

Folket som rest – Giorgio Agamben (med og mod Marx) om bevægelser, magt og modstand

AF MIKKEL BOLT

SLAGMARK #72

SIDER: 71-88

En af de oftest fremførte kritikker af Giorgio Agambens stort anlagte analyse af forholdet mellem politisk suverænitet og nøgent liv i *Homo sacer*-projektet er den manglende opmærksomhed på spørgsmålet om kapitalisme og på forbindelserne mellem den kapitalistiske produktionsmåde og det biopolitiske magtparadigme, som Agamben i forlængelse af Michel Foucault kortlægger. Det følgende er et forsøg på at bidrage til analysen af Agambens brug af og forhold til Karl Marx og dennes økonomikritik. Som det vil vise sig, er Agamben involveret i et ambitiøst foretagende, hvor han 'ontologiserer' Marx med henblik på at tænke folket som en værkløs rest, der undslipper såvel det biopolitiske magtparadigme som kapitalens grundkategorier. I et første moment ser jeg nærmere på Agambens analyse af termen 'folk' i to tekster, dels i en kort tekst fra 1994, der udgør en skitse til dele af *Homo sacer*-projektet, hvor Marx' forestilling om klassekamp optræder, dels i Agambens bog om Paulus fra 2000, hvor Marx' begreb om proletariatet inddrages. I et næste moment analyseres termen bevægelse – et centralt, men underbelyst begreb i marxismen og den revolutionære tradition.

Agamben starter sin tekst "Che cos'è un popolo?" ("Hvad er et folk?") med følgende iagttagelse:

Enhver fortolkning af den politiske betydning af betegnelsen *folk* må gå ud fra det særlige forhold, at den på de moderne europæiske sprog altid også angiver de fattige, de besiddelsesløse, de udelukkede. *Dermed benævner samme betegnelse så vel det subjekt, der er konstitutivt for politikken, som den klasse, der om ikke principielt så dog faktisk er udelukket fra politikken.* (Agamben, 2015, s. 43)

Som Agamben skriver, er vi her konfronteret med en reel tvetydighed: Termen *folk*, på fransk *peuple*, på italiensk *popolo* og på engelsk *people*, betegner på én og samme tid hele befolkningen som ét politisk subjekt – jævnfør forestillingen om folket, det danske folk etc. – og dem, som tilhører de lavere klasser – som i betydningen en mand af folket, at være folkelig, pøblen etc.

Folket betegner de ekskluderede og de fattige, men samtidig benævner termen 'Folk' politikens konstitutive subjekt. Ifølge Agamben kommer dette paradoks til syne hele vejen op gennem Vestens politiske filosofi. Folket er på den ene side folkets suverænitæt og på den anden side de lavere klasser. Som han skriver:

Alt tyder dermed på, at det, vi kalder folk, i virkeligheden ikke er et samlet subjekt, men en dialektisk svingning [oscillazione dialettica] mellem to modsatte poler: på den ene side helheden *Folk* som ubeskåret politisk korpus, på den anden side delmængden *folk* som flerheden [molteplicità frammentaria] af alle slags udelukket og nødlidende folkelegeme; [...] den ene yderlighed de integrerede og suveræne borgeres totale stat, den anden reservatet – miraklernes forgård eller lejr – for de elendige, de undertrykte, de overvundne. (Agamben, 2015, s. 44)

Ifølge Agamben er denne dobbelthet i definitionen af folket, svingningen mellem termens betydninger, et symptom på en grundlæggende tvetydighed i det politiske. Forestillingen om folket peger på et mere grundlæggende brud end dét mellem ven og fjende. Forestillingen om folket peger på, hvad Agamben kalder en art biopolitisk borgerkrig eller klassekamp, der er blevet udkæmpet gennem hele den menneskelige historie.

I en af sine sparsomme, men altid lettere kryptiske henvisninger til Marx, skriver Agamben, at folkets dobbelte karakter og den inkluderende eksklusion af folket med lille f "ret beset er det, som Marx kalder klassekamp" (Agamben, 2015, s. 45). Det er i denne "uophørlige borgerkrig" eller klassekamp, at det politiske fællesskab, at Folket med stort F, er blevet skabt. En kamp som først får en ende i det øjeblik,

frakturen heles, når der ikke længere er noget folk, når Folk med stort F og folk med lille f falder sammen i det klasseløse samfund eller i det messianske rige.

Agamben henviser til Marx fra tid til anden, men henvisningerne er sjældne, og Marx spiller en helt anden rolle i *Homo sacer*-projektet (og Agambens tidligere bøger) end filosoffer som Michel Foucault og Hannah Arendt, men også Gilles Deleuze, Guy Debord, Walter Benjamin og Carl Schmitt. Arendt, Foucault og Deleuze er eksplicitte dialogpartnere, Agamben trækker tydelige veksler på deres analyser: Foucaults analyse af biomagt, Arendt analyse af forholdet mellem menneskerettigheder og nationalstaten og Deleuzes teori om potentialitet. Sådan forholder det sig ikke med Marx. Henvisningerne er mere sporadiske og fremstår ved første øjekast måske ikke så vigtige. Men det vil jeg argumentere for, at de er. Hvis vi ser nærmere efter, viser det sig nemlig, at Marx altid optræder på strategisk vigtige steder i Agambens tekster. Altid fungerer de som en mere eller mindre skjult klangbund, imod hvilken han måler sin egen genealogiske analyse. Grunden til, at Marx på den måde er en art hemmelig modstander, er formodentlig, at Agamben mindre er interesseret i at supplere Marx' kritik af den politiske økonomi og analysen af den kapitalistiske produktionsmåde end faktisk at udvikle en egentlig konkurrerende analyse. Agamben vil erstatte Marx' økonomikritik med sin egen genealogiske analyse af "Vestens ontologiske dispositiv" (Agamben 2014, s. 154). Han forvandler Marx' kritik af den politiske økonomi til ontologi. Der finder således en diskursiv forskydning sted, hvor den filosofiske analyse går fra at være intervenserende økonomikritik til at blive fremstillingen af ontologiske teser. Fra historie til ontologi. Dét er Agambens *take* på Marx.

FOLKETS DOBBELTHED

Begrebet om folket indeholder altid allerede den biopolitiske fraktur. Som Agamben skriver: "Folket bærer altså altid allerede det fundamentale biopolitiske brud i sig. Det er det, som ikke kan inkluderes i det hele, som det er en del af, og som ikke kan tilhøre den mængde, som det altid allerede er inkluderet i." (Agamben, 2015, s. 45) Folket præsenterer sig således som dobbelt, det er det, som altid allerede eksisterer, men det er samtidig også noget, som skal skabes, som skal virkeliggøres. På den ene side er folket enhver identitets kilde, på den anden side er det dét, som skal defineres, gives form, der skal ske en territorial, sproglig og fysisk renselse, før

folket er sig selv. Folket er således og har altid været stedet for en grundlæggende splittelse, skriver Agamben. Denne ambiguitet ved folket er imidlertid blevet skærpet i moderniteten.

Ifølge Agamben var bevægelsen mellem de to forståelser af folk i antikken og middelalderen spændt op i forskellige juridiske strukturer. I antikken havde *populus* og *plebs* eksempelvis hver deres institutioner og dommere (Agamben, 2015, s. 45). I den moderne tid er disse strukturer imidlertid forvitret, og der er sket en politisering af folket med lille f, der er sket en politisering af det nøgne liv. Dette er ifølge Agamben bl.a. blevet tydeligt, idet fattigdom og eksklusion ikke længere kun er økonomiske og sociale begreber, men er blevet egentlige politiske kategorier. Fattigdom er på den måde blevet en politisk skandale i den moderne verden, og når fattigdom præsenterer sig som politisk skandale, bliver det statens vigtigste opgave at administrere befolkningens sundhed. Det vigtigste for enhver stat bliver at minimere afstanden mellem de to folk, at fylde hullet mellem folket med stort og lille f. Dette sker ved at eliminere folket med lille f, ekskludere dem uden håb, destruere det nøgne liv og skabe det rigtige folk. Kun ved at udgrænse de fattige og det ikke-politiske liv er det muligt at producere et folk, et sammenhængende og komplet fællesskab, den fuldkomne inklusion, de suveræne borgeres totale stat. Forestillingen om modernisering og udvikling, som går på tværs af det politiske skel mellem højre og venstre, er ifølge Agamben netop et symptom på ønsket om at producere et folk uden brud. Vækst og udvikling er biopolitiske kategorier hele vejen igennem.

Ifølge Agamben er det i nazismen, at dette ønske om en fuldkommen inklusion formuleres i sin yderste konsekvens. Udryddelsen af Europas jøder var det tyske folks forsøg på at skabe et helt og udelt biologisk folk. Idet jøder historisk har afvist (eller været afskåret fra) at lade sig integrere i den nationale kropspolitik, at blive statsborgere i de europæiske nationalstater, er de ifølge Agamben blevet mønstereksemplet på et folk med lille f, et nøgent liv som skabes og ikke tolereres, som hele tiden hjemsøger forestillingen om Folket med stort F, det enige folk. "Med sin *Endlösung* (som, uden at det er noget tilfælde, også indbefatter sigøjnere og andre, som ikke lader sig integrere) søger nazismen dunkelt og nyttesløst at befri Vestens politiske scene for denne utålelige skygge, for endelig at frembringe et tysk *Volk*, der har overvundet det oprindelige biopolitiske brud." (Agamben, 2015, s. 47) Nazismen søgte at udrydde jøderne i håbet om at eliminere hullet

mellem Folk og folk, hvorfor nazismens jødeudryddelse skal forstås som kulminationen på den dødbringende kamp, som skiller folket i to. Nazismens folkelige rensning kunne således heller ikke nøjes med at eliminere jøderne, de var nødsaget til også at udrense mentalt og arveligt syge. Folkets dobbelthed indfinder sig nemlig hele tiden og splitter folket op, forvandler det til en biologisk krop, der skal renses, frakturen reproducerer sig konstant. Nazismen skal derfor ikke kun forstås som en særlig uheldig sammenføjning af imperialismen og racisme, dvs. som et produkt af det 19. århundrede, som Hannah Arendt argumenterede for i *The Origins of Totalitarianism*. Nej, nazismen er i en vis forstand kulminationen på den vestlige politiske filosofis grundlæggende projekt, som altså består i opdelingen af folket i to og skabelsen af Folket med stort F.

Her standser teksten om folket, der altså kort analyserer modsætningen mellem *zoë* og *bios*, noget liv og politisk eksistens. Denne modsætning er udgangspunktet for det første bind af det omfattende *Homo sacer*-projekt, der udkom i 1995 med undertitlen: den suveræne magt og det nøgne liv. Agambens filologiske analyse af folket udstikker linjerne for hans omfattende politisk-juridiske kritik af magt som undtagelse, af nationalstatens biopolitiske administration, inklusive velfærdsstaten og dens måde at håndtere folket på. Agamben viser i forlængelse af Walter Benjamin, hvorledes undtagelsestilstanden er en permanent mulighed i de nationaldemokratiske samfund. At der med andre ord er en glidende overgang mellem totalitarisme og demokrati, at demokratiet har indbygget en mulighed for stramning og eksklusion. Mønstereksempler på dette forhold er for Agamben flygtningelejren, som netop huser mennesker, der falder ved siden af nationalstatens statsborger-kategori og derfor er direkte konfronteret med lovmagten. Her er folket med lille f placeret. I forlængelse af krigen mod terror blev den amerikanske Guantanamo-lejr på Cuba en anden genkommende reference for denne inklusion-eksklusion, som blev en helt central konceptuel figur i *Homo sacer*-projektet. Den lille tekst om folkets dobbelthed indgår naturligt som en lang note i det første bind i *Homo sacer*-serien og har på den måde karakter af en art indledende analyse til den følgende ambitiøse genealogiske kortlægning af det biopolitiske magtparadigme.

FRA ØKONOMIKRITIK TIL ONTOLOGI

Som allerede anført får Agamben lidt en passant skrevet, at overvindelsen af denne fraktur, splittelsen mellem de to forståelser af folk, er det klasseløse samfund eller det messianske rige. Altså Marx og Benjamin. Og som allerede skrevet nævner Agamben direkte Marx og begrebet klassekamp i sin beskrivelse af den biopolitiske fraktur i folket. Men hvor Benjamin altid har spillet en synlig, central rolle for Agambens tænkning fra kritikken af den moderne æstetiske filosofi i *Luomo senza contenuto* (Mennesket uden indhold) til de senere analyser af nøgent liv i *Homo sacer*-bøgerne, så er Agambens forhold til Marx ikke så ligetil. Han henviser selvfølgelig til Marx, som det også er tilfældet i teksten om folket, men slet ikke i samme omfang som til Foucault, Arendt, Benjamin og Schmitt. Hvor de indgår som eksplicite dialogpartnere, der fremstår Marx mere som en konkurrent til Agamben.

Beskrivelsen af folkets dobbelthed er afslørende. På mange måder svarer Agambens korte kritik til en marxistisk analyse af det kapitalistiske samfund som et samfund kendetegnet ved en grundlæggende modsætning, klasse modsætningen, modsætningen mellem kapital og arbejde, mellem kapitalister og lønarbejdere. I den kapitalistiske produktionsmåde frarøves arbejderne herredømmet over deres arbejdskraft, hvorved kapitalen kan tilvende sig frugterne af arbejderne evner med henblik på produktionen af større værdier, end dem arbejderne forbruger i produktionsprocessen. Denne proces, altså kapitalens udbytning af arbejderne skal marxismen – der jo aldrig kun er en teori, men også en praksis, jf. Feuerbach-teserne (Marx, 1974a) – (hjælpe med til at) omgøre. Midlet er klassekamp, og der findes ikke nogen juridisk ramme, i hvilken denne strid kan afgøres.

Hvis klassekampen er midlet, så er det kommunistiske samfund målet. Et klasseløst samfund, hvor modsætningen mellem kapital og arbejde er ophævet, hvor den kapitalistiske udbytning og undertrykkelse overvindes. Kommunismen som en negation af det verdenshistoriske kontinuum af udbytning og underkastelse. Proletariatet er jo netop den klasses destruerende klasse, den klasse der skal lægge klassesamfundet i graven. Det er det, Agamben henviser til, når han lidt kryptisk og kritisk fremskriver sammenhængen mellem folkets dobbelthed og klassekamp: “Ret beset er det, som Marx kalder klassekamp, og som, så udefineret det i det store og hele forbliver, indtager en så central plads i hans tænkning, intet andet end denne indbyrdes krig, som deler ethvert folk og som først vil få en ende, når *Folk* falder sammen med *folk* i det

klasseløse samfund.” (Agamben, 2015, s. 45-46) Men hvad er det egentlig, Agamben har gang i med Marx og den revolutionære klassekamp? Det forbliver ganske udfoldet. Det er et strategisk spil mellem tilnærmelse og tilbagetrækning. Agamben peger selv på Marx, men gør det med en kritisk, endda polemisk gestus – det er “ret beset” det samme, folkets dobbelthed og klassekampen, men klassekampen “forbliver i det store og hele undefineret” hos Marx (Agamben, 2015, s. 45).

Det er selvfølgelig i høj grad et spørgsmål, om Agamben overhovedet har ret, om klassekampen forbliver undefineret hos Marx. På sin sædvanlige essayistiske facon bruger Agamben ikke meget krudt på at afhandle emnet, han citerer eksempelvis ikke Marx direkte og interesserer sig slet ikke for den historiske kontekst, Marx’ begreber udvikles i. Agamben markerer egentlig blot forbindelsen og etablerer så en polemisk afstand til Marx. ‘Vi analyserer “ret beset” det samme, Marx og jeg, men Marx’ analyse forbliver ufuldstændig’, synes Agamben næsten at skrive. Han alluderer til en forbindelse, men går så videre uden klart at redegøre for, hvor der er henholdsvis overensstemmelse og forskel mellem de to analyser. Men det, der finder sted i Agambens komplekse bevægelse hen imod og væk fra Marx, er en forskydning, hvor han forvandler Marx’ kritik af den politiske økonomi til ontologi.

FOLKET SOM REST

Som allerede beskrevet er analysen af folket med i *Homo sacer*-serien. Den korte tekst optræder konkret som en lang note til analysen af forholdet mellem suverænitet og nøgent liv, der er omdrejningspunktet i de første bind fra de sene 1990’ere og tidlige 00’ere. Men folket behandles også i et lidt andet register i Agambens bog om Paulus fra 2000: *Il tempo che resta. Un commento alla ‘Lettera ai Romani’* (Tiden der forbliver. En kommentar til Romerbrevet). Den ene halvdel af det tredje kapitel om adskillelse [Aphorisménos] er en længere kommentar til hedningeapostlen Paulus’ forsøg på at sondre mellem jøder og ikke-jøder, samtidig med at han prædiker for alle og plæderer for en frelse, der også gælder Kristustroende ikke-jøder. Agamben forsøger at udrede det paradoks, at det ifølge Paulus kun er en rest, der vil opnå frelse: “Således er der da også i den nuværende tid blevet en rest tilbage i kraft af en nådes-udvælgelse.” (“Paulus’ Brev til Romerne” 11,5) Det er ikke hele Israel, der vil blive frelst, men kun en rest. “I det afgørende øjeblik vil det udvalgte folk, ethvert folk, nødvendigvis situere sig som en rest, som ikke-det-hele [non-tutto].” (Agamben, 2000, s. 57).

Hvorfor er kun en del af Israel værdig til frelse, spørger Agamben? Skal der ske en rensende ofring? I forlængelse af den korte tekst om det dobbelte folk afviser Agamben sådanne forestillinger. Der er ikke tale om en rest i betydningen, noget der er tilbage fra en større helhed. Som han skriver: "Problemet misforstås fra starten, hvis resten anskues som en numerisk portion, som visse teologer har gjort, dvs. som den portion af jøderne, der overlever den eskatologiske katastrofe, som en slags bro mellem ruin og frelse" (Agamben, 2000, s. 56). I stedet skal vi forstå resten som den figur, Israel antager i den messianske begivenhed. Der er således hverken tale om en helhed eller en del. Som i teksten om det dobbelte folk har vi at gøre med en splittelse, folket som en rest, som noget der ikke er substantielt, og noget der ikke har at gøre med en majoritet eller en minoritet, men som noget der altid er tilovers, noget der bliver tilbage. Folket 'stemmer' ikke, og alle forsøg på at få det til at passe, give det en form, gøre det til en komplet helhed, antager form af en katastrofe. Folket er hverken et flertal eller et mindretal, men heller ikke en helhed eller en del. "Folket er altid allerede splittet, folket er altid gennemskæret af en oprindelig teologisk-politisk forskydning [una faglia teologico-politica originaria]" (Agamben, 2000, s. 50). Men udfordringen er selvfølgelig, at denne rest er det politiske subjekt. "Denne rest er den figur, eller den konsistens [consistenza], som folket antager i et afgørende øjeblik, og som sådan er den det eneste virkelige politiske subjekt." (Agamben, 2000, s. 59) En rest mellem enhver identitet og sig selv, en rest mellem ethvert folk og sig selv. At den identitetspolitiske gestus mislykkes, gør at fælleskabet aldrig bliver til en essens. Der vil altid være en rest, der gør, at identiteten, etnisk, politisk eller kulturelt, aldrig bliver hel, aldrig kan lukkes. Folket er aldrig rent eller helt. For såvel jøder som ikke-jøder "er det umuligt at passe sammen med sig selv [coincidere con se stessi]" (Agamben, 2000, s. 54).

Til sidst i det tredje kapitel i Paulus-bogen henviser Agamben igen til Marx. Denne gang er det ikke klassekamp og det klasseløse samfund, Agamben refererer til, men proletariatet: "Det messianske rest-begreb tillader uden tvivl mere end en analogi med det marxske proletariat, der ikke kan passe med sig selv som klasse og nødvendigvis overskrider staten og stændernes sociale dialektik, og derfor lider 'ikke en særlig uret, men selve uretten [das Unrecht schlechtin]'" (Agamben, 2000, s. 59) Det er den unge Marx, Agamben har fat i og indledningen til *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (*Kritik af Hegels retsfilosofi*) fra 1843, hvor unghelianeren Marx opererer med en fremmedgørelsesteori i forlængelse af Ludwig

Feuerbachs religionskritik. Marx giver som bekendt Feuerbachs religionskritik en mere politisk retning – fremmedgørelsen er et udtryk for samfundsforholdene og mere specifikt den private ejendomsret, ikke religionen – og etablerer en egentlig materialistisk samfundskritik, der skal realiseres af proletariatet – “den universelle lidelses repræsentant” – som skal befri hele menneskeheden fra fremmedgørelsens forkrøbling af både den enkeltes og samfundets liv. Det er ikke svært at se, hvad Agamben er interesseret i hos den unge Marx, der betegner proletariatet som en klasse, der ikke er nogen klasse, “opløsningen af den hidtidige verdensorden”. Proletariatet er “en sfære [...] som ikke kan frigøre sig selv uden at frigøre sig fra og dermed frigøre alle øvrige sfærer i samfundet, kort sagt: en sfære, som betegner den *fuldstændige fortabelse* af mennesket, og som altså kun kan vinde sig selv ved den *fuldstændige genvindelse af mennesket*. Denne opløsning af samfundet som en særlig stand er *proletariatet*.” (Marx, 1968, s. 65). Som i tilfældet med teksten fra 1994 om folket er Agamben yderst økonomisk i sin omgang med Marx, og han gør ikke nærmere rede for relationen mellem Paulus’ rest og Marx’ proletariat. Det vigtige er proletariatet som en form, der ikke passer med sig selv, der ikke går op. Spørgsmålet om forholdet mellem proletariatet og den kommunistiske revolution eksempelvis lader Agamben stå *hen i det uvisse*, og ligeledes om der er en dialektik hos Marx, der passer dårligt med forestillingen om resten [*resto*]. Agamben er på jagt efter noget, der får dialektikken til at bryde sammen. Så derfor er det proletariatet som anti-tese og ikke kommunismen som syntese, han hæfter sig ved. Det er en mere messiansk Marx, vi får serveret. Ham der i *Manifest der kommunistischen Partei (Det kommunistiske manifest)* fem år senere skriver, at klassekampen ikke nødvendigvis ender med “en revolutionær omformning af samfundet” og fremkomsten af et kommunistisk samfund, men i “de kæmpende klassers fælles undergang”. (Marx & Engels, 1970, s. 14). En *dæmonisk Marx, en Marx, der ikke* hylder arbejderklassen moralske overlegenhed og autonome væsen, en Marx, der ikke forestiller sig revolutionen som proletariatets kommen-til-sig-selv, enden på borgerskabets undertrykkelse af arbejderne og begyndelsen på folkets selv-styring (og en ‘socialistisk’ styring af produktionsapparatet), men derimod revolutionen som proletariatets selv-negation og kapitalismens ophævelse. Proletariatet som en fordømt eller ‘objekt’ klasse, der intet andet har at miste end sine *lænker*. Det er proletariatet som de ejendomsløse, der ikke har nogen partikulære interesser (og netop derfor bliver den universelle klasse: negativ universalitet bliver til positiv

universalitet). Det er fraværet af identitet, der er det vigtige for Agamben. Ikke proletariatet som en positiv term, der skal sættes fri, men som en iboende modsætning, der får helheden til at bryde sammen.

Man kan overveje, hvorfor det er den unge Marx, Agamben fokuserer på. Forklaringen er selvfølgelig, at Agamben er mest interesseret i de momenter, hvor Marx (endnu) ikke tænker proletariatet som faktisk arbejdere, men som en art filosofikritisk subjekt, hvor revolutionen konciperes som en samtidig virkeliggørelse af filosofien og ophævelse af proletariatet. Her er risikoen for en 'sociologisk' bestemmelse af proletariatet mindre. Her er det proletariatet som den indre forskel i folket og ikke en faktisk gruppe i samfundet. Vi er med andre ord langt fra den forestilling om de industrielle arbejdere som proletariatet, der går hen og bliver dominerende i løbet af det 20. århundrede i marxismen. Det er idéen om proletariatet som rest, Agamben er interesseret i.

BEVÆGELSENS POLITISERING

I et foredrag afholdt i 2005 i regi af det nomadiske universitet, UniNomade, til et seminar om krig og demokrati to år inde i Irak-krigen og på et tidspunkt, hvor den italienske krigsmodstand stadigvæk var relativt omfattende på gadeplan fortæller Agamben sin analyse af folket som kendetegnet ved en grundlæggende splittelse – en biopolitisk fraktur, der ikke lader sig ophæve gennem juridiske eller institutionelt politiske processer, men tværtimod peger hinsides på en anden politisk praksis, der undrager sig identiteter og prædikater. Det tyve minutter lange oplæg havde titlen "Che cos'è un Movimento?" ("Hvad er en bevægelse?") og fortsatte analysen af frakturen mellem folk med lille og stort f, men nu med fokus på begrebet bevægelse. I overensstemmelse med Agambens terminologiske arbejdsmåde lægger han ud med at spørge til betydningen af termen bevægelse og konstaterer, at "ordet aldrig defineres af dem, der bruger det" (Agamben, 2005a). Inklusive ham selv. Som han siger: "Jeg kan heller ikke selv komme med en adækvat definition. [...] Det er et ord, alle lader som om de forstår, men ingen definerer" (Agamben, 2005a). Ordet bevægelse er med andre ord en art *impensé*, som kalder på analyse. Så udgangspunktet for Agamben er naturligvis, at det er nødvendigt at underkaste termen bevægelse en kritisk filologisk og begrebshistorisk analyse. I modsat fald risikerer vi, siger Agamben, at reproducere figurer og

handlinger, som bevægelsen netop var et forsøg på at negere. Agambens *modus operandi* er endnu engang at starte med at læse den politiske tradition og analysere de foreliggende begrebsdannelser for derved at fremstille et nyt eller rettere mere præcist begreb om bevægelse.

Agamben starter derfor med den tyske sociolog Lorenz von Stein, da han er den første, som giver begrebet bevægelse en egentlig betydning. I sit værk *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage* (Den sociale bevægelses historie i Frankrig fra 1789 til vore dage) fra 1850, hvor Stein analyserer udviklingen i Frankrig fra 1789 og frem med fokus på Den Franske Revolution i 1789, Juli-revolutionen i 1830 og 1848-revolutionen, definerer Stein bevægelsen som samfundets dynamiske kræfter modsat staten som det statiske, staten som de juridiske og statslige institutioner.

Agamben fortsætter sin præsentation og noterer sig, at termen bevægelse oplevede en form for højdepunkt i tiden omkring Første Verdenskrig og mellemkrigs-tiden. Ikke blot definerede de forskellige fascismer sig som bevægelser, det gjorde også psykoanalysen og de mange antikunstneriske avantgardegrupper fra futurisme til dada og surrealisme. Men i ingen af disse sammenhænge får termen bevægelse en nærmere bestemmelse. Det gør den til gengæld hos en Agambens tilbagevendende referencer, nemlig Carl Schmitt, den tyske jurist og statsteoretiker, som selv præsenterede sine teorier som fundament for nazismen og det nazistiske diktatur. I den lille pamfletbog *Staat, Bewegung, Volk: Die Dreigliederung der politischen Einheit* (Stat, bevægelse, folk. Den politiske enheds trefoldighed) fra 1933, som er en art forsvarstale for Hitler og nazismen, bruger Schmitt termen bevægelse. Bogen udkom kort efter, Hitler var kommet til magten i Tyskland, og præsenterede nazismen som et alternativ til det degenererede normative parlamentariske demokrati, hvis fokus på individuelle rettigheder ifølge Schmitt strider mod statens suveræne ret til magtudøvelse. Schmitt skriver: "Hverken det neutrale embedsværk eller det pluralistiske partisystem og dets parlamentariske drift har opfyldt deres statslige opgaver og skabt en politisk ledelse. Deri er de mislykkedes." (Schmitt, 1933, s. 31). Nazismen havde derimod genskabt forbindelsen mellem folket og staten og havde skabt en stærk autoritativ stat ledet af føreren. Hitler havde netop taget magten og manifesteret suveræniteten. Staten såvel som folket blev ledet af bevægelsens fører, Hitler, og som Schmitt formulerer det, så "gennemsyrer" og "dirigerer" bevægelsen statsapparatet og folket (Schmitt, 1933, s. 31).

I Schmitts tekst finder Agamben så endelig en bestemmelse af termen bevægelse. Schmitt beskriver den nazistiske stats politiske enhed som tredelt. Den består af staten, bevægelsen og folket. Staten er den statiske politiske dimension, statsapparatet, og er som sådan uden værdi andet end som Førerens værktøj. Folket er det upolitiske element, *zōē*, helt i overensstemmelse med Agambens analyse af folkets indre fraktur, mens bevægelsen så er den politiske instans. Føreren er en personifikation af bevægelsen, der er det dynamiske politiske element.

Med andre ord bruger Schmitt termen bevægelse i en beskrivelse af dannelsen af folket gennem inklusionen-eksklusionen af det nøgne liv. Hos Schmitt finder delingen af folket i folket med lille og stort f sted, idet folket defineres som det upolitiske element, mens bevægelsen (for Schmitts vedkommende: den nazistiske bevægelse) er det egentlige politiske element, i hvis skygge folket vokser. For Schmitt er folket altså allerede afpolitiseret; som en konstitutiv politisk krop er folket under afvikling for Schmitt. Folket er i den forstand blevet en befolkning, hvis upolitiske kroppe svarer til administrationens 'upolitiske' sfære, folket er blevet en biopolitisk entitet. Folket er gået fra at være en politisk størrelse til at blive en befolkning, en demografisk og biologisk størrelse, som ikke er politisk. Den er nu en entitet, der skal beskyttes og plejes. Det er bevægelsen, som skal varetage beskyttelsen af folket og få det til at gro, det er bevægelsen som skal politisere folket. Men som Agamben siger, åbner denne definition skræmmende perspektiver: "For hvis bevægelsen er det determinerende politiske element, det autonome element, og folket er upolitisk, så kan bevægelsen kun finde sin politiske væren ved splitte folkets upolitiske krop i to for derved at politisere den." (Agamben, 2005a) Bevægelsen sætter sig med andre ord i bevægelse, idet den identificerer en fjende i folket, som derved deles. Folket skal splittes op i en politisk og ikke-politisk del, det politiske opstår i denne splitelse, det politiske grundlægges, for så vidt som der identificeres en fjende i folket. Det være sig jøderne, de mentalt handicappede, sigøjnerne, de fremmede eller borgerskabet. Folket deles altid i to, og bevægelsen er den instans, der foretager denne opdeling, der udpeger resten, der skal fjernes. Som Agamben siger:

Hvis bevægelsen er det politiske element, i betydningen en autonom entitet, hvorfra kommer da det politiske? Det kan kun komme i evnen til at identificere en fjende i folket, i Schmitts tilfælde et racemæssigt fremmedelement. Der hvor der findes en bevægelse, finder der altid en opdeling sted, som skærer ned igennem og opdeler folket og identificerer en fjende. (Agamben, 2005a)

I oplægget om bevægelsen udvider Agamben således kritikken af statsmagten og magt som undtagelse til også at omfatte antiparlamentariske og revolutionære positioner og peger på bevægelsen som sted for en politisering af det upolitiske. Også i bevægelsen finder Agamben altså den grundlæggende *ex-ceptio*, den inkluderende eksklusion af menneskeligt liv. Livet politiseres gennem en kompleks operation, der tager form af en undtagelse. Det politiske grundlægges som en adskillelse og er hele vejen igennem biopolitisk, selv i bevægelsen.

HINSIDES BEVÆGELSEN

Agamben er naturligvis interesseret i begrebet bevægelse, dels fordi han altid selv har indgået i forskellige 'bevægelser' fra kredsen omkring Pasolini og Elsa Morante i 1960'ernes Rom, til den antipolitiske bevægelse i 1977 og videre frem til Tiqqun og Den usynlige komité sidst i 1990'erne, dels fordi forestillingen om en bevægelse har spillet en helt central rolle i det 19. og 20. århundredes antisystemiske satsninger og for den revolutionære tradition.¹ Termen bevægelse har spillet en stor rolle i den socialdemokratiske, kommunistiske, anarkistiske og antiimperialistiske kritik af kapitalismen. Marx beskrev som bekendt kommunismen som "den virkelige bevægelse, der ophæver den nuværende tilstand" i *Den tyske ideologi* (Marx, 1974b, s. 45). For Marx var det vigtigt at distancere sig fra andre samtidige socialistiske positioner, der tenderede til at se socialisme som et produkt af intellektuelle teorier. Heroverfor forstod Marx socialismen som en quasi-logisk deduktion fra det kapitalistiske samfunds modsætninger. Socialismen var ikke blot en god idé, som den var for Charles Fourier og Henri Saint-Simon, den var baseret på faktiske forhold i det kapitalistiske samfund. Som Marx og Engels skriver i *Det kommunistiske manifest*: "Kommunisternes teoretiske grundsætninger er kun almene udtryk for de faktiske forhold, der knytter til en eksisterende klassekamp, til en historisk bevægelse, der foregår for øjnene af os." (Marx & Engels, 1970, s. 36). For Marx var bevægelsen således både en erkendelse af socialismens mulige og nødvendige afskaffelse af kapitalismen og proletariats selv-realisering eller selv-ophævelse, forvandlingen af de lokale arbejderklasser til det emanciperede proletariat, et enestående selvbevidst og autonomt kollektivt subjekt, som kunne befri hele menneskeheden for de katastrofale følger af kapitalismens udbytning (frarøvelsen af proletariats arbejdskraft med henblik på skabelse af merværdi).

Forestillingen om en bevægelse, der enten korrigerer eller i tråd med Marx' forestilling revolutionerer det kapitalistiske samfund, spiller stadigvæk en rolle i dag, selvom de seneste tredive år har været kendetegnet ved et neoliberalt hegemoni, der har tenderet til at sætte lighedstegn mellem revolution og totalitarisme. Men fra de nye sociale bevægelser i 1960'erne over alterglobaliseringsbevægelsen sidst i 1990'erne og anti-krigsbevægelsen i 00'erne og frem til Occupy-bevægelsen i USA og pladsbesættelsesbevægelsen i Sydeuropa efter finanskrisen har antisystemisk modstand forstået sig som og taget form af en bevægelse. Det er dét, Agamben tager udgangspunkt i, dét, der gør den terminologiske kritik relevant. Karakteristisk nok blev Agambens oplæg holdt i regi af UniNomade, som Toni Negri er en af initiativtagerne til. Negri står i denne sammenhæng som et eksempel på en tænker, der i forlængelse af Marx og den revolutionære tradition konstant henviser til og agerer i forhold til bevægelsen.

Oplægget om bevægelser er relevant, fordi det udvider analysen til også at omfatte det antikapitalistiske eller kommunistiske projekt eller politiske projekter, der forholder sig afvisende over for den kapitalistiske stat eller statsmagten *tout court*, bevægelser der selvforståelsesmæssigt er revolutionære. Ifølge Agamben er problemet nemlig, at bevægelsen selv er et svar på en afpolitisering af folket. Som han provokerende formulerer det, er afsættet for nazismen og den revolutionære venstrefløj i den forstand det samme. Demokratiet er forbi, når bevægelserne dukker op. Men det er derfra, vi starter. Det er den udfordring, Agamben stiller os overfor. Hvordan er det muligt at konceptualisere og praktisere et brud med det biopolitiske magtparadigme?

EN KOMMENDE POLITIK

Der er altså en tvetydighed i selve idéen om en bevægelse, og enhver politisk tænkning, der påstår at være autonom i forhold til staten og folket, er suspekt. Sociale bevægelseres aktions-orienterede solidaritetsformer reproducerer blot den biopolitiske fraktur. Derfor er Agambens eget diktum: "Når bevægelsen er der, så lad som om den ikke er der, når bevægelsen ikke er der, så lad som om den er" (Agamben, 2005a). Med andre ord er det afgørende at tænke det politiske adskilt fra handlinger og mål. At tænke bevægelsen som en ufuldstændig handling, som forholdet mellem potentialitet og handling, der ikke nødvendigvis bliver til noget. "Bevægelsen er

konstitutionsmæssigt relationen til sin brist, sit fravær af mål, *ergon*, *telos* og værk [opera]” (Agamben, 2005a). Når den er der, er den ikke og vice versa. På den måde bliver bevægelsen til det politiskes ufuldstændighed. Den er en tærskel, der markerer det politiskes ubestemthed, hvor politik tænkes hinsides mål. Fraværet af bevægelse er en mulighed for at tænke det politiske. Vi skal ikke begrænse det politiske til det handlingsrettede. Det politiske tænkes almindeligvis som handlinger, men Agamben forsøger at skabe plads til (im)potentialitet, muligheden for ikke at gøre noget, for ikke at udføre handlingen. At være affirmativ over for resten, folket med lille f, der ikke samler sig og antager en politisk eller æstetisk form, som en nation, en bevægelse eller en gruppe. **Med andre ord skaber bevægelsen en tærskel af uskelnelighed mellem *anomi* og *nomos*, det er en indretning, hvor ret og liv mødes.** Den vigtige distinktion er således ikke den mellem stat og bevægelse, men mellem to forskellige former for bevægelse, og Agamben vil have en værkløs bevægelse. En bevægelse som ikke foretager en opdeling af folket.

I denne idé om en værkløs bevægelse, eller en bevægelse der ikke er der, folket som rest, proletariatet som de fordømte, genfinder vi Agambens tese om potentialitet som en autonom effektivitet, udviklet med udgangspunkt i en særegen læsning af Aristoteles. Ifølge Agamben skal potentialitet forstås eksistentielt, ikke logisk. Det mulige artikulerer en eksistensform, der er baseret på muligheden for både at aktualisere sig og at undlade at aktualisere sig ved helt at undlade at gøre noget, ikke at handle. Aristoteles’ *dynamis*-begreb indeholder ifølge Agamben en sådan mulighed for ikke at finde sted, hvorved potentialiteten giver sig selv til aktualiseringen, men også bevarer sig selv som sig selv. Med udgangspunkt i *dynamis*-begrebet udvikler Agamben således en forestilling om en im-potentialitet: “Menneskene er dyr, der er egnet til deres egen impotentialitet.” (Agamben, 2005b, s. 282) Impotentialiteten ødelægges ikke i aktualiseringen, men bevares deaktiveret. Impotentialitetens bevaring i aktualiseringen har en messiansk dimension for Agamben, den igangsætter en art frelsende eller revolutionær afviklingsproces, der kan deaktivere alle juridisk-faktuelle forhold. Paulus’ restfolk og Marx’ proletariat er **sådanne afviklingsprocesser**, hvad Agamben i *L’uso dei corpi* (Brugen af kroppene), omtaler som en afsættende magt [potenza desituente], der er i stand til at afvikle alle klasseforhold, inklusive sig selv, hvorved der åbner sig et rum for et andet liv hinsides klasser og identiteter; hvad Agamben ofte benævner hvilken-som-helst-singularitet [singolarità qualunque].

Et af de få eksempler på en henvisning til et kollektivt subjekt hos Agamben er analysen af de kinesiske studerendes protest på Tiananmen-pladsen i 1989 i *La comunità che viene* (Det kommende fællesskab). Men dét, Agamben hæfter sig ved hos de kinesiske studenter, er netop fraværet af identitet, at der ikke er tale om et fællesskab, at de ikke udgør en alternativ statsformation, der gør krav gældende over for det kinesiske kommunistparti. Som han skriver: "Det, der slår én ved de kinesiske majdemonstrationer, er det relative fravær af bestemt indhold i demonstranternes krav. [...] Det har intet at gøre med den simple sociale fordring mod staten; en fordring, der i de senere år har fundet udtryk i protestbevægelser." De kinesiske demonstranter "kan ikke danne et *societas*, et fællesskab, fordi de ikke råder over nogen identitet, de kan gøre gældende, eller over noget tilhørsforhold, de kan søge anerkendt. [...]" (Agamben, 2009, s. 109-110).

Men der er ikke mange kollektive subjekter hos Agamben. Hans eksempler på modstand tager oftest form af genstridige og strejkende individer og ikke kollektiver. Der er ikke nogen bevægelser hos Agamben, der er ikke nogen kollektive identiteter, dét Agamben kalder "det velsignede liv", fremstår latterligt og kriminelt i denne verden. Det er isolerede individer og ikke bevægelser, Agamben henter frem som eksempler på modparadigmet til den biopolitiske styring. Melvilles Bartleby er mønstereksemplet på en sådan outsider figur. Bartleby arbejder på Wall Street, undertitlen er "A story of Wall Street", men efter et stykke tid nægter han at kopiere sin chefs regnskaber. På sin vis fremstår han som en tidlig isoleret Occupy-demonstrant, der trodsigt nedlægger arbejdet med den enigmatiske sætning: "I would prefer no to." Det minimale individ der trækker sig tilbage. Besætter kontoret og nægter at fjerne sig, gør sig ubevægelig og standser kontorets almindelige fungeren. "Den stærkeste indsigelse mod suverænitetsprincippet findes i Melvilles Bartleby, skriveren som med sin 'jeg ville foretrække at lade være' modstår enhver mulighed for at vælge mellem potentialet og potentialitet til ikke." (Agamben, 1995, s. 56) Umiddelbart synes denne isolerede vægringsfigur langt fra Marx' forestilling om proletariatet som historiens subjekt. Og så alligevel, der er en vis forbindelse mellem Agambens værkløse desperado og Marx' klassesdestruerende klasse, og jeg vil mene, det i høj grad er på baggrund af den revolutionære traditions forestilling om forvitringen af den kapitalistiske produktionsmåde, at vi kan forstå Agambens idé om folkets rest og det værkløse. Der er en forbindelse mellem kommunismen som en ophævelse af lønarbejdet og en afvikling af produktion med henblik på skabel-

sen af merværdi og profit og så Agambens værkløse restfolk. Ligesom proletariatet har det ikke noget at miste. Folket har allerede mistet alt. Der er ikke andet tilbage end at bruge livet på en anden måde hinsides adskillelsen mellem (løn)arbejde og (hverdags)liv.

NOTE

1 For en beskrivelse af de forskellige miljøer, Agamben har indgået i (se Bolt 2003).

LITTERATUR

- Agamben, G. (1990). *La comunità che viene*. Torino: Giulio Einaudi.
- Agamben, G. (1995). *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Giulio Einaudi.
- Agamben, G. (1996). *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2000). *Il tempo che resta. Un commento alle 'Lettera ai Romani'*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2005a). "Che cos'è un movimento?"; foredrag, lydfil online: <https://archive.org/details/GiorgioAgamben-CheCosUnMovimento>.
- Agamben, G. (2005b [1986]). La potenza del pensiero. I G. Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenza*. Vicenza: Neri Pozza, 273-288.
- Agamben, G. (2009 [1990]). Tiananmen (ovs. Mads Outzen). I M. Bolt & J. Lund (red.), *Fællesskabsfølelser. Kunst, politik, filosofi*. Aarhus: Klim, 109-111.
- Agamben, G. (2014). *L'Uso dei Corpi*. Vicenza: Neri Pozza.
- Agamben, G. (2015 [1996]). *Midler uden mål. Noter til politikken* (ovs. Søren Gosvig Olesen). Skive: Wunderbuch.
- Benjamin, W. (1973 [1921]). Forsøg på en kritik af volden (ovs. Hans Chr. Fink). I W. Benjamin: *Kulturindustri*. København: Rhodos, 15-41.
- Bolt, M. (2003). At vidne om det upersonlige. En introduktion til Giorgio Agamben. I S. Iversen, D. Ringgaard & H. Skov Nielsen (red.), *Ophold. Giorgio Agambens litteraturfilosofi*. København: Akademisk Forlag, 10-41.
- Colatrella, S. (2011). Nothing Exceptional: Against Agamben. *Journal of Critical Education Policy Studies*, 9:1, 96-125.

- Marx, K. (1968 [1843]). Kritik af den Hegelske retsfilosofi. Indledning (ovs. Ulrich Horst Pedersen). I K. Marx: Økonomi og filosofi. København: Gyldendal, 51-66.
- Marx, K. (1974a [1845]). Teser om Feuerbach (ovs. Henriette Møller). I K. Marx, *Skrifter i Udvalg: Den tyske Ideologi. Filosofiens Elendighed*. København: Rhodos, 9-12.
- Marx, K. (1974b [1846]). *Den tyske ideologi* (ovs. Henriette Møller). I K. Marx, *Skrifter i Udvalg: Den tyske Ideologi. Filosofiens Elendighed*. København: Rhodos, 17-99.
- Marx, K. & Engels F. (1970 [1848]). *Det kommunistiske manifest* (ovs. Sven Brüel). København: Rhodos.
- Negri, A. (2001). Il mostro politico. Nuda vita e potenza. I U. Fadini (red.), *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio alla politica*. Rom: Manifestolibri, 179-210.
- Paulus (1991). Paulus' brev til romerne (ovs. Bibelselskabet). I *Bibelen*. København: Det danske Bibelselskab, 191-210.
- Schmitt, C. (1933) *Staat, Bewegung, Volk: Die Dreigliederung der politischen Einheit*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- Stein, L. von (1921 [1850]). *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*. München: Drei Masken Verlag.