

Alexander Carnera Ljungstrøm

Radikalt demokrati og nomadisk ret

- Spinoza, Negri og Deleuze

»Historien er blevet skrevet ud fra de fastboendes perspektiv og i det enhedsskabende statsapparats navn...selv når emnet er nomaderne. Hvad der mangler er en nomadologi.«

Deleuze & Guattari, 1988

Den moderne borgerlige statsteori og retsfilosofi grundlægger ret og stat som en særlig juridisk konstruktion. I det tyvende århundrede indebærer dette et formelt gyldighedskriterium, der funderer rettens autoritet, hos Kelsen kaldet en grundnorm eller basisnorm, hos Hart kaldet for myndighedernes interne fornøft (rule of recognition). Den almindelige juridiske selvopfattelse ser retten som det fænomen, der funderer sig selv i et legalitetsprincip (rule of law); førstelærdom for enhver jurist og senere enhver borger. Dette har haft dramatiske konsekvenser for den normative forståelse og tænkemåde, fx. at man ikke længere kan begribe det, der ikke kan reduceres til juridiske fiktioner. Grundlaget for den nutidige retsfilosofi henter sin begrebslige erfaring hos Hobbes og Kants moderne naturret. Det er her, den moderne rets logik om at være funderet i en kontrakt grundlægges. Forestillingen om et fælles samtykke hvor frie og lige individer overgiver noget af deres frihed til en stat og dermed en legitimitet af politik og magt. Kants genialitet var at etablere den retlige matrix ud fra tankestrukturen "som om", den berømte as-if-logik, der etablerer retlig kundskab. Det er en konstruktion, hvorved man siger, at frie og lige individer indgår en kontrakt og grundlægger staten, *som om* dette samtykke var udgået fra et helt folks vilje; en logik der ekspanderer til, at loven i sig selv er udtryk for denne vilje og garant for en retssikkerhed. Selvom det på Hobbes tid var forbundet med at sikre fred og derfor et monarkisk begreb, der er præ-disponeret til at legitimere regeringsformer, hvor den absolutte stat repræsenteres, er det en særlig juridisk geometri og tankemodus, der skabes, *fordi* den umiddelbart fungerer som et

juridisk princip. Den moderne politiske suverænitet er en kombination af Kants skemateori og Hobbes enhedsbestemte transcendent magt. Suverænitet defineres både som transcendens og som repræsentation, som på dette punkt sagtens kan anvendes på det moderne demokrati. Den moderne suverænitetsteori er blevet afløst af en administrativ disciplinering. Transcendens og repræsentation går hånd i hånd, idet repræsentationens logik, der har fungeret til at legitimere den suveræne magt, samtidig fremmedgør magten i forhold til subjekternes bevægelige mængde. Denne geometri er en juridisk mystifikation, der udspringer af den borgerlige ideologi og filosofi.

I de senere år har nyere fransk etik og poststrukturalistisk retsfilosofi (især Derrida og Levinas) forsøgt at kritisere det borgerlige retsbegreb og dets ensidige repræsentationslogik ved at pege på en forskelstænkning, der lader fortolkningen af love bero på den differentielle andethed og singularitet, det ofte ikke kan føres tilbage til det samme, lovens generelle niveau. Ret og politik får karakter af en fundamental etisk erfaring, der udspringer fra det unikke menneskes skrøbelighed og sårbarhed. Nødens autoritet bliver rettens egentlige kilde. Forholdet mellem ret og refærdighed beskrives som aporetisk, idet der ikke indenfor statens egne love og repræsentationer kan findes en løsning på det værdisammenstød der ofte er på spil. Samtidig anser Derrida dette for at netop at være rettens chance, eftersom dens autoritet atter kan bero på en etisk, kontingent erfaring som er fraværende i den positivistiske hverdagsopfattelse. Skal man imidlertid kritisere selve retsstatens repræsentationslogik, virker dette perspektiv ikke tilstrækkeligt. Måske kommer den virkelige udfordring for den moderne borgerlige retsstat og velfærdsstat fra en retsfilosofi og kulturkritik, der nytænker forholdet mellem ret og natur, der hviler på en materialistisk filosofisk immanens. Den adskiller sig fra klassisk naturen hos Aquinas ved ikke at tage udgangspunkt i en transcendent autoritet om det Gode og fra moderne naturen (Hobbes) ved ikke at hævde *homo homini lupus* (mennesket er en ulv), men spinozistisk *homo homini deus est* (Mennesket er Gud). Spinozas naturen rummer en anatomi for magten, et skabende frihedsbegreb og en filosofi om menneskets selvbevarelse (*conatus*). Nyere filosoffer som Foucault og Deleuze har i flere årtier fokuseret på, hvordan magt gennemtrænger den ganske sociale, politiske, juridiske og personlige horisont. Begge har de kæmpet for alternative praksisformer og nye måder at italesætte det politiske og det retlige på. Det er dog den italienske statsretstænkner og filosof Antonio Negri, der med udgangspunkt i Spinozas filosofi, har forsøgt at tænke et alternativ til den borgerlige retsstats hellige doktrin om, at demokrati hviler på ideen om "rule of law", at retsstatens "generelle interesser" sublimerer de partikulære interesser i lovens form, at staten er en enestående politisk mediering af enhed og mangfoldighed. Grundtanken for både Spinoza og Negri er at destruere det borgerlige retsbegreb og beskrive og forklare en magt, der er forskellig fra den hierarkiske, lovbundne og

institutionelle magt, en radikal adskilt og vedvarende magt som et alternativ til det formelt organiserede samfund. Der er tale om en kritik af den hierarkisk, befalende, legitimeret og autoritative magt og samtidig en teori om ret, der udgår fra det nødvendige i mennesket: dets selvopretholdelse (*conatus*) og skabende formåen (*potentia*). Ifølge Negri er retsstaten et produkt af en idealistisk ideologi og tænkemåde, hvor virkeligheden bliver underlagt ideens kraft og resultatet er en reduktion af virkelighed til en protokol. Idealismen ender i formelle normer, deduktion af regler, der fastholder intellektets korrekthed. Man falder altid tilbage på en uforanderlig væren (Negri 1991, 84-85). Fra Deleuze og Spinoza har Negri lært, at retsfilosofiens begreber er immanente, kontingente og ikke universelle. Det handler ikke om at søge tingenes væsenstræk. Tanken er bevægelse der samtidig er stof. Naturen er foldet ind i tanken, og tanken kan ikke beherske stoffet. Der er altid en u-tænkt substans på arbejde i tanken. Den positive uendelighed giver tanken intensitet. At arbejde med begreber er det samme som at konfrontere intense kræfter i forhold til praksis. Retsfilosofien spørger ikke, hvad ER ret eller retfærdighed, men HVEM vil retten, HVORDAN og HVORFOR. En nyspinozistisk retsfilosofi vil ikke afvise ideen, den vil blot ikke prioritere ideen fremfor materialiteten.

Hvis den virkelige udfordring for den moderne retsstat kommer fra en spinozistisk materialisme, må vi nærmere undersøge denne teoris komponenter. Det nye forskningsfelt for retsfilosofien åbnes op af Negri og Deleuze på baggrund af en nylæsning af Spinozas filosofi, der funderer staten og demokratiet i mængdens konstituerende dynamiske begær og formåen. Mangfoldighed og multiplicitet medieres ikke af love, men af en konstitutiv proces og formåen hos folket. Det er de bevægelige og dynamiske kræfter, der skaber det frie samfund. Hidtil har statsteorien og retsfilosofien med få undtagelser kun udforsket det formelle niveau for retlig autoritet. Gængs retsfilosofi reflekterer ikke folkets skabende formåen (*potentia*), den vitale konstitutive magt og produktive formåen, der er selve grundlaget for demokrati, kræfter som idag findes overalt. Man fastholder billedet af retten som en forfatningsnormativ enhed båret af en hierarkisk struktur: Den forfatningsbestemte magt. Det bliver en retsfilosofisk opgave at undersøge, hvorvidt *potentia* kan rummes i et juridisk begreb; om denne konstituerende formåen, dvs. mængdens begær og lidenskaber, lige fra den skabende og transformerende livspraksis over civil ulydighed til modstandsret og vital praksis, kan have status af et juridisk begreb. Negri hævder, at det store spørgsmål i dag er, hvordan vi kan holde en kilde af vitalitet åben i systemet, samtidig med at vi kontrollerer det. At åbne op for sociale flugtlinjer, der altid er multiple og altid forbindende (der træder ind i nye forbindelser), og stadig være i stand til at sætte grænser. Sådanne flugtlinjer er processer og bevægelser hvor noget unddrager sig et givent territorium eller kodet rum. I en stigende heterogen, mobil og globaliseret verden bliver det en ny vedkommende opgave

for staten at organisere forbindelser af ”tusind højsletter”, som kan rummes indenfor systemerne - på de ikke-statslige kræfters primæsser -, alt lige fra outsiders, minoritetsgrupper uden bestemt identitet (Agamben), populærkulturen, alternative sociale projekter, tværnationale løse organisationer som Green Peace m.v. Hvis ikke man fastholder den nomadiske livspraksis, det vitale, den civile u lydighed og de skabende tilbivelser, mister selve retssystemet dets mening og den demokratiske horisont, der former den. Negri hævder da også, at det, der grundlægger en forfatning og bestemmer dens dynamik, ikke er en basisnorm (Kelsen), men en uophørlig bevægelse og multiplicitet, og derfor handler projektet om at beskrive og forklare stat, demokrati og retlig virkelighed som bestemt af mængdens flow. At beskrive et åbent alternativ, hvor fravær af en før-skabt hierarkisk magtstruktur og normativ basis konstituerer mængdens subjektive styrke og formåen og dermed konstituere det sociale i en kontingent materialitet med friheden som skabende mulighed. Denne konstitutive magt og kraft ser den gængse ret- og samfundsvidenskab som en trussel eller noget som går forud for retten, således at retten kun bagefter kan bestemmes ud fra en anden norm. Det er imidlertid nyspinozisternes klare profil, at normative begreber ikke kan skabe det innovative. Det innovative udspringer af en produktiv og dynamisk legitimation og ikke en formel legitimation. Enhver ret starter med skabelse af værdier, med en revolutionær livspraksis og mere realistisk i dag en mutationsfunderet produktiv magt. Den borgerlige retsstat tæmmer og absorberer disse transformationer og holder dem fast i strukturerede normer for at skabe forudsigelighed. Men ikke alt ved mængdens bevægelige begær kan underlægges en formel proces, ikke alt har vertikal totalitær dimension og meget kan slet ikke institutionaliseres, selvom vi desperat forsøger. Hvor, der er repræsentationer (love, normer), er der altid en urepræsenterbar singularitet.

Spinozas glædesfilosofi

Spinozas store *Etik* - berygtet for sin irriterende utilnærmelighed - er et værk om og for livet, en filosofisk *Bildungsroman* om menneskets befrielse, et værk, hvor livskunsten og viden om mennesket og naturens kræfter herunder, årsager, sammenhænge og nødvendighed hænger sammen.¹ Bag den geometriske metode gemmer sig en radikal demokratiopfattelse og en passioneret mikropolitik. De første tre bøger af *Etik*-værket beskriver et ontologisk og epistemologisk system, hvor den uendelige substans konstituerer tingenes totalitet. I de sidste to bøger åbner Spinoza for en ontologisk materialitet og intensitet. Ifølge Deleuze er det med Spinoza, at vi kan generobre materialiteten som et pluralt, åbent og bevægeligt rum og en konkret frisættelse af begæret som en konstruktiv skabende kraft. Spinozas værk er en monstrøs spekulativ filosofi, hvor det politiske med det samme også er metafysisk og hvor ret og metafysik er uadskillelige. Spinozas begreber er på samme tid konkrete og uendelige. Der er ingen dualisme mellem den menneskelige handlingspraksis og det spekulative

(Negri 1991, 97; Balibar 1998, 30f; Hardt 1993, 58f). Politik er en metafysik for den menneskelige konstituering af virkelighed og verden, og adskillelsen mellem det metafysiske og det historiske destrueres på en original måde hos Spinoza: I stedet for at beskrive demokratiet med udgangspunkt i de monarkiske statsformer, retten som et resultat af ideale former (kontraktsfiktioner og ”rule of law”) og de religiøse autoriteter, hvor mennesket underlægger sig en magt, beskrives demokratiet ud fra en magt af meget virkelig, materiel eksistens, der hidrører fra den enkeltes stræben og begær. Men bag monstrøsiteten gemmer sig en uskyldighed: Filosofiens første niveau er nemlig en bekræftelse af liv, kraft, udfoldelse, formåen og fremdrift. Filosofien er en bekræftelse af det liv, der vokser ud af en positiv uendelighed. Den uendelige substans sætter tanken i gang! ”*Værens betydning er produktivitet og bevægelse. En affirmation af liv og eksistens der reproducerer sig selv med stigende intensitet.*..(Negri, 1991, 47). Der er ingen mytisk begyndelse i fornuftens domstol (Kant). Den uendelige substans kan betegnes *Deus sive Natura*, dvs. Gud eller Natur og i forlængelse heraf Gud eller Verden. ”*Gud er alle tings iboende men ikke overskridende årsag*” (Spinoza 1969, 18). Denne teisme tømmer verden for transcendens og lægger selvsagt op til panteistiske spekulationer: Ideen om at Gud er allevegne; men det fører også til en helliggørelse af naturen, som har haft betydning for de økologiske strømninger. Den nyere spinoza-reception har nyformuleret immanensproblemet og gendrevet panteismen hos den tidlige Spinoza. Man taler om, at naturen er den immanente, og ikke transcendent årsag til alle ting. Der tales om en ny strategi fra *causa sui* til *potentia*, fra en vis idealistisk horisont til en materialistisk potentialitet. Det er først i *Etikkens* anden bog, at uendelighed ikke står i modsætning til en aktiv, intensiv uendelighed. Fra nu af står singularitet altid i forbindelse med en guddommelig substans. Den centrale pointe er, at singularitet ikke medieres af noget, men står i et umiddelbart forhold til substansens produktion. Negri udtaler: ”*God is the inversion of transcendence, that constitutes itself. There is no mediation; the singularity represents the unique real horizon. God lives the singularity. The mode is both the world and God*” (Negri 1991, 65.) Tanken er altid forbundet med Guds attribut og vi befinder os fra da af i en verden uden hierarkier, men ren overflade. Denne materialiet udtrykkes derved, at ret og politik beror på den subjektive værens kontinuitet, eller mennesket som produktivt skabende væsen, der ved fornuft og fantasi kan omdanne forhåndenværende materiale. Vi ikke blot *kan* producere, vi *må* også gøre det for at eksistere. Derfor siger Spinoza: ”*Guds magt til at tænke er lig med hans virkelig værende magt til at handle*” (Spinoza, 1969, 27). Produktivitet er magt, ikke som herredømme, men magt som vor evne til at gøre skabende brug af vor anlæg (potens). Produktivitet betyder at man erfarer sig selv som legemliggørelsen af sine evner. Stræben til at bevare sit jeg og sit liv (*conatus*) er Spinozas begreb for dyd som er realiseringen af den menneskelige natur. ”Den menneskelige natur” er ikke et transcendent idealbillede for det gode menneske, men et ”mønsterbillede af menneskenaturen”, der hævder, at vi

befinder os i tilstande af mest menneskelighed, hvor vores stræben og begær udfolder muligheder gennem skabende virksomhed. Produktivitet er en dyd fordi den ikke nødvendigvis fører til praktiske resultater men udtrykker en holdning. Produktivitet er kilden til styrke, frihed og lykke. En øget vitalitet, intensitet i følelse, tænkning og produktivitet. Subjektivitet er ikke antropocentrisk men en aktiv formåen, evne, indvirkning og magt til at forme og forandre materien. "At eksistere" er et dynamisk begreb, der er identisk med en bevægelig udfoldelse af de specielle evner. Alle organismer har en iboende tendens til at virkeliggøre deres særlige muligheder. "*Begær er menneskets essens og Hver enkelt ting stræber efter, så vidt det står til den, at forblive i sin væren*" (Spinoza 1969, 83). At bevare sin væren betyder at blive det, man er i kraft af sine muligheder. Dette er ingen antropologi i sædvanlig forstand, men et ontologisk princip. Mennesket er ikke et resultat af Guds vilje eller fornuft, og mennesket er heller ikke et færdigt væsen fra dets fødsel. Tværtimod er mennesket ufærdigt og altid i færd med at blive. Spinoza grundlægger et immanent syn på mennesket og dets natur. I stedet for at beskrive mennesket som subjekt eller form, tager Spinozas beskrivelse udgangspunkt i den *kraft*, der singulariserer hvert individ og fastholder dennes unikke skæbne i sin ubestemthed. Substansen lever i ethvert individ, der kun kan singulariseres på baggrund af de effekter, der hidrører fra dets aktive forståelse og dermed "indre" aktiviteter, der kan begribes som kraft (*conatus*), en vis energi, en tendens (*appetitus*), eller et begær (*cupiditas*) efter at realisere alle dets muligheder (*quantum in se est*), i tid og rum. Ikke kun stræber alle levende væsner efter at opretholde deres eksistens (*conatus*), men de begærer det også. Spinozas retsbegreb bygger ikke på nogen Guddom eller guddommeligt bevidsthed, men på bevægelse og livskraft. En livskraft der ikke udspringer af noget andet eller højere, men som i sig rummer livets egen stræben efter eksistens. Intet højere gode kan erstatte altings stræben efter eksistens og øget formåen til at eksistere, kaldet *conatus* (selvbevarelsesprincippet). "Vi stræber ikke efter (...) noget, *fordi* vi mener, at det er godt; men (...) noget er godt, *fordi* vi stræber efter det" (Spinoza 1969, 85). Det gode er det, der tjener til at bevare og udfolde liv. Livets mål er menneskelig vækst. Det gode er det der afspejler en produktiv, aktiv indstilling til verden og vejen til dyden går gennem den aktive brug af menneskets evner. Øget aktivitet øger energien, livskraften og dermed dyden. En værdi udgår for Spinoza aldrig fra en autoritet udenfor mennesket, men kan kun bestemmes i relation til menneskets virkelige interesser, nemlig frihed og evnernes udfoldelse gennem skabende virksomhed. Derfor handler den spinozistiske stat, demokratiet, samfundet og retten om realiseringen af den størst mulige frihed. Med Spindlers ord: "trods den skarpe kritik af gængse frihedsopfattelser, så består hele Spinozas etik-projekt ikke desto mindre i ideen om befrielsen af mennesket: det handler ikke om noget andet end en ren befrielse fra underkastelse i såvel metafysisk som politisk mening. Nærmere bestemt er det spørgsmålet om at frigøre sig fra det lammende greb af indadækvat og ufuldstændig kundskab, som spærrer

os inde i en fremmed og fiktiv verden, hvor vi ser os selv som en privilegeret skabelses krone som Gud har gjort til sit humaniserede afbillede, ensom som hjælpeløs offer for ubegribelige og uhåndterbare fjerne strømwhirvler. Befrielsen i Spinozas mening ligger i en opgradering af kundskaben om det egne jeget og verden, i en langsom men effektiv integrering af den egne, individuelle handlingskraft for at blive kilden til sine egne værdier og den drivende kraft i sit eget liv. Det menneske er fri, for Spinoza, som kender sig selv i egenskab af menneske, et endeligt modus blandt substansens uendelige modi: det menneske er fri for hvilken *nødvendigheden* er forstået og bejaet, og hvor det i stedet opleves som en tragisk udgør en kilde til udvikling og kraft” (Spindler 1999, 225).

Vores øget forståelse for den menneskelige natur, udgør teorien om naturlige, dynamiske processer for natur og immanente livsprocesser (etiologi), hvorpå etikken bygger. Spinoza nyformulerer derved frihedens problem, ikke som et spørgsmål om fri vilje og autonomi (Kant), men som et spørgsmål om indsigt i naturens nødvendige men dynamiske processer. Denne styrke og kraft er en immanent årsag der på een og samme tid virker og forbliver i sig selv. Vi skal guides af det vor natur kræver; dvs. frihed handler ikke om at være fri for ydre indskrænkninger (liberalismen), men om at forstå det Andet i os selv (Guds uendelige substans). Lovenes moralitet påtvinges hverken udefra (abstrakt eller autoritær autoritet) eller indefra af en selvlovgivende autonomi, men ved en bekræftelse og forståelse af en nødvendig virkeliggørelse, der udvikler ens sande natur i overensstemmelse med tilværelsens love. Den moralske holdning består i den frihed, der har evnen til at bevare sin integritet overfor en ydre magt. At være fri er at være stærk i kraft af indsigt. Om den menneskelige glæde ved indsigt bruger Spinoza udtrykket *intellektuel kærlighed til Gud*. En glæde ved at erkende som siger, at jo bedre vi kender det konkrete, jo bedre kender vi Gud; den konkrete livskraft i alle ting. Magten er ikke orden men en produktiv begærskraft. Denne stræben er med ét slag en politisk krop uden organer, fordi den er ”begrundet” i denne stræben. Moralen hverken skal eller kan begrunde sig selv (subjektets organum) men er retfærdiggjort af begærets etik, en førpolitisk conatus. Moralen er en kulturel standsning som er nødvendig (her havde Kant ret) men moralen kan aldrig retfærdiggøre sig selv, for moral kan aldrig retfærdiggøre livets tilblivelse, ladet med natur, begær og fantasi. Moralen må i sidste ende bukke under hvis ikke den udspringer af glæde og indsigt ved det menneskelige i mennesket (*conatus*). Humanismen hverken begynder eller slutter med moral, da mennesket ikke er princip for sine værdier. Mennesket kan ikke ud fra sin egen essens *forklare* en moral for så skulle mennesket være moralsk fra starten. Det er snarere etikken dvs. begær, tilblivelse, familie, kærlighed der skaber mennesket, dvs. menneskets menneskelighed. Megen statsteori, demokratiopfattelser og humanisme er forfejlet fordi de forudsætter at mennesket er moralsk og *derfor* opstiller principper for hvordan vi bør leve vores liv.

Spinozas affirmative humanisme og frihedsbegreb stiller skarpt på det som gør mennesket til menneske. I spinozistisk forstand er dette på een gang naturhistorien og kulturhistorien. Mennesket er ikke i første omgang et princip eller et resultat men hun *er menneske kun på vilkår at hun bliver det*. Derfor må også et tilblivelsesdemokrati blive det mest menneskelige (se næste afsnit). Vor tids moralske humanisme er farlig fordi, som Spinoza sagde ”*den flygter fra det onde i stedet for at elske dyderne og tilsigter ikke andet, end at de andre må blive lige så ublykkelige som dem selv*”. Den ender ofte i en livsfarlig afmatning af vitaliteten der fører til ressentiment, med Fredrika Spindlers ord: ”Vi reagerer og forbanner den kraft som dominerer os. Därför söker vi efter en skyldig, ställer implicit oss själva i rättens position och vär skyldige i felets” (Spindler 1999, 193-4. Øget frihed er bevægelsen mod stigende aktivitet (frigørende) og faldende passivitet, affødt af fornuftens begriben. Men fornuftsbegrebet er her noget andet end det smalle antropocentriske subjektperspektiv og må i stedet opfattes som en levende formåen, der hænger sammen med fantasi og passion. I Spindlers flotte analyse hedder det: ”Det handler altså om at blive bevidst om mekanismerne hos den kapacitet som konstitutterer fantasien og om at forstå hvordan formåen til at skabe billeder skal kunne bistå vores formåen til at tænkning og handling i stedet for at holde dem indespærret i et netværk af ufrugtbare fiktioner” (Spindler 1999, 189). Den forældende fantasi er vejen til frihed. Det radikale hos Spinoza er at forbinde enhver skrift, enhver fantasi og forståelse med naturen, med de påvirkningsrelationer vi indgår i med hele vores kropslighed. Kraften til at tænke er uadskillelig fra en aktiv kropslig formåen. En inaktiv, passiv formåen danner grundlag for passive affekter - som frygt, had, ressentiment, ærgerrighed og misundelse - som i høj grad styrer menneskets forhold til sig selv og verden. At bringe kroppen tilbage i ”det sociale” skal grundlægge en materialitet for verden, der løsriver os fra ”the political somnambulism of individuals dreaming they are masters of their own fate, unaware of the forces that determine their actions and therefore unable to change them”. (Montag 1999, Preface xx). Spinoza ”afviser derfor legaliteten og moralitetens sprog og tillader os at se politikken i dens materialitet defineret ved kraft, styrke og produktivitet, eller snarere som en relation, en balance af konfliktuelle kræfter” (Montag 1999, 91). Retten og politikken må skrives frem i aktualitetens sprog, dvs. den produktive magts sprog. Kunsten i al social tænkning er derfor muligheden for ved hjælp af fornuften at forstå de kræfter, vi er underlagt, og at vi i kraft af denne indsigt kan tage aktivt del i vor egen skæbne og styrke de momenter der får livet til at vokse, det gode. At vi kan komme til forståelse af affekter, motiver og fantasi ved et nøjere kendskab til de årsager og virkninger, der hænger sammen med naturens dynamiske kræfter og derfor konstituerende for den menneskelige natur. Om den forældende tilblivelse siger Negri: ”*Fornuften gennemtrænger fantasien og frigør den sandhed den bærer på*”. Vi skal derfor heller ikke blive overrasket hvis det materiale mennesket analyserer med ”*should be the very world of dilirium or the most fantastic*

or crazy dimension of opinion. It is precisely this approach that reveals not the abstract enlightenment of a project of intellectual domination but, rather, the will to knowledge and understanding, traversing the totality of the world and pressing toward both the great outside of adventure and discovery and the sublime inside of consciousness” (Negri, 1991 36). Den etiske handling er et begær ladet med fornuft, fordi det forlader hadet og det onde og dermed tæmmer de negative følelser. Aktive følelser hænger sammen med magt og mulighed. Spinozas glædesfilosofi er således ikke ren hedonisme (lystbetonet) men en dynamisk produktiv virksomhed. Lyst er ikke livets mål men et resultat af produktiv udfoldelse. Glæde kommer ikke af at tilfredsstille sine behov men at anvende sin energi positivt og øge sin produktivitet. At træde i et aktivt produktivt forhold til tingene, indebærer en produktiv kærlighed, der yder respekt, omsorg og ansvar (Fromm 1965, 82f). Reaktive affekter betegnes passive, fordi de hæmmer energi og styrke (destruktive) og rykker væk fra det spinozistiske ”mønster af menneskenaturen”. Dette er alt i alt Spinozas videreførelse af renaissancenaturalismen, som anført af Michael Hardt (Hardt 1993, 93). Det, der forbinder Spinozas glædesfilosofi med demokrati og ret, er subjektivitetens *potentia*, der altid er åben, altid internaliserende, kropslig og multibel. Dette er også kendt som Spinozas ontologiske materialisme, der afviser enhver dualisme mellem ånd og materie. Gud er det ved naturen (skabende kræfter) der har uendelig singular eksistens. At beskrive ret og stat ud fra Spinozas grundlæggende magtanatomi, befrier mennesket fra kristendommens autoritet og domsudøvelsesdoktrin samt en moralsk autonom spændetroje, der styrer det traditionelt liberale sindelag. Retten og etikens design består derfor i en bekræftelse af det produktive, det skabende, det forvandlende, en glædespraksis. En sådan praksis betoner ikke en teori om eller for det gode, men en spinozistisk praksis om at undgå illusionernes slette følelser samt et liv uden fascisme. En dydsfuld praksis udspringer af glædens styrke. Med praksis er vi fremme ved Spinozas formulering af det konkrete demokrati og den naturlige ret.

Radikalt demokrati

Spinozas særlige retsbegreb skal forstås på baggrund af hans tanker om demokratiet, som han primært udvikler i det ufuldendte værk *Tractatus Politicus*, samt sidste del af hans *Etik*. Sammen leverer disse to hovedværker i verdenslitteraturen fundamentet for en ganske anden kontraktsteori end hos Hobbes. En kontraktsteori der er funderet i forestillingen om et radikalt demokratisyn. I sit værk *Tractatus Theologico-Politicus* taler Spinoza om kontrakten og pagten mellem suverænen og folket, men tillægger ikke kontrakten nogen normativ funktion. I sit sidste værk *Tractatus Politicus* er enhver tale om kontrakt forsvundet. Som vi skal se gives der ingen præ-social stat eller naturtilstand (se ndf.). For Spinoza er demokrati den mest naturlige og bedste statsform, men samtidig tænker han demokratiets fundament og reelle virkelighed (ontologi) på en ny og overrumplende måde. For Spinoza er det formelle flertalsdemokrati

en abstraktion, som fører til imperier og folket som blot en tom og abstrakt figur.² Vi må tænke det radikale demokrati som *det konkrete*, der er mængdens bevægelige begær og formåen. Demokratiets sjæl bliver mængdens projekter og ikke det repræsentationelle, dvs. demokratiet kan ikke reduceres til love og ydre politiske tiltag. Demokratiets egentlige virkelighed forbindes hos Spinoza med en fortsat produktiv kamp hos folket, hos grupper, der er medskaber af værdier i det civile liv. Det radikale demokrati er et demokrati tænkt fra neden i mikropolitisk aktivitet og bevægelse. Spinoza bevæger sig hinsides et formelt demokratibegreb og tænker det i stedet som en *aktualitet*, genstand for mængdens begær sammenvævet med modmagt og magten til at handle. Demokratiet er et aktualitets-subjekt, en virtuel kraft der aktualiserer noget nyt der ikke kunne forudsiges. Det er Negris fortjeneste at have genopdaget dette radikale demokrati hos Spinoza. Udgangspunktet tages i Spinozas distinkte materielle magt og kraft-begreb, der rummer en autoritet og organisering, der ikke kun underlægges den centrale, hierarkiske og normative politiske magt. Den moderne samfunds- og retsfilosofi har negligeret den antagonisme, der hersker mellem to forskellige magtformer i de moderne stater; i latinske termer: *potestas* og *potentia*. Spinoza forbinder ret og magt på en måde, der intet har med legalistisk magthåndhævelse at gøre. Spørgsmålet om ret er intet andet end et spørgsmål om magt.³ Det er en positivisme f.s.v. teorien er en positivisering af magtens affekter og forbindelser og kun dette skaber det noget, vi kalder ret. Spinoza sonderer altså mellem to former for magt eller kræfter: *Potestas* og *Potentia*.⁴ *Potestas* udtrykker den borgerlige stats billede på magten som en sublimeret vilje, en transcendent enhed, herrernes magt (Hegel) eller den centrale magt. *Potentia* er derimod den faktiske, aktualiserede styrke og formåen, der producerer ting, liv og bevægelse. En umiddelbar formåen til at konstituere ny demokratisk magt og legitimitet. Afgørende er det, at *potentia* ikke kan reduceres til en medieret, dialektisk proces. At fastholde frihed som *potentia* er at fastholde substansens u-bestemte fylde og mutation. Nyspinozismen hævder, at den organisatoriske, juridiske magt (*potestas*) kun får mening, når den underordnes *potentia*, da magten med stort M. ikke selv besidder den konstituerende styrke (Negri, p. 191-192). *Potentia* er det virtuelle, den skabelse, der sætter pres på grænserne, den dynamik der ikke kun inkluderes funktionelt. Den udgør en ikke-normativ spænding, hvor retten bliver en funktion af parallelle og sammenvævede processer fra både centret og det marginale. Een ting er nødvendigheden af statens magt og den enkeltes overgivelse af rettigheder til den overordnede magt, en anden ting er det enkelte individs magt og mulighed til selv at stræbe efter at blive det, vi har anlæg for og nærme os vores menneskelige natur. ”Dyd er selve den menneskelige kraft (styrke)” (Spinoza 1969, 145). Når mennesket overfører sine rettigheder kan denne overførsel ikke være absolut, da den enkeltes begær og kraft og dermed dynamiske produktivitet og karakter aldrig kan overføres til en suveræn eller statens befalende magt.

Retsstatens demokratiske fællesskab er derfor ikke grundlagt på autonome individers kontraktindgåelse i naturtilstanden og dermed individernes frie valg, men snarere på det, som man er og på ens potentielle mulighed for at være og handle anderledes. Det radikale demokrati er dér, hvor dynamisk tilblivelse og transformation af sociale formationer kan trives og åbnes. Historisk er Spinozas beskrivelse af demokratiet mere civiliseret end Hobbes, da den åbner muligheden for, at vi skal kunne leve sammen i forskellighed uafhængigt af geografiske tilhørsforhold, af hudfarve mv. Borgerne har mulighed for at gå imod en despot, hvor demokratiet ikke længere er styret af fornuften. Kløften mellem rettigheder, der overføres, og bevarelsen af den enkeltes magt, er Spinozas kritik af absolutismen. I modsætning til Hobbes, hvor ret og magt er uadskillelige, ligger magten for Spinoza hos mængden (Belair, 1971, 51). Det, der konstituerer det politiske samfund er snarere en selv-organisering af magt og vilje mellem individer, en aktiv modstand, der kan få karakter af en modmagt. En vigtig grundpille i et pluralt demokrati. Suverænen har ikke, som hos Hobbes, den højeste ubetingede magt. Suverænen ligger derfor i sidste ende hos mængdens tiltag og energi. Suverænen er kontingent og netop ikke opnået ved en oprindelig kontrakt. Hvis suverænen primære mål blot er at opretholde lovene (Hobbes, Pufendorf, Luther), etableres et grundlag for det civile liv udelukkende *"as a domaine of a realm within a realm"*, og ikke længere et sted for realisering af vores natur og frihed (Yovel 1989, 130). Et samfund, der styres af trusler om straf eller udelukkende en direktivisk styringsmekanisme, er svagt. I sin beskrivelse af demokratiet springer Spinoza ikke som de fleste straks til et niveau, hvor en forfatningsmæssig enhed kaldet staten er ansvarlig foran det "generelle" folk. *"Uden en forskabt kontrakt bevæger mennesket sig fra naturtilstanden til det politiske domæne i en kontinuerlig modus"* (Gustaffson 1998, 145). Men denne kontinuerede modus bevæger sig ind i statens diskontinuerede flow. *"...i stedet for at træde ind i en social kontrakt, træder vi ind i en social kontakt"* (ibid.). Dette bryder med naturretten, retspositivismen og nyliberalismen og afspejler en ny materialistisk realisme hos Spinoza. Spinoza afmystificerer demokratibegrebet og vil i stedet tænke, beskrive og forklare den absolutte suverænitet, der udgår fra individernes multiple styrke og formåen. Mennesket begynder ikke i en naturtilstand, men kæmper derimod hele tiden med at realisere dets natur. Staten er blot en "second nature".⁵ Negris statsdefinition lyder: *"The state even though it is defined on contractual basis, is not a fiction; it is, instead, a natural determination, a second nature, constituted by the concurrent dynamics of individual passions and guided toward this end by the action of that other fundamental natural power: reason."* (Negri 1991, 110). Det menneskelige liv er som Gatens og Lloyd anfører, *"oprindeligt og nødvendigt et fælles liv og man må derfor undersøge det fælles livs strømme og bevægelser, som fører til folkets enighed om passende indskrænkninger for udøvelsen af deres naturlige rettigheder som de hver er indehaver af"* (Gatens og Lloyd 1999, 93). Det er præcis undersøgelsen af begrebet "mængden" (mangefolk; multituden) som differensbegreb, som

skabende og bevægelig, der har været voldsomt underprioriteret i både politisk filosofi og i retsfilosofi.

Spinozas analyse rummer ikke kun en historisk kritik af Hobbes og andre på denne tid, idet den jo ellers blot ville skrive sig ind i rækken af almindelige i dag anerkendte teorier om, at suveræniteten er folket og republikken og det repræsentative demokrati må sejre. Dette er kun begyndelsen. Afgørende er, at Spinoza bringer et analytisk begreb i bevægelse som bedre end andre begreber (teorier), kan sikre menneskets frihed indenfor staten, mobilisere åbenhed og kritik af etablerede værdier, gøre tanken og sociale bevægelser aktive og affirmative frigjort fra en reaktiv stats færdige modeller. Endvidere får ideen om ”folket” først mening, når denne størrelse gøres konkret i forhold til en analyse af subjektivitet, produktivitet, skabelse og frihed.⁶ Demokrati henter sin legitimitet herfra og ikke fra en abstrakt og formel forestilling om et repræsentativt forhold. Spinozas revolution er et begreb for magtens ”anden”, 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. Der er tale om det latinske begreb *multitudo* eller *multitude*, som betyder mængden (mangefolk) eller subjektivitet som sammenvævet socialitet i betydningen et begær, der omend ikke er ens så dog sammenfaldende med andres. Det er gennem mængdens begær, at magt, formåen og produktivitet skaber nye sociale relationer. Mængden er altid en konstitution i bevægelse, og dens styrke er netop aldrig at blive en færdig normativ enhed eller ende i forfatningens katalog. Samtidig er den dog konstitutiv, dynamisk og demokratisk i sit blik for så vidt den befrier mennesket for trældom, skaber frie individer, frigør liv og skabende produktivitet. ”Mængden” er en transindividuel størrelse, hvor den politiske og retlige virkelighed er forbundet med en affekt og en differens i møder og relationer.⁷ Spinoza siger selv, at venskabet udgør det bedste grundlag for mængdens dynamik og dermed frihed indenfor staten.⁸ Mængden er således en uendelig bevægelse, der kun kan identificeres som et åbent, producerende og reproducerende kraftfelt. Et sådant magtbegreb viser, hvordan ret, etik og politik er influeret af en social fysik, en verden af fysiske forbindelser, associationer, dissociationer, fluktuationer og skabende konkretisationer (Negri 1997, 232,3 og 236,7). Begrebet *multitudo* er et ekspresivt dramatiseret begreb (kundskab og affekt hænger sammen hos Spinoza), der udtrykker en proces som et åbent rum, der udgør subjektiveringens natur. Mennesket må handle og samtidig anerkende det ufærdige og leve med kontingensen. Få andre begreber i politisk teori og retsfilosofi rummer denne sammensatte og konvekse materialitet. Begrebets intensitet rummer den politiske dyd: tolerance og generøsitet der afviser hadet, angeren og ressentimentet.

Multitudo og *conatus* danner grundlaget i Spinozas nye naturret: Den konstitutive basis for Spinozas retsbegreb er stadig *Deus sive Natura*. Han skelner mellem naturens nødvendige love og menneskets love. Den første opdeles yderligere i de naturlig guddommelige love og en naturlig ret. Begge konstitueres de af naturens nødvendige processer. Spinoza forbinder ikke den naturlige ret med moralske love eller værdier. De menneskeskabte love har både et positivt guddommeligt indhold, som de profetiske (ex. Penteteuch) og den civile ret. Den civile ret er et produkt af den menneskelige vilje og derfor rodfæstet i den menneskelige natur (Belaief 1971, 39). Den civile ret er kun rationel, hvis den konstitueres af en skabende *multitudo* og *conatus*, der igen kan føres tilbage til *Deus sive Natura*. Det er derfor altid mængden, der legitimerer den civile ret, der igen konstituerer den moderne stat. Mængden udtrykker den naturlige bevægelse fra den før-moralske naturlige ret - som er absolut (*conatus*) fordi den er livskraft baseret på *potentia* og henviser til at ethvert individ har en absolut ret til det som står i dets formåen - og til den civile ret som er en socialisering af denne formåen. Der er således ingen modstrid mellem statens absolutte naturlige ret og adlydelse af love. Vi bør kun adlyde love der understøtter den menneskelige impuls for opblomstring. Uden denne levende impuls vil mennesket ikke kunne indgå i det civile liv. Den, der *forstår* lovenes fornuft og kan se, de er til fælles glæde, handler ikke af tvang. Det handler om at gøre adlydelse af lovene så naturlig som muligt. Den nye spinoza-reception (Negri og Deleuze) undersøger rækkevidden af Spinozas begreb *Multitudo* og om det kan have status af et egentligt juridisk begreb; om det i sig rummer designet for en autoritet og dermed et nyt begreb for ret, der åbner for et vitalt felt og en alternativ normativ typologi.⁹ Svaret på dette spørgsmål afhænger af, hvordan magtens anatomi kan beskrives som konstituerende for autoritetens design, værdiskabelse og rationalitet. Det er en kendt sag, at revolutioner og krige grundlægger en civil ret (fx. Den franske revolution). Mindre opmærksomhed gives der til de stille revolutioner, der foregår overalt, nogen kalder den en oprørskhed (Negri) andre blot en daglig kamp om værdier og sociale bevægelser, der er fundamentale for demokratiet, benævnt en ”revolutionære tilblivelse”, som udtrykker nye eller andre forbindelseslinjer i det sociale felt. Der er ikke tale om revolution i klassisk forstand, men om en konstitutiv styrke og formåen, der konsekvent forklarer rettens virkelighed som en konflikt og krise; ikke fra det harmoniske normative niveau. Negris begreb ”den konstitutive magt” beskriver retten som bevægelse og tilblivelse. Afgørende er tilblivelsesprocessen, hvor man ikke ender i et færdigt handlingsmønster eller en struktur, der kan kodificeres. Tilblivelsesprocesserne udtrykker en kløft mellem een selv og normen. Hvis mængden på denne måde får en juridisk status, er det, fordi man betragter det sociale som et netværk, som forbindelsesrelationer i bevægelse. Rettens ontologi er en diskontinuitet, hvor historien bliver til igen og igen. Den normative konstitutionelle ret vender kun blikket bagud mod en fortid, der hviler i sig selv. Den har ingen temporalitet.

Rettens bevægelse afslører sig snarere som noget ”udenfor”, der bliver til ”et indenfor”, en fold. Dette udenfor er altid kræfters relationer til andre kræfter, og vi må gribe livet som denne magtens udenfor (Deleuze 1988, 95). Folden er rettens immanente logik af påvirkningsforbindelser ladet med temporalitet. Her kan man som Negri vælge at betone sammenhængen mellem demokratiets krise og den konstitutive styrke, kort sagt en oprørskhed (civil ulydighed og modstandsret), som det der giver retten dens mening. Man kan også mikropolitisk betone de multiple ulokaliserbare forbindelser indenfor og udenfor retten og statens systemer (Deleuze & Guattari). I deres bog om juristen og forfatteren Franz Kafka beskriver de dennes forfatterskab som en mikropolitisk kollektiv maskine og rettens egentlige stofflighed er ikke lovene men begæret der skal trives i en stigende ulokaliserbar svimmelhed: ”Der hvor man troede der fandtes lov, viser der sig at være begær og kun begær. Justitsen er begær, og ikke lov” (Deleuze & Guattari 1994, 85). Retfærdighedens korpus opløser de juridiske segmenter, ophæver inddelinger og kaster hierarkierne rundt. Denne krop uden organer består af intensiteter og begær og henter sit liv i en vedvarende hastighed og usikkerhed. Retten kan kun beskrives og forklares som en ikke-normativ spænding af konflikter og begærsaffekter. Det er ganske vist ikke den begrundede juridiske normativitets autoritet, men det er ofte den mest virkelige autoritet! Begge er de dog enige om, at den civile ulydighed er det sted, vi skal finde rettens frigørende og motiverende udtryk og mening. De alt for bekvemmeligt lovlydige glemmer, at civil ulydighed skabes af de samme kræfter, som den foregiver at opponere imod, af forskellige styrkegrader i en fortsat kamp om værdier som findes både indenfor og udenfor lovssystemet. Som sådan eksisterer civil ulydighed allerede indenfor det etablerede lovssystem.¹⁰ Gang på gang ser man, hvordan bestemte værdier tilsidesættes fremfor andre på baggrund af særlige interesser, også selv om dette bliver kaldt anerkendt lovfortolkning. Pointen er, at magt ikke altid er skadelig over for de interesser, for hvem den udøves, men at magten i nogle sammenhænge er det, der skaber og bestemmer disse interesser. Problemet er, at vi ikke længere har et politikbegreb, der ikke absorberes af det formelle legitimitetskrav (den traditionelle juridiske model), der indgår i den horisontale repræsentation, dens stabilitetsmekanismer, samt dens komponenter af kontrol og forudsigelighed. Vi skal genopdage politik som produktiv legitimation. Politikens stofflighed er bevægelse som modstand mod etablerede hierarkiske magtmodeller og derfor altid kontingent. Denne produktivitet kan ikke reduceres til moralitet eller bekvem fornuft, der begrunder og dømmer (Negri, 1991, 187 og 226; Negri 1999, 312,3). Det politiske rum er derfor et spørgsmål om større eller mindre styrke og formåen, om større eller mindre værdiskabelse, nye vilkår for handlen, nye sociale forbindelser.

Denne kritiske teori forsøger at italesætte en social og retlig virkelighed hinsides normative legitimitetsteorier. Normative teorier ser rettens autoritet som et spørgsmål om legitimitet af politisk magt, dvs. den politisk institutionelle magt. Det alternative syn handler om, at normer ikke bare er et færdigt forbestemt skema. Handlingernes konfrontation med regler og institutioner er en fortsat selvkritisk bevægelse, der lever af usikkerhed, ubestemthed, ubundenhed og som ofte må tage stilling til legitimitetsproblemer, når de kommer for dagen i lyset af forskellige konflikter. Begivenheders heteronomitet bliver afgørende for at forstå denne fortsatte proces. Vi kan heller ikke længere klynge os til en forestilling om velfærdssamfundets fælles værdier. Der er ikke længere bare en lille gruppe, der repræsenterer folkets vilje. Normskabelse udgår i dag mere og mere fra individernes egne viljer og kamp. Allerede hos Foucault er denne kamp ikke et udtryk for en samlet konsensus (Habermas), der kan kodificeres eller håndteres proceduralt. Vi har ikke noget færdigt billede af retten, når loven er indstiftet. Retten er en fortsat kamp fra konflikt til konflikt, en kamp om produktion og skabelse af værdier. Juristers vanskelighed ved at løsrive sig fra forestillingen om retten som hierarkisk og retten som identisk med regler + sanktion, er et resultat af vores politikbegreb. Vi forestiller os stadig, at politik kun er et resultat af folkevalgte politikeres flertalsbeslutninger. At demokrati udelukkende udgør en formel flertalsbestemt enhed, hvor ud fra værdier og meninger sætter sig normativt igennem. Men ret er ofte netop en fortsættelse af de autoriserede politikernes værdikamp blot med andre midler og andre aktører. En kamp der foregår alle vegne fra det lokale til det globale niveau, f.eks. når den lille landsby ikke vil tillade nogle hinduer at holde ceremonier, når psykologiske eksperter råder familien til at lade moderen få barnet i en samværsretssag, når det civile samfund yder modstand mod lukningen af daginstitutioner, eller når NGO proklamerer ”retfærdige krige” uden våben, uden vold, uden grænser. Dette er en produktion af liv, der rummer en legitimitet og autoritet for retten, der viser, hvordan rettens dynamik er betinget af mikropolitisk kraftfelter. Her beskrives retten som en intensiv påvirkningsrelation. Politik er som Gilles Deleuze formulerede det: at skabe nye bånd mellem menneskene. Politik kan ikke bare fastholdes i givne normer. Politik er det, der hele tiden er i færd med at blive til. Det er skaben af værdier som mulighed, begivenhed og singularitet.¹¹ Et samfund defineres ikke ved sine normative og konventionelle moralske flertydighed, men ved sine flugtlinjer. Det er flugtlinjen som et utopia der ”skaber forbindelsen mellem filosofien og dens epoke” (Deleuze & Guattari 1996, 130). Utopien er ikke messiansk, men et Nu-Her (hverken et ikke-sted eller et intetsteds), der afskaffer ideen om et utopia til fordel for et modstandens dystopia immanent tilstede i en deterritorialt skabende bevægelse (Deleuze & Guattari, 1996, p. 130-31; Negri, 1991, p.217; Negri, 1999, p.312). I forbindelse med opløsning af Sovjetunionen og det tidligere Jugoslavien opstillede de daværende 12 EU-lande retningslinier for anerkendelse af de nye stater. I disse

betingelser inkluderede de et krav om demokrati. Hermed blev en flugtnilinie sat i værk. Hvorledes kræve af andre lande, at de er demokratiske, hvis man ikke kræver det overfor medlemsstaterne? Således blev art. 6 og 7 i den nye EU traktat formuleret med krav til medlemsstaterne og med mulighed for suspension, hvis de ikke overholder kravet. Men en videre rendyrkelse af princippet har yderligere konsekvenser; deterritorialiseringen kan fortsætte. Fx hvad vi forstår ved legitime beslutninger. Disutopia er en usamtidig erfaring, der river hul i de historiske formers tid. En tilblivelse der modsvarer det begær, der begærer sig egen undertrykkelse (fascisme). Menneskets virkelige chance ligger i den revolutionære tilblivelse, der alene kan overvinde skammen eller tage til genmæle mod det utålelige. Et liv hinsides fascismen. F.eks. hævder Foucault og Deleuze, at minoriteter ikke kan underlægge sig normative modeller, de er nemlig ikke så meget kendetegnede ved at være et mindretal, men snarere en tilbliven mod noget nyt, der må opfindes, f.eks. kunstretninger, ungdomsgrupper, kvindebevægelser, nye politiske bevægelser mv. *”Som regel vil en minoritet have majoritet, en stat, en anerkendelse. Et folk kan på denne måde skabe sig selv og danne nye modeller for majoritet. Når ”folket” bliver majoritet og bliver model, vil denne model alligevel befinde sig på et andet plan end folket som varierende og skabende, og de to ting, majoritet og minoritet kan derfor sameksistere. Ligesom ”ingen” er majoritet, er ”alle” eller ”folket” hos Deleuze altid minoritært og igang med at blive til (noget andet)”*. (Busk 1999, 147). Minoritetsbevægelser kan derfor beskrives som udøvende en frigørende, omvæltende og skabende kraft der ikke kan determineres af normernes lineær udviklingshistorie. Det er statens deterritorialisering som bliven-folk, der bliver politikens etiske grundlag.

Hverken retten eller politikens fornuft kan beskrives som en instrumentel evne til at deducere, klassificere og beregne. Fornuftens reelle virkelighed (ontologi) er en anden. Negri hævder ligefrem, at den nye rationalitet for retten finder sin base dér, hvor det sociale finder sin vitale livskraft og energi, fordi det rationelle ikke kan adskilles fra en skabende fantasi, der realiserer menneskets positive affekter (Negr 1999, 328,9). En radikal påstand hvor fastlagte normative kriterier ikke har prioritet i måden at vurdere menneskelige handlinger på. De fleste vil afvise denne komponent hos Negri, fordi man vanskeligt kan se, hvordan vi rationelt kan tale om affekterne og begærets årsager i de mellem menneskelige relationer. Men Spinozas fornuftsbegreb er af en hel anden kompleksitet end det vi kender som mål-middel fornuft eller formalpragmatikkens kriterier for rationel samtale mv. Det er relationen mellem styrke dvs. kraft, formåen og mængdens fantasi, der udgør den relation rationalitet lever af. Ret og politik kan ikke kun leve af forudsatte værdier, forudsatte moralske konventioner og fremstillinger (doktriner mv.); fornuften er derimod selv værdiskabende fra beslutning til beslutning. Fornuften er den instans, der medskabende sætter værdier ind i verden i en fortsat produktiv bevægelse. Enhver normativ beslutning er et resultat af en konstituerende

formåen og kraft, der medformer en egen gyldighed fra begivenhed til begivenhed. Fornuften kan kun karakteriseres som en intensiveret fantasi, der indfanger temporalitet og tilblivelse.¹² Den intime sammenhæng mellem viden og affekt fører til en afvisning af at tænke retten som identisk med egne fremstillinger og love. Rettens målestokke skal sammentænkes med fornuften som en magt, dvs. en produktiv affektbetonet skabelseskraft. Der findes principielt ingen ydre målestokke; der ER skabelse - dvs. affekt, begær, kraft og bevægelse - før der er normativitet. Retten kan altså ikke forlade sig på forudprogrammerede fastlagte målestokke for sin autoritet. Juridisk autoritet er derfor ligeså meget et resultat af målestokke, der ikke gives på forhånd i en ydre re-præsentation; målestokken skal snarere ses som konveks med beslutningens begivenhed, som en relation mellem det ydre og en indre subjektiv skabelse. At forstå fornuftens karakter og arbejde er at forstå det normatives bevægelse fra neden. Reglen er ikke det basale niveau, der driver den sociale, politiske og normative virkelighed frem. Både den retlige og politiske virkelighed er den konstituerende bevægelses temporalitet. Retten er ikke kun dens egne positiverede fremstillinger (love, konventioner mv.) men i endnu højere grad en tidslig, kontingent temporalitet. Retten er den tilblivende ret. Der er altid et andet åndedræt ”der tænker” i anvendelsen af de retlige fremstillinger. Den ny juridiske rationalitet bliver en genealogisk bevægelse, der erstatter den konstitutive myte om kontrakten, om retten som en juridisk konstruktion og fiktion. Den genealogiske ”metode” bevæger sig væk fra en konstruktion af historien, som sættes af en sammenhængende udviklingslinje mellem fortid og fremtid. Det er ikke historien, der er interessant men skabelsen og brudene.¹³ Demokratiets styrke er at kunne åbne sig for nye strømme. Det, der forbinder en social ontologi med det politiske, er ikke en juridisk fiktion men magtens ekspressivitet, den frie konflikt i et felt af sociale kræfter.

Nomadisk ret

Foucault, Deleuze og mange andre gør i dag op med det, de kalder ”den centrale stats rigide segmenter” og distancerer sig fra forestillingen om rettens makroansigt, hvis center er alle vegne, ideen om een stor cirkel. Rettens segmenter er altid et resultat af en abstrakt maskine. Vi har overkodet vores rum, vores bevægelse. I stedet hævder de, at den moderne stat er karakteriseret af koncentrisk, adskilte cirkler og derfor ligeså mange magtcentre. ”*Vi har forladt det juridiske, romerske imperium, der fastlagde sit territorium, sine grænser, sit rigide segment. Vi er ved at forlade den moderne stats operative geometri*”(Deleuze & Guattari 1988, 208). Tiden er kommet til at erfare og tænke retten i politiske rum, der ikke er lokalisérbare, der ikke kun kan føres tilbage til een central instans. Retten lyser ikke mere ét sted fra. Rettens store problem i dag er indoptagelsen af en materiel, virkelig nomadisk pluralitet, dvs. singulariteter, der former et fællesskab uden at bekræfte en bestemt identitet, fx. minoriteter af alle slags lige fra gamle

oprindelige kulturer over statsløse til nye urbane populær- og ungdomskulturer. Det nomadiske er affirmativt og en trussel mod den statiske kontrol og orden. Hvor statens legitimitet tidligere var forankret i en kollektiv forestilling om det fælles, handler udfordringen i dag om måder, hvorpå man kan nytænke og erfare en velfærdsstat, baseret på en identitet, der bygger på mangfoldighed og multiplicitet; en bevægelse hvor det organiserede og det heterogene fusionerer. Sagt på en anden måde handler det for den moderne stat om at kunne tolerere forskellige grupper af mennesker, der former fællesskaber og bevægelser, uden at bekræfte en bestemt identitet, men som lever ved at bekræfte en ubestemt singularitet.¹⁴ Dette er en stor udfordring. Den berømte engelske retshistoriker og retstænkter Peter Goodrich skriver i sin bog *The Languages of Law: From Logics of Memory to Nomadic Masks*, at legaliteten i dag repræsenteres i billeder og tegn, der hele tiden flytter sig. Billedet af retten som een suveræn krop, som et center, som en semantisk lovbunden enhed er brudt sammen og må rekonstrueres i mere kraftfulde og arbitrære former:

”The law of the image, where the sign plays the law, where the sign organizes the very content of daily life - that I suspect is the future of law. Government in such a context, in such a culture, is a matter of moving the signs, of controlling the avenues of circulations of images, of intercepting the hallucinated messages of microchip age. Its law is the law of the image, the law of the sign. It is a moveable law, a collapsible structure, its hermeneutic that of simple survival. In the place of the logics of memory we now find, we now glimpse, the intimations of law, a pragmatically nomadic law that fixes itself to the momentary apparitions of the various screens, the televisual apparatuses of postcontractarian communication” (Goodrich 1990, 11).

Den moderne stat skal i dag lære at leve med smidige rum, der forbinder en kommunikativ sfære med de sociale livsformers ubundne kræfter og begær. At advokere for en bevægelig ret, hvis spatialisering bestemmes ved konflikter mellem det koloniserede-de-koloniserede og rekoloniserede. Dette er en nomadisk ret, der afspejler kapitalens flugtlinjer og den centrale lovgiverinstans normative krise. Goodrich aktiverer en forskelsdannende betydning og stiller spørgsmål som: ”Hvor er vi?”, ”Hvilken pris betaler vi”, ”Under hvis tale?”. Vores mål må i dag være at beskrive den ”indre rets krop” og ikke den ydre suveræn; ”the body that lives and feels through the law”. Hidtil har retsfilosofien været vant til at beskrive staten og rettens suverænitet som det, der udøver magt over territorier og mennesker. Statens essens som den instans, der indfanger og

pågriber adfærd og bevægelse. Den essentielle term er her statens ”ultimate autoritet” over territoriet. Men den transcendent politiske suverænitets-logik har negligeret beskrivelsen af staten og rettens ”inderside”, dens interiorisering og tilegnelse af det ydre. Denne inder side er imidlertid en del af statens overflade. Staten er nemlig kun en kategori aktualiseret i forskellige konkrete former, og skal vi give den et navn, må vi sige, at den er en montering af forskellige forbindelser (assemblage); en konstitutiv bevægelse af fælles begær, fantasi og flow (Deleuze & Guattari 1988, 503 g 513). Staten som assemblage har som funktion at åbne for nogle veje og lukke for andre i en uophørlig transformation. Der er tale om segmenteringslinjer, lag og territorier der konstant deterritorialiseres med stigende intensitet og hastighed. Staten er en assemblage i konstant uro, der bekræfter bevægelsen som rettens sande ontologi. Det deterritorialiserede geografiske begreb giver mulighed for påny at forholde sig til denne bevægelige montering på en ny måde. I statens assemblage står de homogene rum i bevægelig og muterende relation til det ikke-statslige heterogene rum. Assemblagens bevægelse fremhæver de påvirkelige forbindelser mellem statens furede og formaliserede rum og det ikke-statsliges bevægelige og intensive rum. Assemblagen overskrider forestillingen om staten som en krop (suverænen som konge, befaling, basisnormer) bestående af organerne subjekter, tegn og koder. Den ikke-statslige ”maskine” eksisterer som bevægeligt begær og tegn og som forvandlende.¹⁵ Den kaldes en krigs-maskine, ikke fordi den har krigen som sin genstand, men fordi de aldrig støtter en gentagelse af det samme, af reproudktionen. Krigsmaskinen er en metamorfosemaskine, en virtuel eksterioritet, der producerer flugtlinjer, forbindelser og lovsmutationer forbundet med civil ulydighed og modstand. En sådan produktion finder sted i et smidigt nomadisk rum. Pointen er, at det er fra det bevægelige rum, at det egentligt skabende kommer. Det er denne zone af ubestemthed, der er afgørende for skabelsen af nye forbindelser og dermed påvirkningen af normer. Retten som bevægelse er her et mellemrum, der ikke kan typologiseres, men som er et ikke-sted af intensitet og immanente flugtlinjer. Eksempler på ikke statslige sociale maskiner i dag er på globalt niveau religiøse og kommercielle netværk og på lokalt niveau grupper af marginale fællesskaber. Kampen foregår ofte i transpolitiske netværk og kommunikationssystemer og i forbrugersamfundet som en kamp mod monopolisering af informationer fra finansielle netværk og multinationale firmaer.

Opfindelsen af det nomadiske er en *nomos* forskellig fra rettens love: “the nomos is the consistency of a fuzzy aggregate” (...) ”nomad space is smooth, marked by “traits” that are effaced and displaced with the tractory” (Deleuze & Guattari 1988, 380-81). At besætte et åbent rum hvor det sociale bestemmes som det smidige rums små afvigelser, der ikke lever af homogenitet. ”It is a space of contact, of small tactile or manual actions of contact, rather than a visual

space like Euclid's striated space." (Deleuze & Guattari 1988, 371). Mens rettens model reterritorialiserer et domæne bestemt af konstante relationer, tilsigter den nomadiske bølge en deterritorialisering der konstituerer sit eget territorium. Nomaden skal ikke forveksles med ørkenfolket eller bussinessfolk, der bevæger sig rundt, men er en retorisk figur, der sigter til, at det er bevægelsens hastighed og intensitet, der har betydning. Det nomadiske er altid virtuelt, hvorfor dets differens hverken eksisterer eller er naturligt, men snarere udtrykker affekter af forskellige sociale produktioner. Nomaden står ikke for hjemløshed men for en tvingende forskydning og er billede på det subjekt, der har opgivet transcendent tilhørsforhold og nostalgien for det fikserede. Nomaden er den rene overflades mobile eksistens der har betydning for den nomadiske livsform, hvorfor vi alle er potentielle nomader (Braidotti 1994, 22). Den nomadiske socialitet producerer heterogenisering, men også små faste forbindelser, såkaldt spacial homogenisering. I populærkulturen og i civilsamfund er dette en kamp mellem den regulerede kultur og det urbane rums heterogene og intime legitimitetsformer. Her foregår ofte en overskridelse af den autoritative symbolik. Det er i dette marginale rum af begær og angst, at forandring opstår og foregår. Denne nomadiske ret har udviklet sig stærkt i de hypermoderne, komplekse samfund, netop fordi retten i det moderne i sin essens er antinomadisk. Dens potentiale er blevet større så meget desto mere, som den panoptiske overvågning og kontrolmekanismerne ikke kan rumme den menneskelige livsverdens normative tilblivelser, som enhver seriøs retsanvendelse må lytte til. Det er i den konstitutive relation mellem statens furede rum og det ikke-statslige smidige rum, at konflikter ofte opstår og kampen for rettigheder foregår. Det er her livet rekonstrueres, det er her, der opstår nye hindringer for folk, det er her, der opfindes nye rum. Dette er muligt fordi man allerede bebor et smidigt rum med mulighed for at producere affekter i forhold til visse værdier og visse normative strategier. Deleuze og Guattari har skabt et geografisk og musiksk begreb for det som den noble Spinoza kaldte "mængden", og det som Negri har genopdaget som et konstitutivt dynamisk begær, nemlig deterritorialisering. Det defineres som den bevægelse eller proces, med hvilken noget unddrager sig eller afviger fra et givet territorium.¹⁶ Territoriet er ikke blot et geografisk landområde men simpelthen et bevægeligt rum, der frigør nye forbindelser. Begrebet lægger grundlaget for en ny normativ typologi, idet begrebet indfanger en side ved staten som handler om dens egne normers mutering, forvandling og transformation. Statens kreativitet afhænger af ikke-statslige flugtlinjeoperationer, mere præcist af evnen til og muligheden for at visse nye forbindelser *påvirker* andre forbindelser, som skaber grundlaget for andre normer. Populærkulturen vidner om nye sociale og ekstremt mobile rum, der vanskeligt kan kodes og som netop lever i kraft af sin deregulerede form. Foucault taler bl.a. om nye sociale rum der unddrager sig normers bundethed til statiske og fælles værdier. Han kalder dem "*heterotopia*" (andre rum), det er levede rum, der trives i margin, det er

”konstellationer eller nomadiske netværk”. Det temporale og det spatiale bliver nye måder at forholde sig forskelligt på i forhold til sociale relationers systemer (Foucault 1994, 175f). Disse deregulerede former kan ikke længere have tillid til kun een narrativ fortælling om værdier der udgår fra det geometriske center. Retten har her et ansvar for at lytte til andre fortællinger. Det handler om at bebo et åbent rum. Herfra udgår ethos og åbenhed. Den engelske jurist C. Stanley hævder, at retten må indtage et dobbelt kritisk blik: Den må forholde sig til disse felter med en sensibilitet - hinsides retten - med henblik på at iagttage den evt. civile ulydigheds uregulérbare formåen, samtidig med at den må iagttage det regulerede som et bevægeligt tegn. Det efterlader retten og politikken i et åbent rum. Mikropolitikken bliver en kritisk social sfære, der forbindes med en etik og ikke et specifikt program. Den yder modstand mod normative paraplyer og åbner sig for det fragmenterede og det anderledes. Dette kan være skjulte eller glemte rum og økonomier, der lever som skygger i det urbane rums selvskabte billede af magtfuld kapital og magtrelationer. Disse u-hørte livsformer fortæller altid en anden historie; de trives i margin og artikulerer en nomadisk styring og et mikropolitisk kraftfelt. En hacker fx. træder ind i en anden verden af andre styringsmekanismer. Hackeren afspejler ikke en simpel overtrædelse af straffeloven. Han/hun afspejler en ny form for før-normativ intensitet båret af hastighed og usynlighed. Virilio har udtrykt det klart: “The Violence of speed has become both the location and the law” (Stanley 1996, 32). Dette er ikke så mærkeligt, da det nomadiske subjekt er det forsvindende subjekt. Gillian Rose kaldte dette for en *hetero nomos* - den ukendte ret, som er en *auto nomos* - den personlige ret. Den personlige ret er blevet os fjernere end den formelle og abstrakte ret, fordi vi har levet for længe med en transcendent politisk suverænitets-logik. Det dominerende billede for retten i dag bliver derfor ifølge Goodrich: stien, vejen, et vandrende nomos, en cirkulation, den yderste kurs eller passage for lokal viden der bevæger sig langs asfalten, som siges at være det politiske territorium *per excellence*. Ifølge dette billede er staten blot en manager for offentlige kurser og bevægelser og for institutionerne, der bringer beskeder rundt. Vej-metaforen skal altså signalere, at vi kan opspore retten i de ukendte veje og tabte spor i livspolitikken og i det mikrosociale.

Der er ikke tradition for at tale om retten som nomadisk, men vender vi et kort øjeblik blikket over mod økonomien, ser vi, hvordan kapitalisme og kapitalens bevægelser allerede uden påklagelighed antager karakter af en ”nomadisk og universel kosmopolitisk energi”(Deleuze & Guattari 1988, 453). Kapital fødes ved forbindelser af deterritorial flow af penge og arbejde. De sidste årtier viser, hvordan penge cirkulerer uophørligt gennem udenlandske børsmarkeder udenfor staternes kontrol, selvom disse stadig er afhængig af staten. Hvordan er retten nomadisk? Den kan være det ved 1. at omskrive rationaliteten og tænkningen for en case, et bestemt rationale hvilket den gør ved at kritisere

juridiske fiktioner og skabe nye værdier eller skærpe andre. Deleuze siger i et interview med Negri, at “*its ultimately jurisprudence, that creates law, and we mustn't go on leaving this to judges*” (Deleuze: 1995, 169). “Jurisprudence” betyder her både rettens klogskab eller bedre retsfilosofi, dvs. den filosofi der står i forbindelse med besluttende og dømmende instanser, eller som påvirker dem. Men den er kun en virkelig filosofi for så vidt den aktivt lader sig anfægte, lader sig provokere af noget uventet eller nye konfrontationer. Vi må ej glemme at praksis og spekulation ikke kan adskilles; 2. den kan undersøge hvorvidt ”mængden” som modaktualiserende demokratisk dynamik (en oprørske civil ulydighed) *påvirker* de retlige formers kolonisering, får dem til at mutere og transformere sig. For en nomadisk ret er spørgsmålet ikke, hvad ER en værdi, men hvordan bevæger den sig.

Den globale multitudine

Måske er det deterritoriale det bedste begreb til at beskrive og forklare en fremtidig folkeret. Tendensen i en global verden er bevægelsen fra det statiske territorium til den mobile jord. I et kommende globalt samfund, fungerer ”folket” ikke længere som et organiseret subjekt for systemets befaling. Som en konsekvens afløses folkets identitet af mobilitet, fleksibilitet og en vedvarende differentiering af det multiple.¹⁷ Det globale samfunds virkelighed kan derfor ikke beskrives og forklares med udgangspunkt i en formel juridisk autoritet, ’reglens paradigme’, i den abstrakte fiktionsbårde internationale ret og dens supranationale organisationer. Den nye verdensorden hviler på en legitimation, der tager udgangspunkt i en omfattende og ekspanderende biopolitik og magt af materiel art. Retten skrives frem ikke ud fra et retsbegreb, men ud fra en ontologisk substans af social produktion. I stedet for juridiske fiktioner beskrives ’retten’ som resultatet af en montering af forbindelser, der producerer sociale værdier, relationer, affekter, tilblivelser i kommunikative netværk, af en økonomisk industriel maskine, og en virtuel dynamik. Det globale er en virtuel figur og ikke en retsfigur.¹⁸ Det globale retlige autoritet er et ontologisk drama, hvor forskellige modstandskræfter modsætter sig imperiale autoriteter. Folkerettens humanisme afløses af en universel nomadisme, et nyt modstands-internationale, som allerede er igang mange steder. Hvor skulle den virkelige ret (den som er en fortsat kamp om værdier) ellers komme fra?! Moderniteten og folkeretten defineres mere end nogensinde ved kriser og vedvarende konflikter. Dette kan ingen længere være i tvivl om. Retten har derfor ikke længere ”et udenfor”, en transcendent politisk suverænitet at holde sig til, også selvom de liberale samfundstænkere stadig klamrer sig til abstrakte mystificerede fiktioner. Kampen for værdier er en menneskelig kundskab som en praksis, der transformerer natur. Retten bliver et spørgsmål om tilblivelse, en virtuel immanent praksis. Både den postmoderne kapitalisme, det mobile arbejdsmarked, de globale autoritetsformer (retten), trives hinsides fikserede målestokke: “*Beyond measure refers to the new place*

in the non-place, the place defined by the productive activity that is autonomous from any external regime of measure" (Negri & Hardt 2000, 357). Den globale multitudine er en virtuel kraft, hvis kamp og bevægelse i længden må resultere i globalt medborgerskab. Det virtuelle sætter pres på grænserne, påvirker givne normer i nye retninger, konstituerer en række affekter, der danner nye typologier for det heterogene. Tænk på Rostocks fodboldhold. Mængdens konstituering er en rumlig bevægelse, der konstituerer mængden i et ubegrænset sted. En ny geografi er igang med at indfinde sig. Mængdens bevægelser fungerer på een gang rhizomadisk og autonomt. Den enorme bevægelse af arbejdskraft over landegrænser, kræver også at retten følger med. Man må have ret til statsborgerskab, hvor man lever og arbejder. Dette burde ikke længere være urealistisk, men blot et spørgsmål om, at retten følger økonomiens transformationer de seneste årtier. At anerkende den migration der er nødvendig for kapital. Men enhver multitudine må have ret til at blive eller bevæge sig: *"The general right to control its own movement is the multitude's ultimate demand for global citizenship"* (Negri & Hardt 2000, 400). Det er denne tilegnelse af rummet og territoriet som er ved at ske og som vil intensiveres, der udtrykker en ny autoritet og en ny kartografi. I længden vil mængdens biopolitiske virkelighed også være en selvkontrol, der ikke bare kan overlades til dommere, men snarere lokalt kæmpende brugergrupper.

Hvor statens legitimitet tidligere var forankret i en kollektiv forestilling om det fælles (fælles værdier), søger den nyere spinozistisk-inspirerede retsfilosofi og samfundsvidenskab at nytænke velfærdsstaten baseret på en bevægelig identitet, der bygger på det multiple og det virtuelle. Et radikalt tilblivelses-demokrati hviler på et essensløst fællesskab, der kendetegnes ved, at det ikke kan ekskludere en anden, fordi det ingen mulighed har for at konstituere en sådan kategori. Men som Agamben har vist kan moderne fællesskaber ofte ikke leve med fællesskaber bestående af singulariteter, der ikke bekræfter en identitet: "...staten kan anerkende ethvert krav om identitet" Hvad den derimod ikke kan tolererer er, at singulariteter former et fællesskab uden at bekræfte en identitet, at mennesker kan finde sammen og høre til uden et repræsenterbart vilkår for det at høre til... At staten dybest set ikke er funderet på sociale bånd, men snarere på den opløsning eller det manglende bånd, som den forbyder. For staten er det vigtige aldrig singulariteten som sådan, men kun dets inkludering under en bestemt identitet" (Agamben 1991, 86). Den moderne stat kræver fællesskaber med en bestemt identitet, fællesskaber der således ekskludere andre mulige identiteter, for at kunne styre, kontrollere og disciplinere og rationere sine ressourcer. Staten bryster sig af, at den vil kunne tilgodese enhver identitet, men kun hvis denne identitet kan kategoriseres og ofte ser vi, at den vil nægte en sådan anerkendelse eller ligefrem angribe det som unddrager sig en sådan kategorisering eller repræsentation. Bøsser og biseksuelle fællesskaber er her sigende. På anerkender

biseksuelle som konstituerende en identitet. De snarere eksperimenterer og ofte hører vi, at bøsser siges at skjule deres virkelige identitet. Ofte er overlappende identiteter eller før-personlige kræfter en del af kernen i forskellige gruppers kamp for rettigheder eller et værdigt liv. Ikke desto mindre kræver kampen mod den ekspanderende fascisme, ekskludering af forskellighed mv., en radikal demokratisk praksis herunder essensløse fællesskaber og en ny begrebsforståelse, der piercer praksis og omvendt. I en verden af stigende social mobilitet bliver Spinozas opfattelse af et radikalt normativt demokrati særdeles konkrete og presserende. Ikke siden mellemkrigsårene har der været så mange minoritetsgrupper af statsløse; både flygtninge, de landsforviste, Heimatlosen, de tvangsforflyttede mv. Ofte er der reelt tale om statsløse, der har mistet al status. I denne situation er der behov for at undersøge dels statens rolle for et kommende Europa af denne type af social mobilitet og dels muligheden for en ny demokratisk normativitet. Vi har i forbindelse med Agambens retsfilosofi og socialteori set, hvordan menneskerettigheder i dag er indskrevet i en juridisk optik af regler, teknologisering og totalitet, der hindrer muligheden for at beskytte den statsløse (Agamben 1995, Del III). Den juridiske konstruktion bliver en abstraktion i forhold til singulariteten, fordi "indfødsret" automatisk transformeres til den juridiske kategori "nation" og "mennesket" til en "statsborger". Flygtninges retskrav er således siden Genevekonventionen betinget af et nationalt tilhørsforhold. Retssubjektivitet bestemmes ud fra statsborgerskabet og begrebsligt på autonome individers frihed og rettigheder. Resultatet er, at borgeren bliver tilbage, mens mennesket forsvinder. Men mennesker bliver ikke flygtninge på grund af kriminelle handlinger men for dem de er. Flygtningen defineres ikke ud fra det han gør men for den han er, hans væren, eller rettere hans og hendes tilblivelse. I en deterritorial verden opstår behovet for en ny *nomos*, der beror på en nomadisk subjektivitet. Retssubjektivitetens grundlag er tilblivelse, potentia og singularitet. Retssubjektivitet bliver et virtuelt begreb, der skal kunne montere flere forbindelser. Ikke længere autonomien er afgørende, men det som man er og ens potentielle mulighed for at være og handle anderledes. Man tager nu højde for, at på spil i retssubjektiviteten er livet selv: den ubestemte potentialitet. En spinozistisk retsfilosofi vil her foreslå et alternativt autoritetsbegreb, hvilket er det samme som et alternativt retsbegreb. Afgørende bliver det at finde løsningsmodeller for en juridisk autoritet, der overskrider det nuværende område for den internationale ret, som endnu kun fungerer i form af konventioner og aftaler mellem suveræne stater. Den juridiske autoritet kan derfor ikke længere være funderet i nationalstatens suverænitet og de tre elementer: land, orden og fødsel herunder denne ordens abstrakte love og deres reproduktion. Den juridiske autoritet ligger egentlig ikke i den fastlagte procedure; dens legitimerende instans juridisk set er ikke længere staten som kontrakt, men staten som assemblage, som montering af de forbindelser, der trives som intens produktiv værdiskabelse. Vi kalder den *mængdens produktivitet*

af konstitutiv modmagt. Vi giver det radikale demokratis fremtid eller disutopia følgende salut: ”Vi mangler ikke kommunikation, tværtimod har vi for meget af den, vi mangler skabelse. *Vi mangler modstand mod nutiden*. Skabelsen af begreber kalder i sig selv på en ny jord og et folk der endnu ikke eksisterer.” (Deleuze & Guattari, 1996).

Noter

1. Spinoza har i de sidste tyve år fået en stor renaissance især i Frankrig og Italien, der har dannet grundlag for en ny måde at tænke det sociale, det politiske og det retlige. I sit forord til sin Etik, Del III siger Spinoza, at han vil behandle menneskers begær og handlinger ...«på samme måde, som hvis der var tale om linjer, flader og legemer”. (s. 78) Den uendelige overflades filosofi. Denne positive substans af virkende kraft kaldte Spinoza for Gud; Se Baruch de Spinoza: *Etik*, på dansk ved S.V. Rasmussen. Munksgaard 1969 III, 2b. Ifølge Deleuze er *Etikken* en bog, der er skrevet to gange: Aonce in the continuous stream of definitions, propositions, demonstrations, and corollaries, which develop the great speculative themes with all the rigors of the mind; another time in the broken chain of scholia, a discontinuous volcanic line, a second version underneath the first...” *Deleuze: spinoza - Practical Philosophy*. 1988, s. 28-19. Claes Schaar beskriver Spinozas tankeverden som ”badet i et lys af glæde”; ”Det behårde logiske system i *Etiken* er ikke et produkt af nogen tankemaskine, men snarere et intellektuelt mønster som udkrystalliserer et resultat af en kamp mod lidelserne”. (...) ”Den klare tanke udspringer af en kamp mod effekter”. Se *RES PUBLICA*, nr. 41/41, 1999, s. 179. I et brev til Hannah Arendt beskriver Karl Jaspers Spinoza som: ”en ren sjæl, denne store realist, det første menneske der er blevet en verdensborger”, citeret fra Moira Gatens og Genevieve: *Collective Imaginings. Spinoza, Past and Present*. Routledge 1999, s. 136. Det franske magasin Magazine littéraire dedikerede i november 1998 et temanummer til Spinoza med titlen: *Spinoza- un philosophe pour notre temps*. Se *magazine littéraire* N 370 - Novembre 1998. At Spinoza er kommet for at blive i en ny og radikal form i samfundstænkningen vidner flere andre skelsættende værker i de senere år om, herunder bl.a. en samling af essays: *The New Spinoza* (Ed. By.) Warren Montag & Ted Stolze. University of Minnesota Press 1997. I 1991 udkom den forkætrede italienske statsretstænkter og politiske filosof Antonio Negris bog om Spinoza på engelsk: *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991; (Italiensk udgave 1981). Bogen har sat ny dagsorden for at tænke det sociale, det politiske og det retlige. En vigtig inspiration henter Negri fra Gilles Deleuzes bog *Expressionism in Philosophy. Spinoza* (1968). Zone Books. 1992, der betoner singulariseringens multiplicitet.

2. David Held skelner i sin bog *Models of Democracy*. 1996, mellem en ”protective democracy” (Locke og Nozick) og en ”developmental democracy” (Rousseau og Mill). Et radikalt spinozistisk demokrati er et virtuelt tilblivelsesdemokrati og falder ikke ind under nogle af disse demokratimodeller, der stadig er for konservative. Det radikale

demokrati tilhører en tredje kategori.

3. Det er i den uafsluttede *Tractatus Politicus* at Spinoza formulerer en ny videnskabelig kritik af staten og demokratiets multiple dynamik. Vi henholder os til Negri 1991 og Balibars gennemgang af dette værk. Især Balibar 1998 Kap. 3. Den naturlige ret (det første niveau) har at gøre med en vis grad af kraft (*conatus*). Jeg har ikke ret til det som jeg ikke samtidig har styrke og formåen til. Rettigheder har derfor ingen prioritet i sig selv, men udtrykker den enkeltes selvudfoldelse. Selvudfoldelse (formåen, styrke, potentia) er naturens første ret og lov. Ideen om ret defineres ikke i relation til pligten; ret og pligt er ikke modsatte begreber; ej heller står de i et dialektisk forhold. Retten er en positiv livskraft og Spinozas naturret af en før-normativ kraft. En ikke-normativistisk naturret. Reducerer man ret til normativitet vil man ikke kunne indfange en tilblivende ret, som altid er forbundet med begærskræfter og bevægelse.

4. Den latinske betegnelse korrelerer med de fleste europæiske sprog; *Potere* og *potenza* på italiensk; *pourvoir* og *puissance* på fransk; *Macht* og *Vermögen* på tysk, mens 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 den franske civil ret. Det engelske ord *Power* er det hyppigst brugte i det moderne internationale sprog; ordet rummer flere betydninger herunder både det at være i stand til at forårsage noget andet, at være i stand til at påvirke samt siden især Hobbes, magten som et kausalitetsforhold, en ren mål-middel relation. I moderne sprogbrug er magten noget negativt, noget befalende, noget udefra påtvingende; en transcendens. Spinozistisk retsfilosofi handler om at tænke, beskrive og forklare magten som immanent, som en ikke-subjektiv, skabende kraft der danner en kompliceret både strategisk men også kontingent situation for menneskelige relationer og samfund. Her findes visse lighedspunkter til Foucault, Nietzsche og Deleuze.

5. Ideen om ”det sociale dyr” fungerer i forlængelse af natur. Samfundet er altså en fortsættelse af naturen med andre midler. Pierre Macherey skriver i sit essay: ”Spinoza, the End of History, and the Ruse of Reason”, at der ikke gives nogen radikal diskontinuitet mellem naturtilstand og samfundstilstand hos Spinoza som tilfældet er hos Hobbes og Rousseau (s. 156). For Hobbes er naturens vilkår funderet i alles krig mod alle og hos Rousseau i et moralsk mål, hvor det sociale defineres ud fra et transcendent ide om det gode. Hos Spinoza er naturtilstand noget der hænger sammen med affekter, inadækvat forståelse (dvs. udviklet fornuft og fantasi) og en langsom potential erkendelse og indsigt i nødvendigheden og helheden. For Hobbes gives i hans tankeeksperiment en udviklet fornuft fra starten af og derfor kan han tale om en passage fra det instinktuelle og konfliktuelle samfund til en rationel stat baseret på interesser, kalkuler og kontrol, som udgrænser de naturlige passioner. At være samfundsvæsen er noget helt andet end et naturligt menneske. Spinoza indtager en anden position: mennesket skifter ikke natur fordi han lever i et samfund; det er de samme årsager der influerer på handlinger i naturtilstanden som i samfundstilstanden.

Vi kan ikke skelne de to radikalt fra hinanden. Der er ikke tale om en overgang fra kaos til rationel beherskelse, og egentlig slet ikke om en overgang, men en konveks relation af natur og socialitet der lever simultant sammen side om side. Vendingen ”mennesket er et socialt dyr” får en ny mening. Mennesket er naturligt forbundet med det retmæssige, som ikke er et resultat af en kunstig konstruktion produceret af frie viljers rationelle overenskomst. Spinoza viger også overalt tilbage fra at referere til en social pagt. Man flygter ikke fra naturen for at leve i samfund og omvendt, man forlader aldrig helt samfundet for at vende tilbage til naturen. Simplethen fordi selve menneskets natur med deres produktion af affekter (skabelse af eksistens og værdier) giver os en tendens (appetitus) til at stå i forhold til andre mennesker og kroppes begær. Denne appetit kan vi ikke frigøre os fra og kan heller ikke reduceres til vores bevidsthed men er indskrevet i naturens processer. Se Pierre Macherey: *In a materialist way. Selected essays*. 1998. Se også Etienne Balibar der anfører at Spinoza allerede i sit tidligere hovedværk *TTP*, beskriver forståelsen af pagten som det der konstituerer dets “relative force, what enables it to endure and also what can destroy it”, Se Balibar: “Jus-Pactum-Lex: On The Constitution of the Subject” in the Theologico-Political Treatise, in *The New Spinoza*, 1997, s. 178.

6. At muliggøre menneskets frihed er statens sande opgave; se *Tractatus Theologicus-Politicus (TTP)*, s. 259. Et sådant demokrati må være i stand til at kritisere juridiske fiktioner der blokerer for menneskelig selvudfoldelse og frihed.

7. Se Balibar 1998, s. 33. Se også Gatens og Lloyd , der viser hvordan *Multitudos* originalitet består i at se demokrati som en transformation af affekters cirkulation og transformation; Gatens og Llyod 1999, s. 66.

8. Spinoza 1969 s. 155 og 144. Spinoza taler om det civile venskab som kultiverer glæde ved rationel forståelse og en generel stræben efter at leve i overensstemmelse med fornuftens førelse. Dette er det noble venskab og det ideelle grundlag for staten.

9. Det er Antonio Negri der har givet liv og benzin til Spinozas begreb *Multitudo*. Begrebet har været et omdrejningspunkt i de sidste tyve år af Negris forskning. Mængdens begær som demokratisk og juridisk princip er beskrevet i artiklen: ”Reliqua Desiderantur: A Conjecture for a Definition of the Concept of Democracy in the Final Spinoza, 1997 s. 220ff. Begrebet analyseres første gang i det mesterlige hovedværk skrevet i fængslet: *The Savage Anomali - The Power of Spinozas Metaphysics and Politics* 1991. De videre konsekvenser af begrebet og Negris spinozistiske magtfilosofi analyseres indgående i bogen *Insurgencies - Constituent Power and the Modern State*. 1999. Særlig kap. 1 og kap. 7.

10. Kan eksempelvis markedsøkonomiske hensyn anføres som begrundelse for segregationspolitikken i sydstaterne i USA før dette blev forbudt. Omvendt synes de samme økonomiske hensyn, at kunne tale for forbud mod racisme og segregation.

Skabes ulydigheden her af de samme kræfter, som det foregiver at opponere imod? Se Foucault: *The Subject and Power*, i *Power/Knowledge*. Interview. 1977.

11. Se Deleuze i interview med Negri: "Kontrol og tilbliven", i *Slagmark* nr. 26. 1999. Også optrykt i *Negotiations*. 1995. s. 169ff. Den engelske version er på visse punkter mere præcis.

12. Michael Hardt har med stor præcision beskrevet dette fornuftsbegreb i relation til praksis-begrebet. Se Michael Hardt: Gilles Deleuze 1993 s. 103. Forholdet mellem teori og praksis er konvekst. "No theory can develop without eventually encountering a wall, a practice is necessary for piercing this wall." Men uden teori ingen skabende og produktiv praksis. Uden teori er der ikke noget terræn for hvordan praksis skal forme og udvikle sig. Således afhænger teori og praksis af hinanden. (s. 105).

13. Peter Goodrich beskriver genealogiens bevægelige kontingens som et af de vigtigste retsbegreber i nyere teori: "Genealogien fremhæver historien som en serie af tilfældigheder (hændelser), hvor øjeblikket kun er et nummer af radikale kontingente muligheder. Som et studie af rettens institution, betror den genealogiske forskning sig til en ny-figurering af rettens fremtid. Det tvinger til en gentænkning af institutionen i termer for det der ekskluderes fra samme historie, svigten, eller begivenheder som tilbyder fortællingen om en anden nødvendighed der ikke blev fulgt. Genealogiens objekt er fragmentarisk, det studerer tekstens margener, mængdens skabende projekter og misforstået doktriner overfor hvilke mainstream definerer sig selv". Se Peter Goodrich: *Oedipus Lex. Psychoanalysis, History, Law*. 1995. s. 25.

14. Se Giorgio Agambens beskrivelse af det essensløse fællesskab i: *The Coming Community*. 1993; For en samfundsvidenskabelig analyse af det essensløse fællesskab; se *Det nøgne liv*. Ved Martin Fuglsang & Alexander Camera Ljungstrøm. Samfundslitteratur 1999. Del III, kap. 1.

15. Nomadologiens ikke-statslige forbindelser beskrives med stor intensitet af Deleuze & Guattari 1988, kap.12.

..

16. Deleuze & Guattari 1988 s. 509. I malerkunsten ser vi i det tyvende århundrede en deterritorialisering af ansigtet (Bacon) og af landskabet (Cezanne).

17. Dette begreb om folket, danner grundlaget for Negri og Hardts nye beskrivelse af det globale samfund; Se Negri & Hardt: *Empire*. Harvard University Press 2000. s. 344.

18. Dette er Negris videreførelse af en spinozistisk retsfilosofi på globalt niveau; se *Empire*, s. 28 og s. 40. Et projekt der begyndte med Michael Hardt tilbage i 1994 med bogen: *Labor of Dionysus. A Critique of the State-Form*. University of Minnesota Press

1995, hvor de vender sig skarpt mod statens undertrykte magtformer.

Litteraturliste:

- Agamben, Giorgio: ([1991] 1993) *The Coming Community*. Minneapolis.
- Agamben, Giorgio: ([1995] 1998) *Homo Sacer - Sovereign Power and Bare Life*. Stanford.
- Balibar, Etienne: ([1985] 1998) *Spinoza and Politics*. Verso.
- Belaief, Gail: (1971) *Spinoza's Philosophy of Law*. The Hague.
- Braidotti, Rosi: (1994) *Nomadic Subjects*. New York.
- Deleuze, Gilles: ([1970] 1988) *Spinoza - Practical Philosophy*. San Fransisco.
- Deleuze, Gilles: ([1968] 1992) *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. New York.
- Deleuze, Gilles: ([1986] 1988) *Foucault*. Minneapolis.
- Deleuze, Gilles: ([1990] 1995) *Fem små essays*. KRITIK.
- Deleuze, Gilles: ([1990] 1997) "Kontrol og tilbliven" i Slagmark. Århus.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix: ([1980] 1988) *Thousand Plateaus*. Athlone.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix: ([1975] 1994) *Kafka - for en mindre litteratur*. Oslo.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix: ([1991] 1996) *Hvad er filosofi?* Gyldendal, København
- Foucault, Michel: ([1994] "Different Spaces" in Michel Foucault. Vol. 2. London.
- Fromm, Erich: ([1947] 1965) *Sjælsharmoni og moral*. København.
- Gatens, Moira & Lloyd, Genevieve: (1999) *Collective Imaginings. Spinoza, Past and Present*. London.
- Goodrich, Peter: (1990) *Languages of Law. From Logics of Memory to Nomadic Masks*. London.
- Goodrich, Peter: (1995) *Oedipus Lex. Psychoanalysis, History, Law*. Los Angeles.
- Gustafsson, Håkan: (1998) "Immanence of Law" in Polycentricity. Multiple Scenes of law. London.
- Hardt, Michael: (1993) *Gilles Deleuze - An Apprenticeship in Philosophy*. Minneapolis.
- Held, David: (1996) *Models of Democracy*. London.
- Macherey, Pierre: (1998) *In a Materialist way*. London.
- Montag, Warren (1999) *Bodies, masses, Power. Spinoza and his Contemporaries*. Verso.
- Montag, Warren & Ted Stolze (1997) Ed. *The New Spinoza*. Minneapolis.
- Negri, Antonio: ([1981] 1991) *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*. Minneapolis.
- Negri, Antonio: ([1992] 1999) *Insurgencies - Constituent Power and the Modern State*. Minneapolis.
- Negri, Antonio: ([1985] 1997) "Reliqua desiderantur: A Conjecture for a Definition of the Concept of democracy in the Final Spinoza", in *The New Spinoza*. Minneapolis.
- Negri, Antonio & Hardt, Michael: (2000) *Empire*. London.
- Negri, Antonio & Hardt, Michael: (1994) *Labor of Dionysos. A Critique of the Stat-Form*. Minneapolis.

Patton, Paul: (2000) *Delenze and the political*. London.

Stanley, Christopher: (1996) *Excess and the Law. Capital, Culture & Desire*. London.

Spindler, Fredrika: [1999] ”Om individens frihet och statens makt enligt Spinoza”, i *Res Publica*. 41/42. Sverige.

Spindler, Fredrika: [1999] ”Ressentimentets mästere”, i *Res Publica*. 41/42. Sverige.

Spinoza, Baruch de: ([1675, lat; 1924, Ty.] 1969) *Etik*. København.

Spinoza, Baruch de: ([1670] (1989) *Tractatus Theologico-Politicus*. Leiden.

Yovel, Yirmiyahu: (1989) *Spinoza and Other Heretics II: The Adventures of Immanence*. Princeton.

