed, som ikke findes derude. På den laveste affektmæssige skala føres der politisk valgkamp i ytringsfrihedens og oplysningens navn! Men ytringen er ikke bærer af hverken nogen realitet eller nogen oplysende kraft. Dens kraft er reaktiv, nihilistisk og totalitær i sin logik, da den kun kan legitimere sig selv ved at henvise til sin tænkte modsætning.

Hvordan kan vi nærmere beskrive ytringsfriheden som en *modstandsform eller som en skabende og undersøgende praksis?* Sagt på en anden måde; er det muligt at tale om ytringsfrihed uden at hævde en privilegeret position udenfor, men hvor friheden om det at ytre sig, kun har en realitet i forhold til det fænomen den skaber, formidler eller undersøger? Det er ytringsfrihedens *eksistensform* ifølge Spinozas filosofi jeg her taler om, som ikke må forstås som ideologi. Hvis ytringsfriheden har en selvstændig eksistensform, er det fordi den medvirker til at øge vores sans og oplevelse af at gribe ind i virkeligheden, af at få udvidet vores eget råderum, vores perspektiv, vores erfaring. Det første

[760] Brian Massumi: "Navigating Movements". p. 227 [egen oversættelse].
[761] "Ibid.". p. 232 [egen oversættelse].

spørgsmål der er relevant at stille er: *Er en frihed i sig selv nogensinde tilgængelig?* Når vi fokuserer på frihedens realitet eller virkelighedskraft, kan vi netop ikke tale om nogen frihed uden også at tale om *dens relationer* med det, som ikke er ytringen selv. Ingenting er til, som ikke lever i forbindelser. Ytringens evne til at skabe virkelighed (og ikke bare være et ideal), handler om i hvor høj grad den kan påvirke andre legemer, i vor høj grad vi er modtagelige, således at denne påvirkning får os på andre tanker og muligvis får os til at handle. Vejen til at øge vores forståelse går altid *fra stof til ånd*, springer man stoffet over (den legemlige påvirkning), bliver oplevelsen fattig og i de fleste tilfælde tom og gentagelig. Enhver ytring er en stoflig påvirkning og derfor et legeme, ja, endda et sammensat legeme, for der eksisterer overalt i universet kun sammensatte legemer. Alt påvirker hinanden i forbindelser. Et legeme indgår altid i relationer med andre legemer, fordi det er bestemt ved dets kapacitet til at påvirke andre legemer og selv blive påvirket.

Spinoza understreger at et legemes virkelighed og dets kraft, er det samme, hvilket betyder at en ytrings virkelighed, altså om den har realitet, ikke tager sit udgangspunkt i et *ideal* om ytringen, men i nogle *specifikke fysiske omstændigheder*. Som Spinoza skriver: "Således tror barnet, at det frit føler Trang til Mælken, den vrede Dreng, at det frit ønsker Hævn, og den frygtsomme, at han frit søger Flugten. Fremdeles tror den berusede, at han efter en fri Beslutning af Aanden udtaler det, som han senere som ædru vilde ønske at have tiet stille med".[762]

Det som siges bekræfter en bestemt måde at være til på, en måde vi eksisterer på. En affirmativ etik yder altid modstand, da den ikke nøjes med at bekræfte en allerede genkendelig 'ytringsfrihed.' En bevidstløs henvisning til ytringsfrihed er blot en reaktiv måde at omgås friheden på. Man må møde sin modstander, ved samtidig at vise hvordan en rigere virkelighed kan være mulig, man må være skabende mens man argumenterer. En sådan genuin affirmativ etik orienterer sig mod de mulige immanente funktionsmåder og deres formåen. Vi må se på den væremåde og livssituation, hvori ytringen fremkommer, og som skærper dømmekraftens sensibilitet, for det er netop dette, vores evne

[762] Spinoza: *Etik*. Del III. Anmærkning. p. 81.

til at berige humaniteten, som det handler om. Der er visse ytringer, der kun fremkommer på grund af de affekter der dominerer ens karakter. Deleuze skriver:

> Etikken dømmer følelser, adfærd og intentioner ved at relatere dem ikke til transcendente værdier, men til eksistensmåder som de er forbundne med eller implicerer: Der findes ting der ikke lader sig gøre eller som man ikke kan sige, tro, erfare, føle, med mindre man er svag, slave, impotent; andre ting som ikke lader sig gøre, erfares etc., men kun under den forudsætning af man er fri og stærk. *En metode for udlægning af de immanente eksistensmåder erstatter på denne måde tilgangen til transcendente værdier.* Spørgsmålet er i ethvert tilfælde: øger eksempelvis en sådan følelse vores formåen eller ej? Hjælper den os til at besidde vores formåen? At gøre alt det der står i vores magt, er den etiske opgave i ordets rette fremførelse.[763]

Vores handlinger og udsagn må fortolkes som forskellige *symptomer*, der udtrykker den talende persons eksistensmodus. Hvilken eksistensmodus behøves for at blive i stand til at fremsige *denne* ytring? Når vi fokuserer på dette spørgsmål hopper vi ikke straks hen til friheden *som* frihed, men vi søger at gøre ophold ved dens eksistensform, dens egentlige karakter af realitet og virkelighed. Ytringsfrihed handler om det tænkende menneskes undersøgelse af humaniteten, som både involverer fantasi, visioner, humor, forskning, lyrik, malerkunst etc. Men ytringsfriheden i denne substans er reelt set ikke altid ønskværdig for det moderne liberale kapitalistiske samfund. Den politiske magt, partier, embedsmænd, meningsdannere, fungerer altid ud fra et molært niveau, dvs. et ideologisk strukturelt niveau. Men alle samfundsmæssige forandringer opstår på et molekylært niveau, altså gennem fornuftens evne til at blande sig med andre kræfter udenfor den selv; affekter der gennem fantasiens kraft udvider vores fornuft, hvor grupper af mennesker eksperimenterer med andre udtryksformer, livs-former etc. Dette er den produktive brug af ytringsfriheden: At skabe forbindelser og relationer der *udvider vores virkelighed*. Men netop når vi kommer ind til kernen af hvad ytringsfriheden skal kunne, er der

[763] Deleuze: *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. p. 269 [egen oversættelse].

ikke særligt mange i den etablerede politiske magt, der reelt ønsker ytringsfrihed! De ønsker ikke den *virkelige ytrings kraft*, men blot den *konserverende*, genkendelige, ofte ligegyldige og ufarlige frihed til at ytre sig. Den der alligevel ikke gør en forskel. Ikke desto mindre forsøger magten kontinuerligt at komme sin egen afmagt og uformåen til livs. Magtens uformåen og afmægtighed består i, at den ikke kan bestemme hvad de styrede skal synes, sige, fantasere, ville eller drømme om. Magten består i at statuere en grænse, iværksætte forbud, forordninger og cirkulærer for alt det begær, og alle de tanker samt drømme statsmagten ikke har adgang til, og som den ikke kan styre.

Men i det moderne vidensamfund hvor alle skal performe, upgrade deres CV i et utal af sociale relationer og netværke sig frem, formår den liberale magt alligevel på subtil vis at kontrollere og tæmme vores kritik, vores begær, vores drømme, vores visioner. Det kan den gøre, fordi den i dag opererer ganske anderledes end tidligere under industrisamfundet. I dag giver magten folk frihed til at styre sig selv, men altid med henblik på kapitalens merværdi; altså ved at nå såkaldte nyttige og omsættelige mål. Den arbejdsløse skal være sin egen entreprenør, og indgå i det ene tåbelige kursus efter det andet med henblik på, at kontrollere hans indstilling til at ville indgå på arbejdsmarkedet og bidrage til samfundet, selvom store dele af det moderne vidensarbejde netop ikke kan måles og vejes ud fra industrisamfundets målestok. Dermed bliver hans 'frihed' brugt til at kontrollere sig selv. Medarbejderen i moderne virksomheder får mere selvstændighed og uafhængighed, men skal så til gengæld spille spillet om at identificere sig med virksomhedens værdier, ytringer og dermed "committe" sig til selv de mest tåbelige og ligegyldige møder og kurser. Akademikere på højere læreranstalter skal gøre sig fortjent til bevillinger, noget der er med til at vanskeliggøre publiceringen af kritiske artikler. Den kritiske intellektuelle synes at være en saga blot i det offentlige rum eller også skal han/hun til at genopfinde sig selv i andre og nye opfindsomme former. Endelig bruger embedsmanden i dag langt det meste af sin tid på at 'lave notater', der flyttes rundt i systemet – som en virksomhedsleder fortalte mig: det afgørende i dag er 'signalværdi', at man overfor ministeriets top kan signalere at 'der sker noget'. En sygeplejerske der offentligt fortæller om hendes erfaringer med at sende et seksuelt misbrugt barn hjem i en situation hvor kommunen ikke havde

ressourcer til at gøre noget ved sagen og at systemet derfor fejler, blev af Danmarks velfærdsminister mødt med den reaktion, at der måtte iværksættes en undersøgelse om hvorvidt den pågældende sygeplejerske havde begået en personlig fejl. Vi må se på hendes karriere! Igen en totalitær logik, der knuser ytringsfrihedens realitet.

Den øgede frihed er således mange steder en maskeret frihed, der æder sig selv op indefra i kontrolsamfundets tjeneste. Overalt bliver der, i abstrakt ideologisk form, praktiseret det vi kalder 'ytringsfrihed', men der går stadig længere tid imellem at ytringen er med til at øge vores formåen, at det reelt gør det muligt for os at gribe erfaringsskabende ind i virkeligheden. Hvis det forandrer noget i forhold til humaniteten, er det ofte i negativ retning i form af stress, udbrændthed, frygt, falskhed, tomhed. Vi får efterhånden et samfund, hvor ytringsfriheden tæmmes af det som Sloterdijk har kaldt for 'den kyniske fornuft', hvor vi ikke længere skal bruge vores arbejde på at lave noget meningsfyldt, hvor vi ikke skal bruge demokratiet til egentlig kritisk udveksling (som er det der holder det åbent og levende), men opretholde en tom ideologisk gestus hvert fjerde år i stemmeboksen.[764] Den politiske magt viser vejen for den kyniske fornuft, hvor man, fordi man har magten, kan handle som bedrevidende; eksempelvis ved at invadere Irak selvom der ikke var nogen masseødelæggelsesvåben. En statsleder (som Anders Fogh Rasmussen) eller en virksomhedsleder kan undgå at svare på kritiske spørgsmål, fordi han har magten til at trække sig ud af en åben undersøgende samtale, der netop potentielt set ville kunne praktisere ytringsfriheden som eksistensform. Men den kyniske fornufts anden side afslører naturligvis ikke andet end sin egen *afmagt*, for som Deleuze og Guattari har påpeget, er det altid i dybet af vores egen uformåen og afmægtighed, at ethvert magtcentrum opretholder sin magt; deraf dens ekstreme ondskab og tomhed.[765] Engdahl beskriver denne afmægtighed på følgende måde:

> Lytter man opmærksomt til en kyniker, opfatter man i hans ord et islæt af *tale mod bedre viden*. Ellers var han ikke kynisk, bare bedrøvet. Men kynikeren er i udmærket humør. Årsagen til at de hårde ord han udtaler, ikke gør ham

[764] Peter Sloterdijk: *Kritik af den kyniske fornuft*. Det lille forlag. Frederiksberg. 2002.
[765] Deleuze & Guattari: *Tusind plateauer.*

> spor ked af det, er at han egentlig ikke tror på dem. Alligevel må han sige dem for at holde det ud. Kynismen har sit uundværlige kompliment i den foregivne forargelse. Hvis kynikeren nøjedes med at være kynisk, ville han være henvist til at spille en passiv rolle. Men nu vil han være aktiv og gå til angreb. Hvordan skal det gå til? For at lyde troværdig når han udslynger sine anklager, må han være forarget. Men som kyniker er han jo følelsesløs! Altså lærer han at spille indignationsteater.[766]

Det er dette teater mange af os spiller. Man lærer at omgås ytringsfriheden som politiker, som medarbejder og som menigmand, ved at camouflere ens afmagt og altid sørge for at *henvise til et ideal*: visioner, ytringsfrihed, vækst. Men undersøger man disse ytringer på immanent vis, ser man hurtigt, at de er fremsat i en tilstand af underskud, i en tilstand af afmagt. Mange af vores ytringer er således et symptom på en skjult fordømmelse, fordi vi ikke har kraft, dvs. fantasi og mod til at gøre andet. Ytringsfriheden er i knæ fordi alle vil *mene* noget. Vi lever i en *verden af mening*, mens der stadig går længere tid imellem, at vi gør brug af vores ytringsfrihed til at tænke tanker, til at skabe erkendelser og til at ytre noget, der får os til at føle og tænke anderledes, og som dermed får os til at *handle anderledes*. Hvis de vestlige samfund efterhånden lever i en permanent undtagelsestilstand, er det fordi vi bryster os af alle vores idealer og rettigheder, som vi ofte ikke har mulighed for at praktisere, enten fordi vi bliver truet på vores levebrød, hængt ud offentligt, sendt udenfor døren (Tony Blair-eksemplet), eller fordi vi ikke har tilstrækkelig styrke og fantasi til at praktisere denne ret så den reelt gør en forskel.

[766] Engdahl: *Meteorer*. p. 15.

Biopolitisk kunst

Tidligere har jeg set på selvledelsens, ytringsfrihedens og det sociales eksistensform, særligt på hvad der ontologisk bestemmer disse fænomener som virkelighed. Nu er tiden kommet til kunsten. Hvordan vil den foregående analyse om eksistensmåder, affektens og fantasiens modaliteter, ændre på vores forståelse omkring forholdet mellem kunst og liv? Hvad kan der menes med begrebet 'biopolitisk kunst', og hvordan kan dette begreb afgrænses til andre praksisformer kaldet 'social kunst'? Sagt på en anden måde: Hvordan kommer forholdet mellem magten over livet og livet som magt til udtryk i forhold til kunst?

Meningen er, at vise hvordan en spinozainspireret tilgang til kunsten prioriterer den skabende kunstners bearbejdelse af værket og den type æstetisk forståelse, hvor værk hænger sammen med etikken som produktiv orienteringsform. Jeg kalder denne tilgang for 'kunstvirksomhedens eksistensform'. Derefter forsøger jeg at udvikle et begreb om filmen som social teknologi. Det er vigtigt, med udgangspunkt i Deleuzes filmfilosofi og afhandlingens spinozainspirerede tilgang, at pege på en æstetisk fornyelse i den måde hvorpå filmens formsprog reformulerer, hvad vi kan forstå ved forestillinger om 'realitet, 'realisme' og 'det reelle'. Vi skal se nærmere på, hvordan filmen som social teknologi beskriver en særlig billedorganisering, der rokker ved de vante forestillinger om repræsentation. Tesen er, at det i dag handler om at skabe 'affektive påvirkninger', der på den ene side indebærer en stigende subtil kontrol og på den anden side øger muligheden for social og æstetisk værdiskabelse. Det er denne dobbelte logik, som en ny analyse af de levende billeder kan være med til at åbne op for.

Afhandling indledtes med en beskrivelse af de stadigt mere flydende grænser mellem arbejde, politik og kunst. Der tegner sig en tendens, hvor forskellige hybridformer mellem kunstinstitution, reklame og medier nu arbejder sammen og interagerer. En stor del af moderne markedsføring anvender i stigende omfang kunstnere i deres arbejde.[767] Men også kunsten indgår i nye hybrider, der

[767] Der er opstået en række hybride markedsføringsteknikker, hvor det bliver vanskeligt at skelne mellem det kulturelle (kunstneriske) produkt og den økonomiske markedsføringsstrategi; eksempelvis produkt-

inkluderer produktionsformer, som delvis udspiller sig på kapitalens betingelser, samtidig med at den romantiske kunstnerrolle og jagten på den sublime erfaring bliver udfordret af entreprenørkunstneren der er med til at udfordre rammerne for kunstinstitutionens rolle og selvforståelse. Superflex er en del af et arbejdsmæssigt eksperiment mellem virksomheder og kunstnere indenfor Visionsindustri. Superflex er kunst opfattet som 'værktøjer', der ikke kun er beregnet til kontemplation eller formæstetiske eksperimenter, men er værktøjer, der tilbydes direkte til brug i den sociale omgang og til at designe produkter, der producerer og udtrykker værdier, som overskrider den rene økonomiske logik. Superflex var bl.a. med til at lave 'Biogas i Afrika', som var et samarbejde mellem designere og ingeniører, der havde til hensigt at lave et produkt, der var billigt nok til at udgøre en reel mulighed for de lokale bønder.[768] Som et led i Visionsindustri har kunstneres rolle i virksomheden været forbundet med demokratisk innovation og med muligheden for at skabe sociale værdier, der rummer et alternativ i forhold til en ren økonomisk målsætning. Hvor skal vi eksempelvis placere den danske forfatter og dramatiker Claus Bechs værker? Han vandrede for nogle år siden rundt i Københavns gader uden CPR-nummer med en kropsvægt som en narkoman og et ansigtsudtryk som en Kz-fange; et eksperiment, der skulle udstille velfærdssamfundets akilleshæl og vise hvor let det er at falde igennem et samfund, hvor alle er ensomme og passer sit. Senere rejste han til Irak og iværksatte sit eget omrejsende *Irakiske parlament* – et projekt der tog sit udgangspunkt i et teaterstykke sat op på Gladsaxe Teater. Projekt *Irakisk parlament* kunne godt ses som udtryk for en modstand mod den herskende politik og hvor tids afmagt.[769]

---

placering i film, der integreres i selve filmens handling, dramaturgi og instruktion. Ole Bornedals film *Jeg er Dina* blev eksempelvis sponsoreret af Norges Turistråd samtidig med, at filmen var optaget i Norges natur. WV-biler i 'Far-til 4-Film' er et andet eksempel. For en uddybelse se Anne-Britt Gran & Donatella De Paoli: *Kunst og kapital. Nye forbindelser mellom kunst, estetikk og næringsliv*. Pax forlag. Oslo. p. 246f.

[768] Se V*isionsindustri.* Informations Forlag. 2001.

[769] Det vanskelige er, at afgøre hvorfra denne selvskabende livspolitik taler fra og hvilket begreb for kritik man opererer med. Stiller man som Marianne Stidsen krav om at *Das Beckwerk* også må komme med substantielle moralske forslag til forbedring, ja, endog modeller for etiske og æstetiske fællesskaber, stiller man et krav til kritikken som en positiv opbyggelig værdiskabende faktor. Et sådant krav til kritik må imidlertid nuanceres, da de såkaldt 'rådende borgerlige værdier' også må kunne udsættes for kritik og en nærmere granskning. Dog må man, som også Stidsen påpeger, kunne stille krav om at et selvskabende hybridisk kunstprojekt, som Das Beckwerk tilbyder, er en "virkelig samtidserkendelse og sam-

Designkulturens eksistensmåde

Oplevelsesøkonomien og drømmesamfundets sociale fabrikker har givet design en central placering. Tidligere var design forbundet med glasuren på kagen, et manieret udtryk til en kedsommelig verden, en smart og trendy emballage til tingene og deres former for den velhavende forbruger. I dag er design blevet et begreb for en måde at manufakturere verdener og sjæle på, hvad enten dette er økologiske boligformer, billigere transport, udnyttelsen af solenergi i lette materialer, bygningen af en global landsby i informationsteknologisk ånd, efterlignelsen af naturens former i produktudviklingen (for eksempel gennem brugen af gekkoens føder til udviklingen af superstærke fibre i tæpper), og endelig konstruktionen af evolutionen selv, hvor mennesket ikke længere udgør evolutionsprocessens kulmination, men hvor livsmodulationer af dyr, planter, afgrøder, informationsprocesser og billeder skaber nye mangfoldige livsudtryk. Design er nu ikke blot et design af ting, men en designet stoflighed og en moduleret virkelighed, hvor der nu sker et brud med den gamle opdeling mellem design som en billedmæssig formgivning af en genstand og genstanden i sig selv.

---

tidskritik". Her nævner hun, at der bl.a. må stilles krav om en kritisk refleksion over og et bud på "hvad der sker med selvdannelsen og de sociale relationer i nutidens netværksstruktuerende neoliberale samfund". Her rammer Stidsen plet i sin kritik, men det spørgsmål man må stille sig selv er, om *Das Beckwerk*'s eksperimenterende og udforskende kombination af performance, litteratur, installation etc., ikke alligevel kan skabe små forskelle og andre relationer, der får os til at føle og tænke på andre måder omkring demokratiets mulighed og umulighed, og dermed være med til at problematisere selvdannelsen og de hybride livspolitikkers felt for eksperimentering? Jeg nævner bevidst brugen af de forskellige medier i sammenhæng, da både 'romanen', 'selvmordsaktionen' og 'suverænen' har kun et beskedent kritisk og erfaringsdannende potentiale. Og her er jeg enig med Stidsen om, at vi ikke har behov for en kategori vi kalder 'politisk litteratur'. Se Marianne Stidsen: "Kritik eller medløberi". i: *KRITIK*. nr. 185. 2007. pp. 135-6. For en mere indgående analyse og kritik af Das Beckwerk som politisk performanceprojekt, Se min bog: *Engagementets ABC*. Forlaget Spring. 2009. I introduktionen til ovennævnte bog (*Engagementets ABC)* har jeg med udgangspunkt i den nu afdøde engelske forfatterinde Iris Murdoch argumenteret for, at det vi har brug for er et "opmærksomhedens ordforråd", der handler om en fortsat og stædig undersøgelse af sprogets muligheder. For er det ikke gennem sådanne undersøgelser, at vi opdager nye måder at være kritisk på, der ikke er ideologisk betinget? Det er i forlængelse af disse eksperimenter, at vi opdager at sproget er i stand til at tale med sin egen stemme og at det giver form til det, som ikke kan siges med de sprog vi ellers er vant til at benytte os af. Derfor kan også den såkaldt 'formelle' litteratur have et stærkt kritisk potentiale, som Steen Bille Jørgensen viser i sin gennemgang af især Raymond Queneau i sin artikel: "Forfatteren i og med sin tid. Raymond Queneau som paradoksal model for Eugene Durif". i: Pia Schwarz Lausten & Lisbeth Verstraete-Hansen (red.). *Ord der forandrer. Litteratur og engagement i den romanskprogede verden 1945-2005*. Museum Tusculanums Forlag. København. 2007. p. 42. Jeg har uddybet min kommentar og kritik af Das Beckwerk i min bog : Engagementets ABC. Essays. 2010. [« Das Beckwerk. Du musst dein Leben ändern]. pp. 126-139.

Den canadiske designguru Bruce Mau bruger ordet 'global designrevolution' med politiske og historiske konsekvenser.[770] Denne bevægelse fra design som ren formgivning til design som en organisering af legemer, der skaber nye udtryksformer, rummer problemer, muligheder og udfordringer. De nye produktionsformer indenfor immateriel økonomi, der bringer forestillingskraft, affekt og virtuositet i centrum, influerer også på begrebet design, fordi en række af disse elementer nu også gør sig gældende i andre arbejdsformer, der sædvanligvis ikke henregnes til designkulturen. Den amerikanske kulturforsker Hal Foster har vist hvordan arkitektur og arkitekter i stigende grad antager træk fra design og designere. Tegnestuer tegner ikke kun, men bruger mindst ligeså meget tid på at 'designe', hvilket i dette tilfælde vil sige at 'rådgive', 'lede' og 'organisere' mennesker, der har interesse i hvilke tegn, billeder og sprog, som skal skabe betydning, opmærksomhed, og dernæst bane vejen for en betydningsdannelse der spiller sammen med lokalitet, folks oplevelse, bevægelsesmønstre i et større byrum. Design kan derfor ikke længere reduceres til en konstruktions- eller bygningsmetafor, nemlig det at kreere eller forme en genstand eller et genkendeligt brugsobjekt. Design er i dag et begreb af både filosofisk, økonomisk, ledelsesmæssig, politisk og global karakter, fordi det ikke kun handler om at give form til tingene, men om at organisere flere sammensatte komponenter, sammensatte legemer, hvad enten det er et hus, en by, en virksomhed, en butik, en bog, en idé – kroppe der altid selv består af flere mindre kroppe. Med denne afhandlings sprogbrug handler det derfor i stigende grad om, at forstå de nye produktionsformer i lyset af fornuftens organisering af mønstre, af grupperinger, af dannelsesformer, der skaber svingninger og udveksling; m.a.o. en organisering af sammensatte kroppe, uden at man dog kan tale om en totalitet, men om en åben og åndelig membran hvorigennem vores menneskelighed og vores opfindsomhed kan trives. Dette udvidede designbegreb får en epistemologisk og ontologisk klangbund, der er direkte afledt af de nye produktionsformer. Indenfor den kulturelle økonomi, er dette især blevet forstærket af det forhold, at den økonomiske værdiskabelse knyttes til forestillingskraft, affekt, kreativitet, sociale oplevelser og livs-former. Det som Lazzara-

[770] Bruce Mau: *Massive Change*. Phaidon. London. 2004.

to har kaldt 'kapitalismens revolution', er både en økonomisk og en kulturel revolution, hvor kapitalen ikke kun underlægger sig økonomien, men i stigende grad nu også kulturen og livet.[771] Det som tidligere blev formidlet gennem demokratiske reformer, politiske og menneskelige fællesskaber, 'formidles' i dag via kapitalismens globale vareproduktion, det være identitet, livsstil, holdninger, interesser, koder, spisevaner, udseende, måder at føle og tænke på etc.; alle disse forhold er blevet en del af den globale økonomis måde at modulere menneskets bevægelser og bevidsthed. Kapitalen både kaprer vores følelser og bevidstheder, og frigør opfindsomhed og skabende aktivitet; både en magt over livet og livet som en magt.

I en verden hvor kapitalismen og værdiskabelsen ikke længere ankommer med fabrikken og arbejderen, men med sprog, tegn og billeder, er det ikke varen, men den verden hvori varen skal få eksistens og liv, der er afgørende. Man søger i stigende grad, at konstruere den verden hvori forbrugeren skal eksistere, hvilket nærmere vil sige, en verden hvori forbrugeren skal gå på opdagelse, udfolde sig og afprøve flere muligheder.[772] Det er ikke overraskende, at virksomheder i dag bruger de største udgifter på marketing, reklamer, styling og design. Vi investerer i udtryksmaskiner, mere end vi investerer i arbejde. Du går ned ad gaden og ser reklamer, posters, moving screens i lufthavne; du tænder for TV og radio, du læser et magasin eller en avis, og overalt får du kendskab til verden gennem tegn, der tager stilling og dømmer denne verden for dig; tegnene giver byder på en overbevisning her og nu.[773] Der er ikke tale om ideologi, men om en måde at understøtte livs-former på: måden at gå klædt, at have en krop, at spise, at kommunikere, at rejse, en måde at tale på, at have stil etc. Design kan derfor siges, at være en måde at organisere disse 'offentlige' rum på som begivenheder og ikke som genstande. Design organiserer måder at føle, være og tænke på, ved at opfordre til en livs-form, en sensibilitet, som kan aktualiseres i forskellige møder, men ikke nødvendigvis gør det. Design bliver i stigende grad et sammensat og bevægeligt koncept for disse mødetilstande, hvori måder at føle, tænke og være på kan ske. Designets opgave bliver at få

---

[771] Lazzarato: *Revolution du Capitalism*. Broché. Paris. 2004. kap. 3.
[772] *Ibid*.
[773] 'Det almene intellekt' defineres og omtales i afhandlingens Del I.

noget til at ske, skabe en opmærksomhed om bestemte relationer, skabe varens problematik og dermed forbindelsen til en eksistensmåde. Da Volkswagen skulle lancere deres nye bil i Danmark iværksatte de en kampagne hvor kunstnere, designere, kokke og managere fik mulighed for at implementere deres egne idéer i Hotel Fox i Københavns centrum ved at male, dekorere, designe m.v. ethvert hotelværelse med hver sin stil. Der var tale om at designe en måde at leve på, en mobil måde at orientere sig på. Ethvert møde mellem den der ankommer til hotellet og de unikke værelser, kan påvirke forestillingsevnen i nye retninger, og sætter forbrugeren ind i en aktiv medproducerende bevægelse. Der er opstået en forskydning, der udfordrer vores måde at bringe tegn og billeder i spil. Tidens såkaldte 'eventbureauer' designer kropslige møder, der strengt taget ikke længere reducerer reklamen til en simpel betegner, men som ønsker at skabe større kommunikative intensiteter; altså er det mødetilstande hvor mulige og ikke på forhånd afgjorte betydningsmuligheder kan dannes. Dette muliggør kropslige møder, der kan være konstituerende for individet på andre planer end de rent strategisk økonomiske. Den præ-individuelle drift i kunstnerens kommunikation kan skabe produktive forbindelser. Det er viljen til overskridelsen og små forandringer gennem begærets sammenstød med mulige omstændigheder, der gør det muligt at finde et midlertidigt udtryk. Begæret og kapitalen tilhører ikke nogen, som noget der skal realiseres på en bestemt måde. Begæret bliver først et træk ved den enkelte i det øjeblik det fungerer med noget; i det øjeblik forandringen finder sted, hvor subjektet gennem begærets intensitet flyttes fra en individuering til en anden.

'Index', som er en verdensarena for fremtidens design og innovation, holder hvert femte år en konkurrence, som i efteråret 2005 blev afholdt i København. Emnet var: *Design to improve Life*. I fem kategorier – Hjem, Arbejde, Leg, Krop og Fællesskab – kunne designere over hele verden yde deres bidrag. Idéen var at bringe design ind i en bredere social sammenhæng, hvor formgivningen overskrider sig selv ved at gøre etiske, globale og økologiske påtrængende problemer til selve designprojektets motor og omdrejningspunkt. Det interessante ved de mange bidrag er, at design bliver til en måde at skabe en verden på, som forbrugeren kan eksistere i på en anden måde; en mere økologisk, en mere fællesskabsdannende, en mere økonomisk, en mere brugervenlig,

og en mere sund designstrategi. Der er tale om idéer og en måde at designe på, som bringer forskellige udtryk sammen, der på den ene side afhænger af den globale økonomi og samtidig overskrider dens simple værdisættelse til ren økonomi. *Design to improve Life* udtrykker en værdiskabelse, der transformerer økonomi til biomagtens værdier, til måder hvorpå livets egen mangfoldighed bliver den produktive dynamik. Et af projekterne, *Mobilizing PowerUnplugged – Mobilizing Power*, indeholder en vision om design baseret på at integrere solceller i et let tekstilbaseret materiale. At konvertere solenergi til elektricitet i fleksible letdesignede materialer, der kan indgå i en sejldug, et tæppe for fattige i Afrika etc.

Urnen var et andet projekt, hvor man i stedet for en traditionel urne havde skabt en urne lavet af skallen fra en kokosnød med indlagte frø i bunden. Når ens aske skal placeres i urnen, bliver man ikke placeret i et kolumbarium, men plantet på kirkegården, hvor ens organiske materiale vil indgå i et økologisk kredsløb. Kirkegården består af træer, der vokser ud af døde kroppe! Et andet projekt baserer sig på mobile vægge, der kan flyttes på baggrund af brugerens opfindsomhed og dermed skabe andre rum, hvor man selv bliver en del af en interaktiv designudfoldelse i sit eget hjem. Med vinderprojektet *LifeStraw* skabte man en kanyle til brug for filtrering af rent drikkevand fra beskidte vandløb og søer ved hjælp af et særligt fintmasket filter. Projektet er sat i produktion.

Flere af projekterne viser hvordan design baseret på opfindsom computerteknologi, kan genskabe og revitalisere forestillinger om hjem, arbejde, sundhed, fællesskab mv. ved at skabe interaktive kredsløb og åbne, modulerende udtryk. Tilsammen udgør projekterne et bidrag til det, som Mau kalder for 'livsøkonomier', der inkluderer urbanitet, produktion, bevægelse, liv, sundhed, energi, medier, materialer, militær, information, markedet samt politik og velfærd. Design har potentialet til at forøge social ansvarlighed, men spørgsmålet er, om denne ansvarlighed ikke netop er i konstant fare for at blive opslugt af en strategisk medieret relation til et byrum eller nye brugerdrevne objekter, hvor det brugerdrevne indlemmes i det som kan betale sig, i det som udtrykker bestemte typer af opmærksomhed, hvorved en fare for homogenisering og valoriseret ensretning opstår? På den ene side skaber de nye livsøkonomiske designkulturer en imitering af liv, der søger at indfange essensen af affekt og den menneskelige forestillingsevne, og på den anden side står den designbaserede mediering i konstant fare for, at afskære muligheden for at holde mødetilstanden åben (effekternes mulighedsfelt). Når designkulturen tager over, er der risiko for at kvæle den uventede impuls, der ikke på forhånd kan valoriseres. Afhandlingens begreb om fornuftens organisering af møder ønsker at pege på en mulig forbindelse mellem vidensformer, værdiskabelse og eksistensmåder; en fantasiens praksis der udspringer af kroppenes og livets utallige kompositionsmåder. Denne organiseringspraksis er en udtryksmulighed, der skaber tanker fordi den skaber nye og andre måder at føle på, at være menneske på, som er forbundet med konstante udvekslinger. Designkulturen mister en righoldig eksistensmodus når en affekt og en menneskelig kommunikation værdisættes i forhold til en bestemt vision. Designkulturens eksistensmåder lever styrkemæssigt i forhold til en ubestemmelighed af forbindelser, som holder stedet åbent. Når design af byrum få år efter en byudvikling sættes i gang ofte ender i homogenisering og kedsomhed, er det fordi en vision for et område skal fremstå som innovativ, dynamisk og glitrende uden at visionen rummer de elementer af huller, sprækker, mærkværdighed, gråhed, vindblæsthed, dovenskab, vrede, venten, usikkerhed, tomhed, som hænger sammen med glædens eksistensmåde. Innovative tilflytteres forsøg på at brande et område, eller skabe en særlig varemærkekodning, er ikke i sig selv tilstrækkeligt til at forbinde design af eksempelvis

byrum med en betydningsskabende eksistensmåde. Det er altid et spørgsmål om det Agamben har kaldt for 'tilhørsforholdets politik' og ikke 'identitetens politik'. Designkulturens eksistensmåde sætter lighedstegn mellem det at holde det mulige åbent og tilhørsforholdets politik. Eksistensmåder lever i forhold til affektive forbindelser, som henter sin betydning fra ofte uventede måder at omgås et område på, en bygning, en indretning mv. Men disse modulationer kan ikke reduceres til 'en vision' eller 'en 'brugerdreven venlighed'. Deleuze og Guattari skrev i deres fælles sidste værk:

> Til sidst blev skammens bund nået da edb, marketing, design, reklame, alle kommunikations-disciplinerne, der bemægtigede sig selve ordet koncept og sagde: det er vort område, det er os der er kreative, det er os der undfanger koncepter. Det er os der er begrebet eller konceptets venner.[774]

De to filosoffer kunne måske ikke vide hvilke virkelige kreative potentialer, der var ved at se dagens lys i de digitale teknologier, som ikke kan reducerer design og informatik til ren information og kommunikation. Men muligheden for at integrere design i sociale processer har forandret sig med den nye digitale teknologi og integrere, det, som de to forfattere hævdede, var en forudsætning for at skabe nye tanker. [775]Udfordringen består i at design bringer sig selv i spil i forhold til særlige måder at leve på, der rummer den nødvendige følsomhed for tilhørsforholdets kontingente politik. Heri henter dens værdibegreb sin styrke og mulighed. Det handler således ikke kun om at design, som Mau siger, 'sætter sammen på ny', men snarere om at sådan en formgivning udtrykker en problematik. Den er undersøgende og spørgende, og laver ikke færdige visioner for en livsholdning: 'du skal være økologisk', 'du er cool hvis du har mobile vægge' etc. Den skal tænke fordi den stirrer krisen i øjnene, som Negri har udtrykt det, og den eksperimenterer ikke med en reduceret følelse om farvevalg og form, men ved at tage højde for måder at være til på som menneske, der kræver den enkeltes egen aktive omgang med tingene. At problematisere vil

---

[774] Deleuze & Guattari: *Hvad er filosofi?*. p. 29.
[775] For nogle helt nye eksempler på dette; Se omtalte projekter af Lars Spuybrioek: "The Aesthetic of Variation". i: *Interact or Die!*. pp. 133-151; og Massumi: "The Thinking-Feeling of What Happens".

sige, at man ikke kun er 'bruger' men 'modulator', for der er tale om en ufærdig prøvende relation mellem menneske og produkt. Design kan gøre dette ved at producere en virkelighed for et folk der endnu ikke findes, men som skaber sig selv i mødet med sammensatte kroppe. Design skaber kompositioner, der organiserer et stof, og resultatet er et perceptuelt design for måder at bevæge os i rum på, måder at sanse på, måder at klikke rundt i internettet på og måder at skabe nye intensive relationer på. Design handler derfor ikke bare om at formgive tingene, men er en handling for mulige handlinger; en intervention i begivenheder. Design *kan* derfor ikke længere reduceres til information, men udgør i dag en kompleks organiseringsteknologi, der udvider vores erfaring ved at modulere vores perceptive formåen, skabe affektive forbindelser og derved øge vores samkvem med andre mennesker. Livets affektive tilknytninger bliver produktive, uden at det på forhånd er muligt at måle, hverken af virksomheder eller af den enkelte selv. Design handler derfor om en opfindsomhed overfor en værdiskabelse, der forbinder økonomi med eksistensmådernes betydningsdannelse, og om at øge opmærksomheden på de potentielle handlinger, som via fantasien (forestillingsevnen) er virtuelt til stede. Denne opfindsomme følsomhed er vejen til større frihed. Design handler om at skubbe til de begrænsninger og strukturer der er vilkårene for den enkelte i det daglige liv, for derved at opnå det Massumi kalder 'grader af frihed'.[776]

Kunstvirksomhedens eksistensmåde

Spørgsmålet er, hvordan vi nærmere kan forstå sammenhængen mellem immaterielt arbejde, økonomisk værdiskabelse og kunst. Det synes nemlig ikke længere tilstrækkeligt at tale om politisk kunst overfor al anden kunst. Sammehedens logik, som jeg tidligere har beskrevet under afhandlingens metode, bryder med hermeneutikkens logik om virkeligheden som et spil mellem væsen og fremtrædelse. Jeg har tidligere omtalt repræsentationens orden som et spørgsmål, der skaber sammensætninger ud fra et allerede givet materiale, som opere-

[776] Massumi: "Navigating Movements". p. 214.

rer ud fra et i princippet uendeligt antal serier. Forholdet mellem forskellige discipliner, herunder også forholdet mellem det politiske og det æstetiske, er ikke længere et spørgsmål, der kan besvares ud fra sondringen mellem identitet og forskel. Bevægelsen fra det samme til det samme handler imidlertid om forskellen, ikke forskellen som det radikalt andet, men forskellen som en udskæring eller udvikling i det som er; dvs. en øget sensibilitet for sammensætninger og sammenstød i en verden, der ikke længere skelner mellem det hverdagslige og det ideologisk sublime. Det metodiske udgangspunkt er derfor forholdet mellem forskel og gentagelse, hvorved gentagelsen knytter sig til virkelighedens karakter af variable foldninger. Med Spinoza har jeg vist, at der ikke er nogen skjult metafysik, og der gives ikke nogen hermeneutisk latens. Der er kun kroppes møder, og det er disse sammenstød, der bliver udgangspunktet for at forstå den kunstneriske skabelsesproces.[777]

Ud fra den definition af biopolitik jeg har beskrevet tidligere, bliver spørgsmålet centralt eftersom langt flere handlinger af æstetisk og kunstnerisk værdi også synes at have en politisk og social dimension. Det må være på sin plads, at rekapitulere den dobbelthed i biopolitikkens sociale teknologi, som jeg har peget på; nemlig den mellem magtens biopolitik på den ene side og de sammensatte kræfter på den anden side. Hvis man kan tale om biopolitisk kunst, kan den defineres som den aktivitet der "bringer livet ind i historien", som Foucault beskrev det, hvor det politiske subjekt ses som en etisk praksis, etik forstås som den langsomme skabelse og konstruktion af en subjektdannelse; en etisk-æstetisk subjektiveringsproces, der i kraft af selve sit temperament og udtryk virker som modstand.[778] Foucault fokuserede på bøssers og minoriteters eksperimentering, men i dag hvor vidensamfund og immaterielt arbejde

---

[777] Mikkel Bruun Zangenberg hævder ligefrem, at denne logik indebærer en ophævelse af skellet mellem det æstetiske og det ikke-æstetiske. Det er rigtigt, at verden ikke lader sig opdele i en real og i en ideal del, men jeg har i denne afhandling valgt at se nærmere på netop forbindelsen mellem det æstetiske og det etiske. Se Mikkel Bruun Zangenberg: "Sammehedens genkomst. Avantgardens ualmindeligheder mellem Perniola og Wittgenstein". i: Tania Ørum et al. (red.). *En tradition af opbrud. Avantgardernes tradition og politik*. Forlaget Spring. Hellerup. 2006. p. 268.

[778] Jeg forstår ikke modstand som et overskridende revolutionært projekt, hvis formål det er at blive frigjort fra kapitalen. Snarere ser jeg modstanden som små stød, som mikrosociale modulationer indenfor og udenfor kapitalens fangearme. Bourriaud ser den relationelle æstetik som et revolutionært projekt, der forbinder ny percepter med livskunsten. Se Bourriaud: *Relationel æstetik*.

står i centrum for socialt liv, virker kunsten med sociale og politiske implikationer på flere niveauer i samfundslivet. S*ubjektivitet* er blevet kilden og ressourcen under vidensamfundets arbejdsprocesser, noget der har været med til at øge muligheden for social værdiskabelse i de skabende samarbejdsprocesser i og udenfor virksomheder. Men med denne afhandlings sprogbrug ville det være mere præcist at sige, at det er de før-individuelle processer ved subjektiviteten, der er interessante at se nærmere på. I så fald handler det om kunstnerens modtagelighed, måder han eller hun lader sig påvirke af forskellige legemers sammensætning (et værk består altid af flere forskellige legemer) og ikke mindst de relationer og den indre dynamik, der er på spil i kunstnerens aktive udarbejdelse og virksomhed når vedkommende skaber kunst. Hvis der med biopolitikken er sket en større sammensmeltning mellem mennesket som levende væsen og mennesket som politisk væsen, er det værd, at se nærmere på hvordan dette rokker ved vores forståelse af det æstetiske. Denne afhandlings måde at sammentænke den menneskelige erfaring og handling med en modal eksistensform – hvor perspektivet på verden eller idéen udtrykker en affekt, der lever og virker i subjektet – lægger op til en ny forståelse af realisme, hvor grænserne mellem virkelighed og kunst, det dokumentariske og det fiktive, det levede liv og det politiske liv samt realitet og medie udfordres. Den stigende tilskuerinteresse for realityTV, ny dokumentarisk fiktion eller det som Jacques Ranciere omtaler som en ny forbindelse mellem det æstetiske og det poetiske regime, mellem registreringen af den sanselige verden og sammenkædningen af historier, er med til at skabe en udvidelse af realismebegrebet. Hvad der menes med virkelighed, hvordan vi repræsentere den, om der findes noget udenfor sproget og tegnet, eller om det der vises er andet end 'symbolske' udsagn, er spørgsmål der ikke længere kan adskilles fra det reelle eller det kropslige. Hvis man i dag kan tale om en udvidelse af begrebet virkelighed, bliver det også nødvendigt, at vi forholder os til spørgsmålet om hvordan en affektiv tilgang til de levende billeder indvirker på kunstens sociale værdiskabelse. I bogen *Virkelighedshunger. Nyrealismen i visuel optik* tales om et øget behov for at "*kontekstualisere og sætte-i-samfundsmæssig-sammenhæng* som tegn på et udvidet realitetsbegreb, der bl.a.

følger i kølvandet på globaliseringens og internettets nye fora og spørgsmål".[779]

Forfatterne skriver endvidere, at der i løbet af de sidste tyve år er sket en udvidelse af værkbegrebet hen imod inddragelsen af det personlige, det intime og det politiske. Netop inddragelsen af intime fortællinger gør vurderingskriterierne usikre. Hvornår begynder værket som selvstændig konstruktion, og hvornår slutter den intime bearbejdelsesproces, hvor værket ligesom det moderne arbejde bedst lader sig fremstille som bevægelse, som affektskabelse, som begivenhed? Det er dog ikke den æstetiske eller politiske dømmekraft, der skal analyseres, men derimod hvordan vi som æstetiske og politiske individer griber anderledes ind i verden grundet vores måde at føle og sanse tingene og ikke mindst hvordan vi via billeder, film og video organisere og leder vores perception og sansning til en sammensat værdiskabelse af både disciplinerende og kreativ karakter. Det er fra dette ontologiske niveau, hvorfra vi har set hvordan vores eksistensmåder forandrer vores arbejdsliv, vores måder at lede os selv på og vores mulighed for at bruge vores frihed til at ytre os. Ontologisk set vil en konfrontation med kunsten ikke længere handle om tingenes væsen i forhold til hvordan de fremtræder, men om den modale eksistensform beskrevet som hvordan vi ser, hører og mærker i et kulturelt felt, og hvor det mere end nogensinde synes vanskeligt at sætte ord på forholdet mellem virkelighed og repræsentation. Når forfatterne til bogen *Virkelighedshunger* skriver at "Kunstnere i 90'erne udvikler en række nye strategier, hvormed de i stigende grad forsøger at knytte kunsten til virkelighedens sociale rum,"[780] er det min påstand her, at det omvendt også er det økonomiske det sociale og det politiske rum, der i stigende grad handler om det levede livs realiteter.[781] Det er ikke kun kunsten, der ændrer sig men det er også den sociale og politiske virkelighed, som er flyttet

---

[779] Britta Timm Knudsen & Bodil Marie Thomsen:" Indledning". i: Britta Timm Knudsen & Bodil Marie Thomsen (red.). *Virkelighedshunger – nyrealismen i visuel optik*. Tiderne skifter. København. 2002. p. 8.
[780] "Ibid.". p. 10.
[781] I sit fine studium af den schweiziske skulptør og maler Alberto Giacometti viser den norske litterat Espen Stueland hvordan Giacometti ønskede at se menneskekroppen fra et punkt hinsides kunsten. Hans arbejde øjnene, at nå frem til det rigtige udtryk, og hans arbejde med gestikken (med de tynde kroppes bevægelser) var ikke et ønske om at repræsentere noget; kun var Giacometti interesseret i virkeligheden. Det var den det handlede om at skabe, at forbinde sig med i gestikken, i udtrykket. At indfange måder for virkelighedserfaring, eksempelvis i en gestus, er det Spinoza kalder sandhed, individualiseringen af en komposition. Se Espen Stueland: *Aero*. Tiden Norsk Forlag. Oslo. 2000. p. 33.

tættere på dagliglivet, på vores livs-former og vaner, på der hvor vi selv bevæges til at skabe vores liv, til at forholde os til værdier, vores identitetsskabelse og måder at forvalte vores eksistens på.[782] Nærværende arbejde kan læses som et bidrag til den såkaldte "nyrealisme", og hermed også som et arbejde i forlængelse af Hal Fosters velkendte projekt *The Return of the Real* fra 1996, men i modsætning til ovennævnte handler det her om at gøre de modale eksistensformer til en metodisk strategi, der bringer den æstetiske diskussion ind i afhandlingens kernefelt; nemlig forholdet mellem mennesket som levende væsen og mennesket som politisk væsen. Det spørgsmål der optager mig er hvordan eksistens produceres i kunsten. Spørgsmålet om biopolitisk kunst begynder altså ikke først og fremmest ved den politisk-aktivistiske handling, men netop ved det etisk-æstetiske spørgsmål om hvordan eksistensmåden er forbundet med den kunstneriske handling.

Æstetikken giver traditionelt sig selv en rolle som meta-kunstnerisk iagttager der står over retninger, stilarter og symbolske former. Det er dog værd at erindre sig Lévi-Strauss' ord: "Det er ikke det kunstnerne siger, som er vigtig, men det de gør." Deleuze og Guattari uddyber dette, når de skriver, at kunsten er "en sammensætning af percepter og affekter", der binder elementer sammen i et varigt møde, elementer der ellers ville være adskilt. Værket bliver "model for en levedygtig verden", en verden der "fører nye livsmuligheder med sig".[783] I denne forstand kan man anskue kunsten ikke alene som handling og hændelse, men også som en mødetilstand.[784] Denne betoning af "mødet" peger på kun-

---

[782] Se bl.a. Mette Sandbye: *Kedelige billeder*. Forlaget Politisk Revy. København. 2008. Se også Mike Michael: *Technoscience and Everyday Life. The Complex Simplicities of the Mundane*. Open University Press. Berkshire. 2006.

[783] Bourriaud: *Op.cit*. p. 19. Bourriaud skriver: "[…] at frembringe en form vil sige at opfinde mulige møder; at modtage en form vil sige at skabe betingelserne for en udveksling, ligesom man returnerer serven i en tenniskamp (p. 23).

[784] Dewey taler i *Art as Experience* om kunst som handling og erfaring. Kunst er ikke en efterligning (mimesis) af en handling, men en erfaring, hvor der ikke kan etableres et absolut skel mellem erfaringen af kunst og hverdagserfaringen. Kunst og liv ophører med at være adskilt. Dewey er ikke optaget af kunstproduktet som kunst, men af de kreative perceptioner, dvs. de erfaringer af kvalitet som sker i mødet mellem produktet og individet. Et værk er altid en effekt af ydre materielle forhold. Da kunst er noget som sker, altså handling, er kunsten altid eller potentielt set politisk. Kunstens betydning har at gøre med, at den netop sker. Dewey betragter en handling som æstetisk, når vi beskæftiger os med den, kæmper for den, fortolker på den, lader den indgå i andre sammenhænge. I den forstand betragter Dewey æstetisk erfaring som en integreret del af selve det at leve. Se Dewey: *Art as Experience*. Perigee Books. New York. 1980. p.

sten som en social udveksling; men den er ikke nødvendigvis social som et udtryk for en *kommunikation* mellem mennesker.[785] Den vender sig først og fremmest væk fra det at betragte kunsten ideologisk, for i stedet at gøre ophold ved kunstens *materiale*, dens stoflighed, hvordan materialet er *sammensat* og hvad det *gør*. Rimbaud definerede den skabende kunstner som en seer, dvs. som en *evne til at påvirkes*. Fra Van Gogh, Klee, Proust mv. er kunstnerne optaget af at definere sig som dem, der lærer én noget at se, og som giver os indsigt i en modtagelighed for de påvirkninger, der skaber nye erfaringer. Som Proust udtrykte det: "efter at have set en kvinde malet af Manet er man ikke længere i stand til at betragte kvinder på samme måde".[786] Kunstnerens opgave kan ses som den at løfte menneskenaturens evne til at påvirke og blive påvirket så højt op som muligt. En sådan påvirkning har intet at gøre med en sublim erfaring, hvor vi forsoner os med et utopisk ideal. Denne påvirkningskamp sker derimod i et møde, der kan være med til at skabe andre forbindelser og danne grundlag for udkast til andre måder at være til på.

Spørgsmålet om *form* handler om styrken i sammensætningen af legemer, noget som både optog den romerske fysiker og digter Lukrets, noget som også optog Spinoza. Vi kan godt kalde denne foreløbige karakteristik af biopolitisk kunst for "mødets materialisme" med Bourriauds ord, som er en mødeoptik der skaber nye relationer og derigennem dramatiserer forholdet mellem relationerne. Denne såkaldte 'mødetilstand' kan gå i retning af både "politisk kunst", og i retning af en traditionelt anerkendt kunstart; det være digtning, musik eller film. Den æstetiske performance må vende tilbage til *bios* som en materialisme i den forstand, at den nedbryder det skarpe skel mellem sjæl og

---

16. Selvom Dewey overskrider grænserne mellem kunst og hverdagserfaring, privilegerer han tilsyneladende stadig kunstens erfaringsfelt som noget enestående. Trods denne epistemologiske forskel, er der i afhandlingen flere vigtige paralleller til Deweys projekt, ikke mindst hans idé om at eksperimentet snarere end sandheden er afgørende for kunsten samt kunstens evne til at skabe vaneændringer, der medfører bevægelse, intensitet og potentialitet i individets liv.

[785] Avantgardegruppen 'Situationistisk Internationale' med Guy Debord i spidsen havde konstruktionen af situationen som sit omdrejningspunkt, men den tillagde ikke situationen kunstnerisk værdi. Tværtimod ønskede bevægelsen, at bevæge sig hinsides kunsten da også denne var underlagt kapitalismens markedsvilkår og billedsamfund. For en fin analyse og gennemgang af denne bevægelses historie, se Bolt: *Den sidste avantgarde. Situationistisk Internationale – hinsides kunst og politik*. Forlaget Politisk Revy. København. 2004.

[786] Zaoui: "Spinoza: Kunst uten æstetik?". p. 93.

legeme, som vi møder hos Platon og i Kristendommen. Det er en skelnen, der ikke findes hos Spinoza, Bergson og ej heller hos Lukrets. De tænker alle i det som digteren og filosoffen Niels Lyngsø har kaldt "et gradueret kontinuum: Sjælen er materiel, ganske som kroppen, der er finmateriel".[787] Spinoza fastholder selv udtrykkeligt en parallelisme mellem legemet og ånden, hvor den ene ikke prioriteres frem for den anden, men *resonerer* i den anden, hvor det handler om hvordan legemer og sjæle producerer hinanden i en udvekslende og kommunikerende zone. Også den franske indendørsarkitekt Barnard Cache arbejder i sit design af møbler med denne parallelle forståelse for legeme og sjæl, når han bearbejder sit udtryk. Som han skriver:

> At have en krop er hverken mere simpelt eller kompliceret end at have en sjæl. For krop og sjæl er lavet af den samme ting, hverken spirituelt eller korporealt, men af det vi vil kalde 'substans' – sammensætningen af ulegemlige men stoflige kræfter.[788]

Et bord eller en stols relation til rummet eller stedets omgivelser arbejder han med som en krumning, hvor den primære aktivitet er at skabe det konkave og det konvekse som et modalt udtryk. Det skal forstås sådan at bordets sjæl og legeme (som er substansen), udgør en overflade der kan have flere funktioner afhængig af hvordan man møder den. Bordet 'står' for så vidt ikke et bestemt sted, men 'svæver' i rummet fordi vi selv kan møde dette legeme på flere forskellige måder. I stedet for at betragte bordet som objekt, kan man i stedet se det som et legeme, der som andre legemer altid har en krumning med en forside og en bagside. Måske kan det samme bord bruges både til at sidde ved og som bogreol, og måske også som væg. Bordet er ikke bare en genstand men en begivenhed i rummet. Kroppe og sjæle er begivenheders konvergens, der produceres i rum og tid på hver sin side af substansen. Substansen selv kan derfor beskrives som en zone af variation, og det at være og det at tænke handler om at *modulere* de zoner der på én gang er verden udenfor og i os. Det er det, vi for-

---

[787] Se Lyngsø: "De poematum natura. Syv sammenvævede slør". i: *KRITIK*. nr. 169/170. 2004. p. 7.
[788] Bernard Cache: *Earth Moves. The Furnishing of Territories*. MIT Press. Cambridge, Massachusetts. 1995. p. 120 [egen oversættelse].

søger når vi danser, lærer at svømme eller får en ny tanke. Det er hele tiden et spørgsmål om, at vi med vores modtagelighed har mulighed for at bekræfte en anden variation. Det er det arkitekten Jean Nouvel bestræber sig på, når han bygger et nyt hus således, at det modulerer sig i forhold til sted, omgivelser og historie.[789] Kroppen og sjælen er derfor to sider af samme mønt. Om denne modulation, hvor verden samtidig er i os og udenfor, skriver Lyngsø: "Kunstner bliver man først når man sanser *aktivt* – det vil sige: med og i et materiale".[790] Udvekslingen mellem værk og beskuer beskriver han derfor som et møde mellem kroppe.

> Når værket møder os, er det imidlertid ikke bare en anonym krop, men et individ – dvs. en krop der umiddelbart fascinerer på grund af sin særlige fremtræden, sin ejendommelige motorik og gestik: Alt, hvad individet gør, emmer af betydning, hver eneste lille bevægelse det foretager, synes at tjene et bestemt formål – som imidlertid ikke altid lader sig begribe umiddelbart, ja, som kan forblive ubegribeligt uden at fascinationen af den grund aftager; det er som dirigentens gestik når den ses af døve. I kraft af disse handlinger eller bevægelser (som er aktive sansninger) har værket sin egen verden i verden, en enestående verden som man kan træde ind i, netop ved at følge de mærkværdige bevægelser og lade sig mærke og bevæge af dem. Værket *er* altså ikke en verden, værket *har en verden – som en krop (korpus), som individ, fører det en verden med sig*.[791]

Når digtere som Niels Lyngsø eller Ursula Andkjær Olsen skriver digte, den første ved at lave sammensatte lister med alt fra planeter, tegneseriefigurer til ekskrementer og nærhed, den anden med krydsklipning mellem reklamesprog, forbrugsgåder, folkets talemåder og naturvidenskabelige indfald, er det på én og samme tid kunst og politik. Det er kroppe, der får os til at føle og tænke på andre måder, og det er kroppe der gør opmærksom på andre mulige møder ved

---

[789] Jean Nouvel fremhæver dette i sit såkaldte "Louisiana Manifest", som var en del af udstillingen om hans arkitekturtænkning på udstillingen på Louisiana Kunstmuseum 2005.
[790] Lyngsø: "Ibid.". p. 11.
[791] "Ibid.". p. 15.

at skabe en komposition, der holder adskilte elementer sammen til en ny varig måde at sanse på.[792]

At eksperimentere med affekten bygger på en forståelse af sammensatte legemer, hvad enten det er individer, ting, mennesker eller naturens eget materiale.[793] Kunstens praksis har længe vidst at legemer, der eksisterer hver for sig er en abstraktion. Det menneskelige legeme for eksempel er i høj grad et sammensat legeme, der både har magt til at være skabende og som er dybt afhængig af sine omgivelser. Alle legemer har bevægelse og hvile til fælles, og den romantiske forestilling, der opfatter værket som en organisme der indeslutter det i organernes inderlighed, fjerner følsomhedens mulighed ved at hæve den op over legemernes udvekslende bevægelse. Spørgsmålet om kunsten og det sociale kan ikke isoleres til et ophøjet udtryk, men kan heller ikke reduceres til det sociale som kommunikation. Afgørende er, hvad kunsten som krop formår, hvad denne krop formår og ikke formår. Hvad den sætter i gang af tanker og følelser, om vi berøres eller ej. Det som skal tages alvorligt er, at kunstværkets forhold til andre kroppe ikke skal formuleres som kendsgerninger, men som et problem, en *problematik*. I stedet for at fokusere på mimesis og æstetisk form, handler det om at undersøge, hvad vi skal forstå ved begrebet *virksomhed*, kunstens praksis, som praksis, og forstå hvorfor frembringelse får forrang frem for reproduktion.[794] Eller rettere, den produktive proces (virksomhed) er samtidig en ånd, der påvirker os æstetisk.

Når Spinoza i *Etikkens* andel del skriver at alle individer er besjælet,[795] om end i forskellig grad, og hvis kunstværket kan betragtes som individ, det vil sige, et sammensat legeme, da har værkerne en sjæl som på én og samme tid

---

[792] Jeg tænker især på Lyngsøs: *Morfeus*. Gyldendal. København. 2005 og Ursula Andkjær Olsen: *Atlas over huller i verden*. Gyldendal. København. 2003.
[793] Spinoza: *Etik*. Del II. Læresætning 13. p. 45ff.
[794] Man kan dog også vælge at udvide begrebet æstetik; de traditionelle formgivningsprincipper og principper er jo stadig en del af et kunstnerisk arbejde. Eliassons kunstpraksis bliver et eksempel på det som Bourriaud kalder "relationel æstetik". Bourriaud drager imidlertid nogle konsekvenser af revolutionær art, som både filosofisk og politisk forekommer letkøbte og unødvendige. Se Bourriaud: *Relationel æstetik*. I modsætning til hvad man skulle tro, kan biopolitisk kunst imidlertid ikke reduceres til politisk kunst, politisk aktivisme etc. Om dette emne se antologien af Mikkel Bolt & Karin Hindsbo (red.). *City Rumble. Kunst, intervention og kritisk offentlighed*. Forlaget Politisk Revy. København. 2005.
[795] Spinoza: *Etik*. Del 2. Læresætning 13. p. 45.

udtrykker sandheden om deres sammensætning og som udtrykker sig igennem den. Eller i forlængelse af min analyse af den modale eksistensmåde: Den kraftfulde kunst udtrykker den idé, som har ligget til grund for dets udarbejdelse. Helt i Spinozas ånd bruger Lyngsø den formulering, at "sjælen er denne [kroppens] bevægelighed, og kun i kontakt med en omverden eksisterer den".[796] Det interessante i denne sammenhæng er ikke reproduktionen selv, men den immanent skabende virksomhed som udøvende praksis, der gør det muligt at tale om kunsten på den ene side som kunst (som har en kvalitativ forskel), og på den anden side som den virksomhed eller kunstneriske eksistensform, der lever i en essens. Værkets levende essens bliver dermed identificeret med dets legemlige materialitet, som er bærer af en bevægelig sammensat dynamik og ikke en ophøjet sublim romantisk erfaring. Det er på dette punkt, at det som den islandske kunster Olafur Eliasson har kaldt "kunsten som mødets rum", bliver en central måde at åbne for kunsten som en virksomhed i det sociale rum.[797] Ingen af de to – værket og det sociale – er givet på forhånd. Pointen er, at denne kunst derfor ikke bare er politisk, men *bio*politisk i den positive betydning af ordet. Det er den, fordi den giver et svar på spørgsmålet: hvordan bliver subjektet *aktivt i betydningen skaber adækvate idéer med fantasiens kraft? Den realitet kunsten får frem, hænger derfor sammen med synliggørelsen af en eksistensmåde.* Formuleret i en mere prosaisk sprogdragt: Hvordan sanser og føler vi aktivt på ny? Hvordan kan vi være åbne for nye subjektiveringer, en ny krop og ny følsomhed, der overskrider magtens former? Clement Greenberg skrev om kunsten, at "følelser betyder alt".[798] Her burde vi tilføje: følelsen opstår, når den får en særlig form, dvs. når kroppe sættes sammen på en særlig måde, som en membran for vor åndsevne, og dette gør at vi føler og sanser på andre måder. Det betyder, at vi får et andet perspektiv på verden, netop fordi det er igennem perspektivet, at subjektet udtrykker en verden. Her giver det mening at sige, at både kunsten og politikken har kroppen som centrum. Deleuzes skriver i sin sidste af de to filmbøger næsten som et etisk opråb til den kreative filmtænker: "Giv mig en krop", hvor kroppen ikke længere betragtes som en hindring, men den eneste vej til

---

[796] Lyngsø: "De poematum natura. Syv sammenvævede slør". p. 5.
[797] Olafur Eliasson: *At se sig selv sanse*. Informations forlag. København. 2004 (redigeret af Mayholdt et al.).
[798] Clement Greenberg: *Den modernistiske kunsten*. Pax forlag. Oslo. 2004.

det politiske liv, måske en genfortryllelse af livet.[799] Ikke livet som en ideologi, men som en magt, som det at blive aktiv; kroppens affektive opladning, dens holdning, bliver afgørende. De ansigter som John Cassavetes giver os i filmen ved samme navn (*Faces*), opdyrker en subjektivitet og en affektiv henvendelsesform, hvor det subjektive ikke længere er privat men socialt skabende netop fordi relationen dramatiseres på ny. Affekten udtrykker en kropslig erfaringsdannelse, men også en form for tænkning, en intelligens i verden, og det er her at James idé om en 'radikal empirisme' i den sociale virkelighed folder sig ud, således at vores viden om virkeligheden kan siges at opstå 'indefra erfaringens væv';[800] i afhandlingens terminologi en 'eksistensmåde' der forbinder viden og modus.

Den ovennævnte analyse af kunstværkets forhold til dets egen udarbejdelse betyder at distinktionen mellem tilskueræstetik og skaberæstetik med det samme bliver et problem.[801] Hvad enten kunsten er plastisk, filmisk eller poetisk, er den en sammensat krop og den må vurderes på dens evne til at sætte påvirkninger i gang og skabe virkninger, der berører os. Både kunstneren og tilskueren konsumerer og producerer. Dog skal man næppe gå så langt som Zaoui der skriver: "Dette er grunden til at man fra nu af hverken kan tale om æstetik eller om poetik, siden spørgsmålet ikke længere drejer sig om værket, men om selve livet: På samme måde som filosofien, men med andre midler og andre farer, søger kunstneren udelukkende at opnå et liv som indeholder større kraft, mere realitet og større frihed".[802] Som sådan kan æstetik ikke reduceres til en teori om det skønne, men må også inkludere sansning og måder at sanse på, hvorfor æstetik og poetik stadig forekommer at være relevante begreber at operere med.[803] Helt centralt derimod er, at denne bios i kunstens aktivitet er omfattet af en etisk praksis, hvor individets *imaginatio potentia* bliver centrum for udtrykket, idéskabelsen. Denne bios i kunstens aktivitet stiller livet i centrum, hvis

---

[799] Deleuze: *Cinema 2. The Time-Image.* p. 188.
[800] James: *Essays in Radical Empiricism*. p. 29.
[801] Zaoui: "Spinoza: Kunstnere uten estetikk?". p. 95.
[802] "Ibid.". p. 102.
[803] Et interessant bud på en sådan poetik i Danmark er Lyngsøs "De poematum natura". Den indgår også som en del af bogen *Morfeus*.

man hermed mener det som den italienske filosof Mario Perniola med et fint udtryk (og med inspiration fra stoikerne) kalder "en teori om følsomhed", der knytter erfaring til receptiviten, til idéen om kunstneren som den der lærer én at se. Perniola taler om maleriets følsomhed ikke som et syn, dvs. et optisk blik i traditionel forstand, men som en 'berøring', "det at røre og blive berørt".[804] Han henviser til hvordan den "taktile primat over de øvrige sanser har rødder tilbage til stoikernes monisme, hvor det materielle og legemlige aspekt var uadskilleligt fra det åndelige og logiske aspekt".[805] *Imaginatio potentia* er Spinoza begreb for fantasiens opmærksomhed, der tager udgangspunkt i kroppens modtagelighed. Grænserne mellem det organiske og det uorganiske ophæves fordi det at skabe kunst betyder, at individet bliver et center for en idéskabelse, som skal forstås som en følsomhed, der bryder frem som ny, anderledes og håndgribelig. Bios i kunsten kan derfor ikke reduceres til den type opfattelse, der betragter livet som et spørgsmål om overlevelse, regulering, tilpasning og reproduktion (en teori om natur), men må forstås som en teori om følsomheden; en teori om etik og en teori, der ser livet som *kraft* og *et krav*, en etik for tanken. Med denne forskydning i fokus fra æstetik hen imod etik, henledes opmærksomheden på en performativitet hvor *virksomhed* står centralt, dvs. hvor frembringelse har forrang frem for reproduktion og hvor værkets essens betragtes som en sammensat krop, der bryder med et bestemt genremæssigt hierarki. Glæden og humoren hos kunstneren står her centralt, fordi denne kan øge hans kraft, modsat den sublimerede romantikforestilling om ophøjethed. Biopolitisk kunst er alt i alt et forsvar for kunsten som etik, der betoner et liv mellem kunstneren, værket og beskueren.

---

[804] Mario Perniola: "Kunstens filosofi". i: *Almen Semiotik*. nr. 9/10. 1995. p. 214.
[805] "Ibid.".

De levende billeders eksistensmåder: Om filmen som social teknologi

> Når jeg har taget synligheden med i min liste over værdier vi må værne om, er det for at gøre opmærksom på den risiko vi løber for at miste en grundlæggende menneskelig evne, evnen til at se skarpe billeder med lukkede øjne, til at få farver og former til at dukke frem af en række sorte bogstaver på hvidt papir, til at *tænke* i billeder.
>
> *Italo Calvino, Til det næste årtusind. Amerikanske forelæsninger.*

> Manets kvinder synes at sige: 'Jeg ved hvad du tænker.' Ikke før Manet, det var Malraux der lærte mig det: blev den indre virkelighed mere subtil end kosmos. Det famøse, blege smil hos Da Vinci og Vermeer var de første til at sige: 'Mig, Mig.' Verden kommer bagefter. Selv Corots kvinder i lyserødt tænker ikke på Olympen […] fordi, når det kommer til stykket har verden indenfor åbnet op for kosmos. Med Manet begynder moderne malerkunst: det vil sige, cinématographique. Det vil sige, nye former gør sig gældende henimod talen: en form som tænker. Film [*cinema*] blev oprindelig skabt for tanken…
>
> *Jean-Luc Gordard, L´histoire(s) du Cinema.*

I dette og de følgende kapitler ser jeg nærmere på hvorvidt film og de levende billeder kan betragtes som biopolitiske produkter. Kapitlet 'Filmen som social teknologi' er således et bidrag til den biopolitiske diskussion, som har til formål at undersøge hvordan billedkultur og de levende billeders teknologi påvirker forholdet mellem værdi og liv. Den digitale billedteknologi har forandret filmens produktionsproces og gjort samarbejdsrelationen mellem optagelse, billedbearbejdning, symbol-manipulation, design og instruktion stadig vigtigere.[807] Disse arbejdsområder indgår i en ofte overlappende proces, der stiller andre krav til måden, hvorpå man organiserer forholdet mellem vision, arbejdsproces og udviklingen af et konkret produkt. Da filmen er under pres fra en billedkultur præget af internet, computerspil og reklamer, bliver fokus på organisering

[807] Lazzarato: *Videophilosophie*; og Lev Manovich: *The Language of the New Media*. MIT Press. Cambridge, Massachusetts. 2002.

af produktionsprocessen i en interaktiv teknologi stadig mere central. Moderne filmproduktion indebærer både planlægningsmæssige, kreative, håndværksmæssige, markedsføringsmæssige og finansielle elementer. I Danmark (f.eks. Zentropa) såvel som i udlandet er man blevet opmærksom på, at filmbranchen i forhold til disse sammensatte produktionsforhold fungerer som en vigtig inspiration for andre og udgør et slags sindbillede på nogle af de udfordringer, der dukker op i kølvandet på de nye arbejdsprocesser og som er relevante for andre virksomheder og vidensamfundet som sådan. Der tales om filmbranchen som en slags prisme for vidensamfundet i øvrigt. I kølvandet på disse samarbejdsprocesser er der imidlertid opstået et stort behov for ny talentudvikling særlig med henblik på instruktion og manuskriptskrivning. Dog er det tydeligt, at der i Danmark mangler egentlig forskning om billedkulturens socialt værdiskabende betydning. De følgende sider er et forsøg på at yde et bidrag til denne forskning.[807]

I dette og de følgende kapitler ønsker jeg at udvikle begrebet 'filmen som social teknologi' ved først at analysere de levende billeder som immanente eksistensmåder, og dernæst påvise at det er gennem organiseringen af affekter, at der sker en subjektproduktion, som gennem filmens bevægelsesteknologi tydeliggør den dobbelte dynamik mellem magten over livet og livet som magt. Denne forståelse af filmens teknologi aktiverer en mulig erfaringsskabende dimension, som forstærkes gennem en ontologisk forståelse, der beror på billedteknologiernes organisering af selve vores 'opfattelse'. Samlet set kan disse kapitler om

[807] Scott Berkun: *Leadership in collaboration: film making and interaction design*. Pluto Press. New York.. 2002; Jon Boorstin: *Making Movies Work: Thinking like a Filmmaker*. Bt. Bound. London. 2003. Berkun har blandet andet blik for de forskellige produktionsprocesser, der skaber udviklingen af filmens produkt. Billedkulturen er mere og andet end fremtrædelsesform. Selve skabelsesprocessen indebærer idéudveksling og kreative processer, der udfolder sig med inddragelse af flere forskellige aktører. I kulturproduktionen tydeliggøres dette indenfor viral branding, digital billedbearbejdning og indenfor arkitekturens interaktion i byrum samt samlivs-former. Det drejer sig alt i alt om at undersøge disse produktionsformer som sammenstillinger af allerede eksisterende komponenter, og på denne måde søge at undersøge marketing, film, video og arkitektur som sociale teknologier, der bidrager til at skabe en social mangfoldighed, hvor varen ikke længere er udenfor, men en del af sammensætningen. Sådanne sociale teknologier for vareproduktion kan være med til at udvide rummet for kommunikation og dialog indenfor den nye økonomi (Scott: *Ibid*. Introduction).

film og videokunst læses som et bidrag til det stadig mere intime samspil mellem affekt, perception og økonomi.

De spørgsmål der søges svar på er: Hvordan kan vi nærmere beskrive forholdet mellem liv og værdi indenfor de levende billeders univers? På hvilken måde bliver filmens teknologi en social teknologi?

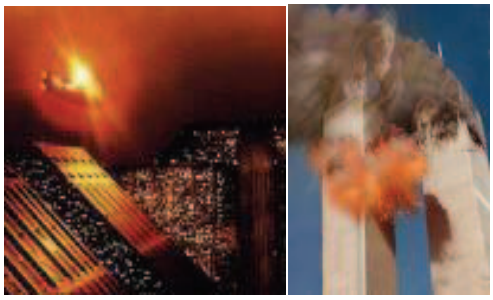
Lad mig kort ridse problemstillingen op, for derefter at gå over til at analysere begrebet 'filmen som social teknologi'. Så snart individet gør sin entré på det pulserende marked, bliver det i den liberale ideologi anset for en allerede fikseret størrelse. Det træder ind på markedet, ind i det økonomiske og sociale kredsløb, som tilbyder det en særlig plads, et arbejde, bestemte værdier og vaner, som det skal eller kan forholde sig til, en selvkontrol, som Foucault mente kendetegnede 'de disciplinære samfund', og noget som også den visuelle kulturs industri i mange år var og stadig er dybt involveret i. Dette kan man kalde de levende billeders 'ideologiske aspekt'. Det er ikke på dette punkt, at biopolitikkens tænkning tilbyder noget nyt. I stedet skal jeg forsøge at vise, hvordan film og andre billedmedier i dag er forbundet med livet, dels fordi billedproduktion på et elementært plan er forbundet til en immateriel produktionsproces, der inkluderer forbrugerens livsstile og affekter, og dels fordi de levende billeder anvender affekter som kilde til at aktivere og producere ny erfaringer for mennesker. Ved at forlade en traditionel fortolkende forestilling om de levende billeder som litterær illustration til fordel for et immanentfilosofisk engagement, der ikke adskiller billedet fra livets stof, og som ikke først og fremmest giver den en ideologisk position, men snarere ser den som et legeme (i Spinozas og Bergsons forstand) blandt andre, der danner relationer mellem legemer, bliver det muligt at pege på de levende billeders produktion af subjektivitet gennem en modtagelighed for andre kroppe og for et andet sansefelt, der muliggør en anden erfaringsdannelse og dermed en måde at blive subjekt på, der udfordrer og stiller spørgsmålstegn til de rådende ideologiske værdikoder. Hvis man tænker billedets virkelighed, ikke først og fremmest som et medie, men som et legeme (stof), tænker man det som noget bevægeligt og sammensat (et billede står dermed altid i relation til andre billeder), og dermed som noget

der påvirker os affektivt. Spørgsmålet om 'filmen som social teknologi' bliver derved hverken mekanisk eller biologisk, men en uorganisk organisering, der frigør andre tegn og betydningsdannelser der får betydning for den sociale udveksling. De visuelle mediers sociale teknologi er således ikke kun en magt til manipulation, men muliggør en skabende drivkraft for sociale værdier og for etisk refleksion.[808] Bergsons idé om billedet anvender jeg til at etablere en forståelsesmæssig sammenhæng mellem billedkultur og vores måde at producere på.

I en stadig mere mættet audiovisuel kultur træder den fysiske verden som vi kender den efterhånden mere i baggrunden. I oplevelsesøkonomien både producerer, konsumerer, drømmer, flygter og lever vi mere og mere i og gennem en såkaldt "virtuel verden" af billeder. Snart er ikke engang fjernsynet det centrale billedmedie; video, DVD, computerspil, mobiltelefoner og ikke mindst internettet udgør efterhånden den store billedmæssige tilgang til virkeligheden. Billedet fascinerer og er med til at organisere vores opfattelse af verden.

[808] Se Stiegler: *Technics and Time, 1. The Fault of Epimetheus.* Stanford University Press. Stanford, Californien. 1998. p. 13. Stiegler behandler teknologi som en autonom organiseringsform af afgørende betydning for udviklingen af humanitet. Teknologi overskrider ifølge Stiegler en mål-middel-relation, for i stedet at muliggøre en gentænkning af sociale bånd, humanitet og individuation. Også Simondon spiller en central rolle i Stieglers projekt.

Da de to fly fløj ind i World Trade Center, gjorde den tyske komponist Stockhausen opmærksom på, at der var tale om et kunstværk, en symfoni. Vi brød os ikke om denne kommentar, da man ikke skal æstetisere en tragedie. Men ikke desto mindre er det værd at stille spørgsmålet: Hvad er den reelle forskel på 11/9 og eksempelvis filmen *Blade Runner*?



Blade runner, 1980. 11. Sept. 2001.

De fleste vil sige, at filmen blot er en overflade der *erstatter* en bagvedliggende mere sand virkelighed. Men bag denne udbredte forestilling overser man, at en genkendelig fysisk verden erstattes af en anden, nemlig en verden af billeder. Vi lever rigtignok i en verden af billeder, men vi forstår det stadig som noget der er udenfor os. Som vi skal se handler Bergsons teori om, at vores bevidsthed selv er en del af den virkelighed, der påvirker vores åndsliv, fordi billeder selv er fysiske, selv er legemer i bevægelser. Idéen med at tage denne teori op, er at gøre opmærksom på hvordan billeder handler og reagerer på en sådan måde, at der samtidig sker en fysisk påvirkning af mennesket, der kan være med til at forandre vores måder at tænke og føle på. Det er m.a.o. ved at forfølge dette spor, at det bliver mere klart, hvad der menes, når en forfatter som Terrranova hævder, at den globale kapitalismes kamp er gået hen og blevet en permanent krig og kamp, der omhandler selve vores opfattelse og hvordan vi ser?[809] Filmen kan betragtes som en social teknologi, fordi den kan være med til

[809] Terranova: *Network Culture*. pp. 141-142.

at udvide og forandre vores forståelse af både realisme, og det vi forstår ved virkelighed. Vi ser reality-TV, filmer hinanden med video og laver mere "autentiske" dogmeregler for filmproduktion i håb om at komme i kontakt med en mere sand virkelighed. Dog vedbliver vi at være mærket af en virkelighedsfølelse præget af underskud; vi lider af en konstant længsel efter det 'interessante', efter 'nye oplevelser', efter noget 'autentisk', som vi forsøger at radikalisere ved at søge efter mere "virkelige" produktioner. Ofte bruger vi de levende billeder som en flugt væk fra verden, væk fra virkeligheden. Det var i den forbindelse Deleuze skrev de efterhånden berømte ord fra sit tobindsværk om film:

> Den moderne kendsgerning er, at vi ikke længere tror på denne verden. Vi tror ikke længere på de begivenheder der sker med os, kærlighed, død, som om de kun angik os halvt. Det er ikke os der laver film; det er verden som ser ud som en dårlig film.[810]

Man kan læse denne udtalelse sådan, at den på den ene side handler om hvordan vi producerer og laver film i dag, og på den anden side siger noget om vores modtagelighed, vores manglende evne til at berøres af det som sker omkring os. Vi er i flere henseender blevet affektmæssigt amputeret og blander os ikke længere med de kræfter, der kunne åbne os op for nye forbindelser til verden. At opdage intensive forbindelser mellem tingene er i sig selv selvbekræftende, og gør det umuligt at benægte virkeligheden. Hvis vores verden er som en film af Michelangelo Antonioni, hvor hovedpersonernes hjerne ikke længere slår gnister, men har mistet deres opfindsomhed, er det fordi vores kroppe er trætte, tunge, opbrugte, neurotiske og tømt for vitalitet. Vi lever i *skærmens tid*, men udfordringen består i ikke at gøre denne empiriske kendsgerning til en ideologisk stopklods, som en ideologi der i sig selv er undertrykkende.[811] Drager vi derimod omsorg for billeder som sammensatte legemer, kan det netop være med til at sætte billeders virkninger ind i et andet perspektiv. Netop *virkningerne* kan skærpe en anden erfaring, sende vores sansninger ind i et andet kreds-

---

[810] Deleuze: *Cinema 2. The Time-Image*. p. 171 [egen oversættelse].
[811] Bourriaud*: Relationel æstetik*. p. 74.

løb, forlænge dem, og når det lykkes er filmkunst det *chok*, der får tilskueren til at bekræfte en ny krop; vi er således forandret, vi ser anderledes på tingene, vi bliver berørt af verden og vi begynder at føle og tænke.

I mine studier af filmens sociale teknologi vil jeg tage udgangspunkt i Deleuzes 'filmfilosofi', og kombinere disse tanker med de foregående studier af Spinoza. Selvom Deleuze i høj grad baserer sit studie på Bergsons teori om 'opfattelsen' og 'hukommelsen', er det ikke opgaven her at foretage en indgående læsning og analyse af Bergsons filosofi. Alligevel skal jeg inddrage et par af Bergsons uomgængelige indsigter. Det som imidlertid på et overordnet plan forbinder Spinoza, Deleuze og Bergson er, at kroppen opfattes som model for billedet, fordi det er i affekten, at vi ophører med at opfatte universet som et sæt af ydre billeder eller egenskaber og i stedet fornemmer eller oplever et billedets egenskaber *indefra*. Det er gennem denne logik, at Deleuze lærte os at se på de levende billeder som en eksistensform i Spinozas forstand fordi billeder, når vi taler om værdi og liv, ikke bare erstatter vores liv i illustrativ forstand, men producerer virkelighed og udtrykker eksistens. De levende billeder producerer virkelighed, fordi de udtrykker en problematik hvis omdrejningspunkt er forholdet mellem krop og tanke. Og hvor vi tidligere i afhandlingen har kunnet tale om det kropslige i forhold til de affekter vi skaber og gøres modtagelige for, kan vi nu tale om affekten gennem filmens bevægelsesteknologi. Vi ved at det er gennem bevægelse, at virkeligheden kommer til udtryk (kropslige møder og modtagelighed), men i filmens og de levende billeders univers bliver genstandsverdenens modulationer forstærket. Det er denne affektive materialitet, der gør at enhver fortælling kan forfines og bestemmes ud fra bevægelsens karakter. Det er derfor muligt at betragte film som en højst avanceret form for social teknologi, der ikke kun bidrager til massekulturens livsstilsdyrkelse, men som holder os fast på de levende billeders åndelige potentiale. I stedet for at analysere Jean-Luc Godards og Andrej Tarkovskijs evigt inspirerende værker psykoanalytisk eller ud fra imaginære symbolikker, kan disse instruktører ses som kierkegaardske tænkere, idet Kierkegaard allerede tænkte problemet om at 'gøre' bevægelse til et 'valg'. Filmen kan synliggøre valget som en eksistensmodus, som forbundet med den levende tanke, som altid er et spørgsmål om bevægelse; hvad og hvordan bevæges den der handler? Dette er spørgsmålet, og

Deleuze bruger i den sammenhæng ordet 'udenfor' til at tydeliggøre den usynlige affekt, der løber gennem de aktuelle billeder, som er afgørende for at forstå de menneskelige handlinger og valg.[812] Mere herom senere.

Når det er muligt, at betragte de levende billeder som tænkende billeder, er det fordi tanken eller den idé der fødes, henter sin kvalitet og sin gesturale nuancerigdom fra billedernes sammensætning. Det er derfor, at de levende billeders sociale teknologi må analyseres som en sammensætning af legemer og ikke først og fremmest som billedmedier.

Denne "nye" opfattelse af billedet tager udgangspunkt i Bergsons filosofi om perception, hvor ethvert billede i sig selv er virkeligt. Ontologisk stiller Bergson problemstillingen således, at vi kun forstår "tingene i deres karakter af billeder",[813] uafhængigt af hvilket synspunkt vi i øvrigt vælger at anlægge. Bergson gør op med den videnskabelige materialisme, og forestillingen om at der dannes et 'indre' billede på baggrund af vores modtagelse af strømmen af lyspartikler, som rammer nethinden og som forlænges som impulser i diverse nervebaner, der i hjernen oversættes til et 'billede'. I lighed med Spinoza, men ud fra et mere nutidigt videnskabeligt udgangspunkt, forskyder Bergson i stedet forestillingen om en ydre verden til at have en udstrakt og kvantitativ dimension samt en indre uudstrakt og kvalitativ dimension, der afhænger af perspektiv, fatteevne og følelser. Sædvanligvis vil en teori om oversættelse fra den ene sfære til den anden gøre stoffet unødvendigt. Oversættelsens natur og den status vi tildeler bevidsthed, verden og deres gensidige forhold, udgør en klas-

---

[812] Se Deleuze: *Ibid*. p. 177: "Choice no longer concerns a particular term, but the mode of existence of the one who chooses. This was already the sense of Pascal's wager: the problem was not that of choosing between the existence or non-existence of God, but between the mode of existence of the one who believes in God, and the mode of existence of the one who does not. Again a great number of modes of existence were in play: there was the person who saw the existence of God like theorem (the devout person), there was the one who did not know how to or was unable to choose (the uncertain, the sceptic…). In short, choice covered as great an area as thought, because it went from non-choice to choice, and was itself formed between choosing and not choosing. Kierkegaard drew all the consequences of this: choice being posed between choice and non-choice (and all their variants) sends us back to an absolute relation with the outside, beyond the inward psychological consciousness, but equally beyond the relative external world, and finds that it alone is capable of restoring the world and the ego to us". Filmens levende billeder udgør et frugtbart studie for eksistensmådernes værdi, fordi filmens teknologi er i stand til at synliggøre hvordan mennesker konstant er konfronteret med et udenfor, som bevæger det, der er indenfor, og dermed bevæger deres mulige valg.

[813] Bergson: "Stof og hukommelse". i serien: *De Store Tænkere*. Berlingske Forlag. København. 1968. p. 38.

sisk filosofisk og videnskabsteoretisk strid, som Bergson giver et nyt udtryk. Udgangspunktet for Bergson er nemlig, at et billede ikke kun dannes i modtagelsen men også i den mere eller mindre samtidige afgivelse af bevægelse. Et billede er derfor snarere at betragte som en brydning af et flow end en gengivelse, der diskontinuert kan betragtes og vurderes i statiske og uudstrakte forestillinger, for derefter igen fra bevidstheden at blive oversat til bevægelse eller handling. Forholdet mellem billede og ting kan forstås i forlængelse af den termodynamiske tanke, ifølge hvilken bevægelse eller energi ikke kan opbruges og forsvinde men kun omdannes. Bevægelse oversættes ikke, men danner kredsløb i og gennem tingene, eller det kan beskrives med det jeg i forlængelse af William James har kaldt 'en relationel dynamik'. Det er som sansende væsener, at vi er nedsunket i det særlige billede vi kalder vort legeme, og det er som del af dette kredsløb eller dynamik, at vi begriber tingene. I stedet for at tale om opfattelse og repræsentation som indre og verden som ydre, fokuserer Bergson ligesom James på de relationer, der etableres mellem billederne og disse relationers karakter.[814] Vi opfatter tingene i de brud der virker ind på vores legeme, og omvendt brydes vort legeme i de ting som omgiver det, i de bevægelser eller den energi som svinger derimellem. Og det er her, at bevægelsesteknologien kan skabe en stærk modulation i alt hvad der omgiver os; den kan farve hverdagstingene, hændelser, og få dem til at løbe sammen med ting, der er sket i fortiden.

Billedet er taktilt fordi det selv er en del af universets uendelige spejl i vort legemes forgængelighed, ganske vist er bundet til en vedvarende selektion. Selektion eller udvælgelse forestiller vi os sædvanligvis som et valg mellem allerede aktualiserede alternativer eller muligheder; det vil eksempelvis sige som en tilbagetrukket bevidstheds kontemplation over de muligheder, som står til dens rådighed. Men for at forstå den ontologiske selektion, som foregår på dette niveau, må vi begynde at fjerne os fra denne forestilling. Skulle vor organismes selektion af stoffet i opfattelsen foregå mellem allerede aktualiserede alternativer ville det nemlig kræve, at vi før selektionens aktualisering allerede havde installeret os på det universelle plan, med etableringen af et synspunkt, fra

[814] De to levede og skrev i samme periode.

hvilket selektionen skulle foretages, men dette er umuligt. Vi ender altså i en cirkelslutning, hvilket Bergson udtrykker på den måde, at "for at generalisere må man først abstrahere, men for at have nytte af at abstrahere må man først kunne generalisere".[815] At vi ikke fra begyndelsen ser alt, for derefter at selektere, kunne synes som et uoverkommeligt problem, hvis det ikke var for vort legemes eller vor organismes karakter. Et organ eller en organisme selekterer ikke mellem alt som omgiver det, men udskiller fra omgivelserne alene det, som der kan drages nytte af, alene det, hvorpå organismen kan handle. Bergsons vigtige indsigt handler derfor om, at vores sanser, herunder synet, hørelsen, lugten, smagen og berøringen (samt alle de undergrupperinger videnskaben i dag har udledt deraf), ikke opfatter alt for derefter at selektere, men i udgangspunktet er selektive: vores syn konstitueres indenfor et spektrum af lysets bølger, vores hørelse af lydens, og lugt, smag og berøring kræver en hvis koncentration af stoffet i næsen, på tungen og på huden for at generere en opfattelse. Dette er ikke tilfældigt men funktionelt. Skulle vor organisme reagere på al bevægelse ville det alene kunne foregå i forhold til den universelle svingning, hvor al reaktion er mekanisk og prædetermineret, men det som kendetegner organismer, er en tillæring af reaktioner eller en dannelse af vaner, som ikke er medfødte, men som de disponeres for i sammensætningen af organer.

Når al variation konstitueres i selektionen, og dermed i en begrænsning af de bevægelser, som går i kredsløb med særlige billeder, hvor vort legeme er modellen, konkluderer Bergson at der kun er en gradforskel mellem ting, billeder og vores egen opfattelse. Billedet er stof og bevægelse, og film og video kan hverken reduceres til underholdning, fortolkning eller proteser, men udtrykker en selvstændig social teknologi, en teknologi der er med til at udvide stoffets modulation. Denne teknologi overskrider både det mekaniske og det biologiske til fordel for en uorganisk organisering af stof (her billedstof). Jeg læser derfor Deleuzes tobindsværk om film (*Cinema 1. L'Image-Movement* og *Cinema 2. L'Image-Temps*), som et bidrag til de levende billeders sociale teknologi. Jeg har tidligere vist, hvordan legemernes sammensætning kan anses som et vigtigt udgangspunkt for at forstå den sociale handlens substans; ikke individet *a prio-*

[815] Bergson: "Ibid.". p. 137.

ri, men netop den levende bevægelse i ethvert møde. Gatens og Lloyd har i deres bog *Collective Imaginings* beskrevet Spinozas etik som en kollektiv værdi, der har sit udgangspunkt i fantasiens kraft i det mellemmenneskelige møde; et møde der beror på legemets modtagelighed, hvilket vil sige en bevægelse udefra, der ikke nødvendigvis er synlig, men som affektivt bevæger os til at føle og tænke på en bestemt måde i et bestemt møde eller en bestemt situation. Kroppen er igen model for den sociale eksistensmodus. Jeg gentager det vigtige citat fordi logikken for bevægelse og logikken for tid (fra de levende billeders univers) netop tjener til at forstærke denne indsigt omkring det sociale:

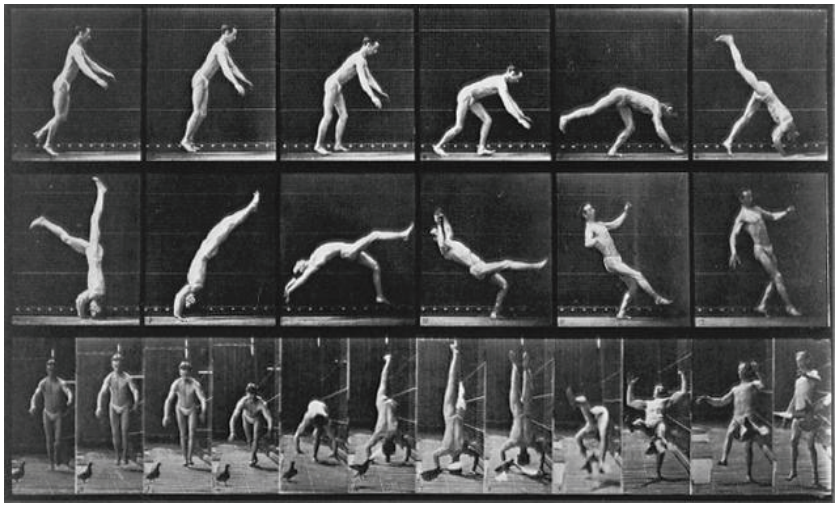
> Vores opmærksomhed på den menneskelige kollektivitet – en opmærksomhed om kroppes relation – er ikke en blot kognitiv opmærksomhed for kropslig forandring. Den gennemtrænges af emotionelle træk – med en opmærksomhed på kroppens overgang til større eller mindre aktiv tilstand. Det sociale er i sit væsen affektiv. Inkorporeringen af kollektive kræfter som bestemmer vores individualitet, involverer affektive imitationer – en dynamisk bevægelse af emotionel identifikation og appropriation.[816]

Indtil videre har jeg brugt begreberne potentialitet, imaginatio potentia og affekt til at analysere fællesskabet og det sociales mulighed. Det centrale ved denne analyse var, at vi kunne skærpe vores opmærksomhed på forholdet mellem det før-individuelle og det sociales mulighed, på værdiernes virkelighed eller deres eksistensform. Eksistensmåderne samler denne logik i sig. Det er nu min pointe, at Deleuze, ved at gøre billeders bevægelsesegenskaber til det altafgørende, at gøre bevægelsen selv til det tegnkonstituerende princip, netop forstærker denne forbindelse mellem det før-individuelle og det relationelle. Hans læsning af de levende billeder som tænkende billeder, beror først og fremmest på en forståelse af film som den teknologi, der synliggør eksistensmåder, hvor det ikke er mennesket som sådan der er centrum for begivenhederne, men det som sker med den der handler. Den indre bevægelse i subjektets individuation, som jeg har været inde på flere gange, er spidsformuleret i de to filmbøger. Her

[816] Gatens & Lloyd: *Collective Imaginings.* p. 77 [egen oversættelse].

er hovedpointen nemlig den, at bevægelse ikke er noget, der hører til det som bliver bevæget eller til den bevægelige genstand. Bevægelse er selv noget, der gennemløber tid og rum, og det var en afgørende indsigt fra Bergson at bevægelse ikke kan rekonstrueres som punkter i rummet. Den pointe som man derfor aldrig må slippe er, at bevægelse er noget i sig selv. Deleuze tænker det som alle kan se, men som ingen åbenbart har orket at tænke til bunds, nemlig at den moderne filmteknologi gik fra i den helt tidlige fase at være billeder i bevægelse (personer og genstande der bevæger sig i billedet) til at blive bevægelsesbilleder.[817] Sagt med en præcis formulering:

> […] at filmen udvisker den psykologiske distinktion mellem billedet som psykisk realitet og bevægelsen som fysisk realitet. Kinomatografiske billeder er hverken *poses éternelles*, evige positurer (som den antikke verdens former), eller bevægelsens *coupes immobiles*, ubevægelige klip, men *coup mobiles*, bevægelige klip, der selv er i bevægelse, og som Deleuze kalder *images mouvement*, bevægelses-billeder.[818]



Eadweard Muybridge. Bevægelsesstudier, 1878

[817] Deleuze: *Cinema 1. The Movement-Image*. The Athlone Press. London. 1986. p. 2.
[818] Agamben: "Noter om gestus". p. 29.

Det afgørende er ikke, at ting og mennesker bevæger sig i et billede (se Muybridge ovf.), men at filmen ved hjælp af sin teknologi, sin acceleration (24 billeder i sekundet), er i stand til at skabe en selvstændig dynamik der *bevares*, og som har sit eget liv. Billedbearbejdning og montagens teknikker var med til at give kameraet en større variationsbredde, der overskred den subjektive perception og skabte en snart menneskelig, snart ikke-menneskelig erfaring. Verdens overflade bliver porøs, eller rettere; med filmen ser vi at overfladen er porøs, og at filmens modulationsmulighed overskrider den naturlige perception. Der er tale om en decentrering af subjektet, hvor der eksperimenteres med motorik, med gestus og blikke på måder hvor bevidstheden ikke længere kan reduceres til en intentionel akt. Idéen er, at via filmen begynder den ydre verden at tænke i os. Billederne udtrykker ikke bare en ny realisme men simpelthen en anden måde at forholde os til virkeligheden på. Den bliver sprog eller en tegndannende dynamik, der gør ophold ved selve tegnmaterialet, her billedkræfter og deres sammenstilling, og ikke på en underliggende sproglig struktur som driver billeder frem. Betydning kommer ikke af at vi kan genfortælle billederne og kende deres forskel ved at henvise til deres bagvedliggende fortælling, men fordi billederne selv som ren kraft er tegn. Deleuze's store bedrift er at han har beskrevet billedernes visuelle semioser og ikke billedernes fraværende strukturer, som kendes fra psykoanalysen, strukturalismen og filmsemiotikken. Deleuzes tilgang introducerer en ren semiotik på billedernes egne synlige betingelser. Det er netop dette ikke-lingvistiske element i betydningsskabelsen som de levende billeders bevægelige kroppe faktisk kan mobilsere og skabe.[819] Netop på grund af denne styrke er filmens teknologi op gennem det tyvende århundrede både blevet anvendt til at forføre masserne (fascismens æstetik) og modsat har

[819] Deleuze: Time-Image. Oop.cit. p. 30. Deleuze diskuterer Pierce's triade: Førstehed, andenhed, tredjehed, som ud fra bevægelsesbilledet svarer til henholdsvis affektbilledet, handlingsbilledet og relationsbilledet. Men den tidslige rene 'seen' (The Hours-eksemplet, Se ndf.) overskrider Pierces triade netop fordi den perceptionsenergi der gennemlyser det aktuelle billede ikke længere handler om førstehedens kraft (smerte, åbenbaring og vanvid som Jeanne D'arch og Dreyer), men den levede erfaring om forandring, hvor forskellige stadier i forandringen, i menneskets hukommelse fastholdes i et og samme nu. Sammenstillingen af en særlig billedenergi legemliggør en ny betydning. Det er således ikke helt galt som Flemming Søgaard Sørensen gør at sidestille billedernes 'rene semiotik' med det som karakteriserer et maleri, figurdannelser af stoflig karakte. Se Sørensen: "At male levende billeder med ord." i Argos. Nr. 5. 1987. p. 81.

den medvirket til at skabe det berømte 'kinoøje', som er det øje der *åbner* det menneskelige øje; som potenserer det.

Vertov: Man with the Movie Camera. 1929.

Den russiske filminstruktør Zviga Vertovs film *Man with the Movie Camera* fra 1929 (stills fra filmen som vist ovf.) er et centralt eksempel på hvad det vil sige at anskue film og billeder som sammensatte legemer. I filmen oplever man som tilskuer en by, der vågner gennem kinoøjet, gennem et kamera i stadig bevægelse. Der krydsklippes mellem transportmidler, butiksvinduer der rulles op, mennesker der stiger af og på toge, bevægelsen på pladser, svømmere, drikkeri på en bar, et fly der krydser luftrummet og en pludselig falden hen foran et ur. Der skabes en særlig affektiv rytme og vibration, der river sig løs fra handlinger i rum og skabes dermed en selvstændig organisering af byens mobile liv.[820] Det vi ser, kan ikke adskilles fra en særlig affekt akkurat som Lefebvre, der beskri-

[820] I min beskrivelse af Vertovs film betoner jeg filmens teknologi som en organiserende teknologi, der organiserer affekter. Deleuze siger det på en lidt anden måde: "The result in his work was that the whole merges with the infinite set of matter, and the interval merges with an eye in matter, Camera" (*Op.cit.* p. 40)

ver vandringen på Manhattan som en symfoni.

Det afgørende for kinoøjet er ikke, hvad vi visuelt ser, men det synsstof situationerne skaber og de påvirkningsmuligheder det åbner op for. Som den moderne forbrugers længsel er film ikke et 'jeg ser', men et 'jeg flyver', som videoguruen Nam June Paik udtrykte det. Kinoøjet siger: "Jeg er maskinen som viser dig verden som jeg alene ser den. Jeg er for altid fri for menneskets ubevægelighed. Jeg er i uophørlig bevægelse. Jeg kravler under tingene, jeg klatrer på dem. Jeg befinder mig på hovedet af en galoperende hest. Jeg løber foran løbende soldater. Jeg kaster mig ned på ryggen. Jeg stiger op med flyvemaskiner. Jeg falder og jeg flyver sammen med faldende eller stigende kroppe gennem luften".[821] At 'se' er også at berøres, at 'se' er en taktil erfaring, som forstærkes med de teknologiske kompositionsmuligheder. Teknologi er brobygger mellem natur, krop og erfaring. I et nutidigt performancesamfund sker den sociale værdiskabelse i stigende grad gennem denne organisering af selve vores opfattelse. Dette kan gå begge veje; en disciplinerende subjektdannelse (en magt over livet), og heroverfor en mulighed for at bemægtige os maskinerne ved at åndeliggøre dem, tænke igennem dem med sigte på at kunne indpode et menneskeligt formål, som ikke tilhører dem selv; en dimension af frihed. Betragter man de levende billeder som sammensatte legemer, bliver det muligt at uddestillere disse to aspekter, som er denne bogs omdrejningspunkt.

I sin første bog om bevægelsesbilleder klassificerer Deleuze en række billeder, som hører til bevægelsesbilledet og som beriger og nuancerer denne særlige perception. Det er ikke nødvendigt for at få min egen pointe frem, at gennemgå denne klassificering fra ende til anden. Jeg skal kun sige noget om perceptionsbilledet og handlingsbilledet, fordi disse to tydeliggør forskellen til affektbilledet, der dominerer billedorganisering som tidsorganisering og dermed filmen som social teknologi. Forståelsen af perceptionsbilledet ligger i forlængelse af Bergsons idé om at hjernen er det billede, der i forhold til den universelle billedvariation, får alle andre billeder selektivt til at variere i forhold til sig. Perceptionsbilledet er altid en forsinkelse af den uendelige variation, og fungerer som et interval i forhold til den sensomotoriske dynamik. Forskellen på per-

[821] Virilio: *Speed and Politics*. Semiotext(e). New York. 1977. p. 42 [egen oversættelse].

ceptionsbilledet og bevægelsesbilledet er, at der sker et sensomotorisk sammenbrud i perceptionsbilledet. I perceptionsbilledet ved personen ikke længere hvordan han skal reagere på det som sker. Det blik der ser, ser på at det ser, og er således en perception af perceptionen.[822] I bevægelsesbilledet er det sensomotoriske stadig uproblematisk. Når perceptionen i sig selv 'står stille' eller 'mættes', eller i sig selv bliver et anliggende, opstår der en bevægelse med subjektet, der er anderledes end i de episke handlingsfilm. Deleuze taler da også om handlingsbilledet som den type billeder, der dominerede den første halvdel af det tyvende århundrede. Ikke alene rummer disse film mange handlingssekvenser, men der er en klar sammenhæng mellem de sensomotoriske reaktioner. Man kan således følge en logik, der går fra situation til handling og derefter til en ny situation, eller omvendt fra handling til situation. Handlingsbilledet kan i høj grad siges at være defineret som et forhold mellem miljø og adfærd.[823] I de velkendte westernfilm fører en bestemt handlingsrække frem til eksempelvis duellen. Ofte er de sociale roller klarlagt på forhånd og de sociale hierarkier er fastholdt i deres udgangspunkt. Individerne agerer netop som aktører med selvbestemmelse og autonomi. Der er ikke mere på spil, tingene falder i hak fordi den episke organisering og dermed fortællingen, er styrende for handlingen. Det er dette der ændrer sig med tidsbilledet, og som ifølge Deleuze får sit store gennembrud med de italienske neorealistiske film efter anden verdenskrig med Antonioni, Pier Paolo Pasolini og Federico Fellini som de vigtigste repræsentanter.[824] I denne på én gang mondæne, hverdagslige og aggressive kritiske

---

[822] Deleuze: *Op.cit*. pp. 71-72.

[823] *Ibid*. p. 141.

[824] Deleuze: *Cinema 2. The Time-Image*. p. 7. Jeg anser dette andet bind af Deleuzes filmfilosofi for et vigtigt bidrag til en socialfilosofi, hvor det at blive subjekt handler om sanselig modtagelighed ved hjælp af billeder, der skaber et nyt sprog for hvordan vi indgår i en relation til vores omgivelser. Deleuzes filmfilosofi læser jeg som et bud på en måde at skærpe vores forståelse for selve vores tilhørsforhold i verden ud fra en analyse af de kræfter, der 'farver', 'mætter', 'intensiverer', 'bryder' og 'vækker' vores opmærksomhed. Deleuze er kun interesseret i film, fordi de giver os nye muligheder for at forstå hvad det vil sige at være opmærksom, hvad der kan rykke os ud af det vante handlingsregister og få os til at opfatte vores situation og vores relationer på en anden måde. Det er det som neorealismens italienske filminstruktører bragte til lærredet. Hvis filmen handler om at få os til at tænke, er det fordi den kan vække vores 'sløve sanser', vække os fra vores slummer og få os til at se det vi ellers ikke ville se. Det er derfor, at Deleuze er optaget af billedet som taktilt. Her ligger filmens potentiale gemt. Instruktører som Yasujirō Ozu eller Vittorio De Cica (*Cykeltyven*) bringer os i kontakt med det vi opfatter som en banal virkelighed (familieliv; far og søn der strejfer omkring). 'Bringer os i kontakt med' vil her sige at verdens objekter bliver taktile. Filmen ska-

filmkunst ser vi en systematisk nedbrydning af det sensomotoriske skema, hvor effekter reflekteres og intensiveres i rent lydlige (både ved hjælp af musik og sprogdialekter) og optiske installationer, og billedet selv placeres i en affekt der ikke udlades i handling men gennemløber intensive serier, der tærskel for tærskel forvandler dets kvalitet for i sidste ende at skabe et billede af affekten selv som ren kvalitet; vi bliver 'seere', 'lyttere', 'tænkere' og handlingen er ikke længere åndens ventil, det er ikke længere i forhold til handlingsbilledet at universets (kinoøjet, filmens) billeder organiserer sig, men i forhold til en affekt reflekteret på en immobil receptiv flade, en sensibel nerve, et ansigt, et close-up, en gestus, som bliver omsat i en motorisk tendens i form af et 'drev', et affektbillede. Det sensomotoriske sammenbrud er netop det som karakteriserer affektbilledet, og vil jeg hævde, at det er sådan vi kan forstå den sociale etik, som er essensen hos Spinoza. Jeg har tidligere vist hvordan affekten indeholder en bekræftelse af kroppens formåen, som danner grundlaget for subjektivitetens affektive dimension, der skærper det vi kalder vores etiske tilhørsforhold til andre mennesker og verden omkring os. Vores sensible omsorg for verden og mennesket omkring os sker gennem en vedvarende bearbejdelse af desorienterede og usikre følelser; fra smerte og uro til større vedvarende holdbarhed. Pointen er at netop sammenbruddet, det at vi konfronteres med ikke at kunne møde, det der sker med en klar nyttig reaktion, udtrykker en samtidig bearbejdelse af vanskelighederne ved disse møder. Vi bryder sammen, ikke psykisk, men sensomotorisk, og vi bliver opmærksom på vores eget blik, på det at vi ser og på at vi perciperer.

Denne interaktion med andre mennesker og vores omgivelser kan forstærke aktive muligheder for andre måder at være til på, andre måder at gå til sagen på, andre måder at erfare en situation på. I hver et sensomotorisk sam-

---

ber nye tegn, som fødes fra denne uformede verden. Deleuze kalder dem 'opsign' og 'nonsign', og de refererer til hverdagsting eller grænsesituationer, men de er først og fremmest subjektive billeder fra eksempelvis barndommen, eller lyde, visuelle drømme og fantasier, hvor karaktererne ikke længere handler uden at se sig selv handle (*Ibid.* p. 6 og p. 8). Vi får visioner med dybde, og billedet er ikke længere bare optisk men danner en perception af perceptionen. Det er på denne måde, at jeg læser Deleuzes filmbog i forlængelse af hans Spinozastudier og min brug af Spinoza, Agamben og Virno i denne afhandling. Filmen som social teknologi er et studie i eksistensmåder, ikke i hverken narrativitet eller aktører spændt ud mellem mål og midler.

menbrud er der en grænse, og grænsen kan være passagen til at blive et subjekt på ny og dermed en passage til en ny etisk erfaring. Den menneskelige kapacitet eller *potentia* må igennem disse møder og sammenbrud forstærke sig selv gennem en egen opretholdelse indenfor sine grænser. Rosi Braidotti har fremhævet dette element i Spinozas etik, som hun kalder 'sustainability', men det er i Deleuzes filmfilosofi, at det kommer stærkest til udtryk. Braidotti skriver:

> What bodies are capable of doing or not, is biologically, physically, psychically, historically, sexually and emotionally specific, that is, partial. Ultimately, the thresholds of sustainable becomings also mark their limits. In this respect: 'I can't take it any more', is an ethical statement, not the assertion of defeat. It is the lyrical lament of a subject-in-process who is shot through waves of intensity, like a set of fulgurations that illuminate his/her self-awareness, tearing open fields of self-knowledge in the encounter of and configuration with others. Learning to recognize thresholds, borders or limits is thus crucial to the work of the understanding and to the process of becoming.[825]

Etikken er ikke bare situationel og specifik men en passage med indlagte grænser, som rummer den basale lære hos Spinoza: at subjekter og idéer fødes på samme plan. Det er dette jeg har beskrevet i kapitlet om eksistensmåder. Jeg hævder nu, at filmen og de levende billeder som sådan (hvilket også inkluderer videokunst og brug af video i arbejdsøjemed) skærper denne indsigt og vi ser dette i alt lige fra ledelsesformer i virksomheder til ny idéskabelse i overrumplende film- og videokunst. I Pasolinis film *Teorema* møder vi et borgerskab i det sydlige Milano. Faderen er fabriksejer, og børnene er studerende. Det drejer sig ifølge Pasolini om en "småborgerlig familie i ideologisk forstand, ikke i økonomisk".[826] Det er den velhavende familie med tjenestefolk, megen fritid og blanke fingre vi indfinder os hos. Faderen kører i Mercedes og har aktiemajoriteten i fabrikken. Konen keder sig og bruger det meste af sin tid på at købe ting og tøj for de penge, der flyder fra fabrikken. Under et middagsselskab med un-

---

[825] Rosi Braidotti: "The Ethics of Becoming-Imperceptible". i: *Deleuze and Philosophy*. p. 140.
[826] Pier Paolo Pasolini: *Teorema*. 1968. p. 9.

ge mennesker dukker en gæst op, som benævnes: "Gæstens hellige køn". Den unge gæst, der både er elegant og mild, og omgæret af en sær uskyldig skønhed, får lidt efter lidt hvert et familiemedlem til at kollapse, eller som han udtrykker det: "hele deres pligtverden brød sammen", og i hengivenhedens fase begynder nu en krise med skam, som kulminerer i kærlighed, begær og passion. Krisen bliver vendt mod dem selv og én efter en genopstår de på ny, men ikke i den samme form. Ingen er længere i stand til at handle som de plejer, og de påvirkninger de udsættes for, de møder de kommer ud for, kan de ikke møde med nogen nyttig eller forståelig reaktion. De værdier de lever efter bryder sammen; drengen går ikke i skole mere, han sidder derhjemme og maler og urinerer på lærredet med bind for øjnene; tjenestepigen udfører ikke sit arbejde; moderen ender med at køre rundt i sin bil i en tilstand af ren affekt, mens hendes verden antager andre former og farver; og endelig giver faderen fabrikken væk, smider tøjet og vandrer nøgen ud i en bar og øde skov. Hver et tilfælde undergår en forandring eller begynder at tænke og føle på en ny måde. De sociale handlinger kan ikke længere forstås ud fra forholdet mellem miljø og adfærd. Dette vil være en utilstrækkelig analyse. Snarere må vi forstå de sociale relationer og det der sker, ud fra handlingernes eksistensmodus eller valgets eksistensmåde. Den moderne virkelighed finder ikke fred med sig selv, den hverken skal eller kan forsone sig med en genkendelig social historie. Personerne i filmen møder dette som en grænse ridset i dem selv, som de og vi ikke kan se, men som de efterhånden gør sig modtagelige for. Filmen tydeliggør hvordan væren og magt er en bevægelse, som er indeholdt i det moderne samfunds inderside; en kraft, der på én gang tilhører den og som overskrider den. Filmen synliggør denne bevægelse; en social verden der først bliver virkelig som bevægelse, som eksistensmåde. I Pasolinis berømte livstrilogi bestående af *Decameron, Tusind og én nats eventyr* og *Canterbury Tales*, er denne rørelse på én gang en spænding og en krise, og som aktive mødetilstande udgør de et led i en etik. Man kan betragte Pasolinis film som biopolitiske udkast, som bud på mentale dramatiseringer af personer, hvor den faktiske historie på én gang er fanget i magtens væv af common sense, massekultur og kapitalisme, men samtidig anviser en udvej, en måde at skabe sig selv på som socialt subjekt. Pasolinis film bearbejder disse stridende rum, disse krisetilstande igennem hvilken han på

godt og ondt undersøger eventualiteten i de hverdagslige handlinger, som i stedet for en totalrevolution synliggør en revolution helt ned på hverdagsplan. På den ene side vender Pasolini vreden mod dumheden og undertrykkelsen, og på den side bekræfter hans film skabelsen af det folk-der-mangler. Hans film viser tydeligt, at folket kun kan opfinde sig selv gennem fantasiens kraft, en subjektivitet der ikke længere forbinder sig med sit eget spejlbillede (udfordringen for enhver narcissistisk oplevelsesøkonomi) men med kosmos, med en kraft udefra. Disse sensomotoriske sammenbrud anvendes af et stigende antal af instruktører til at skabe kreative linjer og muligheder.

Instruktører som Jim Jarmusch og Wim Wenders bruger samme metode til at undersøge det moderne menneskets desorientering og hverdagslighedens muligheder for nye erfaringer. Den danske filminstruktør Jørgen Leths film *Det perfekte menneske* er et andet eksempel. Denne film fra 1968, som måske er Leths bedste, er en film, der senere indgår som et kreativt referencepunkt i *De fem benspænd*, der er skabt sammen med Lars von Trier. Ironisk nok, er denne film den biopolitiske film *par excellence*.[827]

Jørgen Leth: Det perfekte menneske. 1968.

Det er den på to måder: dels i sin måde at eksperimentere med de levende billeder på, og dels som metakommentar til reklamebranchens søgen mod det perfekte menneske og vor tids krav om livsoptimering i selvledelse, arbejdsliv og kunstneriske projekter. Leth lavede filmen som et forsøg på at undersøge reklamesprogets mulighed, men på en mere opfindsom måde, der i en vis forstand startede fra scratch. Udgangspunktet er reklamens idé om overfladen, at der kun er hvad vi ser. Vi ser altså en mand kaldet 'det perfekte menneske'.

[827] Lars von Trier & Jørgen Leth: *De fem benspænd*. 2003.

Men dette menneske har intet til sin rådighed andet end det, som dukker op undervejs i hans udforskning af de mest hverdagslige handlinger. Han er ikke og han må blive subjekt. Han er det menneske, der prøver sig frem og dette er hans virkelighed. Det perfekte menneske går, løber, springer og lægger sig; det perfekte mennesker knipser med fingrene, det perfekte menneske spiser. Filmen modulerer den overflade, som reklameverdenens billeder ikke dvæler ved, ikke er opmærksomme på, men som den tager for givet som en ligegyldig baggrund. Leths film derimod tager intet for givet. Den er en film som ren gestus, fordi den udtrykker selve evnen eller kraften til at tale og sige (på grænsen mellem sprog og ikke-sprog), og ikke den erfaring der allerede er eksproprieret. Det perfekte menneske hopper, knipser med fingrene og spiser et måoltid mad, og vi bliver opmærksom på vores egen opmærksomhed. Styrken i det projekt der her er kaldt 'Det perfekte menneske' relaterer sig til den impotens Agamben forbinder med menneskets potentialitet, det menneske for hvem en handling ikke munder ud i et færdigt produkt. Det perfekte menneskes kunnen er rettet mod det han ikke kan. Han findes kun som prøvende, famlende individ. "Kun den magt der er i stand til både potens og impotens, udgør den højeste magt."[828] Det perfekte menneske er således ikke et handlingsmenneske der vurderes udfra hvorvidt han når sine mål. Hans måde at handle på overskriver en målmiddel relation og han må vurderes alene ud fra det gesturales politik, en politik der synliggør spændingen mellem bevægelse og fald, mellem famlen og lethed, som knytter sig til vores kunnen, til det vi mestrer. Det, som Virno omtaler som 'virtuositet', den type handling der altid sker "in the presence of others", til den levende affektive kommunikation i moderne arbejdsliv og kunstpraksis, knytter sig aldrig kun til handlingens produkt og resultat men også til handlingens potentialitet, til hvad det vil sige at mestre noget, denne basale kunnen, til *dynamis* (Aristoteles), den generiske kraft ved livet som bringes til udtryk eller ikke, men som altid er på spil. *Det perfekte menneske* vender virtuositetens potentia mod sig selv, fordi den kun spiller det virtuose spil for at forrykke dets grænser, for kun herigennem skabes noget nyt.

---

[828] Giorgio Agamben: *The Coming Community*. University of Minnesota press. 1993. p. 36.

Med Spinozas etik in mente kan vi sige, at *Det perfekte menneske* er politisk fordi den er etisk, og den er etisk, fordi den gør os sensible overfor sammensatte legemer, der således kaster nye tegn af sig. Disse sammensatte legemer kan være en tekst, eller som i dette tilfælde en film – her næsten en ikke-film og dette er pointen. De vante sensomotoriske skematikker bryder sammen og dette sammebrud gør ophold ved handlingens rene potentialitet. Her finder vi den værdiskabende kraft. Udgangspunktet er hverken en given fortælling eller en bestemt handling med et indlagt plot. Ud fra en normal betragtning sker der intet. Der er kun det perfekte menneske, der gør det vi alle sammen gør, men vi får netop af vide at han gør det, og vi ser det. Filmen er netop ikke livsoptimering, for den er ikke en fortælling om hvordan vi optimerer os til det perfekte, men den problematiserer spørgsmålet på den immaterielle økonomis egne præmisser ved at henlede vores opmærksomhed på de meste hverdagslige handlinger. Vi bliver ikke bare opmærksomme på, at det perfekte menneske hopper, knipser med fingrene og spiser et måltid mad, men vi bliver opmærksomme på vores opmærksomhed, noget som for altid unddrager sig reklameverdenens projekt. I sit efterskrift til Susan Sontags bog *Om fotografi* skriver Ina Blom, at Sontag lærer os, at fotografiet ikke først og fremmest er en ny visuel teknologi, men en ny måde at forstå sociale relationer på.[829] Ikke alene konsumerer vi værdier ved hjælp af billeder, men billeder reorganiserer vores sociale virkelighed ud fra allerede genkendelige visuelle muligheder.

Jeg har tidligere vist, hvordan der under den kulturelle økonomi er ved at opstå et nyt subjekt, en ny subjektivitet. Virno har beskrevet grammatikken for dette subjekt, karakteriseret som et 'opmærksomhedssubjekt'; et subjekt der skal håndtere sit eget liv.[830] Virno hævder i sin 'grammatik' for dette nye arbejdssubjekt med inspiration fra Simondon, at kun ved hjælp af en uafsluttelig serie af succesfulde *individuationer*, som sikrer at stadig mere præ-individuel virkelighed bringes i spil og inkorporeres i det omgivende miljø.[831] Tilstedevæ-

---

[829] Ina Blom: "Efterskrift". i: Susan Sontag. *Om fotografi*. Pax Forlag. Oslo. 2004. p. 270.

[830] Virno: *A Grammar of the Multitude*.

[831] Simondon: "The Genesis of the Individual". Simondon hævder, at princippet for individuation ikke kan lokaliseres i noget, der præeksisterer selvsamme individuation – en ontologi som teknologi, billedsamfund og hastighed synes at være på højde med i dag. Simondon bryder med både det substantialistiske syn (essentialistiske), der ser individets ontogenese (udviklingslæren hos alle levende væsener) som en enhed

relsen af denne præ-individuelle virkelighed forstærkes under de immaterielle arbejdsprocessers dynamik, hvor sprog, tegn, billeder, sansninger, affekter, følelser, synergier, inspirationsfelter og påvirkninger fra alskens dialoger, konferencer, ferniseringer, hverdagshandlinger, møder mv., gør sig gældende som en matrice for diverse produktionsfelter. De præ-individuelle dynamikker forstærkes, fordi dagligdagsaktiviteter, fritidsaktivitet og arbejdsaktiviteter i stigende grad overlapper hinanden. Leths film giver os et subtilt blik på denne problematik. Virno karakteriserer den moderne arbejders lighedspunkter med kunstneren, og begge udtrykker de den form for subjektivitet han benævner med 'multitude'. Dette begreb handler ikke om at skabe en mytisk revolutionær figur, men et dynamisk ekspressivt begreb for subjektivitetens sammentrækning og udvidelse i dets udveksling med præ-individuelle kræfter. 'Multituden' som begreb bliver i Virnos optik til et ambivalent 'mellembegreb', hvor subjektivitet hverken kan reduceres til individet eller kollektivet, hverken til det autonome eller det samfundsbestemte. Den transindividuelle kollektivitet udvikler sig gennem den type af kommunikation hvor man kommunikere gennem den skabende kraft, det, som Simendon kalder 'invention'. Forbindelsen mellem individets eksistensmodus og det transindividuelle beskriver han som den kommmunikation "whereby men communicate with one another, with nature, and with what is in them more than themselves (pre-individual "human nature")… Her tydeliggør Simendon at dynamikken i det vi kalder det skabende, ikke er nogen originær kræft indefra, men en interaktiv og dermed social relationel forståelse.[832] Leth har om sin egen filmkunst sagt, at det ikke handler om at skabe en ideologisk skematik for frelse, men til stadighed at undersøge hvad der lever på overfladen; at fylde tomheden ud. I et interview udtaler Leth: "Det største ideal for mig er at en film skal ligne et digt i tilblivelse. Et digt kan starte i det øverste venstre hjørne, men man aner ikke hvor det ender. Det højeste mål for mig er at en film udvikler sig og bliver et stykke forskning i sproget".[833] Po-

---

det besidder og med det hylomorfiske syn der reducerer individet til forbindelser mellem form og substans.

[832] Alberto Toscano: "Technical Culture and the Limits of Interaction: A Note on Simendon." I Interact or Die!. V2_Publishing/NAi Publishers. Holland. 2007. p. 203.

[833] Trulst Lie: "En film skal ligne et digt i tilblivelse". i: Le Monde Diplomatique Norsk udgave. Olso. September, 2008 (Interview med Jørgen Leth).

inten er at betragte og behandle denne mangfoldighed som en *performativ dynamik, en produktiv individuationsproces* uden at reducere relationen 'individ-kollektivitet', til individets enhed *eller* det kollektive. Fællesskab og tilhørsforhold bestemmes derfor af selve vores *måde at modulere med omgivelserne på*. Det sociale er en måde at beskrive *måder at organisere tilhørsforhold* på, som udgør et åbent dynamisk hele. Det perfekte menneskes anti-livsoptimering viser os gennem fantasiens affektive transformationskraft måder at organisere tilhørsforhold på. Med denne læsning af filmen som social teknologi kan filmens råstof og materiale betragtes både som en magtform og som en vej til affektransformation, der styrker det sociale.

Videoens performative kraft

Med sin bog *Videophilosophia* opsporer og analyserer Lazzarato arbejdets nye forhold under post-fordismen i lyset af den digitale billedproduktion, og han hævder, at de taktile erfaringsmuligheder får et skub fremad i de digitale kompositioner. Denne kropslige påvirkning skaber en affektværdi, hvor en fortættet tidslighedsoplevelse gør det muligt at stille selve spørgsmålet om *subjektivitet* som et spørgsmål, der forbinder det immaterielle arbejdes performance med en ontologi for tid. Lazzaratos idé om en 'videofilosofi', er en idé om en alternativ værdiskabelse i et skuespilsamfund, hvor ethvert billede er blevet en vare.[834] Formålet med den følgende analyse er at vise hvordan videokunst udtrykker en tænkning for det sociale. Mit ærinde er ikke at lave en læsning af Lazzaratos bog om videofilosofi, men at pege på et enkelt centralt element, nemlig tiden som skabelsen af affektive situationer. Dette vil jeg dernæst konfrontere med den amerikanske videokunstner Bill Violas værker for at demonstrere video-

[834] Den franske 'situationist' og avantgardekunstner Guy Debord brugte termen "skuespilsamfundet" til at beskrive den tilstand, hvor al produktion, herunder kulturproduktion ikke længere har et autonomt udtryk, der kan adskilles fra varens univers: "Skuespillet er ikke en totalitet af billeder, men et socialt forhold mellem personer formidlet af billeder". Guy Debord: *Skuespilsamfundet*. Forlaget Rhodos. København. 1972. Tese 4. p. 14.

kunstens sociale værdiskabelse.

Videofilosofi er en filosofi, der opstiller udsagn om tidsskabelse som et nyt erfaringsgrundlag. I forhold til kapitalens tid er den digitale billedbearbejdelse en aktivitet, der rummer livets tid i sig som potentiale. At forstå tidens muligheder bliver en måde at skabe 'andre rum' på for arbejdet og andre aktiviteter i dagens vidensamfund, som forsøger at minimere eller reducere lønarbejdets målbare tid ved at fremhæve og fremelske det processuelle vidensarbejdes begivenhedsbaserede tid; en potentialitetens tid. Det bliver en teori om vidensarbejdets processuelle karakter, hvor det i stedet for modeller for verden, handler om at 'skabe situationer'. At skabe situationer er det samme som at skabe tid. At skabe situationens tid er det same som at berøres og at mærke en påvirkning, som bestemmer arbejdets eller bearbejdelsen som en kontinuerlig udveksling med et præ-individuelt stof. De elektroniske medier og de digitale teknologier indenfor multimedier og video kan skabe kompositioner, hvor vi sanser ikke bare en ydre verden af ting og genstande, men en vibrerende verden i bevægelse. Vi ser og berøres i én og samme bevægelse, og vores erfaring bliver mættet af tid. De ting vi ser og berøres af, er derfor mættet af *mulige handlinger* og udrykker en fordobling af vores eksistens og subjektivitet. De nye mediers billedproduktion angriber ikke verden men tiden. Denne tanke bliver relevant for en kulturel økonomi, der i stigende grad undersøger værdibegrebets forandring fra arbejdsværdi, henimod det processuelle arbejdes affektværdi.

Organiseringen af det sanselige forstærkes med de digitale mediers teknologi. Den nyeste forskning forsøger at påvise, at videoteknologi i langt højere grad udtrykker og indfanger betingelserne for at opleve, at den er tættere på livet selv, på en ontologi for liv, og at den udtrykker det som Bergson kaldte 'varen'; tidens indre intensitet. Mens film organiserer mødet med affekter som en tanke, organiserer videoteknologien ifølge Lazzarato de affektive kræfter som situationer og begivenheder, der krystalliserer tanke, liv og tid. Der er således tale om en endnu mere fortættet sanseerfaring. Video betyder 'jeg ser' på latin, og peger med det samme på en intim relation mellem mediet og jeg'et. Hvem er det, som ser? Er det mig som betragter, der ser, eller er det videoøjet, som zoomer be-

tragteren ind til sig; noget som kun andre betragtere kan gøre?[835] Spørgsmålet er relevant. I mange år var videoproduktion en undergrundsaktivitet med produkter af meget svingende kvalitet. Digitalt skærmarbejde, skærme i det offentlige rum, i lufthavne og i hotellobbyer, marketing, brands, brugen af video på ledelse- og coachingkurser, bedre grafikprogrammer samt nye livs-former, der indbefatter digital billedbearbejdning, har op gennem firserne været med til at gøre videoen mere slagkraftig og synlig for kulturproduktion, filmproduktion og økonomisk værdiproduktion. En medvirkende årsag til videoens stigende betydning, ikke kun som kulturelt udtryksform, men også som et led i den kulturelle billedproduktion, var forbedringen af mediet, og ikke mindst en opfindsom afsøgning af mediets muligheder. Indenfor videokunsten, var det især den amerikanske kunstner Bill Viola, der gennem sit arbejde var i stand til at bringe mediet et nyt sted hen og åbne op for nye erfaringer.[836] Men Lazzaratos begrundelser for at tage video alvorligt er først og fremmest ontologiske. Han hævder som sagt, at digitaliseringen snarere end film er på højde med Bergsons tese om billedet som stof, som lys og brydninger af lys. Det er rigtigt, at de teknologiske muligheder med digitalt video øger potentialet for denne måde at omgås billeder på, men også filmen kan være med til at påvirke os til at tænke og føle på nye måder. Lazzarato overbetoner dog videoteknologiens nybrud. Jeg vælger her at sidestille video og film som potentielt set ligeværdige. Det gør jeg fordi den påvirkningsfaktor og modtagelighed der er altafgørende, kun kan beskrives ud fra en gradsmæssig vurdering. Før Lazzarato beskrev Perniola videoens betydning som en tilgang, der anskuer mennesket som en ting der sanser og føler, en åndelig automat:

> Mennesket som maskine er blevet efterfulgt af videomennesket, hvor teknologi, sanselighed og følsomhed indgår i et overraskende symbiotisk forhold: det nutidige menneske er som en ting, der i usædvanlig grad er beriget med sanser og perceptionsevner. Det forvirrende og foruroligende aspekt ved denne væremåde mellem det organiske og det uorganiske og grænserne mellem naturens væremåde og tingenes væremåde krænkes: definitionen på

[835] Stian Grøgaard: "Indledning". i: *Øje for tid. Om video, kunst og virkelighet.* Unipax. Oslo 2004. p. 9.
[836] Se afsnittet om Bill Viola nedenfor.

> mennesket er ikke længere, at det er et tænkende dyr, men at det er en ting som sanser og føler.[837]

I skuespilsamfundet hvor varens fetich og ikonisering har erstattet Gud, er mennesket ifølge Adorno fremmedgjort i hele dets følsomhed, dets sansemæssige og affektive horisont. Findes der en måde for subjektet at tilegne sig det, som det er blevet frarøvet? Perniola skriver:

> […] hvis videomennesket repræsenterer fremmedgørelsens mest radikale form, fordi det antaster menneskets mest intime og umistelige kendetegn, så er en tilbagevenden til subjektiviteten, det autentiske eller erfaringens personlige karakter ikke længere mulig: det er på det udvortes plan at slaget må kæmpes.[838]

Spørgsmålet er hvad vi nærmere skal forstå ved dette "udvortes plan", hvor slaget må kæmpes? Lazzarato ser en "vej ud", der kan læses som et interessant bidrag til billedkulturens biopolitiske organisering af vores sanser – en social teknologi der tilbyder et terræn for en alternativ ontologi og værdiskabelse. For at forstå denne 'vej ud' må vi imidlertid gå et skridt tilbage. Boris Groys har gjort opmærksom på, at mens maleriet sætter betragteren fri, i den forstand, at de affektive kræfter vi påvirkes af i verden lægges på hylden, er videobetragteren sunket ned i verdens natur, i dens "kropslige pris". "Det er den pris," skriver han, "vi betaler for virkelighedsfordoblingen".[839] Ordet "det sømløse" dækker godt over det, som sker med digital billederfaring. Vi ser ikke billedet som 'frame', vi ser et strømmende kontinuum, der deler sig. Det sømløse udgør en grænse for synet som findes i billedet. Stian Grøgaard skriver:

> Vi er fremme ved det som Maurizio Lazzarato mener, er det specielle ved digital video: Produktionen af usynlighed i det sømløse billede giver tilgang

---

[837] Perniola: "Videokulturer som spejle". i: *Slagmark*. nr. 19. 1992. p. 74. Se også Perniola: *ENIGMAS. The Egyptian Moment in Society and Art*. Verso. London. 1995. kap. 2.
[838] *Ibid*. p. 75.
[839] Citatet af Groys er hentet i Grøgaard: "Indledning". p. 10.

> til det per definition usynlige, nemlig tiden selv. Video tager tid, men den indebærer også en historisk mulighed til at give tid, og ikke bare gengive den som én blandt mange tidsmetaforer. Lazzarato ønsker at udvikle en teori for en billedproduktion hinsides filmen. Han hævder at video gør tid synlig på en måde som filmens montage af stilbilleder aldrig klarede. Ifølge Lazzarato opererer videoteknologien direkte på tiden. Tid er en præmis som med video trækkes ind i den skabende proces. Det giver mulighed for at undslippe den særegne tidskontrol vi udsættes for i massemedierne som TV. Video fremstiller derfor et socialt mulighedsfelt og bliver, til forskel fra de fleste andre medier, umiddelbart politiseret. Lazzarato mener at have fundet noget specifikt for video, som bliver borte i både formalistisk og indholdsorienteret æstetik.[840]

Hvis digital billedbearbejdning indeholder en social teknologi, der er værd at tage alvorlig, er det fordi at de foranderlige produktionsformer i de kreative industrier inddrager erindringens præ-individuelle stof, som indgår i den løbende individuationsproces. Den kreative billedbearbejdning kan forstærke kredsløbet mellem produktion, konsumption og varesammensætning på en hidtil uhørt måde. Det kan den gøre fordi vores virkelighedsbilleder i modsætning til TV og massemedier, kan skabe erfaringer, der ikke baseres på en ydre sansning (dvs. handlinger i rummet), men derimod erfaringer baseret på erindringer, og som sådan kan den indlede et nyt samspil mellem erfaringsdannelse, erindring og handling. Hvis filmens fortjeneste bestod i at organisere det sociale ved at synliggøre perceptionens bevægelse og dynamik, og i at lade os sanse bevægelse som sådan, bringer videobilledets organisering selve den skabende bevægelses egen varen ind i billedproduktionen.

Video er ifølge denne udlægning tættere på at gengive den rene sanselige virkelighed, fordi den overfører materien til en eksistens af bevægelige billeder. Det sidste er vigtigt eftersom bevægelse er det, som ikke kan splittes op i successive enheder, men en udelelig strøm af forskellighed. Som Bergson gjorde opmærksom på bevægelsen ophører når den fratages tid. Den tid mennesket oplever, er altid spaltet mellem sansningen og erindringen, mellem den aktuelle sansning (nutid) og dens virtuelle dimension (fortid). Vores nutidige sansning

[840] "Ibid.". pp. 10-11.

oprulles af fortidens erindring. Det er en fødsel af øjeblikke, der bølger og griber hinanden, der åbenbarer sig foran vores øjne, og det er det som de sømløse digitale billeder synliggør. Derfor kan Viola beskrive billedbearbejdning som noget, der ligger mellem optagelsen og de mentale billeder. Billedbearbejdningen synliggør nye og andre erfaringer, fordi den gør fortiden levende for sig selv, den gør fortiden til en levende mangefold, der åbner sig: "Recording something, I feel, is not so much capturing an existing thing as it is creating a new one".[841] Idéen er, at den digitale billedsammensætning fungerer som en krop vi både ser og påvirkes af i én og samme handling. Billedproduktion i forhold til samfundet kan forandre sig, fordi den forholder sig til sit objekt på samme måde, som det billede man opfatter i et spejl, og fordi den forholder sig til det objekt det er et billede af:

> [Fortiden] forholder sig til perceptionen på samme måde som det billede man opfatter i et spejl, forholder sig til det objekt det er et billede af, og som er anbragt foran spejlet. Genstanden kan både berøres og blive set: den kan virke ind på os ligesom vi kan påvirke den; den er mættet med mulige handlinger, den er aktuel. Billedet er virtuelt, og, skønt det er magen til genstanden, er det ude af stand til at gøre noget af det genstanden kan udføre. Eftersom vor aktuelle eksistens udfolder sig i tiden, dobles den på denne måde af en virtuel eksistens, af et billede i et spejl. Hvert øjeblik af vores liv viser sig følgelig fra to sider: det er aktuelt og virtuelt, på den ene side perception og på den anden side erindring. Det deler sig i to i samme øjeblik som det opstår.[842]

Videobilledet kan sammensætte en levende mangfoldighed, der er uafhængig af en ydre virkelighed. Videobilledet væver vores sansemæssige erfaringer af situationer sammen af erindringsbilleder. Den accelererer den virtuelle erindringskraft ind i det aktuelle, og det er det materiale, der producerer nye erfaringer.[843] Hvis vi holder en bog i hånden, kan vi sanse den, og hvis vi lægger

---

[841] Bill Viola: "Red Tape". i: *Reasons for Knocking at an Empty House*. MIT-Press. 1995.
[842] Citatet er fra Bergsons bog *Le souvenir du présent et la fousse reconnaissance*. p. 136, her citeret fra Marit Paasche: "I sannhetens navn". i: *Øje for tid. Om video, kunst och virkelighet*. Unipax. Oslo. 2004. pp. 16-17.
[843] Videokunstneren Angela Melitopoulos arbejder i sin *Passing Drama* med billedmontagen som et arran-

den væk, har vi et billede af den, fordi sansebillede og erindringsbillede skabes samtidigt. Men samspillet mellem sansning og erindring er knyttet til bevægelse, til det som Bergson kalder varen, dvs. billedets sansemæssige affekt (dets virtuelle karakter). De digitale videobilleder er virtuelle billeder, og i en digital billedproduktion spiller det ikke nogen rolle om billederne stammer fra virkeligheden, om de er manipuleret eller om det er ren data-animation. Videobillederne tilfører billederne en mer-realitet, der udspringer af billedernes tidslige varen, altså deres egen intensive stof og bevægelse, som fjerner dem fra en ydre fysisk virkelighed: "Tiden er frigjort og kan fremstilles uafhængig af handling i rum".[844]

Det handler derfor om at tegne et nyt terræn for forholdet mellem menneske, økonomi og samfund i post-fordismens æra, der overskrider fremmedgørelsen mellem billedproduktion og kapitalisme ved at skabe en ny digital situationistisk mulighed i de nye produktionsprocesser. I stedet for at anerkende fremmedgørelsen overfor den tegn- og billedverden vi skal fungere i, må udfordringen være at producere og skabe os 'ud af dem'. Samarbejde og *skabelsen af digitale situationer* i spillet mellem den, der arbejder med billedbearbejdningen og den, der er tilskuer, fordobler den affektive tilblivelse. De store forbilleder er her netop Paik og Viola, hvis videokunst er optaget af at skabe situationer og begivenheder, hvor en-hvilken-som-helst subjektivitet kan blive mulig. For disse kunstnere og for de nye immaterielle arbejdere handler det aldrig om teknologien selv, dens automatiseringskapacitet, men om at åndeliggøre en voksende maskinpark, hvilket vil sige at tænke igennem dem (billedsamfundets maskiner) med henblik på at indpode menneskelige og samfundsmæssige for-

---

gement, der skaber en hukommelse, ikke som ikon eller ideologi, men snarere som en kæde af punkter af lys og linjer. Videobilledet resulterer i linjer og forbindelser. Som en vævsmaskine væver videobilledet sig uophørligt mod nye motiver og erfaringer, ikke baseret på sansninger af verden derude, men på erindringer, som filmen trænger igennem for at åbne for nye erfaringsmuligheder. Til et foredrag i København i november 2008 under den internationale dokumentarfilmfestival *CPH:DOX* sagde Melitopoulos, at erindringen ikke bare er fortællingens råstof men selve virkelighedens råstof. Som vævsmaskine er dens funktion ikke kun sociologisk beskrivende, men et politisk projekt for en ny billedkonstruktion. Man erindrer sig, at vævning for Platon var en metafor for det politiske. Denne vævsmaskines komposition af billedaffekter er en videreanvendelse af Vertovs montageprincip, og bliver ikke bare filmens men også videokunsten og den digitale multimediekulturs organiserende princip.

[844] Paasche: "Op.cit.". p. 20 [egen oversættelse].

mål, og at bane vejen for en menneskelig frihed midt i TV-mediets kollektive kontrolinstans af vores historie. Det er her vi i kimform kan se videopraksis og videokunstens sociale potentiale.

For tredive år siden havde videokunst mest karakter af at være en studentikos omgang med et taknemmeligt materiale. I produktionsmæssig henseende var videokunst et sekundært udtryk, der var vanskeligt at tage alvorligt. Vi skal langt op i 1980'erne, før den videoproducerede billedverden frembringer sansninger og udtryk, der bringer overskrifter frem. Teknologiens forbedring samt flere kunstneres seriøse arbejde med videokunsten, er de primære årsager til denne udvikling.[845] Inspireret af Spinozas filosofi forsøger jeg at give et bud på Violas kunstart og dens biopolitiske potentiale.[846] Video kan ikke reduceres til underholdning og et kulturelt fortolkningsmedie, men udtrykker en selvstændig social teknologi, en måde hvorpå teknologi udvider vores opfattelse af stoffet, af vores mobile perception, af vores måde at se på, som indretter og intensiverer vores opmærksomhed på måder, og som sætter nye handlinger ind i et kredsløb, der forlænger åndens opfattelse. Teknologi kan anskues som en legemlig komponent i en kommunikativ udveksling og interaktion, der kan gøre spændingen mellem ånden og stoffet mere levende og mangfoldig. Billedteknologi bliver en organiseringsteknologi, som skaber en *modus for opfattelsens konstitution*. Med sin digitale svingninger viser videokunst i særdeleshed hvordan den som teknologi, virker som stof i form af lys, brydninger og kredsløb, hvor teknologiens overflade gøres til åndens virkende potentialitet. Vi gentager Bergsons vigtige pointe, der pointerer, at mennesket skaber kunstige organer, der forlænger organismen, hvor videoinstallationen er det, som *virker tilbage på organismen og videreudvikler den*.[847] Violas anvendelse af den digitale videokunst

---

[845] Kunstmuseet Aros i Århus, der officielt åbnede i efteråret 2004, havde som een af de første store udstillinger videokunstneren Bill Viola på programmet. Det bemærkelsesværdige er, at en videokunstner ikke alene er hovedattraktionen og den altoverskyggende begivenhed på museet i en periode fra 16. maj 2005 til 21. februar 2006, men også at en videokunstner bruges til at eksponere selve museet. En tidligere subversiv og hengemt kunstart anvendes nu som led i et brand af et nyoprettet museum, og indtager samme rolle som Rembrandt, Bacon eller Dali.

[846] For en gennemgang af videokunstudviklingen, se Lars Movin: *Videologier*. bd. 1 & 2. Det kongelige danske kunstakademi. København. 2001.

[847] Se Ragnar B. Myklebust: "Fra dialektik til mikropolitik". p. 60.

er en radikal overskridelse af teknologien som noget fremmed og ydre. Der er tale en svækkelse mellem livets egen fremstilling af organer og den samfundsmæssige produktion af teknologi, idet videokunsten hos Viola ophæver teknologien som teknologi, og gør den til en forlængelse af livet. Det er også derfor, at han selv og de folk, der oplever hans kunst taler om, at han maler billeder med en digital pensel.[848] Med den digitale billedbearbejdelse viser Viola at teknologien ikke nødvendigvis medfører et tab af aura, som Benjamin var inde på. Violas kunst betjener sig til fulde af de to komponenter, der er centrale for den biopolitiske kunst, nemlig affekten og selve mødet mellem det skabte værk og tilskueren. Dette problematiserer på én gang teknologi, krop og tanke. De tre komponenter hænger nemlig intimt sammen i Violas univers.

Videoteknologien er ikke en statisk billedflade, men et *performativt udtryk*, et dramatiserende møde, der kan sende kroppen og ånden ind i et andet kredsløb, der åbner for nye spændinger.[849] Hans nyere værker er større eller mindre installationer, der kræver tid, der dog foreløbigt kun spænder fra 11 minutters spilletid til over en halv time. Bill Viola insisterer på dette krævende møde som en art 'real-time' for beskueren, hvor opmærksomhedens transformation og intensivering, bliver et møde mellem to kroppe, værkkroppen og beskuerens krop. Denne mødetilstand undersøger nye aktive livsmuligheder, fordi den rejser en skulptur af 'mer-realitet', der ikke har nogen genstand, men som genskaber tankens og dermed livets performative udtryk. For Violas installationer er det afgørende ikke det æstetiske som en selvstændig undersøgelse af værkets form, men en performativ åbning med henblik på at træde ind i et mere potent liv, 'at mærke livet' – videoinstallationen er en krop og et møde, der påvirker den, der møder det med større eller mindre kraft og tilfører en ny krop. I sine slowmotions skaber Viola nye udtryk for liv, men de affektive strømme der løber igennem, skaber også 'et nyt øje' og 'en ny tanke'.

Violas performance består i den intense synliggørelse af tingenes tilblivelse, som bringer erfaring af tid med sig, og som ikke er lønarbejdet eller kapi-

---

[848] Se Chris Townsend: "Call me old-fashioned, but…". i: *The Art of Bill Viola*. Thames & Hudson. London. 2004.

[849] Viola siger dette i et interview, Se i Nicholas Zurbrugg (red.): *Art, performance, Media. 31 Interviews*. University of Minnesota Press. Minneapolis. 2004. pp. 335-36.

talismens målbare tid, men den levende tid (potentialitetens tid) – en indre tid af rene begivenheder, der krystalliserer og syntetiserer lydbølger og affektive billedkræfter, og dermed åbner op for nye perceptioner og subjektivitetstilblivelser. Violas slowmotion-filosofi og langsomheden er en 'mental økologi', som vi mere end nogensinde har brug for. Hans digitale katedraler over renæssancemalerier der griber tingenes fødsel, deres gesturale stoflighed, er et asketisk udtryk for biopolitisk kunst. Violas kunstvideos åbner mod en nødvendig livserfaring af tid, som udstrækker nye tilblivelsesformer og nye erfaringer, netop ved at potensere disse.

Mødet er den påvirkning, der hensætter beskueren i en passiv aktivitet, i en tankefuld begivenhed. Violas kunst handler ikke om at fortælle historier, skabe en narrativ sammenhængende forståelse for personer, deres liv eller verden som sådan, men om *tilstande*, der dramatiserer og forstærker de aktuelle genkendelige former, strukturer, mennesker og ansigter. Det er en kunst, der handler om at synliggøre noget ubønhørligt, noget umuligt, noget ubegribeligt, og dermed noget der overstiger vores erfaring. I sin kommentar skriver Chris Townsend: "The act of estrangement is to take the spectator out of the world and put him not in a helpless passivity where no questions are ever asked, but rather in a place where he may meditate".[850] Pointen er, at skabe et møde som beskueren ikke kan møde med en nyttig eller umiddelbar reaktion. Det er et møde, der ikke kan konsumeres, men som kun, såfremt man giver sig tid, kan skabe en levende vækkelse af en tanke, en kraft og en måske ny erfaringsmulighed. "We must pass through the body…", siger Viola og begrundelsen er, at det kun er dette kropslige møde, der kan yde modstand til vort umiddelbare begærs overherredømme.[851] Dette er ikke alene tankens modstand men også tankens eneste mulighed.

Viola er videokunstens Spinoza: "Viola's art, if it is anything, is an art of affect".[852] Et legemes kraft (her værket), dvs. dets virkelighed, defineres først og fremmest på dets evne og kapacitet til at påvirke og selv blive påvirket. Også

---

[850] Townsend: " Op.cit.". p. 16.
[851] Citeret fra Jonathan Lahey Dronsfield: "On the Anticipation of Responsibility". i: *The Art of Bill Viola*. p. 78.
[852] Townsend: "Op.cit.". p. 8.

Deleuze betragtede kroppen som den eneste vej til ånden og det politiske liv, Ikke livet som en ideologi, men som en magt, som det at blive aktiv, hvor kroppens affektive opladning og dermed dens holdning bliver afgørende.[853] Affekten udtrykker en kropslig erfaringsdannelse, men også en form for tænkning, en intelligens i verden. Når Spinoza sagde, at vi endnu ikke ved, hvad en krop er i stand til, er det fordi kroppe kan sammensættes på mange forskellige måder og vi kan netop betragte et kunstværk som et individ, det vil sige, som et sammensat legeme, der fastholder en bevægelig dynamik.[854] For så vidt man kan betragte Violas videoinstallationer som relateret til skulpturen, ganske vist på en bestemt måde, er det et udtryk for et arbejde med kroppens uanede kompositionsmuligheder. Viola har udtalt:

> Der er et totalt levende system involveret i mine installationsarbejder. Og i sammenligning med skulpturen, som er tredimensional og for det meste statisk, ser jeg på video i relation til kroppen. Skulpturen er som en krop, fordi vores krop er det samme; tredimensional, fysisk og materiel. Når jeg tænker på et installationsarbejde, er denne som en krop og en tanke. Billedet på lærredet bliver en tænkende ting, som en tanke. Og det udfolder sig i tid. Og ved at anvende lærredet indenfor en fysisk situation, bliver du i stand til at introducere mange andre ting fra den ydre verden.[855]

Selvom videokameraet altså kan indfange et konkret flow, er det netop ikke det flydende i sig selv, der er interessant, men det, at det kan gives et udtryk på baggrund af en sammensat komposition.[856] Der er tale om et bidrag til vores erfarings- og forestillingsverden, hvis stærkeste materiale ikke af en sansning af den ydre verden, men den digitale videoteknologis skabelse af nye erfaringer gennem tid, gennem erindring. Det er ikke en ydre verden, som kameraet filmer gennem linsen, men det filmer den digitale billedskabelses berøring med

---

[853] Deleuze: *Cinema 2. The Time-Image*. p. 188.
[854] Se Zaoui: "Spinoza: kunstnere uten estetikk?". p. 92.
[855] Bill Viola interview med Peter Sellars. SFMoMA-præsentation. Flere af interviewene er trykt i bogen *Passion*. Nærværende citat er fra wwww.Billviola.com [egen oversættelse].
[856] Det er netop kompositionsprincippet og dermed komposition af kroppe (affekter og percepter), og ikke et æstetisk formudtryk i sig selv, der definerer og udmærker kunst ifølge Deleuze og Guattari; Se Deleuze & Guattari: *Hvad er filosofi?*. p. 208ff.

en mangfoldig vibrerende verden. At "se" handler altid samtidig om at berøres af en stoflig verden i bevægelse. Det er denne berøring eller påvirkning af bevægelse, der bringer tiden, dvs. erindringen med sig og dermed fordobler vores syn. Når vi påvirkes af en verden af bevægelse, som virker ind på os, er denne verden mættet med mulige handlinger. En virkelig perception er således altid ladet med erindringsmateriale. Violas videokunst handler om at skabe tilstande af en verden mættet med tid. Hvor virkelighed handler ikke om nyttige reaktioner på noget genkendeligt, men om impulser, der dramatiserer vores handlinger. I lighed med Spinoza er der hos Viola en parallelisme mellem krop og sjæl, hvor ingen af de to har nogen forrang. Viola væver kroppe og han væver sjæle. Det er denne modulerende potentialitet, der gør ham til én af de mest opsigtsvækkende kunstnere, der arbejder med tid og rum. Et sted siger han:

> For mig at se er muligheden for at animere billedet, at skabe bevægelige billeder, en af de vigtigste begivenheder de sidste halvandet hundrede år. Introduktionen af en tidsdimension i billedkunsten kan meget vel tænkes at blive lige så betydningsfuld som Brunelleschis opdagelse af perspektivet og præsentation af det tredimensionelle billedrum. Billeder har nu fået en firedimensionel form. Billeder har fået liv. De gebærder sig. De eksisterer i takt med vore egne tanker og forestillingers tidsmæssige fremadskriden. De fødes, vokser, forandres og dør. Et af de træk, der karakteriserer alt levende, er, at det kan have mange fremtrædelsesformer, forskellige identiteter født ud af øjeblikket, modsætningsfyldte, og alle potentielt underlagt konstante transformationer, her og nu såvel som retrospektivt i fremtiden. Dette er for mig det mest spændende ved at arbejde i denne historiske periode. Og samtidig det, der pålægger mig det største ansvar. Det har lært mig, at råmaterialet i realiteten ikke er kameraet og monitoren, men tiden og selve erfaringen, og at værket dybest set ikke findes på skærmen eller væggen, men i beskuerens bevidsthed eller hjerte. Det er der, alle billeder bor.[857]

Installationen er en fortættet version af tidens egen kraft:

> Normalt mener man jo, at videokameraet har noget at gøre med den ydre

[857] Citatet er fra Movin: *Videologier*. bd. 2. p. 146.

> verden. Det viser billeder af den materielle verden, der eksisterer omkring os. Rent faktisk sker der det, at kameraet indfanger lyset i et specifikt øjeblik og omsætter det til et billede. Kun det visuelle billede og lyden kommer igennem optagemekanismen – den registrerer ikke følelser eller stemninger. Så videoen drejer sig ikke så meget om at indfange noget, men snarere om at skære en hel masse væk.[858]

Billedet forestiller dermed ikke noget, men består udelukkende af linjer, lys og punkter i uophørlig bevægelse. Dette er tidens uro, som væver erindringen sammen til nye erfaringer for "det der skete" og "for det der vil komme."

Bill Viola, The Crossing. 1996.

I installationen *The Crossing* kommer en mand gående på et kæmpelærred; på den ene side af lærredet opsluges hans krop af ild, på den anden opsluges den af vand, men trods den kraft hvormed det sker, er selve transformationen af manden opløst i ild og vand nærmest en umærkelig proces: hans krop bliver ild og forsvinder og hans krop bliver vand og forsvinder. Man kan betone det bi-

[858] *Ibid*. p. 148.

belske motiv om syndfloden, en opmærksomhed på elementernes rasen, men vandet er, som alle steder hos Viola, rent fysisk. Som i Kurosawas film *De syv Samuraier*, falder vandet lodret, mættet, entropisk, og det gennemskærer kroppens strukturer, og former en egen kropslig kraft. Det er ikke symbolsk, men en stoflig forstærket bevægelse, der virker tilbage på ånden og tankens åbning. Vandet skaber vibrationer, der gennemløber installationens øvrige former. Manden i Violas film er væk. Vi hensættes i undren, og der er en tom flade tilbage. I *The Messenger* ser vi en nøgen mand langsomt stige op mod overfladen, han kommer svævende op og ånder på ny, mens vandets stoflige blå rislende farve dækker dele af mandens krop, en farvedannelse, der ikke er ulig maleren (Domenikos Theotokopoulos) El Grecos.[859] Manden synker tilbage i vandets mørke og genfødes derefter på ny. Dette sker tre gange. Som Jesus sagde til farisæeren Nikodemus, da denne kom til ham om natten for at blive rådført: "Ingen kan komme ind i Guds rige, hvis han ikke bliver født af vand og ånd. Hvad der er født af kødet er kød, og hvad der er født af Ånd er ånd".[860] Men det vand Viola skaber med sine stoflige svingninger af lys, er ikke symbolsk. Det som sker i denne begivenhed, er ganske vist forbløffende men det er ikke nødvendigvis mystik![861]

I *Going Forth by Day*, som vel nok er kulminationen på Violas seneste monumentale installationer, arbejdes der med fem billeder i samme rum og med en overvældende akustisk atmosfære. Det tager omkring tredive minutter at overvære denne installation. *Going Forth by Day* handler om sjælens rejse ikke til de dødes rige, men hinsides de dødes rige. Viola udforsker ikke evigheden som en fjern gestus i en anden verden, men netop som det der sker i denne verden hinsides døden.[862] *Going Forth by Day* henviser til den ægyptiske dødebog, der omhandler sjælens rejse til evige verdener, og dødebogen er som en guide

---

[859] Se Mikael Wivel: "Vand og ånd". i: *Fremkaldelser*. Forlaget Rhodos. København. 1999. p. 325.
[860] "Ibid.". p. 325.
[861] Violas kunst er ikke symbolsk. Hans værker er først og fremmest kropslige møder, der skal genskabe en tro på denne verden, på et aktivt tankefuldt og skabende liv. Viola er ikke kristent troende, men optaget af både den negative teologi (Eckhardt, sufisme), hvor Gud opfattes som en uudsigelig kraft, og den positive teologi (fx zen-buddhisme), hvor Gud får et levende udtryk gennem kærlighed eller den skabende akt. Ikke desto mindre er Viola uhyre optaget af de fire elementer jord, luft, vand og ild, som fysiske temaer, der rummer et gennemgangssted for åndens fødsel og aktive væren.
[862] Se Lisbeth Krogslund Bertelsen: "Going Forth by Day". i: Bill Viola: *Visions*. Aros. Århus. 2005. p. 23.

for sjælen.

Bill Viola. Going forth by day. 2002.

Et af billederne i installationen undersøger sammenhængen mellem tid og rum. Viola udtaler i en dokumentarfilm, at vi i vores moderne verden har tendens til at se verden opdelt, at erfare tingene sekventielt, hvor tiden bliver underlagt en rumlig opdeling. Viola søger det som Leibniz kaldte flere mulige verdener i den samme verden; at flere begivenheder har en "skjult samtale" eller resonerer ind i hinanden. Der er store paralleller mellem dette syn på kunstens erfaringsmulighed og Leibniz' Gud, for hvem verden er et nærvær af mangfoldige muligheder. I *Going Forth by Day* undersøger Viola dette, i et billede inspireret af én af Giottos fresker i Arena Kapellet i Padova fra 1306. I installationen ser vi et hus, der ligger på kanten til en sø omkranset af bløde bjerge. Vi har med vort syn direkte adgang ind i huset, hvor en syg mand ligger under tæppet og hvor søn og svigerdatter våger over manden. På stranden ved siden af sidder en hvidhåret kvinde, mens en båd lastes med ejendele fra den døendes hjem. Parret forlader manden, da han dør hen. Kort efter dukker den gamle mand op på stranden, hvor hans afdøde kone er lykkelig for at se ham. Manden er både døende og levende på samme tid. Man kan sige, at hans levede liv med konen ikke er udenfor den intime stund, da han nærmer sig døden. Der er intet udenfor. Alt er inkluderet eller foldet ind i mandens hus. Med denne installation viser Viola, hvordan en verden af flere mulige planer både eksisterer og kommunikerer med hinanden. De levende folder sig med de døde og omvendt; det er dette,

som overstiger vores erfaring, men som samtidig danner et midlertidigt udtryk i vores erfaring. I Violas kunst er det som om erindringen har en samtale med sig selv, som om livet berøres af sig selv.

Man kan vælge at anskue *Going Forth by Day* samt flere af de andre videoprojekter, ikke som en rejse til en evig verden, men som en gestus, der insisterer på en fornyet tro på denne verden.[863] Videoinstallationens synliggørelse af de affektive kræfter er hos Viola en kompositionsbestemt optegning af kræfter, som både er indeni og udenfor billedet. Det er kræfter, der stammer fra en bevægelig passion, der stammer fra erindringens mættede udenfor, som løber gennem billedet; dette er tankens bevægelige passion eller livets princip eller det som Spinoza kalder "evighed". Det er en evighed, som ikke er andet end kroppes metamorfose, der kan bekræfte livets rene tilblivelse, nemlig det at noget fødes og berører os på ny. Violas møjsommelige arbejde med at optegne klare linjer for disse kræfters gennemløb, afbryder en traditionel mystik til fordel for et begreb for evighed, der rummer den asketiske eller materialistiske åbning mod en *konstitutiv* praksis; en intervenerende biopolitisk kunst, der ganske vist er asketisk i sit temperament. Dette er en social praksis, der i ethvert momentum åbner sig mod det evige, ikke for de tidligere eller fremtidige liv, men for en gentagelse af 'det mere', der åbner mod de små intensive forskelle. Denne bliven evig er både billedets og åndens aktive kraft. Spinoza skriver: "Den menneskelige ånd kan ikke helt og holdent ødelægges sammen med legemet; men der bliver noget af den tilbage, som er evigt".[864] Idéen om evighed er forbundet med forestillingsevnens formåen til at bekræfte kroppes affekter, bekræfte en bevægelig passion, som baner vejen for en skabende praksis, for denne bliven-evig. Violas kunst rummer et utopisk temperament, men den jagter ikke en fjern fremtid, men en kamp for at bekræfte og frembringe begivenhedens muligheder. Viola er munk og nomade i én og samme person, og søger at skabe forskelle, ikke udenfor samfundet, men forskelle i tiden. Både som in-

---

[863] Det at genskabe en tro på verden handler i høj grad for Viola om, at vi igen kan blive berørt af det, der sker med os, blive påvirket af død, kærlighed, smerte, glæde, tomhed og det handler om at gøre disse affekter produktive i vores aktive opmærksomme liv. Dette er et gennemgående tema i alle interviews med Viola. Deleuze siger noget lignende om film: "Film [cinema] skal filme, ikke verden, men en tro på denne verden, som er vores eneste forbindelse" (*Cinema 2*. p. 172).
[864] Spinoza: *Etik*. Del V. Læresætning 23. p. 199.

tervention og som asketisk temperament søger biopolitisk kunst, at gøre livet mere aktivt, at skabe en øget kraft og frihed.

Selvom video betyder "jeg ser" handler Violas kunst om en reevaluering af kroppens formåen. Hvad vi 'ser' i disse billeder, er ikke længere blot det visuelle men billedets kraft i det aktive møde. Viola har altså skabt en udstilling, der hedder *Visioner*, men som genskaber kroppens immanens *i* verden.[865] Den centrale ambivalens i den kristne attitude til visioner i middelalderen peger allerede på denne sammenhæng mellem kroppen og billedet. At tro på det man ser, er klart nok ikke så simpelt.[866] Aquinas har formuleret det teologiske problem der knytter sig hertil. Han stillede spørgsmålet: "Så Jomfru Maria bebudelsens engel med sine legemlige øjne eller som en intellektuel vision, det sidste opfattet som en højere åndsform?" Da englen kom kropsligt til syne for den velsignede Jomfru Maria, så hun ifølge Skt. Thomas rent faktisk Bebudelsens Engel. Englen kom kropsligt til syne for den velsignede Jomfru Maria.[867] Kroppens betydning for erkendelse, dette skift mod immanensen dukker således op i forskellige episoder i middelalderen. I Installationen *Five Angels for the Millennium* skyder kroppe op gennem det rødlige og grønlige lys, men det er vandet med dets evne til at tage liv og give liv til disse englekroppe, der giver legemligheden dens egen tid og dermed immanens.[868] Denne kropssammensætningens kraft og magt – det synlige som affekteret – er ikke baseret på ikonoklasmens afvisning af billedet, men på billedets *magt* (kraft), på intervallets usynlige kraft – en kamp mod klichéerne, smertens løft. Troens etik er kroppens etik, og kroppen kræver tid på samme måde som filmen kræver lys. Måske Violas kunst er en billedteknologi som militant teologi, som en affektpåvirkning der producerer en tid, livets tid?[869]

Violas kunst er modstand når det gør dette udenfor intimt, får det til at

---

[865] Den første store udstilling med Bill Violas kunst i Danmark hed "Visions" og foregik på Aros i Århus i foråret 2005.

[866] Janet Soskice har analyseret synet og billedets rolle og dets indflydelse på tanken i middelalderen, se Janet Soskice: "Sight and Vision in Medieval Christian Thought". i: Teresa Brennan & Martin Jay (red.). *Vision in Context. Historical and Contemporary Perspectives on Sight.* Routledge. London. 1996. p. 31ff.

[867] "Ibid.". p. 32.

[868] Violas installation *Five Angels for the Millennium* er doneret af Carlsberg Fondet til Kunstmuseet Aros i Århus.

[869] Deleuze: *Foucault*. p. 107.

producere glædens kraft. Her krydser vi linjen med for at få del i et liv, låne nogle vinger, som ER denne kraft, magten fra et Udenfor og ikke længere kaos. Sent i sit liv skrev Deleuze, at modstanden har to former:

> Den er menneskelig, og den er også den kunstneriske handling. Kun modstandens handling modstår døden, hvad enten handlingen tager form af kunstens gerning eller den tager form af en menneskelig kamp.

Spørgsmålet er derfor:

> Hvad er relationen mellem menneskets kamp og kunstværket? Dette er det strengeste og for mig den mest gådefulde relation. Det er præcis hvad Paul Klee ønskede at sige da han skrev: "Du ved, det er folket der mangler". Folket mangler mens det på samme tid ikke mangler. Folket mangler: dette betyder at den fundamentale affinitet mellem et kunstværk og et folk der endnu ikke eksisterer, ikke er og aldrig vil stå klar. Der gives intet kunstværk der ikke appellerer til et folk der endnu ikke eksisterer.[870]

Men det essentielle 'drive' i denne kamp er en ubønhørlig etik: "Der gives ingen anden etik end filosofiens a*mor fati*".[871] Men etik er ikke på fatalistisk vis blot at ville det som sker, men må derimod relatere sig til begivenheden gennem sin særegne livsmodus. At vælge betyder at *blive* den, vi er. At blive værdig til begivenheden, til det, der sker med én, med en parafrase af Ole Fogh Kirkeby.[872] Al god kunst viser, at det vanskelige valg kun får sin værdi gennem den levende tanke. Valgets anstrengelse og kamp er "at tage vreden til det punkt hvor den vender sig mod det der sker".[873] Tanken og begrebets etiske rolle er, at kritisere og skabe i én og samme bevægelse.

Efter denne analyse af filmen og de levende billeders sociale teknologi

---

[870] Deleuze: "Having an Idea in Cinema". i: *Deleuze & Guattari. New Mappings in Politics, Culture and the Global*. p. 19.
[871] Deleuze & Guattari: *Hvad er filosofi?*. p. 201.
[872] Se henholdsvis Fogh Kirkeby: *Eventum Tantum*; Meier Sørensens smukke afsluttende kapitel om begivenheden og kærligheden i *Making Events Work, Or, How to multiply your Crisis*.
[873] Ibid. p. 160.

beskriver jeg nu afslutningsvis de mulige konsekvenser for afhandlingens optik: magten over livet og livet som magt.

Magten over livet

På samme tid som Dziga Vertov, udfoldede Sergei Eisenstein sin idé om film som totalkunst for masserne. Filmen blev opfattet som en organisk enhed og ved at sammenklippe modsatrettede hændelser, var det filmens opgave at skabe et syntetiserende chok. I *Panserkrydseren Potemkim* ser vi først en nedskydning af strejkende arbejdere, og i næste billede ser vi ophængte kvæg på slagterierne, hvorved filmen bliver til en organiseringsteknologi, der kan udtrykke arbejdernes vilkår. At affektbilledet kan bruges som motorisk tendens til at drive massen og dermed kontrollere massen, er et af Eisensteins velkendte men også ofte oversete detaljer. At omsætte en motorisk tendens i et affektbillede, beskrives af Deleuze som at "the traits break free from the outline, begin to work on their own account, and form an autonomous series which tends towards a limit or crosses a threshold: ascending series of anger, or as Eisenstein says, 'the rising line of annoyance'".[874] Udgangspunktet er nu et personligt blik, det vil sige det blik og den lytten filmen arrangeres og organiseres i forhold til et relativt 'menneskeligt' handlingsbillede. Montagen relativerer det unikke, for i stedet at placere et blik for den holdning programmet kan arrangere indenfor en 'menneskelig' horisont, det vil sige, for de holdningstendenser der genererer en bestemt forestilling om massen. Når filmen organiserer vores øje på denne bestemte måde, er den forskellig fra det den *kan* gøre, fra sin potentialitet. Det er ud fra sådanne tendenser, deres generering og arrangement af en masse, at vi kan forstå kontrol. Handlingsbilledet knytter ofte mennesket til en bestemt affekt, og det er netop denne standsning af et muligt møde, af en anden receptivitet for affekt, der gør filmens teknologi til en social teknologi for nytte og dermed kontrol.

Det er nok en for stor påstand, når det siges, at filmen som kunstart dør

[874] Deleuze: *Cinema 1. Movement-Image*. p. 89.

med krigens indtog. Deleuze skriver: "Syderberg har draget den fulde konsekvens af Walter Benjamins bemærkninger om, at man må bedømme Hitler som filmmager [...]", og han fortsætter: "De bemærker selv, at 'de store politiske iscenesættelser, statspropaganda i form af folkeopstillinger, de første mennesketransporter i massemålestok', har virkeliggjort den filmiske drøm under forhold, hvor gruen gennemtrænger alt, hvor det eneste der var at se 'bag billedet', var lejre, og hvor den eneste sammenkædning mellem kroppene var lidelser".[875] Spørgsmålet er hvordan billederne fortsætter med at være en del af vores virkelighed. Den erfaringsmæssige udpining af begærets skabende kraft har sådan set været konstant siden filmens fødsel: "Man spørger ikke længere: Hvad kan man se bag billedet? Heller ikke: Hvordan skal man bære sig ad med at se billedet selv? Men derimod: hvordan kommer man ind i det, hvordan glider man ind i det, eftersom ethvert billede i dag glider over i andre billeder, eftersom billedets baggrund allerede er et billede".[876]

At hjernen er lærredet udnyttes i dag af de mange medieindustrier til at trække mennesket ind i en kulisse, hvor magten, under navn af kontrol, virker direkte ind på tilskuerens tanke- og følelsesliv. Det disciplinerede fabriksbesøg er blevet udskiftet med folks deltagelse i forbruger- og underholdningsprogrammer. At være til stede i studierne hvor programmer optages, at gøre sin egen bolig til et TV-studie i konsumprogrammer, at få opfyldt sit begær om at være helt inde at røre ved kulissen, er et stort ønske i dag. "Verdensencyklopædien og perceptionspædagogikken er styrtet sammen til fordel for en erhvervsrettet professionalisering af øjet, en verden af kontrollanter og kontrollerende som kommunikerer om, hvor meget de beundrer teknikken – teknik og atter teknik. Overalt er der kontaktlinser".[877] Den offentlige politiske sfære mættes af billeder, og det vi kalder 'billeder' kan ikke kun beskrives som en repræsentation af virkeligheden. Billeder danner i dag det Tarranova kalder "biovåben", billeder som kroppe hvis ærinde ikke er at synliggøre virkeligheden men at skabe distraktion og perceptive forstyrrelser. Hvad der er vigtigt er ikke at overbevise den offentlige mening om sandheden ud fra argumenter, men om at

---

[875] Deleuze: *Forhandlinger*. Det lille forlag. Frederiksberg. 2006. p. 86.
[876] *Ibid*. p. 88.
[877] *Ibid*. p. 90.

skabe en 'fascination' ved hjælp af billeder, 'forstærke' billeders intensiteter overfor massen. Som Terranva udtrykker det: "Der er ikke længere nogen skandale, alt performes mere eller mindre i lyset".[878] Begrebet 'perceptionsmanagement', anvendes til at beskrive de levende billeders biovåben anvendt indenfor journalistik, i krigsførelse, og i store dele af informationsarbejdet der leder og organiserer direkte på folks opfattelse. Bergsons teori om at vi lever i et univers af billeder, der handler og reagerer på hinanden, bliver nu begribelig og det på en meget og til dels uhyggelig konkret måde.[879] Disse biovåben virker ofte uden at vi lægger mærke til. De er med til at organisere vores syn. Indenforden immaterielle økonomi hævder Terranova at der er tale om en indsigt der forstærker en idé om 'naturtilstandens' tilstedeværelse som indenfor vidensamfundets informationsudveksling. Terranova argumenterer ud fra et empirisk og analytisk materiale, at information i dag antager en entropisk karakter, der overskrider den klassiske forestilling om information som et spørgsmål om udveksling mellem en aftager og en modtager. Information bliver ikke kun et spørgsmål om mening og tegnudveksling, men om en mættet matrice af tegn og energi. Denne materialistiske informationsteori gør spændingen mellem kommunikation og intensitet til det centrale fokus. Kommunikation ernærer sig af noget ikke-sprogligt (affekter), hvor det ikke handler om at opbruge energi, men altid om at omdanne det i nye retninger og investerer det i en anden tegndannelse. Informationsstrategier, lige fra reklamer over politiske budskaber til militæranalyser, anvender information som led i en organisering af vores oplevelser ('perception management'), hvis formål er at forstærke visse intensiteter frem for andre, skabe fascinationer, distraktioner og energipåvirkninger. Afgørende er ikke kun at *organisere viden* men at *organisere opfattelsen* af tingene.[880] Denne organisering kræver en særlig teknologi, der afretter, afbøjer, forstærker, forandrer og retningsbestemmer selve 'opmærksomheden', dens karakter og formåen. De digitale teknologier er med til at udvide feltet for ledelse af mennesket (gouvernementalitet), nu som en ledelse af måden vi opfatter ting på. Der er en tendens til at anvende information ikke til at informere om sande og fal-

[878] Terranova: *Network Culture.* p. 141.
[879] *Ibid*. p. 142.
[880] *Ibid*. p. 141.

ske fakta, men om at gøre information til et spørgsmål om at *performe simulationer* gennem organisering af opmærksomheder, mere eller mindre er vellykket operationer. Terranova skriver:

> Det som er vigtigt, er ikke at overbevise en offentlig opinion om en sandhed der demonstreres på basis af logiske argumenter […] Billeder er ikke repræsentationer, men typer af biovåben der må udvikles og anvendes på basis af en viden om en overordnet informationel økologi.[881]

Det bliver muligt, at anskue den nyeste udvikling i den immaterielle økonomi og de immaterielle arbejdsprocesser som produktionsmåder, der i stigende grad virker ud fra et *teknologisk dispositiv*. I Foucaults sprog er dispositivet en indretning, der udpeger en logik for en måde hvorpå viden forvaltes og håndteres.[882] Det teknologiske dispositiv rummer både faldgruber, som Terranova viser i sit studie, men også potentialer. Film, TV, aviser og magasiner opererer mindre som 'medier' end som maskiner til produktion af ansigter. Ansigtsmæssiggørelse handler derfor om produktionen af en dominerende subjektivitet, påtvingelsen af en særlig fremtrædelsesform af kroppen og den efterfølgende internalisering heraf; dette skaber øjeblikkelig hele billedet af en subjektivitet. "Selv om hovedet, selv det menneskelige hoved, ikke nødvendigvis er et ansigt, produceres ansigtet dog indenfor menneskeheden, men det sker i kraft af en nødvendighed som ikke har at gøre med mennesker i almindelighed" […] Det er ikke ansigtets individualitet, der tæller, men effektiviteten af den afkodning, som det tillader én at udføre".[883] Ansigtsmæssiggørelsen er en social produktion af ansigtet, og den markerer en "ansigtsmæssiggørelse af hele kroppen".[884] Der er kun grader af afvigelser i forhold til den *Hvide mands ansigt*. Passet er en maskine, fordi samfund overalt er ridset til af gateways og checkpoints. Det gælder ikke kun lufthavne, men også parkeringspladser, i TV, dresscodes og den performance, som giver adgang eller ikke-adgang til de rigtige fora. Alt virker ud

---

[881] *Ibid*. p. 141.
[882] Om dispositivet, se Raffnsøe: Sameksistens uden common sense. bd. 1.
[883] Deleuze & Guattari: *Tusind Plateauer*. p. 215
[884] *Ibid*.

fra en binær logik: 'du afviger eller du afviger ikke', og her er det ligegyldigt om du har dansk pas mv. De sorte i Frankrigs forstæder har allerede fået brændemærket hele deres krop. Det er ligegyldigt, hvad magten tænker eller har af intentioner. Den dårlige film af instrumentelle visuelle billeder pulserer allerede i dem og skaber kontrol. Sammen med den officielle magt har også moderne virksomheder gjort verden til en film. Gennem medarbejderkurser, coaching etc., udpines filmen med et erhvervsrettet øje. Medarbejderen ser lederen på skærmen, eller rettere han mærker og berøres af hvordan der tales, og forstår hvordan gestikken skal falde, hvordan han skal sælge. Coaching *on the screen* handler om affektmodulation, der tæmmer perceptionens eventyr ved at gøre videofremvisningen af lederen til den egentlige 'hjerne'. Det der sker på lærredet, er ikke bare et visuelt udtryk, men en kropslig påvirkningskraft, der skaber en særlig indstilling, en særlig måde at 'se' på. Fra fascismen over Hollywood til moderne virksomhedsledelse, sker der potentielt set en udpining af begæret. Det er i denne forstand at verden og livet forbliver en dårlig film.

Livet som magt

Udgangspunktet for at analysere forholdet mellem billeder og virkelighed har været de blandede legemer og den affektive organisering. Jeg har læst Deleuzes to filmbøger som et bidrag til en ny form for socialfilosofi. Der er to begrundelser herfor: For det første at filmens mulighed for kompositorisk at arbejde kreativt og opfindsomt med bevægelse som en selvstændig dynamik, et selvstændigt liv, gør det muligt at kvalificerer de mulige individuationsprocesser i mødet mellem mennesker og i mødet mellem mennesker og dets øvrige omgivelser. Bevægelseslogikken muliggør en skærpet forståelse og sensibilitet for dette møde og ikke mindst den relationelle dynamik, der bestemmer det vi forstår ved det sociale. Den anden begrundelse har at gøre med de levende billeders tænkende formåen. Begrebet 'liv' læser jeg som navnet på det sensomotoriske chok, der ledsager tænkningen. Især *L'Image-Temps* om tidsbilleder tegner forbindelsen mellem 'bevægelse'-'liv'-'tanke'. Læser man Deleuzes *L'image-Temps*

sammen med Spinozas *Etik*, især dette værks Del IV og V om henholdsvis 'Om den menneskelige Trældom eller om Følelsernes Kræfter' og 'Om Forstandens Magt eller om den menneskelige Frihed', kan man læse dette som et moderne studium for den sammenhæng, der er mellem eksistensmåde og tankens lidenskab (passion), som nu er flyttet ind i en moderne verden af mobilitet og bevægelse, hvor tankens mulighed skal finde sin kraft i en verden af klichéer, af tomme billeder, af repræsentationer; kort sagt doxa. I Spinozas *Etik* møder vi et enestående katalog over affekter, og det er kun ved at organisere disse i møder, at den menneskelige fornuft skærper sin egen måde at begribe verden på. I Deleuzes filmbøger møder vi et katalog, eller rettere en taksonomi over billeder i bevægelse. Projektet er det samme: At undersøge tænkningens mulighed, men ikke kun at undersøge dens mulighed, men også at vise at der er en sammenhæng mellem liv og tanke, mellem det at leve og det at tænke. Deleuze skriver i en af sine tidlige bøger: "Something in the world forces us to think. This something is an object not of recognition but of a fundamental encounter".[885] Adskillelsen mellem det blot informative og affekten, mellem tankens doxa som billede og repræsentation, og tanken som mødet med en uventet begivenhed, bringer begrebet 'liv' tilbage til Spinozas udgangspunkt, nemlig til den intellektuelle kærlighed til Gud; kort sagt forholdet mellem tanken og essensen. Spinozas idé om etik som en glædesfuld transformation af negative til positive affekter, forbinder den øjeblikkelige eksistensmåde med tankens passion. Når jeg anvender begrebet 'liv' i relation til de levende billeder, er det på et ontologisk plan. Billedet er selv en bevægelig kraft og ikke kun en katalysator for psykologisk manipulation. Billedet er det chok, der ikke kan repræsenteres i tanken. Billedet eller billedets dynamik udtrykker det Spinoza kaldte forskydningen fra inadækvate til adækvate idéer. Ligesom adækvate idéer skaber viden, skaber også billeder viden, ikke fordi de udtrykker subjektets egen operation, men fordi de bekræfter idéen i bevidstheden, en udtryksfuldhed identisk med substansen. Deleuzes to filmbøger har jeg derfor læst som bud på vidensformer, der samtidig udtrykker de forbundne eksistensmåder.[886] Billedkræfter favner viden

[885] Deleuze: *Difference and Repetition*. p. 139.
[886] Om glædens eksistensmåde, se sidste kapitel i denne del.

fordi de favner bevidsthedstyper og affekttyper, der korresponderer med menneskets øjeblikkelige kapacitet, dets kunnen og formåen (potentia). Billedkræfternes sammensætning kan om noget, organisere andre affektive møder, hvor tankens passion og handling påvirkes samtidigt i krop og bevidsthed. Betragter man filmens stof på denne måde bliver det klart, at subjektets individuation altid står i et relationelt forhold til omgivelserne. Og det som Spinoza kaldte etikkens kunst, handler om at skabe møder, der igen og igen muliggør andre kombinationer for måder at være på, måder at forholde sig på, måder at leve på i dårlig eller frugtbar henseende. Det er denne individuation, som jeg har forsøgt at skrive frem i kapitlet 'Filmen som social teknologi', og som jeg her afslutningsvis vil forsøge at spidsformulere som en magtform, en potentia. Den danske filosof Steen Nepper Larsen skriver meget rammende om det han kalder "Verdens og tænkningens mere": "Verden flyder over med mere, end hvad der kan repræsenteres i tanken. Verden er ikke begrænset til, hvad der kan identificeres. I mødet med verden er der noget, der tvinger os til at tænke. At tænke er at lære – at indtræde i mellemværende, at befinde sig i midten, midt imellem tingene. Det drejer sig om at kunne lære at manøvrere i det problematiske. Det fordringsfulde spørgsmål lyder: Hvordan få det utænkte i det tænkte til at springe frem?"[887] Idéen om "det utænkte i tanken" er navnet på en endnu ukendt krop, en anden kropskombination der afficerer os på ny. Den ukendte krop er det, som jeg har beskrevet som en eksistensmåde. Den ukendte krop er i forhold til filmen, ikke det synlige som vi ser, *men selve skabelsen* af det synlige, som stadig er skjult for synet.[888] Kroppen ophører med at være handlingens agent eller genstand for handling, men er direkte forbundet med et aftryk af liv, der passerer gennem en diskontinuert narration. Filmens organisering af møder handler derfor om den eller de konfrontationer, hvor én eller flere personer bekræfter idéen i bevidstheden. Da Julian Moore i *The Hours* opfyldt af tomhed og ved ikke længere hvordan hun skal reagere på det som sker omkring hende, ikke engang sin mands fødselsdag, når hendes følelse af afmagt til at punkt hvor alt bryder sammen. Hun kan ikke længere reagere med en nyttig reaktion.

---

[887] Nepper Larsen: "Neurovidenskab. En udfordring for filosofisk tænkning". i: *GNOSIS*. Vedhæftninger. nr. 2. April, 2008. p. 235.
[888] Deleuze behandler begrebet den 'ukendte krop' i *Cinema* 2. kap. 8.

Hun ser ned på sin søn, der leger på tæppet efter at de sammen har lavet en fødselsdagskage til hendes mand. Hele hendes verden bryder sammen. Hun er ikke længere den samme. Hun kan ikke leve mere i et forhold præget af middelklassetomhed og en intetsigende ægtemand. At fortsætte er det samme som at dø. Enten må hun dø for egen hånd eller fortsætte livet et andet sted. Det er en hverdagssituation, der afføder dette møde, denne tanke, men hun bliver det Deleuze kalder 'seende'. En tanke fødes. Hun er ikke længere den samme. Vi ser en tanke blive til, fordi vi ser kroppen med et aftryk af liv. Passion og handling sker samtidig i krop og bevidsthed. Hun afleverer sin femårige søn hos en dagplejemor og kører derefter hen på et hotel for at begå selvmord. Det lykkes ikke; i stedet flygter hun til Canada. Det vi ser, når hun ser sin søn lege på gulvet er et fortættet liv der passere forbi. Det overskrider det som kan repræsenteres i en mening og en fremadskridende fortælling. Det der vækker tanken, er diskontinuert i forhold til den fremadskridende fortælling. Den kraft billederne synliggør danner en betydning der overskrider det lingvistiske niveau. Deleuze taler her om nootegn som navnet på det billede der overskrider sig selv for at blive tanke.[889] Kunsten vil og kan noget mere end det, der kan fremstilles i den tanke vi allerede ligger inde med. Kunsten er et diskontinuert aftryk af liv. Når vores viden bliver forbundet til vores eksistensmåde, udtrykker den det som Spinoza kaldte essens.[890] I sin bog om *Proust* skriver Deleuze:

> Hvad er en essens, således som den er åbenbaret i kunstværket? Det er en forskel, den ultimative forskel og absolutte forskel. Det er den, som udgør væren, og som gør os i stand til at forstå væren. Det er derfor, at kunsten alene, for så vidt som den udtrykker essenserne, er i stand til at skænke os det, som vi uden held søgte i livet.[891]

Men denne essens kan ikke reduceres til en personlig erfaring. Den udtrykker den eksistensmåde hvor passion og handling er samtidige i krop og bevidsthed. Billedets magt som affektiv organisering, handler derfor om individuation,

---

[889] Deleuze: Time-Image. Op.cit. p. 41.
[890] Se også mit skema i kapitlet 'Fornuftens læreproces'.
[891] Deleuze: *Proust og tegnene*. p. 63.

nærmere bestemt om hvordan de sammensatte legemer skaber en sjæl, en individualitet.

I dokumentarfilmen *Seeing is believing: handicams, human rights and the news*, bringer den filippinske medieaktivist Joey Lozano sin video-teknologi ind i de indfødte landsbyboeres liv. For dem drejer det sig om liv eller død. Selve retten til liv er på spil, og kameraet kan siges at virke som et biopolitisk modværktøj i kampen for de indfødtes rettigheder til deres jord. Modstand for så vidt den skal være skabende og ikke blot en negering af magten, må den aktualiseres ved at skabe modulationer i forhold til magtens virkninger. Modstand bliver et spørgsmål om at kunne navigere på en åben og følsom måde, som kræver en dobbelthed: Den er både en modstand imod det lokale (her en undertrykkelse af de indfødtes landrettigheder); men den er også global, fordi magten opererer gennem kontrol af den kollektive hukommelse. Magten er således selv subtil, ja, tilmed subversiv i sin vedvarende kapring af vores affekter gennem de kollektive hukommelsesprogrammer. En skabende modstand kan ikke stille sig udenfor, men må i endnu højere grad accelerere denne kollektive proces ved at sammensætte andre arrangementer for affektkomposition, og derigennem gøre virkelighedens stof mere virkelig end virkeligheden selv; give fiktionen dens dramatiserende kraft tilbage; dens liv og dermed dens etos. Men vores kollektive hukommelse har vanskeligt ved at indoptage det stoflige kredsløb. Ikke desto mindre er det her at kampen forestår. Det centrale i denne kamp er en organisering af vores opfattelse. Nu kommer den to steder fra: De offentligt anerkendte medier og dokumentaristen. Det handler om at bryde ind i det kollektive arrangement, som opfattelsen er udtryk for. Kan affekten indoptages, danne grundlag for en holdning og sendes tilbage i mediernes kredsløb og give anledning til ny handling?

MiniDV-kameraet filmer en død mand, helt rå uden stilisering og den film er stærk nok til at bryde igennem og skabe en dramatiserende kraft i et lokalt kredsløb, der øjeblikkeligt forbinder sig med den globale bevidsthedsstrøm. Under Lozanos intervention begynder speciale-politiet at yde beskyttelse til de lokales opmåling af jorden, og de får efterfølgende mulighed for at indlevere jordkrav til de lokale myndigheder. Dette sker ikke fra den ene dag til den

anden og kampen er ikke ført til ende, men *kampen ændrer karakter*. MiniDV-kameraet finder en passage i den filippinske nyhedsstrøm, og bliver en form for social modstand, der direkte intervenerer med fjernsynets kollektive hukommelse. Kameraet bliver et våben (der næsten skyder døden af i real-time) og dermed et led i håbets kraft, en modaffekt koblet direkte til fjernsynet; den modus der viser en sprække i magtens virke og som skaber en anden krop, der kan få os til at tænke og føle på ny. Det værdiskabende beror på videoarbejdets evne til at skabe situationer. Billedproduktion implicerer derfor en aktivitet eller en produktion fra betragterens side som en del af denne begivenhed. Paik har sagt, at uden beskuerens produktion er billedproduktionen intet. Beskuerens (konsumentens) passivitet er en aktiv-passivitet, og mediets virkning kan kun begribes gennem et *aktivt møde*. Der er ikke tale om at åbne for en sprække, et lag nedenunder; teknologien lukker sig uophørligt om sig selv. Det afgørende er vores formåen til at producere på ny. Vi må insistere på dette bevægelige møde som en ny form for social praksis.

Muligheden for en affektiv individuation i det bevægelige møde mellem menneske og teknologi, er nærmest paradigmatisk udfoldet i Buster Keatons film, der til stadighed skaber en model for den menneskelige maskinelle natur; eller med denne afhandlings sprogbrug den 'affektive relationelle dynamik'. I modsætning til de film der bygger en stor verden op oppefra af overmenneskelige begivenheder, der opsluger individet ideologisk (de store episke film), tilhører Keatons film den lille mands forsøg på at gennemtrænge de store maskiner. I *Steamboat Bill junior* under stormen, falder en bygningsfacade over Keaton hvorefter han roligt passerer gennem vinduet uden at fortrække en mine. "Keatons visdom er at han i *The Navigator* får et stort lokomotiv til at fungere […] og at han undslipper baglæns fra helvedesmaskinen af en dampbåd i *Steamboat*".[892] Der er mere på spil end abstrakt mekanik, det er de åndelige automaters indtog, en *individuation* hvor Keaton, med en parafrase af Zaoui, på spinozistisk vis finder en frihed midt i de store farer.[893] Keaton kommer til at *fungere sammen* med de forhindringer, der opstår undervejs på båden. Han red-

[892] Zaoui: "Spinoza: Kunstnere uten estetikk". p. 98f.
[893] "Ibid.".

der ikke bare båden fra at gå under, men også hans relation til dem på bredden og deres forhold til hinanden indbyrdes forandres. I dampbådens helvede opstår en energi (affekt), der samtidig bliver en drivkraft, der igen skaber nye forandringer for både Keaton og hans forhold til kvinden. Det er i denne forandringsproces hvor alle elementer (Keaton som legeme, båden som legeme) i sig selv indeholder indhold og udtryk, form og substans. Keaton forandrer sig sammen med båden, som går i opløsning. Betydningen, selvom den kun antager et midlertidigt udtryk, hænger sammen med affekternes uforudsigelige tilsynekomst.

Når man kan sidestille informationssamfundet med en dårlig actionfilm er det fordi vores idé om det succesfulde menneske er et menneske, der er i stand til at møde de givne ting med en nyttig handling, atid parat til at indtage en sikker position hvorfra man iagttager, dømmer, skærer igennem. De givne ting er nyttige, og man behandler dem ud fra deres brugbarhed eller mulige omsættelighed. Men at opfatte informationer som givne er en "bedragerisk skærm", og udtrykker det Deleuze kaldte "klichéernes fallit". Når vi må udvide billedets status til en verden af *gestus*, er det fordi, at filmen kan synliggøre handlinger, der ikke beror på et formål, en nytte, men som er bærer af en verden, der *åbner for en hel verden og dermed mulige forbindelser*. Gestus åbner sfæren for *ethos*, for menneskelige livsmuligheder og dermed for en etisk og politisk sfære.[894] Film kan vise os en anden form for *viden*, som beror på den type af handlinger, der ikke udtrykker middel for et mål, men hvor vores aktuelle liv og handling er mættet med *mulige handlinger*. I kraft af sin bevægelse, kan filmen noget som ingen anden kunstart kan, nemlig sanseliggøre tiden som en selvstændig kvalitet, der forlener vores handlinger med en viden. Filmen kan vise os, at informationer ikke bare er givne ting som vi kan reagere på, men at ting i verden både kan berøres og blive set, indvirke på os, ligesom vi også kan påvirke tingene. Tingene er mættet med mulige handlinger, som Bergson sagde. Hvis politik er det muliges kunst, der er gået tabt, har nutidens billedkultur med film og video et virkeligt politisk frihedsskabende potentiale, når den ikke

[894] Agamben: "Noter om gestus". p. 30. Gestus som begreb for kritik og forandring behandler jeg i afhandlingens sidste kapitel.

forfalder til at gøre handling til middel for et mål, men gennem gestus og gebærden viser menneskets *vanskelighed* ved at kommunikere overhovedet, som eksempelvis Juliane Moore der ikke længere kan lave en kage til sin mand, og som ikke længere kan tale fordi hendes liv med manden er døden selv. Filmen bliver politisk, fordi alle normale handlinger bryder sammen; den normale kommunikation giver ikke længere mening. Man kan igen tænke på Chaplins infame karakterer, der tilbyder os en kritik af samfundet, fordi hans gentagne tics kommunikerer selve vanskeligheden ved at frembringe en meningsfuld verden for arbejderen på fabrikken (i *Moderne tider*) eller de hjemløse børn (i *I byens lys*). Film og video kan synliggøre de begivenheder, hvor netop dette sammenbrud går op for personerne. Deleuze taler om, at de "bliver seende". Dette er et chok, der får os til at tænke. Kunsten fortæller os, at der er et andet liv.

Den amerikanske filminstruktør John Cassavetes skabte såkaldte "kropsfilm der lægger fortidens tyngde, al denne verdens træthed og modernitetens neurose ind i kroppen".[895] Personernes handlinger drives ikke frem af et plot, men drives frem af menneskers konstante sammenstød med hinanden som de ikke kan begribe på det bevidste plan. Der opstår en følelsesmæssig bearbejdelse allerede på et før-bevidst plan. Der er på dette affektivt konkrete plan tale om en usynlig hukommelse eller tid, der presser og mætter personernes handlinger. Kroppen er ikke blot redskab for handling, den tænker ikke selv, men tvinger os til at tænke fordi den inkarnerer tid.[896] Fortid og fremtid er virtuelt nærværende i nuet som *kropslig spænding*. Filmen synliggør gennem gestus en verden af livsmuligheder og naturligvis også handlingssammenbrud. Det er ikke handling reduceret til nytte, men det er menneskets etiske væsen der synliggøres, fordi vi i kroppens spænding ser, at der er noget vi frygter, og håber at en betydningsfuld begivenhed rører på sig. Billederne bliver affektive, og det er gennem denne affektive påvirkning, at vi kommer til større forståelse af tingene omkring os; de ting der sker. Individuation ernærer sig af disse gestus, som udgør en drivkraft for de små forandringer. Gestus indtager den sociale scene som

---

[895] Deleuze: *Cinema 2*. p. 189 [egen oversættelse].
[896] *Ibid*.

de mellemrum identitetspolitikken ikke kan absorbere, som ikke indgår i den betydningsskabende dimension. Gestus bliver drivkraft for en ny krop, der giver anledning til ny udveksling.[897] Gestus bliver bærer af en åndelighed i vores livsførelse, der skaber en forbindelse mellem hukommelsens spændingstilstande, vores gradvise forandringsproces og en radikal frihedsmulighed. Hos klassiske filmskabere som Tarkovskij og Luciano Visconti pulserer en rytme i og mellem billederne som et slags "tidspres", en intensitet i tiden hvor handlinger forstås gennem deres stoflige kraft (deres påvirkningsmulighed), og ikke gennem deres redskab for en brugbarhed. Tanken fødes som en "tone af for sent" – fx som i de sidste scener af *Døden i Venedig* hvor Aschenbach kæmper sig gennem Venedigs gader. I *Solaris* bliver oceanet en "tænkende substans", og universet er tidsligt indfoldet i hver af personerne, hvor øer, søer og stof sanseliggør fortidens skikkelser og det endnu levende.[898] "Tiden bliver en tilstand: Den flamme hvori menneskesjælens salamander lever", som Tarkovskij selv skriver.[899]

Sådanne film bidrager ikke kun til flere mulige tolkninger, men vækker tanken på en måde der gør os bekendt med måden der tænkes på. Jeg har tidligere været inde på det brud der ledsager filmen efter anden verdenskrig som udgør en hovedstruktur i Deleuzes tobindsværk om film. Idéen er at det som filmes og synliggøres i billedet er sammenhængen mellem personerne og opmærksomheden som kraft som disse personer gennemtrænges af. Det handler derfor om at forstå relationen mellem mennesket og omverden gennem den vågenhed hvor tanken begynder at se sin væsensmæssige tænkeevne, altså at erkende mere end at kende og genkende. En filmisk tænkning kræver en sammenstilling af heterogene elementer, som introducerer et hul eller brud i det tilsyneladende. Særligt ved at koble billeder fra hinanden, bruge flerfoldige stemmer gennem interne dialoger eller sætte en stemme ind i en andens stemme skabes en filmisk tænkning. Alain Robbe-Grillet gjorde brug af det uforklarlige som virkeligmiddel, Alain Resnais det ubestemmelige, og Godard det usammenlignelige. Der var tale om begreber og greb på højde med den moder-

---

[897] Laura Marks: *The Skin of the Film*. Duke University Press. Durham, North Carolina. 2000. p. 35.
[898] Niels Aage Nielsen: "Tarkovskij: Skulptur i Tiden". i: *Kosmorama*. 1993.
[899] Andrej Tarkovskij: *Sculpting in time*. University of Texas Press. Austin, Texas. 1986. p. 57.

ne sociale virkeligheds omskiftelighed. For troen på helheden i en montage, som Eisenstein i sin arkitektur forestillede sig, var borte. Udgangspunktet er at tænkningen fra starten af er magtesløs, at det ikke er muligt at tænke helheden eller for den sags skyld have overblik over sig selv, for tankens væsen er stadig at blive forstenet af regler og normer, at blive forskudt af omgivelsernes forandringer, og bryde sammen af det uforudsete. Tænkningens væsen er derfor det, som altid *kommer*, det blivende, udtrykt med en formulering af den norske filminstruktør og forfatter Trulst Lie.[900] Et nærstudie i affektbilledernes billedtaksonomi kan netop i de sensomotoriske sammenbrud synliggør tankens modus. Filmskaberens forstyrrende billeder, 'hullet' i handlingskæder, insisterende opmærksomhed på 'det tomme' (jf. Leths *Det perfekte menneske*), kan alt sammen få verden til at 'stoppe', skabe brud i det vante, rykke noget andet op midt i det synlige. Og her er MTV's maniske tempo ikke i nærheden af det vi taler om. 'Chokket', det som vækker os til at tænke, handler sansemæssigt om at få os til at se noget som enten direkte er banalt, tomt eller ligefrem uudholdeligt, og gerne noget der er ubegribeligt for den genkendelige tanke. Det er ikke fordi verden til tider kan virke uretfærdig, at man kender tankens magtesløshed. For det uudholdelige er, som Deleuze udtrykker det, "ikke længere en alvorlig uretfærdighed, men den permanente tilstand af den dagligdagsbanalitet".[901] Filminstruktører som Antonioni, Ozu, og senere Jarmusch har været mestrer i at synliggøre dette. Men at kende tænkningen er ikke at afskrive tanken som magtesløs. Denne magtesløshed er faktisk en del af tænkningen selv. Det er netop her tænkningen ofte begynder, i en kobling mellem mennesket og verden. Det er den affektive vækkelse af opmærksomhed, der kan få os til at tro på denne forbindelse, som potentielt set gør filmen til en 'maskine for individuation'. Den religiøse verden eller de moderne massemediers flugt ind i drømmesamfundet, er to blandt flere eksempler på det moderne menneskes manglende tro på *denne* verden. Vi er tilbage til det citat fra Deleuzes anden filmbog om tid; at vi har mistet troen på verden, at vi har mistet troen på den sociale mulighed. Spørgsmålet er derfor om tankevækkende film, gennem det vi ser og hører i dem, er

---

[900] Lie: "Auteurenes arv". i : *Le Monde Diplomatique*. Sept. 2007. p. 12.
[901] Deleuze: *Op.cit*. p. 170.

en vej tilbage til menneskenes verden? Kan dette gøre indtryk på os? Stærke film-auteurer fokuserer på kroppen, og spørgsmålet bliver om filmen kan filme netop *troen* på vor dennesidige verden? Det er dette der gør, at filmen har et potentiale, der rækker langt udover dens illusionsmageri og dermed en skabelsespraksis der bevæger sig i retning af at kunne genskabe troen på denne verden. På sin helt egen måde giver Godard i *Historie(s) du cinéma*, stemme til en tro på denne verden. Mellem to filmklip siger han følgende: "Skad ikke dig selv, for vi er alle fremdeles her".[902] Her taler et kollektivt 'vi'. Filmen taler, iscenesat med omsorgsfuldt udvalgte billeder. Vi, de forførte tilskuere, adresseres gennem en engels mørkhed. Godard retter sig mod filmens historie og minder os om at vi fremdeles er til stede her i verden, at vi fremdeles tilhører historiens gang – og at vi ikke som tænkende mennesker vil lade historien (eller filmen) falde ud i glemsel. Dette fællesskab, denne udstrakte hånd, forener de ensomme små historier. Det er filmbilleder, som viser hen til tænkningens og menneskesjælens "væren-sammen". Et fællesskab af billeder, fællesskab uden målestok – som "to elskere i solen".

Mellem frihed og kontrol

I bogens sidste kapitel ønsker jeg at vise hvordan spørgsmålet om 'forandring' ikke handler om at overskride en ydre grænser (loven, staten, samfundets værdier) og søge friheden på den anden side, men om at begribe en indre og immanent grænse. Først knytter jeg forandringens problematik til sammenhedens logik og dernæst analyserer jeg spørgsmålet om 'forandring' ud fra 'glæden som eksistensmåde'. Forholdet mellem formåen [*potentia*] og mod [*animositas*] danner den nødvendige spænding i glæden som eksistensmåde og glædesaffektens mulige forandring af vores liv. Min karakteristik af performancesamfundet som et biopolitisk foretagende spændt ud mellem frihed og kontrol, gør det

[902] Jean-Luc Godard: *Historie(s) du cinéma*. Guamont Vidéo. 4. DVD. 264m. kapitel 1. "Une histoire Seule"'(optaget mellem 1995-98) [egen oversættelse].

nødvendigt atter at spørge til kritikkens mulighed, altså hvordan vi kan forholde os til vor samtid på en spørgende og undersøgende måde. Som vi skal se må spørgsmålet om kritik ses i forhold til vores egen selv-relation, nærmere bestemt selvledelsen som en selvrelation mellem krise og glæde.

Når historien om biopolitikkens historie skrives, vil de nemme løsningers blik være fortællingen om hvad der gør det moderne forskelligt fra det ikke-moderne, det humane fra det ikke-humane, det civiliserede fra det barbariske, det produktive fra det ikke-produktive, det oplyste fra det grænseoverskridende. Men udgangspunktet for afhandlingen har været at undgå disse distinktioner eller modsætninger og vise at magten over livet og livet som magt gør sit indtog i et gradueret kontinuum. Jeg har derfor gjort brug af begreberne 'intervention' og 'interferens' for at gøre opmærksom på hvordan en faglig praksis og dens eksistens hænger sammen med, at den er i aktiv strid med sig selv, at den således står i en interfererende relation til sig selv. Jeg har forsøgt at vise, at disse vidensformer er forskellige fra sig selv og at det er muligt at komme til ny erkendelse om disse ved at genskabe dem i andre forbindelser og relationer. Det er klart, at en sådan metodisk indgang har konsekvenser for forståelsen af tværfaglighed og kritik.

Der er to måder at anskue grænsen på: den ydre grænse og den indre grænse. Men idéen er, at tankens interferens forsøger at vise hvordan den ydre grænse lever i en konstant spænding med den indre grænse. Der findes et sted 'hinsides den sidste grænse', som er kapitalens grænse. 'Denne sidste grænse' er navnet på den linje, der styrer kapitalismens egen selvforståelse, dens erfaring af sig selv som kapital og som omsættelig erfaring. Spørgsmålet er hvordan vi skal tænke denne grænse?

I sin kamp for at vinde nye markeder og dermed skabe et marked, som Marx skriver i *Grundrisse*, fremstår enhver grænse som en hindring kapitalen skal overvinde. I forlængelse heraf fremhæver Negri, at yderligere varecirkulaton fremstår for kapitalen som en 'sejr' over krisen; kapitalen overvinder noget den ikke har, og som den må bemægtige sig.[903] Krisen er *yderlig,* og den fungerer

[903] Negri: *Marx beyond Marx*. p. 105.

som en mangel det handler om at komme udover. Men netop derfor er der ikke tale om en sejr én gang for alle. Kapitalen kommer aldrig i mål. Den må på den igen, vinde nye markeder, ekspandere og valorisere det nyeste og "hotte"; der er altid en ny grænse at overvinde. Kontrol og disciplinering i moderne arbejdsliv er ligeledes styret af denne 'usynlige' men allestedsnærværende grænse, som det moderne menneske uophørligt skal se sig selv i forhold til. Der er altid et nyt kursus at deltage i, der er altid en ny kompetence at udvikle. Det stopper aldrig. Ja, hele pointen er at det ikke skal stoppe.

Både politisk teori og Frankfurterskolen har hver på deres måde forsøgt at beskrive muligheden for en social og politisk forandring og forløsning. I *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd* taler Max Weber om, at mennesket er kaldet af Gud til evig frelse. Agamben påpeger at Webers brug af det tyske ord *Beruf* anvender det paulinske kald i en sekulariseret form, nemlig i sin beskrivelse af kapitalismens profession som et kald.[904] Det samme gælder Webers analyse af den kapitalistiske ånd, hvor profit i Calvins etik anses som et gode. Men når kaldet transformeres til en profession bliver spørgsmålet om forandring til en fiktion; det nye rige om evig frelse bliver en fiktion. Denne problematik gentager sig i en anden form hos Marx og hans idé om 'det klasseløse samfund'. Så snart en arbejderklasses kald som historisk figur går restløst op i en substantiel identitet, mister den sit revolutionære kald. I denne form trives kapitalisme og klassekamp på baggrund af det som indenfor den teologiske tradition kaldes for 'eskatologiens tid', tiden som fiktion om en evig frelse; det, som kommer en dag ved tidens afslutning. Men den sociale kritiks begrænsning rækker ifølge Agamben videre til også at gælde for det som Gillian Rose kaldte for *The Melancholic Science* hos Adorno. Agamben hævder, at Frankfurterskolen er fanget af en som-om-logik. Der lurer en æstetisering hos Adorno eftersom han ifølge Agamben tænker forløsningen ud fra et 'point of view'.[905] Man kan dog som Martin Seel gør, foretage en nylæsning af Adorno, der betoner, at dette 'point-of view' uophørligt flytter sig ind i refleksionens egen selvoverskydende bevægel-

---

[904] Agamben: *The Time That Remains*. Stanford University Press. 2005. p. 21f.
[905] Agamben tænker formentlig på Adornos berømte aforisme fra: *Minima Moralia. Refleksioner fra det beskadigede liv*. Forlaget Modtryk. Århus. 1987. p. 195.

se.[906]

Jeg vil dog her kun følge dele af Agambens analyse, nemlig hans logik, og dernæst forbinde denne logik med Spinozas materialisme. Agamben behandler i sin læsning af Paulus 'kaldet' [*klesis*] ikke som troen på en åbenbaret Gud (akkurat som hos Spinoza), men som en måde hvorpå det bliver muligt at tænke forandring. Han behandler det ud fra læren om eksistensmodi. Kaldet er den kraft, der underminerer de verdslige og faktiske vilkår uden at ændre på deres form.[907] Der er tale om "en intern omvæltning af hver enkelt verdslig betingelse ud fra det at være kaldet".[908] Kaldet er dermed en gentagelse af ethvert kald, en gentagelse af sammehed. Præciseringen består i at udskifte tidens *som-om* med tidens *som-ikke*. Idéen er, at den sociale kritik må tænke forandring og forløsning hinsides enhver eskatologi. Agambens greb består i at gøre kaldet til et performativt udsagn, der genkalder ethvert kald.[909] Den centrale passus hos Paulus findes i det første "Korintherbrev":

> Men det siger jeg, brødre: Tiden er knap. Herefter skal de gifte være, *som om* de ikke var gift, de grædende, *som om* de ikke græd, de, der glæder sig, *som om* de ikke glædede sig, de, der køber, *som om* de ingenting fik, og de, der gør brug af verden, *som om* de ikke udnyttede den. For denne verden, *som den* er, går til grunde.[910]

Med denne logik er forandring ikke rettet mod et muligt udenfor, men det som

---

[906] Se Seel: "Adornos kontemplative etik". p. 14.

[907] Troen på denne verden, er ikke et spørgsmål om tro som udtryk for et tegn på en sandhed (Jeg tror på at Jesus er Messias) og ej heller tro som en attitude (Jeg tror på samme måde som Jesus gjorde det) (jf. Romerbrevene kapitel 10: 6-10). Tro er snarere en *gestus*, dvs. en *performativ akt* hinsides essens og eksistens; en akt der producerer frelse. Agamben henviser til Benviniste og til Foucaults analyser om 'udsagnet', som i sin performativitet indebærer en udsættelse af sprogets denotative funktion, hvor selve udsagnets *diktum*: "Jeg erklærer", i sig selv er et *faktum*, som forpligter dem for hvem det ytres (Agamben: *The Time That Remains*. p. 133). Bekendelsen har karakter af en performativitet, der både består af udsagn og kraft, men det er den præ-individuelle voldelige transportering af selvet, der via kroppen river al virkelig bekendelse væk fra psykologi eller magt. Dens performativitet er en ontologi, hvor troens individuering består i at blive-fuldt overbevist gennem løftets sammentrækning af tid. (*Ibid*. p. 91; Paulus: Romerbrevene. kap. 10: 8-10. p. 411).

[908] Agamben: *Ibid*. p. 22 [egen oversættelse].

[909] *Ibid*. p. 23.

[910] Paulus: Korintherbrevene. kap 1. 7: 29-31. p. 438 [egen kursivering].

James i sin karakteristik af den radikale empirisme beskriver som en sensibel virkelighed, der fødes indefra erfaringens væv: "It is made; and made by relations that unroll themselves in time".[911] Kaldet udtrykker tankens performative akt, således at den kritiske tanke er i stand til at fastholde en spænding, en rest, der får de forskellige væremåder [*modi*] til at bevæge sig modalt mod sig selv. Derfor skal den præcise oversættelse være *grædende som ikke-grædende* og ikke grædende "*som om* de ikke græd". Kaldet genkalder sig de faktiske vilkår, og underminerer dem uden at ændre deres form, men ved at dramatisere deres relation.[912] Hvad der skal reddes, er ikke en mulig tid, en fiktiv frelse, men den tid som vi er. På dette punkt er Agambens læsning af Paulus et bidrag til Spinozas idé om det civile subjekt. At genskabe den tid som vi er, tillader os at trænge igennem den politiske fremmedgørelse vi er genstand for; en falsk fremmedgørelse der blokerer for det civile subjekts virkelighed. Den tid som vi er, beskriver Agamben som en rest og ikke som en mangel. Agamben refererer til en historie fra den jødiske Kabbala, som kan være særlig instruktiv i denne sammenhæng. Her beretter en jødisk lærd om den verden som skal komme: alt i den verden, fortæller han, vil være som det er nu: Som vores huse er nu, sådan vil de være i den næste verden, hvor vores børn sover, dér vil de også sove i den verden som kommer. Det tøj vi bærer her vil vi også bære i den næste verden. Altså; i den forløste verden vil alt være som det er nu, *blot en smule anderledes.* Ydermere hævder Aquinas, at den salighed der følger de udvalgte, inkluderer alle de goder, der er nødvendige for den menneskelige naturs fuldkomne bedrifter og derfor kan der intet essentielt føjes til. Dog er der noget, der kan føjes til som et *overskud*, noget som får de samme ting og handlinger til at stråle. Agamben kalder med henvisning til skolastikken hos Aquinas dette overskud for stråleglans eller simpelthen 'halo', der omstråler verden som et supplement, et supplement der *føjes til* fuldkommenheden – noget der kan sammenlignes med det fuldkomnes skælven. Det er en skælven, som gør den forløste verden uskelnelig fra vores uforløste.[913] Haloen bliver et grænsebegreb der hverken er

---

[911] James: *Essays in Radical Empiricism*. p. 22.
[912] Agamben: *Op.cit.* p. 24.
[913] Agamben: *The Coming Community*. pp. 53-56. Cohen-brødrenes film: *A Serious man* (2009), udfolder mesterligt denne idé. Hovedpersonen for hvem det hele ramler sammen (konen forlader ham, han bliver

indenfor eller udenfor. Haloen er de samme tings dramatisering, altså forskellens mulighed, men den er samtidig en påmindelse om forandringens vanskelighed. Det er en forandringsfigur, der indtænker den lille forskel i hvilken alt er som det er men alligevel forandret. Haloen bliver navnet på den forandring, der får de samme ting, de samme handlinger vi foretager os til at skinne med et overskud, en kraft, en glæde. Den glans eller det lys, der skinner i haloen, er det, som gør tingene eller tanken forskellig fra sig selv. Haloen er det syn eller den dramatisering af vores verden, der oplyser uden at destruere den. Den overstiger vores erfaring, men giver den samtidig den brydning, det overskud, den glæde, vi i mangel af bedre kan kalde for 'liv'. Haloen bliver navnet på den begivenhed, hvori vi bliver subjekt, dvs. hvori en tanke fødes, og hvor vi ikke mere er den samme som før, selvom vi empirisk set stort set er den samme. Jeg læser Agambens analyse af haloen som et bidrag til det gesturales politiks grænseproblematik. Vi forandres fordi vores tanke "kan lignes med det fuldkomnes skælven".[914] Det der bevares i kaldet er livet som potentialitet. Loven er fuldkommen som tekst, men lever kun som virkelig tekst gennem en stadig producerende affirmation af dens ubrugte potentialitet i samme form. Derfor må loven og fornuftens form genskabes igen og igen. Derfor er 'resten' en genskabelse af tid, en *erfaring af erfaring*. Denne tidens indre, *ho nyn kairos*, kan vi ikke vente på, men være med til at genskabe. Hvis oplysning er forbundet med kampen mod overtro og dogmatik, er kritik den praksis, der ikke finder fred med sig selv fordi den vedvarende bevæger sig modalt mod sig selv:

---

smidt ud af sit eget hus, en studerende anklager ham for at tage imod bestikkelse, hans avancering i universitetshierakiet er i akut fare), går til den viise rabbi og forventer at få det gyldne svar på hvad han skal gøre. Svaret udebliver, men måske ligger det alligevel gemt i deres måde at svare på. Det handler om synsvinklen, at lære at se. Som Ernst Bloch skriver i den tekst som også Agamben var inspireret af: "Ingen ting er dårlig i sig selv, for slet ikke at sige god; det kommer an på grebet, der bringer dem ind i en retning, der måske endog, undertiden, trænger ind i det dunkle, fordrejede og uvisse ved baggrundene." Se Ernst Bloch: *Spor*. Tiderne skifter. (årstal ?) p. 188.

[914] *Ibid*. p. 55 [egen oversættelse].

> Modernitet er det virkelige, der finder fred med sig selv, det er historiens fuldendelse. Spinozas væren og dens magt er ikke i stand til at tilvejebringe os med dette resultat.[915]

Ønsker vi at tænke forandring, må vi således bryde den tryllekreds hvori en radikal Anden skulle åbenbare sig, hvad enten det er en mulig frelse i arbejdet (Weber), en mulig revolution (Marx), eller anden form for guddommelig indgriben. Både i den anarkistiske og den marxistiske tradition er der en skelnen mellem revolutionen og revolten. Anarkisten Max Stirner vil skelne mellem revolutionen som det, der transformere en eksisterende samfundstilstand fra revolten som udtrykker vækkelsen af det enkelte individ. Marxisten György Lukács hævdede eksistensen af en klassebevidsthed, der er bærer af en universel ånd, som er adskilt fra individet. Hvis partiet er denne klassebevidsthed, siges det messianske kald at smelte sammen med dette kommende samfund samtidig med, at det er adskilt fra det. I modsætning hertil hævder Agamben, at en virkelig forandring kun kan tænkes som en absolut uskelnelighed mellem revolutionen og revolten, at der ikke er nogen adskillelse mellem et verdsligt kald og det messianske kald, mellem det uforløste og det forløste. I sit opgør med Marx og Weber gør Agamben opmærksom på en central uskelnelighedszone mellem revolten og revolutionen. Umuligheden af at skelne mellem de to har en afgørende konsekvens. Han skriver: "On consequence of this is the impossibility of distinguishing something like an awareness of the vocation from the movement of its tension and revocation in the as not.[916]

Selvom Agambens analyse er løsrevet fra en konfrontation med de samfundsmæssige institutioner, mener jeg at hans forståelse af tiden som levende rest, er brugbar i denne sammenhæng, fordi han med denne analyse formår at tænke spørgsmålet om en 'handling' ud fra de modale eksistensmåder 'aktualitet' og 'potentialitet'. Den modale væren er det, som bekræfter en indre spænding uden at skabe identitet mellem handlingen og en ydre realisering. Denne måde at analysere forandring på i forhold til en immanent grænse, kan være

---

[915] Negri: "Spinoza's Anti-Modernity". i: Timothy S. Murphy (red.). *Subversive Spinoza. [un]contemporary Variations*. Manchester University Press. Manchester. 2004. p. 81 [egen oversættelse].
[916] Agamben: *Op.cit.* p. 33 [egen fremhævelse].

med til at klargøre vores forhold til kritikkens mulighed.

På græsk har kritik eller *kritiké* en dobbelt rod, nemlig både *krinein* og *techné*, som signalerer en særlig ambivalens. *Krinein* henviser til det at skelne, bedømme og granske, mens *techné* indebærer færdighed og håndværk. Indenfor samfundsvidenskab og humaniora sammenblander man ofte kritik med *politiké*, at styre. *Techné* har altså fundet en allieret i *politiké* og derigennem tabt sit moment af *krinein*. Politikken og juraens funktionalistiske *politiké-techné* er kommet til at overskygge retfærdighedens *krinein*. Spørgsmålet er om kritikken kan tilbageerobre sin dobbelte betydning af skelnen og håndelag, bedømmelse og færdighed? I så fald må den være skabende samtidig med at den er negerende. Denne øvelse er ikke altid nem. To omstridte publikationer vidner om dette. Andrew Potter og Joseph Heaths bog *Rebel. Modkultur som globalt brand* samt Frederik Stjernfelt og Søren Ulrik Thomsens bog *Kritik af den negative opbyggelighed*, kritiserer begge modkulturens æstetiske projekter, når forfatterne i deres overskridelse af de givne normer selv hævder at være en ny normativitet.[917] Modkulturens radikalitet bliver ifølge forfatterne til de to bøger et selvforherligende og opbyggeligt projekt. I Stjernfelt og Thomsens tilfælde indebærer dette, at kritikeren er den, der må kunne indtage en klar position, hvorfra han kan foretage sin dom. Kritikerens iagttagerposition er kendt fra starten af. I stedet for anti-vestlig omfavnelse må kritikeren stå på oplysningens side. I stedet for barnets ansvar for egen læring, må der være en klar læreautoritet, da det er en misforståelse, at man ikke må krænke barnet ved at gøre opmærksom på barnets fejl. Selvom jeg nærer sympati for de ovennævnte forfatteres kritik af det grænseoverskridende idémageri, er der tale om et eksempel på en kritik af kritikken, der selv er styret af en negationstænkning. Det som imidlertid må tænkes er, hvad der *konstituerer* selve negationen og hvordan den kritiske tanke kan bekræfte sagens modale eksistens, der fornyer genstanden i et nyt og mere facetteret problemfelt. Det er rigtigt at, der med til kritikken hører en dømmekraft, men denne er aldrig tilstrækkelig. Kritik hænger nemlig sammen med den opfindsomme evne til at *problematisere* det samme på en ny måde; at se an-

[917] Andrew Potter & Joseph Heath: *Rebel. Modkultur som globalt brand.* Husets forlag. Århus. 2006; og Frederik Stjernfelt & Søren Ulrik Thomsen: *Kritik af den negative opbyggelighed.* Forlaget Vindrose. Frederiksberg. 2005.

dre problemer i det velkendte, at skabe variationer i et givent kontinuum. Jo mere subtilt vi er i stand til at beskrive en genstands relationer, overgange og interferens, desto mere kommer vores beskrivelse til at få et kritisk potentiale. Man kritiserer således ikke en politisk, social eller kunstnerisk praksis uden selv at være skabende, uden selv at etablere andre mulige forbindelser. Politik, ret og økonomi er med Spinozas ord konfronteret direkte med en modalitet af væren, med en ontologisk tilblivelse og formåen, der hænger sammen med fornuften og fantasien som en formåen. Fra Spinozas 'logik' har vi allerede lært, at når fornuften forbinder sig med aktive affekter, som glæde eller den dynamiske eksistens produktive orientering (udtrykt gennem begreberne "evne", "mulighed" og "ressource"), er fornuften mere og andet end blot en grænseinstans. Spinozas Gud bliver navnet på en aktiv bevægelse i fornuften, som rummer potentialet for kritisk oplysning. Israel kalder denne side af Spinozas projekt for "radical enlightenment".[918] Oplysning giver først mening, når den anskues som en aldrig afsluttet læreproces for kundskab, og denne læreproces' ethos er hos Spinoza en kampzone mellem aktive og passive affekter. Kundskabens læreproces handler hos Spinoza derfor om frihed, men denne er selv en kampzone mellem det at bekræfte og forstå krisen. Det handler om at forstå og bekræfte den grænse, som fornuften ikke bare kan overskride, men som den kun kan håndtere produktivt ved hjælp af fantasiens opfindsomme formåen til at 'se' problemet på ny. Når vi taler om oplysning, og de heri indlagte læreprocesser, kan vi derfor ikke tænke os selv bort fra denne scene, dvs. at vi ikke kan tænke den kritiske tankes performative akt bort fra vores genstand. Radikal oplysning foregår derfor over flere etaper, flere læreprocesser. Dette er den hårde vej til etikken.

Thomsens engagerede bidrag i *Kritik af den negative opbyggelighed*, kapitlet kaldet "pro ecclesia", er nok mere de(kon)struktivt end han selv anerkender. Nok er den thomsenske teologi højkirkelig og ceremoniel grænsende til det pompøse, men dens relevans får den ikke i borgerskabets sociale eksklusionsmekanismer (hvori Tidehverv til sidst gik under), men kun som indsat i dens anatema, i Bronx, i de infame racers midte. Kirken bliver hos Thomsen relevant

[918] For en sådan historisk læsning af Spinoza, se Israel: *Radical Enlightenment.*

som det absolutte udenfor, der *transformerer* hin enkelte ind i det hellige samfund, hvori den menneskelige værdighed igen approprieres, men nu som korset der slås over det nøgne liv; barmhjertighed som politisk gestus.[919] Dette er den skabende kraft i den vrede, der vender sig mod det som sker. Det at praktisere kritik, det vil sige *krinein*, må være båret af en dobbelt dynamik: på engang en vrede, der må vendes mod det der sker, og samtidig en skabende bekræftelse af denne verdens muligheder, på én gang troskab og mobilitet i tanke og fornuft. At praktisere *krinein* betyder at problematisere værdiens eksistensmåde som en ny opfindsom relationel dynamik, og dermed undgå moralisme og dennes afledede abstraktioner som 'stat' og 'universelle værdier', herunder slægten, fædrelandet og racen. Kritikkens fravær beror på, at vi tænker forandring i forhold til en ydre grænse, der skal overskrides.

Biopolitikkens undersøgelsesfelt mellem frihed og kontrol står og falder med vores evne til at navigere omkring den ovennævnte grænseproblematik. Sagt på en anden måde: Kritikkens styrke står og falder med vores opfindsomhed og evne til at problematisere det muliges felt. Casarino skriver:

> Ved at fastsætte den yderste grænse, forsøger kapitalen at gøre det umulige ved at fremtrylle og bortdrive den anden grænse fra sig selv, det vil sige, sit eget utænktes fraværende nærvær. Det er gennem den anden grænse, at kraften fra det udenfor fra tid til anden sætter sit mærke på kapitalens historie og dikterer til kapitalen dens uundgåelige ultimatum: enten spiller du et andet spil eller du taber dette, enten forvandler du dig eller også dør du.[920]

Det som folder sig ved den anden grænse, er "produktionen og arbejdets autonomi". Jeg sætter denne formulering i anførelsessten, for der er ikke tale om en klassekampsideologi, men om beskrivelsen af en *måde at virke på som menneske*, hvor de opfindsomme kampe må foregå. Det handler om at kunne vende tilbage til en 'virkelig' krop, virkelig her forstået som en berørt krop, hvor noget sker

---

[919] Jeg takker Meier Sørensen for denne pointe. Se i øvrigt vores artikel fælles artikel: "Skal krisen negeres eller fordobles? To ulovlige kombatanter svarer Stjernfelt og Thomsen". i: *Turbulens*. 2005. Netversion: http://www.turbulens.net/temaer/deintellektuelle/krydsfeltet/carnerasint/

[920] Casarino: *Modernity at Sea.* p. 98 [egen oversættelse].

med én; netop her opstår muligheden for den anden grænse. Casarino formulerer det på den måde, at der ved enhver sidste grænse findes 'den anden grænse' [*the other limit*], som er grænsen for den immanente og singulære begivenhed.[921] I modsætning til den sidste grænse, der er yderlig i forhold til kapitalen og kulturens koder, består den anden grænse af en immanent kraft som sprænger grænsen indefra dog uden at fjerne den. Den eksploderer men imploderer ikke. At bevæge os hinsides kapitalens sidste grænse handler derfor om at overskride den indefra.

Spinozas filosofi er en lang vandring mod den ydre grænse: Et legeme kan være sammensat på et utal af forskellige måder, og derfor kender vi ikke på forhånd mangfoldigheden af de mulige møder. Forandringen af værdi er derfor direkte konfronteret med en modalitet af væren. Det er i denne konfrontation, at fantasiens kraft forbinder sig med glædens affekt. Virkelig forandring kan derfor ikke bero på en *viden om* en grænse, der skal overskrides. Forandring sker, når tanken *er* selve transformationen; når den *er* dramatiseringen af vores liv.[922] Den kritiske tankes styrke viser sig som gestus, som den indtrædende modtagelighed, der forandrer sig selv i sin akt. I denne modtagelighed intensiverer den sig selv som tanke, hvormed den tænker på ny. Casarino skriver "at den anden grænse er den krop, der inkarnerer krisen som glæde".[923] Derfor er en virkelig forandring en forskel, der er forskellig fra sig selv. 'Gentagelsen' er logikken for at dramatisere friheden og forandringens kraft.

Glædens eksistensmåde

Når en værdi beror på vores eksistensmåde, er det fordi de værdier vi påberåber os, siger en hel del om de mennesker vi er blevet. Men det siger ligeledes noget om, hvor vanskeligt det er at forandre tingene. Med denne afhandlings tilgang bliver forandring et spørgsmål om at mobilisere ens affektivitet, og praktisere denne i en opmærksom transformationsproces. Det ligger i hele Spi-

---

[921] Casarino: *Ibid*. p. 98.
[922] Jf. Horace Engdahls reaktion på Rilkes Apollon: "Du musst dein Leben ändern". Jeg diskuterer denne figur i kapitlet: Det gesturales politik i Del.II.
[923] Casarino: *Op.cit*. pp. 102-3 [egen oversættelse].

nozas filosofi, at der ikke findes nogen let vej til dynamisk udvikling og forandring. Sådanne spørgsmål må behandles med varsomhed, netop fordi de involverer hele vores eksistens. I stedet for at springe frem til spørgsmål om 'kreativitet' og 'forandring', bliver vores opgave at gentænke det erkendende subjekt ud fra en forståelse af kroppen og affekten. Spinozas princip for selvbevarelsen (conatus) er et etisk princip, der handler om at bekræfte de affekter, der i udveksling med andre kroppe forøger vores kraft og kunnen. Da menneskets udgangspunkt ofte er de tilfældige møder, og dermed de passive affekter, skal den etiske fornuft transformere disse til aktive affekter, skabe organiseringsmåder og livskompositioner, der forøger vores kunnen og kraft. Spørgsmålet om 'det gode' eller spørgsmålet om 'værdi' bliver et spørgsmål om at arbejde, bearbejde, forstå og omgås det vi kan bære, og om vi kan presses til at overskride vores egen grænse. *Conatus* handler om vores egen bæredygtighed, men denne bæredygtighed står altid i forhold til vores relation og modtagelighed for andre kroppe. Vores evne til at være modtagelig for nye indtryk (affekter) kræver overskud og nysgerrighed. Spørgsmålet om at ændre passive affekter til aktive, er således et spørgsmål om hvorvidt vi magter at stille spørgsmålstegn til vores egne værdier. Har vi styrke til at bearbejde os selv, velvidende at det også involverer smerte? Den hollandske filosof Braidotti har argumenteret for, at man kan læse Spinozas etik om *conatus* og *potentia* som en økologisk bæredygtig etik for selvet. Bæredygtighed betegner hun med de to begreber 'sustainability' og 'endurance'.[924] Jeg oversætter dem her med 'bæredygtighed' og 'udholdenhed'. Jeg ønsker ikke at tage stilling til helheden af forfatterens etisk-økologiske projekt. Jeg er først og fremmest optaget af hvordan spørgsmålet om bæredygtig etik, bliver et spørgsmål om at arbejde med sin egen grænse (og om muligt overskride denne), og hvordan dette er forbundet med min tese om at værdiskabelse må betragtes ud fra spørgsmålet om individets forskellige eksistensmåder. Hvis etik skal ses i sammenhæng med hvordan vi forøger og formindsker vores kraft og kunnen (potentia), bliver det også en del af denne etik at tage smerten, grænsen og vores egen bundethed til vores situation alvorlig. Det, som holder os fast på et bestemt liv, som begrænser os, som får os til at tale og

[924] Braidotti: "The Ethics of Becoming-Imperceptible". p. 134.

tænke på en bestemt måde, bliver en del af den måde man må undersøge den etiske væren på. Det vi kalder overskud, muligheden for at udtrykke ting på andre måder, og evnen til at bekræfte andre relationer og muligheder hænger sammen med det Braidotti, i forlængelse af Spinozas begreb 'potentia', kalder for 'et bæredygtigt selv'. Som hun skriver: "What bodies are capable of doing or not, is biologically, physically, psychically, historically, sexually and emotionally specific, that is, partial. Ultimately, thresholds of sustainable becomings also mark their limits. In this respect: 'I can't take it anymore' is an ethical statement, not the assertion of defeat. It is the lyrical lament of a subject-in-process who is shot through with waves of intensity".[925]

Som vi har set opstår idéer hos Spinoza i kroppenes passage fra inadækvate vidensformer til adækvate vidensformer, fra passive livs-former til aktive, og denne evne involverer derfor en stadig opmærksomhed på ens egne grænser, ens egen formåen. Konstant stilles vi over for vores egen afmagt, vores egen smerte. Braidotti argumenterer for, at 'grænsen' kan betragtes som en dynamisk forbindelse eller igangsætter.[926] Hvad vi kan blive, være, forstå og praktisere afhænger af hvad vi magter, af vores potentia. Magter vi at indgå i nye relationer? Er vi modtagelige for anden inspiration? Magter vi at investere os selv i andre mennesker over længere tid? Magter den alkoholiserede at arbejde produktivt med sin egen grænse? Svarene på disse spørgsmål afhænger af, om vi er villige og parate til at eksperimentere med vores liv. Når vi erkender sammenhængen mellem vores værdier og eksistensmåder, forstår vi at Spinozas etik ikke er nogen romantiserende forestilling om forandring, men et vedvarende arbejde med subjektets forbindende magt; et arbejde der kæmper sig op mod en grænse i forsøget på at overskride den. Som tidligere nævnt taler Spinoza kun om liv gennem begrebet *potentia* som et spørgsmål om produktion: Livet er ikke evident, men noget der må produceres, noget der må investeres i. Jeg har derfor læst Spinoza sådan, at hans filosofi ikke handler om livet, som det er i sig selv, som en radikal andenhed eller negativitet i forhold til magt og samfund, men om livet som et projekt. Livet forstået ikke i abstrakt forstand, men som en

[925] "Ibid.". p. 140.
[926] "Ibid.". p. 142.

pragmatik der er på spil i enhver værdiskabende proces. At denne pragmatik er på spil har jeg beskrevet med begrebet 'eksistensmåder'. Når vi udvider vores erfaringsrum, eller når vi på undersøgende vis griber ind i virkeligheden og ikke blot forlader os på et ideal eller en abstrakt ideologi, skabes der en større sammenhæng mellem værdi og realitet. Vores viden om værdier er forbundet med vores eksistensmåde, fordi vi selv bekræfter idéen i bevidstheden og dermed favner en bevidsthed og en affekttype, der indbefatter hele kapaciteten til at blive berørt. Men denne viden eksisterer ikke forud for, men er et resultat af legemers undersøgende møder. Sammenhængen mellem værdi og realitet er derfor aldrig umiddelbar givet, men må produceres og skabes i vores fortsatte forsøg på at indgå i aktive konstellationer med andre legemer. Vi ved aldrig hvad et givet møde kan rumme af nye affektive muligheder. Det er i denne forstand, at 'livet' som *potentia* altid er et undersøgende, eksperimenterende og producerende felt. At vi betragter livet og døden som eksistensmåder, betyder at vi undgår at moralisere. Vi anstrenger os igen og igen for at vende tilbage til at betragte livet og døden som implicitte eksistensmåder. Abortmodstand, fødselskontrol, selvmord blandt unge og depression er fænomener, der alle rummer en indbygget tendens til at helliggøre livet og derfor også til at moralisere. I stedet handler det om på pragmatisk vis at undersøge vores eksistensmåders formåen, om vi kan leve og handle produktivt, selvom vi er begrænset i vores liv af forskellige ydre forhold. Det er værd at spørge sig selv om man kan fortsætte, om man magter at gøre sine handlinger produktive, om man stadig orker at involvere sig i dette og hint. Det er ikke et moralsk nederlag at komme frem til den konklusion, at man ikke kan mere. Spinozistisk set kan der komme et punkt, hvor man ikke længere kan acceptere at leve livet på et fattigt og begrænset vågeblus. Ingen kan i længden leve en degraderet eksistens. Der kan komme en mathed, der farver det meste af ens hverdag og ens handlinger. Selvbevarelsen er så stærk, sagde Spinoza, at destruktionen kun kan komme udefra og denne *conatus* (livsdriften) kan ikke ville sig egen ødelæggelse. Hvis den alligevel får alt til at vælte, er det på grund af fysiske eller psykiske tvingende kræfter, der sætter sig igennem udefra og bremser den enkeltes frihed.

Når vi således handler mod vores naturlige *conatus*, er det på grund af ydre fysiske eller psykiske tvingende omstændigheder.[927] Vores afmagt hænger sammen med vores manglende indsigt i, at disse ydre kræfter ligger udenfor os selv.[928] Når vi stirrer os blind på tingenes mathed og svækkede tilstand i sig selv, og ikke kigger på de bagvedliggende årsager, mindsker vi vores mulighed for at finde en anden kraft, der kan ødelægge den første. Men logikken er klar:

> I tingenes verden gives der ingen enkelting af den beskaffenhed, at der ikke gives en anden, der er kraftigere og stærkere end den første. Hvilken ting der så end er givet, gives der dog af en anden, der er mægtigere, og som den givne ting kan ødelægges af.[929]

Kan vi på trods af sygdom udtrykke vores egen livskraft? Eller indebærer vores liv en degraderet eksistens? Og har vi styrke til at afvise en degraderet eksistens? Også døden er sin egen eksistensmåde og ikke blot en ultimativ grænse. Magter man at se sådan på det, kan man anskue det at blive gammel som noget andet og mere end at nærme sig døden; man kan se på alderdommen som en måde at skabe andre glædesfulde passioner. Selv ønsket om at dø kan udtrykke en måde at begære livet, en måde at tage livet alvorligt på. Glædens eksistensmåde er således ikke navnet på det sted, hvor vi er kommet i mål, men navnet på den måde hvormed vi håndtere vores liv på og vores forhold til andre mennesker. Glædens eksistensmåde befinder sig i livets midte. Glædens eksistensmåde handler om fornuftens fortsatte eksistens og mobilitet, som betegner den magt og bevægelse (kroppen og naturens påvirkninger), som al fornuft må trænge igennem for at blive klogere og for at mestre livet lidt bedre. Udfordringen består i at denne magt og bevægelse ikke tilhører et selvstændigt åndeligt rige med sit eget sprog og egen psykologi, der lever hinsides vor virkelige, stoflige og kropslige virkelighed. Magten og bevægelsen er derimod et levende mangfoldigt udtryk for en specifik dennesidig eksistensmåde og er dermed en

---

[927] Spinoza: *Etik*. Del VI. Læresætning 18. Anmærkning. p. 144.
[928] *Ibid*.
[929] Spinoza: *Ibid*. Del IV. Grundsætning. p. 134.

samtidig politik, hvis egentlige anstrengelse er at skabe livs-former, der ikke er styret af en højere autoritet eller et transcendent værdisyn på mennesket, men som udtrykker en levende anstrengelse for at acceptere denne verden båret af det Spinoza kaldte en 'glædeskraft.' Jeg skal forsøge at argumentere for, at det som Braidotti kalder for en 'bæredygtig etik', en etik der uophørligt bevæger sig op imod en grænse, kræver det jeg her kalder for 'modets kraft'. Modets kraft udgør således en vigtig bestanddel i glædens eksistensmåde.

Ifølge Spinoza var den virkelige test for at analysere forholdet mellem politik og filosofi en direkte konfrontation med teologi. Biopolitikken og livsøkonomien gør en sådan konfrontation relevant igen for et nutidigt samfund. Konfrontationen er dog ikke et spørgsmål, der har sin rod i de vestlige samfunds konfrontation med Islam, ej heller et fokus centreret omkring forholdet mellem stat og kirke. Biopolitisk set kan denne konfrontation derimod med teologi fortælle os noget om forholdet mellem liv og subjektivitet. Vi kan i dag siges at have det tilfælles med middelalderen og renæssancen, at subjektiviteten igen er kommet højt på dagsordenen, blot har den fået en mængde flere forskellige udtryk, der overskrider teologiens administrering af religiøs frelse. I dag er det ikke kun kirken, der forsøger at administrerer subjektiviteten. Det hedder nu kompetenceudvikling, selvledelse, coaching, kunstnerentreprenør mv., og denne individualisering, udviklingstrang og -tvang er med til at presse og problematisere subjektiviteten på ny. At Spinoza brugte år på at studere Bibelen udsprang af en trang til at forstå, hvorfor fornuften holdes fanget i uvidenhed og trældom. Noget han så brede sig i sin egen levetid. Til dette formål er Bibelen et godt sted at starte. Læsningen af Bibelen var ifølge Spinoza et kritisk fornuftsprojekt, altså et politisk projekt. I sin *Teologisk-politiske afhandling*, skriver Spinoza, at troens karakter var blevet misforstået. Den havde udviklet sig til blot at være "et sammensurium af godtroenhed og fordomme, en sammenvævning af meningsløse mysterier".[930] Den havde ikke længere noget med fornuft at gøre, men var nu blot blevet et sæt dogmer, der holdt mennesket fanget og gjorde dem svage, dumme og handlingslammede. Bibelens tekster har intet at gøre med Guds ord – den sande åbenbaring. Spinoza kritiserede også profeter-

[930] Spinoza: *Theological-Political Treatise*. p. 6 [egen oversættelse].

ne fordi de påstod at være inspireret af Guds ånd – som om profeterne skulle have haft adgang til en højere åndsform, som fornuften ikke også ville kunne få del i. Han gav klart udtryk for, at troens idealer og symboler kun er krykker for masserne, der ikke er i stand til at tænke selv.

Spinozas etik handler om den lange læreproces fra trældom til frihed; en læreproces hvor man bekræfter Gud som glædeskraft (bevægelse), og samtidig ignorerer Guds højere eksistens, som det der skal retfærdiggøre vores handlinger. Hvad enten vi knokler på arbejdet fordi vi håber på en fremtidig belønning, eller volder andre mennesker ondt, fordi vi mener det er retfærdiggjort af en bestemt Gud, håber vi og tror vi på at vi bliver belønnet med paradis; sådanne begrundelser for vores handlinger er en flugt fra verden, en flugt fra det vi reelt *kan* gøre. Netop fordi denne formåen og kraft er krævende, ja, ofte en anstrengelse, kan man betragte den som en lektion i mod, modets kraft. I kapitlet 'Spinozas etik' valgte jeg at anskue 'den produktive orientering' som forbundet med modet og tapperheden. Kernen i Spinozas glædesetik er, at glæden ikke er identisk med en fuldkommen tilstand; glæden selv er en *overgang*.[931] Kærlighed er simpelthen en glæde, der ledsager idéen om sin egen årsag, og glæden selv er en overgang til en højere fuldkommenhed, en højere virkelighed.[932] 'Højere fuldkommenhed' og 'højere virkelighed' er ikke ideologiske koncepter i Spinozas univers. De skal forstås på et materielt niveau. Som Comte-Sponville skriver: "At glædes er det samme som at eksistere *lidt* mere, at føle sin styrke *vokse yderligere*".[933] Glæden er én blandt flere former af kraften, af conatus. Og kraftens logik er sammehedens logik: Virkelig forandring er at omgås og forholde os til det samme, men nu med glædens kraft, at gentage det samme i en ny form. Glæden er den lille forskel, der vælter alt omkuld uden at efterlade det ødelagt.

---

[931] Spinoza: *Etik*. Del III. Under 'Følelsernes definitioner'. Forklaring. p. 120.
[932] *Ibid*. Del. III. Anmærkning til læresætning II og definition 2 af følelserne. p. 120. Comte-Sponville skriver, at Spinoza bruger begreberne 'fuldkommenhed' og 'virkelighed' synonymt, se Comte-Sponville. *En lille bog om store dyder*. p. 270.
[933] Comte-Sponville: *Ibid*. p. 270 [egen fremhævelse].

Når glæden ligefrem kan danne grundlag for en etik, er det fordi glæden er menneskets vej til frihed; en frihed som hænger saaammen med vores handlekraft der forøges eller fremmes og som sådan handler vi fornuftigt.[934] Vores skikkethed til at handle beror derfor på den anstrengelse, der trænger igennem følelserne, der gør følelsen til en idé, til noget vi forstår, enten dens årsag, dens bagvedliggende motivation, eller hvordan den ligger under for et bedrag.[935] Vi er derfor tilbage til Spinozas definition af dyden:

> Dyd er selve den menneskelige Kraft, som […] defineres alene ved Menneskets Væsensbeskaffenhed [essens], som defineres alene ved den Stræben, med hvilken Mennesket stræber efter at vedblive i sin Væren. Jo mere hver enkelt altsaa Stræber efter og er i Stand til at bevare sin Væren, des mere er han i Besiddelse af Dyd, og følgelig er man […] for saa vidt afmægtig, som man forsømmer at bevare sin Væren.[936]

Det bliver nu tydeligt hvorfor denne 'lektion i mod' gennemtrænger Spinozas etik. Kampen mod de følelser (affekter), der formindsker sand glæde, hvortil hører frygten, hadet, sorgen, nidkærheden, fejheden, dumdristigheden og hovmodet, er ikke en kamp der stopper. Vi vedbliver med at befinde os i en *overgang* og dermed er 'krisen' ikke længere udenfor os, men indeni og den flytter sig samtidig med vores egen forståelse, med det som Spinoza kalder en "Adækvat Aarsag". Glædens eksistensmåde er således et konstant arbejde med vores egen grænse, en opmærksomhed på denne grænse med henblik på at finde andre måde at relatere til omgivelserne på, der muliggør en forøgelse af vores kraft og kunnen. Jo mere vores handlinger bærer præg af følelser og affekter hvis årsag og relationer vi ikke har trængt igennem, vi ikke har forsøgt at forstå, des mere fjerner vi os fra et virkeligt engagement, der skaber glæde og der rækker udover os selv. Glædens kraft som det, der griber ind i verden opstår, som Spinoza skriver, når vi "er aktive, naar der sker noget i os eller uden for os,

---

[934] Spinoza: *Ibid*. Del IV. Læresætning 59. Bevis. p. 169.
[935] *Ibid*. Del IV. Læresætning 14. Bevis. p. 141. Spinoza skriver her om hvordan en stærkere følelser kan hæmme en anden og derigennem skabe muligheden for en øget eksistenskraft.
[936] *Ibid*. Læresætning 20. Bevis. p. 145.

hvortil vi er den adækvate Aarsag".[937] Da Spinozas udgangspunkt er den barske realitet af at være kastet ind i en verden, hvor vi fra starten udsættes for hændelser og vedvarende konfronteres med andre kroppe, er glædesetikken individuelt og socialt en vedvarende anstrengelse. Krisen *er* etikkens vilkår og den bliver derfor en lektion i mod. Men at mobilisere en kraft i det, som Benjamin har kaldt "farens stund", er ikke det samme som at vi overvinder krisen. Vi kan overvinde en midlertidig frygt, men at mobilisere en vilje der er stærkere end frygten, gør samtidig denne selvbevarelse til et socialt anliggende. Lad os gentage Spinozas ord som afslutter hans *Etik*: "Men alt, hvad der er ypperligt, er lige saa vanskeligt som sjældent".[938] Når Spinoza betjener sig af ordet Gud, handler det om at beskrive en logik for menneskets aktive liv og virkelighed. Det er en insisteren på at acceptere denne verden, som er bevægelig og krævende:

> For jeg mener, at Gud er den iboende årsag, som man siger, til alle ting, og ikke den hinsidige. Jeg kan sige med Paulus, ja måske også med alle de gamle filosoffer om end på en anden måde, at alting lever og røres og er i Gud.[939]

Begreberne Gud og substans betegner for Spinoza noget uhyre virkeligt, men er også de selv samme begreber, der udgør vildfarelsen i teologien.[940] Spinozas traktat forsøger dermed at undersøge grænsen mellem filosofi og teologi. Hvis filosofien og teologien følger to forskellige stier for viden, filosofien naturens love og teologien de 'evige sandheder', følger det ikke med selvfølgelighed at filosofien og videnskabens kundskab ikke også kunne følge af teologi, enten

---

[937] *Ibid*. Del III. Definition 2. p. 78.
[938] *Ibid*. Del V. p. 210.
[939] Fra Spinozas svarbrev til Oldenburg fra ultimo nov. 1675. Brevet er optrykt i Spinoza. *De store tænkere*. p. 176. Om Gud som immanent substans, se også Spinoza: *Etik*. Del I. Læresætning 18: "Gud er den immanente, men ikke transcendente årsag til alle ting". og Bevis: "Alt som er, er i Gud og må forstås gennem Gud".
[940] Yovel har en vigtig kommentar hertil: "Om man i diskussionen om Spinoza tillempede en distinktion som bliver alment kendt gennem filosoffen Frege, skulle man til eksempel kunne sige at Gud altid har været det historiske ord 'Gud's referent (*Bedeutung*), mens dets mening (*Sinn*) aldrig overføres på en korrekt måde af teologiens fordomme eller dens filosofiske forvirring. Se Yovel: *Spinoza and other Heretics*. p. 149f [egen oversættelse].

eksplicit eller implicit. Både videnskabsmanden og filosoffen, der afviser den teologiske tradition, kan ende med at opleve sig selv som fange af teologien. Netop det skete jo for både Descartes og for Newton i den sidste del af deres liv.[941] På dette grundlag er det ikke overraskende, at Spinozas traktat netop ser det som en opgave for den filosofi, der har løsrevet sig fra det teologiske vilkår, at undersøge den bibelske traditions gyldighed og troens sande indhold. Det bliver derfor en opgave for den filosofiske fornuft, at fjerne sig fra den forvirring og vildfarelse, der ligger skjult i teologien selv. Som Balibar understreger om filosofien: "its aim has become to free faith itself from theology and denounce theology as a philosophical "speculation" that is foreign to "true Religion"."[942] Altså, vi må gøre troen til en aktiv passion for menneskets tankevirksomhed. Det handler ikke om at tro på en Gud, men om at gøre troen til en aktiv lidenskab, til den passion hvormed tanken forandrer vores forståelse og dermed os selv.

Benjamin talte om at det reddende kun viser sig i farens stund,[943] og han var klar over, at glædens mulighed hænger sammen med krisen, at den må genskabes midt i krisen. Glædens værk er den tid der gør knæk på historien, den store historie, arbejdets historie, kapitalens historie, sejrherrernes historie (vores egen historie). At genskabe tiden midt i den permanente krisetilstand, der hører til vor tids performancesamfund, er det samme som overhovedet at få øje på tiden, at gøre tiden virksom, at gøre den til den kraft, der både er ødelæggende og skabende. Det er dette element ved Agambens sociale kritik jeg finder værdifuldt. Spinoza problematiserede ikke tiden som sådan, men derimod anså han *fortuna* (de hændelser der sker som mennesket ikke er herre over) for at være den uophørlige påvirkning og konfrontation, som tanken må trænge igennem – kort sagt er det en opgave for fornuften. Derfor udgør det en forudsætning i hele Spinozas univers, at tiden som hændelse, som det der sker, (kairos), ikke er en tid udenfor, men er den levede tid (kronos) i sammentrængt form. Tiden er en erfaring af en erfaring og dermed en intensitet. Glædens værk

---

[941] Balibar: *Spinoza and Politics*. p. 7.
[942] *Ibid*. p. 7.
[943] Se Benjamin: "Om historiebegrebet" i *Kulturkritiske essays*. Gyldendal. 1998. p. 161. Benjamin videreføre her en tankegang som også kendes hos Hölderlin.

er det vi skaber, fordi det er det, vi er. Det er rigtigt som Agamben påpeger, at vi aldrig besidder denne 'forløsningens tid'. Tanken om at forstå forandring beror på, at det ikke længere er individet, der er udgangspunktet, men individet *berørt af tid*, de mange små og større affekters tid. Som Agamben skriver:

> Den perle, der er inkluderet i tilfældets ring, er kun en lille del af kronos; den tid der er tilbage [*restante*]. (Derfor rabbinernes vedvarende apologi i hvilken den messianske verden ikke er en anden verden, men den sekulære verden selv, med en lille justering, en lille forskel. Men netop denne mindste forskel, som er et resultat af at have fattet min adskillelse fra det der angår den kronologiske tid, er, i enhver henseende, altafgørende).[944]

Glædens eksistensmåde er tankens kamp med fortuna, tankens kamp for at redde lidt glæde. Findes der mellem vores medfødte uvidenhed og vor uundgåelige død (den barske scene hvorpå Spinozas etik udspiller sig), en midte hvor livet passerer og foregår, hvor evigheden er på spil? Findes der en kamp mod døden, undertrykkelsen og uvidenheden, som er vejen til øget realitet og frihed?[945] Denne måde at spørge på hævder, at frihed altid skabes fra midten og ikke i forhold til en endelig realisering af en identitet eller en position. Midten er den kraft, der således ligger *før* den form eller repræsentation (kategori) den konstituerer sig og får udtryk igennem, hvorfor friheden aldrig falder sammen med vores egenskaber.

Det er blevet sagt, at det moderne menneske lider af glædesangst, og det er til dels rigtigt, da en dumsmart-glæde heller ikke er meget værd. Men mellem den glædesløse afmagt og den tilfredsbaserede glæde præget af apati og hverdagens konformitet, findes glæden som den anstrengelse, der rummer en opfindsom omgang med verden, menneskene og tingene. Et budskab der rummer sin egen lille perle af modstand båret af kærligheden selv og ikke af belønning eller anerkendelse. Glædens værk er denne anstrengelse, den magt der ikke søger et andetsteds. Glædesetikken er en lektion i mod, fordi den kræver vores opmærksomhed, fordi den kræver at vi lever tilværelsen aktivt og tager

---

[944] Agamben: the Time That Remains. Op.cit. p. 69 [egen oversættelse].
[945] Se Negri: "Democracy and Eternity". i: *Subversive Spinoza*. p. 105f.

vores ansvar på os.

Zaoui skriver et sted, at det lykkedes Beckett at gøre humoren både ødelæggende og skabende. Det greb, hvormed Beckett møder Spinoza, er en erkendelse af livets nødvendighed som humor. Denne etik handlede om at "få den frigørende *humors* pust til at blæse, i egenskab af en sand idé om lidelsens, ensomhedens eller ondskabens tomhed, og dette fra selve bunden af den tilsyneladende menneskelige afmægtighed, som skyldes de ydre legemers prægnans [caféværten eller politimanden i *Mercier et Camier*, moderen og hendes stedfortræder i *Molloy*…]".[946] Hos Beckett er der kun kriser, ja, der er sågar en *umenneskelig natur* når denne underkastes katolicismens ressentiment og ødelæggende kræfter. Men denne *umenneskelige natur* bliver hos Beckett direkte skabende, uden at hans figurer ender i medlidenhed, ydmyghed, hovmod, melankoli eller had. Erkendelsen af nødvendigheden som glæde, det højeste begær, sker hos Beckett gennem det 'sted', hvor humoren transformeres til en aktiv affekt og hastighed der bortmaner den ideologiske tomhed. Det bliver umenneskeligheden der, som Zaoui skriver, "tillader at man finder frelsen, men hvor humoren eller den 'sorte glæde', som Beckett udtrykker det, ganske enkelt har erstattet Spinozas luminøse glæde, hvor den aktive passivitet har erstattet saligheden, og hvor den litterære stødring har erstattet geometrien".[947] Til slut i sin *Etik* skriver Spinozas da også, at lykken og friheden ikke handler om at være kommet i mål, men om at øge sin forståelse på det sted hvor man er. Han skriver:

> Lyksaligheden er ikke Dydens løn, men selve Dyden; og vi glæder os ikke ved den, fordi vi hæmmer Lysterne; men omvendt, fordi vi glæder os ved den, derfor kan vi hæmme Lysterne.[948]

I hele sin *Etik* har Spinoza konsekvent fastholdt det synspunkt, at vi ikke stræber efter noget eller glædes ved noget, fordi det er Godt, men omvendt at noget

---

[946] Zaoui: "Spinoza: kunstnere uten estetikk?". p. 96 [egen oversættelse].
[947] "Ibid.". p. 97 [egen oversættelse].
[948] Spinoza: *Etik*. Del VI. Læresætning 42. p. 210.

er godt fordi vi bevarer og udfolder os selv gennem stræben og forståelse.[949] Når dette er forbundet med vores handlekraft og dermed fornuftens læreproces, kan det ikke henføres til egoisme, men hører sammen med vores aktive måde at være til på. Derfor kan Spinoza til slut i sin bog skrive, at "Lyksaligheden består […] i kærligheden til Gud, og denne kærlighed opstår jo […] af den tredje art erkendelse, og følgelig må denne kærlighed […] henføres til ånden, for så vidt som den er aktiv; og følgelig er den selve dyden". Spinoza afslutter med ordene:

> og fordi den menneskelige Kraft til at hemme Følelserne bestaar alene i Forstanden, glæder altsaa ingen sig ved Lyksaligheden, *fordi* han har hemmet følelserne; men Magten til at hemme Lysterne opstår tværtimod af selve Lyksaligheden.[950]

Det bemærkelsesværdige er her, at Spinoza først sætter magten og forstandens aktive mobilisering (benævnt dyden) som selve den kraft, der skaber en kontrol med nydelsen – og ikke omvendt, den bogstavelige hæmning af følelserne og lysterne, der til resultat vil have dydens løn, den intellektuelle kærlighed til Gud. De kristne affekter 'ydmyghed' og 'selvfornægtelse' er for Spinoza ingen dyd. Medlidenhed er uproduktiv i glædens kamp og derfor unyttig ligesom vrede og foragt. Dermed ikke sagt at vreden ikke er en affekt der netop er vigtig for en selektiv fornuft. Det afgørende er at være på vagt overfor de følelser, der formindsker vores virkelighed.[951] Åndsevnen er vitterlig en *mestring* af ressentimentet.[952] Glædens værk er frihedens værk i dens dramatiserende form, en form der ikke udtrykker en bestemt identitet. Den er letheden mellem tingene,

---

[949] *Ibid*. Del. III. Læresætning 9. Anmærkning. p. 85.
[950] *Ibid*. Læresætning 42. Bevis. p. 210.
[951] Spinoza fjerner sig fra det kristne ydmyghedsideal og knytter kærlighed til glæden som *generositas* og *fortitudo*, der forbinder Kristi kærlighed med *vir fortis*. Der er en produktiv virtus i såvel kærligheden som vreden, og begge er livsnødvendige. *Generositas* er den venlighed, der ikke giver for at vinde berømmelse. Dette ædle træk kræver styrke. Kærlighedens selv er et overskudsfænomen. Som Fromm skriver: "Forudsætningen for den er styrken hos et individ, der forstår at give. Kærlighed er bekræftelse og produktivitet. Den søger at skabe hvad den elsker" (*Sjælsharmoni og moral.* p. 104). Se også Comte-Sponville: "Moral eller etik?" Se svensk oversættelse i *Ord och Bild*. 1998.
[952] Deleuze: *Cinema 2. Time-Image*. p. 172.

den lille glød, med en parafrase fra Agamben. Vi forstår nu, at evighed er et begreb for glædens værk, fordi glæden ikke er en udødelighed, der henviser til et 'før' eller et 'efter', men den kraft eller magt hvorigennem vi bliver-evige, og hvor det aktive liv altid kæmper imod døden.[953]

[953] For en lignende fortolkning, se Negris kommentar: "Evighed er ikke længere en horisont for gyldighed […] den er implicit terrænet for praksis". Demokrati har del i evighedens projekt, dvs. en performativitet, der altid har del i en absolut horisont. Se Negri: "Democracy and Modernity" p. 105 [egen oversættelse]. Når Spinoza i læresætning 37 i *Etikkens* sidste kapitel om frihed og skriver, at den "intellektuelle kærlighed følger nødvendigvis af åndens natur, for så vidt som den selv […] i Kraft af Guds Natur betragtes som en evig Sandhed" (p. 206), er dette netop et opgør med udødelighedsbegrebet, til fordel for en vægtning af en eksperimentering med det intensive liv, med glædens læreproces og dens mulige aktive essens.

AFSLUTNING

På tværs af afhandlingens tre dele har jeg har behandlet biopolitik i relation til politik, økonomi og kunst. I både anden og tredje del har jeg forsøgt at tydeliggøre biopolitikkens tofoldige logik, som dels en magt over livet sådan som den kommer til udtryk gennem statslig forvaltning og ledelsesteknologier, og dels som en magt lokaliseret i livet, i arbejdets produktive orientering gennem skabende fantasi og i forlængelse heraf gennem kunstens affektproduktion. Afhandlingens afslutning følger dog ikke bogens inddeling, men beskriver en tematisk klarlæggelse, der tydeliggør bogens bidrag. Her føler de tre tematiske flader:

Biopolitik som social teknologi – Bidrag til en samfundsdiagnose
Biopolitik som en etisk socialfilosofi – Bidrag til en udvidet forståelse af Spinozas samfundsfilosofi
Biopolitik, kunst og kultur – Studier i billedkulturens sociale teknologier

Biopolitik som social teknologi – Bidrag til en samfundsdiagnose

Afhandlingens diagnose består af tre elementer: 1) den dobbelte dynamik mellem magten over livet og livet som magt; 2) kontrolsamfund og 3) performancesamfund.
1) Denne diagnose består både af en almen samfundsbeskrivelse og af konkrete analyser, der med inddragelse af politisk filosofi, politisk økonomi, ledelsesteori og kulturteori forsøger at udfolde en filosofisk analyse af biopolitik som social teknologi. Jeg følger den tofoldige logik beskrevet af Judith Revel, men bringer den ikke alene videre, men gør den til en prisme til at forstå den afgørende skelnen mellem magten over livet og livet som magt. En filosofisk analyse opholder sig ved de begreber og udsagn, der beskriver måden, hvorpå magten over livet sætter sig igennem og på hvilken måde livet som magt tillægges en form og et udtryk. Målet har været at gøre opmærksom på disse to sider ved biopolitikkens virke. Mens den første side handler om styring og kontrol, omhandler den anden kampen for social forandring og etisk frihed.

Udgangspunktet for undersøgelsen har været Foucaults idé om biopolitik som en magtteknologi der historisk sætter sig igennem i 1800-tallet som en omsiggribende styring af levende væsener, en styring og forvaltning der griber ind i selve det levede livs eksistens, det være sundhed, hygiejne, ernæring, seksualitet, fødselstal mv. Mere specifikt tager afhandlingen afsæt i den indre forskydning i biopolitikken, der udgår fra dens karakter af *politimagt* som opretholdelsen af orden og disciplin gennem en vækst i staten, der stadig er bundet til en traditionel modsætning mellem *stat og samfund*, til det som er blevet kaldt *'livets politiske økonomi'* i sin generalitet. Når jeg derfor har taget udgangspunkt i bestemt type af udsagnet, som antager at mennesket som levende væsen [*zoe*] og mennesket som politisk væsen [*bios*] ikke kan adskilles, har dette både rod i suverænitetens virke og den forandrende værdiskabelse, der hører den avancerede kapitalisme til. Det drejer sig altså både om at tænke biomagt som den magt, der besætter livet samt at forstå, hvordan livet selv er en magt, dvs. en magt eller formåen man kan lokalisere i livet selv, i arbejdet, sproget, kroppen, affekterne og begæret. På samme terræn hvor biomagtens teknologier opererer, opstår biopolitikkens modstykke eller dens alternative værdiskabelse.

2) I afhandlingen har jeg vist, at det er med overskridelsen af den politiske økonomis klassiske figurer at biopolitik indebærer noget *mere end* disciplinering, som jeg har betegnet som en *kontrol*. Denne kontrol har at gøre med institutionernes og disciplinernes *krise*, og som hænger sammen med, at produktion og værdiskabelse nu finder sted *overalt* i samfundet, hvor økonomisk selvforvaltning og installeringen af et bestemt selvforhold i alt lige fra skole, hospital og arbejde, bringer selve subjektiviteten i centrum for samfundsmæssiggørelsen. Kontrolsamfund baserer sig ikke på individer som 'typer', der marginaliseres for derefter at blive genindsat under en færdig bestemt identitet. Kontrol og statistikker handler om at dissekere individer i de mindste komponenter. Dette er især tydeligt med inddelingen af arbejde i forskellige kompetencer. Kontrol er nu det, der organiserer og leder ud fra en egen positiv bestemmelse og håndtering af *mangfoldige subjektifikationer på det samme individ*. I et kontrolsamfund forandrer juraens rolle sig, idet den ikke mere fungerer som en regulator af uforenelige interesser (hvor den tidligere fungerede gennem arbejdsmarkeds-

politik og regulering), men er tvunget til at reducere sit spillerum ved kun at repræsentere forhandlingsmæssige interesser samtidig med at den neutraliserer og gør andre interesser tavse.

3) Performancesamfundet er navnet på forbindelsen mellem produktionsformer og eksistensmåder. Denne sammenhæng mellem produktionsformer, offentlighed og eksistensmåder påvirker dels den politiske filosofis grundkategorier om naturtilstand og samfundstilstand, hvis konsekvenser blev inddraget under analysen af suverænitet og biopolitik, og dels påvirker den sociales eksistensmåde, som blev behandlet i afhandlingens tredje del. Afgørende er det, at det sociale forbinder sig med en politisk filosofi om den politiske magts grundlæggelse, og til en forståelse af det politiske subjekt som en transindividuel kraft, der må tage højde for de foranderlige produktionsformer. At begribe det sociale subjekt hænger derfor sammen med en forståelse af den nuværende krise i tredelingerne mellem arbejde, politik og tænkning, og mellem produktionsforhold, erfaring og sprog. Afhandlingen tager her afsæt i Virnos begreb om det sociale subjekt som en 'ambivalent eksistensmodus' for senere at udfolde denne figur. Det er den ambivalente eksistensmodus, som afhandlingen forbinder med spørgsmålet om værdiskabelsens problem, der forbinder værdi med Spinozas etik om magt og handlekraft.

Diagnostisk set anvender jeg termen 'performativitet' til at beskrive en eksistensmodus, der tydeliggør behovet for at gentænke 'arbejderen' og 'det specialiserede menneske' i ontologiske termer. Begrebet 'performancesamfundet' bliver navnet på den forskydning, der opstår når værdiskabelsen ændrer karakter, og når økonomisk, social og æstetisk værdiskabelse interagerer med hinanden. Afhandlingens senere analyse omkring forholdet mellem værdi og liv tager således udgangspunkt i den tese, at hverken værdi eller rigdom kan beskrives med henvisning til 'arbejderen' eller 'det specialiserede menneske' alene, men må snarere beskrives gennem *det generelle intellekts potentielle mulighed*. Sproget og kommunikationsmuligheder er her de fælles redskaber i enhver produktiv skabende akt. Denne eksistensmodus omhandler menneskets generiske formåen, det være sprogbehandling, intellektuel virksomhed og kommunikativ udveksling, og erstatter hermed fabrikkens og maskineriets sprog for

værdiskabelse. Det er denne diagnose, der kalder på en fornyet analyse af de immanente eksistensmåder som den generiske formåen fører med sig. Det jeg i forlængelse af Spinozas filosofi har kaldt mennesket 'som produktiv orientering', handler om at mennesket ikke kun er et fornuftigt og socialt dyr men også et skabende dyr, der med sin fornuft og fantasi omdanner et forhåndenværende materiale eller stof. Idéen er at vi ikke blot *kan* producere, vi også *skal* producere for at eksistere. Når vores produktionsmodus rykker ind i centrum for performancesamfundets værdiskabelse, kan det at producere ikke reduceres til en økonomisk eller en sociologisk kategori, men må i stedet undersøges filosofisk og æstetisk. Den ontologiske dimension ved produktion handler ikke om den faktiske produktion af ting, men om sammenhængen mellem produktion, menneskesyn, værdiskabelse og etik.

Med udgangspunkt i afhandlingens anden del 'Suverænitet og biopolitik' har jeg set nærmere på den dobbelte dynamik mellem magten over livet og livet som magt. Behandlingen af denne dynamik blev til via en analyse af den italienske filosof Giorgio Agambens filosofi.

1. Ny logik for politisk filosofi:

Agambens filosofi er ikke en statsteori, men et særligt bud på en analyse af biopolitik som en social teknologi. Derfor kan hans filosofi læses som en videreførelse af Foucaults projekt, men hvor Foucault undersøger forskellige styringsformers mentalitet (Gouvernementalitet) i de efterhånden mangfoldige forvaltningsformer, undersøger Agamben de sociale teknologier med udgangspunkt i en analyse af den suveræne magts virke (staten) for derved at nå frem til en analyse af hvordan livet gøres relevant for de moderne retssamfund, og samtidig af hvordan dette liv overlades til sig selv eller ligefrem ekskluderes. Udgangspunktet for denne analyse er en særlig logik for tænkningen, i afhandlingen kaldet 'uskelnelighedszonernes immanens'. Det problemfelt Agamben kalder det 'biopolitiske' beror ikke på en politologisk, juridisk eller filosofisk analyse af staten eller af forholdet mellem statens organisering og borgeren. I stedet er der tale om distinktionens arbejde i tænkningen, der mejsler det biopolitiske spørgsmål til et aktuelt problem. Det er kun på tærsklen mellem det som er indenfor og udenfor, at Agambens tænkning bringer 'det politiske' problem ind i

sit forfatterskab.

Kun på tærsklen for det humane og det ikke-humane, på tærsklen mellem loven og det der er udenfor loven, får vi øje på 'livet' som et problematisk begreb. Livet bliver netop et problematisk begreb og ikke noget selvfølgeligt eller noget privat som blot skal leves. Det er ved at tænke i disse uskelnelighedszoner, at Agamben gør det muligt at gøre 'livet' til et anliggende for den politiske filosofi, et begreb der ikke væsentligt har været omtalt som et problem, der i sig selv er værd at beskæftige sig med. Det er således karakteristisk for de mennesker der befolker Agambens tekster, at de både er indenfor det civile samfunds normer og samtidig udenfor. Skabelsen af begrebet 'den inkluderede eksklusion' gør hans filologiske og filosofiske arbejde øjeblikkelig politisk.

Den inkluderede eksklusion placerer flygtningen, den komatøse patient, den fængselsindsatte, vagabonden, børn og storbyudkantens proletarer i en gråzone. Netop dem, der bringer de vante distinktioner i fare, 'bærer' det politiske' som mulighed med sig. Agambens livsbegreber: 'det nøgne liv', 'det udsatte liv', 'det animalske liv', 'det kropslige liv' er ikke sociologiske beskrivelser af en bestemt gruppe mennesker som empirisk inkarnerer denne udsathed. Disse er ontologisk-fænomenologiske begreber for det, som kommer til syne når magten navngiver det subjekt der er sagens genstand. Det er gennem en analyse af magten og dens måde at legitimere sig selv på gennem en klargørelse af de politiske og juridiske begreber, at man får øje på det udsatte liv. Man iagttager det ikke kun som noget 'derude'; snarere forstår man, at det er noget som tilhører magten selv som en usynlig del af magtens inderside. Uskelnelighedszonerne åbner op for en logik, der demonstrerer hvordan magten selv er med til at genskabe forholdet mellem værdi og liv. Ikke desto mindre er denne sammenhæng mellem det nøgne liv og magten problematisk, der kan føres tilbage til Agambens erkendelsesteoretiske og filosofiske ståsted, og den epistemologiske status han tildeler begrebet 'liv'. Jeg hævder at Agambens begreb 'det nøgne liv' fungerer som et før-sprogligt fænomenologisk begreb for liv, der gør begrebet 'liv' til en passiv størrelse uden modstandspotentiale. Men jeg understreger også, at denne måde at gå til begrebet på skal ses i lyset af hans analyse af suverænen som en magtform med den heraf afledte analytik. Agambens bidrag til den biopolitiske forskning er forbeholdt 'biomagt'-begrebet, hvilket på én gang er en

styrke og en svaghed. En styrke fordi han undgår at gøre biopolitik til en altomfattende kategori, en svaghed fordi der i hans forfatterskab kan siges at være en tendens til at overbetone de totalitære tendenser og således negligere kroppens og livets skabende potentia.

2. Fællesskabstænkning.

jeg har villet vise, at Agambens tænkning netop befinder sig i et spændingsfelt mellem magten over livet og livet som magt. Ved siden af hans analyse af suverænens biopolitik har jeg læst hans fællesskabstænkning som en tænkning, der må læses tæt op ad hans mere kendte forskning om magten over livet, netop hans homo sacer-projekt. Udgangspunktet for denne fællesskabstænkning er en analyse af individets potentialitet, og netop denne figur er på én gang stærk og skrøbelig. Den viser den før-individuelle logik for subjektets udfoldelse og tilhørsforhold samtidig med at denne potentialitet også bekræfter individets udsathed. Jeg har vist hvordan denne fællesskabstænkning udtrykker et markant opgør med de såkaldt postmoderne, kulturrelativistiske og sociologiske udlægninger af kontekstuelle værdibaserede fællesskaber. Jeg har vist, at Agamben erstatter denne tilgang med en fællesskabsforståelse, der beror på individet som potentialitet; på én gang en subjektivering og en de-subjektivering. Jeg opfatter denne teori som et vigtigt supplement til den rådende agentteori om autonomi og selvbestemmelse. Det kommende fællesskab undersøger potentialiteten som den modus, der handler om at relatere til den anden og til omgivelserne ved at bekræfte selve princippet for individuation. Dette er relationen som sådan – en 'tilhørsforholdets politik' i stedet for 'identitetens politik'. Jeg har i denne læsning valgt at betone udsatheden ved mennesket som potentialitet, og vist hvordan denne del af Agambens forfatterskab også kan bruges til at kaste lys over i hvor høj grad vi alle er potentielle homini sacri, der er i konstant fare for at blive behandlet formynderisk eller ekskluderet fra en anerkendt politisk-juridisk orden. Men selv samme potentialitet er forudsætningen for etikken og politikken, fordi den drager omsorg for det overhovedet at blive subjekt.

3. Det gesturales politik.

Agambens særlige kombination af filosofisk og filologisk analyse skaber en be-

grænsning i forhold til en makropolitisk og institutionel konfrontation. Den manglende forbindelse hos Agamben mellem et mikropolitisk og makropolitisk perspektiv, betyder at man må læse de af hans tekster med 'politisk relevans' som måder at skabe diagnoser på, snarere end som reelle bud på en konfrontation med den politisk institutionelle praksis. Derimod har jeg argumenteret for, at det er gennem Agambens litterære læsninger, at det bliver muligt at formulere en tænkning for det jeg kalder 'det gesturales politik'. Det gælder hans læsninger af Primo Levi, Melvilles *Bartleby*, Kafkas værker og Paulus' breve til romerne. Gennem en analyse af Agambens behandling af især Primo Levi og Melvilles *Bartleby*, har jeg forsøgt at vise at styrken i hans såkaldt nye 'politiske filosofi' består i gennem litteraturen at skabe singulære erfaringsmuligheder som udtrykker en forståelse af andenhed. I yderste instans vil det politiske subjekts mulighed og styrke bestå i, at kunne bekræfte en fremmedhed og et etisk ansvar overfor menneskets udsathed, og det er netop i de litterære figurers gesturale konstellationer at denne fremmedhed får et udtryk. Det er gennem litteraturen og netop ikke via en realpolitik, at vi møder politikkens sande væsen; dens gesturale væren og den erfaring af vores egen erfaring, der giver liv til nye politiske subjekter. Min pointe er at Agambens inddragelse af Primo Levis romaner og Melvilles *Bartleby*, er et bidrag til det gesturales politik, fordi disse tekstlæsninger placerer en dobbel dynamik af subjektivering og desubjektivering i centrum for det mulige felt, hvor det politiske subjekt fødes; det centrum er det sted, hvor forvandlingen af subjektet og handlingen ikke kan adskilles fra hinanden. Denne logik er netop i centrum for Levis analyse af 'skammen' og i Melvilles *Bartleby*. Endelig er det denne logik, der bekræfter afhandlingens tese om, at biopolitikken fungerer i en spænding mellem magten over livet, som er eksklusionen og undertrykkelsens side, og livet som magt, som er etikkens og værdiskabelsens side. Selvom denne del af afhandlingen anskuer det politiske fra magtens og suverænens perspektiv, har jeg forsøgt at vise via 'det gesturales politik' og de litterære eksempler i hvor høj grad styrken ved Agambens tænkning netop befinder sig i spændingsfeltet mellem magten over livet og livet som magt. At det fra et andet perspektiv kan betragtes som en svaghed, er jeg bevidst om. Jeg har derfor også betragtet disse studier som 'biopolitiske værksteder', der ikke giver færdige værktøjer eller endelige løs-

ningsmodeller. Det er til gengæld et bidrag til en "fragmentets" tænkning, og det uforløste element er da også uløseligt knyttet til Agambens forfatterskab som sådan.

I afhandlingens tredje del 'Eksistensmåder: Kulturel økonomi og biopolitik' har jeg analyseret forholdet mellem de nye produktionsformers betydning for subjektivitet, den sociale relation og menneskesyn med udgangspunkt i Spinozas idé om menneskets 'produktive orientering'. Det er afhandlingens tese, at det bliver påtrængende at analysere forholdet mellem værdi og liv i et nutidigt samfund. Når kommunikations- og kulturindustrien under en 'kulturel økonomi' bliver prototypen for al produktion, bliver økonomien social, hvor denne socialitet må forstås igennem begreberne 'magt', 'liv' og 'produktion'. Kulturel økonomi sætter eksistensen og dermed livet på spil, og en videre analyse af menneskets stilling i et sådant samfund må forpligte sig på disse ontologiske betingelser.

Udgangspunktet for at forstå denne ontologi har først været at komme til afklaring med hvad 'den produktive væren' (potentia) og dens karakter af eksistensmodus er, og dernæst undersøge de økonomiske, politiske og kunstneriske fænomeners virkelighedsrelation; kort sagt deres eksistensform. Afhandlingen har derigennem undersøgt begreberne selvledelsens eksistensmåde, ytringsfrihedens eksistensmåde, det sociales eksistensmåde, billedteknologiernes eksistensmåde samt glædens eksistensmåde. Afhandlingens tredje del fungerer på to planer: Dels en præsentation og undersøgelse af Spinozas filosofi med udgangspunkt i 'det produktive menneske' og dels en tværfaglig konfrontation med forskellige problemfelter. Begreberne 'eksistensmåder' og 'affekt' danner omdrejningspunktet for min analyse af forholdet mellem produktion og liv, som kan forstås med udgangspunkt i en praktik for organisering af møder. Når Spinozas filosofi bliver relevant til at forstå det biopolitiske forskningsfelt, er det fordi teorien om 'eksistensmåder' (individuation) implicerer en anden forståelse for forholdet mellem liv og værdi, som både er etisk og samfundsmæssig relevant. Selvom denne etik er normativ opstiller den ikke forskrifter eller maksimer for social adfærd. Snarere bliver det muligt at stille spørgsmål til

værdiernes karakter af at være værdier og dermed afklare deres mulige forandringspotentiale i fællesskabet, arbejdslivet og kulturproduktionen.

Med udgangspunkt i begrebet 'eksistensmåder' har afhandlingen søgt at forbinde spørgsmålet om værdi med virkelighed. Spørgsmålet om værdi er forbundet med graden af realitet. I min læsning af Spinoza skal man forstå dette ud fra en etik om individdannelse, som er et princip for individuation. I afhandlingen har jeg argumenteret for, at denne individuation er forbundet med fantasiens kraft (imaginatio potentia), som er en del af fornuftens læreproces. Denne tænkning bliver et bidrag til den biopolitiske diskussion, fordi den på en grundlæggende måde konfronterer forholdet mellem magten over livet og livet som magt.

Spinozas begreb for 'fantasien' stiller spørgsmålet om 'produktion' og 'handling' på samme plan som spørgsmålet om væren. På et ontologisk niveau har denne analyse en både beskrivende og en kritisk funktion. Den beskriver fantasien som det, der hænger sammen med menneskets natur. Udforskningen af fantasien kræver derved en forståelse for affekternes magt og påvirkning. Fantasiens kraft er nødvendig for at bekræfte vores krop, dens variationer, sammensætninger og dermed de påvirkninger vi berøres af, og fungerer som en erkendelse til at styre os selv. Men fantasiens kraft udgør samtidig en *nødvendighed*, fordi vi har behov for tingenes påvirkninger udenfor os selv for at opretholde os selv. Fantasien er mere grundlæggende, fordi det er gennem fantasien at vi bevarer vores væsen, vores natur. Men denne selvbevarelse er ikke en subjektiv egeninteresse eller følelse. Den er bestemt af selve udfoldelsen af vores natur, som – før den bliver et normativt diktat, der kan appelleres til – er *virkelig* i den forstand, at den udtrykker en bekræftelse af vores muligheder, vores levende eksistens som vejen til dyden. Fantasiens kraft overskrider dermed egeninteressens selviskhed, idet menneskets selvbevarelse allerede ernærer sig af en præ-individuel og transindividuel relation. Fantasiens kraft er den virkelige vej til det sociale. Denne fantasi er fornuftens organisering af møder, der prøvende, undersøgende og eksperimenterende trænger igennem begivenheder for at skabe nye og andre forbindelser af betydning, andre forståelsesmuligheder; kort sagt begreber, måder at tænke på og måder at leve på. Med Spinozas ord kan vi kalde denne refleksive forstandsevne for en 'dyd', fordi den

udtrykker styrken til at bekræfte de ydre påvirkninger, dvs. samkvemmet med tingene og menneskene udenfor os selv, som skærper og bevarer vores intellekt og væren samt dynamikken i den sociale relation. Det er fra fantasiens (imaginatio) niveau, at vi må tænke og begribe det menneskelige samkvem (societas). Spinozas etik er ikke en filosofi for hverken arbejdsliv, ledelse, ytringsfrihed eller æstetik som sådan, men en filosofi for det vi kan forstå ved relationalitet og organisering af mødetilstande mellem kroppe (med et moderne ord 'det sociale'). Med inddragelsen af Spinoza forsøger jeg dermed at udvide det biopolitiske felt. Et projekt der forpligter sig på en positiv filosofi for kritisk tænkning og oplysning, der danner grundlaget for udviklingen af en etisk socialfilosofi, og som er et bud på at gentænkte forholdet mellem kunst og liv som et etisk anliggende. På de følgende sider skal jeg give en oversigt over hvad det er jeg kommet frem til.

Biopolitik som en etisk socialfilosofi – Bidrag til en udvidet forståelse af Spinozas samfundsfilosofi

Jeg har læst Spinoza som en relevant samtalepartner for nogle af tidens påtrængende politiske, sociale og kulturelle problemer. Overfor den efterhånden kølige diagnose, der i stigende grad blot gør opmærksom på krisen i de moderne demokratier, statens biopolitiske reduktion af mennesker til et 'nøgent liv', og et samfund der reelt er styret af et mangfoldigt arkipelag af ledelsesteknologier, ser jeg et stærkt behov for en positiv filosofi; en vis uskyldig og samtidig nøgtern filosofi, der visker tavlen ren og spørger til sammenhængen mellem den menneskelige natur og de samfund menneskene skal virke i. Bogens 'tilbagevenden' til den forkætrede syttenhundredetals filosof Baruch de Spinoza, er affødt af behovet for et materialistisk filosofisk grundlag, der kan bruges til at forstå det etiske og civile subjekt. Det er netop en sådan forbindelse mellem Spinozas etik og en socialfilosofi, som jeg har forsøgt at skitsere i denne afhandling. Her først nogle betragtninger om, hvorfor Spinoza netop i disse år synes at være på højde med den samfundsudvikling vi er vidner til, og dermed hvad der gør det relevant at inddrage denne 'fjerne' tænker. Afhandlingen har ikke tilstræbt en filologisk eller fagfilosofisk kommentar [*hypomnemata*] til Spinoza-

forskningen. I stedet har jeg valgt den såkaldte 'produktionsteori' for litteratur inspireret af Macherey og Montag, ifølge hvilken de litterære former betragtes som 'produktionsmidler' for teksten og forfatteren. Tekster opstår ikke først og fremmest ved at blive skrevet, 'produceret', men snarere gennem at blive reproduceret, dvs. læst og genindsat i en ny problematiserende sammenhæng. At læse er i sig selv en måde at udøve magt på og dermed i sig selv en måde at producere virkelighed på. Det er denne læsningens skabelse af virkelighed som også blev videreført af Deleuze, der i stedet for at maskere og søge efter skjulte ideologiske holdninger, skaber virkelighed i kraft af nye og andre forbindelser med kundskaben. Ligesom biomagten havde kroppen som omdrejningspunkt for Foucault (kroppen produceres af magtforholdene, herunder den moderne sjæl), har jeg gennem en læsning af Spinoza, ligeledes med kroppen som omdrejningspunkt, forsøgt at producere ny virkelighed ved at gøre opmærksom på andre mulige forbindelser.

I tider med omsiggribende biopolitiske styringsteknologier, har vi mere end nogensinde brug for en politisk filosofi, som betoner sammenhængen mellem det politiske subjekt og transformation af praktiske processer for subjektivering, der frembringer både stoflige, og sjælelige forbindelser til demokratisk og æstetisk modtagelighed og udveksling.

Den forandring i den ny økonomi hvor liv og produktion tendentielt indgår i en stadig tættere relation, gør det relevant at genopdage Spinozas filosofi, hvor netop den produktive orientering står centralt i hans menneskesyn og etik. Dernæst kan man betragte Spinozas filosofi som en fortsat kamp mod en dogmatisering af etikken, mod en abstraktliggørelse i form af en etisk ideologi, der stadig er en fast bestanddel af den (biopolitiske) suveræne magts virke; herunder menneskerettighedernes selvfølgelighed, den moderne selvforvaltning der presses af bestemte sociale teknologiers virkemåde, knæsættelsen af bestemte værdier og et nidkært menneskesyn. At Spinoza hvisker tavlen ren skal ikke forstås sådan, at han dermed abstraherer fra den sociale virkelighed vi er sat i; men det er en filosofi, der opbygger sit eget system, hvori en samlet anskuelse om tilværelsen kommer til udtryk.

I relation til det biopolitiske univers, som Foucault har udstukket, er Spinozas filosofi et bidrag til en etik som i modsætning til foreskrevne regler, der består i at dømme handlinger ud fra almene transcendente værdier, udpeger regler der undersøger værdien af det, vi foretager os, af det vi siger, alt efter den eksistensmåde, som det implicerer. Der er ting man kun gør i kraft af overskud eller en hadefuld karakter. Der er noget, der altid er impliceret i det, der konstituerer os som noget bestemt. Læren om eksistensmåder forbinder etik med den menneskelige natur. En sådan lære om livsmodi (læren om væremåder) bliver et vigtigt bidrag til biopolitikkens felt, hvori hverken subjektet eller verden står overfor hinanden som to givne størrelser. Med Spinozas filosofi kan man i stedet studere forholdet mellem subjektets forståelse af verden i relation til det, som konstituerer det som subjekt, som er det, der er impliceret i det vi tillægger en værdi. Udgangspunktet er derfor ikke et subjekt, der er genstand for rettigheder, og ej heller subjektet som den instans vi begynder med som erkendelsens centrum for en sandhed om verden. Det var denne problematik Agamben så som afgørende for det felt, som biopolitikken er med til at udpege. I stedet handler det om at studere sammenhængen mellem menneskets 'produktive orientering' (ontologien for vores eksistensmodus) og en værdilære, der tager udgangspunkt i 'kroppen som model'. Fra denne platform har jeg ønsket at bidrage til en etik, der har bekræftelsen af subjektets produktive konstitution som sit udgangspunkt.

Lad mig kort opsummere idéen om den 'produktive orientering'. Spinozas univers handler om, at mennesket ikke kun er et fornuftigt og socialt dyr, men også et skabende dyr, der med fornuft og fantasi omdanner et forhåndenværende materiale eller stof. Idéen er, at vi ikke blot *kan* producere, vi også *skal* producere for at eksistere. 'Produktivitet' er derfor et bredt begreb hos Spinoza, der rækker ud over det at frembringe ting og genstande. Begrebet hænger sammen med selve idéen om at være et levende væsen. Livets mål er menneskets vækst og udvikling i overensstemmelse med vor natur og beskaffenhed, som er "mønsterbilledet af den menneskelige natur" (jf. Spinoza). Denne 'vækst' og

'udvikling' har at gøre med erfaringen af os selv, som sker gennem en produktiv virksomhed. Gennem produktivitet erfarer man sig selv som legemliggørelsen af sine evner og sin formåen. 'Produktiv virksomhed' udtrykker brugen af vor magt (potens) såvel som en erfaring af vores situation, en indstilling til verden. Det er denne, der fører til idéen om, at dyd ikke begynder med en forestilling om det gode, men handler om det, der *konstituerer* selve vejen til dyden, som er den aktive brug af menneskets evner og formåen. Med en immanent etik og et udvidet værdibegreb for produktion og kunst, har jeg villet vise, at forestillingen om 'værdi', spinozistisk set, kun kan bestemmes i relation til menneskets virkelige interesser, som er frihed og evnernes udfoldelse gennem skabende virksomhed.

Der findes forskellige læsninger af Spinoza. Jeg har valgt en materialistisk læsning, som betoner det jeg har kaldt for Spinozas 'kropsfilosofi', hvor forståelsen af kroppen og kroppens virke er konstitutiv for forståelsen af tanken- og fornuftens virksomhed. Jeg har derfor lagt vægt på sammenhængen mellem affektlære og idélære for at komme til forståelse af denne 'kropsfilosofi'. Det er fra dette perspektiv jeg læser hans etik som navnet på det sted, hvor mennesket er tættest på sin natur; forstået som *vejen til dyden*, dvs. ud fra det som *konstituerer* det menneskelige i mennesket. Det er også denne læsning, der giver hans filosofi dens aktualitet i dag. Jeg har derfor fokuseret på det man kunne kalde for 'den indre konstitution mellem krop og tanke'; den sammenvævning af individets form og det, som er udenfor individet, der etablerer det vi kalder 'fantasiens' og 'socialitetens' mulighed. Jeg skal i det følgende på konkluderende vis redegøre for de væsentligste aspekter af denne læsning.

Som hos Kant gælder det for Spinoza, at individet ikke er et middel til et højere mål, men i modsætning til Kant, har individet hos Spinoza ret til at gøre oprør mod tyranniske regimer eller undertrykkende forvaltning. Undertrykkende forvaltning og tyranniske regimer vil fjerne os fra en bekræftelse af den produktivitet, hvorved vi udfolder vores menneskelige natur, som også er den størst mulige udfoldelse af vores magt, kraft og mulighed. Spinozas etik siger, at mennesket er levende når det er skabende. At være skabende skal ikke forstås i

den moderne betydning af at være 'kreativ', men om at forfine og øge kvaliteten af affektive relationer, som beriger vores forståelse af ting og fænomeners individualitet. Levende er vi, når vi gennem fantasiens formåen øger antallet af forbindelser og mulige handlingsrum, der er med til at maksimerer vores glæde. I den forstand er Spinozas filosofi ikke styret af en ideologi om frigørelse, da den selv er en teori om, hvordan vi nærmer os en stadig større grad af frihed, som er affødt af en indefra kommende vækst, af en egeninteresse som hverken er egoisme eller narcissisme, men en aktiv bekræftelse af den bevarelse af væren, der samtidig åbner os for andre mennesker, for naturen og for verden omkring os. Spinozas begreb for en dynamisk produktivitet har derfor ikke behov for en teori om kreativitet. Den er selv en teori om mennesket som dynamisk eksistens, der kommer til udtryk gennem en aktiv brug af fantasien, en skabende magt og en reproduktion af selvet; en erfaringsdannelse der udtrykker en holdning og en karakter. Endelig er den heller ikke teori om en total omvurdering af alle værdier, men en genskabelse af værdierne i forhold til de eksistensmåder som disse værdier implicerer. Det som karakteriserer en analyse af eksistensmåder er deres mulige anden sammensætning, deres mulige anden affektive relationalitet. Spinozas etik kan derfor læses som en fundamental etik om det sociale.

Jeg har læst Spinozas naturret som en social teori, der genskaber det civile subjekt, og som problematiserer overgangen mellem natur og samfund som en *fortsat overgang* fra enhed til mangfoldighed. Spinozas erkendelsesfilosofi og menneskesyn gør dermed metafysikken til et socialt projekt. Naturretten bliver en teori, der forstår samfundet ud fra en idé om kollektiv erfaring, som er grundlæggende for den individuation. Det civile liv kan ikke reduceres til hverken individers krav på rettigheder eller til en organisk enhed, men må ses i sammenhæng med den proces der bestemmer kollektivets individuation. Dens sociale kraft hænger sammen med dens ontologiske bestemmelse, med dens eksistensmåde. Spørgsmålet om hvad vi forstår ved det civile subjekt, er derfor uløseligt forbundet med hvordan det konstitueres. Det kollektive erfaringsmateriale af sprog, kroppe og forestillinger (fantasi), er i Spinozas filosofi afgørende for både forståelsen for samfundsdannelse og til forståelse af menneskets erfarings-

felt. Denne pointe forstærkes under den nuværende kapitalisme, hvor både økonomien og subjektet fungerer ved hjælp af tegn, sprog og billeder. Når vores måde at være til på som producerende væsener, virker sammen med vores måde at producere sociale, økonomiske og kulturelle værdier på, er denne filosofi for det civile samfundsmenneske på højde med den situation vi i dag befinder os i. Når vi skal forstå samfundsmæssighed og menneskets erfaringsmuligheder, kan vi derfor ikke sætte parentes om det kropslige erfaringsfelt, det historisk-naturlige felt eller fantasiens felt, der er baseret på sprog og billeder. Det er denne forståelse af det civile subjekt, der baner vejen for en alternativ værdiskabelse, som Revel i forhold til Foucault har omtalt som biopolitikkens etiske side. Begrebet 'affekt' fra Spinozas filosofi viser i relation til selvledelse, ytringsfrihed, kunstskabelse og glæde, at affektmodulation udgør et essentielt råmateriale for det sociale og de præ-kognitive kapaciteters mulighed for at skabe påvirkninger og gå i forbindelse med andre kroppe. Det er afgørende i denne læsning af Spinoza, at det er nødvendigt at trænge ind i affektens rolle for at blive klogere på de mikrosociale politikker; både når affekterne besætter magten og når magten kan lokaliseres i livet selv, i arbejdet, sproget, kroppen og begæret. Jeg har derfor bestræbt mig på, at vise hvordan 'affekten' er relevant både som etisk, æstetisk og social-politisk kategori. Affekten er basalt set vores måde at forbinde os til andre mennesker og andre situationer på, og vores måde at modulere og gradbøje disse. Med Spinozas materialisme bliver det muligt at 'oplyse os selv' ud fra en åben eksperimenterende fornuft, der installerer en konsistent dynamik for frihed som et immanent plan for oplysning, hvor fornuften kun udvikler sig med udgangspunkt i dens konfrontation med nye påvirkninger. Det er fornuften, der gør, at vi ser vejen, men det er følelsen og affekten, der styrker vores beslutning om at se overhovedet. Fornuftens anvendelse hænger i sidste ende sammen med vores tro på denne verden og med vores kapacitet til at kunne bekræfte livet, hvilket også medfører at kunne sige nej. Det kropslige møde kan gøre fantasien adækvat og gøre den produktiv med henblik på at forstå de ofte uproduktive og fluktuerende affekter. Disse kropslige møder og disse affekter udgør passager til fornuften. Fra denne analyse har afhandlingen talt om viden som en praktik for organisering af møder. Jeg har analyseret denne organisering under begrebet 'eksistensmåder' og kommet

frem til følgende:

1. Selvledelsens eksistensmåder
Under de nye produktionsformer måler vi ikke blot menneskers handlinger ud fra såkaldt 'aktuelle evner og anlæg' kaldet 'kompetencer', men vi måler i virkeligheden ud fra selve menneskets potentialitet til at udtrykke en væren, nemlig det som i moderne sprogbrug kaldes 'menneskets evne til at eksponere et projekt', 'til at skabe nye relationer', 'initiativer'; kort sagt, liv. Vi måler modaliteter og dermed eksistensmåder. Man kan derfor iagttage en konvergens mellem biopolitik som ledelsesmentalitet (gouvernementalitet) indenfor et stadig mere subtilt kontrolsamfund (en magt over liv), og en biopolitik i hvilken kroppe og affekter bliver konstitutive for produktion og værdiskabelse. Når handlingen ikke længere kan reduceres til den aktuelle produktion, til et specifikt maskineri eller produkt, kan handlingen under visse situationer betragtes som immanent sin egen performative ekspressivitet, og i denne forstand bliver den umålelig. Resultatet er en konvergens af kontrol og frihed.

2. Det sociales eksistensmåde
Målet har været at beskrive det sociales eksistensmåde, der ikke tager udgangspunkt i individet overfor samfundet, men i kollektivets individuation. Fællesskab og tilhørsforhold bestemmes af vores *måde at modulere med omgivelserne.* Det sociale kan derfor bestemmes som et *ontologisk organiseringsprincip* for en affektiv (dvs. præ-individuelle) dramatisering af vores relationer, hvorved vi skaber identitet og drager omsorg for tingene. I forlængelse af Spinoza mener jeg, at Virnos teori kan læses som en udlægning af Spinozas naturret, hvor det civile samfundsliv må tænkes på tærsklen mellem natur og samfund, og at denne tærskel ikke er en gen-sakralisering og installeringen af en ny magtfuld krop som vil frelse os, men snarere er en organisering og individuering af disse kroppes relationer, eller af det som Virno med Simondon kalder 'præindividuelt stof', som er det kollektive erfaringsmateriale i kropslige møder, i sprog, i den refleksive bearbejdelse, der alt sammen giver form til individuerede erfaringer. Denne idé om det sociales eksistensmåde udtrykker *organiseringens mangfoldighed* og udgør et alternativ til Foucaults idé om den *disciplinerende or-*

ganisering. Det sociales eksistensmåde danner grundlag for en *praktisk metode* som muliggør *det sociale*. Det sociales eksistensmåde er på én gang en analyse af det sociales ontologi og samtidig en metode for forholdet mellem viden og eksistensmåde. Det er gennem denne praktiske metode, at fornuften undersøger og eksperimenterer med spørgsmål om subjektivitet, tilblivelse, affekt og relationalitet. Den praktiske metode udtrykker en kontinuerlig passage fra naturtilstand til samfundstilstand.

Individets organisering fra naturtilstand til samfund er hos Spinoza en naturlig proces, hvor den passive naturtilstand domineret af tilfældige møder, ifølge Spinoza, leder til en aktivitet og kulturel organisering, idet krop og tanke arbejder på samme plan uden et afledt hierarki. Fornuftens organiseringsmåder udspringer af kroppenes forskellige kombinationsmuligheder, der i princippet er uendelige og hvis muligheder vi ikke på forhånd kender. Etikken bliver en kunst eller en *praktisk metode* til at skabe *møder* og relationer og det på en undersøgende og eksperimenterende måde. Da viden med de kropslige tilstande hænger sammen med evnen til at skabe affekt, samt med evnen til at blive følelsesmæssig berørt, er fælles idéer også fælles følelser. Mere præcist er fælles idéer udtryk for passagen fra inadækvate idéer til adækvate idéer, hvor større enighed med andre kroppe øger vores kraft og kunnen, og dermed glæde, mens afmagt og sorg udtrykkes gennem en formindskelse af kroppens kunnen og kraft. Fælles idéer bekræfter en idé- og begrebsskabelse i bevidstheden fordi fornuftens egen organisering af møder, ikke kan adskilles fra fantasiens kraft til at transformere tilfældige møder til kulturel organisering, mønstre, grupperinger, relationer mv. De efterfølgende studier følger denne logik. Dette begreb for 'det sociale' har samtidig en direkte pendant til Agambens begreb for 'det kommende fællesskab', der betoner individuationens bevægelige grænse som det, der er af betydning for tilhørsforholdet og substansen i ethvert fællesskab. Det som er fælles findes dér, hvor livet selv er på spil. Jeg har vist, at Agambens idé om 'det kommende fællesskab', Spinozas sociale naturret som fantasiens læreproces og Virnos forståelse af individuation, alle udgør et vigtigt bidrag til denne socialteori.

3. Ytringsfrihedens eksistensmåde

Målet har været at skabe en forbindelse mellem tankefriheden og individets potentia og modstand, kort sagt mellem tankefrihed og individuation. Mit anliggende har således ikke været at bidrage til en traditionel oplysningsdiskussion, der modstiller den oplyste tankefrihed med eksempelvis en religiøs autoritets undertrykkende former. Ved at betragte ytringen som et sammensat legeme har det været muligt at se, hvad der sker når den frie tanke er forbundet med livet. Målet har været at betragte ytringen som et legeme blandt andre, som et legeme, der danner relationer med andre legemer for derigennem at kunne beskrive ytringens både praktiske og politiske dimension. Med begrebet 'ytringsfriheden som eksistensmåde' har jeg vist, at vi først forstår ytringers frihedsskabende karakter, når vi studerer dem på baggrund af en forståelse af deres immanente virksomhed. Dette betyder, at vi må forholde os til dels de årsager objektet legemliggør og dels de relationer som genstanden står i forhold til. I stedet for at stille forestillingen om frihed overfor undertrykkelse, handler spørgsmålet snarere om hvordan noget kommer til eksistens og hvordan det har realitet. Dermed bliver det muligt, at forskyde fokus fra den frie kritiske tankes anliggende som selvstændigt 'oplysningsprojekt' til et spørgsmål om at beskrive bevirkende årsager og relationer som udtryk for ytringsfrihedens eksistensmåde: Jo mere man insisterer på, at beskrive relationerne for det objekt man kritiserer, desto mere praktiserer man en fri kritisk virksomhed. En sådan beskrivelse af ytringsfrihedens modus kan læses som dels et socialfilosofisk bidrag til en udvidet forståelse af Spinozas samfundsfilosofi og dels et retsfilosofisk bidrag, der forskyder problemstillingen om ytringsfrihed som et rettighedsproblem til et spørgsmål der forbinder retten, her ytringsfriheden med individuation, med en formåen (som skabende og erfaringsdannende) til at ytre sig. Jeg har vist hvordan ytringers eksistensform når de udtrykker et undersøgende perspektiv, altid forbinder sig med andre ytringer. Når det sker, er ytringer med til at producere et udvidet erfaringsrum, som forbinder ytringen med virkeligheden og ikke med et ideal i sig selv. Ytringer bliver derved brugt aktivt og immanent, og ikke reaktivt og transcendent.

Biopolitisk kunst – Studier i billedkulturens sociale teknologier

I min konfrontation med kunsten har jeg ikke ønsket at undersøge tingenes væsen i forhold til hvordan de fremtræder, men at undersøge den modale eksistensform i forhold til hvordan vi ser, hører og mærker i et kulturelt felt, hvor distinktionen mellem virkelighed og repræsentation synes vanskeligere at sætte end nogensinde før. Når Knudsen og Thomsen i bogen *Virkelighedshunger* skriver at "Kunstnere i 90'erne udvikler en række nye strategier, hvormed de i stigende grad forsøger at knytte kunsten til virkelighedens sociale rum," er det min påstand her, at det omvendt også er det sociale og politiske rum der i stigende grad handler om det levede livs realiteter. Det er ikke kun kunsten der ændrer sig men også den sociale og politiske virkelighed der er flyttet tættere på dagliglivet, på vores livs-former og vaner, på der hvor vi selv bevæges til at skabe vores liv, til at forholde os til værdier, vores identitetsskabelse og måder at forvalte vores eksistens på. Jeg har ikke med biopolitisk kunst ønsket at undersøge den såkaldt 'politisk-aktivistiske handling', men undersøge det etisk-æstetiske spørgsmål om hvordan eksistensmåden er forbundet med den kunstneriske handling. Jeg har vist hvad der sker når vi undersøger kunsten som en praktik for organisering af møder, som en organisering af blandede legemer i bevægelse.

Jeg har ønsket at vise, at man kan betragte kunstværkets værdi og 'sjæl' ud fra dets sammensætning af legemer, hvis forbindelser samtidigt kommer til *udtryk* gennem denne sammensathed. Kraften hos en sådan krop, dens virkelighed, defineres ved dens evne til at skabe et åbent handlingsrum, der kan påvirkes på forskellige måder og samtidig påvirke andre kroppe. Mødet med et blandet legeme kan ledsages af en forandring i vores erfaring og vores kraft til at handle. Erfaringsbegrebet knytter sig til den affektmodulation der i Spinozas filosofi anvendes som led i en etisk læreproces, hvor det handler om at føle og tænke på andre måder, kort sagt øge sin frihed. Affektmodulation kan derfor hverken reduceres til hedonisme som i underholdningsindustrier og forbrugskultur, og ej heller til en modulation af social virkelighed på baggrund af en politisk idé kendt fra fascismens æstetik. I stedet må man gøre ophold ved kun-

stens materiale, dens stoflighed og stoffets sammensætning, og herunder hvordan vi påvirkes, eller rettere sagt, hvad denne krop sætter i gang. Dernæst har jeg konfronteret denne tankegang med det jeg kalder 'billedteknologiernes sociale teknologi'. Det er ud fra en forståelse af de levende billeders immanente eksistensmåder og billedteknologiens organisering af affekter, at det bliver muligt at bidrage til en forståelse af på den ene side magten over livet (biomagt) og på den anden side livet som magt (ny erfaringsskabelse og individuation). Jeg har vist hvordan filmen med kroppen som model bliver en vigtig måde at tænke forholdet mellem det æstetiske og det sociale. At betragte billedkulturen som social teknologi betyder, at man må se film, dokumentar og video som sammensatte kroppe, som 'individer' der kan give os en ny krop og dermed en anden erfaring. Med udgangspunkt i Bergsons teori om billedet viser jeg, at det bliver muligt at analysere billedkulturen som en social teknologi, hvor magten lokaliseres i livet selv, i arbejde, sprog, kroppe og begær. Billedet ikke først og fremmest defineret som et medium, men må defineres gennem magten til at sammensætte billedstof. Billedet er selv virkeligt; der er ikke en virkelighed bagved billedet, som billedet refererer til. Billedet påvirker os kropsligt og dermed åndeligt. At betragte billedet som en social teknologi gør det derfor muligt at fokusere på andre måder at producere på, hvis samfundsmæssige praksis ikke er blevet tilstrækkeligt analyseret. Der foreligger derfor et rigt potentiale film, der ellers blot anvendes som illustration eller social manipulation.

Analysen er således et bidrag til en forståelse af, hvordan den stadig tættere relation mellem produktion og liv gør det muligt at analysere billedkulturens kultur- og kunstproduktion i en biopolitisk optik, hvor affekten og produktionen af subjektivitet træder ind i centrum for kunstens værdiskabelse. En analyse af samspillet mellem affekt, perception og økonomi, er afgørende for at forstå værdiskabelsens forandring. Den kulturelle økonomis værdiskabelse kan derfor betragtes gennem en 'relationel dynamik' for perception, opmærksomhed og udveksling; en dynamik som billedteknologien selv kan synliggøre. Det er gennem disse teknologier, at vi kan blive klogere på både kontrolsamfundets karakter og værdiskabelsens nye muligheder. Inddragelsen af Vertovs 'kinoøje' skaber et erfaringsbegreb, der bliver en måde, hvorpå vi kan forstå de nye bil-

ledmediers perceptionsmuligheder som værende relevant for økonomi og produktion. Med kinoøjet bliver det muligt at beskrive kunsten som en relationel dynamik, der forbinder affekt med livskapital. 'Filmen som social teknologi' skal ikke ses som en illustration af det sociale gennem filmeksempler men som 'tankemøder', der udtrykker 'sceniske situationer' og en eksistensmåde, og dermed også det altid 'kommende fællesskab', 'den kollektive individuation'. Således har jeg vist, at en ontologisk og filosofisk tilgang til de levende billeders teknologi markerer en tilnærmelse til disse teknologiers sociale dimension.

Mellem frihed og kontrol: Glædens eksistensmåder

Afhandlingens bidrag til biopolitikkens felt har vist at magten over livet og livet som magt udgør historier om det moderne samfund, der ikke finder fred med sig selv. Afhandlingens sidste kapitel viser med udgangspunkt i Spinozas filosofi, at spørgsmålet om 'forandring' udgør et krævende og anstrengende forehavende. Spørgsmålet om 'forandring' må tænkes med udgangspunkt i en parallel forandring af kroppens og åndens transformation. Det som skal tænkes er ikke relationen mellem identitet og forskel, men relationen mellem forskel og gentagelse, kaldet 'sammehedens problem'. Sammehed er det, som forbliver utænkt i relationen mellem identitet og forskel. Historien er ikke en lige linje for vækst, i hvilken fortiden er fortid, og fremtiden noget vi kan kalkulerer os frem til. Det er historien og modernitetens 'udenfor', som er en del af moderniteten og historien, både dets inderside og yderside, som skal tænkes frem. At tænke denne sammehed udgør et påtrængende politisk-ontologisk anliggende, der stadig ligger foran os. Det bliver derfor nødvendigt at producere begreber og affekter for denne sammehed, der kan undslippe dialektikken mellem identitet og forskel. Det var dette jeg lagde op til i afhandlingens metode. Jeg rejser altså spørgsmålet om, hvorvidt nutidens styringsteknologier (udtrykt gennem biomagt) og kravet om entreprenør-individualisering undgår en egen ophedet æstetisering som sin egen fiktion? Kan selvledelsen og kapitalen forblive trofast mod begivenheden, den immanente grænse hvor krise også er glæde? I det sidste kapitel viste jeg, at det er på denne tærskel, i denne spænding, at glædesetikken bliver mulig. Den handling der forandrer, er den handling, der både er

destruerende og skabende, der både ødelægger og genskaber de verdslige forhold. Glædens eksistensmåde bliver navnet for en kamp mere end et opfyldt mål, en kamp spændt ud mellem krise og glæde, mellem individets egen grænse og formåen, og mulig affektmæssig transformation og udveksling med andre kroppe. Dermed forbinder glædens eksistensmåde sig direkte med det sociale og med kritikkens styrke og potentiale. At skabe glæde på krisens tærskel udtrykker nemlig en problematisering af vores produktionsformer. Glædens eksistensmåde er en overskridelsen af arbejdet til fordel for en transindividuel aktivitet; en omformning af præ-individuelt stof til ting (res), til en udvidet eksistens. Den grænse vi jagter er ikke et punkt udenfor de historiske former (herunder kapitalen og loven), men en grænse der uophørligt flytter sig, og vores opgave er derfor, gennem forbindelsen til andre kroppe og gennem en opfindsom håndtering af disse møder, at stirre denne krise i øjnene. Det er ud fra en analyse af 'glædens eksistensmåde' at afhandlingens undersøger denne håndtering.

Glædens eksistensmåde

Spørgsmålet om 'forandring' handler om at gentænke det erkendende subjekt ud fra en forståelse af kroppen og affekten. Jeg har vist, at spørgsmålet om glædens eksistensmåde må forstås på baggrund af Spinozas begreb om *potentia*, der oscillerer mellem smerte og glæde. *Potentia* fortæller os, at spørgsmålet om 'det gode' eller spørgsmålet om 'værdi' bliver et spørgsmål om at arbejde, bearbejde, forstå og omgås det vi kan bære, det vi kan magte, og det er med potentia, at vi kan presses til overskride vores egen grænse. *Conatus* handler om vores egen bæredygtighed, men denne bæredygtighed står altid i forhold til vores relation til og modtagelighed for andre kroppe. Vores evne til at være modtagelig for nye indtryk (affekter) kræver overskud og nysgerrighed. Spørgsmålet om at ændre passive affekter til aktive er således et spørgsmål om hvorvidt vi magter at stille spørgsmålstegn til vores egne værdier. Spørgsmålet om glædens eksistensmåde handler om hvorvidt vi er villige til at eksperimenterer med vores liv. I stedet for en romantiserende forestilling om forandring, må vi være indstillet på et arbejde, der kæmper sig op mod en grænse og i visse tilfælde

forsøger at overskride den. Som tidligere nævnt taler Spinoza kun om liv gennem begrebet *potentia* som et spørgsmål om produktion, det, som jeg i afhandlingen har analyseret under begrebet eksistensmådernes selvrelation. Glædens eksistensmåde er således et konstant arbejde med vores egen grænse, en opmærksomhed på denne grænse med henblik på at finde andre måde at relaterer os til andre legemer, der muliggør en forøgelse af vores kraft og kunnen. Afhandlingen har argumenteret for, at den etik der uophørligt bevæger sig op imod en grænse, kræver det jeg har kaldt for 'modets kraft'. Glædesetikken er en lektion i mod, fordi den kræver vores opmærksomhed, fordi den kræver at vi lever tilværelsen aktivt og tager vores ansvar på os.

English summary

This rather substantial summary will encapsulate what is the meaning of Performance Society. This work consists of three thesis elements touching on politics, economy and art that confront the question of biopolitics. The work describes a power over life (biopower) and will follow a twofold logic: the first is expressed through state administration and management technologies; the second is expressed as localized in life itself as subject [*zoe*] in new modes of production of work through the power of imagination, self-creation, and affect-production within Art and Culture.

The summary is organized around three different themes. Each of these themes constitutes my contribution to the field of biopolitics. . The ideas and argument will be presented under three themes:

(1) Biopolitics as a social technology – ***Contribution to a social scientific diagnosis.***
(2) Biopolitics as an ethical social philosophy – ***Contribution to an extended comprehension of Spinoza's philosophy of social science.***
(3) Biopolitics, art and culture – ***Contribution to the social technologies of image-culture, in particularly film and visual arts.***

First part.
Biopolitics as a social technology – Contribution to a method of social scientific diagnosis as a means of biopolitical analysis
The diagnosis of our current society is divided into three parts: 1) The double dynamic between power over life (biopower) and life as power (biopolitics and zoe); 2) Power and control society and 3) Performance society.

1) The work starts with a general description of society and a concrete analysis that argues a philosophical analysis of biopolitics as a social technology must incorporate perspectives from political philosophy, po-

> litical economy, management philosophy and cultural theory. The work will begin with Judith Revel's programmatic statement on the twofold logic and then I will move this idea much further into a prism to diagnose our current situation. The task of the philosophical diagnosis is to create concepts and expressions that describe the manner in which biopower is installed within the heart of politics and administration, and in what way life as power creates an ethical and aesthetical possibility within new modes of productions and Art. Whereas the first logic concentrates on governing and control, the second logic opens the path for struggle for social change and ethical freedom.

The starting point for my investigation is Foucault's ideas on biopolitics as technology of power which he argues begins to appear in the nineteenth century as multiple forms of administration and governance of living beings constituted as a population, rather than as individuals, and thereby an administration and governance of these living beings through techniques of power related to health, hygiene, birth-rates and reproduction. However, biopolitics came to be associated not only with biological existence but the social body itself as necessitating optimization and regulation. Politics is associated with intervening upon the social body. Liberal political culture comes to be occupied with the demand of individualisation of the population in being a resource and function for the social order. This demand of individualisation associates with multiple techniques of power that are no longer associated with a unity or a sovereign power but instead with a certain type of governmentality; politics as a management of the social body exerted on all levels of life.

When we ask why there has been little philosophical analysis of the concept of 'bio politics' since Foucault introduced the concept twenty years ago, the answer today is the intensifying dynamic changes of capitalism. This change points to the gradual transformation of the new economy and capitalism from 'raw capital', 'the factory', 'the market as scarcity' and 'supply/demand' towards 'human capital', 'signs and images' (marketing and branding), and therein a direct intervention exerted on the social and life itself that has created

a closer circuit between production and consumption. Hence the need to investigate in what way capitalism subsumes economy, culture and life. Very quickly this project proved to be a challenge regarding the established disciplines. It was clear that such a project can neither be categorised as political philosophy, management theory, cultural critique nor aesthetic theory but that it incorporates perspectives from all of these disciplines. One of the challenges was to establish a biopolitical method of thinking in which each of these fields of expressions could be given a new meaning through intervention with one of the other disciplines. Working with the concept of 'biopolitics' would be a practice that investigates the zones of indistinctions between different disciplinary expressions and therefore the intervention of thought. The challenge is to make visible the living movement of these fields as they are activated through this biopolitical method of thinking. The point of investigation is Foucault's idea of biopolitics as a technology of power as a strategic operation. The inclusion of life within the political will later change dramatically with entrance of the power of knowledge regimes and science, where hygiene, health, population age and growth of population become subjects for political-legal regulations. Since, with the increasing dominance of capitalism and the expanding market condition that penetrates the life of modern man, the administration of power on each individual's life is being intensified. Political administration is concerned with peoples' values and health, while a life of diets and media are converting peoples' intimate spheres into spheres of consumption. This is what Foucault/Deleuze called control society and in this age, capital and state power administer and govern in a more subtle and intense manner the life sphere of each person. According to Judith Revel the term 'biopolitique' relates historically to what is in German called '*Polizeitwissenschaft*', the maintenance of law, order and discipline through a growth of the State. The later biopolitics, which is the basic beginning of control society, indicates a transgression of the traditional dichotomy between state-society towards 'the political economy of life'. As such, the biopolitical field has become a major trans-disciplinary field crossing the boundaries of economics, politics and cultural themes. Thinkers such as Agamben, Hardt, Negri, Deleuze, Lazzarato and Virno have taken the concept further and addressed it in relation to urgent political and aesthetic themes. The

investigation and research of the 'political economy of life' now relates on the one hand to issues of 'control' and on the other hand to issues of 'ethics' and the valuation of values.

Investigating Foucault's opening enunciation 'modern man is an animal whose politics places his existence as a living being in question' poses the question of a new domain of thinking the political and the civil subject. This domain of thinking will face the problem of making any sharp distinction between man as a living creature [*Zoë*] and man as a political creature [*bios*]. Those two can no longer be separated. The analysis points to the thesis that this is due to both the transformation of power from sovereign mechanism to biopower techniques *and* due to the dramatic change of the creation of values by advanced capitalism. The point is to think biopolitics in a twofold logic in which biopower is power when it occupies life (Foucault, Agamben) and additionally understand life itself is a force (power), that is a potential to act [*potentia*], a force localised within life that is, within labour, language, affects, and desire. This second dimension of biopolitics is also associated with Foucault and Agamben's thinking but it is taken further by Deleuze, Lazzarato, Virno, Hardt and Negri among others. On the same terrain on which the operation of biopower techniques takes place, the alternative ethical and social biopolitical production finds its force. I claim that in order to understand modernity, we require to be occupied with this twofold logic between a power that occupies life and power that can become a productive force. Breaking away from the traditional contradiction between state and society towards the more intricate force called 'the political economy of life', takes place because capitalism and the new immaterial economy has itself become the facilitator and creator of norms and values - consuming is now a matter of producing subjectivities - and as such its role extends beyond traditional economy.

2) The second part of the diagnosis describes the movement from disciplinary society to control society. Transcending the classical figures of political economy expresses more than how to discipline the citizen; this 'more' is called control and occupies the field of a permanent crisis of in-

stitutions, their ability to produce values, norms and guidelines for the life of citizen. This current crisis is tied to the situation in which production and the creation of values now takes place everywhere in society - that economic self-management and an instalment of a certain self-relational access to school, hospital and work, puts the subject within the centre of the making of society and the social. Control society is not based on individuals as 'types' that are marginalized and afterwards replaced under some final label for identity. Control and statistics are about how to dissect individuals into the smallest components.

3) Performance society is the name given to the connections between the modes of productions and the modes of existence. This connection will have a powerful effect on the political philosophy and its basic categories of the state of nature and the state of society. These consequences will be analyzed under Part Two Biopolitics and Sovereignty and under Part Three on the Social as a mode of existence. For this part, however, the main point is to show how the social is connected to a political philosophy that ties together modes of production and the understand of the political subject as a trans-individual force. Therefore, to comprehend today the social subject is both a critique of neo-liberal, 'self' centred, understanding of individuality and an understanding of the current crisis in the separation between work, politics and thinking-between modes of productions, experience and language. Paolo Virno's term 'the ambivalent mode of existence' is used to analyze this situation and will be further developed in the second and third parts of the thesis since it is this ambivalent mode of existence that will be connected to the problem of value and ethics.

   The term 'performance' is used to describe a mode of existence that makes clear the need to rethink the following concepts in ontological terms: 'the worker', 'the specialised worker', ' the creative being', 'the self-manager', 'the one who speaks', and 'the cultural consumer'. The concept 'Performance society' will be the name for this displacement that appears to occur with the creation of value, and its change of character,

when economic, social and aesthetic creation of values interact. The later analysis takes up the relation between value, ethics and life from the thesis that neither value nor wealth can be described with reference either to 'the worker' or to 'the specialised man' himself but, rather, the potential possibility of the general intellect. Language, imagination and possibilities of communication are the tools that permeate any productive creative act within or without work, within or without art. This mode of existence will address the generic capacities, that is, language capacities, intellectual exercise and communicative exchange that all, to a certain degree, replaces the fabric and the language for producing values. It is this diagnosis that calls for a new analysis of those modes of existences that the generic capacity carries with it. What I will later call, in continuation of Spinoza, 'human being as a being of productive orientation' is about how man is not only a being of reason and a social being but also a creating being that transforms matter with the use of imagination. 'Production' here is not understood in an economic sense of producing objects but production as the active mode for a living being connected to forces of bodies outside itself. To exist and to survive, we must produce. That is, we must connect and increase our ability of being receptive to other bodies. When our mode of production enters the centre of the creation of values within performance society, what we mean by 'production' can no longer be reduced to an economic or a social category; rather it must be analyzed from the point of view of philosophy and aesthetics. This ontological dimension of production is much more than tying together modes of production, critical thinking, imagination and aesthetic sensibility.

Second Part: Biopolitics and Sovereignty.

This part analyses the double dynamic between power over life and life as power from the relation between state and community. The impetus is the Italian philosopher Giorgio Agamben. The argument is divided into 1) A New Logic for Political Philosophy; 2) Thinking on Communities; and 3) Politics of the Gesture (Shame and Bartleby).

1. A new logic for political philosophy.

Agamben's philosophy is not a philosophy of the State but it offers a certain contribution to analyse biopolitics as a social technology. To a certain extent his philosophy is an expanding of Foucault's project but whereas Foucault investigates different types of governance, Agamben investigates social technologies from the perspective of sovereign power and how life becomes relevant for the modern *Rechtsstat* (Legal Society): such life is being left over to itself and to a certain extent excluded from civil society. The method I use to investigate this particular logic is the idea of 'the immanence of a zone of indistinction'. I have devoted a whole chapter to describe this method and its relation to William James' 'radical empiricism' and Deleuze/Spinoza's idea of Knowledge as the organizing of encounter. The field Agamben calls 'biopolitics' neither rests on political science as such, legal or philosophical investigation of the State, nor is it centred around the relation between State organization and the Citizen. It is the creation of concepts, the work of distinctions that chisel out the problem of biopolitics as a problem. It is only on the threshold between what is inside and what is outside that Agamben's thinking brings in 'the political problem' in his writings. Only on the threshold of the human and the non-human, on the threshold between law and what is outside the law, will we be able to conceptualize life as a problem. Life becomes a problematic concept; it is not evident and it is not private. It is something we just have to live. The zones of indistinctions are what make it possible for Agamben to turn 'life' into a problem for political philosophy, a concept that usually is not addressed as a problem within this field. The 'people' who inhabit Agamben's texts are both inside and outside the civil order and its norms. The concept the 'included exclusion' makes his philological and philosophical work immediately a political issue. The included exclusion places the refugee, the comatose patient, the prison inmate, the vagabond, children and the suburban proletarian in a grey zone of in-between. Those who bring the usual distinctions into question carry with them the political as possibility. Agamben's concepts of life: 'naked life', 'exposed life', 'animal life', 'corporeal life' are not sociological descriptions of a particular group of people-people who exist as a certain group with specific val-

ues=incarnates this exposed existence. Rather they turn into be phenomenological concepts for what emerges when power names the subject; they are a subjectification named by power. It is through an analysis of power that the exposed life is made visible. One does not simply observe it as something 'out there'; rather 'life' or 'the living being' is what belongs to power itself but as an invisible part of the inside of power. The zone of indistinctions offers a logic that demonstrates how power itself plays a crucial role in recreating the relationship between value and life. Agamben's attempt to tie together naked life and power nevertheless contains a problematic aspect that has to do with his epistemological and philosophical approach, and in particular the epistemological status one can attribute to the concept of 'life'. In this work I emphasize how his notion of 'naked life' operates as a pre-linguistic phenomenological concept of life that turns 'life' into a passive mode without any potential of resistance, any active transformative exchange. But I also emphasize that this approach follows his analysis of sovereignty as a certain form of power. The idea of thinking community as potential and individuation (and therefore resistance) is addressed in a separate line of texts. Agamben's contribution to biopolitical research is therefore reserved to the problem of 'biopower' and the state operation of biopower as a social technology. This is both a strength and a weakness; a strength because he succeeds in turning biopolitics into an all embracing category, a weakness because there in his writing a tendency to overemphasize the totalitarian tendencies and thereby neglect the living and creative potential of the body no matter how exposed and fragile its situation is.

2. Community thinking

With this and the following chapters we demonstrate that Agamben's thinking operates within a field of tension between power over life and life as power. Next to his analysis of sovereign biopolitics I have understood and analysed his community thinking as a thinking that has to be read closely with his more well known research on power over life, his so-called 'homo-sacer project'. The starting point for this community thinking is an analysis of the potentiality of the individual, a figure both strong and fragile. It shows us the first the pre-individual logic for the development of the subject and sense of belonging and

secondly how this potentiality confirms the exposure of the individual. I have argued how this community thinking expresses a striking clash against the so-called 'postmodern cultural relativism' and also sociological interpretations of contextual value-based communities. I have argued that Agamben replaces this approach with a community thinking based on the individual as potentiality, simultaneously a mode of subjectification and de-subjectification. I see this theory as a important supplement to our current theory of agency and autonomy. The idea of the coming community is that it investigates potentiality as a modus which is about relating to the other and to the environment by affirming the very principle of individuation. The idea of individuation is the ontological dynamic of what we mean by relations and the politics of belonging replaces the politics of identity. What is important for a politics of belonging is our different modes of existence, how we individuate, in what manner, with what intention of never ending up with a final identity. In this reading I have emphasized the exposed being of humanity as potentiality, that we are all potentially homini sacri (in constant danger of being treated paternalistically or excluded from a recognized political-legal order). Yet the very same potentiality is the presupposition for ethics and politics exactly because it captures the power of becoming-subject.

3. Politics of Gesture

From the perspective of macro-political- and institutional confrontation, Agamben's philological and philosophical analysis creates a limitation. The absence of any clear connection between a micro-political and a macro-political perspective has a number of consequences: First of all, one has to read his texts as having 'political relevance' since they offer a particular diagnosis, but not a direct confrontation with institutional practice. It is this diagnosis that makes it possible to 'observe' new cases within our social and legal order as problematic. Secondly, I have argued that it is through Agamben's literary readings that it becomes possible to formulate a thinking for what I call 'The Politics of Gesture'. This is true particularly in regard to his treatment of Primo Levi, Melville's Bartleby, Kafka, and of St. Paul's letters to the Romans. Common for all these readings is that literature, no matter how marginal its position, creates

new collective or trans-individual voices for coming communities, a potential community. This is never done through a national consciousness which is often passive and without potential. Through Agamben's treatment of Primo Levi and Melville's Bartleby, I have tried to show that the strength in his new 'political philosophy' has to do with creating singular possibilities for experience that, in capturing the exposed being, expresses a potential community. It is through literature and not traditional politics that we encounter the true essence of politics: its gestural being, the experience of experience that gives birth to the political subject. My point is that Agamben's use of Primo Levi's novels and of Melville's Bartleby is a valuable contribution to the politics of Gesture since these readings place a double dynamic of subjectification and de-subjectification at the centre of the field where the political subject is being born, the place where the transformation of the subject and the act itself cannot be separated from each other. This logic is at the centre of Levi's analysis of 'shame' and Melville's analysis of Bartleby's 'refusal' to work. Finally, it is this logic that affirms the thesis of my work that biopolitics operates within a tension between power over life as the site of exclusion and suppression, and life as power, situating the place of ethics as the creation of potential communities of belonging.

Third Part: Modes of Existences: Cultural Economy and Biopolitics.

In this third part I have analyzed the relationship between the new modes of productions and its' consequences for subjectivity and the social from Spinoza's philosophy of imagination and reality. It has now become urgent to rethink the relation between value and life, between ethics and life within modern societies. When communication and culture industry as cultural economy become the prototype of all production, economy becomes social (or potentially social) but the social we should comprehend through the idea of 'power', 'life' and 'production'. Cultural economy places existence, and thereby life, at stake and any further analysis of man's position in such a society must commit itself on these ontological conditions.

My starting point for investigating this ontology is Spinoza's idea of existence as 'productive being' (potential) and its' particular mode of existence and

second, an investigation of economic, political and artistic phenomena through their power of reality, and reality creation that is their mode of existence. In this work I have investigated the mode of existence of 'self-management', the mode of existence of 'the social', the mode of existence of 'freedom of speech', 'the practice of Art as a mode of existence', 'design' as a mode of existence, 'film' as a mode of existence and finally 'joy' as a mode of existence. This third part should be read on two levels: First it presents and analyzes Spinoza's philosophy from the basic idea of man as a 'productive being' and second as an interdisciplinary confrontation with different dimensions of problems. The two concepts 'mode of existence' and 'affect' are crucial in this analysis of the relation between 'production' and 'life'. This approach is then tied to the fundamental method of my work combining Deleuze and Spinoza's idea of knowledge as being reason's organizing of encounters as in encounters of bodies. Where Spinoza's philosophy becomes relevant for our understanding of the whole research field of biopolitics, it is because the theory of the 'mode of existence' (individuation) implies another understanding of the relation between life and value that are ethical and socially relevant. Spinoza's ethics is a powerful normative ethics that is not based on moral prescriptions or any maxims for social behaviour. The power of this ethics lies in its active anti-moralistic and trans-individual perspective for exchanging affects with other beings and bodies and enhancing our power and relations in this exchange.

From this perspective of 'mode of existence' I have tried to connect the question of value with that of reality. The question of value is connected to the production of affects and therefore the degree of reality. In my reading of Spinoza, one should understand this approach from ethics as the principle of individuation, the becoming of the subject. I have argued that this individuation is connected to our power of imagination (imagination potentia) which is in part the apprenticeship of reason. My approach should be read as a contribution to the biopolitical discussion since it confronts on the most basic level the relation between power over life and life as power.

Spinoza's concept of imagination questions the issue of 'production' and 'action' on the same plane as the question of being. On an ontological level the point of this analysis is both descriptive and critical. It describes imagination as

that which is connected to human nature. The investigation of imagination demands our understanding of power of affects and the relation between bodies and the reality of affecting other bodies. The power of imagination to affirm our body, its variations, arrangements and thereby the effects to which we are receptive, and this has to do with the capacity of our mind to navigate ourselves; but also the power of imagination is also a necessity since we need other bodies outside ourselves to effect us as a way to maintain ourselves. As such, Imagination is more basic since it is through imagination that we maintain our being, our nature. This maintenance is not subjective egoism or personal feeling. It is determined by the development of our nature, which is real, before it has a normative impact, real in the sense that it expresses the affirmation of our possible being, our connections with other bodies, that is, other affects that will enhance or diminish our potential, our nature at the moment. This living existence is, according to Spinoza, the true path of virtue. The power of imagination transcends our own selfish interest since the idea of human maintenance already breeds from a pre-individual and trans-individual relation. The power of imagination is the true path to the social. This imagination is our sensible organizing of encounters of bodies. This sensible organizing is the constant apprenticeship of reason whose essence is to experiment, investigate and penetrate events through which to create new and other productive connections, other ways of understanding, in short creating concepts that express ways of thinking and ways of living. In Spinoza's this reflexive sense of reason is what we mean by virtue because it expresses the strength to affirm the exterior affectations, that is, our common relations with humans and bodies around us (fortuna), which maintains our intellect, being and the dynamic in the social relation. It is from the level of imagination that we should think and comprehend human relations (societas). Spinoza's ethics is not a philosophy for the modern work life, management, freedom of speech or aesthetics, but a philosophy for what we could understand by the dimensions of relations and the organizing of encounters between bodies: in short, the social. Incorporating Spinoza's ethics, I attempt to enlarge the biopolitical field. It now becomes a project that commits itself to a more 'positive philosophy for critical thinking and reasoning that paves the way for the development of a new ethical social philosophy, an attempt to re-

think the relation between art and life as an ethical issue. I shall now describe the results of this confrontation.

Biopolitics as an ethical social philosophy – Contribution to Spinoza's philosophy of the social

I read Spinoza as being a relevant interlocutor regarding several urgent matters within politics, social and cultural issues. In opposition to biopolitics as a social technology that penetrates the current crisis of democracies, and state policy that reduces man to 'naked life', a society governed by an archipelago of management technologies, I see a strong need for a positive philosophy, a certain innocent and sober philosophy, that starts afresh and questions the relations between human nature and our way of operating and producing new values within society today.

The 'return' after five hundred years of this heretical is born from the need for a materialistic philosophical foundation to understand and develop the ethical and civil subject. It is this relation between Spinoza's ethics and social philosophy that I have tried to analyze in my work. First, some considerations of why Spinoza precisely now seems to be able to express our present capitalism and new modes of productions has made it relevant to incorporate this 'remote' thinker. My aim is not to contribute to a philological or strict philosophical commentary [*hypomnemata*] of Spinozian research. I have decided not to make any clear distinction between commentary, interpretation and critique. I will explain that this approach is legitimate as being part of the materialistic reading that I present in my work. I regard it as a different form of adaptation of a text that both affirms and elicits the potential of the text and at the same time the body of the work as a being in process. Hence, Spinoza's ethics is here at the same time characterized by something finished and unfinished in this adaptation since it never completes the active mode of thought. Most important I have wished to show that a philosophy of the self and political philosophy goes hand in hand in Spinoza's universe. This is what makes Spinoza's perspective urgent and, within the current biopolitical practices of government dominating all administration, more than ever do we need a political philosopher that emphasizes the relation between the political subject and the practice of

transformation of this subject in its relation to the trans-individual forces that produce material and spiritual connections for democratic exchange and aesthetic receptivity.

The new economy where life and production merge makes Spinoza an important voice. At the core of his thinking lies the idea that man and ethics connects our productive being and potential, our power to act and invest in life. Furthermore, it is possible to conceive Spinoza's philosophy as a continuous struggle against the dogmatization of ethics and value thinking, against any abstract ethical ideology reducing ethics to instrumental tools, and social conflict to ideology (race, ethic classes etc). All this having become a firm part of biopolitical sovereign power and its mode of operation, including the truism of a naturalization of human rights, and a modern self-management culture that pushes human relations within the social mode of technology (described in part one), and the adaptation of values that generate the zealous view of man.

In relation to biopolitics, Spinoza's philosophy is a contribution to an ethics of immanent materialism and a bodily dynamic that locates imagination and the production of affects and desire at the heart of the self. The relation between ethics and the social lies in the connection between the power of imagination and the affective exchange and connection with other bodes that either increase or decrease our power to understand and act. Contrary to an ethics that is a prescription of rules for actions from transcendent values, here we are producing rules that investigate the value of what we do depending of our mode of existence and what that implies. There are things one can only do in being light and joyful and things one can only do in being bitter, envious or hateful. There is something that is always implied in what constitutes us as a particular being. The theory of mode of existence connects ethics with human nature in a productive and relational manner. Such a teaching of mode of existence will be an important contribution to the field of biopolitics where neither the subject nor the world stand in opposition to each other. Rather, by incorporating Spinoza's philosophy, it will be possible to study the relation between the subject's understanding of the world in relation to what constitute it as subject within its relations, the power of what is implied in what produces the attribution of values to things and acts. Our starting point therefore is not the subject as the bearer of

rights, nor the subject as the center of reason, nor the one who speaks the truth about the world. Agamben saw this as being the possible potential for the new task of biopolitics but he lacked a proper theory. We should now study the relation between the 'productive mode of being' as an ontological mode of existence laying the path for a relational ethics of potential and imagination that sees the body as the model. From this platform I shall contribute to an ethics whose starting point is the affirmation of the productive constituent power of the subject.

Let me now briefly summarize the teaching in the 'productive mode of being'. The universe of Spinoza is not only about man as being a reasonable and social animal but also a creative animal using reason and imagination to transform the available world of matter. 'Productivity' should be seen as a broad concept that transcends the idea of making things. The concept is connected with the idea of being a living being. The purpose of life is the growth of life in terms of imagination and relations is what Spinoza means by 'human nature'. 'Growth' and 'development', having to do with the experience of ourselves, happens through the power of imagination and affective receptivity, that is, our productive mode of being. Through this productivity we experience ourselves as being the embodiment of our abilities and power. 'Productive being' expresses the use of our power [*potentia*] as well as an experience of our situation-a certain attitude to life. It is this that leads to the idea that virtue does not begin with the conception of the good but about what constitutes the path that leads to virtue; that being the active use of human power and abilities. Developing the possibility for an immanent ethics and an expanded concept of value for production and Art, my aim has been to show that the conception of 'value' should only be determined through our relations to affective involvement and freedom being attached to the unfolding and enhancing of our affective mode of existence through productive activities.

In my work I have chosen a materialistic reading of Spinoza that emphases what I have called Spinoza's 'philosophy of the body', hence, the understanding of the body and the body's degree or levels of affectivity (its operations) as being constitutive for the operation of reason and thought. I emphasize the relationship between the theory of affects and theory of ideas as the path to

understanding this philosophy of the body. It is from this perspective that I read his ethics as the name for what makes man closest to his nature (not being an essence), understood as the path to virtue, that is, from the trans-individual (relational affective exchange) dimension that constitute him as a human being). It is this kind of reading that today gives his philosophy its actuality. Therefore, I have focused on the so-called inner constitution between body and thought, the arrangement of the individual form and that which is outside the individual, to establish what we call the possibility of 'imagination' and 'the social'. I shall shortly describe the important aspects of this reading.

As with Kant, Spinoza does not see the individual as a means to a higher end. In contrast with Kant, Spinoza sees the individual as not only having a right to resist dogmatic and tyrannical government but also 'resistance' being the ethical and other side of biopolitics; the possibility for the creating of social values to change our environment. Suppressive administrations and tyrannical regimes will take us away from an affirmation of our productive mode of being, from where we develop our human nature conceptualized as the greatest possible exchange of power, affects and possibility. Spinoza's ethics says that man is living when he increases his relations of affects in a differential and qualitative mode. This is what we mean by being involved in life as the being that produces existence and reality. To be 'creative' here should not be assimilated to our modern use of the term within cultural economy. Using the term 'creativity' here has to do with refining the quality of our affective relations that enrich our understanding of things and the individuality of phenomena. We are increasing our potential of living through the potential of our imagination. Our space of possibilities and the qualitative mode of our relations, as William James has it, all lead to our maximization of joy. In this sense Spinoza's philosophy is not governed by an ideology of liberation, as such, since it is itself a philosophy about how to get closer to a higher degree of freedom coming from the experience of our own interest, an interest that is neither egoism nor narcissism but is an active affirmation of the maintenance of being that opens up to other people, to nature, ecological forms of life, and to technology having productive possibilities for producing new bodes, new affects and other modes of beings. Spinoza's concept for a dynamic productivity has therefore no real need of a

modern ideology of creativity that dominates our global culture industry. Spinoza's concept for productivity is itself a theory of dynamic existence expressed through the use of imagination, a creative power and a reproduction of the self through this activity. It is an experience of experience that refines our qualitative mode of ethical judgment, integrity and character. Finally, this kind of thinking is not a total re-evaluation of all values (Nietzsche), but a re-creation of concept of values from the perspective of our modes of existence that these values imply. The analysis of 'modes of existence' is characterized by possible other relations (small differentials in a microsocial level), a possible other affective possibility. Hence, Spinoza's ethics can be read as a fundamental ethics for the social and the aesthetics.

I come now to Spinoza's political philosophy. I read Spinoza's famous theory of natural law as a theory of the social that recreates our understanding of the civil subject and one that problematises the passage between nature and society as being a continuous passage from unity to multiplicity. Spinoza's philosophy of the mind and his philosophy of the subject turn metaphysics into a social project. Natural Law becomes a theory that sees society from the idea of collective experience as a transformation of practice occurring through the process of individuation. Civil life can be reduced neither to individual's demands of rights nor to an organic unity of given values and community. It is to be seen and understood in relation to the processes that determine the individuation of the collective being. Social power is connected to its ontological condition and qualification with its mode of existence. The question of what we mean by the 'civil subject' is therefore inextricably connected to how it is constituted. The so-called 'collective experience' consists of language, bodies and imaginations, and, in Spinoza's philosophy, this bodily materiel is decisive for understanding the creation of society. This point is amplified under current capitalism where economy and the subject function by the uses of signs, language and images. When our way of existing as productive creatures operates together with our way of producing social, economic and cultural values, this philosophy for the citizen is more adequate with the situation in which we find ourselves today. In trying to understand what we mean by 'the social', we cannot bracket our bodi-

ly field of experience, the historical-natural field, and the field of imagination based on language and images. It is this understanding of the civil subject that paves the way to an alternative ethics and understanding of values, what Revel calls the 'ethical site' of biopolitics. In relation to self-management, the social, freedom of speech, image-culture and joy, Spinoza's concept of 'affect' reveals to us how affect-modulation entails an essential raw material for the social, the pre-cognitive capacity for creating the effects, involvement with other bodies, and in making connections and experiments in organizing with these bodies. Crucial for this thesis and my reading of Spinoza is to penetrate the role of affects to increase our understanding of the potential of micro-social politics both when it occupies power (biopower) and when productive mode of being (power as potential and zoe) can be localized in life itself, in work, in language, bodies and desire. My attempt is to show how 'affects' become a relevant perspective for ethics, aesthetics and a social-political category. Affects are basically our way of connecting with other humans, other situations, things, and technologies to modulate and in turn describe them as a matter of degree. With Spinoza's materialism it becomes possible to 'enlighten ourselves' from a perspective of an open experimental mobile reason that installs an organizing and consistent dynamic of freedom as an immanent plane of enlightenment where reason only develop itself from a constant confrontation with other bodies, penetrating them with an organizing mode of adequate understanding, that is, by creating common concepts marked by the particular mode of existence. It is reason that makes us 'see' the path, but it is emotions and affects that strengthen our decision to see at all. The application of reason is in the end connected to our belief in this world, connected with our capacity to be able to affirm life. This also means the ability to be able to say no. To decide to stop living under conditions where life is reduced to a degraded existence is also an affirmation of life. My point here is that our bodily encounters make our imagination adequate, that is, they make it productive regarding our understanding of the often unproductive and fluctuating (random) affects. The organizing of these bodily encounters and these affects makes the passage to reason. From this analysis I have described the relation between knowledge as a practice for organizing encounters and as such I maintain the important relation between this epistemology and the prac-

tice of ethics. I have then taken up this idea of organizing bodily encounters within the concept 'mode of existence' under different subjects and my research has given the following results:

1. The mode of existence of self-management.
Under new modes of production, to measure human activity in the work-place will not only derive so-called 'actual capacity' - 'competence' - but it also now measure the very potentiality of human beings, that is, the potential to express being, in modern language the 'human capacity to expose a project', 'to create initiatives', 'new relations', is to measure life. We measure modalities, that is, mode of existences. It is therefore now possible to observe a convergence between biopolitics as a management of governance within a society of control (a power over life), and a biopolitics in which bodies and affects become constitutive for production and the creation of values. When action can no longer be reduced to a specific activity, to a specific machinery or end product, when the value of action is tied to our ability to connect to events, to produce product as processes (consulting, knowledge, experiences etc.) and make them work and to navigate within them as part of our being 'productive', then the very idea of an action has to be seen from its own immanent performative expression, always being 'in the presence of others' (Virno), and therefore strictly speaking immeasurable. Nevertheless, companies and society at large increase their capacity to measure what cannot be measured. Insisting on measuring virtual (the possible as possible) capacities of the modern worker and life forms of human beings, we end up with a strong convergence of control and, on the flip side, freedom.

2. The mode of existence of the social.
My aim is to describe the mode of existence of the social whose starting point is individuation of the collective being in practice. This is not something we call the subject as being in opposition to something we call society.. Community of belonging is determined by our *way of modulating with the environment*. The social can therefore be determined as an ontological *principle of organizing* (pre-individual) for affective dramatization of our relations whereby we create identity, and a considerate care for thins around us. I use Virno's theory to develop

certain aspect of Spinoza's Natural Law theory emphasizing how civil social life has to be thought on the threshold between nature and society, and that this threshold should not be seen as a new kind of sacralization or the installation of a new powerful body that will save us but, rather, an organization and individuation of the power and profanity of these bodies of what Simendon calls 'pre-individual matter', being part of the trans-individual material of experience within bodily encounters, in language, and in the reflexive mode of being, that altogether shapes our individual experience. This idea of the mode of the social existence expresses the *multiplicity of organization* and can be seen as an alternative to Foucault's idea of the *disciplination of organization*. The mode of existence of the social is simultaneously an analysis of social ontology and a method for understanding the relation between reason and our modes of existences.

The organizing of the individual from the state of nature to the state of society is, according to Spinoza, a natural process where the passive state of nature is dominated by random (contingent) encounters of bodies that lead to an activity and cultural organization because body and thought operate on the same plane without hierarchy. The way our reason organizes comes from the different combinations of bodies (how they can be arranged), in principle being infinite and whose opportunities we do no know in advance. Ethics becomes and art form or a practical method to create encounters and relations in an investigative and experimental manner. Knowledge and bodies are connected to our ability to create affects and the ability to become emotionally touched. Being receptive to new affects means common notions are also common emotions. More precisely, common notions express the passage from inadequate ideas to adequate ideas where increased agreement with other bodies increases our power and capacities to do things, to operate and navigate, and thereby increases joy. Powerlessness and sadness express a diminishing of the capacity of our body and our power to act. Common notions do not have the subject as the center of the idea rather, common notions affirm an idea (the creation of a concept) within consciousness since reason's own organizing of encounters cannot be separated from the power of imagination to transform random encounters to cultural organization, patterns, groups, and relations. The following studies will

illustrate this logic. This concept of 'the social' has a direct affinity to Agamben's concept of 'the coming community' because this conceptualization emphasizes the movement of individuation as a mobile, immanent, limit that is decisive for the sense of belonging and therefore for substance within any community. What is 'common' is where we are not supposed to be something particular, where the mode of existence in our sense of belongings allows a connection between communication and affects that maintains the potentia of the community, that keeps it alive. What is 'common' is where life itself is at stake in our relational activity and not a preconception of ideological formation of values.

3. The mode of existence of Freedom of Speech.

My aim has been to describe, explain and analyze the relation between freedom of thought and speech and the potential and resistance of the individual. This is the relation between freedom of thought and individuation. The idea is not to contribute to the traditional discussion of enlightenment that opposes the enlightened freedom of thought with, for example, religious authority and its suppressive forms. By seeing 'the expression' as a composed body I have tried to analyze and see what happens when free thought and freedom of speech are connected to life. The purpose of this analysis has been to treat the expression in freedom of speech as a body among other bodies, as a body that makes relations with other bodies and thereby describes both the practical and political dimension of the mode of expression. With the concept 'the mode of existence of Freedom of Speech', I have shown that we will not understand the element of 'freedom' in freedom of speech until we study our expression on the background of our immanent practice of performing them. This means that we have to relate partly to the causes that embody the expression and partly the relations that are connected to the expression. Instead of placing the conception of freedom in opposition to suppression, the question is how something comes into existence, how something we speak about gets its reality. It becomes possible to displace our focus from the free critical matter of thought as an autonomous 'project for enlightenment' into a question of describing and analyzing the immanent causes and relations that embody and express freedom of speech as a

mode of existence. The starting point is not, for example, that we in the West have the freedom of human rights and freedom of speech; this is only a reactive and nihilistic statement criticizing other cultures. The point is this: the more we insist on paying attention to the relations of the object one is criticizing, the more we are practicing a critical, investigative and experimental free practice. Such a description of the mode of freedom of speech can be read as a contribution to the overall task of developing a social philosophy as an expanded understanding of Spinoza's philosophy and it can be seen as a contribution to jurisprudential discussion that displaces the issue of dogmatic and religious authorities as an autonomous issue for enlightenment into a question that connects the problem of the law with freedom of speech and individuation. My analysis shows the relations between expressing something and producing reality, that is, the connection between expression and its mode of existence being attached to an experimental and investigative attitude that will always connect one expression with another, one body is never alone. When this happens, we can then speak about expressions as taking part in producing an expanded space of experience that connects the expression with reality and not with an ideal in itself. Hence, expressions become something, an active immanent mode of being, and not simply a reactive transcendent mode that are used to conserve and legitimize values.

Biopolitics, art and culture – Studies in image culture as social technology

In my confrontation with Art, the intention has been not to analyze the essence of things related to how they appear but to analyze modes of existence in relation to how we see, hear, and feel the world in a cultural field where the relation between representation and reality seems increasingly difficult to map. Artists and intellectuals emphasize how Art has evolved a number of new strategies from which they try to connect Art to the reality of the social space. it is my point that it is also the social and political space that more and more frames the reality of daily living life. Not only is Art changing but also the social and political reality has moved closer to our daily life and existence, our forms of living, our habits, the site in which we are moved to create life, to reflect on our values, our navigating movement of identity and in total, our man-

ner of governing our existence. In using the term 'biopolitical Art', I have not intended to investigate the act of so-called 'political activism', but to investigate the ethical-aesthetic question about how the mode of existence is connected to the artistic act. From several perspectives I have analyzed what happens when we investigate Art as a practice for organizing encounters, the encounter between the work of Art and the spectator as an organizing practice of composed bodies in movement.

The idea has been to look at the value and its 'soul' of the work of Art from the perspective of the composition of bodies whose connections are *expressed* through this composition. The power and the Reality of a body (whatever body it is) is defined by its capacity to create an open space of action and relations that can be affected in different ways and at the same time affect other bodies. The encounter of composited bodies will be accompanied by a change in our experience and our power to act. The concept of experience are here attached to the idea of affect-modulation being part of Spinoza's philosophy integrated and used as being part of an apprenticeship of ethics investigating the following of new relations and therefore other ways of feeling and thinking, abd hence increasing our feeling of freedom and joy. Therefore affect-modulation can not be reduced to hedonism as in the entertainment industries or in a consumer society, nor can it be reduced to a modulation of social reality on the background of a political idea known from the aesthetics of fascism. Instead we have to look closer into the matter of Art, its material and its composition and from here the way we are affected, that is, what this body will put into motion.

Next, I have tried to confront this way of thinking with what I call 'the social technology of image-culture' investigating the relationship between Image-culture and Biopolitics. It is neither the consuming of images as such nor the organizing process of film directing that I am interested in but, rather, I try to understand the immanent mode of existence of living images and the technology of images as a practice of organizing affects. It is this approach that will contribute to our understanding on the one hand, the power over life (biopower), and, on the other hand, life as power (the creation of new experience, memory and individuation). Combining the thinking of Deleuze, Bergson and Spi-

noza makes it possible to investigate a new way of tying together the organizing of affects and the power of the relational dynamic as the individuation of the social. From Deleuze's remarkable two books on film philosophy I have tried to read as a contribution to a new social metaphysics. I have shown how film with the body as the model becomes an important way of thinking the relation between the aesthetic and the social. To conceive image culture as a social technology means that one should look at film, documentary and video as composite bodies, as 'individuals' that are able to give us a new body and therefore a new experience, a new way of thinking and feeling. Using Bergson's definition of the image not primarily as a medium but as through the power to assemble image-matter, it becomes possible to analyze image-culture as a social technology. The image itself is real; there is no hidden and truer reality behind it. The image effects us on our bodies and therefore spiritually. My work has tried to show how this idea of the image corresponds with a modern sign economy in which the strategy of sign and communication functions on a physical level as a matter of communicative intensities rather than on truth and rational argumentation. To conceive the image as a social technology and the mode of production and its social practices has yet to be properly analyzed. With this approach it becomes possible to analyze Image-culture as a social technology where power is localized in life itself, in work, language, bodies and desire: The Image is foremost not defined as a medium but as matter and more precisely through the power of arranging image-matter. The Image itself is real and we should focus on what kind of effect this arrangement can produce of effects and instead of the image as reference to a reality behind the image. To see the Image as a social Technology makes it possible to focus on other ways of producing and whose social implications hane not been adequately analyzed.

The analysis is a contribution to an understanding of how the increased relation between production and life makes it possible to analyze Image-culture and Art-production within a biopolitical optique where the production and affect-modulation of subjectivity enters the center for artistic creation of values. The analysis of the polyphonic exchange between affect, perception and economy is crucial for understanding what we mean by the creation of social values and

understanding its possibility of change. Cultural Economy can be seen as a 'relational dynamic' for perception, attention and exchange, a dynamic that Image-technology can make visible. It is through these technologies that we can get a better understanding one the one hand of the character of Control-society and on the other hand, the new possibility of ethics and human creation and its possibilities. Through the arrangement of the movement-images and time-image as social events, my work examines different bodies of affective encounters. Furthermore I examine the Russian film director Zviga Vertov and his 'Man with a Movie Camera', his idea of the 'cinema-eye', and how the camera creates a concept of experience that becomes a way we can comprehend and organize the new possibility of perceptions relevant for economy and production. With the 'Cinema-eye' it becomes possible to describe Art as a process for individuation that connects affect with the capital of life. 'Film as a Social Technology' should not be seen as an illustration of the social through examples of film used as 'thought-encounters' expressing 'scenic situations' expressing a mode of existence and thereby the always coming community, the social individuation. My research has proven to be adequate for the new modes of productions using sign. Images and languages and this ontological and philosophical approach to living images of our time will need such an approach to grasp the social dimension, its possibilities, and the pitfalls of modern technologies.

1. Between freedom and control: Joy and its mode of existence.

The book asserts that the problem of change has to do with our understanding of history. Throughout the book I show that biopolitical stories are stories of a modern society that is unable to find peace with itself. Life does not have a final purpose and the idea of the 'crisis' is used to understand 'the outside' of history. Thus, the problem of change is to think crisis as joy: The change of our own life as something that is produced in the midst of crisis. This is a critique of both the biopolitical technologies invading our lives and the struggle to change ourselves. The real challenge has to do with overcoming our present 'newspeak' of self-realization that is often just a sophisticated 'aesteticising of life' towards the change that comes from the body and the transformation of the spirit, a change of subjectivity. The question of change is a demanding and strenuous matter.

We need to think 'change' from the idea of a parallel transformation of the body and the spirit. What has to be thought is not the relation between identity and difference but the relation between difference and repetition, what I call 'the problem of sameness'. The same is what remains unthought in the relation between identity and difference. History is not a straight line for growth in which the past is past and the future something we can calculate. It is the 'outside' of history and modernity as part of history and modernity, its inside and its outside, that has to be thought. To think this sameness remains an urgent political-ontological matter that still lies ahead of us. Therefore it is necessary to produce concepts and affects for this sameness, a power that avoids the dialectic between identity and difference. This task I have explained more fully in my chapter on the method called: Intervention, organizing and zones of indistinctions. One of the challenges is whether our current biopower technologies and the ubiquitous demand of the entrepreneur will avoid an aestheticisation of life ending up producing its own fiction? Will the idea of self-management and the still more shrewd mechanism of capitalism be faithful to the event, the immanent limit where crisis is also joy? In the very last chapter I investigate how the ethics of joy becomes possible at this very threshold of this tension. I search for the understanding that change will be an action, both destroying and creating, an action that demolish and maintains the mundane and profane framework and relations of life. The mode of existence of joy is a name for a struggle more than a fulfilled goal, a struggle living in the tension between crisis and joy, between our own limit and potential (what we can do and bear) and a possible transformation of affects that paves the way for new relations with other bodies. Hence, the mode of existence of joy directly connects with the social with the potential and strength of critical thinking. To create joy on the threshold expresses a constant way of problematizing our mode of productions. Joy and its mode of existence surpass labor in the traditional sense and turn it into a trans-individual activity. What we see is a modulation of pre-individual matter into a thing (res), to an expanded mode of existence. The limit never lies outside the forms of history (the law and the capital), but it is a limit that moves and our task will be through the connection with other bodies to master those encounters, to organize those encounters starring right into the crisis of biopolit-

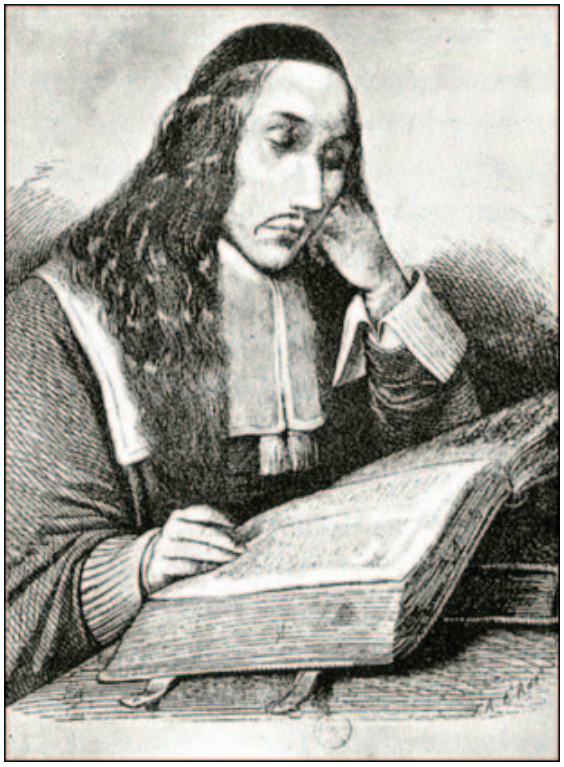
ics. To master and organize those encounters and create as much joy as we can (be it more, be it less), is what I mean to be the activity attached to joy and its mode of existence.

2. Joy and its mode of existence

More precisely the question of 'change' is about rethinking the thinking and recognizing subject from an understanding of the body and the affectus of being. I have shown how the question of joy and its mode of existence have to be understood from the background of Spinoza's concept 'potentia' that oscillates between pain an joy. Potentia tells us that the question of 'the good' or the question of 'value' is a matter of arranging, handling, and understanding what we can bear, what we have the strength to do, and where we can be pushed to surpass our own limit. Conatus (the principle of self-maintenance) is really about sustainability but this sustainability has to be seen in relation to our receptiveness to other bodies. Our capacity to be receptive to other impression (affects) will often presuppose reserves of energy and curiosity. The question of changing passive affects into active affects is a question of whether we have the power and strength to question our own values. The question of joy and its mode of existence have to do with whether we are willing to experiment with our lives instead of a romanticizing conception of change. We should be prepare for hard work in trying to cope and run up against a limit, and at some occasion. try to overcome this limit. As mentioned earlier, Spinoza will only talk about life through the idea of potential as a matter of production, what I have analyzed under the idea of the self-relation of modes of existences. Joy and its mode of existence are therefore a constant work with our own limit (what we have the power to do and what we can bear), an awareness of this limit as a way of finding other ways of relating to everything around us, this following of relations that makes it possible to enlarge our power and capacity, what we are capable of doing. This is a kind of ethics incessantly moving up against a limit, I have argued for the demand of what I call 'the power of courage'. The ethics of joy is an apprenticeship in courage since it demands our strongest attention, because it demands that we live our life in an active mode of being and take responsibility for what happens to us and our surroundings.

APPENDIX

Minileksikon over Spinoza-begreber



Det gode og det onde. For Spinoza findes det gode og det onde ikke som noget udenfor det gode og det dårlige, det nyttige og det unyttige, det vil sige udenfor glæden og sorgen som gennemtrænger os. "Ved godt vil jeg forstaa det, som vi sikkert ved er os til Nytte" (Etik. Del IV. Def. 1. p. 133); "Ved ondt derimod [vil jeg forstaa] det, som vi sikkert ved forhindrer, at vi er i Besiddelse af et eller andet Gode." (Etik. Del. IV. Def. 2. p. 133). Det gode og det onde er relative begreber. Det gode knytter sig til det som øger vores handlekraft og det onde (og dårlige) til det som svækker den. Vi kender kun det det gode og det dårlige fra glædens og sorgens følelser som vi er bevidste om. Det som er godt og dårligt må oversættes til kraften og magtens sprog. "Ved Dyd og Kraft forstaar jeg det samme…" (Etik: IV. Def. 8. p. 134). Til de triste følelser hører ikke kun skyld, angren, at tænke på døden, men også håb, frygt og trangen til sikkerhed, idéer, som alle angiver en mangel i erkendelsen. At øge sin kraft til at tænke og handle øger vores dyd, og dette menneske vil søge hen imod at kombinere med andre, at udveksle og forbinde med mere kraftfulde,

dynamiske forbindelser end det som vi hver især kan gøre alene. Det 'gode' eller 'nyttige' definerer Spinoza da også som "det der understøtter den menneskelige krops evne til at blive påvirket på den størst tænkelige måde eller hvad der tillader den at påvirke andre ydre kroppe." (Etik, III.) 'Det gode' er navnet på de livets kræfter der øger kraften og glæden. Det gode er dette at kunne bevare en fin sammensat dynamisk krop. Princippet for denne Spinozas materialisme er, at "ingen har endnu lært os hvad kroppen er i stand til." (Etik. III: Anm. p. 80).

Gud. "Deus sive Natura", "Gud eller Naturen". (Etik. IV. Forord. p. 132). Denne sætning danner grundlaget for den store skandale og den store misforståelse. At hæve naturen til Gud fuldbyrder ideen om 'panteismen', heraf på den ene side læren om Gud som læren om naturens ånd og sjæl og på den anden side afskrivelsen af Guds andenhed. Gud er hverken en person; Gud har heller ingen vilje, hensigt og forstand. Gud er *endelighedens uendelige substans* uden begyndelse, uden slutning, uden eksterioritet, uden lidenskaber. Der findes ikke ét sted for denne uendelige substans. Den følger naturens kræfter og love men er i uophørlig bevægelse. At reducere Gud til naturen er en særlig radikal udgave af ateismen. Man må forsvare sig mod enhver idolisering og opdigtning af Gud. Dette digteri om Gud, hvorvidt noget er fuldkomment eller ej, er i virkeligheden blot 'tankemodi' (jf. Etik: IV. Forord. p. 132) dvs. udtryk for forskellige måder at tænke over Gud på. Spinozas Gud er en affortryllende Gud: Det er navnet på en skabende kraft og ikke en skaber. Gud er ingenting udenfor sine virkninger, de effekter og udtryk der sættes i verden. Gud er ingen person men en gigantisk realitet uden nogen på forhånd givne intentioner. Troen på Guds sande hensigter og 'finale årsager' (*causa finalis*) som styrer menneskene ind i "uvidenhedens fristed" (Etik: Del. I. Tillæg. p. 32). Denne måde at konstruere Gud på i sit eget billede er en flugt væk fra virkeligheden der skaber passive følelser som styrer menneskenes liv. Spinoza argumenterer mod denne tilflugt og viser i stedet hvordan naturen, Gud og substansen designer og organisere grundlaget for en verden af mangfoldige betydnings- og udtryksmuligheder.

Begæret. Spinoza gør begæret til menneskets essens. (Etik: Del. III. Følelsernes definitioner. Nr. 1. p. 119). Begæret har her en anden betydning end den vi normalt tillægger den. Det er kraften til at eksisterer der animerer alting, menneske såvel som dyr, træer såvel som planter. Forskellen på mennesker og an-

dre ting er at mennesker er bevidste om sit begær, sine tilskyndelser og drifter der bestemmer evnen til at bevare sig selv (conatus). Den erotiske drift reserverer Spinoza til termen "libido" og "lubricia" (Etik: Del. III. Definition af følelserne. Nr. 48. "Vellyst er også drift"). Begæret er den kraft der eksisterer i enhver ting, den kraft der hvert øjeblik udfolder og bevarer sin eksistens; (Etik: Del.III. Læresætning 6. p. 83). Dog kan dette begreb ikke reduceres til et spørgsmål om overlevelse eller et ubevægeligt styrende princip. Væren er for Spinoza ikke en opsparet kapital hvormed man bevarer alt hvad der er, men en kraft der må handle og dynamisere sig selv. Princippet om selvbevarelse (conatus), om at "hver ting stræber efter at forblive i sin væren", handler om at man i hver en situation eller møde tilstræber at effektuere en magt, som gør det muligt at udfolde sig bedst muligt. At øge sin aktivitet, opmærksomhed og sensibilitet handler om at blive sin egen årsag. Dette øger alt i alt ens produktivitet. Ethvert individ er animeret af en singulær kraft der udtrykker naturens kraft, dvs. den guddommelige nødvendighed. Denne proces adskiller mennesket fra dyret og tingene, men forpligter det også. Fælles er dog at samtlige levende organismer i større eller mindre grad søger at udfolde og bevare deres kraft, det som med størst mulig præcision tilhører dets samlede eksistens. Hele Spinozas filosofi er en filosofi om kraft, hvor væren er evnen til at bekræfte liv, måden at skabe og producere sig selv, dog altid i relation til andre kroppe, til omgivelserne.

Ånd. (Esprit). Ånden er kroppens idé, "og intet andet". (Etik: Del. II. Læresætning 13. p. 44). Ånd er det samme som kroppen nu anskuet fra tankens vinkel. Ånden er ikke en separat del, en substans ved siden af kroppen. Den er ikke herrer over kroppen. Enheden af ånd og krop kan aldrig konkurrere med den interaktive model: "Legemet kan ikke bestemme Aanden til at tænke, og Aanden ikke Legemet til Bevægelse eller Hvile elelr til noget andet…" (Etik: Del. III. Læresætning 2. p. 79). Enheden af ånd og krop udfolder og udvikler sig simultant ud fra to forskellige ordrer, som hver gang eksperimenterer ud fra hver sin måde men med samme stemme. Det er disse parallelle aspekter ved den samme virkelighed, to facetter af de samme ting der udgør mennesket.

Venskab. "…det frie menneske gør sig umage for at knytte de andre mennesker til sig i venskab." (Etik: IV. Læresætning 70, Bevis. p. 176). I forhold til vor

tids krige og religiøse konflikter afviser Spinoza den personlige Guds religiøse åbenbaringer, der afstedkommer teologiens uvenskab. Omvendt er opgaven for det levende menneske gennem forstandens omgang med Gud som nødvendig kraft, at betragte denne i lighed med naturen som et totalt upersonligt hele, og som er i stand til at elske andre mennesker fordi det er det mest nyttige for denne menneskets rolle i naturens hele, i det større fællesskab. Venskabet er kvalitativt en relativ størrelse, men kun ved at gå sammen kan mennesket øge deres kraft og gøre ting de ikke ville kunne gøre alene. (Etik: IV. Læresætning 35 1. Følgesætning. p. 152). "…det er derimod saaledes fat med dem [mennesket], at de som oftest er misunderlige og hinanden til Besvær. Men nu kan de ikke desto mindre næppe udholde et ensomt liv, saa at hin definition, at Mennesket er et paa Samfundsliv anlagt Dyr, vender kraftigt Bifald hos de fleste" […] "Lad altså bare satirikerne spotte, saa meget de vil, over de menneskelige Ting, og Teologierne forbande dem og Melankolikerne prise, saa meget de kan, det ukultiverede og landlige Liv og foragte Menneskene og beundre Dyrene, de vil dog erfare, at Menneskene ved gensidig Hjælp meget lettere skaffer sig det, de trænger til, og kun ved forenede kræfter kan undgaa de Farer, som truer overalt." Mens idéen om selvbevarelse hos Hobbes fører til alles krig mod alle, er den hos Spinoza netop en forudsætning for at man kan være noget for andre, for fællesskabet, være ansvarlig, være givende. Når mennesket er mest dedikeret til at udfolde sig selv, det, der fremmer ham selv, er mennesket samtidig til mest fordel for hinanden. At øge sin kraft til at tænke og handle øger vores dyd, og dette menneske vil søge hen imod at kombinere med andre, at udveksle og forbinde mere kraftfulde, dynamiske forbindelser end det som hver enkelt kan gøre alene. Omsorgen for selvet (conatus) er grundlaget for dyden, der som alle levende organismer indgår i et levende kompleks afhængighedsforhold til andre. Skade påført andre er en skade der påføres selvet. Det centrale for Spinozas forestilling om venskab er hans forestilling om det sociale. Det livsregulerende princip, conatus, er således forudsætningen for potenseringen af det sociale.

Affekt. Denne term kan forstås som en henvisning til livets affektivitet. Affekten udpeger en generalisering af lidenskaber (passioner) eller følelser. Uanset affekternes turbulente karakter tillægger Spinoza affekter et erkendelsesmæssigt potentiale. Affekterne kan ifølge Spinoza forklares rationelt og begribes ud fra en geometrisk metode. Affekterne er således ikke enestående for mennesket men er på spil i forhold til alle levende organismer. Forklaringspo-

tentialet er førstepræmis. "Jeg vil betragte de menneskelige handlinger og tilskyndelser paa samme maade som hvis der var tale om Linjer, Flader eller Legemer." (Etik: Del. III. Forord. p. 78). Spinoza vender aldrig ryggen til disse menneskets tilfældige luner og tilskyndelser. Han ønsker at forklare og vise hvordan hver en affekt- og følelsesform (på trods af sine rige variation) udtrykker nogle konstante love. Det er kun gennem en analyse og forklaring af affekternes rolle at vi kan undersøge forstandens forbedring. Lidenskabernes kræfter (affekter) udgør centrale mekanismer for fantasien (*imaginatio*) og for associationernes love, der både forandrer og efterligner andre affekter. For eksempel genkender vi en person som ligner én vi elsker (holder af), hun bliver ved et tilfælde årsag til vores glæde og vi kommer til at holde af hende uden at vi kender de præcise årsager. Individet er ikke transparent; det besidder ikke sig selv: Det eksisterer og må bearbejde sin samvittighed, fordi det ikke kender de præcise årsager til sine egne virkninger, men er ofte uvidende om de ubevidste motivationer. Psykoanalysens fader Freud, har på dette punkt ikke glemt sin Spinoza. Sjælen lider des mindre jo mere den vender affekterne til sin fordel.

Rembrandt. Jøderne i synagogen, Amsterdam. 1648.

Kundskab. Spinozas teori om kundskab er kondenseret på én side, Etik. II, Læresætning 40. 2. Anmærkning. P. 65. På disse få linjer udfolder Spinoza totaliteten af den menneskelige rejse for kundskab. Denne er delt ind i tre etapper. Hver af disse korresponderer med et højere niveau for menneskelig erkendelse. Den første form for kundskab kaldes for "usikker erfaring" (Ibid.) ofte befæstet med 'tegn', 'tro', 'meninger', overbevisninger' eller 'forestillinger'. Disse kan virke induktive, dvs. gøre de singulære erfaringer til universelle forestillinger.

Den anden form for kundskab kalder Spinoza for fornuft eller forstand. Denne virker bevægelig for tanken i retning af at skabe mere sammensatte og almene konklusioner. Bevægelsen fra den første til den anden form for kundskab er en bevægelse fra den sanselige erkendelse til kendskab om naturens universelle love. Den tredje form for kundskab kalder Spinoza "intuitiv erkendelse" (*sciencia intuitiva*). Der er tale om en direkte erkendelse af tingenes singularitet, en rationel intuition, en umiddelbar klarhed.

Frihed. At være fri er bestemmende for ens egen virke og handlekraft. "Den Ting kaldes fri, som eksisterer alene ud fra sin Naturs Nødvendighed og alene ved sig selv bestemmes til at være aktiv; derimod kaldes den [Ting] nødvendig eller snarere tvungen, som af noget andet bestemmes til at eksistere og virke paa sikker og bestemt Maade." Etik. I. Definition 7. p. 3). Friheden udspringer ikke af viljen, at have individuel vilje eller at kunne vælge, men af tankens passion og kraft som udtryk for den vedvarende bearbejdning af ydre påvirkninger. Friheden lever i spændingen mellem tankens kraft og naturens nødvendighed, den ydre kraft. At være fri er at gøre naturens nødvendighed til en kilde til kraft og udvikling og ikke til en indadvendt tragik. Friheden handler ikke om at afskrive nødvendigheden men at finde en naturlig overensstemmelse med den. Mennesket er ikke frit per vilkår men kræver en fornuftig bearbejdelse i forhold til ydre påvirkninger og en indoptagelse af denne påvirkning som et aktiv i fornuftens eksperimenterende undersøgelse.

Frygt og håb. Der er tale om to former for lidenskaber (passioner og affekter) der både udgør en kilde til menneskets fortsatte virke og samtidig dets fjende. Ydermere implicerer disse affekter en mulig resignation, en kompensation, en fanatisme. Der er tale om væsentlige instrumenter som magten etablerer, både de teologiske og de politiske, for at sikre masserne til at adlyde. Spinoza afliver denne fiktionalisering af magten og han modstiller absolutismen med fornuften og praktiseringen af den fornuftige stat. "Hvorfor slås menneskene for sit slaveri, som gjaldt det deres frelse?" (*Spinoza, Tractatus-Theologicus-Politicus, Preface).* Dette kan lade sig gøre fordi magten skaber en illusion om frihed som noget vi opnår ved at adlyde Guds befaling uanset at en sådan adlydelse holder os fanget til at handle og være på bestemte måder. Der sker en tildækning af årsag og virkning. Ideen er at det som bestemmer vores undertrykkelse, det at vi lider, ikke erkendes fordi denne determinering opleves som noget der udgår fra os selv. Hvis vi lider er det fordi vi selv er kilde eller årsag

til denne elendighed. Dette er, ifølge Spinoza magtens trick. Trældom og undertrykkelse handler derfor ikke i første omgang om overbevisning, men om at gøre følelsernes passive kræfter til noget styrende for menneskers handlinger, således at man kan blive ved med at få dem til at gøre det de gør og få dem til at tro at det hele kun er et resultat af deres egen vilje. Hemmelighed bag al despoti er ikke despotens evne til at overbevise sindene men at bevæge kroppene ved at omgøre borgernes kraft til magtens egen fordel. Man sørger dog hele tiden for at opretholde skinnet af at det udgår fra dem selv. Kun ved at bevæge kroppene kan man få folks handlinger til at tage en bestemt retning. Og denne disciplinære adlydelse er så meget desto mere effektiv når det despotiske system arbejder og opererer uden en despot, når den afbøjer kræfternes relationer og således baner vejen for en verden af herre og tjenere. Overført til vor tid: Kun ved at installere normerne (lovens ånd) i de lokale forvaltninger, i administreringen, i medierne, der via tegn og billeder henleder din opmærksomhed på bestemte omsættelige ting mv., kan man skabe denne totalitet af påvirkningsmuligheder, som ligner frihed men som ikke er det.

Fantasi. Alle mennesker er underlagt fantasien i større eller mindre grad. For Spinoza tilhører fantasien (imaginatio potentia; Etik II) på én gang den inadækvate form for erkendelse, en viden præget af illusioner og vrangforestillinger, på den anden side, er det gennem fantasiens arbejde at vi udvider fornuftens eget domæne og bringer den i spil med andre kroppe, med omverden, med stadig mere åbne og komplekse relationer. Fantasien er den kognitive evne der lærer én at se igennem evnen til at lade sig påvirke og samtidig påvirke andre. Fantasien er kongevejen til fornuftens mulighed for at udvide sit råderum, forlænge vores erfaringer til andre relationer og derigennem øge vores kraft.

Litteraturliste

A

Adorno, Theodor Wisengrund:

([1951] 1987) *Minima moralia. Refleksioner fra det beskadigede liv.* Modtryk. Århus.

Agamben, Giorgio:

([1979] 1993) *Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture.* University of Minnesota Press. Minneapolis.

([1979] 1993) *Infancy and History. The Destruction of Experience*. Verso. London.

([1982] 1991) *Language and Death. The Place of Negativity*. University of Minnesota Press. Minneapolis.

([1990] 1993) *The Coming Community*. University of Minnesota Press. Minneapolis.

(1993) "La festa del tesoro nascosto". i: *Per Elsa Morante*. Linea d'ombra. Milano. pp. 137-145.

([1995] 1998) *Homo Sacer*. *Sovereign Power and Bare Life*. Stanford University Press. Stanford, California.

([1996] 1996) "Beyond human rights". i: Paolo Virno & Michael Hardt (red.). *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*. University of Minnesota press. Minneapolis. pp. 159-165.

([1996] 2000) "Den absolutte immanens". i: *AGORA*. nr. 2/3. pp. 132-153.

([1996] 2005) "Livs-form" i: Mikkel Bolt & Jakob Lund Pedersen (red.). *Livs-form. Perspektiver i Giorgio Agambens filosofi*. Forlaget Klim. Århus. pp. 199-207.

([1996] 2000) *Means without end: Notes on Politics*. University of Minnesota Press. Minneapolis.

([1996] 1999) "The Celebration of the Hidden Treasure". i: Giorgio Agamben. *The End of the Poem. Studies in Poetics*. Stanford University Press. Palo Alto, Californien. pp. 102-108.

([1998] 1999) *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive*. Zone Books. New York.

(1999) *Potentialities*. *Collected Essays in Philosophy*. Stanford University Press. Standford, Californien.

(1999) "On Potentiality" i: Giorgio Agamben. *Potentialities*. *Collected Essays in Philosophy*. Stanford University Press. Standford, Californien. pp. 177-184.

(1999) "Kommerell, or On Gesture". i: Giorgio Agamben. *Potentialities. Collected Essays in Philosphy*. Stanford University Press. Standford, Californien. pp. 77-85.

(1999) "Une biopolitique mineure". Et interview med Giogio Agamben af Stany Grelet & Matthieu Potte-Bonneville. Findes på http://vacarme.eu.org/article255.html. sidst

konsulteret d. 23. februar 2009.
([2000] 2005) *The Time That Remains. A Commentary on the Letter to the Romans.* Stanford University Press. Stanford, Californien.
([2003] 2005) *State of Exception*. University of Chicago Press. Chicago.
([2005]) 2007) *Profanations*. Zone books. New York.
([2002] 2004) *The Open. Man and Animal*. Stanford University Press. Stanford, California.
([1985] 1995) *Idea of Prose*. State University of New York Press. New York.

Albiac, Gabriel:
(1997) "The Empty Synagogue". i: Warren Montag & Ted Stolze (red.). *The New Spinoza. Theory out of Bounds*. University of Minnesota Press. Minneapolis. pp. 109-143.

Alliéz, Eric:
(1996) *Capital Times. Tales from the Conquest of Time*. University of Minnesota press. Minneapolis.

Althusser, Louis:
(1971) *For Marx*. Rhodos. København.

Amin, Ash:
(1994) "Post-Fordism: Models, Fantasies and Phantoms of Transition". i: *Post-Fordism. A Reader*. Blackwell Publishing. Oxford. pp. 1-40.

Andersen, Øjvind:
(1975) (red.). *Antikkens materialistiske filosofi.* Pax Forlag. Oslo.

Arendt, Hannah:
([1958] 2005) *Menneskets vilkår*. Gyldendal. København.

Aristoteles:
(2001) "Fysikken". i: *Aristoteles*. Gyldendal. København.
(1968) "The Metaphysics". i: *Aristotle. In Twenty-Three Volumes*. bd. XVII. William Heineman Ltd. (Loeb Classics). London. Oversat af Hugh Tredennick.
(1997) "Statslære". i: *Aristoteles*. Gyldendal. København.
(1993) "Politikken". i: *Aristoteles*. Gyldendal. København.

Arvidsson, Adam:
(2006) *BRANDS. Meaning and Value in Media Culture*. Routledge. London & New York.
(2003) *Marketing Modernity: Italian advertising from fascism to postmodernity*. Routledge.

London & New York.

Ashbery, John:
(2000) *Your name here*. Carcanet Press Limited. Manchester.

B

Badiou, Alain:
([1993] 1996) *Etikken. Essay om erkendelsen af det onde*. Aschehoug. Oslo.
(1997) *Saint Paul: la fondation de l'universalisme*. *Les Essais du Collège international de philosophie*. Presses universitaires de France. Paris.
([1997] 2003) *Saint Paul: The Foundation of Universalism.* Stanford University Press. Stanford, Califonia.
([1999] 2003) *Infinite Thought*. Continuum Books. New York.

Bachelard, Gaston:
([1940] 1974) *Nej'ets filosofi*. Stjernebøgernes kulturbibliotek. Vinten forlag. København.

Balibar, Etienne:
([1985] 1998) *Spinoza and Politics*. Verso. London.

Benjamin, Walter:
([1921] 1973) "Forsøg på en kritik af volden". i: Walter Benjamin. *Kulturindustri*. Rhodos. København. pp. 1-25.
([1921] 1977) "Zur Kritik der Gewalt". i: Walter Benjamin. *Gesammelte Schriften*. bd. II/1. Suhrkamp. Frankfurt am Main. pp. 179-202.
([1927] 1977) "Traumkitsch". i: Walter Benjamin. *Gesammelte Schriften*. bd. II/2. Suhrkamp. Frankfurt am Main. pp. 620.
([1936] 1994] "Kunstværket i dets tekniske reproducerbarheds tidsalder". i: *Kultur & Klasse*. nr. 77. pp. 15-42..
([1936] 1968) "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction". i: Hannah Arendt (red.). *Illuminations. Essays and Reflections*. Schocken Books. New York. pp. 217-251.
([1942] 1998) "Om historiebegrebet". i: Walter Benjamin. *Kulturkritiske essays*. Gyldendal. København. pp. 159-171.
([1982] 1999) *The Arcade Projects*. Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts og London.
([1974] 1996) "Franz Kafka. Til tiårsdagen for hans død". i: Walter Benjamin. *Fortælleren og andre essays.* Gyldendal. København. 1996. pp. 87-123.

Bergson, Henri:

([1896] 1968) "Stof og hukommelse". i: *Bergson – De Store Tænkere*. Berlingske Forlag. København.

([1902] 1920) *Den skabende udvikling*. Gads Forlag. København. På dansk ved Knud Ferlov.

([1935] 1967) *De to kilder for moral og religion*. Servolibris. Oslo.

Berkun, Scott:

(2002) *Leadership in collaboration: film making and interaction design*. Pluto Press. New York.

Bertens, Hans:

(1995*) The Idea of the Postmodern*. Routledge. London.

Bertelsen, Lisbeth Krogslund:

(2005) "The Messenger". i: Bill Viola: *Visions*. Aros. Århus. pp. 89-100.

(2005) "Going Forth by Day". i: Bill Viola: *Visions*. Aros. Århus. pp. 19-52.

Bloch, Ernst:

[ty. 1970] (dansk årstal ?) *Spor*. Tiderne skifter.

Blom, Ina:

(2004) "Efterskrift". i: Susan Sontag. *Om fotografi*. Pax Forlag. Oslo. pp. 165-282.

Bolt, Mikkel:

(2000) "Tilbage til fremtiden. En note om den italienske arbejderbevægelse i anledning af Empire". i: *Arbejderhistorie.* nr. 1.

(2001) "Integreret verdenskapitalisme". i: *GRUS*. nr. 62. pp. 22-43.

(2001) "Plaidoyer for en (u)mulig avantgarde og en apatisk + ironisk modstand mod den globale finans/kapitalverden. To noter". *Arbejdspapir. Institut for Kunsthistorie*. Århus Universitet.

(2003) "Netværk eller blændværk: Empire som kommunistisk teori eller kybernetisk ideologi" i *Distinktion*. nr. 6. pp. 47-60.

(2003) "At vidne om det upersonlige – En introduktion til Giorgio Agamben". i: Dan Ringaard et al. (red.). *Ophold. Giorgio Agambens litteraturfilosofi*. Akademisk forlag. København. pp. 10-41.

(2004) *Den sidste avantgarde. Situationistisk Internationale – hinsides kunst og politik*. Forlaget Politisk Revy. København.

Bolt, Mikkel & Hindsbo, Karin
(2005) (red.). *City Rumble. Kunst, intervention og kritisk offentlighed*. Forlaget Politisk Revy. København.

Boorstin, Jon:
(2003) *Making Movies Work: Thinking like a Filmmaker*. Bt. Bound. London.

Bourriaud, Nicolas:
(2005) *Relationel æstetik*. Det Kongelige Danske Kunstakademi. København.
(2003) *Formes de vie. L'art moderne et l'invention de soi*. Èditions Denoël. Paris.

Boyer, Amalia:
(2001) "Materialism and micropolitics". i: *PLI. The Warwick Journal of Philosophy*. vol. 12.
(2003) "Ontological Materialism and the Problem of Politics". i: *PLI .Warwick Journal of Philosophy.* vol. 12. pp. 174-199.

Braidotti, Rosi:
(2006) "The Ethics of Becoming-Imperceptible". i: Constantin V. Boundas (red.). *Deleuze and Philosophy*. Edinburgh University Press. Edinburgh. pp. 133-159.

Braudel, Fernand:
(1992) *The Wheels of Commerce. Civilization & Capitalism. 15th-18th Century*. bd. 2. Unversity of Califonia Press. Berkeley.

Bredsdorff, Thomas:
(2003) *Den brogede oplysning. Om følelsernes fornuft og fornuftens følelse i 1700-tallet*. Gyldendal. København.

Braad Thomsen, Christian:
(1998) *Pasolini. Den evige kætter*. Klim. Århus.

Buhl Andersen, Christine & Hansen, Kent:
(2001) (red.) V*isionsindustri.* Informations Forlag. København.

Busk, Malene:
(1999) "Gilles Deleuzes politiske filosofi". i: Carsten Bagge Lausten (red.). *Den ene, den anden, den tredje*. Politisk Revy. København.
(2003) *Mødets fornuft – eller hvordan tænke væren etisk? Vibration, resonans og forstærket*

bevægelse i Deleuze, Adorno og livet i overgangene. Århus: Idéhistorisk institut. Upubliceret manusskript.

Byrckel, Tine:
(2005) "Fertiliteten på psyko-sofaen". i: *Dagbladet Information*. 29. juni.

C

Cache, Bernard:
(1995) *Earth Moves. The Furnishing of Territories*. MIT Press. Cambridge, Massachusetts

Clarco, M. & DeCaroli, S.(Red.).: *Giorgio Agamben. Sovereignty and Life*. Stanford University Press. 2007.

Carnera, Alexander:
(1998) *Rettens alkymi*. Samlerens forlag. København.
(2000) *Retslære og retsfilosofi - En introduktion. Det samfundsvidenskabelige fakultets reprocenter*. København.
(2001) "Radikalt demokrati og nomadisk ret – Spinoza, Negri, Deleuze". i: *Slagmark*. nr. 30. pp. 73-102.
(2001) "Jeg ville foretrække at lade være: Bartlebys silhuet og menneskets befrielse". i: *KRITIK*. nr. 150. 78-85.
(2003) "Fra homo sacer til homo politicus – Agambens politiske filosofi som anledning". i: *Retfærd*. nr. 103. pp. 23-45.
(2003) "Multitudens eventyr og det biopolitiske alternativ?". i: *GRUS*. nr. 70. pp. 95-117.
(2003) "Passion for the Outside - Art, resistance and the lines of flesh". i: *Vital Coincidence*. Walther Königs Verlag. London. pp. 132-148.
(2004) "Pasmaskiner – Kontrolsamfund og det post-humane". i: Jesper Gulddal et.al. (red.). *Paskulturer*. Informations forlag. København.
(2007) *Som vidne er mennesket til*. Essays. Forlaget Spring. København.
(2007) *Som vidne er mennesket til*. Forlaget Spring.
(2010) *Engagementets ABC*. Forlaget Spring.
(2010) "Potentiality and innovation. Towards a minor biopolitics." [Upubliceret manus]

Carnera, Alexander & Fuglsang, Martin:
(1999) *Det nøgne liv. En poetik for det sociale*. Samfundslitteratur. Frederiksberg.

Carnera, Alexander & Meier Sørensen, Bent:
(2003) "At smile på operationsbordet: Den biopolitiske entreprenør". i: *Distinktion*. nr. 6. pp. 31-46.
(2005) "Skal krisen negeres eller fordobles? To ulovlige kombatanter svarer Stjernfelt og Thomsen". i: Turbulens. netversionen: http://www.turbulens.net/temaer/deintellektuelle/krydsfeltet/carnerasint/

Carnera, Alexander & Vieth, Kristoffer:
(2002) "Bromaskinen – Regionens Counter-Empire". i: red.). *Come In Go out. Det 10. billede*. Dina Arvesen ; Line Hjorth. København : Informations Forlag, 2002. s. 52-61.

Casarino, Cesare:
(2002) *Modernity at Sea. Melville, Marx, Conrad in Crisis*. University of Minnesota press. Minneapolis.

Christensen, Inger:
(1982) *Del af labyrinten*. Gyldenal. København.

Clemens, Justin et. al.:
(2008) (red.) *The Work of Giorgio Agamben: Law, Literature, Life*. University of Edinburgh Press. Edinburgh.

Coetzee, John Maxwell.:
([1999] 2000) *Vanære*. Hekla Forlag. København.
([1984] 1983) *Historien om Michael K*. Hekla Forlag. København.
(1996) *Taking Offense. On censorship*. The University of Chicago Press. Chicago.

Comte-Sponville, André:
(1991) "Moral eller etik?". i: *Ord och Bild*. nr. 3. pp. 15-27.
([1995] 1999) *En lille bog om store dyder* Samleren. København.

Cuzzani, Paolo de:
(2003) ""Imaginatio" og demokrati hos Spinoza". i: *AGORA.* nr. 2-3. pp.137-148.

D

Damasio, Damasio
([2001] 2004) *På letting etter Spinoza. Glede, sorg og den følende hjernen*. Pax forlag. Oslo.
([1999] 1998) *Descartes' fejltagelse. Følelse, fornuft og den mennskelige hjerne*. Hans Reitzels

forlag. København.

Debord, Guy:
([1967] 1972) *Skuespilsamfundet.* Bibliotek Rhodos. København.

DeLanda, Manuel:
(2002) *Intensive Science and Virtual Philosophy*. Continuum books. New York.
(2000) *A Thousand Years of Nonlinear History*. Serve. New York.

Deleuze, Gilles:
([1962] 1983) *Nietzsche & Philosophy*. The Athlone Press.
([1964] 2003) *Proust og tegnene*. Det lille forlag. Frederiksberg
([1966] 1988) *Bergsonism*. Zone Books. New York.
([1968] 1994) *Difference & Repetition*. The Athlone Press. London.
([1968] 1992) *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. Zone Books. New York.
([1969] 1990) *The Logic of Sense*. The Athlone Press. London.
([1970] 1988) *Practical Philosophy: Spinoza.* City Lights Bookstore. San Francisco.
([1983] 1986) *Cinema 1. The Movement-Image*. The Athlone Press. London.
([1985] 1989) *Cinema 2. The Time-Image*. The Athlone Press. London.
([1986] 1989) *Foucault*. Minnesota University Press. Minneapolis.
([1986] 2004) *Foucault*. Det lille forlag. Frederiksberg.
([1988] 1993) *The Fold. Leibniz and the Baroque*.
([1990] 1995) "Postscript on Control Societies". i: *Negotiations*. Columbia University Press. New York. pp. 178-186.
([1990] 2006) *Forhandlinger*. Det lille forlag. Frederiksberg.
([1993] 1997) "To have done with judgement": i Gilles Deleuze: Essays *Critical and Clinical*. Verso. New York. pp. 158-1169.
([1993] 1997) "Bartleby; or, The Formula". i: Gilles Deleuze: *Essays Critical and Clinical*. Verso. New York. pp. 68-90.
([1993] 1997) "Spinoza and the three ethics". i: Gilles Deleuze: *Essays Critical and Clinical*. Verso. New York. pp. 138-151.
([1993] 1997) "Nietzsche and Saint Paul, Lawrence and John of Patmos". i: Gilles Deleuze: *Essays Critical and Clinical*. Verso. New York. pp. 36-52.
([1993] 1999) "Having an Idea with Cinema". i: Eleanor Kaufmann & Kevin Jon Heller (red.): *Deleuze and Guattari. New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*. University of Minnesota Press. Minneappolis. pp. 14-19.
([1993] 2000) "Om fire poetiske formuleringer som skulle kunne resymere Kants filosofi". i: *AGORA*. nr. 2-3/ 2000. pp. 45-54.
([2002] 2004) *Desert Islands and Other Texts (1953-1974)*. Semiotext(e). New York.

(1995) ”Litteraturen og livet”. i: *Kritik*. nr. 118. pp. 58-62.
(1995) “Fem små essays (Litteraturen og livet)”. i: *KRITIK*. nr. 118. pp. 58-70.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix:
([1975] 1982) *Kafka. For en mindre litteratur*. Sjakalen. Århus.
([1980] 2005) *Tusind plateauer. Kapitalisme og skizofreni*. Det Kongelige Danske Kunstakademis Billedskole. København.
([1991] 1996) *Hvad er filosofi?*. Gyldendal. København.

Deleuze, Gilles & Pairnet, Claire:
([1977] 1987) Dialogue.The Athlone Pressw. London.

Den Uyl, Douglas J.:
(1985) “Sociality and social contract: A Spinozistic Perspective“. i: *Studia Spinozana*. nr. 1. pp. 19-51.

Det Nye Testamente:
(2003) Bibelselskabets Forlag. København.

Derrida, Jacques:
([1967] 1994) *Of Grammatology*. Johns Hopkins University Press. Baltimore.
(1990) “Deconstruction and the Possibility of Justice”. i: *Cardozo Law Review*. nr. II.

Dewey, John:
([1934] 1980) *Art as Experience*. Perigee Books. New York.

Diken, Bülent & Bagge Laustsen, Carsten:
(2003) “Zones of indistinction – Security, Terror, and Bare Life”. i: Anselm Franke (red.). T*erritoriums. Islands, Camps, and other States of Utopia*. KW – Institute of Contemporary Art. Berlin. pp. 42-50.

Douzinas, Costas:
(2000) *Beyond Human Rights*. Routledge. Oxford.
(1995) “The Trials of Law and Litterature”. i: *Law & Critique*. bd. VI. nr. 2. pp. 135-165.

Draxler, Helmut:
(2003) ”Ohne Dogma”. i: Marion von Osten (red.). *Norm der Abweichung*. Springer. Wien. pp. 57-80.

Dronsfield, Jonathan Lahey:

(2004) "On the Anticipation of Responsibility". i: *The Art of Bill Viola*. Thames & Hudson. London. pp. 72-88.

Durantaye, Leland de la:
Giorgio Agamben. A Critical Introduction. Stanford University Press. 2009.

Duns Scotus, Johannes:
([1300-1305] 2005) *Afhandling om det første princip*. Det lille forlag. Frederiksberg.

Dworkin, Ronald:
(2006) "A new Map of censorship". Netversionen: www.eurozine.com/articles/2006-03-29-dworkin-en.html. sidst konsulteret d. 3. februar 2009. Artiklen er oprindeligt publiceret i: *Index on Censorshup*. nr. 1. 2006.

E

Eco, Umberto:
([1959] 2003) *Middelalderens æstetik*. Forum. København.

Edkins, Jenny:
(2000) "Sovereign Power, Zones of Indistinction, and the Camp". i: *Alternatives. Social Transformation and Human Governance*. nr. 25. pp. 117-145.

Engdahl, Horace:
(1992). *Stilen og lyckan. Essäer om litteratur*. Albert Bonniers Förlag.
(2004) *Berøringens ABC. Et essay om stemmen i litteraturen*. Arena og Arkiv for ny litteratur. København.
(2006) *Meteorer*. Forlaget Basilisk. København.

Elisasson, Olafur:
(2004) Anna Engberg-Pedersen & Karsten Wind Meyhoff (red.). *At se sig selv sanse*. Informations forlag. København.

Erslev Andersen, Jørn:
(2005) "Potentialitet som sådan. Begrebskritiske bemærkninger om potentialitet og skolastik i Agamben". i: Mikkel Bolt & Jakob Lund Pedersen (red.). *Livs-form. Perspektiver i Giorgio Agambens filosofi*. Forlaget Klim. Århus. pp. 88-116.

Evens, Aden et al.:
(1998) "Another always thinks in me". i: Eleanor Kaufman & Kevin John Heller (red.).

Deleuze & Guattari - New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture. Minnesota University Press. Minneapolis.

F

Fanon, Frantz:

([1961] 1968) *Fordømte her på jorden*. Rhodos. København.

Fastrup, Niels:

(2006) "Kapitalismen vakler – André Gorz om videnssamfundet". i: *Social kritik*. nr. 107. pp. 4-17.

Fischer-Lichte, Erika:

(2004) *Ästhetik des Performativen*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main.

Fitzpatrick, Peter:

(1992) *The Mythology of Modern Law*. Routledge. London.

Fogh Kirkeby, Ole:

(1994) *Begivenhed og kropstanke*. Forlaget Modtryk. København.

(1998) *Om betydning. Tetragrammatonske refleksioner*. Handelshøjskolens forlag. Frederiksberg.

(1998) *Ledelsesfilosofi. Et radikalt normativt perspektiv*. Samfundslitteratur. Frederiksberg.

(2001) *Organisationsfilosofi. En studie i liminalitet.* Samfundslitteratur. Frederiksberg.

(2004) *Det nye lederskab.* Børsens forlag. København.

(2005) *Eventum Tantum. Begivenhedens ethos.* Samfundslitteratur. Frederiksberg.

(2006) *Begivenhedensledelse*. Børsens forlag. København.

Foster, Hal:

(2002): *Design and Crime*. Verso. Princeton.

(1996) The Return of the Real. The Avantgarde at the End of the Century. Cambridge Mass. Press. London.

Foucault, Michel:

([1963] 2000) *Klinikens fødsel*. Hans Reitzels Forlag. København.

([1966] 1999) *Ordene og tingene - en arkæologisk undersøgelse af videnskaberne om mennesket*. Spektrum. København

([1969] 2005) *Videnskarkæologien*. Forlaget Philosophia. Århus.

([1975] 2002) *Overvågning og straf*. Det lille forlag. Frederiksberg.

([1975-76] 2003) "Society Must Be Defended". *Lectures at the Collége de France, 1975-76*.

Picador. New York.
(1976) *Vol I: La Volenté de savoir*. Gallimard. Paris.
([1976] 1993) *Viljen til viden. Seksualitetens historie 1*. Det lille forlag. Frederiksberg.
(1982) "The Subject and power". i: Herbert Dreyfus and Paul Rabinow (red.). *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Harvester Press. Brighton. USA.
([1978] 1984) "Right of Death and Power over Life". i: Paul Rabinow (red.). *The Foucault Reader*. Penguin. Hamondsworth. pp. 58-272.
([1976] 1997) "The Birth of Biopolitics" i: Paul Rabinov (red.). *Essential Works of Foucault: Ethics, Subjectivity, Truth.* bd. 1. The New Press. New York. pp. 73-9.
([1978] 2000) "Governmentality". i: James D. Faubion. *Essential Works of Foucault. Power, vol. III*. Penguin Books. London. pp. 201-222.
([1985] 1992) "Livet som erfaring og vitenskap" i *AGORA*, nr. 1-2. pp. 84-95.
([1982] 1994) "Different spaces". i: James D. Faubion (red.): *Essential Works of Michel Foucault, vol. 2, Aesthetics, Method, and Epistemology*. The New Press. New York. pp. 226-240.
([19885] 1998) "Life: Experience and Science". i: James D. Faubion (red.): *Essential Works of Michel Foucault, vol. 2, Aesthetics, Method, and Epistemology*. The New Press. New York. pp. 465-478.
([1984] 2004) *Brugen af nydelserne. Seksualitetens historie* 2. Det lille forlag. Frederiksberg.
([2004] 2004) Michel Senellart (red.). *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collége de France, 1978-1979*. Palgrave Macmillan. UK.
([1984] 1997) "Sex, Power and Politics of Identity". i: Paul Rabinov (red.). *Essential Works of Michel Foucault: Ethics, Subjectivity, Truth, vol. 1*. The New Press. New York. pp. 153-173.

Fosnes Hansen, Erik:
(2000) "På sporet af en vagabond". i: Thomas Thurah (red.). *Ikoner. Atten portrætter af det 20. århundrede*. Gyldendal. København. pp. 200-205.

Fromm, Erich:
([1947] 1965) *Sjælsharmoni og moral.* Haases Facetbøger. København.
(1961) *Kunsten at elske*. Reitzels. København.

Fukuyama, Francis:
(1993) *The End of History and the Last Man*. Penguin Paperbacks. London.

G

Garret, Don:

(1996) (red.). *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge University Press. Cambridge.

Gatens, Moira:

(1996) "Spinoza, Law and Responsibility". i: *Thinking through the body of the law*. New York University Press. New York. pp. 108ff.

Gatens, Moira & Lloyd, Genevieve:

(1999) *Collective Imaginings. Spinoza, Past and Present*. Routledge. London and New York.

Giedion-Welcker, Garola:

(1963) *Klee. I Dagbogsnotater og breve*. Thanning og Appels Illustrerede biografier. København.

Gilson, Etienne:

(1955) *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. Sheed & Ward. London.

Giroux, Henry:

(1993) "Postmodernism as Border Pedagogy". i: Joseph Natoli & Linda Hutcheon (red.). *Postmodernism: A Reader*. Harvester. New York. pp. 217-302.

Goetschel, Willi:

(2001) "Spinozas Modernität: Kritische Aspekte seiner politischen Theorie". i: Marcel senn & Manfred Walther (red.) *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*. Schulthess. Zürich. pp. 209-224.

Goodrich, Peter:

(1999) "The Iconography of Nothing". i: Costas Douzinas & Linda Nead (red.). *Law and the Image. The Authority of Art and the Aestethics of Law*. The University of Chicago Press. Chicago. pp. 89-114.

Gracian, Baltasar:

(1986) *Håndbok i aktsomhetens livkunst*. Pax Forlag. Oslo. 1986.

Gran, Anne-Britt & De Paoli, Donatella:

(2005) *Kunst og kapital. Nye forbindelser mellom kunst, estetikk og næringsliv*. Pax forlag. Oslo.

Greenberg, Clement:
(2004) *Den modernistiske kunsten*. Pax Forlag. Oslo.

Grey, Christopher:
(1996) "Career as a Project of the Self and Labour Process Discipline". i: *Sociology*. vol. 28. nr. 2. pp. 479-497.

Groys, Boris:
(2004) "Iconoclasm as an artistic device / Iconoclastic strategies in film". i: Bruno Latour (red.). *Beyond the image wars in science, religion and art*. MIT Press. Boston.

Grøgaard, Stian et.al.:
(2004) "Indledning". i: Grøgaard, Morgenstern, Myklebust og Paasche (red.). *Øje for tid. Om video, kunst og virkelighet.* Unipax. Oslo. pp. 7-15.

Gustaffson, Håkan:
(1998) "Immanence of Law". i: *Polycentricity. Multiple Scenes of Law*. Pluto Press. London.

Gustava Brandt, Jørgen:
(2008) "Mens Birgit læser Proust (tænker jeg på afviklingen af Danmark)". i: *Proust bulletin # 4.* pp. 85-89.

H

Haber, Honi Fern:
(1994) *Beyond Postmodern Politics: Lyotard, Rorty, Foucault*. Routledge. London.

Habermas, Jürgen:
([1992] 1998): *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Thoery of Law and Democracy*. MIT Press. Camridge, Massachusetts.
([1999] 2002) *Den menneskelige naturs fremtid. På vej mod en liberal eugenik?*. Hans Reitzels Forlag. København.

Hadot, Pierre:
(1995) *Philosophy as a way of life – Exercices from Socrates to Foucault*. Blackwell. Oxford UK & Cambridge USA.

Hall, Stuart & Lawrences, Martin:
(1989) *New Times: The Changing Face of Politics in the 1990s.* Lawrence & Wishart. London.

Hallward, Peter:
(2001) *Absolutely postcolonial. Writing between the Singular and the Specific*. Manchester University Press. Manchester.
(2006) *Out of this world: Deleuze and the Philosophy of Creation*. Verso. New York.

Hammershøj, Lars Geer:
(2004) "Nye patologier i selvdannelsens tidsalder". i: *Sociologi i dag*. årgang 34. nr. 3. pp. 23-44.

Hardt, Michael:
(1993) *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*. University of Minnesota Press. Minneapolis.
(1994) "The Withering of Civil Society". i: Eleanor Kaufmann & Kevin Jon Heller (red.): *Deleuze and Guattari. New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*. University of Minnesota Press. Minneappolis. pp. 23-39.
([1998] 2000) "Det globale kontrollsamfunn". i: *AGORA*. nr. 2-3. pp. 116-131.
(1999) "Affective Labor". i: *Boundary 2*. vol. 26. nr. 2. pp. 89-100.
(2002) "Globalization and Democracy". i: Okwui Enwezor et al. (red.). *Democracy Unrealized*. Hatje Cantz Publishers. Kassel.

Hardt, Michael & Negri, Antonio:
(1994) *Labor of Dionysos. A Critique of the State-Form*. University of Minnesota Press. Minneapolis.
(2000) *Empire*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts.
(2003) *Imperiet*. Informations Forlag. København.
(2004) *Multitude. War and Democracy in the Age of Impire.* Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts.

Hardt, Michael & Virno, Paolo:
(1996) "Introduction". i: Paolo Virno & Michael Hardt (red.). *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*. University of Minnesota press. Minneapolis. pp. 1-10.

Harney, Stefano:
(2005) "Why is Management a cliché?". i: *Critical Perspective on Accounting*. nr. 16. 579-

591.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:
([1840] 1974) *Lectures on the History of Philosophy*. The Athlone Press. New York.

Heidegger, Martin:
([1927] 2007) *Væren og tid*. Klim forlag. Århus.
([1950] 1994) *Kunstværkets oprindelse*. Gyldendal. København.

Hejinian, Lyn:
(2000) *Language of Inquiry*. University of Califonia Press. Berkeley, Los Angeles, London.
(2001) *A Border Comedy*. Granary Books. New York.

Herman, Stefan & Kristensen, Jens Erik:
(2004) "Kompetenceudvikling – psykologisk inderliggørelse på dåseform". i: *Psyke & Logos. Dansk Psykologisk Forlag*. nr. 2. pp. 494-515.

Hirose, Jun Fujita:
(2006) "Reading Gilbert Simondon. Transindividuality, Technical Activity and Reification". i: *Radical Philosophy*. nr. 136. pp. 34-43.

Hoffmeyer, Jesper:
(2005) *Biosemiotik. En afhandling om livets tegn og tegnenes liv*. Jesper Hoffmeyer og Forlaget Ries. Charlottenlund.

Houellebecq, Michel:
([1998] 2002) *Elementarpartikler.* Borgen. København.
([1994] 2002) *Udvidelse af Kampzonen*. Borgen. København.

Huizinga, Johan:
(1968) *Dutch Civilisation in the Seventeenth Century*. New York. Harper & Row.

Hyldgaard, Kirsten & Petersen, Ove:
(1991) "Indledning til Manifest for filosofien". i: Alain Badiou: Manifest for filosofien. *Slagmarks*. Skyttegravs serie.

Højlund, Peter:
(1995) *Retsanvendelsens etik. Om dømmekraft*. Nyt juridisk forlag. København.

I

Illuminati, Augusto:

(2003) "Postfordisten Spinoza". i: *AGORA*. nr. 2-3. pp. 317-329.

Isenberg, Bo:

(1996) "Moderniteten som kontingenskultur". i: *Res Publica*. nr. 32/33. pp. 153-180.

Israel, Jonathan:

(2001) *Radical Enlightenment. Philosophy and the making of modernity 1650-1750*. Oxford University Press. Oxford.

(2008) "Tankefrihed versus Religionsfrihed – et dilemma fra det 18.århundrede, nu også et dilemma for det 21.århundrede". i: *KRITIK*. nr. 188.

J

Jambet, Chistian:

(1983) *La Logique des Orientaux, Henry Corbin et la science des formes.* Aux Èditions de Seul. Paris.

James, William:

([1890] (1983) The Pinciples of Psychology. Harvard University Press. Cambridge. Massachusetts and London, England.

(1976) *Essays in Radical Empiricism*. Harvard University Press Cambridge, Massachussets.

(1901-1902) Gifford Lectures. *Writings. 1902-1910*. The Library of America. New York.

Jaspers, Karl:

(1966) "Spinoza". i: Hannah Arendt (red.). *From the Great Philosophers*. bd. 2. A Harvest Book. New York & London. pp. 3-120.

Johansson, Anders:

(2006) "Yttrandeofrihet". i: *Ord och Bild*. pp. 75-87.

(2008) *Nonfiction*. Glänta.

Jospeth, Branden W.:

(2005) "Interview with Paolo Virno". i: *Grey Room 21*. efterår. pp. 26-37.

Juhl, Carsten:

(1996) Neutralitet, mutation, mineralitet. og *Kunsten som neutral mutant. Om og af Mario Perniola*. Det Kongelige Danske Kunstakademi. København.

(2007) *Global æstetik. Verdensfølelsen og det kosmopolitiske perspektiv*. Billedkunstskolernes forlag. København.

Jørgensen, Dorthe:
(2006) *Historien som værk. Værkets historie*. Aarhus Universitetsforlag. Aarhus.

Jørgensen, Steen Bille:
(2007) "Forfatteren i og med sin tid. Raymond Queneau som paradoksal model for Eugene Durif". i: Pia Schwarz Lausten & Lisbeth Verstraete-Hansen (red.). *Ord der forandrer. Litteratur og engagement i den romansksprogede verden 1945-2005*. Museum Tusculanums Forlag. København.

K

Kant, Immanuel:
([1781/1787] 2002) *Kritik af den rene fornuft*. Det lille forlag. Frederiksberg.
([1784] 1987) "Hvad er oplysning?". i: *Slagmark*. nr. 9. 1987. pp. 82-88.
([1788] 2000) *Kritik af den praktiske fornuft*. Hans Reitzels Forlag. København.
([1790] 2007) *Kritik af dømmekraften*. Det lille forlag. Frederiksberg.

Keiter, Friedrich:
(1966) *Verhaltensbiologie des Menschen auf Kulturantropologischer Grundlage*. Reinhardt. München.

Kertesz, Imre:
(2002) *Kaddish for et ufødt barn*. Batzer & Co. Roskilde.

Klee, Paul:
(1981) Paul Klee: *Schöpferishce Konfession In: Das bildnerishe Denken. Form – und Gestaltnungslehre*. Band 1. Hg. Von Jürg Spiller. Basel.
(1973) *Notebooks Volume 2: The Nature of Nature*. London. Lund Humpries.

L

Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal:
(2000) *Det radikale demokrati*. Roskilde Universitetsforlag. Frederiksberg.

Ladegaard, Jacob:
(2005) "Ufærdighedens æstetik". i: *AGORA*. nr. 1-2. pp. 179-209.

Lambert, Gregg:
(2002) *The Non-Philosophy of Gilles Deleuze*. Continuum books. New York.

Latour, Bruno:

(1999) *Vi har aldrig været moderne*. Pax Forlag. Oslo.

(2000) "Biopouvoir et vie publique". i: *Multitude*. nr. 8. pp. 1-2.

(2004) "Gabriel Tarde and the End of the Social". i: Patrick Joyce (red.). *The Social and its Problems*. Routledge. London. pp. 117-132.

Lauridsen, Preben Stuer:

(1989) *Pressefrihed og personlighedsret*. Akademisk forlag. København.

Lazzarato, Maurizio:

(1994) "General Intellect: Towards an Inquiry into Immaterial Labor". i: *Immaterial Labor, Mass Intellectuality, New Constitution, Post-Fordism and All That*. Red Notes. London.

(1994) "Immaterial Labor". i: Paolo Virno & Michael Hardt (red.). *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*. University of Minnesota press. Minneapolis. pp. 133-147.

(2002) "From Biopower to Biopolitics". i: *Pli. The Warwick Journal of Philosophy*. nr. 13. pp. 100-111.

(2002) *Videophilosophie. Zeitwahrnehmung im Postfordismus*. B_Books. Berlin.

(2002) "European Cultural Tradition and the New Forms of Production and Circulation of Knowledge". Netversion: http://www.moneynations.ch/topics/euroland/text/lazzarato.htm.

(2002) *Puissances de l´invention: La Psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'economie politique.* Editions Les Empêcheurs de penser en rond. Paris.

(2004) *Les Révolutions du Capitalisme*. Empecheurs de Penser en Rond. Paris.

(2004) "From Capital-Labor to Capital-Life". i: *Ephemera Journal, vol. 4(3)*. pp. 187-208.

(2005) Biopolitics/Bioeconomy: a politics of multiplicity. Netversion: www://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=2033. Sidst konsulteret d. 16.3.09.

Lazzarato, Maurizio & Negri, Antonio:

(1991) "Travail immateriél et subjectivité". i : *Futur Anterieur*. nr. 6. Paris.

Lefebvre, Alexandre:

(2006) "Habermas and Deleuze on Law and Adjudication". i: *Law & Critique*. nr. 17. pp. 389-414.

Lefebvre, Henri:

(2004) *Rythmanalysis. Space Time and Everyday Life*. The Athlone Press. London.

Lefort, Claude :

(1994) *Democracy and Political Theory*. Verso. London.

Leslie, Debbie:

(2000) "Consuming Danger: Reimagining the War/Turism Devide". i: *Alternatives. Social Transformation and Human Governance*. nr. 25.

Levi, Primo:

([1992] 1993) *De druknede og de frelste*. Forum Bøgerne. København.

([1997] 2003) *Samtaler og Interviews 1963-1987*. Forum Bøgerne. København.

([1947, 1958] 1989) *Hvis dette er et menneske.* Forum Bøgerne. København.

([1963] 1991) *Tøbruddet*. Gyldendal. København.

([1997] 2003) "At forstå er ikke det samme som at tilgive". i: Primo Levi. *Samtaler og Interviews 1963-1987*. Forum Bøgerne. København. pp. 139-144.

Lévinas, Emmanuel:

([1961] 1996) *Totalitet og uendelighed. Et essay om exterioriteten*. Hans Reitzels Forlag. København.

Lie, Truls:

(2007) "Auteurenes arv". i : *Le Monde Diplomatique*. Oslo. Sept. 2007. p. 12.

(2008) "En film skal ligne et digt i tilblivelse". i: Le Monde Diplomatique. Oslo. September. Interview med Jørgen Leth.

Lloyd, Genevieve:

(1996) *Spinoza and the Ethics*. Routledge. London and New York.

Lukrets:

(1998) *Om verdens natur*. Det lille forlag. Frederiksberg.

Lundemo, Trond:

(1996) *Bildets opløsning. Filmens bevægelse i historisk og teoretisk perspektiv*. Spartacus Forlag. Oslo.

Lury, Celia:

(2004) *BRANDS. The logos of the Cultural Economy*. Routledge. London.

Lyngsø, Niels:

(2004) "De poematum natura. Syv sammenvævede slør". i: *KRITIK*. nr. 169/170. pp. 4-

17.
(1997) "Mimesis: mimicry, mise-en-abyme – overvejelser over Inger Christensens "Sommerfugledalen"". i: *KRITIK*. nr. 125/126. pp. 90-99.
(2005) *Morfeus*. Gyldendal. København.

Lærke, Mogens:
(2004) "Tractatus Theologico-Politucus (1670). Kontekst, struktur, argument, aktualitet". i: *Slagmark*. nr. 39. pp. 25-42.

M

Macherey, Pierre:
(1979) *Hegel ou Spinoza.* Editions La Découverte. Paris.
(1998) *The Materialist Way*. Verso. London and New York.

Machiavelli, Niccoló:
([1512-1517] 2004): *Drøftelser af de første ti bøger af Titus Livius*. Forlaget Helikon. København.
([1513] 2006) *Fyrsten*. Forlaget Helikon. København.

Maier, Corinne:
(2005) *Goddag til dovenskaben. Om kunsten og nødvendigheden af at lave mindst muligt på jobbet*. Borgens Forlag. Valby.

Malraux, André:
(1969) *Antimemoirer*. Arena Forlag. København."

Manovich, Lev:
(2002) *The Language of the New Media*. MIT Press. Cambridge, Massachusetts.

Marcus Aurelius:
(1930) *Tanker til sig selv.* P. Haase & Søns Forlag. København.
(1996) *Meditationer*. Det lille forlag. Frederiksberg.

Marks, Laura:
(2000) *The Skin of the Film*. Duke University Press. Durham, North Carolina.

Marx, Karl:
(1968) *Økonomi og filosofi. Ungdomsskrifter*. Gyldendals Uglebøger. København. 1968.
([1858] 1971) *Grundrisse.* Rhodos. København.

Massumi, Brian:

(2001) *Movement, Affect, Sensation. Parables for the virtual*. Duke University Press. Durham, North Carolina.

(2002) "Navigating Movements". i: Mary Zournazi (red.). *Hope. New Philosophies for change*. Pluto Press. Australia.

(2002) *A shock to Thought.* Routledge. London & New York.

(2004) *Parables of the virtual*. Routledge. London & New York.

(2007) "The Thinking-Feeling of What happens". i: *Interact or Die !*. V2 Publishing/Nai Publishers. Holland. pp. 70-91.

Melville, Herman:

(1970) "Bartleby, the Scrivener – A Story of Wall Street". i: Harold Beaver (red.). *Herman Melville. Billy Budd, Sailor and other stories*. Penguin Classics. London.

(2000) *Skriveren Bartleby*. Museum Tusculanums Forlag. København. Oversættelse af Henrik G. Poulsen.

Matheron, Alexandre:

(1988) *Individu et communauté chez Spinoza*. Minuit. Paris.

Mau, Bruce:

(2004) *Massive Change*. Phaidon. London.

Merleau-Ponty, Maurice:

([1964] 1999) "Synligt – usynligt". i: Maurice Merleau-Ponty: *Om sprogets fænomenologi*. Udvalgte tekster. Gyldendal. København. pp. 220-249.

([1969] 1995) "Maleren og filosoffen". i: Jørgen Dehs (red.). *Æstetiske teorier*. Odense Universitetsforlag. Odense. pp. 149-180.

Michael, Mike:

(2006) *Technoscience and Everyday Life. The Complex Simplicities of the Mundane*. Open University Press. Berkshire.

Milbank, John et.al. :

(2005) (red.). *Ontology in Practice*. Duke University Press. Duke.

Monk, Ray:

(1995) *Ludwig Wittgenstein: Geniets forpligtelse.* Gyldendal. København.

Montag, Warren:

(1999) *Bodies, Masses, Power. Spinoza and his Contemporaries*. Verso. London & New

York.
(2003) *Althusser*. Palgrave Macmillan. Basingstok og New York.
(2004) "Hvem er bange for mængden?". i: *Slagmark* nr. 39. pp. 125-142.

Montag, Warren & Stolze, Ted:
(1997) (red.) *The New Spinoza. Theory out of Bounds*. University of Minnesota Press. Minneapolis.

Moreau, Pierre-Francois:
(1978) *Spinoza und Marx*. VSA Verlag. Hamburg.
(1996) "Spinoza's reception and influence". i: Don Garret (red.). *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge University Press. Cambridge. pp. 41-64.

Movin, Lars:
(2001) *Videologier*. bd. 1 & 2. Det Kongelige Danske Kunstakademi. København.

Murphie, Timothy S.:
(2004)"Spinoza: Five Reasons for his Contemporaneity". i: Murphie, Hardt et.al. (red.) *Subversive Spinoza (Un)contemporary Variations*. Manchester University Press. London.
(2004) "Differential Life, Perception and Nervous Elements: Whitehead, Bergson and Virno on the Technics of living". i: *Cultural Machine*. Vol. 7. Hentet fra http://culturalmachnie.tees.ac.uk/Articles/murphie.htm. sidst konsulteret d. 28. februar 2009.

Musil, Robert:
(1995) *Manden uden egenskaber*. bd. 1. Gyldendal. København.

Myklebust, Ragnar B.:
(1988) "Fra dialektik til mikropolitik". i: *AGORA*. nr. 3. pp. 59-76.
(2000) "Deleuze, Lazzarato og bildets forvandlinger". i: *AGORA*. nr. 2-3. pp. 238-262.
(2004)"Foucault, Marx, Spinoza". i: *AGORA*. nr. 4. 2004. pp. 64-88.

N

Nadler, Steven:
(1999) *Spinoza: A Life*. Cambridge University Press. New York.

Nancy, Jean-Luc:
([1986] 1991) *The inoperative Community*. University of Minnesota Press. Minneapolis and Oxford.
([1996] 2000) *Being Singular Plural*. Stanford University Press. Standford, Californien.

(2002) "Note sur le terme de 'biopolitique'. i. *La création du monde ou la mondialisation*. Galilée. Paris. pp. 137-143.

Negri, Antonio:

([1981] 1991) *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza´s Metaphysics and Politics*. University of Minnesota Press. Minneapolis.

(1991) *Marx beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*. Semiotext(e). New York.

([1992] 1999) *Insurgencies - Constituent Power and the Modern State.* University of Minnesota Press Minneapolis.

(1997) "Reliqua Desiderantur: A Conjecture for a Definition of the Concept of Democracy in the Final Spinoza". i: Warren Montag & Ted Stolze (red.). *The New Spinoza. Theory out of Bounds*. University of Minnesota Press. Minneapolis. pp. 219-247.

(1999) "Value and Affect". i: *Boundary 2*. vol. 26. nr. 2. pp. 77-88.

(1999) "The Specters Smile". i: Michael Sprinkler (red.). *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*. Verso. London. pp. 5-16.

(2002) *Du retour. Abécédaire biopolitique.* Calman-Lévy. Paris.

(2003) *Time for Revolution*. Continuum Books. New York.

(2004) "Democracy and Eternity". i: Timothy S. Murphy (red.). *Subversive Spinoza. [un]contemporary Variations*. Manchester University Press. Manchester. pp. 101-112.

(2004) "Spinoza's Anti-Modernity". i: Timothy S. Murphy (red.). *Subversive Spinoza. [un]contemporary Variations*. Manchester University Press. Manchester. pp. 77-93.

Nepper Larsen, Steen:

(2002) "Menneskeparken – Signalement af Sloterdijk-affæren". i: *KRITIK*. nr. 143. pp. 43-49.

(2008) *Kategoriale tydninger af den kognitive kapitalisme*. GNOSIS. Vedhæftninger nr. 3. e-bog.

(2008) "Neurovidenskab. En udfordring for filosofisk tænkning". i: *GNOSIS*. Vedhæftninger. nr. 2. April.

Neshat, Shirin:

(2002) *Shirin Neshat*. Århus Kunstmuseum. Århus.

Newton, Tim & Findlay, Patricia:

(1996) "Playing God? The Performance of Appraisal". i: *Human Resource Management Journal.* 6, 3. pp. 42-58.

Nielsen, Niels Aage:

(1986) "Tænkende billeder". i: *Mediekultur*. nr. 3. pp. 114-134.

(1988) "Tarkovskij: Skulptur i tiden". i: *Kosmorama*. nr. 34. Nr. 184. pp. 31-42

Nietzsche, Friedrich:
([1887] 1996) *Moralens oprindelse*. Det lille forlag. Frederiksberg.

Nilsen, Remi:
(2005) "Affektive strømmer, mannsfantasier og kroppspansring. Om forholdet mellem fascisme og heterogenitet hos Bataille og Theweleit". i: *AGORA*. nr. 3. pp. 139-167.

Nilsson, Helena:
(1999) "Spinozismens livsluft". i: *Res Publica*. nr. 41/42. pp. 173-177.

Nordström, Kjell & Jonas Ridderstråle:
(1999) *Funky Business. Talent får kapital til at danse*. Børsen. København.

Norris, Andrew (Red.):
Politics, Metaphysics, and Death. Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer. Duke University Press. 2005.

Norris, Christoffer:
(1991) *Spinoza & the Origins of Modern Critical Theory*. Blackwell. Oxford.(1992)

Nouvel, Jean :
(2005) *Louisiana Manifest*. Louisiana Kunstmuseum. Humblebæk.

Nussbaum, Martha:
(1999) *Cultivating Humanity: A Clasical Defence of Reform in Liberal Education*. Harvard University Press. Cambridge, Massachussets.

Næss, Arne:
(1999) *Livsfilosofi*. Multivers. Oslo.
(2000) *En innføring i Spinozas filosofi*. Klagge forlag. Oslo.

O

Olsen, Ursula Andkjær:
(2003) *Atlas over huller i verden*. Gyldendal. København.

Overbey, David:
(1979) *Springtime in Italy: A Reader on Neo-realism*. Achon Books. Hamden, Connecticut.

Oz, Amos:
(2005) *En fortælling om kærlighed og mørke*. Gyldendal. København.

P

Partsch, Susanna:
(2007) *Klee*. Taschen. Köln.

Pasolini, Pier Paolo:
([1968] 1971) *Teorema*. Samleren. København.

Pedersen, Michael:
(2005) "Arbejde – nu med livet som indsats". i: *Turbulens.net*. nr. 3. April. Netversion.

Perniola, Mario:
(1992) "Videokulturer som spejle". i: *Slagmark*. nr. 19.
(1995) *ENIGMAS. The Egyptian Moment in Society and Art*. Verso. London.
(1995) "Kunstens filosofi". i: *Almen Semiotik*. nr. 9/10. pp. 207-219.

Pine, Joseph B. & Gilmore, James H.:
(1999) *The Experience Economy*. The Free Press. New York.

Plotin:
(1971) "IV. Enneade. 8. Bog". i: H. Ludin Jansen (red.). *Plotin*. Aschehoug & CO. Oslo.
(1991) *The Enneads*. Penguin Classics. London.

Popper, Karl:
(2003) *Det åbne samfund og dets fjender*. Reitzels Forlag. København.

Potter, Andrew & Heath, Joseph:
(2006) *Rebel. Modkultur som globalt brand.* Husets forlag. Århus.

Paasche, Marit:
(2004) "I sannhetens navn". i: Grøgaard, Morgenstern, Myklebust og Paasche. (red.). *Øje for tid. Om video, kunst og virkelighet.* Unipax. Oslo. pp. 16-37.

Q

Qviller, Bjørn:

(1991) "Hobbes, Augustin og den augustinske tradisjon". i: *AGORA*. nr. 2/3. pp. 59-131.

Qvortrup, Lars:

(2001) *Det lærende samfund. Hyperkompleksitet og viden*. Gyldendal. København

(2003) *The Hypercomplex Society*. Peter Lang Publishing. New York.

R

Raffnsøe, Sverre:

(2002) *Sameksistens uden common sense*. bd. 1-3. Akademisk Forlag. København.

(2000). "Foucaults dispositionelle magtanalytik". i: *GRUS*. nr. 59. pp. 45-70.

Raffnsøe, Sverre og Gylling Olesen, Kristian:

(2005) "Smagens dannelse og dannelse af smagen – Det særegne som en fælles-skabsskabende instans". i: Jonas Lieberkind & Bosse Bergstedt (red.). *Dannelse mellem subjektet og det almene – En antologi*. Danmarks Pædagogiske Universitets Forlag. Århus.

Ranciere, Jacques:

(1998) *Disagreement: Politics and Philosophy*. University of Minnesota Press. Minnesota.

(2000) "Biopolitique ou politique?" i *Multitude* nr. 7.

(2003) *Short Voyages to the Land of the People*. Stanford University Press. Stanford.

Revel, Judith:

(2002) *Le vocabulaire de Foucault*. Ellipses Èdition Marketing. Paris.

Ritter, Joachim & Gründer, Karlfried:

(1976) *Historisches Wörterbuch Der Philosophie*. Hrsg. Band. 4. Wissenschaftliche Buchgesellscahft. Darmstadt.

Ronneberger, Klaus:

(2008) "Konsten att inte vänja sig vid någonting alls. Prekäre anställningar i den flexible kapitalismen". i: *Ord och Bild*. nr. 3. pp. 22-27.

Rose, Nikolas:

(2001) "Biopolitics in the Twenty-First Century - Notes for a Research Agenda". i: *Dis-*

tinktion nr. 3. pp. 25-44.

Ross, Alf:
(1934) *Virkelighed og gyldighed i retslæren. En Kritik af den teoretiske Retsvidenskabs Grundbegreber*. Levin & Munksgaard. København.

Rukov, Mogens:
(2002) *Festen og andre skandaler.* Lindhardt & Ringhof. København.

S

Sand, Inger-Johanne:
(2000) *Changing Forms of Governance and the Role of Law*. Arena. Oslo.

Sandbye, Mette:
(2008) *Kedelige billeder*. Politisk Revy. København.

Schatzki, Theodore R.:
(2002) *The site of the social. A Philosophical account of the constitution of social life and change*. The Pennesylvania State University. Stanford.

Schmitt, Carl:
(1922) *Politische Theologie. Vier Kapital zur Lehre von der Suveränität*. Duncher & Humblot. Franfurth.
([1922] 2002) *Det politiskes begreb*. Reitzels forlag. København.
([1953] 1993) "Appropriation/Distribution/Production; towards a proper formulation of any social and economic order". i: *Telos*. nr. 95.
([1922] 2005) *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. University of Chicago Press. Chicago.

Schmidt, Lars-Henrik:
(1987) *Den sociale Excorcisme. Konstruktionen af det sociale hos Rousseau og Nietzsche*. Forlaget Modtryk. Århus.

Seel, Martin:
(2003) "Adornos kontemplative etik". i: *KRITIK*. nr. 165. pp. 14-18.

Seibert, Thomas:
(2003) "Ethos, Utopie und Ideologie der 'lavaro autonomo". Netversion: http:www.copyriot.com/unefarce/portal/encore/lavoro.html. sidst konsulteret d. dec.

2008.

Senn, Marcel & Walther, Manfred:
(2001) (red.): *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*. (Vorträge des 6. International Kongresses der Spinoza-Gesellschaft vom 5. 7. Schulthess). Zürich.

Senneth, Richard:
(1988) *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. Norton. New York.

Serres, Michel:
(2002) *The Trobadour of Knowledge*. The University of Michigan Press. Amerika.

Serres, Michel & Latour, Bruno:
(1990) *Conversations on Science, Culture and Time*. The University of Michigan Press. Michigan.

Simondon, Gilbert:
(1992) "The Genesis of the Individual". i: Jonathan Crary & Sanford Kwinter (red.). *Individual*. i: *Zone 6, Incorporations*. Urzone Co. New York. pp. 297-319.

Sloterdijk, Peter:
(2001) "Regler for menneskeparken – Et svar til Heideggers 'Brev om humanismen'". i: *Passage nr. 39*. pp. 9-27.

Smith, Daniel W.:
(1998) "Introduction". i: Gilles Deleuze. *Essays Critical and Clinical*. Verso. London.
(2001) "Deleuze's ontology of immanence". i: Mary Bryden (red.). *Deleuze and Religion*. Routledge. New York. pp. 167-183.

Snickars, Pelle:
(2000)"Architectonics of Seeing: Architecture as Moving Images". i: Johan Fullerton & Astrid Söderbergh Widding (red.). *Moving Images: From Edison to the Webcam*. Aura. Stockholm.

Sontag, Susan:
(2004) *Om fotografi*. Pax Forlag. Oslo.

Soskice, Janet:

(1996) "Sight and Vision in Medieval Christian Thought". i: Teresa Brennan & Martin Jay (red.). *Vision in Context. Historical and Contemporary Perspectives on Sight.* Routledge. London. pp. 31-43.

Spindler, Fredrika:

(1999)"Om individens frihet och statens makt enligt Spinoza". i: *Res Publica*. nr. 41/42. pp. 223-234.

(1999) "Ressentimentets mästare. Om fantasi och passion hos Spinoza och Nietzsche". i: *Res Publica*. nr. 41/42. pp. 184-197.

Spinoza, Baruch de:

([1670] (1989) *Tractatus Theologico-Politicus*. York. Leiden.

(1991) *Theological-Political Treatise*. Hackett Publishing Company. Minneapolis. 1991. [Oversat af Samuel Shirley].

([1677] 1969) *Etik*. Munksgaard. København.

(2000-2006) Rudolf Meijer (red.). *Ethica ordine geometrica demonstrate.* Latinsk webversion.

Ethics. [Redaktion og oversættelse ved Edwin Curley]. Pinguin Books.

([1958] "Tractatus Politicus". i: A.G.Wernman (red.). *The Political Works*. Oxford University Press. Oxford.

(1965) Oskar Hansen (red.). *De moderne tænkere*. Berlingske Forlag. København.

([1985) "Short Treatise on God, Man and his Well-Being". i: Edwin Curley (red.). *The Collected Works of Spinoza*. Princeton University Press. Princeton, New Jersey.

([1677] 1965) "En afhandling om staten". i: *Spinoza. De moderne tænkere*. Berlingske Forlag. København. pp. 30-173.

(1998) "Spinoza- un philosophe pour notre temps". i: *Magazine littéraire*. nr. 370. November. pp. 47-49.

Spuybrioek, Lars:

(2007) "The Aesthetic of Variation". i: *Interact or Die !*. V2 Publishing/Nai Publishers. Holland. pp. 133-151.

Stengers, Isabelle:

([1997] 1999) *For en demokratisering av vitenskapene*. Spartacus Forlag. Oslo.

(2002) "A Cosmo-Politics – Risk, Hope, Change. A Conversation with Isabelle Stengers". i: Mary Zournazi (red.). *HOPE. New Philosophies for change*. Pluto Press. Australia. pp. 244-272.

Stidsen, Marianne:

(1992) "Kritikkens dæmon. Interview med Horace Engdahl." i: *Den Blå Port*. nr. 23.

(2004) "Efterskrift". i: Horace Engdahl: *Berøringens ABC. Et essay om stemmen i litteraturen*. Arena og Arkiv for ny litteratur. København. pp. 233-245.

(2007) "Kritik eller medløberi". i: *KRITIK*. nr. 185.

Stiegler, Bernard:

([1994] 1998) *Technics and Time, 1. The Fault of Epimetheus.* Stanford University Press. Stanford, Californien.

Stjernfelt, Frederik:

(2002) "En naturlig symfoni. Jacob von Uexkülls Bedeutungslehre – en biologisk betydningsteori?". i: *KRITIK.* nr. 155/156. pp. 82-97.

Stjernfelt, Frederik & Thomsen, Søren Ulrik:

(2005) *Kritik af den negative opbyggelighed.* Forlaget Vindrose. Frederiksberg.

Strauss, Leo:

(1965) *Spinoza's Critique of Religion*. Schocken Books. New York.

Stueland, Espen:

(2000) *Aero*. Tiden Norsk Forlag. Oslo.

Su Rasmussen, Kim:

(2005) "Om biopolitik og vidnesbyrd hos Giorgio Agamben". i: Mikkel Bolt & Jakob Lund Pedersen (red.). *Livs-form. Perspektiver i Giorgio Agambens filosofi*. Forlaget Klim. Århus. pp. 117-137.

Surin, Kenneth:

(2005) "Rewriting the Ontological Script of Liberation: On the Question of Finding a New Kind of Political Subject". i: John Milbank, Slavoj Zizek & Creston Davis (red.). *Ontology in Practice*. Duke University Press. Durham, North Carolina. pp. 240-266.

Sylvester, David:

(2002) *About Modern Art*. Pimplico Press. London.

Søndergaard, Jens Teilberg:

(2003) *Ret, demokrati og globalisering. Om kosmopolitanisme og empirisme*. Jurist & Økonomforbundets forlag. København.

Sørensen, Bent Meier:
(2004) *Making Events Work: How to Multiply your Crisis*. Handelshøjskolens Forlag. København.

Sørensen, Gert:
(2003) *Kairos: Træk af humanisme og postmodernisme i italiensk kultur*. Museum Tusculanum. København.

Sørensen, Flemming Sørgaard :
(1987) « At male levende billeder med ord « , i *Argos*. Nr. 5.

T

Tarde, Gabriel:
([1895] 1999) "Monadologie et sociologie. Essays el mélanges sociologique". i: *Euvres de Tarde*. bd. 1. Institut Synthélabo. Le Plessis-Robinson.
([1898] 2000) *Les Lois Sociales. Esquisse d'une sociologie*. Félix Alcan. Paris.
([1900] 1965) *The Law's of Imitation*. Picador. London.
(1903)"Role social de la joie". i : *Revue Bleue*. nr. 2.
([1898] 1969) *Communication and Social Influence*. The University Of Chicago Press. Chicago.

Tarkovskij, Andrej:
(1986) *Sculpting in time*. University of Texas Press. Austin, Texas.

Taubes, Jacob:
(2004) *The Political Theology of Paul*. Stanford University Press. Stanford.

Terranova, Tiziana:
(2004) *Network Culture. Politics for the Informatian Age*. Pluto Press. London.

Thacker, Eugene:
(2005) "Nomos, Nosos and Bios in the Body Politic". i: *Cultural Machine*. nr. 4. Netversion: http://culturalmachine.tees.ac.uk/Articles/thacker.htm.

Thau, Carsten & Troelsen, Anders:
(1995) *Filmen som verdensteater – omkring Peter Greenaway*. Klim Forlag & NSU Press. Århus.

Thomas, Yan:

(1990) "Remarques sur la juridiction domestique á Rome". i: Jean Andreau & Hinnerk Bruhns (red.). *Parenté et Strategies Familiales dans L'Antiqueté Romaine*. Ècole Francaise de Rome. Paris. pp. 449-474.
(1995) "*Fictio legis*. L'empire de la fiction romaine et ses limites médiévales". i: *Droits*. nr. 21. 1995. pp. 39ff.

Thompson, D'Arcy Wentworth:
(1961) *On Growth and Form*. Cambridge University Press. UK.

Thomsen, Hans Jørgen:
(1988) *Frihed og kontingens. Træk af modernitetserfaringens historie og betydning.* Modtryk. København.

Thomsen, Søren Ulrik & Stjernfelt, Frederik:
(2005) *Kritik af den negative opbyggelighed*. Forlaget Vindrose. Valby.

Thrift, Nigel & Amin, Ash:
(2003) *The Blackwell Cultural Economy Reader*. Blackwell. Oxford.

Timm Knudsen, Britta & Thomsen, Bodil Marie:
(2002) "Indledning". i: Britta Timm Knudsen & Bodil Marie Thomsen (red.). *Virkelighedshunger – nyrealismen i visuel optik*. Tiderne skifter. København. pp. 7-27.

Toscano, Alberto:
(2007) "Technical Culture and the Limits of Interaction: A Note on Simondon". i: *Interact or Die !*. V2 Publishing/Nai Publishers. Holland. pp. 198-205.

Tosel, André:
(1999) "Superstition and Reading". i: Warren Montag & Ted Stolze (red.). *The New Spinoza. Theory out of Bounds*. University of Minnesota Press. Minneapolis. pp. 147-168.
(2003) "Hvilken fremtid har Spinozas filosofi? Rasjonalitet og endelighet". i: *AGORA*. nr. 2-3. pp. 104-132.

Townley, Barbara:
(1993) "Foucault, Power/Knowledge, and its Relevance for Human Resource Management". i: *Academy of Mangement Review*. vol. 18. nr. 3. pp. 518-545.

Townsend, Chris:
(2004) "Call me old-fashioned, but…". i: *The Art of Bill Viola*. Thames & Hudson. Lon-

don. pp. 6-23.

Turner, Victor:
(1986) *The Anthropology of Performance.* PAJ Publications. New York.

U

von Uexkülls, Jacob:
(1970) *Streifzüge durch de Umwelten von Tieren und Menschen – Bedeutungslehre. Conditio Humana. Ergebnisse aus den Wissenschaften von Menschen*. Verlag S. Fischer. Frankfurt am Main.

V

Valentin, Jérémie:
(2006) "Gilles Deleuze's Political Posture". i: *Deleuze and Philosophy*. Edinburgh University Press. Edinburgh. pp. 185-201.

Valéry, Paul:
([1926] 2000) *Monsieur Teste. Indføring i Leonardo da Vincis metode*. Gyldendal. København.

Vaysse, Jean-Marie:
(2003) "Etikk og fundamental-ontologi". i: *AGORA*. nr. 2-3. pp. 32-50.

Vico, Giambatista:
([1725] 1993) *De nye videnskaber*. Gyldendal. København.

Vieth, Kristoffer:
(2004) *Kapitalens interzone. En transcendental empirisme. Studier i image-organisering*. [Upubliceret]

Virilio, Paul:
(1989) *War and Cinema: The Logistics of Perception*. London: Verso.
(1986) *Speed and Politics*. Semiotext(e). New York.

Virno, Paolo:
(1996) "Virtuosity and Revolution: The Political Theory of Exodus". i: Paolo Virno & Michael Hardt (red.). *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*. University of Minnesota Press. Minneapolis. pp. 189-212.
(1999) "The General Intellect". i: Cesare Casarino et.al (red.). *Marxism beyond Marxism*.

Duke University Press. Duke.
(2002) *Grammatica della moltitudine. Per una analisi della forme di vita contemporanee*. Derive Approdi. Roma.
(2002) *A Grammar of the Multitude*. Semiotext(e). New York.

Virtanen, Akseli:
(2004) "General Economy. The Entrance of Multitude into Production". i: *Ephemera Journal*. nr. 4. pp. 209-227.

Vismann, Cornelia:
(1996) "Cancels: On the Making of Law in Chanceries". i: *Law & Critique*. nr. VII. nr. 2.

Vygotskij, Lev:
(2004) i: Gunilla Lindqvist (red.). *Vygotskij. Om læring som udviklingsvilkår*. Klim. Århus.

W

Wall, Thomas Carl:
(1999) *Radical Passivity. Lévinas, Blanchot, and Agamben*. State University of New York press. New York.

Wallenstein, Sven-Olav:
(2001): *Bildstrider. Föreläsningar om estetisk teori*. Alfabeta Bokförlag AB. Stockholm.

Wallerstein, Immanuel et al.:
(1999) *Luk samfundsvidenskaberne op! – Rapport fra The Gulbenkian Commesion on the Restructuring of the Social Science*. Roskilde Universitets forlag. Frederiksberg.

Walther, Mafred:
(2001) "Politische und ethische Freiheit oder Spinozas Dialektik der Freiheit". i: Marcel Senn & Manfred Walther (red.): *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*. Schulthess. Zürich.

Wegener, Anna:
(2002) "Det menneskelige element". i: *Dagbladet Information*. 8. oktober.

Weil, Simone:
([1951] 1978) *Tyngden och nåden*. Albatros Forlag. Lund.

Wetlesen, Jon:

(1979) *The Sage and the Way: Spinoza's Ethic's of Freedom*. Corcum. USA.

(2003) "Spinozas vei til indre frihet – gradvis eller plutselig?". i: *AGORA*. nr. 2-3. 208-240.

White, Hanne:

(2003) "Attributtets ekspressivitet: En studie av Gilles Deleuzes lesning av Spinozas attribut". i: *AGORA* nr. 2-3. pp. 175-202.

Whitehead, Alfred North:

(1934) *Process and Reality*. Harvard University Press. New York.

(1942) *Modes of Thought*. Schocken Books. New York.

Wivel, Mikael:

(2005) "Herfra til evigheden // From here to Eternity". i: Bill Viola: *Visions*. Aros. Århus. pp. 115-148.

(1999) "Vand og ånd". i: *Fremkaldelser*. Forlaget Rhodos. København. pp. 321-327.

Wolf, Jakob:

(1990) *Den farvede verden. Om Goethes farvelære, Hans Lipps' fænomenologi og K.E. Løgstrups religionsfilosofi.* Munksgaard. København.

Wolson, Harry Austyn:

(1934) *The Philosophy of Spinoza.* bd. 1-2. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts.

Waage Petersen, Lene:

(1999) "Elsa Morante". i: *Rejsen og Blikket. Italiensk litteratur 1980-1998*. Tiderne skifter. København.

Y

Yekl, Abraham Cahan:

([1896] 2007) *En fortælling fra New Yorks ghetto*. Proskrift. Tåstrup.

Young, Robert J.C.:

(2003) "Subjektivitet och historia. Derrida i Algeriet". i: *Ord och Bild*. nr. 1-2.

Yovel, Yirmiyahu:

(1989) *Spinoza and other heretics. The Marrano of Reason*. bd. 1. Princeton University

Press. Princenton, New Jersey.

Z

Zac, Sylvain:

(1965) *Spinoza et l'interpretation de l'ecriture*. Presses Universitaires de France. Paris.

Zangenberg, Mikkel Bruun:

(2006) "Sammehedens genkomst. Avantgardens ualmindeligheder mellem Perniola og Wittgenstein". i Tania Ørum et al. (red.). *En tradition af opbrud. Avantgardernes tradition og politik*. Forlaget Spring. Hellerup.

Zaoui, Pierre:

(2003) "Spinoza: Kunstnere uten estetikk? ". i: *AGORA*. nr. 2-3. pp. 88-103.

Žižek, Slavoj:

(2002) *Det skrøbeligt absolutte*. Gyldendal. København.

(2003) *Velkommen til virkelighedens ørken*. Informations Forlag. København.

(2006) "Ateismens værdighed". i: *Lettre International*. nr. 12. p.

Zourabichvili, Francois:

(2000) "The Eye of Montage". i: Flaxman (red.). *The Brain is the Screen. Deleuze and the Philosophy of Film*. University of Minnesota Press. Minneapolis.

(2004) "Deleuzes spinozisme og begrebet "immanensplanet"". i: *Slagmark*. nr. 39. pp. 81-96.

Zurbrugg, Nicholas:

(2004) (red.) *Art, performance, Media. 31 Interviews*. University of Minnesota Press. Minneapolis.

Film:

Daldry, Stephen:

(2002) *The Hours*.

Eisenstein, Sergei:

(1927) *Potemkin*.

Godard, Jean-Luc:

(1995-98) *Historie(s) du cinéma*.

Pasolini, Pier Paolo:
(1968) *Teorema*.

Vertov, Zviga:
(1929) *Man with the Movie Camera*.

von Trier, Lars & Leth, Jørgen:
(2003) *De fem benspænd*.

Dokumentar:

Lozano, Joey:
(2003) *Seeing is Believing: handicams, human rights and the news*.

Video:

Viola, Bill:
(1975) *Reasons for Knocking at an Empty door*.
(1996) *The Crossing*.
(1996) *The Messenger*.
(2001) *Five Angels for the Millennium*.
(2002) *Going Forth By Day*.

TITLER I PH.D.SERIEN:

2004

1. Martin Grieger
Internet-based Electronic Marketplaces and Supply Chain Management

2. Thomas Basbøll
LIKENESS
A Philosophical Investigation

3. Morten Knudsen
Beslutningens vaklen
En systemteoretisk analyse of moderniseringen af et amtskommunalt sundhedsvæsen 1980-2000

4. Lars Bo Jeppesen
Organizing Consumer Innovation
A product development strategy that is based on online communities and allows some firms to benefit from a distributed process of innovation by consumers

5. Barbara Dragsted
SEGMENTATION IN TRANSLATION AND TRANSLATION MEMORY SYSTEMS
An empirical investigation of cognitive segmentation and effects of integrating a TM system into the translation process

6. Jeanet Hardis
Sociale partnerskaber
Et socialkonstruktivistisk casestudie af partnerskabsaktørers virkelighedsopfattelse mellem identitet og legitimitet

7. Henriette Hallberg Thygesen
System Dynamics in Action

8. Carsten Mejer Plath
Strategisk Økonomistyring

9. Annemette Kjærgaard
Knowledge Management as Internal Corporate Venturing
– a Field Study of the Rise and Fall of a Bottom-Up Process

10. Knut Arne Hovdal
De profesjonelle i endring
Norsk ph.d., ej til salg gennem Samfundslitteratur

11. Søren Jeppesen
Environmental Practices and Greening Strategies in Small Manufacturing Enterprises in South Africa
– A Critical Realist Approach

12. Lars Frode Frederiksen
Industriel forskningsledelse
– på sporet af mønstre og samarbejde i danske forskningsintensive virksomheder

13. Martin Jes Iversen
The Governance of GN Great Nordic
– in an age of strategic and structural transitions 1939-1988

14. Lars Pynt Andersen
The Rhetorical Strategies of Danish TV Advertising
A study of the first fifteen years with special emphasis on genre and irony

15. Jakob Rasmussen
Business Perspectives on E-learning

16. Sof Thrane
The Social and Economic Dynamics of Networks
– a Weberian Analysis of Three Formalised Horizontal Networks

17. Lene Nielsen
Engaging Personas and Narrative Scenarios – a study on how a user-centered approach influenced the perception of the design process in the e-business group at AstraZeneca

18. S.J Valstad
Organisationsidentitet
Norsk ph.d., ej til salg gennem Samfundslitteratur

19. Thomas Lyse Hansen
Six Essays on Pricing and Weather risk in Energy Markets

20. Sabine Madsen
Emerging Methods – An Interpretive Study of ISD Methods in Practice

21. Evis Sinani
The Impact of Foreign Direct Investment on Efficiency, Productivity Growth and Trade: An Empirical Investigation

22. Bent Meier Sørensen
Making Events Work Or, How to Multiply Your Crisis

23. Pernille Schnoor
Brand Ethos
Om troværdige brand- og virksomhedsidentiteter i et retorisk og diskursteoretisk perspektiv

24. Sidsel Fabech
Von welchem Österreich ist hier die Rede?
Diskursive forhandlinger og magtkampe mellem rivaliserende nationale identitetskonstruktioner i østrigske pressediskurser

25. Klavs Odgaard Christensen
Sprogpolitik og identitetsdannelse i flersprogede forbundsstater
Et komparativt studie af Schweiz og Canada

26. Dana B. Minbaeva
Human Resource Practices and Knowledge Transfer in Multinational Corporations

27. Holger Højlund
Markedets politiske fornuft
Et studie af velfærdens organisering i perioden 1990-2003

28. Christine Mølgaard Frandsen
A.s erfaring
Om mellemværendets praktik i en transformation af mennesket og subjektiviteten

29. Sine Nørholm Just
The Constitution of Meaning – A Meaningful Constitution?
Legitimacy, identity, and public opinion in the debate on the future of Europe

2005

1. Claus J. Varnes
Managing product innovation through rules – The role of formal and structured methods in product development

2. Helle Hedegaard Hein
Mellem konflikt og konsensus – Dialogudvikling på hospitalsklinikker

3. Axel Rosenø
Customer Value Driven Product Innovation – A Study of Market Learning in New Product Development

4. Søren Buhl Pedersen
Making space
An outline of place branding

5. Camilla Funck Ellehave
Differences that Matter
An analysis of practices of gender and organizing in contemporary workplaces

6. Rigmor Madeleine Lond
Styring af kommunale forvaltninger

7. Mette Aagaard Andreassen
Supply Chain versus Supply Chain Benchmarking as a Means to Managing Supply Chains

8. Caroline Aggestam-Pontoppidan
From an idea to a standard
The UN and the global governance of accountants' competence

9. Norsk ph.d.

10. Vivienne Heng Ker-ni
An Experimental Field Study on the

Effectiveness of Grocer Media Advertising
Measuring Ad Recall and Recognition, Purchase Intentions and Short-Term Sales

11. Allan Mortensen
Essays on the Pricing of Corporate Bonds and Credit Derivatives

12. Remo Stefano Chiari
Figure che fanno conoscere
Itinerario sull'idea del valore cognitivo e espressivo della metafora e di altri tropi da Aristotele e da Vico fino al cognitivismo contemporaneo

13. Anders McIlquham-Schmidt
Strategic Planning and Corporate Performance
An integrative research review and a meta-analysis of the strategic planning and corporate performance literature from 1956 to 2003

14. Jens Geersbro
The TDF – PMI Case
Making Sense of the Dynamics of Business Relationships and Networks

15 Mette Andersen
Corporate Social Responsibility in Global Supply Chains
Understanding the uniqueness of firm behaviour

16. Eva Boxenbaum
Institutional Genesis: Micro – Dynamic Foundations of Institutional Change

17. Peter Lund-Thomsen
Capacity Development, Environmental Justice NGOs, and Governance: The Case of South Africa

18. Signe Jarlov
Konstruktioner af offentlig ledelse

19. Lars Stæhr Jensen
Vocabulary Knowledge and Listening Comprehension in English as a Foreign Language
An empirical study employing data elicited from Danish EFL learners

20. Christian Nielsen
Essays on Business Reporting
Production and consumption of strategic information in the market for information

21. Marianne Thejls Fischer
Egos and Ethics of Management Consultants

22. Annie Bekke Kjær
Performance management i Proces-innovation
– belyst i et social-konstruktivistisk perspektiv

23. Suzanne Dee Pedersen
GENTAGELSENS METAMORFOSE
Om organisering af den kreative gøren i den kunstneriske arbejdspraksis

24. Benedikte Dorte Rosenbrink
Revenue Management
Økonomiske, konkurrencemæssige & organisatoriske konsekvenser

25. Thomas Riise Johansen
Written Accounts and Verbal Accounts
The Danish Case of Accounting and Accountability to Employees

26. Ann Fogelgren-Pedersen
The Mobile Internet: Pioneering Users' Adoption Decisions

27. Birgitte Rasmussen
Ledelse i fællesskab – de tillidsvalgtes fornyende rolle

28. Gitte Thit Nielsen
Remerger
– skabende ledelseskræfter i fusion og opkøb

29. Carmine Gioia
A MICROECONOMETRIC ANALYSIS OF MERGERS AND ACQUISITIONS

30. Ole Hinz
Den effektive forandringsleder: pilot, pædagog eller politiker?
Et studie i arbejdslederes meningstilskrivninger i forbindelse med vellykket gennemførelse af ledelsesinitierede forandringsprojekter

31. Kjell-Åge Gotvassli
Et praksisbasert perspektiv på dynamiske
læringsnettverk i toppidretten
Norsk ph.d., ej til salg gennem Samfundslitteratur

32. Henriette Langstrup Nielsen
Linking Healthcare
An inquiry into the changing performances of web-based technology for asthma monitoring

33. Karin Tweddell Levinsen
Virtuel Uddannelsespraksis
Master i IKT og Læring – et casestudie i hvordan proaktiv proceshåndtering kan forbedre praksis i virtuelle læringsmiljøer

34. Anika Liversage
Finding a Path
Labour Market Life Stories of Immigrant Professionals

35. Kasper Elmquist Jørgensen
Studier i samspillet mellem stat og erhvervsliv i Danmark under 1. verdenskrig

36. Finn Janning
A DIFFERENT STORY
Seduction, Conquest and Discovery

37. Patricia Ann Plackett
Strategic Management of the Radical Innovation Process
Leveraging Social Capital for Market Uncertainty Management

2006

1. Christian Vintergaard
Early Phases of Corporate Venturing

2. Niels Rom-Poulsen
Essays in Computational Finance

3. Tina Brandt Husman
Organisational Capabilities, Competitive Advantage & Project-Based Organisations
The Case of Advertising and Creative Good Production

4. Mette Rosenkrands Johansen
Practice at the top
– how top managers mobilise and use non-financial performance measures

5. Eva Parum
Corporate governance som strategisk kommunikations- og ledelsesværktøj

6. Susan Aagaard Petersen
Culture's Influence on Performance Management: The Case of a Danish Company in China

7. Thomas Nicolai Pedersen
The Discursive Constitution of Organizational Governance – Between unity and differentiation
The Case of the governance of environmental risks by World Bank environmental staff

8. Cynthia Selin
Volatile Visions: Transactons in Anticipatory Knowledge

9. Jesper Banghøj
Financial Accounting Information and Compensation in Danish Companies

10. Mikkel Lucas Overby
Strategic Alliances in Emerging High-Tech Markets: What's the Difference and does it Matter?

11. Tine Aage
External Information Acquisition of Industrial Districts and the Impact of Different Knowledge Creation Dimensions

A case study of the Fashion and Design Branch of the Industrial District of Montebelluna, NE Italy

12. Mikkel Flyverbom
Making the Global Information Society Governable
On the Governmentality of Multi-Stakeholder Networks

13. Anette Grønning
Personen bag
Tilstedevær i e-mail som interaktionsform mellem kunde og medarbejder i dansk forsikringskontekst

14. Jørn Helder
One Company – One Language?
The NN-case

15. Lars Bjerregaard Mikkelsen
Differing perceptions of customer value
Development and application of a tool for mapping perceptions of customer value at both ends of customer-supplier dyads in industrial markets

16. Lise Granerud
Exploring Learning
Technological learning within small manufacturers in South Africa

17. Esben Rahbek Pedersen
Between Hopes and Realities: Reflections on the Promises and Practices of Corporate Social Responsibility (CSR)

18. Ramona Samson
The Cultural Integration Model and European Transformation.
The Case of Romania

2007

1. Jakob Vestergaard
Discipline in The Global Economy
Panopticism and the Post-Washington Consensus

2. Heidi Lund Hansen
Spaces for learning and working
A qualitative study of change of work, management, vehicles of power and social practices in open offices

3. Sudhanshu Rai
Exploring the internal dynamics of software development teams during user analysis
A tension enabled Institutionalization Model; "Where process becomes the objective"

4. Norsk ph.d.
Ej til salg gennem Samfundslitteratur

5. Serden Ozcan
EXPLORING HETEROGENEITY IN ORGANIZATIONAL ACTIONS AND OUTCOMES
A Behavioural Perspective

6. Kim Sundtoft Hald
Inter-organizational Performance Measurement and Management in Action
– An Ethnography on the Construction of Management, Identity and Relationships

7. Tobias Lindeberg
Evaluative Technologies
Quality and the Multiplicity of Performance

8. Merete Wedell-Wedellsborg
Den globale soldat
Identitetsdannelse og identitetsledelse i multinationale militære organisationer

9. Lars Frederiksen
Open Innovation Business Models
Innovation in firm-hosted online user communities and inter-firm project ventures in the music industry
– A collection of essays

10. Jonas Gabrielsen
Retorisk toposlære – fra statisk 'sted' til persuasiv aktivitet

11. Christian Moldt-Jørgensen
Fra meningsløs til meningsfuld evaluering.
Anvendelsen af studentertilfredshedsmålinger på de korte og mellemlange videregående uddannelser set fra et psykodynamisk systemperspektiv

12. Ping Gao
Extending the application of actor-network theory
Cases of innovation in the telecommunications industry

13. Peter Mejlby
Frihed og fængsel, en del af den samme drøm?
Et phronetisk baseret casestudie af frigørelsens og kontrollens sameksistens i værdibaseret ledelse!

14. Kristina Birch
Statistical Modelling in Marketing

15. Signe Poulsen
Sense and sensibility:
The language of emotional appeals in insurance marketing

16. Anders Bjerre Trolle
Essays on derivatives pricing and dynamic asset allocation

17. Peter Feldhütter
Empirical Studies of Bond and Credit Markets

18. Jens Henrik Eggert Christensen
Default and Recovery Risk Modeling and Estimation

19. Maria Theresa Larsen
Academic Enterprise: A New Mission for Universities or a Contradiction in Terms?
Four papers on the long-term implications of increasing industry involvement and commercialization in academia

20. Morten Wellendorf
Postimplementering af teknologi i den offentlige forvaltning
Analyser af en organisations kontinuerlige arbejde med informationsteknologi

21. Ekaterina Mhaanna
Concept Relations for Terminological Process Analysis

22. Stefan Ring Thorbjørnsen
Forsvaret i forandring
Et studie i officerers kapabiliteter under påvirkning af omverdenens forandringspres mod øget styring og læring

23. Christa Breum Amhøj
Det selvskabte medlemskab om managementstaten, dens styringsteknologier og indbyggere

24. Karoline Bromose
Between Technological Turbulence and Operational Stability
– An empirical case study of corporate venturing in TDC

25. Susanne Justesen
Navigating the Paradoxes of Diversity in Innovation Practice
– A Longitudinal study of six very different innovation processes – in practice

26. Luise Noring Henler
Conceptualising successful supply chain partnerships
– Viewing supply chain partnerships from an organisational culture perspective

27. Mark Mau
Kampen om telefonen
Det danske telefonvæsen under den tyske besættelse 1940-45

28. Jakob Halskov
The semiautomatic expansion of existing terminological ontologies using knowledge patterns discovered

on the WWW – an implementation and evaluation

29. Gergana Koleva
European Policy Instruments Beyond Networks and Structure: The Innovative Medicines Initiative

30. Christian Geisler Asmussen
Global Strategy and International Diversity: A Double-Edged Sword?

31. Christina Holm-Petersen
Stolthed og fordom
Kultur- og identitetsarbejde ved skabelsen af en ny sengeafdeling gennem fusion

32. Hans Peter Olsen
Hybrid Governance of Standardized States
Causes and Contours of the Global Regulation of Government Auditing

33. Lars Bøge Sørensen
Risk Management in the Supply Chain

34. Peter Aagaard
Det unikkes dynamikker
De institutionelle mulighedsbetingelser bag den individuelle udforskning i professionelt og frivilligt arbejde

35. Yun Mi Antorini
Brand Community Innovation
An Intrinsic Case Study of the Adult Fans of LEGO Community

36. Joachim Lynggaard Boll
Labor Related Corporate Social Performance in Denmark
Organizational and Institutional Perspectives

2008

1. Frederik Christian Vinten
Essays on Private Equity

2. Jesper Clement
Visual Influence of Packaging Design on In-Store Buying Decisions

3. Marius Brostrøm Kousgaard
Tid til kvalitetsmåling?
– Studier af indrulleringsprocesser i forbindelse med introduktionen af kliniske kvalitetsdatabaser i speciallægepraksissektoren

4. Irene Skovgaard Smith
Management Consulting in Action
Value creation and ambiguity in client-consultant relations

5. Anders Rom
Management accounting and integrated information systems
How to exploit the potential for management accounting of information technology

6. Marina Candi
Aesthetic Design as an Element of Service Innovation in New Technology-based Firms

7. Morten Schnack
Teknologi og tværfaglighed
– en analyse af diskussionen omkring indførelse af EPJ på en hospitalsafdeling

8. Helene Balslev Clausen
Juntos pero no revueltos – un estudio sobre emigrantes norteamericanos en un pueblo mexicano

9. Lise Justesen
Kunsten at skrive revisionsrapporter. En beretning om forvaltningsrevisionens beretninger

10. Michael E. Hansen
The politics of corporate responsibility: CSR and the governance of child labor and core labor rights in the 1990s

11. Anne Roepstorff
Holdning for handling – en etnologisk undersøgelse af Virksomheders Sociale Ansvar/CSR

12. Claus Bajlum
Essays on Credit Risk and Credit Derivatives

13. Anders Bojesen
The Performative Power of Competence – an Inquiry into Subjectivity and Social Technologies at Work

14. Satu Reijonen
Green and Fragile
A Study on Markets and the Natural Environment

15. Ilduara Busta
Corporate Governance in Banking
A European Study

16. Kristian Anders Hvass
A Boolean Analysis Predicting Industry Change: Innovation, Imitation & Business Models
The Winning Hybrid: A case study of isomorphism in the airline industry

17. Trine Paludan
De uvidende og de udviklingsparate
Identitet som mulighed og restriktion blandt fabriksarbejdere på det aftaloriserede fabriksgulv

18. Kristian Jakobsen
Foreign market entry in transition economies: Entry timing and mode choice

19. Jakob Elming
Syntactic reordering in statistical machine translation

20. Lars Brømsøe Termansen
Regional Computable General Equilibrium Models for Denmark
Three papers laying the foundation for regional CGE models with agglomeration characteristics

21. Mia Reinholt
The Motivational Foundations of Knowledge Sharing

22. Frederikke Krogh-Meibom
The Co-Evolution of Institutions and Technology
– A Neo-Institutional Understanding of Change Processes within the Business Press – the Case Study of Financial Times

23. Peter D. Ørberg Jensen
OFFSHORING OF ADVANCED AND HIGH-VALUE TECHNICAL SERVICES: ANTECEDENTS, PROCESS DYNAMICS AND FIRMLEVEL IMPACTS

24. Pham Thi Song Hanh
Functional Upgrading, Relational Capability and Export Performance of Vietnamese Wood Furniture Producers

25. Mads Vangkilde
Why wait?
An Exploration of first-mover advantages among Danish e-grocers through a resource perspective

26. Hubert Buch-Hansen
Rethinking the History of European Level Merger Control
A Critical Political Economy Perspective

2009

1. Vivian Lindhardsen
From Independent Ratings to Communal Ratings: A Study of CWA Raters' Decision-Making Behaviours

2. Guðrið Weihe
Public-Private Partnerships: Meaning and Practice

3. Chris Nøkkentved
Enabling Supply Networks with Collaborative Information Infrastructures
An Empirical Investigation of Business Model Innovation in Supplier Relationship Management

4. Sara Louise Muhr
Wound, Interrupted – On the Vulnerability of Diversity Management

5. Christine Sestoft
Forbrugeradfærd i et Stats- og Livsformsteoretisk perspektiv

6. Michael Pedersen
Tune in, Breakdown, and Reboot: On the production of the stress-fit self-managing employee

7. Salla Lutz
Position and Reposition in Networks – Exemplified by the Transformation of the Danish Pine Furniture Manufacturers

8. Jens Forssbæck
Essays on market discipline in commercial and central banking

9. Tine Murphy
Sense from Silence – A Basis for Organised Action
How do Sensemaking Processes with Minimal Sharing Relate to the Reproduction of Organised Action?

10. Sara Malou Strandvad
Inspirations for a new sociology of art: A sociomaterial study of development processes in the Danish film industry

11. Nicolaas Mouton
On the evolution of social scientific metaphors:
A cognitive-historical enquiry into the divergent trajectories of the idea that collective entities – states and societies, cities and corporations – are biological organisms.

12. Lars Andreas Knutsen
Mobile Data Services:
Shaping of user engagements

13. Nikolaos Theodoros Korfiatis
Information Exchange and Behavior
A Multi-method Inquiry on Online Communities

14. Jens Albæk
Forestillinger om kvalitet og tværfaglighed på sygehuse
– skabelse af forestillinger i læge- og plejegrupperne angående relevans af nye idéer om kvalitetsudvikling gennem tolkningsprocesser

15. Maja Lotz
The Business of Co-Creation – and the Co-Creation of Business

16. Gitte P. Jakobsen
Narrative Construction of Leader Identity in a Leader Development Program Context

17. Dorte Hermansen
"Living the brand" som en brandorienteret dialogisk praxis:
Om udvikling af medarbejdernes brandorienterede dømmekraft

18. Aseem Kinra
Supply Chain (logistics) Environmental Complexity

19. Michael Nørager
How to manage SMEs through the transformation from non innovative to innovative?

20. Kristin Wallevik
Corporate Governance in Family Firms
The Norwegian Maritime Sector

21. Bo Hansen Hansen
Beyond the Process
Enriching Software Process Improvement with Knowledge Management

22. Annemette Skot-Hansen
Franske adjektivisk afledte adverbier, der tager præpositionssyntagmer indledt med præpositionen à som argumenter
En valensgrammatisk undersøgelse

23. Line Gry Knudsen
Collaborative R&D Capabilities
In Search of Micro-Foundations

24. Christian Scheuer
Employers meet employees
Essays on sorting and globalization

25. Rasmus Johnsen
The Great Health of Melancholy
A Study of the Pathologies of Performativity

26. Ha Thi Van Pham
Internationalization, Competitiveness Enhancement and Export Performance of Emerging Market Firms: Evidence from Vietnam

27. Henriette Balieu
Kontrolbegrebets betydning for kausativalternationen i spansk
En kognitiv-typologisk analyse

2010

1. Yen Tran
Organizing Innovationin Turbulent Fashion Market
Four papers on how fashion firms create and appropriate innovation value

2. Anders Raastrup Kristensen
Metaphysical Labour
Flexibility, Performance and Commitment in Work-Life Management

3. Margrét Sigrún Sigurdardottir
Dependently independent
Co-existence of institutional logics in the recorded music industry

4. Ásta Dis Óladóttir
Internationalization from a small domestic base:
An empirical analysis of Economics and Management

5. Christine Secher
E-deltagelse i praksis – politikernes og forvaltningens medkonstruktion og konsekvenserne heraf

6. Marianne Stang Våland
What we talk about when we talk about space:
End User Participation between Processes of Organizational and Architectural Design

7. Rex Degnegaard
Strategic Change Management
Change Management Challenges in the Danish Police Reform

TITLER I ATV PH.D.-SERIEN

1992

1. Niels Kornum
Servicesamkørsel – organisation, økonomi og planlægningsmetoder

1995

2. Verner Worm
Nordiske virksomheder i Kina
Kulturspecifikke interaktionsrelationer ved nordiske virksomhedsetableringer i Kina

1999

3. Mogens Bjerre
Key Account Management of Complex Strategic Relationships
An Empirical Study of the Fast Moving Consumer Goods Industry

2000

4. Lotte Darsø
Innovation in the Making
Interaction Research with heterogeneous Groups of Knowledge Workers creating new Knowledge and new Leads

2001

5. Peter Hobolt Jensen
Managing Strategic Design Identities
The case of the Lego Developer Network

2002

6. Peter Lohmann
The Deleuzian Other of Organizational Change – Moving Perspectives of the Human

7. Anne Marie Jess Hansen
To lead from a distance: The dynamic interplay between strategy and strategizing – A case study of the strategic management process

2003

8. Lotte Henriksen
Videndeling
– om organisatoriske og ledelsesmæssige udfordringer ved videndeling i praksis

9. Niels Christian Nickelsen
Arrangements of Knowing: Coordinating Procedures Tools and Bodies in Industrial Production – a case study of the collective making of new products

2005

10. Carsten Ørts Hansen
Konstruktion af ledelsesteknologier og effektivitet

TITLER I DBA PH.D.-SERIEN

2007

1. Peter Kastrup-Misir
Endeavoring to Understand Market Orientation – and the concomitant co-mutation of the researched, the researcher, the research itself and the truth

2009

1. Torkild Leo Thellefsen
Fundamental Signs and Significance-effects
A Semeiotic outline of Fundamental Signs, Significance-effects, Knowledge Profiling and their use in Knowledge Organization and Branding

2. Daniel Ronzani
When Bits Learn to Walk Don't Make Them Trip
Technological Innovation and the Role of Regulation by Law in Information Systems Research: the Case of Radio Frequency Identification (RFID)

2010

1. Alexander Carnera
Magten over livet og livet som magt
Studier i den biopolitiske ambivalens