

Henrik Stamnes Dahl

Nakent liv og lovens problematikken

En undersøkelse ut ifra Giorgio Agambens politiske filosofi

Veileder: Helge Høibraaten

Masteroppgave i filosofi
Trondheim, juli 2016

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet
Det humanistiske fakultet
Institutt for filosofi og religionsvitenskap

Abstract

In this thesis I explore the relationship between *bare life* and the law based on Giorgio Agamben's theoretical position. To Agamben politics exist because humans exclude their natural life from their own self, thus exposing their natural life to the sovereign power of the law over life and death; making it bare life. His paradigmatic form of bare life is the figure of *homo sacer*, a life that is paradoxically included in the law only because it is explicitly excluded from it, revealing the relation between bare life and the law in its suspended state; where it is merely the reign of law without a normative content. Bare life is necessarily present in everyone as the body – prompting my exploration of latent and conditional forms of bare life, in addition to the manifest form Agamben explores with *homo sacer*. Understood as the fundamental structure of political life, the relation between bare life and the law appear as antecedent to the institutional structures we commonly associate with the political order. These structures are shown to not be the origins of the political power that bare life is exposed to, merely structures within the political space created by the law, while the power originates from the political conversation within the community. Since humans are political beings, the purpose of the law is to establish a space wherein human life can be realised as a political life, and where we can establish ourselves as political figures who partake in the political community with others. Our *bare life* is thus only protected by law and the political order, when it is the foundation of a political being. Since a body is not necessarily recognised as a political being in itself, *bare life* is and will always be exposed to the power present in the political order, thus making its complex relation to the law of interest.

Forsidebilde:
Erkebispegården, Sydportalen.
Fotograf: Alf Schröder (1880-1951).
Arkiveier: Riksantikvaren

Takk

Først og fremst må jeg takke Helge Høibraaten, som ikke bare sa seg villig til å veilede meg i dette prosjektet – til tross for at det er godt utenfor allfarvei, men har gjort en formidabel innsats for å lese seg opp på litteraturen til Agamben. Uten hans gode og skarpe innspill hadde arbeidet gått tregere, og resultatet vært fattigere. Jeg må også takke min kjære far og søster for all støtte det siste året, som har gjort de lange dagene på lesesalen lettere. Og i den sammenheng må jeg også gi en takk til mine medstudenter på Låven, som har sørget for godt selskap og prokrastinering av høyeste kvalitet gjennom det siste året.

Innholdsliste

Innledning.....	7
Kapittel 1: Mennesket og loven.....	9
Lovens åpne port.....	9
Det politiske dyret.....	16
Språket og den inkluderende eksklusjon.....	21
Lovens potensialitet.....	28
Kapittel 2: Det nakne livet.....	35
Latent nakent liv.....	35
Manifest nakent liv.....	38
Kondisjonalt nakent liv.....	42
Nakent liv og voldsmakt.....	50
Kapittel 3: Makten og livet.....	55
Vold og politisk makt.....	55
Maktens konstituering.....	63
Politikkens institusjonalisering.....	70
Modernitet og institusjonell plastisitet.....	75
Loven og suveren makt.....	80
Lovens problematikk.....	85
Avsluttende betraktninger.....	93
Litteraturliste.....	95

Med lov skal landet vårt byggjast og ikkje med ulov øydast.

Og den som andre ikke så vil unna, skal sjølv ikkje nyta godt av lova.

Innledning

Mennesket er politikkenes opphav, og av den grunn må politikk forstås ut ifra menneskets perspektiv. I denne oppgaven tar jeg utgangspunkt i Giorgio Agambens arbeid om det nakne livet, for å undersøke dets relasjon til loven. For å gjøre dette vil jeg beskrive Agambens teorier om hvordan mennesket er politisk, hvor han legger til grunn at mennesket som språklig vesen skiller ut sitt naturlige liv fra sitt eget selv, slik at det kan forstå og etablere sitt språklige selv i det politiske livet med de andre. Siden mennesket er et språklig vesen som kan samtale om rett og urett, etablerer mennesket også loven som fenomen; slik skapes det et rom for det politiske livet, som ikke bare er menneskets naturlige liv, men dets naturlige liv innordnet i henhold til menneskets samtale om rett og urett.

På det viset mener Agamben at det nakne livet er overgitt til loven, fordi mennesket slik innordner og disiplinere sitt eget kroppslige liv som middel for å manifestere sitt politiske liv. I og med overgivelsen til loven, er også det nakne livet satt i en varig relasjon til loven og det politiske livet, en relasjon det ikke kan bryte ut av – uavhengig av dets politiske status. Således er loven hos Agamben å forstå som politikkenes grunnleggende relasjon, som åpner for at mennesket kan leve et politisk liv innenfor fellesskapets rammer. Denne relasjonen innebærer at det nakne livet, som er den nødvendige forutsetningen for alt politisk liv, for Agamben er det opprinnelige politiske elementet. Dette må vi se i sammenheng med at det politiske livet er betinget, det er ikke gitt at det nakne livet også manifesterer en politisk skikkelse; dette innebærer at det nakne livet ubetinget står i en relasjon til loven og makten som utøves av det politiske fellesskapet, som det livet som gripes inn i for å manifestere og bevare det politiske fellesskapet.

Av den grunn vil jeg i andre kapittel undersøke det nakne livets tilstedeværelse i det politiske fellesskapet, som jeg identifiserer i tre kategorier; med utgangspunkt i Agamben kan vi snakke om to former, latent og manifest liv. Siden det nakne livet er et ubetinget nødvendighet, innebærer det at også de som har en etablert politisk skikkelse likevel også har et nakent liv som er latent tilstede; det er nødvendigvis tilstede, men vanligvis skjult under det politiske livet. Den andre formen er det manifest nakne livet, som er Agambens *homo sacer* og andre former for fredløshet, tilfeller hvor det ikke lenger er en politisk skikkelse knyttet til det nakne livet. For å trekke det inn i en mer moderne diskusjon, trekker jeg også på Baumans begrep om overflødig liv for å beskrive en tredje form som befinner seg mellom de to andre, det jeg kaller et kondisjonalt nakent liv. Dette er et liv som har tilhørighet til det politiske

fellesskapet, men som på grunn av omstendighetene i liten eller ingen grad kan delta.

Avslutningsvis i kapittel to vil jeg se på forholdet mellom nakent liv og volden, siden kroppen nødvendigvis er det som volden utøves mot. Med utgangspunkt i dette fortsetter jeg i tredje kapittel en undersøkelse av forholdet mellom vold og makt, for å legge grunnlaget for en videre undersøkelse av det nakne livets posisjon i de politiske strukturene og den makten som finnes i disse. Å avklare relasjonen mellom vold og makt er i den sammenheng viktig, for hvis vold hadde vært den politiske maktens primære fenomen og det nakne livet er politikkenes opprinnelige element, ville politikk ikke vært noe annet enn den instrumentelt sterkeste rett. Siden Agambens utgangspunkt for det politiske liv er språket og samtalen, er det dog ikke tilfellet, og den politiske makten slik jeg heri forstår den er forutgående for enhver anvendelse av vold innenfor politikken; uten at dette utelukker volden fra politikkenes mulige midler. Videre fortsetter tredje kapittel med å undersøke hvordan makten konstitueres for å gi form og innhold til det politiske livet, samtidig som de politiske strukturene er i stand til å forandre seg i henhold til de muligheter som er tilgjengelig for mennesket. Disse strukturene viser slik også hvordan det nakne livet er underlagt og kommer til anvendelse ikke bare for å manifestere individet som politisk skikkelse, men også det politiske fellesskapet.

Avslutningsvis gir jeg noen betraktninger på videre muligheter for å følge opp tematikken og dessuten oppgavens begrensinger. Blant annet bør det allerede her bemerkes at den tar utgangspunkt i et relativt smalt teoretisk utvalg, og det er viktige posisjoner i moderne politisk teori som ikke legges til grunn for oppgaven; den mest åpenbare er nok i så måte Habermas. Siden utgangspunktet for oppgaven er Agamben, har det vært naturlig å forholde seg til de filosofer som Agamben også henviser til, eller som henviser til Agamben; av den grunn vier jeg i alle fall noe oppmerksomhet til tenkere som Benjamin, Schmitt, Arendt og Bauman for å trekke inn flere perspektiver på Agambens premisser. Dette har nok også tillatt oppgaven å gå litt utover og til dels moderert utgangspunktet i Agamben, især med tanke på Bauman som har en skarpere analyse av nakent liv i moderne politikk.

Kapittel 1: Mennesket og loven

Selv om det sentrale begrepet i denne undersøkelsen er Agambens begrep om det nakne livet, og hvordan dette relaterer seg til loven og det politiske livet, er det likevel ikke riktig sted å starte undersøkelsen. Når jeg i stedet velger å åpne undersøkelsen med å undersøke loven, er dette fordi det er på bakgrunn av Agambens begrep om loven at det nakne livet oppstår. Utgangspunktet for det nakne livet er vårt naturlige, kroppslige liv, og det er først når dette livet utsettes for loven at Agamben forstår det som nakent liv; et liv som ikke bare er levende, men som også er overgitt til loven og menneskets politiske liv. En annen grunn til å begynne vår undersøkelse med loven, er at Agamben forholder seg til loven som fenomen og i en tilstand hvor den ikke inneholder et gitt normativt innhold; hvilket han omtaler som lovens suspenderte tilstand. Dette er altså ikke den hverdagslige forståelsen av lov, som gjerne forstås som en normativ bestemmelse. Denne åpne og ubestemte loven skaper derimot rommet hvor det politiske livet kan etableres med utgangspunkt i samtalen om rett og urett, for at det skal kunne gi det politiske fellesskapet en form og innhold som det nakne livet innordnes etter. Fordi loven således har en avgjørende rolle i temaet oppgaven skal undersøke, og det dessuten er et teknisk begrep i Agambens tenkning, er loven en egnet inngang til undersøkelsene som ligger foran oss.

Lovens åpne port

I mine forsøk på å forstå loven, finner jeg at tankene stadig vender tilbake til bildet Kafka tegner i *Foran loven*, hvor en mann kommer til lovens port og ber dørvokteren om å få komme inn. Det er flere grunner til at denne korte fortellingen er så fascinerende, ikke minst tiltrekkes man av mystikken som omgir loven. Fremstillingen av loven som en port trekker tankene mot maktens arkitektur, med ranke søyler og tykke murer. Når vokteren forteller om de utallige portene – og dørvokterne – som mannen vil møte om han trosser dørvokterens forbud og går gjennom porten, bringer tankene hen til maktens labyrintiske strukturer. Porten står alltid åpen, får vi vite, uten at det gis klare svar på hvorfor. Slik Kafkas figurer gjerne forviller seg i hans fortellinger, er faren stor for at man roter seg bort i mystikken som fortellingen om lovens port maner frem. Om en fortolkning av *Foran loven* skal bære frukter, må vår oppmerksomhet vendes mot fortellingens ulike elementer, for å undersøke deres innhold og relasjonene dem imellom.

Selv om vi kan forestille oss en hel verden hvori fortellingen finner sted, er dette uten

betydning for det vi kan lære av *Foran loven*. Det opptrer kun to figurer: Den gamle mannen fra landet og dørvokteren. Dessuten forteller dørvokteren om flere dørvoktere, hvorav han er den laveste og den ene er mektigere enn den andre; men disse ser vi ikke noe til. Det følger også at det finnes en port for hver dørvokter, så den lovens port som mannen har kommet frem til, er kun den første. Det synes ikke urimelig å anta at antallet porter og dørvoktere er uendelig, men i den grad dette er interessant for oss, kommer vi tilbake til det senere. Dette fordi jeg innledningsvis vil lede tankene bort fra lovens port, selv om den er forlokkende, og over til de mer banale elementene i fortellingen, nemlig de to figurene vi møter.

Når Agamben trekker frem fortellingen i *Homo sacer*, henviser han til flere fortolkninger av den – blant annet en av Derrida, og gjennomgående opptar de seg med å gi mening til metaforen om lovens port.¹ Dette er ikke som sådan villedende, og man skal ikke avfeie disse betraktningene, idet også vi skal vie denne metaforen vår oppmerksomhet. Her er det tross alt loven vi søker å forstå. Men å umiddelbart kaste seg over dette temaet er trolig å la seg forlede av metaforens mystikk, og overse den forståelse vi kan oppnå av å se nærmere på mannen og dørvokteren. For hvor lovens port er en metafor, og på ingen måte representerer noe som faktisk eksisterer i vår verden, er derimot de to mennene gjenkjennelige. Ikke i den forstand at de ligner så mye på virkelige mennesker; deres karakterer er ganske grunne, hvor begge noe absurd vier sine liv til å vente utenfor en åpen port – om enn av ulike grunner. Men de er like fullt mennesker, og høyst menneskelige, hvilket ikke er uten betydning. Det er også verdt å merke seg, at alt som foregår i fortellingen, alle handlinger og alle samtaler, tilfaller disse to figurene. Og av den grunn fortjener de vår oppmerksomhet, før vi vender tankene mot lovens port, fordi det er det menneskelige som ligger til grunn for lovens struktur overhodet.

Tilsynelatende er fortellingens dramatik knyttet til lovens port, som mannen ønsker å gå gjennom, men porten er ikke på noe punkt i fortellingen en del av handlingen. Det er kun ved fortellingens ende, når dørvokteren sier at han nå skal lukke porten, at porten involveres i en handling. Men allerede i *Prosesen* betviles dette, når presten i den etterfølgende diskusjonen med K. fremhever den innledende påstand om at lovens port alltid står åpen, og sier om dørvokteren at: «Mange er imidlertid enige om at han ikke vil kunne lukke porten».² Av denne grunn bør man forstå lovens port for hva den er – en metafor, selv i fortellingens univers. Det som egentlig utspiller seg i fortellingen, foregår mellom mannen fra landet og dørvokteren. Ser man for seg porten som en faktisk port, kan den ikke alene forstås som

1 Agamben (2010), 72.

2 Kafka (2005), 169.

lovens port. Fjerner vi de to mennene, ville den kun stå forlatt som en fysisk struktur uten videre betydning. Når den i fortellingen blir *lovens* port, må det komme av det som utspiller seg mellom de to mennene, ikke av spesielle kvaliteter ved selve porten.

Momentet i fortellingen som er interessant, i den forstand at den forøvrig kun utbroderer over dette momentet, er dens innledning: «Til denne dørvokteren kommer en mann fra landet og ber om å få komme inn i loven. Men dørvokteren sier at han i øyeblikket ikke kan tillate ham det».³ Fortellingens kjerne er, kortfattet, et møte mellom to mennesker, hvor den ene fremmer sin intensjon om noe og den andre nedlegger et forbud mot det samme. Foruten denne innledende utvekslingen ville ikke porten hatt noe som helst med loven å gjøre. *Lovens* port er av den grunn interessant som bilde, en metafor for lovens form, men om vi ønsker å forstå *hvorfor* loven inntar denne formen, er vi altså nødt til å forstå utvekslingen mellom mannen og dørvokteren – og hvorfor denne situasjonen maner frem bildet av loven som åpen port. Dette understrekes også av den etterfølgende diskusjonen mellom K. og presten, som ikke opptar seg så mye med *lovens* port, men griper fatt i hva som utspiller seg mellom mannen fra landet og dørvokteren.

Den enkleste observasjonen vi kan gjøre oss, er at utvekslingen mellom de to er språklig: Mannen ber om å få komme inn, og dørvokteren sier at det ikke kan tillates. Det er tilforlatelig å derfra slutte at dørvokterens avvisning er gjenkjennelig nok som et lovbestemt forbud, såpass gjenkjennelig at det er banalt å forvente noe mer ut av det. At loven tar form som språk, og utøves gjennom språk, kan vanskelig sies å være en kontroversiell påstand. Enten den resiteres av dedikerte lagmenn på tingplassen, eller hugges i sort stein slik Hammurabi ville det, er lovens språklige element gjenkjennelig.

Forbudet i fortellingen bærer dog ikke preg av å komme fra en slik etablert lov. Mannen får ikke komme inn for øyeblikket, får vi vite, men det er mulig at han senere får det; det er tilsynelatende en skjønnsmessig vurdering som gjøres av dørvokteren, som ikke gjøres med tanke på bestemte saksforhold eller ut ifra nedfelte lovtekster. Det forblir forholdsvist uklart hvorfor mannen ikke får gå gjennom porten, men samtidig gjør dørvokteren det klart at han ikke vil hindre mannen om han trosser forbudet. Dørvokteren vil altså ikke sanksjonere mannen, hvilket gjerne kjennetegner de nedfelte lovene; selv når det ikke er så eksplisitt som «øye for øye, tann for tann». Dette er vel det tydeligste tegn fortellingen gir oss, på at dette ikke handler om et lovforbud slik vi vanligvis tenker på det, eller at loven i fortellingen ikke handler om nedfelte normer og tilhørende sanksjoner ved normbrudd. Loven er ikke her

3 Kafka (2005), 164.

lovbøker og domstoler, men avsløres som noe annet enn disse fastsatte normer, idet den oppstår ut ifra mennenes utveksling, og er ikke noe som eksisterer på egenhånd.

Så om denne situasjonen mellom mannen fra landet og dørvokteren er en beskrivelse av lovens tilblivelse, hva hadde så skjedd om mannen trosset forbudet og gikk gjennom lovens port? Jo, når mannen sniker seg til å se gjennom porten, advarer dørvokteren: «Jeg er mektig. Og jeg er bare den laveste dørvokteren. Foran sal efter sal står nye dørvoktere, den ene mektigere enn den andre».⁴ Loven består tilsynelatende av et uendelig antall porter, så selv om mannen denne gangen går gjennom lovens port, vil han fortsatt befinne seg foran en ny port – i den samme situasjonen. Grunnen til at loven igjen og igjen vil manifestere seg som en ny port som står foran mannen, er ikke først og fremst fordi hver port er lovens port, men fordi en dørvokter står foran porten. Ved hver port vil mannen finne seg i den samme situasjon som han gjør med denne «laveste dørvokteren». Slik er hver port en ny lovens port, fordi denne gjentagende situasjonen mellom mannen og dørvokteren stadig manifesterer lovens form. Når porten her er et slikt treffende bilde på loven, skyldes det ikke først og fremst at loven ligner på en port, men at lovens opphav lar seg forstå i utvekslingen mellom mannen og dørvokteren. Bildet med porten passer eksepsjonelt godt til denne situasjonen, fordi situasjonen er så konkret og figurene enkle, nærmest anonyme. Likevel kan vi tenke oss at situasjonen gjenskapes med andre figurer, hvor man finner en annen metafor for loven; forutsetningen er at situasjonen etablerer et forbud som mannen uhindret kan trosse, men hvor forbudet består også etter at det er trosset. Dørvokteren er slik ikke et tilbehør til lovens port, derimot er porten et tilbehør til dørvokteren for å gi ham rollen som dørvokter.

Av den grunn er det ikke først og fremst de stadig nye portene som forteller oss noe om loven, men de stadig nye dørvokterne som mannen vil møte om han hadde gått gjennom porten.⁵ Så den standhaftighet som tilsynelatende tilfaller loven, er ingen iboende kvalitet i loven selv, men et resultat av at mannen fra landet vil møte stadig nye dørvoktere, og stadig befinne seg i denne samme utvekslingen som etablerer forbudet. Loven er således noe som oppstår, slik Kafka forteller om det, i møtet mellom mennesker, og er ikke noe som mannen fra landet egentlig kan oppsøke, siden loven ikke har en selvstendig eksistens. Det mannen

4 Kafka (2005), 164.

5 Kanskje er den mest interessante måten å forestille seg denne fortellingen, å tenke at det slett ikke er flere porter på den andre siden av porten, men bare denne ene porten; noe vi må kunne tillate oss siden de utallige portene bare omtales i fortellingen, uten å bli observert av de to. I stedet ville mannen, om han trosset forbudet og gikk gjennom porten, bare funnet seg selv på den andre siden av porten, omgitt av et landskap ganske likt det han kom fra, og på denne siden av porten står det også en dørvokter som ikke kan tillate ham å gå gjennom lovens port. Denne måten å se for seg fortellingen på er riktignok absurd, men ikke dermed mindre passende for å vise oss den banale strukturen som loven oppstår fra.

egentlig har oppsøkt, er dørvokteren. Slik er det også talende at mannen ikke forsøker å trosse forbudet, men heller velger å vente på tillatelsen; hvilken nytte ville det være i å utfordre også den neste dørvokteren, når situasjonen der ikke vil være betydelig annerledes.

Likevel kan vi ikke hevde å ha kvittet oss med de sedvanlige tilnærmelser til loven, for man kan fortsatt si at det altså er dørvokteren som manifesterer loven, ut ifra sin autoritet som dørvokter – det beskrives hvordan mannen fra landet ser på «pelsen hans, den store spissnesen, det lange glisne sorte tartariske skjegget»⁶ før han bestemmer seg for å vente. Endog kan man si at loven her etableres gjennom den sterkestes rett, siden vi kan anta at dørvokteren er sterkere og bedre trent i voldsbruk enn mannen fra landet. Også dette er like fullt en uriktig tilnærming, som Kafka selv redegjør for:

Men også når det gjelder mannen fra landet skal [dørvokteren] befinne seg i en villfarelse, for han er i virkeligheten underordnet denne mannen og vet det ikke. At han behandler mannen som en underordnet, ser man på mange ting, som du sikkert husker. Men at han selv faktisk er den som er underordnet, skal ifølge denne mening være like tydelig. Fremfor alt er den frie overordnet den som er bundet. Nå er mannen faktisk fri, han kan gå hvor han vil, bare inngangen til loven er forbudt for ham og dessuten av bare én eneste person, av dørvokteren. Når han setter seg på skammelen ved siden av døren og tilbringer hele livet der, så skjer det frivillig, historien forteller ikke noe om tvang.⁷

Når situasjonen mellom de to er et bilde på loven, kommer dette altså ikke av dørvokterens autoritet eller mannens underlegenhet.

Det er ikke ubetydelig når det påpekes at mannen er fri til å gå hvor han vil, bare ikke gjennom porten, og at han ikke er tvunget inn i situasjonen – han har oppsøkt porten på egenhånd, og kunne gått annetsteds etter å ha blitt avvist av dørvokteren. Det er også likegyldig at han forblir ved porten, men det lar oss bedre observere lovens form, idet ingenting mannen gjør bringer ham noe nærmere tillatelsen til å gå gjennom porten. Verken mannen eller dørvokteren har noen mulighet til å endre på situasjonen de befinner seg i, og begge er således fanget i situasjonen. Dørvokterens tilfelle er som sådan åpenbart, han er bundet til porten av sin plikt og må forbli nær porten. Men også mannen er bundet til situasjonen, for selv om han er fri i den forstand at han kan velge å gå annetsteds, ville han likevel være nektet å gå gjennom porten. Uansett hva mannen forøvrig kunne fylt livet sitt med, ville han fortsatt stå i denne relasjonen til lovens port, i den forstand at han kunne kommet tilbake senere og likevel befinne seg i den samme situasjon. Forbudet er ikke avhengig av mannens tilstedeværelse ved porten. Slik viser det seg at verken mannen eller dørvokteren er overordnet den andre, på noen betydningsfull måte, idet begge er fanget i en

6 Kafka (2005), 164.

7 Kafka (2005), 168.

relasjon til hverandre og som sådan porten. Det er denne relasjonen mellom de to og porten, som omgjør porten til 'lovens port'. Derfor er det nettopp denne relasjonen som er av interesse for å forstå lovens form, og vi er nødt til å forstå hvordan denne relasjonen kan oppstå ut ifra den situasjonen som beskrives.

Ser vi nærmere på hva det innebærer at mannen fra landet likevel er fri til å gå andre steder, kan vi få noe klarhet i dette. Det er forlokkende å tenke at dette i det store og hele også frigjør mannen fra lovens grep, til forskjell fra dørvokteren som eksplisitt er bundet i lovens tjeneste. Men dette vil være en misforståelse av hva det innebærer at mannen er fri til å gjøre alt annet enn å gå gjennom lovens port. Denne friheten oppstår som en frihet til *alt annet enn*; friheten som er mannen til del kommer av forbudet mot å gå gjennom porten. Likevel gjøres det også klart i fortellingen at mannen faktisk *kan* gå gjennom lovens port, selv om han altså ikke har tillatelse, for dørvokteren vil ikke hindre ham i dette og porten står alltid åpen. Det er altså en forskjell mellom det mannen *kan* gjøre, hvor han også uhindret kan gå gjennom lovens port, og det mannen er *fri* til å gjøre, som er å gå alle andre steder. Selv om han er fri, er mannen altså likevel bundet i en relasjon til lovens port, siden han ikke fritt kan benytte muligheten han har til å gå gjennom porten.

I dette er det ikke uten betydning at lovens port står åpen, og at det kun er dørvokteren som forbyr mannen fra landet å gå gjennom porten. Hadde lovens port faktisk vært lukket, kunne ikke mannen frimodig bestemme seg for å trosse dørvokteren og likevel gå gjennom porten. Men fordi denne muligheten fortsatt er tilgjengelig for mannen, avslører fortellingen den avgjørende forskjellen mellom mannens mulighet og frihet. Forbudet, og følgelig mannens frihet, er definert av utvekslingen som finner sted mellom mannen og dørvokteren; og som vi tidligere har vært innom utgår ikke dette forbudet eksplisitt fra loven som port, men er derimot opphavet til at porten tar form som *lovens*. Mannens mulighet er på den annen side uinnskrenket, siden det ikke legges noen faktiske hindringer for mannen – porten står åpen, og dørvokteren vil ikke stoppe ham. Når porten blir til lov gjennom opprettelsen av forbudet, skjer dette ved at det innenfor mannens mulighet til å områ seg i verden opprettes en norm som skiller mellom hva han er fri og ikke fri til å gjøre. Men når mannen forblir i en relasjon til lovens port, enten han setter seg ned ved porten eller hadde gått et annet sted, er det nettopp fordi han likevel kan trosse forbudet og gå gjennom porten – gå der hvor han ikke er fri til å gå. Loven forholder seg altså ikke til mannen fra landet gjennom forbudet som ilegges, men gjennom muligheten mannen har til å gjøre også det som er forbudt; kun på det viset kan loven favne om både friheten og forbudet.

Denne relasjonen oppheves heller ikke om forbudet brytes, hvilket i fortellingen representeres av stadig nye porter. Selv om mannen går gjennom denne første porten, vil han stå foran en ny port og en ny dørvokter som gjenskaper situasjonen. Igjen er det verdt å merke seg at dette ikke kommer av porten, men av dørvokterens møte med mannen fra landet. Det er utvekslingen med dørvokteren som etablerer forbudet ved den første porten, og det vil likedan være denne utvekslingen som vil gjenskape forbudet i møte med de neste dørvokterne. Selvfølgelig kan vi tenke oss at disse vil svare annerledes, og i denne uvissheten ligger det også et hint om lovens omskiftelighet; men også disse er tross alt dørvoktere, som vi må anta har en plikt til å vokte porten. Denne plikten innebærer, om ikke eksplisitt å holde mannen fra å gå gjennom porten, å ikke slippe hvem som helst gjennom porten. Ene og alene ved denne plikt, vil dørvokteren måtte opprette en eller annen slags forståelse av hvem som tillates og ikke tillates gjennom porten. Nå er det ikke slik at dette kan oppstå ut ifra dørvokteren alene, det er ingen iboende egenskap i ham som lar ham danne en forståelse av hvem som tillates og hvem som er forbudt. Forbudet kan først oppstå idet mannen fra landet spør om å få gå gjennom porten, hvorpå dørvokteren må gjøre en vurdering av om dette kan tillates eller ikke. Men idet dørvokteren avgjør at det ikke kan tillates, i alle fall for øyeblikket⁸, er det viktig å få med seg hvordan fortellingen vender blikket mot mannen fra landet, som sniker seg til å se gjennom porten og således selv tar dørvokterens avgjørelse til vurdering. Dette får dørvokteren til å påpeke at han kun er den første og den laveste av dørvokterne. Når mannen endelig bestemmer seg for å heller vente på tillatelse, gjør han dette etter å ha sett nøyere på dørvokteren, «på pelsen hans, den store spissnesen, det lange glisne tartariske skjegget»⁹. Forbudet hviler således ikke kun på dørvokterens vurdering av om mannen kan tillates gjennom porten, men også på mannens vurdering av dørvokteren og forbudet; når så forbudet oppstår, er det gjennom en felles forståelse hos begge, hvori forbudet anerkjennes som rett.

Loven oppstår slik i konflikten mellom kropp og språk, mellom den åpne mulighet som er iboende i menneskets kroppslige tilværelse, og dets innordning av denne tilværelsen gjennom det språklige samværet med de andre. Som fenomen er den likevel ikke noen gitt måte å innordne denne muligheten, men den innholdsløse forestillingen om at det finnes rett og urett i måten mennesket lever blant de andre. Selv om loven inntar språkets ordnede ytre,

8 Når så dørvokteren kommer frem til at dette er forbudt for mannen, forteller det oss ikke nødvendigvis noe om loven som sådan, det fremstår derimot som et nødvendig grep for fortellingens metafor om loven; vitterlig, hadde dørvokteren sluppet mannen gjennom, hadde ikke metaforen vist oss mye om loven. Dessuten kan man vel anta at dørvokteren ønsker en eller annen form for autorisasjon for å slippe ham inn.

9 Kafka (2005), 164.

og manifesteres som gitte språklige forestillinger om rett og urett, tar den like fullt opp i seg seg menneskets helhetlige mulighet. Det finnes altså ingenting som mennesket kan gjøre, som i seg selv er utenfor lovens rekkevidde, fordi disse to er ett og det samme. I den forstand kan loven forstås som menneskets mulighet overgitt til samtalen om rett og urett.

Det politiske dyret

Like fullt, *Foran loven* er kun en fortelling, en metafor som forsøker å fortelle oss noe om loven, og må ikke opphøyes til å være mer enn den er. I den grad metaforen har vist oss noe interessant om loven, er vi nødt til å ta fatt i dette og undersøke det videre. Det vi først skal ta for oss, er hvordan den viser at loven ikke eksisterer på egenhånd, men derimot er avhengig av møtet mellom mannen og dørvokteren. Det er kun i fortellingens univers – hvor de like godt kunne vært de siste mennesker på jord – at vi kan leke med tanken om at disse to alene kan utgjøre grunnlaget for loven som grunnlaget for en politisk orden. Like fullt viser fortellingen hvordan loven oppstår fra samtalen mellom mennesker, og hvordan de kommer til enighet om hva som er tillat og forbudt; rett og urett.

Det er ikke primært denne påstanden som her skal vies oppmerksomhet, derimot skal vi se på hvordan Agamben trekker frem skillet mellom to old-greske begreper for liv, *zoé* og *bios*, som han med henblikk til Aristoteles benytter som et utgangspunkt for å undersøke forutsetningene for at mennesket er det politiske dyr.¹⁰ Formålet med å trekke frem disse begrepene er at de provoserer oss til å se et skille hvor vi i dag opererer med et enkelt begrep – *liv* – for hele fenomenet. Dette kommer av at *zoé* henviser til det naturlige livet, den form for liv som kommer alt levende til del, enten det er snakk om mennesker, dyr eller planter. I den grad vi kan snakke om det i moderne termer, ville vi kanskje valgt å omtale det som organismen; altså den fysiske eksistensen av det som er levende, og de nødvendige fysiske prosessene som opprettholder organismen. *Zoé* bør altså forstås som kroppens konkrete eksistens som legeme. Det henspiller ikke til noe mystisk ved det levende, selv om skillet mellom levende og ikke-levende kan være utfordrende å definere. På den andre siden er begrepet *bios*, som beskriver den spesifikke levemåten til noe. For Aristoteles er mennesket kjennetegnet av sin politiske livsførsel, og følgelig omtaler Aristoteles mennesket som et *bios politikos*. Vi trenger ikke av den grunn å forstå begrepet om *bios* i dets aristoteliske kontekst, for det interessante er skillet mellom *zoé* og *bios*, som lar oss skille mellom det kroppslige faktum at noe lever og den særskilte måten det lever på.

¹⁰ Agamben (2010), 23.

Fra antikkens tenkning henger skillet mellom disse to begrepene tett sammen med organiseringen av den antikke bystaten. Agamben skriver at «i antikken er det enkle, naturlige livet utelukket fra *polis* i egentlig forstand og strengt begrenset – som et rent reproduktivt liv – til *oikos*-sfæren».¹¹ Her tegnes det opp et skarpt skille mellom de to begrepene, hvor *zoé* bokstavelig talt hører til innenfor dørstokken i husholdningen, og *bios* foregår i bystatens offentlige rom. På det viset fremstår det tydelig hva som legges i de ulike begrepene, hvor menneskets *bios* er definert av dets delaktighet i det offentlige bylivets juridiske og politiske orden, mens det naturlige livets nødvendigheter begrenses til livet i husholdningen. Skillet fremstår nærmest karikert, og bør nok leses som en idealisert fremstilling av den antikke samfunnsorden, fremfor en realistisk.

Like fullt åpner det for viktige observasjoner: For det første viser skillet en nødvendig sammenheng, ved at man ikke kan forestille seg mennesket som *bios politikos* uten at det samtidig har *zoé*, et naturlig liv. Det er umulig å delta i det politiske livet uten en kroppslig eksistens, en påstand så banal at den ved første øyekast kan virke uinteressant. Siden den athenske bystaten har betydelige begrensninger på hvem som får delta i det politiske livet, må vi også observere at ikke alle mennesker i oldtidens Athen kunne delta aktivt i det politiske livet bare ved å krysse dørstokken. Å delta i det politiske livet kan ikke forstås som bare det å eksistere som menneske innenfor *polis*, særlig når Aristoteles knytter det politiske livet til menneskets evne til å snakke med hverandre om hva som er rett og urett¹², hvilket forutsetter en tilgang til og aktiv deltagelse i samtalen. Ut ifra dette må vi forstå det offentlige rom som det sted hvor mennesker snakker om rett og urett, og altså kan delta i samfunnets juridiske og politiske utforming. Selv om det kan manifesteres som agoraen, byrommet utenfor hjemmets dørstokk, er det ikke gitt at enhver som befinner seg i dette rommet også kan delta i det politiske livet. Gjenkjennelig fra våre moderne samfunn, avhenger den enkeltes deltagelse i Athens politiske liv av borgerskap. Slik Aristoteles redegjør om borgerrett i *Athenernes statsforfatning*, var borgerrett forbeholdt de som var født av athenske borgere, og det er kun disse menn som, ved myndig alder og etter militærtjenesten, trer inn i «de øvrige borgernes rekke».¹³ Så om mennesket er et politisk dyr, er det ikke umiddelbart slik at individets naturlige liv gir det tilgang til å delta i det politiske liv. Her viser skillet mellom *zoé* og *bios* en ubehagelig innsikt, for selv om det ligger til grunn en nødvendig sammenheng mellom naturlig liv og politisk liv, er sammenhengen ubetinget kun den ene veien. Det naturlige livets

11 Agamben (2010), 24.

12 Aristoteles (1995), 1253^a7.

13 Aristoteles (2010), 87-88.

ivaretagelse i *polis* må forstås som betinget, om vi skal kunne forklare hvordan naturlig liv systematisk kan bli utelukket fra deltagelsen i *polis*. Forutsetningen for å utelukkes er således immanent i menneskets politiske vesen, i skillet mellom kropp og språk, og således vil det i enhver politisk orden forbli en mulighet at individer eller grupper blir satt utenfor det politiske livet. Menneskets politisk liv kan ikke garanteres i og med dets kropp, kun i dets evne til å ta del i det politiske livet med de andre som språkvesen.

Selv om det kan argumenteres godt for at mennesket har iboende politiske rettigheter, og at diskriminering som følge av kroppslige betingelser som etnisitet eller kjønn er uberettiget utestengelse fra det politiske livet; kort og godt at menneskets rett til å delta i det politiske liv må begrunnes i universelle prinsipper, slik våre moderne menneskerettigheter legger til grunn, kan ikke dette fri mennesket fra denne iboende differansen som her påpekes. Riktignok er ikke differansen mellom kropp og språk i seg selv en begrunnelse for noen slags utestengelse, men det innebærer at utestengelsen alltid forblir en mulighet i det politiske livet. Den trenger ikke engang å være systematisk, men kan forekomme på bakgrunn av mer eller mindre tilfeldige omstendigheter som holder individet tilbake fra politisk deltagelse. Individet vil alltid stå i fare for utestengelse, fordi det har en kropp som kan utestenges. Argumenter om menneskelige rettigheter som utgår fra universelle prinsipper, må ansees som forestillinger i den politiske samtalen,¹⁴ og altså forankret i menneskets språklige liv. Således må en kropp først kunne anerkjennes innenfor det politiske livet, før den kan gjenkjennes som et liv med politiske rettigheter. Slik er ikke utestengelsen noe som bare kan forekomme i det politiske livet, grunnleggende er kroppen alltid allerede skilt ut fra det politiske livet, og hvorvidt den ivaretas innenfor den politiske orden er betinget av individets politiske liv.

Dette skillet i menneskets liv lar seg observere som et nødvendig faktum i overgangen fra barn til voksen. Hvis det politiske liv henger sammen med menneskets evne til å snakke om rett og urett, lar det seg ikke underslå at mennesket fødes uten en slik umiddelbar evne, men at denne evnen kommer som et resultat av menneskets utvikling og læring gjennom oppveksten. Så selv om vi forestiller oss et samfunn som har avskaffet all politisk diskriminering ut ifra vilkårlige kvaliteter som menneskets kjønn eller opphav, la det endog være en kosmopolitisk utopi hvori hele verdens befolkning er samlet, vil differansen mellom

¹⁴ Og det er ingenting som her tyder på at argumentasjonen bak slike posisjoner blir svekket av differansen mellom *zoé* og *bios*, jeg vil endog antyde at denne differansen understreker betydningen av universelle politiske rettigheter som tar utgangspunkt i enkeltindividets menneskeverd. For selv om de ikke oppløser den iboende konflikten mellom kropp og språk som vi her undersøker, er det like fullt det nødvendige grepet for å hindre at det kroppslige livet reduseres til et rent middel disponert av det politiske livet.

zoé og *bios* like fullt være tilstede i dette samfunnet, om ikke av andre grunner enn at mennesket fødes som *zoé*, og er nødt til å vokse opp for å delta i menneskets *bios*. Selvfølgelig er det noe vilkårlig akkurat når et samfunn regner mennesker for å være av myndig alder, men man slipper ikke unna at det er naturlige grenser for hvor lavt denne grensen kan settes. Det sentrale her er altså ikke å undergrave posisjoner om at politiske rettigheter bør utgå fra universelle prinsipper, men å påpeke at slik diskriminering er mulig på grunn av en iboende konflikt i mennesket mellom kroppslig og politisk liv.

Begrepene om *zoé* og *bios* er nyttige i den grad at de viser oss en iboende konflikt i noe vi skjuler med fellesbetegnelsen liv, men samtidig byr de på en misforståelse om konfliktens natur. For *zoé* og *bios* er ikke mer eller mindre gyldige enn vår betegnelse *liv*, de forblir kun ord, selv om de lar oss innta et fremmed perspektiv. De er ord av sin tid, og slik *liv* kan sies å dekke over skillet mellom livets naturlige forutsetninger og livet i politiske felleskap, kan også *zoé* og *bios* dekke til enkelte forhold, idet også disse bærer i seg sine assosiasjoner og antagelser. Som vi så ovenfor knytter Agamben *zoé* til husholdningen og *bios* til det offentlige rommet:¹⁵ Men fremfor å forstå dette som en slags opprinnelig struktur i den politiske veven, som om oldtidens grekere er opphav til differansen mellom *zoé* og *bios*, bør vi forstå den som kun én bestemt politisk struktur som gjenspeiler relasjonen mellom de to begrepene om liv. I så måte kan vi legge begrepene om *zoé* og *bios* bak oss, og i stedet lete etter egne begreper for å representere denne konflikten; om ikke annet, frir vi oss på den måten fra den forlokkende fremmedheten i de klassiske språk.

Skillet de representerer, har vist hvordan mennesket som politisk dyr er sammensatt av to elementer; det naturlige livet som er ubetinget og nødvendig for mennesket, og det politiske livet hvor menneskets deltagelse er betinget. Det naturlige livet kan vi med enkelhet oppsummere som menneskets kroppslige eksistens, og som politisk element lar det seg kort beskrive som *kropp*; på en og samme tid biologisk legeme og livet som overgis til politikken. Dette bevarer også en av de viktige poengene med *zoé*, nemlig at det er det samme livet som kommer alt levende til del; den kroppslige tilværelsen er noe som ligger til grunn for alle levende ting, forstått som det fysiske legemet til alle levende ting. Derimot er det noe vanskeligere å finne en god term for menneskets *bios*; men om vi aksepterer at mennesket er

¹⁵ Denne skarpe inndelingen er ikke noe Agamben overser eller undervurderer, for han viser den oss hvordan det skapes et eget rom for det naturlige livet i samfunnet, et rom som aktivt skiller det naturlige livet fra politiske livet i offentligheten; et skille som er blitt stadig mer utvisket i vår tid (Agamben 2010, 26). Dette er av betydning for Agambens prosjekt i *Homo Sacer*, hvor han vil vise at denne utskillelsen av det naturlige livet fortsatt ligger til grunn for de politiske systemene i vår tid.

et politisk dyr fordi det kan snakke om hva som er gunstig og ikke, våre forestillinger om hva som er rett og urett, slik Aristoteles sier det,¹⁶ er det mulig å forenkle begrepet om *bios* som den særskilte levemåte til elementet *språk*. Den enkleste begrunnelsen for et slikt valg er at dette synet trekker frem språkevnene som det avgjørende elementet for at mennesket lever som et politisk dyr, hvor det deltar i samtalen om rett og urett. Fullgodt er det likevel ikke, siden vi her må legge til grunn en langt bredere forståelse av *språk* enn det som kan sies å være gitt i dagligtale. Mer riktig er det å si at vi med *språk* også må forstå de ting som gjøres mulig for mennesker fordi vi er språklige vesener, altså hele den forestillingsverden som mennesket har tilgang på gjennom språkets abstraksjon av verden.

I så måte handler *språk*, forstått som politisk element, også om det bredere spekter av symbolsk kommunikasjon mellom mennesker; herunder må vi også regne hvordan mennesker uttrykker seg gjennom for eksempel klær og kroppsmodifikasjoner; enten det dreier seg om det mer permanente, som tatoveringer, eller midlertidige endringer som smykker eller parfyme. Dessuten innebærer det kommunikasjon gjennom handlinger, enten det dreier seg om hverdagslig kroppsspråk og kollektive handlinger som klapping – hvilket har en tydelig politisk funksjon som en form for akklamasjon, til de mer komplekse seremonielle handlingene, hvor alt dette har til felles at man kommuniserer med andre gjennom fysiske handlinger – eller for den del, et bevisst fravær av slike. Nå er mye av dette ting som ikke direkte kan sies å dreie seg om språk, særlig fordi mange av disse elementene er utbredt som kommunikasjon også blant andre dyr. Når vi må forstå alt dette som et element av språket som politisk element, er det fordi alt dette relaterer seg til menneskets språklige forestillinger; når for eksempel kroppsspråk hos mennesker skiller seg fra kroppsspråket til dyr, kommer dette av at menneskene kan fortolke kroppsspråket også utover den gitte konteksten, ved at det snakkes om senere og utenfor den enkelte situasjonen. På samme måte som språket relaterer seg til andre ting i verden, blir også disse tingene underlagt en relasjon til språket; og slik blir disse ikke-lingvistiske kommunikasjonsformene vevd inn i menneskets evne til språklig kommunikasjon, og får en betydning som strekker seg utover den konkrete situasjonen de opptrer i. Slik er språket det mest sentrale elementet for at mennesket kan beskrives som et politisk dyr, ved at språket strekker seg utover det rent språklige ved å sette alle ting i relasjon til språket og den forestillingsverden som språket føder. Når dette gjør mennesket til et politisk dyr, kommer det av at språket binder store grupper av mennesker sammen i en felles forestillingsverden; ikke minst i forestillinger om rett og urett.

¹⁶ Aristoteles (1995), 1253^a7.

Likevel kan vi ikke slå oss til ro med at mennesket som politisk dyr består av disse to elementene, kropp og språk – idet vi kaster fra oss de arkaiske termene *zoé* og *bios*. Det som er avgjørende for at disse elementene utgjør grunnlaget for mennesket som politisk dyr, er relasjonen mellom dem, og ikke elementene i og for seg selv. Vi har allerede avdekket et par interessante sammenhenger, hvor kroppen viser seg som en nødvendig forutsetning for at mennesket er et politisk dyr, og at tilgangen til språket i det politiske fellesskapet er betinget, i den forstand at ikke alle har tilgang til den offentlige samtalen om rett og urett. Den første er banal, men vi skal i neste kapittel komme tilbake til hva som likevel gjør denne banaliteten interessant. Først er det menneskets betingede tilgangen til språket vi bør undersøke, som utgangspunkt for utestengelsen fra det politiske livet. For det er åpenbart at mennesker flest har språk og er språkbrukere,¹⁷ uavhengig av deres politiske deltagelse.

Språket og den inkluderende eksklusjon

Om menneskets deltagelse i språket er betinget, må vi kunne forstå dette ut ifra språkets relasjon til kroppen – eller overhodet, tingene utenfor språket. Når kroppen er i en ubetinget relasjon til språket, kommer dette av nødvendighet av å ha en kropp for å kunne uttrykke seg språklig. Tar vi for oss det muntlige språket, er mennesket nødt til å ha en stemme – altså det rent fysiske apparatet for å kunne snakke – for å kunne uttrykke seg. Men det muntlige språkets relasjon til tingene er derimot betinget. Tenker vi oss et bestemt ord, for eksempel «ball», kan vi ikke si at det leksikalske ordet står i en ubetinget relasjon til tingen «ball». Språkets relasjon til tingene er symbolsk, i den forstand at språket ikke *er* tingene, men representerer dem. Nå synes det ikke å være en umiddelbar sammenheng fra denne enkle observasjonen, til hvordan vi kan si at menneskets deltagelse i språket er betinget. Siden språket ikke er tingen, kan vi trekke eksemplet med «ball» videre, og fastslå at tingen ganske uproblematisk kan fortsette å eksistere som ting, selv om den ikke refereres til som «ball» eller endog innlemmes i begrepet «ball». Tenker vi oss at vi møter på to personer som spiller tennis, hvor den ene ber oss hente «ballen» fra en kasse med flere ulike baller, så referer «ball» i denne sammenhengen kun til tingen som brukes til å spille tennis, og ikke alle de andre tingene som under andre betingelser kan forstås i begrepet «ball». Likevel er det et

17 Vi kunne i denne sammenhengen også problematisert mangfoldet av språk, altså at man kan befinne seg i et samfunn hvor man ikke snakker samme språk som majoriteten. I politisk sammenheng er dette helt klart en relevant problemstilling, og den knytter seg til den betingede naturen til språk; for å snakke må man ha et felles språk. Uten det begrenser kommunikasjonen seg til det umiddelbare og kontekstuelle – som peking, smerteskrik – eller tegning. Det siste er helt klart mer interessant enn den umiddelbare kommunikasjonen, men også i den sammenheng er det i noen grad kulturelt betinget hvordan man fremstiller noe billedlig – kort sagt, den andre må i noen grad ha et felles kunnskapsgrunnlag for å forstå tegningen og sette ord på dem.

langt stykke fra dette til å si at mennesker utelukkes fra det politiske rommet fordi deltagelsen i språket er betinget. Den mest umiddelbare tanken kan være å se på hvordan vilkårlige, men kroppslige forskjeller – som kjønn – er blitt brukt til å utelukke mennesker fra politikken, og at dette på sett og vis sammenfaller med tennisballen; ballen får ikke være med i spillet, om ikke spillet definerer den som ball. Men det vil være et feilsteg, siden mennesker vanskelig kan sidestilles med en variert samling av baller; om ikke av andre grunner enn at tingene vi omtaler som baller, i seg selv ikke forholder seg til begrepene. Av den grunn er det ikke primært ballene vi bør legge merke til i denne hypotetiske situasjonen, men den språklige samhandlingen mellom tennisspillerne og oss. Det er nemlig ikke betingelsene for at «ball» her refererer til en tennisball som er interessant, men at språket anvendes på en betinget måte i situasjonen mellom spillerne og oss.

Når språkets referanse til tingene er betinget, er ikke denne betingelsen egentlig knyttet til tingens egenskaper, men til lytterens betingelser for å forstå språket. Og det er dette som gir oss hintet på hvordan menneskers tilgang til språket er betinget: Til forskjell fra kroppen, som er individuelt ubetinget, er språket og bruken av det alltid betinget fellesskapet av språkbrukere. Selv om mennesker riktignok har en individuell språkevne, i den forstand at de kan snakke og bruke språk i møte med andre mennesker, må vi ikke misforstå denne individuelle språkevnen med å faktisk ha tilgang til språket i det politiske rom; ei heller må vi tro at språkevnen i seg selv garanterer at det enkelte menneske har tilgang til dette politiske rommet. Dette kommer av at det politiske rommet ikke blir til fordi enkeltindivider har språk, men fordi mennesker i felleskap kan skape dette offentlige rommet for å snakke om rett og urett. Når enkelte deretter kan utestenges fra å delta i dette rommet, slik kvinner og slaver var i Athen, er det fordi bruk av språk er underlagt betingelsene for de andres forståelse.

Så selv om Athenske kvinner og slaver utvilsomt hadde språkevne, kan de ikke hevde seg i samtalen om rett og urett, fordi de ikke tilfredsstiller betingelsene for deltagelse som de andre legger til grunn. Men her er det ikke først og fremst formelle betingelser vi bør tenke på, men betingelser som er iboende i mennesker som språkbrukere. Det er i så måte mer et spørsmål om rådende forestillinger, og ikke nødvendigvis en formalisert utestengelse, som medfører at man ikke blir lyttet til i den politiske samtalen. I grunn er samtalen alltid noe som finner sted mellom mennesker, og de formelle strukturene som kan omgi en samtale er kun representasjoner av relasjoner mennesket allerede står i. Slik man utelukker de andre typene av baller når man skal hente tennisballen, ut ifra samtalens omstendigheter, slik utelukker man også andre mennesker fra det politiske rommet på bakgrunn av forestillinger om deres

(manglende) tilhørighet. Siden språkets relasjon til kroppen er betinget, og språk er noe som finner sted i fellesskap, er ikke tilgangen på det språklige rommet noe som er jevnt fordelt blant språkbrukere: Man må ikke bare kunne snakke, man må også bli lyttet til. Det er ut ifra dette at vi kan forstå uttrykk som «å gi stemme til» når man forsøker å forsvare politiske minoriteter og andre særinteresser, og slik inkludere dem i den politiske samtalen.

Om mennesket er et politisk dyr fordi det har språk, er det desto viktigere å forstå hvordan politikken innlemmer de menneskene som i liten eller ingen grad tar del i det politiske livet, for blant disse kan man begynne å forstå strukturen som oppstår mellom kropp og språk. Undersøker man de store og mektige i det politiske livet, eller endog den jevne borger, vil det vanskelige forholdet mellom kropp og språk være tilslørt av deres politiske skikkelse; men for den som er stemmeløs, men likevel underkastet den politiske orden, er et langt bedre bilde på politikken grunnleggende struktur. For når individets deltagelse i språket er betinget, viser dette også den særskilte situasjonen til det politiske dyret, hvor det som kroppslig vesen utelukkes fra det politiske rommet. Som Agamben beskriver det:

Mennesket er det levende vesen som, gjennom språket, skiller sitt eget nakne liv ut fra seg selv og stiller seg opp mot det, samtidig som det opprettholder forholdet til dette nakne livet gjennom en inkluderende eksklusjon.¹⁸

Denne relasjonen, som Agamben paradoksalt beskriver som en *inkluderende eksklusjon*, viser hvordan utestengelsen ikke bare er en bieffekt av politikken, men utgjør den grunnleggende politiske strukturen. Gjennom å skille sitt kroppslige liv fra sitt språklige selv, kan mennesket påta seg et politisk liv som overskrider kroppen, og samtidig gjøres denne utestengelsen av kroppen til politikken grunnleggende struktur. Kroppen er som sådan alltid allerede utsatt for makten som finnes i det politiske fellesskapet, men det innebærer videre at mennesket uten en politisk stemme som sådan er overgitt til og utsatt for det politiske fellesskapets makt. Selv om kroppen altså er politikken nødvendige forutsetning, har den likevel ingen mulighet til å hevde seg som politisk liv, foruten gjennom stemmen som taler for den.

Ut ifra Agambens formulering, kan vi ta med oss to observasjoner: For det første er det innsikten om at denne utskillelsen av kroppen foregår i hver enkelt av oss som språkbrukere. Gjennom deltagelsen i det språklige fellesskapet strekker mennesket seg utover sin umiddelbare tilværelse som kropp, og overgir kroppen som et middel til å manifestere sitt politiske liv. Det er her menneskets egenskaper som språklig vesen viser seg å innebære mer enn bare samtalen, og kommunikasjonen manifesterer seg i andre uttrykksformer: Klær, tatoveringer, etikette, kosmetiske operasjoner og så videre. Det er slik mennesket «skiller sitt

¹⁸ Agamben (2010), 31.

eget nakne liv ut fra seg selv og stiller seg opp mot det»¹⁹ ved at vi som språklige vesener konfronterer vår egen kroppslige eksistens som noe separat fra vårt «mest egentlige jeg». På dette viset kan vi gå opp i vårt politiske liv, og forstå oss selv som del av en politisk orden. Den andre observasjonen er at den politiske orden likevel står i en kontinuerlig relasjon til kroppen som utskilles, den paradoksale relasjonen som Agamben omtaler som en *inkluderende eksklusjon*. Dette innebærer at det som ekskluderes, likevel forblir inkludert gjennom sin eksklusjon, ved at rommet kroppen ekskluderes fra aktivt relaterer seg til kroppen som er ekskludert. Et tydelig eksempel på en slik *inkluderende eksklusjon* er eksilet, hvor den utviste tvinges til å forlate den politiske orden eller risikere å bli drept.²⁰ Den som sendes i eller velger eksil fremfor dødsstraff, blir altså ekskludert fra det politiske livet, ved at dette individet opphører som politisk subjekt og mister lovens beskyttelse. Den det gjelder reduseres til en kropp som må forlate fellesskapet og dets territorium.

Selv i denne totale utestengelsen, forblir kroppen i en relasjon til den politiske orden, siden kroppen ikke kan vende tilbake; eksilet har ikke frigjort den utstøtte fra fellesskapet, men holder den aktivt utenfor. I lys av denne relasjonen, hvor den landflyktige opphører som politisk subjekt og reduseres til sin kroppslige eksistens, kan vi også lese Sokrates konklusjon om at han foretrekker døden fremfor landflyktigheten²¹, og slik dø som borger av det athenske *polis* – og således fortsatt et «helt» menneske, heller enn å dø alene som utstøtt kropp. For selv i landflyktigheten ville Sokrates forblitt i en relasjon til det athenske byfellesskapet, og således ikke blitt fri ved å velge landflyktighet; slik Kriton og hans andre venner synes å ønske for ham. Slik det er for mannen foran lovens port, består «friheten» i eksilet kun av muligheten til å gå alle andre steder enn gjennom byporten. Den inkluderende eksklusjonen innebærer altså at mennesket som kropp ikke kan løsrive seg fra det politiske fellesskapet som det er underlagt, fordi den politiske orden ikke kan hindres i å opprettholde en relasjon til en hvilken som helst kropp – også en kropp satt utenfor.

Det som gjør denne relasjonen viktig, er ikke først og fremst i tilfeller som landflyktighet, men tilstedeværelsen av denne inkluderende eksklusjonen også innenfor det politiske fellesskapet. Det er en misforståelse om vi tror at kroppen må forlate det offentlige rommet for å havne i denne relasjonen, som i tilfellet med eksilet, siden denne eksklusjonen

19 Ibid.

20 I så måte snakker jeg her om eksil i en eldre forstand, og ikke ut ifra en del moderne bruksmåter for begrepet, hvor det ikke alltid er tvingende politiske årsaker til at noen sies å ha «gått i eksil». Her må eksil forstås som å innebære fredløshet, enten fordi man er tvunget i eksil, har valgt eksil fremfor dødsstraff eller flyktet fra en dødsdom, hvor den fredløse risikerer livet ved å befinne seg på territoriet hvor han er fredløs.

21 Platon (1999), 52c.

av kropp foregår i hvert enkelt individ. Ser vi for oss slaven som holder keiserens vinglass, står han så og si midt i politikken sentrum, men likevel er han kun kropp; og ikke bare fordi keiseren forstår slaven som en kropp utenfor det politiske fellesskapet, men fordi også slaven forstår seg selv som satt utenfor politikken. Like fullt eksisterer dog slaven som kropp, innenfor det samme politiske rommet som keiseren. Det som er vanskeligere å øyne i denne sammenhengen, er at keiserens kropp i bunn og grunn står i den samme relasjonen. Keiseren, som i det politiske fellesskapet er gitt den største verdighet som majestet, har også denne indre motsetningen mellom sin offentlige skikkelse og den faktiske kroppen; hvilket viser seg i at den keiserlige verdigheten ikke avtar selv om kroppen skulle forfalle.²²

Hvor slaven viser oss at mennesket kan reduseres til kropp innenfor fellesskapet, viser majestetet hvordan denne utskillelsen av kroppen også forekommer i individer som deltar i den politiske orden. Om noe er majestetens skikkelse også i en ekstrem tilstand, hvor avstanden mellom majestetens offentlig skikkelse og kropp er så betydelig at den lar seg observere. Som en illustrasjon på denne avstanden, trekker Agamben frem eksempler på symbolske begravelssermonier for både franske konger og romerske keisere. I disse symbolske begravelssene, såkalte *funus imaginarium*, ble det laget en voksfigur av den døde majestetet, som begravnes i offentlighet og etter at den faktiske kroppen er begravet. Agamben avviser teser som legger til grunn at dette skyldes suverenitetens evigvarende karakter.²³ Han forklarer i stedet disse begravelssene som følger: «Alt foregår med andre ord som om keiseren skulle ha, ikke to kropper, men to liv i én kropp: ett naturlig liv og et hellig liv, som uavhengig av det faste begravelsseritualet overlever det naturlige livet, og først etter *funus imaginarium* kan opptas i himmelen og forherliges».²⁴

Om vi på denne situasjonen anvender de betraktninger vi så langt har gjort oss, vil vi oppdage at dette «hellige livet» som representeres i voksfiguren, ikke er noe annet enn forestillingen om keiseren i det politiske rommet. Den strukturen som ligger til grunn for den symbolske begravelssene, fremstår som skillet mellom kropp og språk, hvor personen på en side har den kroppslige eksistensen og på den andre har en offentlig skikkelse. Og selv om dette skillet altså blir tydeligere i disse ekstreme skikkelsene, synes det ikke å være gode argumenter for at disse ekstreme tilfellene representerer en annen struktur enn den vi vil finne i

22 Ut ifra denne observasjon, er det en interessant øvelse å studere ulike fremstillinger av monarker i kunsten, enten det dreier seg om litterære, billedlige eller filmatiske fremstillinger, med særlig hensyn til «groteske majesteter» - de tilfeller hvor kroppens synlige forfall kontrasteres av majestetens praktfulle kostyme.

23 Agamben (2010), 116-117.

24 Agamben (2010), 123.

ethvert menneske innenfor det politiske rommet. For slik majestetens hedres gjennom en *funus imaginarium*, finner man overalt skikker for å hedre de døde gjennom avbildninger og rituelle handlinger. Det som viser seg i disse avbildningene av den døde, er det enkle forhold at den avdøde fortsatt huskes av fellesskapet, og at disse menneskene holder liv i dette minnet. Når majestetens så begravnes to ganger, er den symbolske og offentlige begravelsen av voksfiguren å regne som en begravelse av majestetens *in memoriam* – kanskje ikke så mye for å overføre makten til den nye majestetens eller la det «hellige livet» opptas blant gudene, men for å begrave den offentlige skikkelsen av majestetens som folket minnes.

Når mennesket skiller ut sitt naturlige liv, og på denne måten legger grunnlaget for den politiske levemåten, skapes det ikke bare en avstand mellom det naturlige livet som kropp og personen man er politisk, men den personen som skapes i fellesskapet blant de andre kan overleve kroppen; i den forstand at de andre fortsatt husker og forstår denne personen som en del av sin verden. Enten det er snakk om avdøde familiemedlemmer eller historiske skikkelser, er ritualene som omgir de døde måter hvorpå fellesskapet minnes og bevarer den politiske skikkelsen. Dette kommer av at denne offentlige persona ikke eksisterer alene i individet, men først kommer til liv igjennom deltagelsen i fellesskapet med andre. I majestetens *funus imaginarium* blir denne offentlige persona manifestert som en voksfigur, en omstendelighet som kan knyttes til den usedvanlige betydningen som tillegges majestetens person og nødvendigheten av en offentlig begravelse av denne mest offentlige skikkelsen. Men i bunn og grunn oppstår denne symbolske begravelsen fra skillet mellom menneskets kroppslige eksistens og den offentlige persona. Det som bør oppta oss med denne symbolske begravelsen, er at det overhodet er meningsfylt for romerne å begrave en voksfigur av keiseren, istedenfor den avdøde keiserens faktiske kropp. Når voksfiguren kan tillegges et slikt meningsinnhold, er det fordi keiserens faktiske kropp allerede er utskilt fra keiserens politiske liv; og av den grunn kan voksfiguren tillegges den samme betydning som kroppen hadde før keiserens død, som den fysiske representasjonen av keiserens politiske skikkelse. I så måte er verken kroppen eller voksfiguren keiseren som politisk skikkelse, de er kun beholdere for denne skikkelsen som politisk liv, og slik kan den ene erstatte den andre etter keiserens død – siden keiserens døde kropp ikke skiller seg nevneverdig fra en voksfigur, idet begge disse legemer er uten liv.²⁵

25 Uten å skulle trekke dette eksemplet for langt ut, trenger vi ikke å skue tilbake til obskure begravelsesritualer for å finne dette skillet mellom kroppen og menneskets «egentlige jeg». Om vi i vår tid ser på ulike forsøk på å forlenge livet eller endog oppnå udødelighet, kan vi observere dette samme skillet, hvor kroppen forstås som en beholder for det egentlige, tenkende mennesket; enten det dreier seg om å fryse ned kroppen inntil de

Observasjonen av at kroppen er utskilt innenfor det politiske livet, hvor den reduseres til å være noe mindre enn mennesket som politisk individ, gir oss grunn til å se på den landflyktige enda en gang. Ser man på den landflyktige, er det lett å tro at denne reduksjonen til kropp først skjer idet denne dømmes til eksil eller selv setter seg i en slik situasjon, ved å rømme fra en annen slags dom; slik Sokrates kunne rømt fra sin dødsdom. Men om kroppen allerede er utskilt fra det politiske livet, all den tid den allerede befinner seg innenfor den politiske orden og endog er tilknyttet en politisk skikkelse, kaster det nytt lys over den landflyktige. Det er ikke slik at kroppen først i eksilet utskilles fra individets politiske liv, men eksilet opphever individets politiske liv og den rettslige beskyttelse som medfølger, slik fjerner eksilet den politiske skikkelsen som har omhylllet og overskredet kroppen.

Det som her viser seg er at det forviste individets reduksjon til kropp ikke blir forårsaket av eksilet, men at kroppen derimot bør betraktes som en nødvendig rest som alltid allerede eksisterer under den politiske skikkelsen som har opphørt. Eksilet viser seg ikke som en beslutning om å skille ut kroppen, men en beslutning om å fjerne det politiske livet. Dette viser seg, noe kontraintuitivt, i at den fredløse ofte kan vende tilbake fra eksilet; blant annet kunne en fredløs i henhold til de norske landskapslovene i tidlig middelalder, inngå forlik og betale bot, og slik gjenvinne sin sosiale status og rettsvernet²⁶ – altså gjenoppstå som politisk liv. Det som utvises i eksilet er ikke egentlig kroppen, men den siste gjenværende rest av menneskets politiske liv etter at det er fratatt sin sosiale status og rettsvernet som tilfaller dette politiske livet. Slik er ikke eksilet utvisningen av kroppen per se, men av en negert politisk persona. Når dette negerte politiske livet må forlate territoriet det er utvist fra, er kroppens utvisning en ren nødvendighet, siden kroppen står i en ubetinget relasjon til det politiske livet – selv i dets negerte tilstand. I den forstand er ikke eksilet en faktisk utvisning av kroppen som sådan, det er ikke selve kroppen som settes utenfor det politiske territoriet, selv om kroppen altså står i fare for å bli drept ved å forbli innenfor dette territoriet.

Dette ikke-faktuelle som avsløres i eksilet, må forstås ut ifra observasjonen om at kroppen utskilles fra det politiske livet allerede innenfor den politiske orden; av den grunn er kroppen allerede satt i en betinget relasjon av det politiske livet, og eksilet endrer på disse

medisinske vitenskapene kan gjenopplive den og stanse aldringsprosessen, ideer om å skifte ut deler av kroppen med maskinerte deler for å omgjøre mennesket til en udødelig cyborg eller endog tanken om å overføre vårt «egentlige jeg» til en datamaskin med robotkropp, bærer alle disse ideene i seg en tanke om at mennesket har et «egentlig jeg» som er mulig å separere fra den forgjengelige kroppen. Det vi her må legge merke til, er denne utskillelsen som mennesket gjør overfor sin egen kropp; det er irrelevant for oss om denne utskillelsen rent faktisk er mulig, slik disse ideene forutsetter. Det interessante er at mennesket ser seg selv som noe som overskrider den rent kroppslige eksistensen det har.

26 Kjus (2011), 44.

betingelsene ved å negere individets politiske status. Grunnen til at dette er av interesse, er at det forteller noe om strukturene som ligger til grunn for de situasjoner hvor mennesker qua kropp settes utenfor det politiske livet. Om kroppen ikke blir tatt ut av den politiske orden i faktisk forstand, viser det seg også at unntaket kroppen befinner seg i ikke dreier seg om en rettslig beslutning. Med tanke på den fredløse, gjelder den rettslige avgjørelsen om eksilet bare individets politiske liv, som negeres ved at individets politiske status og rettsvern oppheves – hvilket også innebærer at individet kan drepes uten rettslige konsekvenser. Men dette kommer ikke av at loven har sanksjonert drapet, men at den har trukket seg unna individet ved å oppheve rettsvernet og overlatt det til en tilstand hvor det ikke angår loven om kroppen drepes. Situasjonen som den fredløse qua kropp befinner seg i, er på dette viset verken faktisk eller rettslig.

Lovens potensialitet

Eksempelet med den fredløse i eksil viser ikke bare hvordan mennesket utvises fra det politiske territoriet, men viser strukturen hvorigjennom mennesker utestenges fra det politiske livet som sådan. Når vi ovenfor har sett på situasjonen til den fredløse med utgangspunkt i strukturene mellom kropp og språk, har dette vist oss at mennesket her befinner seg i en paradoksal relasjon til den politiske orden: Det kan ikke løsrive seg fra den politiske orden, samtidig som det er satt utenfor det politiske livet – relasjonen som er beskrevet som en inkluderende eksklusjon. Men om denne relasjonen ikke bare gjelder for eksilet spesifikt, slik undersøkelsen av majestetens *funus imaginarium* antyder, er eksilet kun en situasjon hvor denne paradoksale relasjonen mellom kropp og politisk liv blir synlig. Det som avsløres i eksilet er i så fall en generell struktur som ligger forankret i elementene kropp og språk. Hvis mennesket så er et politisk dyr fordi det har språk og evnen til å snakke om rett og urett, viser utskillelsen av kroppen seg som en grunnleggende relasjon i den politiske orden.

Den paradoksale situasjonen som den fredløse befinner seg i, hvor han på samme tid er underlagt og likevel satt utenfor loven, svarer til den paradoksale situasjonen som også den suverene makten befinner seg, hvilket Agamben omtaler som suverenitetens paradoks:

Suverenitetens paradoks kan uttrykkes slik: "Suverenen er, på én og samme tid, utenfor og innenfor den rettslige orden (it. *ordinamento*)". Dersom suverenen er den person som av den rettslige orden tilkjennes myndigheten til å erklære unntakstilstand og på den måten oppheve den rettslige ordens gyldighet (it. *validità*), da står han faktisk "utenfor den rettslige orden, samtidig som han er underlagt den, fordi det er opp til denne personen å avgjøre om forfatningen *in toto* kan oppheves". [Schmitt 1, s. 34; i ty. orig. s. 13] Presiseringen "på én og samme tid" er ikke uvesentlig her: Ettersom suverenen etter loven har myndighet til å oppheve lovens gyldighet, plasserer han seg lovmessig sett utenfor loven. Dette betyr at paradokset også

kan formuleres på denne måten: "Loven er utenfor seg selv", eller: "Jeg, suverenen, som er utenfor loven, erklærer at det ikke finnes noe utenfor loven".²⁷

Ut ifra dette synet, er suverenen å regne som et speilbilde på den fredløse, som også på én og samme tid er utenfor og innenfor den rettslige orden. Dette passer godt sammen med likhetene mellom den fredløse og majestetens *funus imaginarium* som vi så på tidligere, men mer interessant er det at begge disse skikkelsene speiler den paradoksale relasjonen mellom kropp og språk, hvor kroppen er det som samtidig er både innenfor og utenfor språket. Det er en fallgrube i undersøkelsen av suverenen, hvor man kan ende opp med å fetisjere den suverene skikkelsen i seg selv, fremfor å undersøke de strukturene som skaper suverenen og de unike fullmaktene som følger med suveren makt.

For selv om suverenen – forstått som den suverene makten uavhengig av hvilken institusjonell form den tar, kan erklære unntaket, betyr det ikke at suverenen selv har plassert seg i den paradoksale situasjonen hvor denne er både innenfor og utenfor loven. Når suverenen er havnet i denne paradoksale situasjonen, er det fordi denne myndigheten er *tilkjent av den rettslige orden*. Det er altså ikke en særegen kvalitet ved suverenen, men den posisjonen som suverenen er satt i av den rettslige orden, som er skyld i at suverenen er både innenfor og utenfor loven. Det er av den grunn en fare ved å henge seg opp i disse politiske skikkelsene og søke tydelige svar i dem, for i siste instans er de bare mennesker med en posisjon i den politiske orden. I stedet bør vi vurdere disse skikkelsene kritisk, og se på hva de paradoksale omstendighetene rundt dem forteller oss om loven som fenomen. For når suverenen er tilkjent en slik myndighet på bakgrunn av sin posisjon i den politiske orden, kan ikke dette forstås på annet vis enn at den politiske orden bærer i seg muligheten for opphevelsen av lovens bestemmelser. De ekstraordinære egenskapene man finner i suverenen, må allerede eksistere i loven. Så det egentlig spørsmålet angående den suverene maktens paradoks, er ikke hvilke mystiske egenskaper som tilfaller suverenen, men hvordan loven i utgangspunktet åpner for unntaket som suverenen kan erklære. Sporene for dette kan vi se i situasjonen til den fredløse, som befinner seg i unntakets relasjon til loven. Det holder ikke å fastslå at denne relasjonen er en inkluderende eksklusjon, det som må undersøkes er hvordan loven opprettholder relasjon som på én og samme tid kan holde noe utenfor og innenfor den politiske orden. Skal vi holde oss til samme fremgangsmåte som vi har brukt tidligere, må vi kunne forstå denne relasjonen ut ifra strukturen mellom kropp og språk som ligger til grunn for loven overhodet. Vi må også kunne fjerne disse spesifikke skikkelsene, som den fredløse

²⁷ Agamben (2010), 38. Agambens siteringen av Schmitt er fra *Politische Theologie, Vier Kapitel zue Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig 1922.

eller majesteten, og erstatte deres spesifikke paradokser med en felles figur som kan forklare den paradoksale strukturen i unntaket.

Hvis utskillelsen av kroppen som naturlig liv allerede skjer i opprettelsen av den politiske orden gjennom språket, og denne utskillelsen finner sted i hvert enkelt individ, endog innenfor den politiske orden, er det ikke først i unntaket at loven går inn i denne paradoksale relasjonen til livet. I så fall vil den inkluderende eksklusjonen alltid være tilstede i forholdet mellom kropp og lov, men relasjonen mellom språk og lov dekker til denne paradoksale situasjonen for mennesker som deltar og anerkjennes i det politiske livet. Hvis vi henter frem bildet fra *Foran loven*, kan vi skimte denne underliggende relasjonen i det at mannen fra landet tross alt kan gå gjennom lovens port. Om loven oppstår ut ifra samtalen om rett og urett, og slik legger grunnlaget for en politisk orden hvor tillatt og forbudt fastsettes, relaterer loven seg likevel ubegrenset til kroppen som mulighet i verden. Mellom mannen fra landet og dørvokteren blir en slik orden etablert: Det er ikke tillatt for mannen å gå gjennom lovens port, men forøvrig er han fri til å gjøre hva han vil. Men loven, her representert i porten, relaterer seg i utgangspunktet ikke til skillet mellom tillatt og forbudt – det er mannen og dørvokteren som forholder seg til denne politiske bestemmelsen, og bedømmer hverandre ut ifra den. Det loven relaterer seg til er derimot mannen qua kropp, og den mulighet som er iboende i kroppen; en mulighet som forbudet ikke har innskrenket, idet mannen kan trosse forbudet og likevel gå gjennom lovens port. Loven slik vi her ser den, er av den grunn ikke det samme som den gitte orden som oppstår innenfor det politiske livet – denne finnes og forstås strengt tatt bare mellom mannen og dørvokteren i deres samtale. Det er av den grunn vi ikke bør fetisjere betydningen av enkelte politiske skikkelser, som majesteten, eller endog mindre personlige politiske institusjoner, siden de alltid vil representere en bestemt manifestasjon av det politiske livet. Loven viser seg derimot som noe ubestemt, hvori muligheten for både det tillatte og det forbudte innlemmes, og slik relaterer den seg til og underlegger seg mennesket qua kropp. Denne relasjonen svarer til den mellom kroppen og språket, hvor også språket uhindret kan relatere seg til og underlegge seg tingene i verden.

Dette viser igjen at loven som fenomen ikke er en egen entitet, som på mystisk vis står foran mennesket som port, men er så nært knyttet til menneskets språkevne at det på dette nivået viser seg med den samme strukturen. Begge eksisterer primært som en ubestemt abstraksjon av verden, hvorigjennom de innordner verden på en ikke-tvingende måte. I språket skjer dette ved at ord og setninger forenkler verden gjennom abstraksjon, for eksempel ved å samle en masse ulike sfæriske objekter i betegnelsen «ball». For loven skjer

det gjennom samtalen om rett og urett, som innordner verden i hva som tillates og hva som forbys. Av den grunn er det ingen grunn til å innbille seg at språk og lov *er* det samme, men loven som fenomen oppstår ikke først gjennom en aktualisering av språket – som for eksempel i form av en konkret lovtekst. Loven oppstår allerede i språkets utskillelse av kroppen, idet dette åpner for at mennesket ser verden gjennom abstrakte forestillinger om dens innordning – derunder også forestillinger om grenser for hva som er tillatt og forbudt. Særlig for loven er det viktig at disse abstrakte forestillingene som tillegges verden ikke er tvingende, i den forstand at de ikke nødvendigvis realiseres som fysiske hindre, men opprettholder en åpen relasjon til mulighetene i verden. I *Foran loven* representeres dette ved at lovens port ikke er lukket, men alltid står åpen, og slik åpner den også for det som er forbudt og gjør det til en del av loven. Denne åpne loven kan vi omtale som suspendert lov, altså loven i en tilstand hvor den ikke referer til en aktualitet – slik loven for eksempel anvendes i en rettssak – men forholder seg til selve potensialiteten. Det er denne åpenheten som sørger for at loven kan stå i relasjon til og underlegge seg det nakne livet, ved at det forbudte forblir en potensialitet som både kan være og ikke-være. Uten en slik åpenhet ville loven vært impotent. Så ved at loven i utgangspunktet er ubestemt og forblir en potensialitet, kan den senere aktualiseres i den politiske orden som sanksjoner og institusjoner.

Dette blir også lagt på det rene i *Foran loven*, representert i de utallige portene mannen vil fortsette å møte om han velger å gå gjennom denne første. Det er egentlig ikke av noen betydning at mannen går gjennom den første porten, for han vil møte en ny dørvokter ved en ny port, et nytt forbud, og slik opprettholdes i fortellingen den potensialiteten som ligger til grunn for loven, fordi denne potensialiteten er den samme som finnes i mannen og dørvokteren. Ved å gå gjennom porten, kan ikke mannens kontrære ikke-væren fordufte, for gjennom aktualiseringen overlates denne ikke-væren til mannen selv; mannen er også det han har valgt bort. Slik er det ikke alene forbrytelsen som loven relaterer seg til, og som åpner for sanksjonering innenfor den politiske orden, men også potensialiteten til å ikke-være. Om mannen fra landet skal sanksjoneres for å ha gått gjennom lovens port, selv om dette var forbudt for ham, er ikke en slik anvendelse av loven avhengig kun av den faktiske gjerningen, men den forutsetter også mannens potensialitet til å ikke gå gjennom porten.

Hvis det kan påvises at mannen ikke hadde en slik potensialitet til å ikke-være, altså at han *måtte* gå gjennom porten av en eller annen tvingende årsak, vil det heller ikke være å regne som en forbrytelse. Det er på denne måte vi kan forklare hvordan loven kan tillate, eller muligens overse for eksempel voldsbruk, så fremt den kan forsvares som nødverge; altså at

det som egentlig er forbudt, var *nødvendig* ut ifra omstendighetene. Så hvor loven sier at *drap* er forbudt, er det ikke den faktiske handlingen av å ta livet av en annen som gjør det mulig å straffeforfølge drapsmannen og finne denne skyldig, men dennes potensialitet til å ikke-drepe; altså at drapet ikke skjedde under omstendigheter som gjorde det nødvendig.²⁸ Når loven kan relatere seg til denne ikke-væren i morderens potensialitet, er det fordi loven er satt i en relasjon til mennesket som potensialitet, og står i en relasjon til mennesket allerede før en aktualisering av denne potensialiteten – som i et drap. Slik viser det seg at skyld ikke primært kommer av ugjerningen alene, men potensialiteten til å ikke-være denne ugjerningen, og at loven står i en relasjon til denne potensialiteten. På bakgrunn av dette påpeker Agamben at:

Skylden referer ikke til overtredelsen, det vil si til avgjørelsen av hva som er lovlig og ulovlig, men til lovens rene kraft, til det enkle faktum at loven refererer til noe. Dette er den ultimate årsaken til det rettslige prinsippet – fremmed for enhver moral – som går ut på at manglende kjennskap til normen ikke utelukker skylden.²⁹

Slik viser det seg at skylden ikke dreier seg primært om selve gjerningen, som en faktisk hendelse, men hvorvidt loven kan sette seg i en relasjon til denne som potensialitet, altså at hendelsen ikke var tvunget av ytre omstendigheter.

I en strafferettslig forstand dreier nødvendigvis begrepet *skyld* seg om å beviselig knytte den tiltalte til ugjerningen, men dette er prosesser innenfor den politiske orden; et slikt begrep om *skyld* kan likevel ikke forklare det rettslige prinsippet om at uvitenhet om loven ikke unnskylder, fordi det forutsetter en relasjon av skyld til loven allerede før ugjerningen er et faktum. Fordi loven oppnår denne relasjonen gjennom å skille ut kroppen fra den politiske orden, betyr det også at loven kan straffe selv den som ikke var kjent med normen, og som følgelig ikke kunne vite at gjerningen var en forbrytelse, fordi denne qua kropp allerede er satt i en relasjon til loven som ikke avhenger av en slik kunnskap om den politiske orden. Mennesket er alltid allerede forpliktet til loven gjennom den inkluderende eksklusjon, altså kroppens betingelsesløse relasjon til loven i dens suspenderte, innholdsløse tilstand. Slik har ikke retten noen annen potensialitet enn det kroppslige livet den innlemmer i seg selv

28 Det er ut ifra dette vi må forstå Benjamin, når han sier at: «Derfor har ikke de retten på sin side som, med budet som grunnvoll, fordømmer hvert drap som et menneske begår mot et annet. Budet står ikke som målestokk for dommer, men som rettesnor for handlinger, gyldig for den handlende eller fellesskapet, som må ta stilling til det i sin ensomhet, og i ekstreme tilfeller ta på seg ansvaret for å se bort fra det» (2014b, 270). Loven må forstås som potensialitet, og ikke en tvingende struktur; det er kun dette som gir den kraften til å anvendes, fordi den ikke allerede er anvendt. Hadde loven, eller her budet, faktisk forbudt ethvert drap på ethvert menneske til enhver tid under enhver omstendighet, hadde det vært en slik «målestokk for dommer», men budet i seg selv hadde vært maktesløst – og dommen måtte hentet sin kraft fra andre steder. Men ved å være en «rettesnor for handlinger», som setter grenser for potensialiteten, kan altså loven stå i relasjon til drapet uavhengig om det skal fordømmes eller ikke.

29 Agamben (2010), 50. På latin *ignorantia iuris non excusat* eller også *ignorantia legis neminem excusat*, henholdsvis 'uvitenhet om loven unnskylder ikke' og 'uvitenhet om loven unnskylder ingen'.

gjennom unntaket, altså det liv som loven kan sette i en inkluderende eksklusjon; ikke bare i tilfellet med den fredløse eller erklæringen av en unntakstilstand, som manifesterer unntaket, men i den grunnleggende unntagelsen av det kroppslige livet fra det politiske livet. Uten dette unntaket, forstått både som det kroppslige livet som unntas og dessuten den potensialitet som er immanent for dette livet, er loven bare tomme ord. Det er slik Agamben kan si at: «I så måte har retten i virkeligheten "ingen eksistens i seg selv, men dens vesen er selve menneskenes liv"». ³⁰ Lovens potensialitet er altså hentet fra menneskets kropp, og det er derfor relasjonen i unntaket viser seg som politikkens grunnleggende struktur; foruten denne relasjonen, hvor loven kan relatere seg til kroppen uavhengig av menneskets deltagelse i den politiske orden, ville loven vært impotent og ingen politisk orden ville vært mulig. Slik viser det seg at lovens port ikke er en selvstendig entitet med egne egenskaper, men at den i sin helhet er forankret i mennesket natur som politisk dyr. Den oppstår gjennom at mennesket skiller sitt kroppslige liv ut av sitt politisk liv, og på grunn av denne grunnleggende strukturen i menneskets væren, opprettholdes loven og dens særskilte relasjon til kroppen.

30 Ibid.

Kapittel 2: Det nakne livet

Når man tar alt fra mennesket foruten livet, står kun den nakne kroppen igjen; og dette er i grunn alt man trenger å vite for å forstå hva som ligger i begrepet om *nakent liv*. Undersøkelsene i forrige kapittel har vist oss betydningen av det naturlige livet for menneskets politiske levemåte, hvor distinksjonen av det naturlige livet som noe annet enn menneskets politiske skikkelse utgjør grunnlaget for lovens potensialitet. Som vi skal se i dette kapitlet, er det *nakne livet* noe annet enn det rent naturlige livet, selv om distinksjonen kan være subtil. Forskjellen ligger i at det naturlige livet blott eksisterer, mens det nakne livet først oppstår når det settes i relasjon til loven og utsettes for makten i den politiske orden. Av den grunn bør vi muligens vurdere det *nakne livet* som den viktigste figurene i de politiske strukturer, siden det utgjør grunnlaget for at den politiske orden kan oppstå og for at loven kan være mer enn bare tomme ord. Dette innebærer også at vi må undersøke denne figuren nærmere, for bedre å forstå kompleksiteten i det nakne livet.

Idet loven oppstår i og med distinksjonen av det politiske livet, oppstår også det nakne livet som den nødvendige rest for dette politiske livet i menneskene, og slik forekommer det nakne livet i hver og en av oss. Det lar loven stå i en relasjon til hvert enkelt menneske, og forklarer den særegne evne loven har til å innlemme alle som kommer inn under den – ubetinget av deres politisk status. Når vi i det foregående kapittel har tatt for oss loven og mennesket som en grunnleggende struktur, har dette vært mer enn tilstrekkelig. Men når vi nå begir oss videre i utforskningen, må vi ta begrepet om nakent liv lengre. For om det finnes nakent liv i alle mennesker, uavhengig av deres politiske status, må vi også kunne forklare det nakne livet sett i kontekst av deres politiske liv. Hvor vi tidligere har gjøglet mellom den fredløse og majesteten, siden nakent liv viste seg i begge, må vi her begynne å se på hvordan vi kan forstå det nakne livet i disse ulike figurene, og forstå hvilke kvalitative forskjeller som beskriver deres respektive nakne liv.

Latent nakent liv

For om disse distinksjonene ikke har betydning for lovens grunnleggende struktur, ville vi narret oss selv om vi antok at de også er ubetydelige for de menneskene det dreier seg om. Av den grunn må tilnærmingen her være en annen enn vi brukte i forrige kapittel, for her dreier seg om å utforske de forutsetninger hvorunder det enkelte mennesket lever som nakent liv; her søker vi altså menneskets perspektiv på egen tilværelse. Det mest åpenbare skillet er

mellom mennesker som har en politisk status som overskrider deres nakne liv og de hvis politiske status er blitt negert, slik vi så det i den fredløse. Mennesket som er del av det politiske livet har utvilsomt vanskeligst for å beskue sitt eget nakne liv, siden dets politiske skikkelse overskrider det og definerer mennesket på en måte som dekker til det nakne livet. Fordi mennesket begriper sitt mest egentlige selv gjennom og som sitt språklige vesen, forventer det og tar også for gitt sin kroppslige eksistens. Selv om kroppen fra naturens side er en ubetinget nødvendighet for at mennesket kan delta i det politiske livet, og som sådan kommer *før* dets politiske liv, blir den likevel underlagt menneskets politiske liv som et middel for å utfylle den politiske skikkelsen. Kroppen er for menneskets politiske skikkelsen som en mannekeng, og draperes med tøy og tilnavn for å manifestere denne skikkelsen. Slik mister det politiske mennesket blikket for kroppen som sitt mest nødvendige jeg; den menneskelige tilværelsen som går forut for det politiske livet, og ser i stedet den politiske skikkelsen som om den ligger bakenfor og uttrykker seg gjennom kroppen.

Om kroppen likevel skal vise seg som nakent liv, må det skje gjennom en avsløring av kroppen som menneskets naturlig og utsatte liv, hvor den politiske skikkelsen blir trukket til side, slik man trekker til side et forheng og avdekker det som ligger bak. Dette innebærer ikke nødvendigvis en rettslig negasjon av den politiske skikkelsen, slik vi så det i den fredløse – negasjonen av det politiske livet innebærer en juridisk prosess som etterlater mennesket under loven uten en juridisk og politisk status. Slik er det en forskjell på å trekke forhengene til siden og rive det ned, fordi distinksjonen mellom det politiske og kroppslige liv alltid allerede er immanent i menneskets vesen. Avsløringen ligger i så måte nærmere skandalen, uten at skandalen kan omfatte alle former for avsløring: Skandalen er nettopp et slikt blikk bakenfor forhengene, hvor den politiske skikkelsen blir avslørt som en naken kropp – i den mest konkrete forstand som en faktisk kropp uten klær – hvilket kontrasterer de forventninger og fasader som tilfaller den politiske skikkelsen. Likeledes finner vi en avsløring knyttet til tanken om hjemmet som rom for menneskets naturlige liv; altså hvordan den private sfæren innebærer en avsløring av menneskets utsatte og kroppslige tilværelse, som en motsetning til den tildekte kroppen i det politiske rommet. Innenfor den private sfæren, som er en intim sfære, kan den politiske skikkelsen legges til side i større eller mindre grad: Skillet mellom privat og offentlig rom er sjelden entydig, med gradvise overganger, og dessuten vil det variere hva som faktisk regnes som tabu i det offentlige rom, slik at det er henvist til det private. Likevel avdekker disse situasjonene mennesket som dets sårbare kropp, uten det uforgjengelige skinn som den politiske skikkelsen utstråler. Men når Benjamin skriver at:

«blod er symbolet på det nakne livet»,³¹ gir dette et større omfang til avsløringen, og andre måter denne avsløringen kan forekomme på. For når Benjamin fremhever blodet som kjennetegn på det nakne livet, lar det nakne livet seg avsløre også gjennom såret og kroppens sårbarhet som sådan.

I den forstand må ikke blodet nødvendigvis forstås som kun blod, men som et symbol for kroppens forgjengelighet og at den i siste instans er dødelig. En slik avsløring kan selvfølgelig skade en politisk skikkelse, om den fysiske helsen er av betydning – en sykelig monark kan inspirere politiske intriger og utfordrere til tronen. I kunsten finner vi et slikt øyeblikk i filmen *300*,³² idet den spartanske kong Leonidas slynger spydet mot perserkongen Xerxes – hvis persona opphøyes og tildekkes for å fremstå som alt annet enn menneskelig – og kutter kinnet på ham, hvilket oppfyller Leonidas løfte om å la Xerxes blø, og blodet avslører det nakne livet som forsøkes skjult under gudekongens pompøse fremtoning. Samtidig er blodet martyrenes verdighetstegn, beviset på at de ofrer sitt nakne liv for å bevare sin skikkelse i politiske forstand; enten det er snakk om ideologiske eller religiøse forestillinger de ofrer seg for. Martyren bekrefter slik forrang til sin egen politiske skikkelse over sitt eget nakne liv, ved å ofre det siste i forsvar for det første; hvilket til dels gjenspeiler Sokrates' valg om å heller dø, enn å opphøre som borger av Athen. Avsløringen av det nakne livet kan i form av offeret være et kraftfullt politisk uttrykk. Dessuten kan avsløringen av det nakne livet i den politiske skikkelsen, også inneha en sympatisk karakter; avsløringen kan menneskeliggjøre, siden den kroppslige sårbarhet er en erfaring som er felles for alle. En slik sympatisk avsløring forutsetter likevel at sårbarheten som avsløres ikke er et tabu, eller på annen måte svekker den politiske skikkelsen. Igjen er dette noe som understreker at distinksjonen mellom de to ikke gjør det nakne livet til en motsetning av det politiske livet, men at det nakne livet alltid allerede er tilstede i den politiske skikkelsen; det forsvinner ikke ved å bli ikledd en politisk skikkelse, selv om det slik kan være oversett eller skjult.

Fortsatt er det en enhetlig kvalitet som viser seg i gjennom en slik avsløring av nakent liv i politiske skikkelser, og det er at det først kommer frem i lyset gjennom en handling eller hendelse; skandalen krever observasjonen og snakket, skaden og sykdommen forutsetter hendelsen de er i seg selv. Så selv om det nakne livet alltid allerede befinner seg i den politiske skikkelsen, vil det under vanlige omstendigheter være tildekket og skjult, noe man ikke tenker over, men som kan avsløres ved at det bryter gjennom normalitetens fasade. I den

31 Benjamin (2014b), 269.

32 Snyder (2007).

forstand er dette et *latent nakent liv*, som vanligvis er skjult under den politiske skikkelsen, men som kan trekkes frem i lyset gjennom at den kroppslige tilværelsen avdekkes gjennom en hendelse eller handling som bryter med det politiske livets forventinger.

Manifest nakent liv

En mørkere undertone i et slikt *latent nakent liv*, er selvfølgelig muligheten for at det går over i en annen form for nakent liv, hvor den politiske skikkelsen har svunnet hen. Et eksempel på et slikt nakent liv finner vi den fredløse, hvis nakne liv er blitt trukket frem for dagen gjennom negasjonen av den politiske skikkelsen og slik satt utenfor det politiske livet. Agamben knytter sammen en rekke historiske figurer som svarer til denne formen for nakent liv, hvor Agambens hovedfigur *homo sacer* viser seg å svare til den som er *friedlos* i det gamle germanske rettssystemet, middelalderens bannlysning og ulike rettslige begreper for den i dag mytiske figuren av mennesket som også er ulv: *Wargus*, *werewolf* eller *wulfsheud* (ulvehode).³³ Av disse er *homo sacer* – det hellige mennesket – nok den mest forvirrende figuren, hvor Agamben viser til undring om bruken av *sacer* selv hos den romerske filosofen Ambrosius Theodosius Macrobius mot slutten av imperiet, som i sin *Saturnalia* [III, 7, 3-8] påpeker paradokset i at «det er forbudt å krenke en hvilken som helst hellig ting, mens det derimot er tillatt å drepe et hellig menneske».³⁴ Dette kommer av den tvetydighet som tilfaller *homo sacer*, som er et menneske som hvem som helst kan drepe uten å senere bli straffet for det, samtidig som det ikke er tillatt å ofre dette mennesket i henhold til de fastsatte ritualene; Agambens forslag til å løse denne motsetningen, er å betrakte *homo sacer* som en figur satt utenfor både romernes menneskelige og guddommelige rett, deres *ius humanum* og *ius divinum*. Og på denne måten mener han at *homo sacer*: «kan gjøre det mulig for oss å kaste lys over en opprinnelig *politisk* struktur som befinner seg i en sone som går forut for distinksjonen mellom hellig og profant, mellom religiøst og rettslig».³⁵

Fremfor å henge oss opp i etymologiens irrganger, og jakte ned en opprinnelig betydning av *sacer*, er det betydningsfulle i denne skikkelsen måten det er overlatt av loven til en tilstand hvor hvem som helst kan drepe det uten rettslige konsekvenser, hvilket speiler situasjonen vi tidligere har sett i den fredløse; satt utenfor den rettslige orden kan kroppen drepes av hvem som helst. Agamben underbygger dette med å henvise til germanisten Wilhelm E. Wildas påstand om at det gamle germanske rettssystemet var basert på begrepet

33 Agamben (2010), 127.

34 Agamben (2010), 93.

35 Agamben (2010), 92, 94-95.

'fred' (*Fried*), og at forbryteren følgelig blir uten fred (*friedlos, fredløs*) gjennom eksklusjonen fra samfunnet.³⁶ Ut ifra dette standpunktet, kan man si at lovens oppgave var å bevare freden, og følgelig vil den som er *uten fred* ikke være bevart av loven. Endog kunne man tenke at eksklusjonen er et tiltak for å bevare og verne om freden, hvor man ved å sette et forstyrrende element utenfor freden forsøker å opprettholde freden blant de som fortsatt er del av den rettslige orden. Denne tolkningen foreslår Kjus eksplisitt, og dessuten viser han den interessante rollen hevn har knyttet til fredløsheten i samme vending:

Ved å lyse utøvere av urettmessige drap fredløse forsøkte en å begrense blodfeidenes rekke av drap og gjengjeld. Fredløshet var ikke det samme som dødsstraff. Sanksjonen gikk inn i oppgjøret mellom to slekter eller fraksjoner. Den fredløse mistet sin status i samfunnet ved at han mistet sitt rettsvern. Det var opp til mannens fiender å ta livet av ham. Å ta imot bøter var et alternativ til hevn, men evnen og viljen til å hevne måtte likevel være til stede. Gulatingsloven sier som nevnt at ingen hadde krav på rettsbot mer enn tre ganger hvis han ikke hevnet seg imellom.³⁷ Trussel om hevn var det som lå under når en bot skulle drives inn. Hvis ikke boten ble betalt ville den dømte bli *utleg*, han ville falle utenfor lovens beskyttelse og slekten hans ville ikke ha krav på bot hvis han ble drept. Hevn var en plikt, og bare de som kunne innfri denne plikten hadde noe de skulle sagt på tinget.³⁸

I dette avsnittet er det faktiske flere punkter vi skal legge merke til, og fra rekkefølgen de opptrer i teksten er de som følger: Fredløsheten er ikke en dødsstraff, hevnen gjøres til en plikt for de som skal være del av den rettslige orden, og *fredløs* har et synonym i *utleg*.

Det første vi tar for oss, er det enkleste: I *utleg* finner vi et begrep som er befriende utvetydig i sitt innhold, idet det rett frem forteller oss at dette er en person som er satt utenfor loven (*ut-leg*), og slik mister lovens beskyttelse. Bakgrunnen for dette finner vi allerede i Frostatingslovens første bolk: «Med lov skal landet vårt byggjast og ikkje med ulov øydast. Og den som andre ikkje så vil unna, skal sjølv ikkje nyta godt av lova».³⁹ Frostatingsloven viser oss slik, nærmest i klartekst, at det som skjer i tilfellet med en *utleg* ikke er en lovpålagt sanksjon på linje med en dødsstraff, men at den som er *utleg* ikke får ta del i lovens gode, altså dens beskyttelse, og at loven slik trekker seg unna og overlater ham til seg selv. Dette understrekes også av at loven forbyr andre å hjelpe den som er *utleg*: «Om ein mann gjev opphald til ein utlæg mann eller hyser han, skyssar eller fører han, då er han utlæg og uhelga med slik utlegd som den som gjorde gjerninga».⁴⁰ Så idet loven trekker seg unna den fredløse, viser dette oss hvordan den fredløse faktisk blir overgitt *til seg selv* som sitt eget nakne liv, uten å kunne forvente hjelp fra andre; hvilket er i tråd med Agamben når han sier at:

36 Agamben (2010), 127.

37 *Gulatingslovi* (1969), X-37, 191.

38 Kjus (2011), 31.

39 *Frostatingslova* (1994), I-6, 15.

40 *Frostatingslova* (1994), IV-41, 70.

Den som er lyst i bann, er faktisk ikke bare satt utenfor loven og gjort uvedkommende for den, men er dessuten *overgitt* (it. *abbandonato*) av loven, med andre ord eksponert og utsatt på denne terskelen der liv og rett, ytre og indre, går over i hverandre. [...] *Lovens opprinnelige relasjon til livet er ikke anvendelsen, men Overgivelsen* (it. *l'Abbandono*).⁴¹

Det er ut ifra dette at momentet om hevne knyttet til fredløsheten er interessant, fordi ikke bare nekter loven den fredløse hjelp fra andre, og åpner for at hvem som helst kan drepe ham ustraffet, men den pålegger også de fornærmede å hevne seg, i den grad at det ilegges begrensninger for hvor mange ganger man kan forlike seg ved hjelp av rettsbot⁴²; slik viser hevne seg å være et uunngåelig element i den gamle norrøne lovgivningen.

Dette viser oss hvordan loven i relasjon til den fredløse, denne som står utenfor lovens beskyttelse, virkelig knytter seg til potensialiteten i det nakne livet; den grunnleggende strukturen mellom kropp og språk som ligger til grunn for loven. Således dreier det seg ikke bare om potensialiteten i den fredløse qua kropp, men også potensialiteten til de som befinner seg innenfor den rettslige orden. I så måte er ikke overgivelsen i unntaket kun en overgivelse til den potensialitet som er immanent i den som står utenfor loven, men også en overgivelse til potensialiteten som innehas av alle andre. Her er det viktig å merke seg det vi innledningsvis fastslo vedrørende det naturlige livet, som er utgangspunktet for det nakne livet; det er det helt konkrete legemet, det dreier seg om kroppen. Overgivelsen av den fredløse, dreier seg i den forstand om en overgivelse til den rent kroppslige eksistens; men siden mennesket alltid allerede befinner seg i en verden med de andre, og utgangspunktet for en slik overgivelse er at det allerede finnes en politisk orden blant disse andre, innebærer også situasjonen for den fredløse at denne utsettes for makten de andre besitter. Kroppen, som den gjenværende rest idet den politiske skikkelsen er negert, blir altså overgitt til de brutale og sårbare forutsetningene for sin egen eksistens. Situasjonen med den fredløse viser oss lovens grunnleggende relasjon til mennesket, hvor loven ikke tar form som lovttekster eller andre manifestasjoner, men som overgivelsen av livet til seg selv, som er lovens nødvendige relasjon til livet om den skal kunne skape og bevare en rettslig orden innenfor seg selv.

41 Agamben (2010), 52.

42 Altså: Den fredløse har ikke lenger noen beskyttelse av loven, og loven har ikke idømt ham en dødsstraff per se; drapet på den fredløse er vilkårlig, idet det er uten betydning hvordan, hvor, når og hvem som tar livet av den fredløse. Hevnplikten som loven foreskriver, angår altså ikke direkte den fredløse, men tvert om de som fortsatt er del av den rettslige orden, som en forutsetning for deres rettslige status. Dette kan vi se i lys av at dette er et samfunn med svak sentralmakt, hvor det er begrensede muligheter for den typen rettslige sanksjoner vi er vant med i dag, eller endog den typen sanksjoner romerne kunne sette sin lit til; i den forstand synes den fredløse å være et tydeligere eksempel på denne formen for nakent liv enn *homo sacer*. Sistnevnte bør heller forstås som en etterlevning fra en tidligere periode i romersk rett, siden skikkelsen *homo sacer* stammer fra Tolvtavlelovene, og allerede hos Cicero kan vi lese at selv om han lærte de Tolvtavlene utenat som gutt, gjør «ingen dette lengre» når han skriver *De Legibus* (1998, 2.59); et tydelig tegn på at deres betydning var svekket allerede mot slutten av republikken.

Ut ifra dette at vi kan forstå hvordan fredløshet ikke kan oppfattes som en dødsstraff, og heller ikke er en sanksjon i konvensjonell forstand. Dødsstraff eller andre former for sanksjoner, som bøter, kommer til som en aktualisering av loven, hvor loven er blitt anvendt på et tilfelle og har «løst» en rettslig konflikt gjennom å beslutte en utmålt straff som skal gjennomføres på et bestemt vis. Slik er det ikke i tilfellet med den fredløse, som kan drepes uavhengig av hvem, hvor og hvordan; i den grad det kan beskrives som en anvendelse av loven, for eksempel av *Frostatingslovens* bestemmelse om at den som hjelper en utleg selv er å regne som utleg, er det kun i det øyeblikket loven negerer individets politiske status vi kan snakke om en anvendelse, og selv dette øyeblikket er i så fall en anvendelse hvor loven anvendes ved å ikke anvendes – i den forstand at loven ikke gjelder for den som er utleg og blitt overgitt til seg selv. Det er i dette øyeblikket kompleksiteten i lovens potensialitet åpenbarer seg i relasjonen til den fredløse, idet loven her oppheves for den som er utleg, og følgelig befinner loven seg i en tilstand hvor den både kan være og ikke-være; hvor den ikke aktualiseres, men likefullt opprettholder seg selv som potensialitet, idet ingenting hindrer loven i å senere innlemme på ny det som er blitt utskilt. Og når denne tilstanden er en overgivelse, er det fordi den fredløse blir overgitt til den potensialitet som finnes i sitt eget nakne liv, og blir utsatt for den potensialitet til vold som finnes i de andres liv ved at han blir overlatt til hevnen fra sine fiender. Samtidig står den fredløse i lovens potensialitet, som alltid kan føre den fredløse tilbake til det politiske livet; det er en ubestemmelig situasjon:

Den som er blitt lyst i bann, er overlatt til sin egen adskilthet og er samtidig prisgitt den som overgir det, det er ekskludert samtidig som det er inkludert, det er løslatt og fanget på én og samme tid. Diskusjonen innen juridisk historiografi mellom dem som oppfatter eksilet som en straff, og dem som tvert imot betrakter det som en rett og et fristed er urgammel.⁴³ [...] Og den skriver seg fra denne tvetydigheten knyttet til det suverene bannet.⁴⁴

Dette viser oss hvordan lovens potensialitet oppnås gjennom relasjonen til den potensialiteten som er immanent i menneskene qua kropp, og som tillater loven å inkludere alt det som befinner seg innenfor menneskets potensialitet, og følgelig både kan og må loven overskride den rettslige orden som den bevarer.

Med denne observasjonen kan vi vende blikket mot den mytiske skikkelsen som vi tidligere så at Agamben trakk inn, nemlig varulven; halvt mann og halvt dyr. Det er

43 Han siterer i denne sammenheng blant annet Cicero på at: «exilium enim non supplicium est, sed perfugium portusque supplicii (eksilet er nemlig ingen straff, men et tilfluktssted og en trygg havn i ly for straffen) [*Pro Ceac.*, 34] (Agamben 2010, 133). Dette viser oss hvordan det å bli overlatt til sitt eget nakne liv ikke uomtvistelig kan ansees som en straff, ikke minst om man er i stand til å finne tilflukt fra sine fiender og være tilfreds med livet i eksil. Selvfølgelig er en slik tilnærming mer nærliggende for de mektige og formuende, som kan etablere et godt liv annetsteds, mens eksilet for den fattige vil være en brutal og nådeløs tilstand.

44 Agamben (2010), 132-133.

selvfølgelig ikke slik at Agamben her befatter seg med det mytiske bildet av varulven, som en monstrøs krysning av menneske og dyr, men sier at dette vesenet: «må ha festet seg i den kollektive underbevisstheten»;⁴⁵ vi kan også forstå hvor kraftfullt bildet av den bannlyste som varulv er i et samfunn preget av muntlig gjenfortelling og et betydelig rom for fantastiske forestillinger om verden. Det som er interessant med denne figuren, er at den fremstiller den fredløse gjennom bildet av en mann med «ulvehode» (*wulfsheud*), som således er både menneske og dyr, men heller ingen av delene. Dette «ulvemennesket» er ikke del av den naturlige verden, og samtidig en monstrøsitet som må jages ut eller drepes av samfunnet. Slik fremstår den bannlyste som en terskel mellom samfunn og natur, hvis vesen er en krysning av disse sfærene, og som ikke egentlig hører til noen av stedene:

Den bannlystes liv – i likhet med det hellige menneskets liv – er ikke en del av den ville naturen, uten noen som helst tilknytning til rettssystemet og til menneskesamfunnet. Det bannlystes liv representerer derimot en overgang, en terskel mellom dyr og menneske, [...] og som paradoksalt nok holder til i begge verdener uten å tilhøre noen av dem.⁴⁶

Slik er det i disse fredløse og bannlyste, de som er satt utenfor den politiske orden, at vi tydeligst kan se det nakne livet. Heri tror jeg likvel det er viktig å forstå at disse enkeltvise manifestasjonene av det nakne livet, ikke i seg selv er uhildede fremtoninger av hva det nakne livet innebærer. Når det nakne livet kan tre så tydelig frem i disse figurene, er det fordi den politiske skikkelse som i andre sammenhenger tilslører det, ikke bare er blitt trukket til siden midlertidig som vi så i det latent nakne livet, men er negert ved at loven har trukket seg unna og overgitt det til denne prekære situasjonen. Når denne formen for nakent liv først er kommet frem i dagen, kan det ikke uten videre skjules bak den politiske skikkelsen, siden denne skikkelsen er blitt negert og fjernet fra samfunnet; det eneste som gjenstår å se, er det nakne livet som er avskåret fra samfunnets hjelp og utsatt for sin egen dødelighet. I denne forstand er det nakne livet vi ser i den fredløse, i *homo sacer* og de bannlyste, i mennesket med *wulfsheud*, et manifest nakent liv, hvor det nakne livet befinner seg i en situasjon hvor enhver kan se det; for hvis det er slik Benjamin sier, at blodet er det nakne livets symbol, er det manifest nakne livet den form hvor dette symbolet i aller høyeste grad blir realisert.

45 Agamben (2010), 128.

46 Agamben (2010), 128.

Kondisjonalt nakent liv

Fortsatt er det et problem med denne formen for nakent liv, til tross for at den er behjelpelig i å belyse hva det nakne livet er og unntakets relasjon til loven. De eksemplene vi har trukket frem på et slikt manifest nakent liv, er alle historiske, og følgelig må vi spørre oss om hvilken relevans det nakne livet har i en moderne juridisk-politiske orden. Disse særdeles utvetydige formene for nakent liv, som den fredløse eller *wulfsheud*, har hovedsaklig forsvunnet,⁴⁷ men likevel synes det å være optimistisk å tenke at vi kun sitter igjen med det latente nakne livet, som bare avsløres temporært under sløret av den politiske skikkelsen, og hvor det som sådan egentlig ikke blir skilt ad fra denne overskridende persona. Det er da vi må vende blikket mot muligheten for en tredje form for nakent liv, som tar utgangspunkt i den betingede tilgangen til språket og følgelig den betingede deltagelsen i det politiske livet, uten at vi her skal foregripe en undersøkelse av den politiske orden som sådan.

Bakgrunnen for at det nakne livet i den moderne politiske orden sjelden fremstår som manifest, må forstås ut ifra de endringer som kommer forut for og fullendes med menneskerettighetserklæring av 1789. Populært kan menneskerettene forstås som et forsøk på å underlegge makten et sett med universelle etiske verdier som skal bevare det enkelte livet, gjennom å sikre bestemte rettigheter som blir forankret i hvert enkelt menneske qua kropp. Altså at dette er rettigheter som kommer mennesket til del fordi det eksisterer som kropp, og som sådan uavhengig av dets status som politisk skikkelse. Mot dette populære synet, poengterer Agamben tvetydigheten i erklæringens tittel:

«Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (erklæring om menneske- og borgerrettighetene). Det er ikke helt lett å forstå om de to uttrykkene "menneske" og "borger" betegner to selvstendige realiteter, eller om de tvert imot danner et helhetlig system, der det første alltid allerede er innbefattet og skjult i det andre. Og dersom dette siste skulle være tilfellet, så er det heller ikke klart hva slags forhold som eksisterer mellom dem.⁴⁸

Den viktige koblingen vi ser her, er at menneskerettighetene knytter mennesket til statsborgerskapet, hvorpå «menneske» qua nakent liv alltid allerede er «innbefattet og skjult» i borgerens politiske skikkelse. I så måte kan ikke det manifest nakne livet opptre innenfor denne politiske orden, ikke fordi den har avskaffet det nakne livet, men fordi den ikke lenger

⁴⁷ Det er like fullt noe som forekommer, for eksempel i tilfeller av statløshet, hvor det altså finnes en kropp, men den har ingen tilknytning til noen stat, og således er «papirløse». Fraværet av en slik formell identitet tilsvarer et manifest nakent liv, all den tid nasjonalstatene i moderne tid har en slik dominans at det blir noe vakt å skulle tilskrive dem politiske skikkelser på bakgrunn av den tilhørighet de måtte ha i familie eller nærmiljø. Disse papirløse er også i større fare utsatt for menneskehandel og kroppslig misbruk, fordi deres papirløse tilstand gjør dem makteløse i møte med de institusjoner som skal forebygge slikt misbruk.

⁴⁸ Agamben (2010), 148.

kan negere den politiske skikkelsen som overskrider det; det nakne livet i det moderne politiske paradigmet er således tilsynelatende alltid allerede latent. Agamben påpeker at den moderne nasjonalstatens fundament, i tråd med denne koblingen mellom menneske og borger, ikke er mennesket som et fritt politisk subjekt, men det nakne livet som gjennom fødselen ikles skikkelsen til den suverene borgeren; og illusjonen om at nasjonen er uløselig knyttet til fødselen, hvorigjennom nasjonalstaten forankres i «folkets suverenitet». Disse rettighetene kommer individet til del kun i den grad det oppfyller forutsetningene for å regnes som borger av staten, hvilket gir fornyet kraft til de juridiske begrepene *ius soli* og *ius sanguinis*; hvor disse to kriteriene forsøksvis anvendes til å fastsette statlig tilhørighet.⁴⁹ Ut ifra dette viser det seg at rettighetene som tilsynelatende tilknyttes «mennesket», først tilkommer den enkelte gjennom statsborgerskapet, fordi det er gjennom denne mekanismen at mennesket blir innlemmet i det politiske livet som opprettholder loven – og det som står utenfor fellesskapet som ligger til grunn for loven er også satt utenfor lovens vern.

Som sådan er ikke menneskerettighetene et oppgjør med det nakne livet, fordi de alltid allerede forutsetter at det blir uløselig knyttet til og skjult i skikkelsen til den suverene borgeren. I den engelske *Habeas Corpus act* fra 1679 er denne forutsetningen eksplisitt:

Vi befaler deg at du i vårt nærvær i Westminster skal bringe til stede den kropp X, som etter sigende holdes i din forvaring, uansett med hvilket navn han måtte kalles på samme sted, sammen med årsaken til arresten og varetekten [...]⁵⁰

Her kommer det frem at navnet, som er uløselig knyttet til menneskets politiske skikkelse, er irrelevant for domstolen, og det som skal frembringes foran loven er kroppen. Det sentrale element i den moderne tids suverene borger, er slik ikke det politiske livets rettigheter, men at dette politiske livet har en kropp å vise frem. Først når denne kroppen kan fremvises, kan det etableres en politisk skikkelse som kan påberope seg sine rettigheter; og slik står fremdeles det nakne livet i den betingelsesløse relasjonen til loven og den politiske orden.

Så langt antyder dette intet mer enn det latent nakne livet, men det er først latent når mennesket kan etablere og manifestere seg som en politiske skikkelse som overskrider sin kroppslige eksistens. Dette etterlater oss med spørsmålet om «hvem tilhører det politiske livet?», altså hvem er det som lever og deltar i samfunnet slik at de kan etablere seg som del av det politiske fellesskapet. For å svare på dette spørsmålet, må man forutsette normative bestemmelser som sier noe om hvem som er og ikke er medlemmer av samfunnet; spørsmål som stadig vil være aktuelle i ethvert politisk fellesskap. Det som her viser seg, er hvordan det

49 Agamben (2010), 150-151.

50 Som sitert og overs. i Agamben (2010), 145.

moderne paradigmet har skapt et behov for å stadig definere livets tilhørighet:

Et av de viktigste kjennetegnene ved moderne biopolitikk [...] er at man hele tiden blir nødt til å omdefinere den terskelen i livet som skjelner og skiller ut det som er innenfor, fra det som er utenfor. Så snart det upolitiske naturlige livet, som er suverenitetens fundament, trer over *oikos'* murer og trenger lenger og lenger inn i samfunnet, forvandles det samtidig til en bevegelig linje som ustanselig må tegnes opp på nytt.⁵¹

Denne stadige flyttingen av grensene for deltagelse i det politiske livet er mulig på grunn av lovens opprinnelige innholdsløshet, det eneste som er gitt i loven er at det finnes et politisk fellesskap, og innenfor loven kan det settes grenser for hva som er innenfor og utenfor dette fellesskapet. Siden loven i utgangspunktet er innholdsløs, og bevarer denne særskilte potensialiteten, evner loven å skape og gjenskape det politiske fellesskapet, slik at også grensene for det politiske fellesskapet flyttes for å håndtere det nakne livet som er tilstede.

I det moderne politiske paradigmet kan ikke loven manifestere nakent liv, fordi det ikke direkte kan negere den politiske skikkelsen når den først er etablert (primært ved fødselen, men også sekundært gjennom naturalisering), og dessuten bygger det moderne paradigmet på et prinsipp om at alt nakent liv må politiseres. Det er dette som ligger under det stadige behovet for å definere hvem som hører til hvor, fordi loven alltid må kunne definere det nakne livets tilhørighet. Ut ifra dette kan vi forstå hvordan *ius soli* og *ius sanguinis* er blitt sentrale prinsipper for lovens anvendelse, fordi de fungerer som grunnleggende prinsipper for å definere det nakne livets tilhørighet; enten fordi det er født innenfor lovens territorium, eller fordi det er født inn i lovens befolkning. Begge prinsipper har vært del av jusen siden antikken, men er uunnværlige for den moderne folkestyrte nasjonalstaten, hvor folk og land er ment å utgjøre statens suverene fundament. For det nakne livet innebærer dette at det under normale omstendigheter ikke kan eller vil bli manifest i det moderne paradigmet, slik vi så det i den fredløse, siden menneskerettighetene forutsetter at det har en tilhørighet *et eller annet sted* i henhold til *ius soli* og *ius sanguinis*. Dessuten må man ta innover seg at samfunnet alltid har bestått av et kompleks av grupper som mennesket forstår og kan forstå sin politisk skikkelse gjennom, noe som især er av betydning i våre moderne pluralistiske samfunn. Likevel er det samtidig ut ifra dette at vi kan finne den tredje formen for nakent liv, som jeg omtaler som *kondisjonalt nakent liv*.

Gjennom den kontinuerlige defineringen av hva som er politisk liv, oppstår det nemlig en ny form for nakent liv, som ikke oppstår på grunn av en bevisst negasjon av den politiske skikkelsen, men som heller ikke kan forstås som et latent nakent liv som kun midlertidig

51 Agamben (2010), 153.

avsløres innenfor det politiske rommet. I stedet er det et nakent liv som oppstår ut ifra de omstendigheter som individet befinner seg i, som må forstås i lys av den kontinuerlige redefineringsprosessen av «hvem og hva er del av samfunnet», og nødvendigheten av at enhver definert orden innebærer at noe settes utenfor som ikke-tilhørende. I tilfellet med det kondisjonalt nakne livet skjer det ikke gjennom negasjonen slik som med den fredløse, men gjennom en likegyldighet eller overflødighet. Det oppstår nemlig et paradoks idet loven forsøker å inkludere alt nakent liv i den politiske orden, som oppstår på bakgrunn av den iboende dualiteten som loven skaper. Denne dualiteten, og hvordan den skaper overflødighet, kan vi forstå ved hjelp av Bauman:

Chaos, disorder, lawlessness portends the infinity of possibilities and the limitlessness of inclusion; order stands for limits and finitude. In an orderly (ordered) space, not *everything* may happen. Orderly space is a rule-governed space, whereas the rule is a rule in as far as it forbids and excludes.⁵²

Loven er på dette viset avhengig av å skape et rom som er utenfor det rommet den innordner, og hvor den kan henviser det som ikke får forekomme innenfor det ordnede rommet. Bauman omtaler denne prosessen som et design, og i så måte er lovens oppgave å designe den måten som mennesker lever sammen på. Men alt design forutsetter at noe blir fjernet, det skapes et avfall, og når det som designes er menneskelig fellesskap, er avfallet mennesker som verken passer inn i eller kan tilpasses den formen som designes,⁵³ det Bauman kaller *wasted life*.

I den grunnleggende strukturen dreier dette seg om det latent nakne livet, som er fundamentet for enhver politisk skikkelse, men som altså utskilles og skjules innenfor den politiske skikkelsen i den grad det ikke passer inn i det politiske livet; det dreier seg om de banale nødvendigheter for å opprettholde det nakne livet, men som er tabu om det blir sett i den politiske skikkelsen. I sin mest eksplisitte form ser vi det nakne livet som det manifesteres i den fredløse, som er en skikkelse vi ikke bør avskrive helt selv i moderne tid. Det må likevel eksistere en form for nakent liv mellom disse ytterpunktene, hvor det ikke er overskredet og skjult av den politiske skikkelsen, men heller ikke satt utenfor den politiske orden som den fredløse. Det er på bakgrunn av dette at vi kan nærme oss det kondisjonalt nakne livet, som altså er det livet som ikke passer inn i den politiske orden som loven skaper.

I motsetning til det manifest nakne livet, som loven har satt utenfor ved å negere dets politiske status, blir ikke det kondisjonalt nakne livet skapt av loven gjennom en slik villet suspensjon av lovens vern. Det er derimot snakk om avfallet fra den kontinuerlige prosessen

52 Bauman (2004), 31.

53 Bauman (2004), 30.

med å designe og redesigne samfunnet, og de stadig nye forutsetninger for å delta i en politiske orden som stadig transformeres, som etterlater det kondisjonalt nakne livet i en politisk ytterkant hvor dets politiske skikkelse er ubetydelig, selv om og til tross for at det formelt sett har en politisk status og bevares av loven. Slik er det ikke først og fremst ved at det nakne livet fremstår som nakent for *de andre* at det nakne livet er blitt kondisjonalt. Avsløringen av det latente nakne livet under den politiske skikkelsen, og manifestasjonen av det nakne livet i den fredløse handler om at det nakne livet fremstår og synliggjøres for *de andre*. I motsetning til dette, er det kondisjonalt nakne livet en tilstand hvor det ikke handler om å bli sett som nakent liv, men i stedet handler det om å bli oversett som politisk skikkelse, til tross for at man egentlig tilhører den politiske orden.

Hvem disse menneskene er, som på bakgrunn av sine betingelser blir oversett som politiske skikkelser, er ikke et umiddelbart enkelt spørsmål å besvare, selv om vi tar utgangspunkt i Baumans begrep om *wasted life*, altså det livet som er til overs etter at samfunnet er innordnet. For Bauman sammenligner dette overflødig livet med Agambens *homo sacer*, som han beskriver som den viktigste kategorien av menneskelig avfall i den moderne produksjonen av politisk orden.⁵⁴ Denne sammenligningen er riktig, for når den fredløse settes utenfor loven, er det som avfall, en rest som ikke har noen plass i det politiske livet. Av den grunn er det likevel ikke tilstrekkelig å lene seg kun på Baumans begrep om *wasted life* for å forklare kondisjonalt nakent liv, siden det i grunn svarer til både den manifeste og kondisjonale formen for nakent liv; i hvilken grad det kan sies å beskrive det latent nakne livet er mer tvetydig, men at avfall utgjør en sentral del også i det latent nakne livet synes innlysende.⁵⁵ Selv om *wasted life* i stor grad svarer til *nakent liv* og opptrer på lignende vis, kan vi ikke si at disse er synonyme; blant annet kan vi ikke anvende Benjamins påstand om at blod er symbolet på det nakne livet, som kjennetegn for det overflødig livet hos Bauman. Så om de begge beskriver det samme fenomenet, men likevel ikke sammenfaller, er det nettopp det at *wasted life* ikke kan symboliseres med blodet som er ledetråden vi trenger for å skille de to. Når *nakent liv* kan gjenkjennes på blodet, er det fordi

⁵⁴ Bauman (2004), 32.

⁵⁵ I den grad det latente nakne livet hvis nødvendigheter skjules under den politiske skikkelsen, og her må det tas høyde for kulturelle variasjoner i hva som regnes for tabu, behandles disse som *skitne* og i den forstand er å regne som et slags avfall som henvises til spesifikke rom – eller helt konkret kastes vekk. Det er en rekke selvfølgeligheter i denne sammenhengen, som ekskrementer og sex, men likevel ser man også her store kontraster i hvordan ulike samfunn behandler dette. Men Bauman trekker frem *hår*, primært hodehår, som et overraskende interessant fenomen; så lenge det er del av kroppen, behandles det omstendelig og med omsorg, hvor enormt mye innsats kan legges i vedlikeholdet – men idet det kuttes av, blir det umiddelbart avfall, uten at det avklippede hårets iboende egenskaper har endret seg (som forøvrig viser seg i muligheten til å lage en parykk av det samme håret, hvor det gjenoppstår som noe verdifullt).

det handler om kroppen som utsettes for makten i det politiske fellesskapet; *wasted life* dreier seg derimot om livets (mangelfulle) innordning i det politiske livet. Differansen er subtil, hvor *nakent liv* tar utgangspunkt i at kroppen utskilles av loven, mens *wasted life* tar utgangspunkt i den politiske skikkelsen som har svunnet hen. Men det er denne differansen som setter oss i stand til å undersøke den kondisjonale formen, fordi det tar for seg hvordan den politiske skikkelsen ikke er en gitt størrelse i samfunnet, siden individets status og posisjon som politisk liv i fellesskapet er betinget; og det kondisjonalt nakne livet er nettopp det livet som utsettes for sin nakenhet på grunn av betingelsene for dets politiske status.

Baumans diskusjon rundt *wasted life* er i det store og hele en undersøkelse av livets forutsetninger i den moderne verden, hvor *design* av den politiske orden viser seg som en mekanisme og drivkraft bak for eksempel kolonial migrasjon; hvor problemet med overflødig liv i den politiske orden, altså den delen av befolkningen som det ikke er behov for i den politiske og økonomiske orden, løses ved å sende disse ut til landområder som er «mindre utviklet». Territorier bebodd av urbefolkninger som er uten politisk betydning for de europeiske maktene, og hvor det følgelig er mulig for disse overflødige å skape seg et «nytt liv» med bedre utsikter for å oppnå en politisk status som er utilgjengelig for dem der de kommer fra.⁵⁶ Når det i dag ikke er flere slike landområder, og den moderne politisk-økonomiske orden som skaper dette overflødige livet er blitt etablert globalt, skaper det nye utfordringer. Det overflødige livet har ikke lenger et sted å dra hvor det kan oppnå den politiske status det mangler, hvilket betyr at det forblir sammen med den befolkningen som ikke er regnet som overflødig. Siden det ikke dreier seg om en separat gruppe av befolkningen, blir skillet mellom den «overflødige» og den «legitime» samfunnsborgeren udefinert; terskelen mellom disse gruppene blir flytende ettersom samfunnet endrer seg. Dette gjør at enhver i samfunnet, uavhengig av sin nåværende politiske og økonomiske status, i fremtiden *kan* bli overflødig i den politiske og økonomiske orden.⁵⁷

Det er slik den overflødige befolkningen viser seg som kondisjonalt nakent liv, idet livets politiske status blir betinget av hvorvidt det har en plass å fylle i samfunnets orden; denne statusen blir altså et spørsmål om kvalifisering, hvorigjennom livet kan oppnå den status som underbygger legitimiteten som samfunnsborger. I mangel av slike kvalifikasjoner, eller om de tidligere kvalifikasjonene opphører å være relevante, kan ikke livet underbygge «nytt» eller «legitimiteten» som samfunnsborger, siden det ikke bidrar til og deltar i det

⁵⁶ Bauman (2004), 37-38.

⁵⁷ Bauman (2004), 71.

politiske og økonomiske livet med de andre.⁵⁸ Dt som skal interessere oss her, er ikke denne diskusjonen om den politiske og økonomiske moderniteten, men rollen til dette overflødige livet. Bauman påpeker en viktig forskjell fra det nakne livet vi allerede har undersøkt i den fredløse, i *homo sacer*, som tar utgangspunkt i det politiske designet:

Unlike *hominis sacri*, [...] the victims of order-building designs, they are not 'legitimate targets' exempted from the protection of law at the sovereign's behest. They are rather unintended and unplanned 'collateral casualties' of economic progress. [...] Unlike in the case of the legitimate targets of order-building, no one plans collateral casualties of economic progress, let alone draws in advance the line separating the damned from the saved. No one gives the commands, no one bears the responsibility, as the baffled and desperate hero of John Steinbeck's *Grape of Wrath* learned much to his dismay: wishing to fight, gun in hand, in defence of his no longer 'economically viable' farm, he could not find a single malevolent perpetrator of his torment and distress to shoot.⁵⁹

Ikke bare er den politiske statusen betinget, men det er ikke som sådan snakk om intenderte betingelser; eller riktigere, det er ikke intensjonen at betingelsene skal gjøre noe liv overflødig. I så måte blir tilstanden som det kondisjonalt nakne livet befinner seg i, ikke enkelt å betrakte som en faktisk politisk tilstand, men blir derimot avskrevet som en uheldig situasjon, og om samfunnet føler seg forpliktet kan det endog forsøke å integrere det overflødige livet i samfunnet – hvilket nødvendigvis promoterer stadig mer design, gjennom opprettelsen av «programmer» og «tiltak» som skal bringe det overflødige livet tilbake til statusen som en «nyttig» samfunnsborger, hvilket skaper en regress idet noen trolig vil falle utenfor kriteriene for tiltakene. Dette etterlater mennesket i en særskilt vanskelig situasjon, hvor det ganske maktesløst blir stående utenfor det politiske livet, uten å egentlig være satt utenfor. I motsetning til den fredløse er det ikke et «legitimt mål» for unntaket, men kan heller ikke legitimere sin politiske status gjennom deltagelsen i det politiske livet.

Likevel viser denne formen for nakent liv en interessant egenskap, som ikke kommer frem i det nakne livets latente og manifeste form, nemlig den fleksible anvendelsen av nakent liv for å opprettholde den politiske orden. Hvor det manifeste nakne livet viser oss den grunnleggende relasjonen mellom kropp og lov, gjennom distinksjonen mellom nakent liv og politisk liv, viser den kondisjonale formen hvordan den politiske orden oppnår en fleksibilitet som er nødvendig i en verden som stadig endres. I den moderne verden foregår denne endringen hurtig, og mennesket kan således havne i denne gråsonen som kjennetegner

58 For Bauman går dette inn i diskusjonen om den industrielle samfunnet av produsenter, og det senere forbrukersamfunnet; i det industrielle samfunnet er de overflødige den arbeidskraften som står i reserve, utenfor en industri som drives mer «effektivt» uten å sette dem i arbeid, og i forbrukersamfunnet dreier det seg om de som ikke har den nødvendige kjøpekraften til å utvide forbruksmarkedet (Bauman 2004, 39). Slik kaster Baumans arbeid et interessant lys på samtidige diskusjoner, for eksempel velferdsordninger og imperativet om utdanning for å sikre sysselsettingen, men kanskje ikke minst målstyringsideologi overhodet.

59 Bauman (2004), 39-40.

kondisjonalt nakent liv, men den grunnleggende strukturen som viser seg handler om at det nakne livet som ligger til grunn for en politisk skikkelse lar seg utskifte med et annet nakent liv. Dette er i grunn et uunngåelig behov på grunn av mennesket dødelighet, som innebærer at en politisk skikkelse må kunne etableres på grunnlag av et annet nakent liv, om den politiske orden skal kunne opprettholde seg selv utover menneskets begrensede livsløp. Det politiske livet kan ikke bygge på individuell eksepsjonalitet, uten å samtidig gå til grunn idet dette individet dør; slik Aleksander den Stores imperium fragmenterte etter hans død, eller som vi fortsatt kan skimte i personbaserte regimer i vår egen tid. Ikke minst kommer dette til syne i kongelige arverekker, men strengt tatt viser det seg også i det generelle prinsippet om at barna arver sine foreldre – hvorigjennom de inntar sine foreldres politiske og økonomiske status i samfunnet. I tilfellet med arv tilsløres denne fleksible anvendelsen av det nakne livet, fordi det da dreier seg om personer hvis nakne liv er latent, og hvor arvemekanismen innebærer at det nakne livet som erstatter dem også må ansees som latent. Derfor er det først med kondisjonalt nakent liv vi tydelig kan se prinsippet om at en politisk skikkelse kan manifesteres i og med ethvert nakent liv som lever opp til betingelsene for den politiske skikkelsen. Dette er tilfellet for mennesket som for en tid er overflødig i det politiske livet, men likevel ikke satt utenfor, slik at det senere igjen kan ta del i det politiske livet om omstendighetene endrer seg og den politiske orden har behov for det.

Nakent liv og voldsmakt

Ser vi disse tre formene for nakent liv i sammenheng, viser de oss ikke bare variasjonen som er mulig i det nakne livets relasjon til loven, men hvordan loven i kraft av denne relasjonen muliggjør den kompleksitet og fleksibilitet som kjennetegner den politiske organiseringen av menneskelige samfunn. Det er likevel en annen observasjon vi må gjøre oss, og det er hvordan denne gjennomgangen viser oss tilstedeværelsen av det nakne livet i hele spekteret av politiske skikkelser.⁶⁰ I grunn er ikke dette en ny observasjon, for den skyldes utskillelsen av det naturlige livet som skjer gjennom språket, men tilstedeværelsen av

⁶⁰ Det kan være av interesse å vurdere en fjerde form for nakent liv, som avsløres i medisinsk sammenheng i tilfeller med nedsatt eller ingen bevissthet (vegetativ tilstand) som følge av hjerneskade, hvilket kan omtales som *et reellt nakent liv*. I disse tilfellene er mennesket redusert til sitt nakne liv i reell forstand, idet de er fysisk ute av stand til å hevde seg selv overfor andre, og følgelig underlagt andres myndighet helt og holdent. Til forskjell fra tanken om et *manifest nakent liv*, er ikke dette nakne livet blitt til gjennom en negasjon av deres politiske liv, men fordi kroppen i seg selv ikke lenger kan opprettholde det politiske livet. Når jeg ikke har valgt å vie denne formen for nakent liv oppmerksomhet her, kommer det av at relasjonen mellom den politiske orden og et slikt *reellt nakent liv* er grunnleggende annerledes enn de andre formene for nakent liv, siden de andre er definert av sin inklusjon i den politiske orden, mens et *reellt nakent liv* er definert av at kroppen i og av seg selv ikke kan underholde en politisk skikkelse.

det nakne livet uavhengig av individets politiske status er av betydning om vi vil forstå tilstedeværelsen og omfanget av voldsmakt i den politiske orden. For når blod er symbolet på det nakne livet, er det nettopp fordi det er *med, i* og *mot* det nakne livet at vold finner sted.

Distinksjonen mellom det naturlige livet og det nakne livet er hårfin, og det er trolig riktig å skille den vold som utøves over det naturlige livet fra det nakne livets vold; skal vi kunne etablere et slikt skille, må det ta utgangspunkt i det samme skillet som går mellom disse to formene for liv, nemlig relasjonen til loven. Umiddelbart kan man tenke at dette gjør oppgaven betydelig enklere, og at den vold som utøves mot det nakne livet må være en vold som utøves gjennom loven og den politiske orden; altså bruken av voldsmakt og tvangsmidler på bakgrunn av juridisk eller politiske vurderinger. Hvis dette var riktig, ville for eksempel ikke den fredløse være utsatt for vold som nakent liv, siden denne ikke utsettes for voldsmakten i den politiske orden, men overgis til sine fienders vold – som verken kan beskrives som juridisk eller politisk i sitt opphav. Når denne volden likevel er det nakne livets vold, handler det om at loven er i stand til sette seg i en relasjon til denne volden og underlegge den samtalen om rett og urett, selv om volden utøves utenfor den politiske orden.

For lovens del er dette en nødvendighet som kommer av dens potensialitet, hvori den omslutter ikke bare det som er tillatt innenfor det politiske livet, det som får lov til å skje i samfunnet, men også omslutter og setter seg i en relasjon til det som er forbudt og ikke har en plass i samfunnet. Siden denne potensialiteten i loven er hentet fra og svarer til potensialiteten mennesket har som kroppslig vesen, er spørsmålet om det nakne livets vold egentlig spørsmålet om hvilken vold som kan tilskrives mennesket, som mennesket selv er skyld i – som en motsetning til den naturlig vold som mennesket blir utsatt for, de rå kreftene som ingen har skyld i, fordi den ligger utenfor menneskets iboende potensialitet. Den naturlige volden bør, som sådan, ikke egentlig betraktes som vold, slik Benjamin sier:

En årsak kan ikke, hvor omfattende virkningene enn er, betegnes som vold, i stringent forstand, med mindre den griper inn i moralske forhold. Sfæren hvor disse forholdene hører hjemme, angis med begrepene rett og rettferdighet. Hva det første av dem angår, er det klart at den mest elementære relasjonen i enhver rettsorden er den mellom mål og middel. Dessuten at vold til å begynne med bare kan påtreffes innenfor midlenes område, ikke innenfor målenes.⁶¹

Her er det to viktige momenter vi må observere og undersøke: Det første er at vold, for å betegnes som vold, må gripe inn i «moralske forhold», altså spørsmål som dreier seg om rett og urett. Det andre er Benjamins observasjon om at volden påtreffes i «midlenes område».

Når volden må kunne forstås ut ifra spørsmål om rett og urett, for å kunne betegnes

61 Benjamin (2014b), 245.

som vold i egentlig forstand, kommer dette av at i den grad begrepet vold brukes om naturkreftene er det i en overført betydning, hvor disse nådeløse kreftene i større eller mindre grad tilskrives en slags iboende vilje; hvilket – i stringent forstand – ikke egentlig er tilstede. Av den grunn må man, i en kritisk tilnærming til volden, rydde unna forestillinger om at slike årsaker i naturen er «voldelige», til tross for at de kreftene som «slippes løs» kan volde betydelig skade. I dette har Benjamin helt rett, og enhver fornuftig diskusjon om rett og urett må ta høyde for denne avgrensningen av begrepet om vold. Her er vi dog ikke primært interessert i diskusjonen om rett og urett, men derimot interessert i strukturene i og rundt denne diskusjonen, og betydningen av vold i disse strukturene. Av den grunn kan vi ikke avskrive hvordan dette som strengt tatt ikke er vold, likevel kan forstås og behandles som vold av mennesker og i det menneskelige samfunn; ikke fordi det forteller oss noe interessant om disse voldsomme naturkreftene, men fordi det viser oss noe om hvordan mennesket ser denne forskjellen mellom voldelige krefter som er innenfor og utenfor dets kontroll.

I bunn og grunn avhenger dette skillet av mennesket evne til å identifisere og forstå de kausale sammenhengene mellom årsak og virkning, og uten at vi her skal gå inn på det vitenskapsteoretiske, kan vi nøye oss med antagelsen om at denne forståelsen ikke er perfekt. Videre henger forståelsen av kausalitet sammen med hva man er i stand til å forklare, hvilket innebærer at forståelsen av kausalitet også henger sammen med hva vi språklig kan legge frem som (mulig) forklaring på det vi ser, hvilket åpner for avanserte og kreative forklaringer som strekker seg utover det enkelte fenomenet vi har observert. Dette er et tveegget sverd, for kreativiteten denne evnen muliggjør åpner for at vi kan danne oss og formidle forestillinger om kausalitet som ikke henger sammen med noen reelle årsaksforhold. På grunn av dette er det ikke en enkel oppgave å etablere skillet mellom hva som med riktighet kan beskrives som vold, og hva som bør avskrives som krefter utenfor menneskelig kontroll.

Et tydelig problem i den sammenheng, er den menneskelige evnen til å tenke magisk for å finne forklaringer der hvor det ikke nødvendigvis er noen, og fylle tomrom i vår forståelse; skillet mellom hvilke årsaker som er naturlige nødvendigheter og hvilke som er forårsaket av menneskelige aktører er gjennom historien fylt av tåke. En ting er at magisk tenkning kan gjøre seg gjeldende på et personlig og hverdagslig nivå, men det kan også spille en sentral rolle i samfunnet, slik man for eksempel så i de europeiske heksejaktene, hvor naturlig forekommende ulykker som sykdom og uvær ble forstått som forårsaket av vond vilje gjennom magiske midler; underbygget og legitimert blant annet gjennom verk som *Malleus Maleficarum* (1486) av den tyske presten H. Kramer eller *Daemonologie* (1597) av Kong

James IV av Skottland (senere James I av England). Grunnleggende har dette også hatt en kontinuerlig tilstedeværelse, gjennom ulike former for gudsdyrkelse, hvor alle slags hendelser kan (og er blitt) knyttet til livet i det politiske fellesskap. Formålet med dette er ikke å skulle gå dypere inn i disse magiske forestillingene, men vise at vi i historien – og sannsynligvis fortsatt i dag – er villig til å feiltolke de kausale forholdene på en måte som åpner for at noen har skyld i det, der hvor ingen har skyld i det; og sannsynligvis også den andre veien, hvor ingen tillegges skyld for noe som faktisk er forårsaket av menneskelige gjerninger. Det er ut ifra denne erkjennelsen om at skillet er uklart og forvirrende, at vi kan se alvoret i Benjamins formaninger om å kun omtale som vold det som angår moralske forhold; var ikke dette skillet tvetydig, ville formaningen vært overflødig.

Historien byr også på eksempler som forsøker å trekke frem skillet mellom de kreftene som er utenfor menneskets kontroll, og det som faktisk har sitt utspring i menneskets egne krefter. En fortelling som er ment å trekke frem dette skillet, er fortellingen om Kong Knut II den Store av Danmark, som satte seg ved sjøkanten og beordret tidevannet å holde seg tilbake, slik at føttene og kjortelen ikke ble våt; for Knut var dette en demonstrasjon overfor de smiskende medlemmene i hoffet at kongens makt tross alt var begrenset, hvorpå han hedret Gud som den eneste egentlige majesteten – og vi kan nok i dag lese den som et tidlig innlegg i kampen for etablere kongeverdigheten som utgått fra Gud. Her skal vi dog trekke den ned på et mer jordnært nivå, for ved å sette seg ved sjøen og utsette seg for det uunngåelige tidevannet viser Knut hvordan han som nakent liv, kongeverdigheten til tross, er utsatt for de kreftene som mennesket ikke rår over, og at hans makt som konge følgelig er begrenset til den voldsmakt som mennesker qua kropp kan utøve.

Kong Knut forsøker altså her å vise dette viktige skillet som Benjamin påpeker, mellom voldsomme krefter utenfor vår kontroll, og det som med riktighet kan omtales som vold, de kreftene som mennesker selv utøver og dermed griper inn i moralske forhold om rett og urett – og som i Knuts tilfelle faller inn under kongemakten som øverste myndighet i spørsmålet om rett og urett. Det viser dog også hvordan Knut i grunnleggende forstand kun er menneskelig, et nakent liv som blir vått i møte med tidevannet slik alt annet nakent liv ville blitt, og at kongeverdigheten som tilfaller ham viser seg som en menneskelig forestilling som omhyller dette nakne livet. Slik viser fortellingen om Kong Knut og tidevannet hvordan nakent liv ikke bare er tilstede i hver enkelt av oss, men at det alltid er utsatt for de kreftene vi ikke har kontroll over, og at den politiske makten er avgrenset til den menneskelige sfæren.

Dette innebærer også at voldsmakten er uløselig knyttet til loven, siden volden oppstår

i og med det nakne livet. Når mennesket kan utøve vold, kommer det av den potensialitet som ligger i det nakne livet qua kropp, hvilket også utgjør begrensningen for hvilken vold mennesket kan utøve – en grense som teknologisk utvikling stadig skyver på. Når mennesket er utsatt for vold, kommer også dette av at mennesket grunnleggende er nakent liv, og at kroppens skjøre eksistens er sårbar for volden; i samme forstand som at blod er symbolet på det nakne livet. I den sammenheng er det også viktig å merke seg hvordan volden som sådan er skilt ut av den politiske orden, i samme vending som det nakne livet ble satt utenfor, fordi volden oppstår fra og eksisterer alltid allerede i det nakne livet. I likhet med det nakne livet, forblir likevel volden i en relasjon til den politiske orden, ved at enhver politisk skikkelse alltid allerede også er et nakent liv, hvis eksistens alltid er utsatt for døden.

Kapittel 3: Makten og livet

I dette kapitlet trekker vi undersøkelsen av det nakne livet videre, ved å se på dets relasjon til makten i det politiske livet. Dette innebærer at vi må se nærmere på hvordan det politiske livet etablerer og bevarer maktstrukturene som eksisterer i fellesskapet, og således er vi uunngåelig også nært på diskusjonen om politikkenes indre liv; de prosesser og strukturer som gjelder for de som deltar som politiske skikkelser. Fordi vi kommer så nærme dette temaet, som altså er nærliggende men ikke vårt fokus her, krever det at vi holder det klart for oss at det vi her ser på er tilværelsen som nakent liv, menneskets eksistens som kropp underlagt den politiske makten – uavhengig av menneskets politiske skikkelse. For det mennesket som har en etablert politiske skikkelse, hvis nakne liv er latent, skaper de politiske strukturene vi nå skal se nærmere på et politisk rom, som tillater det å tale om rett og urett; slik vi så mellom mannen fra landet og dørvokteren i *Foran loven*, og slik vi må legge til grunn om vi skal snakke om prinsippene for politisk styring innenfor dette politiske rommet. Men det som skal oppta oss her, er ikke relasjonen mellom menneskene som lever politiske liv, men relasjonen mellom det politiske rommet de bebor og det nakne livet som – i henhold til vårt utgangspunkt i Agamben – står utenfor dette rommet, men likevel er utsatt for makten som oppstår i og utøves av de som er innenfor. I så måte er oppgaven i dette kapitlet å forsøke å kartlegge det politiske rommet, ikke for å inngående ta for seg det politiske livet innenfor, men for å se strukturene som omgir det; så og si dets grunnmur, vegger og tak. Strukturer som ikke direkte tar del i det politiske livet som finner sted innenfor dem, men som like fullt setter nødvendige rammer rundt det, og som avgjørende også påvirker omgivelsene og det liv som befinner seg utenfor det politiske rommet de opprettholder.

Vold og politisk makt

Når vi ovenfor har sett på det nakne livets tilknytningen til voldsmakten, er det her viktig at vi ser nærmere på volden og dens relasjon til politisk makt, før vi gir oss i kast med å se på hvordan politikken tar form som institusjoner. I den sammenheng er det viktig å kartlegge forskjellen og relasjonen mellom vold og makt, siden disse begrepene er så nært knyttet til hverandre at man til dels kan finne de brukt som synonymer, og hvor det er en vanlig antagelse om at den politiske makten stiger ut av volden – altså at volden er den politiske maktens opprinnelige form. Denne forestillingen er nærliggende fordi vold gjerne dukker opp i politikkenes ytterkanter, og følgelig kan man enkelt slutte at den makt vi finner i

politikken kun er en transformert voldsmakt, slik Arendt omtaler det:

Still it must be admitted that it is particularly tempting to think of power in terms of command and obedience, and hence to equate power with violence, in a discussion of what is only one of power's special cases – namely, the power of government. Since in foreign relations as well as domestic affairs violence appears as a last resort to keep the power structure intact against individual challengers – the foreign enemy, the native criminal – it looks indeed as though violence were the prerequisite of power and power nothing but a facade, the velvet glove which either conceals the iron hand or will turn out to belong to a paper tiger.⁶²

Arendt skriver at denne forestillingen oppstår fordi makten og volden vanligvis opptrer sammen, men argumenterer for at vi må forstå dem som separate fenomener; hvor makt er menneskets evne til ikke bare å handle, men komme sammen og handler i overensstemmelse med hverandre; mens volden må forstås som en instrumentell handling for å oppnå et bestemt mål.⁶³ Den politiske makten oppstår således i det øyeblikket hvor mennesker kommer sammen – slik vi så at mannen fra landet og dørvokteren kommer sammen i *Foran loven* – og henter sin legitimitet fra denne sammenkomsten, slik oppstår den også uavhengig av de handlinger og formål som deretter følger. I motsetning til dette, rettfærdiggjøres volden i en rettslig orden ved at den har et umiddelbart eller fremtidig mål som kan rettfærdiggjøre den – for eksempel som i nødverge, politiets voldsmakt for å håndheve loven, eller militærmaktens anvendelse i landets forsvar – men ulikt makten, kan volden aldri sies å være legitim.⁶⁴

I denne forstand må vi forstå volden, i den grad den opptrer i sammenheng med politikken og innenfor politikkenes rammer, som et fenomen som ikke går forut for den politiske makten, men derimot kommer til i etterkant; i den grad den kan rettfærdiggjøres, er det fordi det allerede må være en politisk makt tilstede som kan rettfærdiggjøre volden på bakgrunn av sin legitimitet. Således kan ikke noen voldsbruk omtales som rettfærdig, uten at det finnes en forutgående politisk makt som er i stand til å innlemme den i en rettslig orden og deri rettfærdiggjøre den. Slik viser det seg at makt, i en politisk forstand, er det primære fenomenet, idet den oppstår forut for volden. Når volden så oppstår i politikkenes ytterkanter, er det ikke fordi den er det forutgående fenomenet i makten som avdekkes av den ekstreme tilstanden, men fordi den politiske makten har iverksatt denne bruken av vold.

Som vi så i ovenfor, er volden en del av den politiske orden, siden den alltid allerede er tilstede i og med det nakne livet. Men bare dette bør vekke ettertanke, for i dette sier vi allerede at volden faktisk er utskilt fra den politiske orden, og følgelig må forstås å være noe annet enn den makten vi forstår som politisk makt. Det er overhodet lite i de undersøkelser

62 Arendt (1970), 47.

63 Arendt (1970), 45-46.

64 Arendt (1970), 52.

som vi så langt har foretatt, som antyder at volden har noen konstituerende rolle for den politiske orden; selv i den innledende tolkningen av *Foran loven*, var det et viktig moment at mannen fra landet ikke blir hindret fra å gå gjennom lovens port, verken ved at dørvokteren truer ham eller at porten fysisk blir stengt foran ham. Faktisk avhenger hele vår lesning av *Foran loven*, som en metafor for lovens grunnleggende struktur, på at mannen ikke blir stanset, men at fraværet av slike hindre bevarer mannens mulighet til å gjøre det som ikke er tillatt for ham, og således bevares også potensialiteten som et kjennetegn ved loven.

Så spørsmålet om forskjellen mellom vold og makt er i like stor grad et spørsmål om forskjellen mellom vold og potensialitet. La oss si at dørvokteren i *Foran loven* hadde hindret mannen fra landet med å gå gjennom lovens port med trusler om vold; slik ville han etablert forbudet gjennom voldsrett, med trusler om å gripe inn i mannens potensialitet til å gå eller ikke-gå gjennom porten. Riktignok ville denne voldsbruken sprunget ut av dørvokterens potensialitet, og når mannen fra landet kan utsettes for en slik vold, kommer dette også av at han har en kropp og en potensialitet som volden kan gripe inn i. Men skulle denne voldsbruken vært rettferdiggjort, forutsetter det en politisk orden utover mannen og dørvokteren; et fellesskap som ikke opptrer i fortellingen, idet de to er de eneste personene som er tilstede i fortellingen. Hadde dørvokteren likevel truet med å stoppe mannen med vold, ville det ikke vært noen politisk makt tilstede til å rettferdiggjøre dette, og forbudet mot å gå gjennom porten kunne ikke påberopt seg noen slags legitimitet utover dørvokterens personlige vilje – en situasjon som ikke kan regnes som politisk, og vitterlig ikke relatert til loven. I dette viser det seg at volden og potensialiteten ikke er det samme, men at volden alltid er en aktualisering av potensialitet – både i dørvokteren og mannen fra landet, idet aktualiseringen i den ene griper inn i og tvinger en aktualisering i den andre. Potensialiteten viser seg slik å være forutgående for volden som fenomen, og som den nødvendige forutsetningen for at volden kan finne sted. Idet den politiske makten er knyttet til potensialiteten i det nakne livet, forut for enhver aktualisering av den, og volden nødvendigvis er en aktualisering av denne, blir det også klart at de to er grunnleggende forskjellige fenomener.

Slik vi så i *Foran loven* oppstår forbudet ikke fra en aktualisering av potensialiteten til de to, men gjennom samtalen mellom mannen fra landet og dørvokteren om det er tillatt for mannen å gå gjennom porten. I samtalen om hva som er rett og urett, tar mannen fra landet avstand fra den reelle muligheten han har til å gå gjennom porten uavhengig av tillatelsen, og underlegger sin egen potensialitet de forestillinger om rett og urett som springer ut av samtalen. Mannens kropp overgis til disse forestillingene, og slik oppstår det en politisk orden

i fellesskapet mellom de to foran porten. Riktignok er potensialiteten en nødvendig forutsetning for både voldsmakten og den politiske makten, men dens relasjon til hver av disse kunne ikke vært mer ulik. Som vi har sett på tidligere, kommer den politiske orden i stand gjennom en utskillelse av det nakne livet; og det er dette som er nøkkelen for å forstå den politiske makten, og hvordan den er radikalt forskjellig fra voldsmakten. Det er ikke dørvokteren som holder mannen fra landet tilbake fra å gå gjennom porten, men mannen selv. Dette oppnår han gjennom utskillelsen av kroppen, for ved å etablere seg selv som en politiske skikkelse som tar del i samtalen om rett og urett, underlegger han sin potensialitet som kroppslig vesen de grensene som trekkes opp i den politiske samtalen.

Således handler ikke politisk makt primært om voldsmakt,⁶⁵ fordi den grunnleggende ikke oppstår gjennom en aktualisering av potensialitet, men derimot ved å etablere grenser for rett og urett i det nakne livets absolutte potensialitet. Mannen fra landet avstår ikke fra å gå gjennom porten fordi han hindres i dette eller mister potensialiteten til dette, men fordi han i samtalen med dørvokteren kommer frem til at dette ikke er tillat, og underlegger deretter sin egen potensialitet denne felles forestillingen om en grense. Denne forestillingen vil mannen fra landet bære med seg også om han forlot porten og dørvokteren, nettopp fordi mennesket forstår seg selv utover den umiddelbare situasjonen det befinner seg i som kroppslig vesen; gjennom språket er mennesket i stand til å forstå seg selv i fellesskapet av de andre også i de andres fravær, og bevarer således det politiske livet utover den faktiske sammenkomsten. Det som her viser seg som den særskilte egenskapen ved politisk makt, og som er en avgjørende forskjell fra voldsmakten, er at den politiske makten også lar seg utøve som avståelsen av en aktualisering. Formålet med den politiske makten er å bevare og innordne potensialiteten i det menneskelige livet, uten å nødvendigvis måtte gripe direkte inn i den; slik mannen avstår fra å gå gjennom porten, uten å faktisk være hindret i det. Hvis den politiske makten og volden faktisk stod hverandre nær, og forskjellen mellom dem var graduell, kunne ikke dette være tilfelle, fordi den politiske makten i så fall *måtte* vise seg gjennom en eller annen slags aktualisering. Det som kjennetegner den politiske makten er ikke hvorvidt den er i stand til å aktualisere en eller annen gitt mulighet, men dens evne til å innordne potensialiteten som

65 Dette innebærer ikke at voldsmakten er utilgjengelig for den politiske makten, men den er et sekundært fenomen som den politiske makten har underlagt seg fordi den har underlagt seg det nakne livet og den potensialitet som deri er immanent. Voldsmakt er alltid en aktualisering av denne potensialiteten, mens den politiske makten er forutgående for enhver aktualisering. Den avgjørende kvalitet for den politiske makten er at den er i stand til å organisere potensialiteten, altså at menneskene som tar del i det politiske livet evner å samarbeide og koordinere seg, og kun gjennom å inneha denne kvaliteten kan den politiske makten i neste omgang anvende sin potensialitet som voldsmakt; konkret må den politiske makten evne å organisere sine soldater og politistyrker før den kan anvende noen av dem som voldsmakt.

finnes i det politiske fellesskapet.

Dette viser oss også hvorfor den politiske makten ikke er noe som forekommer i individet alene, men alltid forutsetter et fellesskap, siden det først er gjennom samtalen i det politiske fellesskapet at mennesket kan danne seg forestillinger om rett og urett. Som vi så på i fortolkningen av *Foran loven*, påpekes det i diskusjonen mellom K. og presten at dørvokteren ikke var overordnet mannen fra landet, endog at mannen, som er fri, kan regnes som overordnet dørvokteren, som er bundet til sin tjeneste.⁶⁶ Dette understreker at det som foregår i *Foran loven*, ikke dreier seg om den enes dominans over den andre; altså at den ene forsøker å ta kontroll over situasjonen ved hjelp av tvangsmidler. Forbudet oppstår gjennom samtalen mellom de to, og de felles forestillinger om rett og urett som oppstår fra denne samtalen. Dette kan likevel ikke forsvare at politisk makt kun oppstår i en situasjon mellom likeverdige samtalepartnere, for det er hevet over enhver tvil at disse forestillingene også kan tilkomme individet gjennom dominante relasjoner. Ikke minst kommer dette av at den politiske makten alltid finner sted i et fellesskap, og at fellesskapet har en dominant relasjon til individet. Slik har det seg at den politiske orden i siste instans kan benytte seg av voldsmidler overfor individer som krysser grensene loven trekker opp – som kriminelle, for å med tvang innordne dem under fellesskapets etablerte rettsorden. For gjennom utskillelsen av det nakne livet, er også det nakne livet blitt overgitt til fellesskapet; som politisk skikkelse kan vi innordne vårt eget nakne liv under loven, og den som ikke evner det vil alltid være utsatt for makten som fellesskapet besitter. Således er ikke fellesskapets dominant kun i og med voldsmakten, som forblir et sekundært fenomen; i all hovedsak dominerer den politiske makten ved at individet føyer sitt eget nakne liv inn under fellesskapets normer. Av dette følger det at vi er villige til å akseptere forestillinger om rett og urett, til tross for at vi kan være uenige, og endog uten å ha vært en likeverdig deltager i den politiske debatten; siden alternativet er å sette seg selv utenfor fellesskapet. Dominans henger altså sammen med de ulike forutsetninger mennesker har til å hevde seg overfor andre, enten gjennom samtale eller med andre midler, hvor dominans i sin mest eksplisitte form er å ha et fysisk overtak gjennom voldsmakt. Når individet domineres av fellesskapet, kommer dette av hvordan individet som nakent liv er omsluttet av det politiske fellesskapet, og ikke primært av de muligheter fellesskapet har til å benytte seg av tvangsmidler overfor individet.

Når dominansen er så nært knyttet til den politiske makten, at det er vanskelig å skille den ene fra den andre, må vi knytte det til de undersøkelser vi allerede har gjort av det nakne

66 Kafka (2005), 168.

livet. For som vi har sett, er det ikke slik at det nakne livet innebærer en likeverdig tilgang til det politiske fellesskapet. Denne skjevfordelingen oppstår fordi det nakne livet blir satt utenfor den politiske orden, og dette skjer allerede ved fødselen. Hvis alle mennesker hadde oppstått på en og samme tid, allerede i stand til å føre den politiske samtalen fra sitt første åndedrag, så kunne vi forestilt oss en likeverdig deltagelse i samtalen; men i virkeligheten kommer mennesket alltid inn i den politiske orden som barnets nakne liv, og først senere kan det delta og hevde seg i den politiske samtalen. Således er det alltid allerede utsatt for fellesskapets forestillinger før det selv kan delta i samtalen, og dets mulighet til å ikle seg en politisk skikkelse er også avhengig av fellesskapets anerkjennelse av det som et politisk liv. På dette viset er mennesket alltid utsatt for dominansen av etablerte forestillinger.

Siden mennesket i begynnelsen alltid blir innlemmet i den politiske orden som et nakent liv underlagt sin familie, og farsskikkelsen som familiens og husholdningens overhode historisk har vært utbredt, har dette gitt inntrykk av at den politiske makten er en videreføring av makten i farsskikkelsen – *pater familias*. Som Agamben påpeker mente romerne at slektskapet mellom den suverene makten og farens myndighet var så grunnleggende, at deres funksjon var den samme. I romerretten kobles denne myndigheten til rettsformularet *vita necisque potestas* – makten over liv og død – siden faren har en betingelsesløs myndighet over sine sønner.⁶⁷ I lys av dette, er det åpenbart hvorfor romerne mente at den var nært knyttet til den suverene makten, som gjerne defineres som en betingelsesløs makt over liv og død. Men vi har allerede sett at den politiske makten oppstår fra fellesskapet, og ikke enkelte individer, så den patriarkalske dominansen må forstås ut fra disse strukturene. Å ha makt over liv og død, kan i undersøkelsene vi har gjort ikke forstås som noe annet enn å ha en ubetinget makt over det nakne livet. Når faren har denne makten over liv og død, kommer det altså av at sønnen qua nakent liv er underlagt farens absolutte myndighet i den politiske orden, og ikke at kilden til denne særskilte myndigheten er faren selv.⁶⁸

67 Agamben (2010), 110.

68 Riktignok burde man heller snakke om foreldrenes eller de foresattes dominans, idet forestillingen om en faderlige figuren ikke ubetydelig undervurderer den innflytelsen over barnet som tilkommer mor eller andre foresatte. Allerede Locke taler for en slik tilnærming når han tar for seg «paternal power», med forslaget om å heller kalle det «parental power» (2012, 52). I den sammenheng er det interessant at Locke skriver «Children, I confess, are not born in this state of *equality*, though they are born to it. Their parents have a sort of rule and jurisdiction over them when they come into the world, and for some time after, but it is but a temporary one». (2012, 55). Når dette er et temporært bånd, kommer det av at Locke forsvarer at mennesket har iboende politiske rettigheter eller friheter, som han anerkjenner ikke lar seg utøve av barnet, men som altså gripes gjennom oppveksten, og til slutt etterlater et fritt menneske i det politiske fellesskapet. Forstått med de begreper vi benytter av oss her, er disse naturlige friheter som Locke argumenterer for, den frihet som den enkelte har som kropp – hvilket ikke er direkte motstridende til de betraktninger vi gjør her – for mennesket har vitterlig kropp og som kropp har det en potensialitet til å agere i henhold til sin egen vilje,

Slik er det riktig som Agamben påpeker, at denne myndigheten over sønnen viser oss at «*Det opprinnelige politiske element er altså ikke det blotte naturlige livet, men derimot det liv som utsettes for døden*»⁶⁹; altså det liv som er overgitt til en suveren myndighet. Den umyndige sønnen er slik et perfekt bilde på det nakne livet, innlemmet i den politiske orden gjennom å bli overgitt til sin far. Denne relasjonen viser også hvor tvetydig skillet er mellom makt og vold, idet de opptrer sammen. Siden faren har makt over liv og død, er det lett å feste blikket på døden som det mest iøyenfallende elementet. Dette er blant annet tydelig i den symboltunge historien om Lucius Junius Brutus, grunnleggeren av republikken, som får sine sønner henrettet for forræderi, men Agamben trekker også inn et annet eksempel:

Men like avgjørende er den motsatte figuren, det vil si faren som utøver sin *vita necisque potestas* overfor sin magistratsønn, slik tilfellet var med konsul Spurius Cassius og tribunen Caius Falminius. Valerius Maximus forteller historien om hvordan sistnevnte ble halt ned fra den offentlige talerstolen av sin far idet han forsøkte å misbruke senatets myndighet, og han definerer betegnende nok farens *potestas* som *imperium privatum*.⁷⁰

I grunn er dette en uhørt handling, fordi tribunen var ukrenkelig og en slik fysisk inngripen overfor en tribun ville for andre vært forbudt, men åpenbart forstod romerne farens *potestas* å ha presedens over denne bestemmelsen; men i seg selv viser dette oss bare en særegenhet ved romersk lov. Det vi skal merke oss med, er at dette nyanserer forståelsen av rettsformularet *vita necisque potestas*, bort fra den dystre konklusjonen til Agamben om «at det primære fundamentet for politisk makt er et liv som helt uten konsekvenser kan drepes». ⁷¹ Det er noe mer sindig å konkludere at den suverene makten over liv og død fastslår en ubetinget myndighet over livet i sin helhet, hvori myndigheten til å ta dette livet av dage kun er den ytterste konsekvens. Ved å definere dette politiske fundamentet som det liv som uten konsekvenser kan drepes, blir den viktigste indikasjon på makten evnen til å ta liv – noe som er problematisk siden det tilslører skillet vi har undersøkt mellom makt og vold. I stedet for kan vi definere dette grunnleggende elementet i politikken som det liv som er dødelig og overgitt til den politiske makten.⁷²

hvilket må forstås som en slags iboende frihet. Det store spørsmålet, som heri advares om, er hvordan denne friheten qua potensialitet ivaretas i den politiske orden, idet frihet ikke nødvendigvis svarer til rettighet – og ivaretagelsen av den «naturlige friheten» for individet fremstår ikke som en politisk selvfølgelighet.

69 Agamben (2010), 110.

70 Agamben (2010), 110.

71 Agamben (2010), 111.

72 Tar man utgangspunkt i denne posisjonen, blir det sentrale spørsmålet hvem som besitter og tar del i den politiske makten; altså hvem er livet overgitt til. Uten at vi her skal foreta en større undersøkelse, vil jeg påpeke at innenfor et demokrati innebærer denne posisjonen at livet nødvendigvis må overgis til individet selv, slik at individet som borger i prinsippet er sin egen suveren; hvilket gjenspeiler Agamben som sier at politikk finnes fordi mennesket skiller ut sitt eget nakne liv fra seg selv, samtidig som det opprettholder relasjonen til dette nakne livet (Agamben 2010, 31).

Hvor det har vært vanskelig å skjelne mellom makt og vold, viser det seg også å være vanskelig å skjelne mellom makten over liv og død, og makten til å drepe uten konsekvenser. Begge lar seg likefullt adskille, og på samme måte, ved at man legger til grunn skillet mellom potensialitet og aktualisering; volden, og således også makten til å drepe uten konsekvenser, innebærer alltid en aktualisering. Makten er på den annen side alltid forutgående for en aktualisering, og dens grep om livet er ikke så grovt at det handler om evnen til å ta liv, men evnen til å betingelsesløst innordne og forvalte den potensialitet som er immanent i det nakne livet. Dette må ikke misforstås som en mildere forståelse av politisk makt, selv om formuleringen kan sies å være mindre brutal og eksplisitt. Fra eksemplene vi har sett på, er det tydelig hvordan makt og vold som fenomener gjerne opptrer samtidig; hvilket kommer av deres felles relasjon til potensialiteten. Volden er likevel et sekundært fenomen, og således bare et middel for den politiske makten, hvorigjennom den kan anvende potensialiteten på en gitt måte. Det er av denne grunn vi ikke bør forstå det som en mildere formulering av den politiske makt, for den kan endog sies å være desto mer illevarslende. Formuleringen om at fundamentet er det liv som er dødelig og overgitt til makten, tar opp i seg formuleringen om at dette er et liv som kan drepes, men legger også til grunn at maktens grep om livet i utgangspunktet er grenseløs. Den utelukker ikke – i utgangspunktet – noen bruk av vold, ei heller noen andre midler som makten finner det for godt å anvende i sin innordning av livet. Alt det som er mulig i menneskets potensialitet, er alltid allerede overgitt som et middel for den politiske makten; og i det perspektivet er evnen til å ta liv uten konsekvenser et relativt begrenset middel, til tross for den iøyenfallende brutaliteten i det. Den politiske makten er slik evnen til å innordne og anvende potensialiteten uhindret, uten at dette medfører at et faktisk samfunn nødvendigvis manifesterer en slik ubegrenset makt. Dette er snakk om den politiske maktens mest grunnleggende form, uten hensyn til hvordan den senere tar form og gis innhold i konkrete politiske fellesskap.

De situasjoner hvor den politiske makten manifesterer seg gjennom vold, er således ikke et symptom på at den politiske makten er svekket og forvitret. Den mobilisering og anvendelse av voldsmakt som kjennetegner for eksempel en krig, kan ikke forstås som et slags frislipp av en villere og voldeligere naturtilstand som tidligere lå skjult under den politiske maktens fasade, og som bryter frem idet den politiske makten er under press. Selv om vold helt klart spiller en rolle i den naturlige tilstanden, slik vi ser det hos andre dyr, er den vold som opptrer i politikken ytterkanter kjennetegnet av et omfang og organisasjon som ikke er forenelig med tanken om at den er 'naturen' som skjuler seg under politikken. Derimot

viser den seg som en voldsbruk hvis disiplinerte anvendelse krever en bakenforliggende politisk makt som er i stand til å kommandere den. Når det kommer til 'politisk vold', enten det er snakk om militære styrker, politiet, voldelige revolusjonære og så videre, er det riktig som Arendt sier: «Everything depends on the power behind the violence».⁷³ Voldsmakten som manifesterer seg i politikken ytterkanter lar seg kun forstå ved at den bakenfor befinner seg et fellesskap som evner å anvende sin potensialitet på en slik måte, og en deri legitim makt som kan rettferdiggjøre en slik voldsbruk.

Om den politiske makten er forutgående for enhver politisk anvendt vold, viser dette at det ikke bare er uriktig å blande disse to begrepene – som om de var synonymer, men at det også er uriktig å likestille dem som om de kun var ulike redskap i den politiske verktøykassen; makten oppstår forut for og uavhengig av volden, som i politisk forstand viser seg som et sekundært fenomen. Arendt påpeker at bak den tilsynelatende forvirringen rundt begrepsbruken vi her har sett nærmere på, ligger det en overbevisning om at det avgjørende politiske spørsmålet handler om dominans, altså «Hvem hersker over Hvem?», hvorpå distinksjonene mellom vold og makt ville være av mindre betydning.⁷⁴ Men siden makten er det forutgående fenomen, som alltid allerede opptrer bakenfor volden, hvorfra den kan anvende og dirigere volden i henhold til sine egne formål, må vi i stedet stille oss spørsmålet om hvordan den politiske makten i første omgang etablerer og organiserer den potensialitet som en slik voldsbruk forutsetter. Det viktigste politiske spørsmålet handler således ikke om dominans, men bør heller formuleres som «Hvem samtaler med Hvem?»⁷⁵; altså hvilke politiske fellesskap er det som samles og etablerer seg med varige strukturer for samhandling.

Maktens konstituering

Det er dog ikke tilstrekkelig å skjelne mellom vold og makt, og således etablere den politiske makten som det primære fenomen av disse to. I tanken om en naturtilstand, som deretter går over i en politisk tilstand, kan vi identifisere to av problemstillingene knyttet til den politiske makten: Hvordan den oppstår, og hvordan den deretter bevares. I grunn er dette problemet om relasjonen mellom konstituerende og konstituert makt, og som det påpekes av

73 Arendt (1970), 49.

74 Arendt (1970), 43-44.

75 Spørsmålet forklarer også hvorfor den yringsfrihet har vært og forblir et avgjørende politisk tema, idet den fremstår som demokratiets grunnstein og tyrannens nemesis. Var dominans det opprinnelige politiske spørsmål, og statsmakten var overlegen i voldsrett, ville den ikke ha grunn til å frykte befolkningens snakk. Især i den moderne tid, hvor statens tilgang på maktmidler er uovertruffen, burde ingen autoritær stat føle seg truet av yringsfriheten – hvis dominans virkelig var politikken egentlige spørsmål. Når dette likevel ikke er tilfelle, og vi ser at enhver autoritær stat anvender betydelige ressurser på å kontrollere den offentlige samtalen, må dette komme av at samtalen er forutgående og overordnet dominansen i den politiske orden.

Agamben har det alltid vært utfordrende for jusen å opprettholde distinksjonen mellom de to, samtidig som man forklarer relasjonen mellom dem. Dette fordi enhver forklaring av disse innebærer at man må lokalisere dem på to forskjellige plan: Den konstituerte makten lar seg ikke skille fra en etablert rettsorden og befinner seg således alltid allerede innenfor en konstitusjonell, statlig ramme, mens den konstituerende makten må eksistere uavhengig av staten og plasseres utenfor.⁷⁶ Skillet gjør det mulig å forklare hvert enkelt av disse fenomenene i og for seg selv, men gjør det vanskelig å forklare hvordan de påvirker hverandre. For nødvendigvis må den konstituerende makten på et eller annet punkt gå over i en konstituert makt, og dessuten kan ikke den konstituerende makten egentlig opphøre som sådan, siden den alltid kan dukke opp på ny som grunnlaget for en ny konstituert makt. Agamben trekker frem to forskjellige teser i den sammenheng:

Én tese hevder den konstituerende maktens opprinnelig og kompromissløse karakter – en makt som ikke på noen måte kan betinges og begrenses av en bestemt rettsorden, og som nødvendigvis holdes utenfor enhver konstituert makt. Men mot denne tesen ser man i dag (i tråd med nåtidens mer generelle tendens til å regulere alt ved hjelp av normer) at den omvendte tesen vinner stadig sterkere tilslutning. Denne går ut på at den konstituerende makten reduseres til revisjonsmakt, slik konstitusjonen foreskriver, og at makten som konstitusjonen er født av, settes til side som noe før-juridisk eller utelukkende faktisk.⁷⁷

Problemet hos begge disse er at den konstituerende makten settes til side av den konstituerte makten, og antas å være noe som ikke normalt angår den politiske orden. Dette er et syn som er i tråd med tanken om den konstituerende makten som en forutgående naturtilstand, som den konstituerte orden stiger opp og ut av, hvorpå naturtilstanden tilbakelegges av det politiske fellesskapet. Likeledes dukker den først opp, når den politiske orden på et eller annet vis blir presset eller bryter sammen; som om den konstituerende makten var et beist, som den konstitusjonelle orden fengsler i dypet av Tartaros sammen med titanene.

Ut ifra de undersøkelser vi så langt har fortatt, er dette ikke en god forklaring, fordi den konstituerende makten – forstått som det politiske fellesskapets hverdagslige liv – nødvendigvis må overleve og fortsette innenfor den konstituerte makten. Riktignok har vi sett hvordan den politiske orden oppstår gjennom å sette kroppen utenfor den politiske orden, overgitt til loven i en inkluderende eksklusjon, men dette svarer ikke til å tøyte beistet med lenker i dypet. Det nakne livet er ikke bare noe forutgående for, men alltid allerede tilstede i den politiske orden. Selv om mennesket i politikken overskrider sin kroppslige eksistens, og overgir dette nakne livet til sin politiske tilværelse, forblir kroppen det nødvendige fundamentet for alt politisk liv. En forståelse av politikken struktur kan således ikke

⁷⁶ Agamben (2010), 62.

⁷⁷ Agamben (2010), 62.

forutsette at dette livet blir tilbakelagt i en før-politisk sfære, men må forklare betydningen av at det er overgitt til og alltid allerede er tilstede i den politiske orden. Om det nakne livet er politikkenes opprinnelige fundament, og immanent i det politiske livet, kan vi tenke likedan om den konstituerende makten. Den er ikke en før-politisk tilstand, ei heller slumrende i dypet, men alltid allerede immanent i den konstituerte makten. I så måte synes det å være et nært slektskap mellom det nakne livet og den konstituerende makten, og i så fall vil den konstituerende makten være den strukturen som gir den politiske makten potensialitet. Å miste denne tilstedeværelsen av syne advarer Benjamin mot:

Svekkes bevisstheten om voldens latente nærvær i en rettslig institusjon, så forfaller denne. I vår tid utgjør parlamentene et eksempel på dette. De tilbyr det velkjente, jammerlige skuespillet, ettersom de ikke har forblitt bevisste om de revolusjonære kreftene de har å takke for sin eksistens. [...] De er blottet for bevissthet om den rettsettende volden som finnes representert i dem, og det er ikke til å undres over at de ikke kommer frem til beslutninger som ville vært denne volden verdig, men snarere dyrker kompromisset som en foregitt, ikke-voldelig måte å behandle politiske anliggender på.⁷⁸

Nå har vi riktignok adskilt volden og makten, og således kan det virke som om vi er på kollisjonskurs med Benjamin. Men denne adskillelsen har ikke separert dem for godt, og det vi grunnleggende fant var at i politikken er makten det primære fenomen, og den politiske vold er alltid et sekundært fenomen for denne. Det er ikke uoverkommelig å lese denne strukturen inn i det Benjamin her sier; hans begrep om den rettsettende vold lar seg lese som den konstituerende makt som opprinnelig underlegger seg voldens fenomen, gjennom utskillelsen av det nakne livet og dets iboende potensialitet. Slik er volden tilstede i den rettsettende makten forstått som potensialet til vold, og dette svarer til det Benjamin sier rett før det ovenfor siterte, hvor han understreker at enhver rettslig overenskomst har «i siste instans potensiell vold som sin forutsetning», selv om volden ikke nødvendigvis er «umiddelbart present i avtalen».⁷⁹

I så måte samsvarer det Benjamin skriver helt og holdent med at volden opptrer som et potensielt, sekundært fenomen i den rettsettende, konstituerende makten. Den observasjon vi da sitter igjen med, er at den rettsettende *potensialitet* – hvorfra volden springer ut – ikke forsvinner fra makten i den konstituerte orden, men forblir latent tilstede og tilgjengelig for den konstituerte makten. Forfallet som Benjamin advarer mot, trekker oss slik rett inn i diskusjonen om forholdet mellom den konstituerende og konstituerte makt. Advarselen oppfordrer til en bevissthet om dette latente nærværet av denne rettsettende potensialiteten, om den konstituerte makten skal være levedyktig og 'potent' – i en overraskende bokstavelig

⁷⁸ Benjamin (2014b), 258.

⁷⁹ Ibid.

forstand. Kun ved å være seg bevisst dette nærværet, kan den konstituerte makten ta beslutninger som ivaretar den potensialiteten som i første omgang har skapt den konstitusjonelle orden, og bevare det nødvendige båndet mellom konstituerende og konstituert makt; blir dette båndet ignorert, forfaller den konstituerte makten fordi den mister grepet om den rettsettende potensialiteten. Den konstituerende makten er forutsetningen for at mennesket innlemmes i den politiske orden, hvorigjennom det nakne livet overgis til loven, og den konstituerte orden som ikke lenger har sine røtter i dette som er maktens primære struktur, vil ende opp som impotent.

Dette prinsippet har hverdagslige utfall, for eksempel sovende paragrafer i lovverket, hvor et element i den konstituerte orden ikke lenger har oppslutning i den konstituerende makten som ligger til grunn og er blitt impotent. I tilfeller med sovende paragrafer, er like fullt den konstituerte makten fortsatt i stand til å ivareta relasjonen til den konstituerende makten, ved å ikke håndheve en bestemmelse som ikke lenger har støtte. Men i ytterste konsekvens kan det ramme mer betydningsfulle elementer i den konstituerte orden, hvor en mangel på legitimitet fra den konstituerende makten kan medføre en grunnleggende politiske ustabilitet eller åpen konflikt; især om den konstituerte orden ikke er villig eller i stand til å endre seg i takt med den konstituerende makten. At sovende paragrafer og borgerkrig er ytterpunkter i et og samme fenomen, kan fremstå som en overdreven påstand. Begge er dog tilfeller av at en etablert politisk orden blir forlatt av den konstituerende makten, så når konsekvensene i disse tilfellene er vidt forskjellige, skyldes det omfanget av bruddet mellom konstituerende makt og konstituerte orden. Uavhengig av bruddets omfang, er det uansett klart at den konstituerende makten ikke er et før-politisk fenomen, men fundamentet i den politiske orden som alltid må være tilstede for at den konstitusjonelle orden kan opprettholdes. Tilstedeværelsen av den konstituerende makten kan derfor ikke forstås som inaktiv eller slumrende, slik tanken om den konstituerende makten som revisjonsmakt legger opp til. Forholdet mellom den konstituerende og konstituerte makten må forstås som en aktiv og virksom relasjon, hvor det alltid finner sted et samspill mellom de to. Den konstituerende makt vi her finner, er den kontinuerlige prosessen vi så i undersøkelsen av loven: Hvor mennesket skiller ut sitt eget nakne liv fra dets politiske skikkelse, hvori det nakne livet qua potensialitet blir overgitt til den politiske orden, og politiske fellesskap dannes gjennom samtalen. Den konstituerende makten er således ikke noe som forsvinner idet den har skapt en konstitusjonell orden, for lik det nakne livet forblir den alltid allerede immanent i den konstituerte makten som dens virksomme potensialitet. Denne strukturen er forutsetningen for

at enhver konstituert orden kan håndheve sin lov og hevde seg selv.

I utgangspunktet er menneskene selv den konstituerende makt, idet de som fellesskap alltid allerede er virksomme og tilstedeværende i den konstituerte makten, og foruten denne tilstedeværelsen er den konstituerte makten tom og impotent. Viktigheten av fellesskapet kan ikke oversees, siden vi ikke kan forstå den konstituerende makten ut ifra enkeltindivider, kun som samhandling i grupper. Om mannen fra landet hadde kommet til lovens port, men ikke funnet noen dørvokter, kunne han ikke egenhendig etablert porten som *lovens* port. Ingen er blitt konge fordi de selv har erklært det, men fordi andre har anerkjent deres kongeverdighet; majesteten eksisterer ikke foruten sine undersåtter. Individet kan ikke erklære sin egen politiske sfære, siden det først er i fellesskapet at politikk kan forekomme. Forklart slik fremstår den konstituerende makten som banal i sin enkelhet, og foruten gjenstår det bare ruiner av den politiske makten. Slik lovens port i *Foran loven* bare ville vært en port, en ren bygningsstruktur, uten tilstedeværelsen av mannen fra landet og dørvokteren, slik er også vår verden overstrødd med de mangfoldige ruinene av forgangne konstitusjonelle ordninger; en gang mektige institusjoner som avgjorde spørsmål om liv og død, men i dag gjenstår de som forlatte artefakter. Det avgjørende er nettopp at disse ruinene og den konstituerte makten de en gang manifesterte, er blitt forlatt av en konstituerende makt som kan utfylle dem med potensialitet og virksomhet.⁸⁰

Ser man slik på den, fremstår den konstituerte makten som like triviell som den konstituerende makten fremstår som banal; men det er gjerne slik når man beskuer det fra tindene av millennier. Det er også derfor denne tilnærmingen til den konstituerende makten ikke er banal, men avgjørende for å forstå betydningen og kraftfullheten i den konstituerte makten. Vi har sett hvorledes den konstituerende makten består av mennesker, som i samtalen om rett og urett underlegger sitt eget nakne liv den politiske orden. Dette oppfordrer oss ikke til å betrakte politikken fra historiens tinder, men derimot å innta perspektivet til det enkelte menneske, som befinner seg i den politiske orden som et nakent liv som alltid allerede eksisterer i en relasjon til det politiske fellesskapet. Foruten å være dens opphav, er mennesket

⁸⁰ Ruinene av tidligere tiders konstitusjonelle orden kan riktignok ikke forstås som konstituert makt i seg selv: Idet de opphørte å være understøttet av en konstituerende makt, opphørte de som konstituert makt. Ruinene er kun de fysiske strukturene og artefaktene som en gang manifesterte den konstituerte makten. Selv om disse artefaktene gjenstår som ruiner, og har mistet sin opprinnelige politiske betydning, kan de selvfølgelig gis ny betydning av en rådende makt: Siden makten søker sin legitimitet i fortiden, kan den også henvise til ruinene i sin søken etter egen legitimitet, slik den tysk-romerske keiser eller de tidlige frankiske kongene søkte legitimitet som kontinuasjonen av vest-romerriket. Likeledes kan en ny makt forsøke å ødelegge ruiner av en tidligere orden, for å fjerne forestillinger om en annen, konkurrerende legitimitet; slik statuer og kartusjer etter farao Hatshepsut av Egypt ble fjernet etter hennes regjeringstid, eller slik vi nylig har sett med ødeleggelsene av det antikke Palmyra.

også født inn i politikken; idet vi finner at det ikke er noen før-juridisk tilstand, kan vi heller ikke snakke om et før-politisk menneske. Ser man på ruinene av en tidligere konstitusjonell orden, ser man strukturer som en gang hegnet om et samfunn og ga det form. Om den konstituerende makten er definert av en åpen potensialitet, utfylles og gjennomtrenges denne åpenheten av formen og innholdet i den konstituerte orden.

Mennesket fødes og lever slik alltid allerede i en politisk orden hvori samtalen allerede har innhold og form gitt av den konstituerte orden, som må forstås som politikken formative struktur. Det er kun fra oven – og egentlig kun i ettertid – at vi kan betrakte den konstituerte makten som forgjengelige strukturer, som tilsynelatende kan forlates og forkastes når som helst. Dette overser dog den enorme makt som legges inn i den konstituerte makten, all den tid den har tilslutning blant menneskene som utfyller den og gjør den virksom. Sett fra oven kan vi skille den konstituerte makten fra den konstituerende makten, og se dem som banaliteter; men i våre liv opptrer disse to strukturene alltid sammen. Alltid allerede er den konstitusjonelle orden gjort virksom og mektig av menneskene som lever i den, og er det sted hvor den konstituerende makten finner sitt utløp og form. Av den grunn er det desto vanskeligere å skjelne mellom de to, siden den konstituerende makten til enhver tid ikler seg den orden som er konstituert, slik som mennesket som nakent liv ikler seg sin politiske skikkelse; derfor er det først ved bruddet mellom de to, hvor den konstituerte orden blir utfordret eller kastet tilside, at den konstituerende makten tilsynelatende dukker opp igjen.

Når dette samspillet er komplisert, er det desto viktigere å skjelne de to fra hverandre. Utgangspunktet for den konstituerende makten er samtalen om rett og urett, som i prinsippet er både åpen og innholdsløs. Dette kommer av at samtalen innlemmer alt det som er mulig for mennesket, og forutsetter ikke i seg selv at noe allerede er bestemt som rett eller urett. Det er dette som bevarer den konstituerende maktens særskilte evne til å endre den etablerte politiske orden. Like fullt er samtalen også drivkraften bak den konstituerte orden, for selv om samtalen i utgangspunktet er innholdsløs, kan den ikke forbli slik. Når mennesket først innleder den politiske samtalen er det for å bestemme hva som er rett og urett, og slik er det i den politiske samtalen natur å etablere en konstituert orden hvori dette blir nedfelt. Så selv om de alltid opptrer sammen og samtidig som fenomener, er disse strukturene som utgjør den politiske orden ulike, og må forstås sammenhengende; som en sirkulær prosess hvor begge alltid allerede påvirker og påvirkes av den andre.

Den konstituerende makten viser seg som den grunnleggende politiske strukturen, siden den alltid består i fellesskapet som samtaler om rett og urett, hvorigjennom det nakne liv

blir overgitt til det politiske liv og det skapes et rom for å konstituere en politisk orden. Den konstituerende makten, og de prosesser som er innbefattet i den, er således å forstå som det grunnleggende paradigmet for menneskets politiske liv; en struktur som har fulgt mennesket gjennom historien, som en konsekvens av at mennesket er et politisk dyr. Det er den konstituerende makten som svarer til spørsmålet «Hvem samtaler med Hvem?», og slik viser oss betydningen av at det enkelte menneske ikke nødvendigvis får ta del i det politiske livet. For selv om utestengelsen fra politikken kan manifesteres i den konstituerte orden, som utestengelse på bakgrunn av gitte vilkår, er utestengelsen som fenomen noe som primært finner sted i den konstituerende makten. Det er der det politiske spørsmålet reduseres til hvem som snakker med hvem, og da ikke minst hvem som ikke snakkes med. Det er tross alt ikke en selvfølge at enhver som snakker, også blir lyttet til. I dette ser vi også bakgrunnen for den dominans som naturlig oppstår i og med den konstituerende makten, ikke bare fordi mennesket inkluderes igjennom den forut for at det kan hevde seg i det politiske liv, men også fordi politikk i denne primære strukturen er et spørsmål om hvem som snakker med hvem.

I sin opprinnelse er politikk alltid de faktiske møter mellom mennesker og samtalen mellom dem, ikke de konstituerte strukturer som lar mennesker bygge politiske fellesskap som er større enn og overskrider den hverdagslige sammenkomsten som ligger til grunn. Det er fordi disse to strukturene i den politiske orden alltid allerede er i et samspill, at mennesket oppriktig kan beskrives som et politisk vesen, for det ligger også i den konstituerende maktens natur å søke seg mot en konstituert orden, som overskrider den åpne samtalen som ligger til grunn; samtidig som det er nødvendig for den konstituerte orden, å ha tilslutning fra den daglige samtalen som finner sted i den konstituerende makten. For hvor den konstituerende makt er den daglige samtalen, er den også preget av dominante forhold mellom mennesker, hvor en kan dominere over andre, og en gruppe kan ha dominans over andre; ikke bare i form av fysisk dominans, men også dominans igjennom samtalen de fører som fellesskap .

Konstitueringen av en orden er ikke så mye et forsøk på å unnsnippe de komplekse relasjonene av dominans som oppstår i den konstituerende strukturen, som en måte hvorpå disse relasjonene etableres i en varig orden; det foregår således ikke en overføring av makt i overgangen til en konstituert orden, men heller en anerkjennelse av de maktstrukturer som allerede finner sted i samtalen mellom mennesker. Selv om det er nærliggende å tenke at det er den konstituerte orden som således overskrider samtalen og det enkelte mennesket, for å tilbakelegge samtalens omskiftelige natur til fordel for en ordnet maktstruktur, er dette ikke i overensstemmelse med det vi allerede har sett, nemlig at det er igjennom selve samtalen at

mennesket innlemmes i den politiske orden. Samtalen som alltid finner sted i den konstituerende makten er den struktur som først overskrider menneskets tilværelse i øyeblikket, og innlemmer dem i en samtale som strekker seg utover deres liv. Den konstituerte orden tar ikke opp i seg makten som oppstår i fellesskapet, like lite som disse trykte bokstavene tar opp i seg det språk de gjengir; den er en representasjon av relasjonene som finnes i fellesskapet. Idet disse relasjonene overskrider det enkelte liv, vil den manifeste formen av disse relasjonene opptre som om også de overskrider mennesket, og endog fremstå som at det er på grunn av deres manifestasjon at livet blir overskredet av den politiske makten. Men som vi har sett, blir disse manifestasjonene kun ruiner og artefakter, historiske minner, i det øyeblikk de forlates av den konstituerende makten.

Politikkens institusjonalisering

I en avgrenset forstand dreier politikk seg om den aktive og åpne samtalen om hva som er rett og urett, hvorom det ikke er en felles enighet om dette, hvilket også er et viktig utgangspunkt for oss i denne undersøkelsen; det innebærer at den aktive politikken foregår i den konstituerende makten hvor mennesket tar del i den politiske samtalen. I den forstand blir institusjonene et steg bort fra politikken, som manifestasjonen av det politisk omforente, det som ikke lenger er et stridstema i den politiske samtalen. Hvis vi her skulle undersøke det politiske livet innad i denne samtalen, ville en slik avgrenset forståelse av politikken være riktig, men siden fokuset her er på det nakne livet – uavhengig av dets politiske status – må vi legge til grunn en vid forståelse av politikken. Den avgrensede forståelsen vil holde seg til de som innehar en politiske skikkelse og tar del i det aktive politiske livet, mens det vi her ønsker å undersøke er relasjonen mellom politikken og det nakne livet. For å kunne gjøre det må vi se politikken også som institusjonene som omgir den åpne politiske samtalen, en struktur som innenfra det politiske livet kan oppleves som utenfor den politiske samtalen, men som like fullt er viktig for utøvelsen og realiseringen av makten i det politiske fellesskapet. Så selv om institusjonene nok kan beskrives som passive elementer i den politiske samtalen, er det derfor de spiller en så viktig rolle om vi skal forstå det nakne livets relasjon til politikken: Gjennom å være utskilt fra det politiske livet, er det nakne livet ikke bare utsatt for den aktive politiske makten i samtalen, men også makten som institusjonene utøver for å bevare relasjonene i det politiske fellesskapet som det nakne livet er underlagt.

Om vi forstår den konstituerte orden som måten hvorpå den konstituerende makten bevarer seg selv, er dette altså ikke fordi makten overgis til den konstitusjonelle orden og

oppbevares i den, men fordi den bevarer maktstrukturer i det konstituerende fellesskapet ved å institusjonalisere dem. Disse institusjonene gir uttrykk for relasjoner som allerede eksisterer i den politiske orden, slik at den politiske samhandlingen i fellesskapet gis en bestemt og varig form. Så hvor mennesket alltid allerede er innlemmet i den politiske orden gjennom å være underlagt samtalen og loven, sørger institusjonene for at mennesket også må forholde seg og forstå sin egen politiske tilværelse ut ifra de allerede eksisterende relasjoner.⁸¹ Institusjonene er slik uttrykk for den konstituerende makten som allerede ligger til grunn, og den makt som deri tilkommer institusjonene er evnen til å opprettholde og håndheve en maktstruktur som allerede er etablert mellom ulike grupper i samfunnet. I så måte er den konstituerte orden alltid uttrykk for en eller annen dominant struktur mellom menneskene, ikke nødvendigvis i en negativ forstand, men ved at institusjonene underlegger menneskene bestemte og vedvarende maktstrukturer. Dette sørger for at det politiske fellesskapet kan være større enn det umiddelbare og lokale fellesskapet, ved at relasjonene mellom ulike grupper kan opprettholdes over avstand og tid. Institusjonene sørger for at det politiske livet ikke alltid er overgitt til den åpne og i grunn ubestemte tilstand som er den konstituerende maktens modus operandi. Samtidig åpner institusjonaliseringen for at maktstrukturen ikke er avhengig av særskilte individer eller grupper, ved at betydningsfulle skikkelser i den politiske orden lar seg utskifte innenfor de institusjonelle rammene, uten at den etablerte strukturen utfordres av andre relasjoner i samfunnet.

Politikkens institusjonalisering svarer slik til menneskets tanke om at det er mer enn bare sitt eget nakne liv, den er en nødvendighet for at mennesket skal kunne realisere seg som en politisk skikkelse som overskrider dets naturlige liv. Av den grunn er ikke den konstituerende strukturen tilstrekkelig for den politiske orden, fordi formålet med å inngå i politiske fellesskap er å innordne den åpne potensialitet som er immanent i den konstituerende makten. Når mannen fra landet og dørvokteren innleder samtalen om rett og urett, er det ikke for å forbli i den tilstand hvor alt er mulig, men for å avklare hvordan potensialiteten kan og ikke kan anvendes. Selv om denne innordningen er mulig på grunn av den politiske ordens konstituerende struktur, er det først i og med en konstituert orden at vi kan forstå det som politikk i vanlig forstand. Om det grunnleggende spørsmålet i politikken er «Hvem samtaler

81 Som en etymologisk kuriositet kan det trekkes frem at det latinske *institutio* ikke bare betegner en *ordning* eller *innretning*, men betyr også *undervisning* og *opplæring*, som også henger sammen med betydningen *lære*, som i *stoisk lære*; hvor de to betydningene samler seg i tanken om den ordnede opplæring. Dette må understrekes å være en kuriositet, idet vi ikke kan påstå at dette meningsinnholdet er bevart i vårt begrep om institusjon. Like fullt er det interessant å reflektere over hvordan *institutio* opprinnelig stod både for selve ordningen og opplæringen i denne, altså både systemet i seg selv og innlemmelsen i det.

med Hvem?»), og det er deri vi kan undersøke makten som beveger politikken, er det like viktig å forholde seg til institusjonene som dannes på bakgrunn av disse samtale. Konstitueringen fremstår også som en nødvendighet for den sentrale evnen som gjør mennesket til et politisk dyr, nemlig språket. Den politiske samtalen kan ikke være innholdsløs, likevel må samtalen ikke bare konstituere forestillinger om rett og urett, men også relasjonene mellom folk; mannen fra landet og dørvokteren kommer ikke bare frem til hvorvidt det er riktig for mannen å gå gjennom porten, men danner seg også forestillinger om hvem de selv er og relasjonen dem imellom. Idet mennesker skiller sitt eget nakne liv fra sin politiske skikkelse, må det også utfylle denne politiske skikkelsen; det må konstituere identiteten i dette jeg'et som er mer egentlig enn dets kroppslige liv, gjennom å stadfeste og formidle sin posisjon i fellesskapet gjennom språket; og ha in mente at vi her forstår språk i den absolutt videste betydning av kommunikasjon. Det er først gjennom denne manifestasjonen av den politiske skikkelsen, at individet faktisk kan overskride sin eksistens som nakent liv, og ikke bare tenke at det er noe mer og noe annet enn sin kropp, men også oppleve at det faktisk overskrider den kroppslige eksistens.

Denne individuelle prosessen overføres også til fellesskapet, hvor man finner det samme behovet for å manifestere det politiske livet, slik at det overskrider det nakne livet som ligger til grunn. Slik har også det politiske fellesskapet et behov for å uttrykkes og gis form som institusjoner i den politiske samtalen; hvor det er viktig å anerkjenne variasjonen og mangfoldet i det institusjonelle uttrykket. En rekke institusjoner er åpenbart politiske for oss, fordi vi omtaler og tenker på disse som politiske; som et parlament eller en monark. Dette er institusjoner som er sentrale for hva vi oppfatter som politisk, og i forestillingen om hva som definerer et politisk fellesskap. Begrepet om institusjon, slik vi her tar det for oss, må derimot forstås å omfatte langt mer. Enkelte institusjoner har vært med i den politiske samtalen så lenge at de er å regne som selvfølgeligheter. Dessuten finnes det et mangfold av institusjoner, altså måter hvorpå mennesker uttrykker seg i fellesskapet for å overskride sitt eget nakne liv, hvis politiske betydning forsvinner i hverdagsligheten som preger disse institusjonene.⁸² Et eksempel på dette er klær, som historisk har vært nært knyttet til den politiske skikkelsen, gjennom detaljerte bestemmelser for hvordan den enkelte skulle kle seg for å signalisere sin rolle og status i samfunnet. I en tid hvor klesdrakt i stor grad er blitt overlatt til individet, er

⁸² Institusjonene vi omtaler og tenker på som politiske, endog som de eneste steder politikken egentlig finner sted, kan heller forstås som de institusjoner vi ikke kan forstå som noe annet enn politiske; altså institusjoner som kjennetegnes av at de fører og tilrettelegger den politiske samtalen – enten det skjer offentlig eller ikke. Faren med dette syn, er at man undervurderer og misforstår politikken struktur utover disse institusjonene.

det nok også lettere å overse klær som en institusjon i det politiske fellesskapet. De komplekse reglene som tidligere dikterte klesdrakt i henhold til politiske status, kan avfeies som arkaisk og fremmed for et moderne samfunn som er basert på individets frihet.

Like fullt forblir måten folk kler seg på, viktige markører for deres sosiale tilhørighet og deres posisjon i det politiske fellesskapet, selv om klesvalg ikke lenger dikteres av lovbestemmelser. Klær er kun et av mange eksempler på det politiske livets mest hverdagslige instituering: Idet menneskets nakne liv i hele sin potensialitet er blitt overgitt, er det heller intet i livets mulige utfoldelse som ikke lar seg instituere i den politiske orden. Måten vi snakker og skriver på, hvordan vi ter oss i selskap med andre, eller oppfører oss på offentlig transport, er alle måter hvor vi gjennom en instituert oppførsel uttrykker vår tilhørighet og posisjon i fellesskapet med andre. Dette er instituering av menneskets politiske liv, hvorledes måten vi lever sammen med hverandre underlegges fellesskapets normer, og hvor det å bryte med de instituerte normene innebærer at man avviker fra fellesskapets forestillinger og setter seg utenfor fellesskapets politisk liv. Sett fra dette hverdagslige perspektivet kommer også det politiske fellesskapets kompleksitet til syne: Idet institusjonene oppstår fra de utallige relasjonene som eksisterer mellom alle individene i den politiske orden, utgjør de aldri et idealisert og renskrevet system, men et overlappende kompleks av ulike fellesskap som stadig institueres gjennom det menneskelige samværet.

Man kan argumentere for at en politisk institusjon krever noe mer, at den må være en formalisert og bevisst innretning som fellesskapet har samlet seg om. For en rekke politiske institusjoner stemmer dette, særlig i de moderne demokratiene. Ikke bare for de store politiske strukturene, som underbygger statsapparatet, men også i form av sivilsamfunnets organisasjonsliv, hvor opprettelsen av en organisasjon krever formaliserte vedtekter og en konstituerende forsamling. Dette er dog en institusjonell forståelse som springer ut av en kontraktuell tilnærming til politikk, hvor den politiske ordens legitimitet stammer fra en opprinnelig sammenkomst som har innordnet fellesskapet igjennom en politisk kontrakt. I en slik tilnærming oppstår det et problem med regress, fordi man stadig må spørre seg hva denne opprinnelige, konstituerende institusjonen er, som er i stand til å lage en konstituert orden. I henhold til de undersøkelser vi har gjort kan vi unngå denne regressen, fordi den primære, konstituerende makten som er i stand til skape de politiske institusjonene ikke er en mytisk og opprinnelig kilde for politikken, men det politiske livet blant mennesker som sådan. I dette synet trenger man ikke en mytisk første instituering, fordi institusjonene stadig konstitueres igjennom fellesskapets virksomhet. Den kontraktuelle forståelsen av politikken legitimering

må i seg selv forstås som en politisk institusjon, en delt forestilling som innretter hvordan man danner og organiserer visse fellesskap. For denne tilnærmingen viser seg å være av liten nytte om vi forsøker å analysere de mer hverdagslige institusjonene i det politiske livet, slik som menneskets bruk av klær eller språk for å uttrykke sin tilhørighet. Disse institusjonene i våre liv er sjelden underlagt noe vi med god samvittighet kan kalle en kontrakt, men utvikler seg konstant i tråd med hvordan mennesker samhandler; og viser dessuten hvordan institusjonene er i stadig endring – stikk i strid med selve kjernen i en kontrakt, som er ment å være fastsatt og konstant. Institusjonaliseringen av politikken er altså noe bredere og større enn det kontrakten kan redegjøre for, siden en institusjon kan være i stadig endring og strengt tatt aldri må formaliseres.

Til tross for dette er det på grunn av dens ubevegelighet at den kontraktuelle forståelsen av institusjonene gir en viktig innsikt i motivasjonen for en institusjonalisering av vårt politiske liv. Når man binder institusjonen i form av en kontrakt, som i grunn har skjedd siden de første lovtekstene ble nedtegnet, er det fordi institusjonen er ment å gi menneskets politiske livet en form som forteller noe om hvordan det menneskelige livet *bør være*, og i form av kontrakten gis institusjonen et skinn av evighet. Bauman påpeker det paradoksale i at troen på en evighet, som mennesket ikke har noen forutsetninger for å erfare, likevel fremstår som et kjennetegn for menneskeheten på tvers av kulturer og tidsepoker. Løsningen finner han i noe annet som er felles for alle mennesker, og som knytter betraktningene hans direkte inn i denne undersøkelsen, nemlig språket.⁸³ Slik vi allerede har sett på, skrider mennesket som språklig vesen over sin kroppslige eksistens og den umiddelbare virkeligheten i vår erfaring. Som språkvesener har vi satt oss i et perspektiv som strekker seg utover den umiddelbare virkelighet vi erfarer som kropp, og ser hvordan tiden strekker seg forut for og etter vår egen tid. Dette innebærer at mennesket er nødt til å forstå seg selv mot en tidshorisont som er større enn sitt eget umiddelbare liv, og takket være språket er mennesket et fortellende vesen, som kan gjøre mening av sin egen, dødelige tilværelse gjennom å veve sitt eget liv inn i en større fortelling.

Vårt politiske liv er således uløselig knyttet til fortellinger, og gjennom institusjonene gjøres det individuelle livet til del av en fortelling som kan ramme inn den umiddelbare tilværelsen som kropp. Institusjonene løser slik, eller muligens bør vi si dekker til, menneskets angst i møte med sin egen mulighet som det levende og dermed dødelige vesen. Akkurat hvordan institusjonene løser utfordringen er ikke gitt, men deres felles kjennetegn er

83 Bauman (2004), 100.

at de gir rammer som mennesket kan leve innenfor og gjøre sitt liv til del av en større sammenheng. Gjennom institusjonaliseringen gjør mennesket sin politiske skikkelse manifest i verden og fellesskapet, ved å gripe inn i den verden som omgir det og deri gi uttrykk for sitt språklige selv; det handler i grunn om å etterlate sitt spor på verden og i fellesskapet, som slik viser at språkvesenet ikke bare opplever seg som noe annet enn kroppen, men som i disse spor også trer frem i verden og fellesskapet utover den umiddelbare kroppslige væren. Institusjonene er således strukturen hvori individet kan ikle seg en politisk skikkelse, slik at det kan delta i fellesskapet og den politiske samtalen. Havner det utenfor institusjonene settes det også utenfor den åpne samtalen som finner sted innenfor.

Igjen er dette noe som understreker hvordan mennesket ikke kan fri seg selv fra institusjonene: Ikke bare vokser mennesket opp i institusjoner som det forstår seg selv gjennom, men institusjonene er også en nødvendighet for mennesket. Siden det trenger de institusjonelle formene for å forstå seg selv som språklig vesen, jeg'et som overskrider den kroppslige tilværelsen, vil enhver løsrivelse fra institusjonene forutsette at det går over i andre institusjoner. Når institusjonene svarer til disse ulike behovene ved å gi en form til det menneskelige livet som strekker seg utover døden, er det ikke å undres over at institusjonene ikke bare oppfattes som varige størrelser, men at mennesket også fristes til å gjøre de til absolutte og uforanderlige størrelser som gir form til evigheten. I dette ligger kimen til både fanatisme og utopisme, som begge trekker tanken om institusjonenes (evige) varighet til det ekstreme, og må beskrives som dypt problematiske for det politiske livet – som finner sted i en verden som stadig forandres. Likevel forekommer begge jevnlig, og som ekstremere viser de oss – om enn karikert – en menneskelige lengsel etter å bevare og realisere institusjonene.

Modernitet og institusjonell plastisitet

Når institusjonene foreskriver for mennesket hvordan livet *bør være*, og mennesket forsøker å bringe sitt kroppslige liv i overensstemmelse med institusjonens ideal, oppstår det et gap mellom det som *er* og det som *bør være*. Gapet oppstår uunngåelig ved at den kroppslige potensialitet i sitt utgangspunkt er og forblir noe annet enn det som *bør være*, siden idealet er en bestemt og avgrenset realisering av tilværelsen som er dets forutsetning. Lengselen om den evigvarende institusjonen av det politiske livet, er således knyttet til ønsket om at livet *skal være* slik som institusjonen forteller at det *bør være*; altså at *bør være* er blitt det som faktisk *er*. Ulike strategier kan selvfølgelig anvendes i forsøket på å bygge bro over dette gapet, men fra et historisk perspektiv kommer man ikke unna at den sedvanlige

løsningen er å forestille seg en overgang til idealet i det hinsidige. Ved å leve opp til institusjonens idealer i dette livet, kan mennesket gå over i en paradisisk tilstand hvor alt er som det *bør være*. Det er en løsning som låner seg mer naturlig enn man kunne forvente: Siden vår kroppslige tilværelse er det som forårsaker gapet mellom det som *er* og det vi forestiller oss at *bør være*, synes døden å være terskelen som frigjør menneskets mest egentlige jeg fra kroppens begrensninger. Tanken om det hinsidige er således sprunget ut fra opplevelsen av at vårt *jeg* er noe annet og mer enn kroppen, koblet med observasjonen av at døden fremstår som terskelen hvor dette mest egentlige jeg'et synes å forlate det kroppslige legemet. Idet vi opplever vårt språklige selv som kjernen i vårt vesen, er det således ikke overraskende at mennesket har vanskeligheter med å forestille seg at dette bare skal svinne hen sammen med kroppen, særlig idet vi gjennom det politiske fellesskapet gjør så mye for å manifestere dette språklige jeg'et slik at det overskrider den kroppslige eksistensen.

I og med moderniteten argumenterer Bauman for at denne utopiske lengselen tar en interessant vending, hvor det er verdt å trekke frem hans refleksjon om hvordan Malthus' tese om overpopulasjon konfronterer modernitetens håp:

Indeed, Malthus's 'principle of population' went against everything the moderne promise stood for – its certainty that every human misery is curable, that in the course of time solutions will be found and applied and all heretofore unsatisfied human needs met, and that science and its practical technological arm is bound sooner or later to lift human realities to the level of human potential and so put paid once and for all to the irritating gap between the 'is' and the 'ought'.⁸⁴

Selve prinsippet om overpopulasjon hos Malthus er ikke så avgjørende her, for det som interesserer oss er Baumans observasjon av hvordan det bryter med den moderne utopien. Som Bauman påpeker senere i *Wasted Life*, har oppgaven med å koble det dødelige livet med evigheten, i Guds fravær, blitt overlatt til den kultur som skapes av menneskene.⁸⁵ Fremfor at gapet mellom det som er og det som bør være, oppløses i det hinsidige livet etter døden, skal det nå oppløses gjennom modernitetens fremskritt. Alle de lidelser og hindre som har holdt mennesket tilbake fra å *være* slik det *bør være*, skal teknologien nå overkomme, og slik løfte 'den menneskelige realiteten til nivået av menneskelig potensialitet'.

Om lengselen etter å lukke gapet innebærer å bringe den politiske realiteten 'opp til' potensialiteten, er dette også lengselen etter en endelig aktualisering av mennesket qua politisk liv. En slik aktualisering ville innebære at det ikke lenger gjenstår noen mulighet i det menneskelige livet som avviker fra hvordan det *bør være* som politisk skikkelse; en tilstand som den før-moderne løsningen blant annet fant i døden som livets avsluttende terskel. For

84 Bauman (2004), 34.

85 Bauman (2004), 104.

uavhengig av om man forestiller seg et liv hinsides døden, har kroppens immanente mulighet til å avvike fra det som *bør være* opphørt i og med døden, og således gjenstår minnet om mennesket som politiske skikkelse. Idet fremskrittet sies å skulle realisere menneskets potensial, må man først påpeke den åpenbare motsetningen et slikt utsagn innebærer, siden enhver aktualisering av et potensial innebærer at man avstår fra noe annet: Potensialiteten kan ikke realiseres som sitt væren og ikke-væren på en og samme tid. Dette understreker også at vi her befatter oss med en utopi om fremskrittet, og ikke en allmenngyldig tanke om hva det moderne fremskrittet innebærer. Formålet med dette er fortsatt å undersøke det nakne livet, og i utopien om det moderne blir denne relasjonen kontrastert fordi utopien tar idealet om det politiske livet til det ekstreme.

Når moderniteten skal realisere menneskets fulle potensial, handler det egentlig om at mennesket skal realiseres slik det mener det *bør være*; den paradisiske tilstand skal i den moderne utopien bringes fra det hinsidige og ned til jorden. Evigheten skal ikke lenger være forbeholdt de døde, men realiseres allerede i vår kroppslige tilværelse; hvor fremskrittet skal utradere gapet mellom det som *er* og det som *bør være*. Like fullt har fremskrittet samme oppgave som det hinsidige livet hadde tidligere, nemlig å bringe mennesket over i en tilstand hvor dets potensialitet til å være noe annet enn det politiske livet, noe avvikende, har opphørt. Det som interesserer oss er hva den kan vise oss om den politiske institusjonaliseringen, som til tross for å fortsatt ha den samme grunnleggende strukturen, må sies å innta en ganske annen form i moderniteten enn tidligere. Den moderne utopien handler om å omforme den kroppslige tilværelsen, gjennom å frigjøre det fysiske legemet fra dets mangler gjennom de vitenskapelige og teknologiske fremskritt. Det er på bakgrunn av dette prosjektet, at vi kan forstå Foucaults betraktning om at «det moderne menneske er et dyr som befinner seg i en politikk der det er spørsmål om dets liv som levende vesen».⁸⁶ Selv om det nakne livet alltid har vært politikkenes opprinnelige element, og man av den grunn kan si at politikk alltid har vært et spørsmål om menneskets liv som levende vesen, er det ikke lenger gitt i den moderne politikken at det menneskelige livet er hva det allerede er. Det vannskillet som oppstår med moderniteten handler ikke om at politikkenes grunnstruktur er endret, siden mennesket også i vår tid er det politiske dyret som alltid har vært politikkenes opphav. I moderniteten dreier det seg ikke bare om å innordne og sette grenser for potensialet i det nakne livet, en oppgave politikken alltid har tatt for seg, men det noe paradoksale prosjektet med å realisere potensialet i menneskets potensialitet.

86 Foucault (1999), 156.

Skal vi forstå de institusjonelle omveltninger som har oppstått i moderniteten, er det nettopp dette paradokset som bør oppta oss. For når det moderne fremskrittet har søkt å løfte den menneskelige realitet opp til nivået av dets potensial, har det ikke som sådan endret på de politiske strukturene vi så langt har avdekket; de forblir forankret i mennesket som det politiske dyret. Fremskrittet er derimot en utforskning av selve potensialiteten, slik at mennesket settes i stand til å overskride de utfordringer som tidligere har holdt det tilbake fra å realisere sitt mest egentlige selv. Moderniteten er i politisk forstand menneskets forsøk på å lukke gapet mellom *er* og *bør*; mellom vår faktiske tilværelse som nakent liv, og det politiske livet vi ønsker å manifestere. Den eneste måten hvorpå moderniteten kan lykkes i dette, er ved å styrke og forøke menneskets potensial til å omforme både sitt nakne liv og sine omgivelser, slik at det i større grad kan bringe virkeligheten som *er* opp til idealet som *bør være*. Slik er fremskrittet i vitenskapene og teknologien ikke bare verktøyene som moderniteten søker seg til, men selve utspringet for det moderne politiske prosjektet; idet mennesket kunne bevege verden med en stadig større vektstang, så gapet ut til å bli stadig mindre. Når vi ser denne økte potensialitet som er blitt mennesket til del, kan vi også forstå hvordan den har provosert og formet de politiske omveltninger som moderniteten har bragt med seg.

Siden moderniteten springer ut av et vitenskapelig og teknologisk fremskritt hvor potensialiteten som mennesket behersker, også som individ, stadig er blitt styrket og utvidet, har dette drastisk påvirket det nakne livet. Siden loven og den politiske orden alltid tar opp i seg hele den potensialitet som finnes i det nakne livet, har fremskrittet ikke endret de politiske strukturene som omgir det nakne livet, men transformert potensialiteten som ligger til grunn for disse. Omveltning av politiske institusjoner som hadde dominert menneskelige samfunn i millennier, bør således forstås som den politiske strukturens adaptasjon til endringene i menneskets nye muligheter; dens omveltninger er stadige forsøk på å innlemme og innordne den potensialitet som fremskrittet åpner opp. For deri ligger også modernitetens paradoks, som også står i veien for enhver moderne utopi, hvor den ikke kommer noe nærmere å lukke gapet mellom det som *er* og *bør være* gjennom å forøke menneskets potensialitet. Idet *bør være* alltid er en innordning og således innsnevring av menneskets absolutte mulighet, vil ikke fremskrittet lukke gapet, selv om det kan besvare noen av de utfordringer mennesket opplever i øyeblikket. Når moderniteten har skuet inn i fremtiden, har den ofte naivt projisert sine egne idealer inn i en fremtid hvor gapet blir stadig mindre og idealsamfunnet synes å bli realisert. Likevel overser den utopiske moderniteten slik de omveltningene som kommer idet potensialiteten som åpnes opp, bryter ned de maktstrukturene som opprettholdt de gamle

institusjonene; slik husholdningsapparatene som først ble presentert som husmorens hjelpende hender, endte opp med å frigjøre kvinnen fra hjem og barn.

Slik kan vi se relasjonen mellom konstituerende makt og konstituert orden som en sirkulær og kontinuerlig prosess, hvor den ene alltid allerede påvirker den andre. Den konstituerende makten er virksom og alltid i endring, selv om den formes innenfor rammene av de politiske institusjonene som omgir den. Og selv om institusjonene gir et skinn av rigiditet og evighet til det politiske livet, er institusjonaliseringen som prosess plastisk idet den stadig tilpasser seg endringene som finner sted i den. Når de politiske institusjonene må kunne tilpasse seg bevegelsene som finner sted i det politiske fellesskapet, kan dette sies å være det pragmatiske argumentet for at de er plastiske. Skal vi trekke diskusjonen videre, må vi søke et annet perspektiv på plastisiteten, og se hvordan den institusjonelle plastisiteten kan forstås ut ifra den politiske strukturen prinsipielt. Om moderniteten har forårsaket en raskere omveltning av institusjoner enn tidligere, avsløres deri det nære forholdet mellom plastisiteten og potensialitet – ikke bare i en pragmatisk forstand, men også i prinsippet. Når institusjonene tilpasser seg endringer i potensialiteten som ligger til grunn for dem, kommer det av at de ikke er de reelle strukturene som manifesterer dem, men formen og innholdet som mennesket gir til sin virksomhet i det politiske fellesskapet. Således er den fysiske manifestasjonen av institusjonene, som gir inntrykk av deres varighet, kun en forlengelse av institusjonen de gir uttrykk for. Utgangspunktet for institusjonene er i den forstand den åpne og ubestemte potensialitet som ligger til grunn for fellesskapets virksomhet.

Prinsippet bak plastisiteten kan beskrives som at enhver utvidelse av den menneskelige potensialitet vil komme til uttrykk i institusjonene, fordi det er gjennom institusjonaliseringen at mennesket gjør sin potensialitet forståelig og manifesterer den i det politiske fellesskapet. Således er selve prosessen med institusjonalisering alltid aktiv og plastisk, idet mennesket alltid allerede er utøvere av sin potensialitet innenfor fellesskapet. Når potensialiteten endres, vil ikke institusjonene endre seg kun som en pragmatisk motreaksjon for å bestå, de vil være i endring all den tid relasjonene og virksomheten blant menneskene undergår endringer. Plastisiteten er således en immanent egenskap som følger av at det institusjonelle utgangspunktet er den åpne og ubestemte potensialitet som institusjonene gir form og innhold. Siden mennesket alltid vil institusjonalisere sin potensialitet for å gjøre mening av den, og modernitetens fremskritt har utvidet potensialiteten i raskt tempo, har mennesket nødvendigvis stadig måttet gi uttrykk for de nye relasjoner og den nye mulighet som har følger av fremskrittet.

Loven og suveren makt

Således er det ikke potensialiteten i seg selv som ligger til grunn for institusjonene, men den potensialitet som mennesket er bevisst og kan tale om; hvilket bringer oss rett inn i de strukturer som ble undersøkt i første kapittel. Plastisiteten som kjennetegner de politiske institusjonene viser oss ikke bare en viktig egenskap ved den konstituerte orden, men at denne egenskapen oppstår og tilkommer prosessen med institusjonalisering i overgangen fra den politiske samtalen til den konstituerte orden, uten at den riktig kan sies å tilfalle noen av disse strukturene. Om vi igjen tar for oss situasjonen i *Foran loven*, vil den konstituerende makten være i samtalen mellom mannen fra landet og dørvokteren; de innehar begge hver sin potensialitet qua kropp, og i samtalen forholder de seg til denne som en åpen og ubestemt realitet. I den konstituerende strukturen i samtalen er ikke det politiske fellesskapet allerede gitt, grunnleggende fordi potensialiteten da ikke er fullstendig åpen og ubestemt, men også fordi mennesket må kunne føre en politisk samtale uten å umiddelbart forpliktes i et politisk fellesskap.⁸⁷ Når mannen sniker seg til å se gjennom porten og nøye vurderer dørvokteren, er det i et øyeblikk hvor han vurderer sin reelle mulighet – ubundet av noe fellesskap med dørvokteren. Først når han tar samtalen med dørvokteren videre gjennom å rette seg etter forbudet mot å gå gjennom porten, kan vi si at de to inngår i et politisk fellesskap, hvor de er omforent at deres reelle potensialitet er underlagt en felles lov.

Det som da er sentralt, og som vi tok for oss i første kapittel, er at loven i denne tilstanden fortsatt er åpen og ubestemt idet den relaterer seg til fellesskapets absolutte potensialiteten. Ut ifra denne åpne og ubestemte tilstanden i loven, hvor det fellesskapets potensialitet er samlet, men ikke gitt en bestemt innordning, kan maktstrukturene i fellesskapet gis form og bevares som institusjoner. På bakgrunn av dette mener jeg at vi bør betrakte loven – i dens suspenderte form – som det nødvendige elementet for samspillet mellom de to strukturene. Loven er verken den ene eller den andre, men det som forplikter og overgir mennesket til det politiske fellesskapet med de andre. Idet mennesket slik er forpliktet til fellesskapet, kan det politiske fellesskapet begynne å manifestere seg institusjonelt gjennom å anvende og innordne potensialiteten som er overgitt og underlagt loven.⁸⁸

87 Hvis det var tilfelle, måtte vi si at verden allerede i vår tid utgjør ett politisk fellesskap, all den tid det globalt foregår politiske samtaler til enhver tid. Av den grunn skal man ikke avskrive at det finnes overnasjonale politiske fellesskap, eller at et kosmopolitisk fellesskap kan være en fremtidig mulighet. Like fullt, at dagens situasjon skulle innebære et politisk fellesskap mener jeg faller på sin egen urimelighet, idet vi må kunne forstå et politisk fellesskap som noe mer forpliktende enn den åpne og ubestemte samtalen, og dessuten tillate samtalen å strekke seg utover det politiske fellesskapet.

88 Loven kan muligens forstås som menneskets opprinnelig løsning for å overkomme gapet mellom *er* og *bør være*; for loven åpner ikke bare for ideen om *bør være* (hva som er rett og urett), men også forestillingen om

Nå er det ikke slik at overgivelsen av det nakne livet til loven er en individuell prosess, selv om skillet mellom kropp og språk eksisterer i hver enkelt. Lovens særskilte kraft over det nakne livet kommer av at denne overgivelsen ikke er individuell, men er en generell overgivelse av livet som befinner seg innenfor fellesskapet under loven; så sant fellesskapet er i stand til å utøve makt overfor livet, er individet overgitt til fellesskapets lov. Som vi så i tilfellet med eksilet eller den fredløse, er det først ved å forlate det politiske fellesskapet helt og holdent at mennesket kan «unnslippe loven»; men denne flukten innebærer også at mennesket oppgir sin politiske status. Like fullt forekommer den primære overgivelse til loven i og med fødselen, hvor mennesket nødvendigvis er overgitt til det politiske fellesskapet som omgir det, all den tid det selv ikke er i stand til å delta i det politiske livet.

Gjennom overgivelsen av det nakne livet til loven, oppstår mennesket som medlem av det politiske fellesskapet, og underlegges fellesskapets politiske samtale om rett og urett; også forstått som de institusjonelle bestemmelsene om rett og urett som samtalen er opphav til. Slik Agamben forstår det, er mennesket politisk fordi det «skiller sitt eget nakne liv ut fra seg selv og stiller seg opp mot det».⁸⁹ Slik jeg leser det, innebærer dette at menneskets kroppslige liv gjøres til et middel for å manifestere og leve dets politiske liv; det er først med overgivelsen av det nakne livet at mennesket ikle seg en politisk skikkelse. Siden det politiske livet nødvendigvis er et fellesskap med andre, følger det også at dette er en overgivelse til fellesskapets politiske liv, som først kan oppstå og bevares under loven; slik Frostatingsloven sier at landet skal bygges med lov, og ikke med ulov ødes, samt at den som ikke unner andre lovens gode selv ikke skal nyte godt av det. Så selv om loven i utgangspunktet er åpen og ubestemt, er det for å skape et rom hvori fellesskapet kan komme til enighet om rett og urett, og i den forstand må vi kunne si at selv den suspenderte loven impliserer at rett og urett kan, endog skal defineres av fellesskapet som lever under den.

Samtidig er overgivelsen til loven det sted hvor det nakne livet reduseres til et middel for å realisere og bevare fellesskapets politiske liv, hvor det selv for menneskets eget selv er det nødvendige middelet for å ikle seg en politiske skikkelse og delta i fellesskapet. Skal man dermed snakke om en absolutt makt i politikken, altså en suverenitet, må denne makten forstås ut ifra relasjonen mellom det nakne livet og loven. Potensialiteten som finnes i det nakne livet er menneskets uavkortede og helhetlige mulighet, og den suspenderte loven forutsetter ikke noen bestemt innordning av det nakne livet som er overgitt til den. Slik er

at det som *bør være* skal være det livet som faktisk leveres og *er*. Slik åpner den rommet hvor institusjonene kan innrette hvordan livet *bør være*, samtidig som loven kan utøve makt over det nakne livets tilværelse.

⁸⁹ Agamben (2010), 31.

lovens grep om det nakne livet også uavkortet, det er ikke noe det nakne livet er i stand til å gjøre som ikke loven kan gripe inn i, og derfor innehar loven i sin opprinnelse en absolutt og uavgrenset makt. Når denne makten er absolutt, kommer ikke det av at den kan regnes som en ubegrenset allmakt, men den er absolutt innenfor rammene av det menneskelig livet inntil døden. Alt hva mennesket kan make innenfor rammene av sitt kroppslige liv, især som fellesskap, er også innenfor lovens makt. På bakgrunn av denne makten over liv og død, påpeker Agamben at staten ikke er bygget på en opprinnelig sosial forbindelse, som i en kontrakt, men derimot på forbudet mot oppløsningen av denne forbindelsen.⁹⁰ Dette forbudet kommer til syne i lovens absolutte makt, hvor overgivelsen av det nakne livet innebærer at individet er bundet til loven og fellesskapet.

Denne absolutte makten kan vi også omtale som suverene makten, altså en enerådende makt over det politiske fellesskapet. Hvis den suverene makten er så nært knyttet til loven, kan vi nærme oss spørsmålet om suverenitetens politiske lokalisering og funksjon. I moderne politisk tenkning er suverenitet uløselig knyttet til tanken om den territorielle staten, hvor staten har en selvstendig råderett over sitt territorium og befolkning. Innenfor rammene vi så langt har undersøkt, kan likevel ikke det moderne konseptet om suverenitet forstås som noe annet enn en bestemt institusjonell lokalisering av den suverene makten. At staten i moderne tid er eller kan være suveren trenger vi ikke å bestride her, men med mindre vi generelt anvender «stat» som begrep for politiske fellesskap opp gjennom historien, gjenstår staten som en spesifikk institusjon i moderne tid. I motsetning er loven, som vi her identifiserer som opphavet til suverene makt, et fenomen som synes uløselig knyttet til politiske fellesskap fra de tidligste sivilisasjonene frem til i dag. Så om den suverene makten er knyttet til loven, og loven slik vi her legger til grunn er institusjonenes forutsetning, kan ikke suverenitet forstås primært som en institusjonell makt.

Skillet som her trer frem mellom suverene makt og konstituert makt kaster lys over problemet med å definere suverenitet; nettopp fordi den suverene makten må håndteres innenfor den konstitusjonelle orden, uten at den egentlig er en konstituert makt. Idet den suverene makten er så nært knyttet til loven som fenomen, er den ikke bare forutgående for institusjonene og den konstituerte makten deri, men ei heller kan den opphøre innenfor den politiske orden som loven er ment å bevare; for der hvor det er lov, er det nødvendigvis også en suverene makt som opprettholder loven. Av den grunn må den suverene makten bevares og lokaliseres i den konstitusjonelle orden, fordi den ved å opprettholde loven også er den

⁹⁰ Agamben (2010), 112-113.

makten som opprettholder institusjonene som oppstår innenfor loven.

Vi må ha in mente at makt, slik det forstås i denne oppgaven, er evnen mennesket har til å komme sammen og handle som fellesskap, hvorpå det primære spørsmålet om politisk makt fortsatt er «Hvem samtaler med Hvem?». I utgangspunktet finner vi denne makten i virksomheten til det politisk fellesskapet; men denne makten er en diffus makt, som eksisterer i fellesskapets hverdagslige virksomhet. På den annen side har vi konstituert makt, hvor makten i relasjonene mellom mennesker i det politiske fellesskapet kommer til uttrykk gjennom politikkenes institusjonalisering. Når den kommer til syne gjennom gitte og bestemte institusjoner, enten det er i form av embeter og lovverk, eller i mindre formelle former som sosiolekt eller klesdrakt, er det likevel en makt som er avgrenset og ordnet. Den som holder konstituert makt kan kun forstås som mektig innenfor de institusjonelle rammene.

På bakgrunn av disse to formene for makt, fremstår likevel den suverene makten som noe eget og annerledes: Vi kan ikke beskrive den som diffus og spredt, all den tid den kan komme til uttrykk på svært målrettet vis. Ei heller lar det seg gjøre å beskrive den som begrenset eller avhengig av gitte institusjonelle rammer, siden dens fremste kjennetegn er at den opptrer idet disse rammene svikter. Innsynet i den suverene makten forstyrres ytterligere av at den ofte korrelerer med bruk av voldsmidler, men som vi har vist er volden et sekundært fenomen for all politisk makt. Det som da gjenstår, og som synes særlig viktig for å forstå den suverene maktens natur, er spørsmålet om hvem som samtaler med hvem. Forstått i den større konteksten av det politiske fellesskapet; hvem er det som evner å snakke med og bli lyttet til innenfor fellesskapet, som kan samle og iverksette den diffuse potensialiteten uten at det er begrunnet i eksisterende institusjonelle rammer. Suveren makt utøves blant de som kan samtale, og derigjennom iverksette felles handlinger.

I så måte kan man si at den suverene makten hviler i de faktiske relasjonene som finner sted i fellesskapet, og som institusjonene er ment å være manifestasjoner av. I denne relasjonen mellom suveren og konstituert makt, som kan oppsummeres som at fungerende institusjoner må gjenspeile de faktiske maktrelasjonene i samfunnet, kommer også det nakne livet til syne i sin kondisjonale form. Dette er det liv som ikke er satt helt utenfor det politiske livet, men som likevel befinner seg i en gråsoner hvor dets politiske deltagelse er begrenset av omstendigheter det ikke selv har kontroll over; det er et liv som er overflødig innenfor deler av fellesskapets virksomhet. Det er altså et liv som delvis blir bevart i den konstitusjonelle orden, men som havner utenfor på en slik måte at det har liten eller ingen innflytelse i den politiske samtalen; og dermed også på de politiske institusjonene. I grunn er dette problemet

for alt nakent liv, det er alltid underlagt loven som opprettholdes av de som samtaler i fellesskapet. Det som viser seg i situasjonen til det kondisjonalt nakne livet, er at de faktiske maktrelasjonene i fellesskapet ikke nødvendigvis gjenspeiles i den konstitusjonelle orden, eller sagt på en annen måte: Den konstitusjonelle orden garanterer ikke nødvendigvis maktrelasjonene.⁹¹ Det kondisjonalt nakne livet kan konstitusjonelt ansees som deltagende i fellesskapet, selv om det reellt ikke har de nødvendige midlene til å delta eller dets deltagelse undertrykkes av mektige relasjoner i samfunnet. Således forutsetter konstitusjonelle rettigheter til å delta i det politiske livet, at man også er i stand til å realisere disse rettighetene som aktiv deltagelse i samtalen.

Etterhvert som de politiske institusjonene er blitt stadig mer omfattende og stabile, med større maktmidler til disposisjon, er også skillet mellom suveren og konstituert makt blitt mer utydelig. Til dels kommer nok dette av at de to ikke utelukker hverandre, om vi legger til grunn at konstituert makt er en manifestasjon av maktrelasjonene som også er grunnlaget for suveren makt. Dessuten vil utøvelsen av suveren makt i moderne tid normalt foregå innenfor de konstitusjonelle rammene for unntakstilstanden; som definerer hvordan den erklæres, hvilke omstendigheter som berettiger den og hvilke maktmidler som gjøres tilgjengelig. Men den suverene maktens anvendelse har ikke i sitt opphav i de institusjonelle rammer, men i og med omstendighetene som nødvendiggjør den. Det kan være klargjørende å se på det Agamben beskriver som unntakstilstandens paradigmatisk form, det romerske *iustitium*⁹²:

Upon learning of a situation that endangered the Republic, the Senate would issue a *senatus consultam ultimum* [final decree of the Senate] by which it called upon the consuls [...] and, in some cases, the praetor and the tribunes of the people, and even, in extreme cases, all citizens, to take whatever measures they considered necessary for the salvation of the state.⁹³

Især med det ekstreme tilfellet som her beskrives, hvor senatet overlater det til alle borgere å gjøre det de finner nødvendig, blir det tydelig at den suverene makten er selvstendig fra den konstitusjonelle orden. Fortsatt gjenstår dog inntrykket av at den suverene makten slippes fri i og med senatets erklæring av *iustitium*, men dette fremstår mer som en illusjon som oppstår

91 Ingen steder har dette vært mer åpenbart, enn i de mange fallerte og dysfunksjonelle demokratier som har oppstått i moderne tid, at suveren makt ikke primært tilkommer noen gjennom den institusjonelle orden. Institusjoner er alltid kun en gjenspeiling av de maktrelasjoner som eksisterer i et samfunn, og av dette følger det at institusjoner som ikke slik er forankret i samfunnets reelle maktstruktur, vil være impotente; de kan ikke inneha noen suveren makt, idet de ikke lyttes til i den politiske samtalen.

92 «The term *iustitium* [...] literally means "standstill" or "suspension of the law" [...]. The term implied, then, a suspension not simply of the administration of justice but of the law as such.» Agamben (2005), 41. Man bør merke seg at *iustitium* er noe annet enn diktatorisk makt; som Agamben påpeker: «Yet the image of "quasi-dictatorship" [...] is entirely misleading, for here not only is there no creation of a new magistracy, but indeed every citizen seems to be invested with a floating and anomalous *imperium* that resists definition within the terms of the normal order». Agamben (2005), 43.

93 Agamben (2005), 41.

på grunn av samspillet mellom suveren og konstituert makt. Omstendighetene som nødvendiggjør unntaket er ikke oppstått i og med senatets erklæring, selve unntakstilstanden er blitt erklært fordi den konstitusjonelle orden ikke lenger strekker til i sin oppgave med å bevare fellesskapet, og den formelle suspensjonen av den ordinære rettsorden bør heller forstås som en vedkjennelse av de prekære omstendighetene.

Antagelsen om at unntakstilstanden oppstår gjennom en suveren avgjørelse om å sette til side den ordinære rettsorden, overser slik betydningen omstendighetene har for den suverene maktens anvendelse, og misforstår dessuten relasjonen mellom suveren og konstituert makt i den politiske orden. Slik er det altså ikke riktig som Schmitt sier i *Political Theology*, at den er suveren som bestemmer unntaket,⁹⁴ derimot kan vi med en liten vri si at *den er suveren som i unntaket bestemmer*; altså er den suveren som kan anvende politisk makt uavhengig av institusjonelle rammer, i en situasjon hvor disse av en eller annen grunn er blitt tilsidesatt av omstendighetene. En slik forståelse av suverenitet er langt mer volatil og uoversiktelig, siden dette i prinsippet kan være hvem som helst, og deres makt kun er avhengig – og begrenset – av omstendighetene rundt maktutøvelsen.

Lovens problematikk

Problematikken som oppstår i og med denne volatile forståelsen av suveren makt, kommer tilbake til spørsmålet om hvem som samtaler med hvem. Et spørsmål som i seg selv fremstår uskyldig nok, men som nødvendigvis også innebærer det motsatte spørsmål: «Hvem samtales det *ikke* med?». I spørsmålets tvefoldige natur skimter vi ikke bare hvordan konstituert og suveren makt konvergerer i samtalen, men også den konstituerte maktens yttergrenser; begrensninger den suverene makten ikke er bundet av, tvert om er dens kjennetegn at den overskrider dem. Vi har allerede sett på hvordan den suverene makten, idet den er knyttet til loven og er den makt som opprettholder lovens relasjon til det nakne livet, ikke kan forstås som begrenset. Den suverene makten over liv og død gjør den til en absolutt størrelse, tilstede hvorhen det finnes nakent liv og foruten andre grenser enn menneskets evne til å anvende potensialiteten i det nakne livet. Av den grunn må vi først ta for oss grensene for den konstituerte makten, og deretter skal vi undersøke problematikken som oppstår utenfor disse grensene, i sfæren hvor det nakne livet eksisterer under loven.

Formålet med den konstitusjonelle orden er å gi det politiske fellesskapet form og innhold gjennom institusjonaliseringen; i så måte er den alltid et spørsmål om design, og den

94 Schmitt (2005), 5.

konstituerte makt som oppstår innenfor institusjonene har som oppgave å gjennomføre, og opprettholde det institusjonelle designet. I så måte synes det legitimt å sammenligne den konstitusjonelle orden med andre gjenstander som er designet av mennesker; som urverk eller bygninger. Det er åpenbart forskjeller mellom oppgaven med å designe slike gjenstander og de komplekse institusjonelle strukturene som preger menneskelige samfunn, men i grunn deler de samme kjennetegn; deres opprinnelse er menneskelige forestillinger om hvordan noe *bør være*, og i den grad de manifesterer seg i verden kommer det av mennesket evne til å realisere disse forestillingene. Fordi den konstitusjonelle orden er plastisk, vil den dog alltid oppstå og forme seg ut ifra den potensialitet som mennesket besitter, hvilket innebærer at mennesket konstituerer sitt politisk fellesskap med utgangspunkt i de ressurser det har til rådighet. Forskjellene mellom disse ytterpunktene kan forstås ut ifra potensialiteten som er tilgjengelig og anvendelig for det politiske fellesskapet, men den grunnleggende strukturen forblir likevel den samme, og prinsippene for politikken institusjonalisering likeså. Det oppstår også en annen grense for konstitusjonell politikk, som ikke er knyttet til denne praktiske utfordringen, men derimot handler om grensene som oppstår idet institusjonene trekker opp samfunnets form og innhold, problemet med avfall:

Where is design, there is waste. No house is really finished before the building site has been swept clean of unwanted leftovers. When it comes to designing the forms of human togetherness, the waste is human beings. Some human beings who do not fit into the designed form nor can be fitted into it. [...] Blots on the otherwise elegant and serene landscape. Flawed beings, from whose absence or obliteration the designed form could only gain, becoming more uniform, more harmonious, more secure and altogether more at peace with itself.⁹⁵

Enhver konstitusjonell orden er slik ifølge Bauman et design, hvor institusjonene tegner opp grensene for hvordan mennesket deltar i det politiske fellesskap. Slik gis mennesker en plass og en rolle i det politiske fellesskapet, ved at de kan manifestere seg selv som en politisk skikkelse som fyller en rolle i samfunnets design. I et slikt design, som med alle andre design, påpeker Bauman det uunngåelige i at noe er unødvendig for å realisere designet; og i designet av det menneskelige fellesskapet, er det mennesker som ender opp som det overflødige avfallet, den nødvendige resten etter at det politiske livet er manifestert. Mennesker som ikke passer innenfor de institusjonelle rammene, og som således havner i utkanten av eller endog helt utenfor det politiske livet i fellesskapet med de andre.

Kort sagt er det mer nakent liv tilgjengelig enn institusjonene er i stand til eller har behov for å innlemme som politisk liv. I Baumans kritikk av den moderne økonomien er disse

95 Bauman (2004), 30.

industriens og forbrukersamfunnets overflødige; de som økonomien ikke har behov for.⁹⁶ Vi kan også snakke om flyktninger og migranter, om papirløse og hjemløse, om diskriminerte minoriteter og urfolk; overalt, i vår egen tid og gjennom historien, kan man finne nakent liv som av en eller annen grunn ikke passer inn i den konstituerte samfunnsorden. Like fullt eksisterer disse innenfor samfunnets politiske orden, og slik er de utsatt for fellesskapets maktutøvelse, uten å selv ta del i denne maktutøvelsen. Besvarer man spørsmålet om hvem det *ikke* samtales med, vil man finne samfunnets utstøtte og usynlige; de som står utenfor den politiske samtalen og eksisterer innenfor fellesskapet som nakent liv. Svaret på hvem som samtaler med hvem, vil alltid vise oss de som befinner seg innenfor institusjonene, som er ikledd politiske skikkelser og tar del i den åpne politiske samtalen. Dette er ikke å si at det ikke finnes en åpen politisk samtale mellom de som tar del i det politiske livet, som dreier seg om å kritisere oppfattelsen av rett og urett. Det innebærer heller ikke at det politiske livet er begrenset til en smal elite som eksisterer i samfunnets indre – selv om det utvilsomt har vært og kan være tilfelle for gitte styreformer. Men deltagelsen i denne samtalen krever at mennesket er i stand til å ikle seg en politisk skikkelse, og aktivt ta del i det politiske fellesskapet. Riktignok vil også dette mennesket ha et latent nakent liv, men all den tid vi kan forstå manifesteringen av en politisk skikkelse i fellesskapet som menneskets ønske som politisk dyr, er det nakne livet i et slikt tilfelle mer til ettertanke om det politiske livets nødvendige forutsetning, enn et hinder for dets politiske deltagelse og aktivitet.

Innenfor den konstitusjonelle orden er det nakne livet kun en forutsetning for det politiske livet den skal manifestere, og dette er endog en av de viktige styrkene til menneskets politiske levemåte; gjennom livets institusjonalisering er det ikke lenger avgjørende hvilket individ som settes i en gitt rolle. Individene som til enhver tid utgjør skikkelsene i den konstitusjonelle orden kan i prinsippet alltid utskiftes, og således kan det politiske fellesskapet overleve menneskets naturlige, dødelige liv; enten det er snakk om konger eller borgere, vil den politiske skikkelsen de ikler seg bli 'overtatt' av deres etterfølgere. Når den konstitusjonelle orden således gir form til livet i det politiske fellesskapet som samtaler med hverandre, og slik også bevarer den makten som dette fellesskapet innehar gjennom å frigjøre den fra de enkelte individer, viser den også den viktige sammenhengen mellom suveren og

96 Som borgere av staten forblir de likevel politiske skikkelser, og deres nakne liv må ivaretas på bakgrunn av politiske prinsipper om sivile og menneskelige rettigheter; disse som faller inn under mitt begrep om kondisjonalt nakent liv, lever altså i en paradoksal situasjon hvor de både er innenfor og utenfor den konstitusjonelle orden. Som borgere er deres politiske skikkelse garantert, men idet de økonomisk regnes som overflødige settes de likevel utenfor sentrale institusjoner i det politiske livet sammen med de andre. I den grad de har en politiske skikkelse, er denne altså i stor grad maktesløs og ubetydelig innen fellesskapet.

konstituert makt. For idet spørsmålet om hvem som samtaler med hvem angår begge disse formene for makt, blir det også klart hvordan den konstituerte makten har sitt utgangspunkt i den suverene makten. Når den suverene makten er spørsmålet om hvem som samtaler med hvem, og slik er i stand til å anvende den politiske makten, viser det seg at den konstitusjonelle makten har sitt utgangspunkt i de samme menneskelige relasjonene som oppstår i og med den suverene makten. Hvor den suverene makten i seg selv er volatil, fordi den i grunn er avhengig av individets evne til å delta og utøve makt i den politiske samtalen, er den konstitusjonelle orden den nødvendige løsningen for å bevare og ivareta de maktrelasjonene som i utgangspunktet oppstår i og med den suverene makten. Slik er den suverene makten det nødvendige utgangspunkt for ethvert politisk fellesskap, men for å bevare denne makten utover de umiddelbare relasjonene mellom mennesker er det politiske fellesskapet nødt til å manifestere disse relasjonene som institusjoner.

En slik sammenheng mellom den suverene og konstituerte makt er nødvendig om man vil forstå hvordan unntakstilstanden er et tiltak for å ivareta det politiske fellesskapet. Selv om den opphever den ordinære rettsorden eller elementer av den, innebærer det ikke en opphevelse av de reelle maktrelasjonene i fellesskapet; tvert imot forutsetter unntakstilstanden at disse maktrelasjonene vil bestå og bevare seg selv gjennom omstendighetene som ligger til grunn for unntakstilstanden. Dette er tilfellet i den mest ekstreme formen for *iustitium* som Agamben trekker frem fra den romerske historien, hvor det overlates til enhver borgere å gjøre det som synes nødvendig for å bevare republikken. Siden de romerske borgerne er ment å utgjøre republikkens suverene fundament, er ikke makten som kommer til anvendelse i unntaket noe annet enn den makten og de relasjonene som institusjonene allerede er ment å være et uttrykk for. Sammenfallet som her kommer til syne, hvor det politiske fellesskapet som befinner seg innenfor den konstitusjonelle orden er det samme fellesskapet som i unntaket utøver suveren makt, er særdeles betydningsfullt. Dette er påfallende om man vender blikket bort fra den ekstraordinære tilstanden i unntaket, og i stedet ser på hvordan suverenitet også uttrykkes gjennom og ved hjelp av den konstituerte orden; det er altså ikke noen motsetning mellom suveren og konstituert makt i seg selv. Suverenitetshevdelse er en ordinær oppgave for den konstituerte makten, hvor den hevder sin suverenitet over eget territorium gjennom tilstedeværelse og virksomhet, som igjen avslører den suverene maktens enkleste prinsipp: *Vi kan*. Den konstitusjonelle orden er en organisering av de som allerede tar del i det politiske fellesskapet, hvor deres interne maktrelasjoner uttrykkes og bevares gjennom institusjonaliseringen, mens den suverene makten som er tilstede i det samme fellesskapet er

fellesskapets helhetlige evne til å anvende sin potensialitet mot politiske mål. Kort sagt er ikke den politiske orden, og makten deri, noe annet enn de menneskene som tar del i den.

Idet vi slik kan identifisere hvordan det politiske fellesskapet som er suverenitetens opphav, samtidig også er det fellesskapet som tar del i det politiske livet innenfor den konstitusjonelle orden, avdekker dette bakgrunnen for det jeg omtaler som lovens problematikk: Sfæren som er innbefattet av loven, men som er utenfor grensene til den konstitusjonelle orden. Vi kan forestille oss denne sfæren som to sirkler, hvor den ene sirkelen er mindre og befinner seg innenfor en større sirkel; den store sirkelen representerer slik loven og den suverene maktens omfang, mens den mindre representerer den konstitusjonelle orden som oppstår på grunnlag av loven som den suverene makten opprettholder. Opphavet til den suverene makten er det nakne livet som overgis til loven, og således representerer den store sirkelen alt det nakne liv som er utsatt for den suverene makten og således overgitt til loven. Den mindre sirkelen representerer det politiske livet i den konstitusjonelle orden, og altså det nakne livet som er innlemmet i denne orden som en politisk skikkelse. I grunn trenger vi ikke å tenke oss denne mindre sirkelen som en sirkel overhodet, den kan strengt tatt gis enhver form, så lenge den kan gjengis innenfor den store sirkelen; institusjonene er tross alt plastiske. Det viktige er området som blir igjen mellom de to sirklene, denne sfæren hvor det eksisterer nakent liv som er overflødig for den konstitusjonelle orden, men som like fullt er utsatt for den makt som innehas av det politiske fellesskapet.

Problemet som møter oss i denne sfæren knytter seg til forutsetningene for deltagelse i det politiske livet. Siden samfunnet består av et mangfold av institusjoner som stadig er i endring, innebærer det at forutsetningene for deltagelse i det politiske livet også skifter. Et annet aspekt er hvordan grensen mellom innenfor og utenfor ikke er klart definert: Samfunnet vil strengt tatt alltid bestå av et mangfold av institusjonelle sfærer, og ikke alle grensene vil være like entydige. Av den grunn er det ikke så enkelt som at noe nakent liv er innenfor eller utenfor den konstitusjonelle orden; det finnes en gradvis overgang fra det ene til det andre, hvor livets tilhørighet i den konstitusjonelle orden er betinget av omstendighetene. Uansett hvordan det politiske livet gis form, vil det eksistere nakent liv som i større eller mindre grad havner utenfor den orden som det politiske orden behøver å skape.

Vi kan også vende på perspektivet og se de to sirklene fra siden: Først da vil man se det grunnleggende problemet med lovens relasjon til det nakne livet, fordi de to sirklene aldri helt er i berøring med hverandre. Siden mennesket er et politisk dyr fordi det skiller ut sitt eget nakne liv, og slik overskrider det for å kunne påta seg den politiske skikkelsen, består

ikke den konstitusjonelle orden av det nakne livet den inkorporerer; den består av de politiske skikkelsene, menneskenes mest egentlige jeg. Når den slik er en overskridelse av det nakne livet, innebærer det at selv det nakne livet som befinner seg innenfor grensene av den mindre sirkelen vi forestiller oss, også er underkastet og utsatt for den suverene makten. Som politiske dyr disiplinere vi også vår egen kropp for å manifestere vår politiske skikkelse, den er det nødvendige middelet for å kunne realisere oss selv som politisk liv. Samtidig blir den også disiplinert av det politiske fellesskapet som omgir det, siden den politiske skikkelsen aldri er en individuell skikkelse i seg selv, men alltid en skikkelse definert og forstått gjennom fellesskapet med de andre. Skillet mellom menneskets politiske liv og det nakne liv som er latent i den politiske skikkelsen, innebærer at det nakne livet er utsatt for den suverene makten som utøves for å bevare det politiske livet. Siden denne relasjonen mellom nakent liv og lov er den nødvendige forutsetningen for det politiske livet, som først kan forekomme innenfor loven, vil det nakne livet – uavhengig av dets inklusjon i den politiske orden (latent, manifest, kondisjonalt) – alltid forbli utsatt for makten i den suverene sfæren.

Det nakne livet vil således alltid være utskilt og distinkt fra det politiske livet, selv om det samtidig er det politiske livets nødvendige forutsetning. Vi har identifisert to problemer knyttet til dette: Overflødighet og underkastelse. Problemet med overflødighet lar seg tilsynelatende håndtere, idet samfunnet alltid kan forsøke å tegne nye grenser for deltagelsen i det politiske livet; og man skal ikke overse at innenfor dette området har mye også blitt oppnådd i moderne tid. Til tross for dette peker Bauman på hvordan moderniteten skaper liv som er overflødig, ikke fordi mennesker nødvendigvis faller utenfor enhver institusjon, men fordi de som kondisjonalt liv havner i gråsoner hvor deres innlemmelse i det politiske fellesskapet er begrenset og betinget; deres nakne liv er slik utsatt for krefter de selv ikke har innflytelse over. Fordi det moderne samfunnet er komplekst, er problemet med overflødighet også komplekst; i grunn faller det tilbake på prinsippet om at ethvert design innebærer at noe må utelates. Siden det politiske livet aldri kan realiseres som den fulle og hele potensialitet i mennesket, vil det alltid forbli noen som faller utenfor «det gode selskap» som samfunnet ønsker å realisere. Likevel kan man med trygghet si at den beste løsning for å sikre innlemmelsen og ivaretagelsen av det nakne livet er et liberalt samfunn, altså et samfunn som tolererer og aksepterer variasjonen som eksisterer i det nakne livets tilværelse. Dess mer omfattende og stringent samfunnets institusjonalisering er, dess større er sannsynligheten for at det nakne livet kan falle utenfor; at individer ikke passer inn i institusjonene.

I dette ligger det dog et skjult paradoks, som ikke minst kommer frem i moderniteten,

for selv om potensialiteten er opphavet til individets frihet, er den også grunnlaget for den suverene makten over det nakne livet. Som en følge av den økte potensialitet som definerer moderniteten, er det en viss nødvendighet i at individet er blitt friere enn tidligere. Siden moderniteten har gjort individet mer selvstendig, i den forstand at det er blitt mindre avhengig av andre og følgelig kan løsrive seg fra dominerende relasjoner, har nødvendigvis også de institusjonene som ble opprettholdt av disse relasjonene forvitret; et åpenbart eksempel på dette er kvinnefrigjøringen. Likevel har moderne samfunn til rådighet maktmidler som langt overgår det mennesket har sett i noen tidligere tid, og av den grunn har det nakne livet aldri vært et viktigere spørsmål for politikken enn det er blitt i moderne tid. Omfanget av institusjonene er i dag uten presedens, og vår evne til å underlegge det nakne livet fellesskapets institusjonelle maktutøvelse blir stadig mer omfattende. Slik er det modernitetens paradoks at idet menneskets frie bestemmelse over eget nakent liv i stadig større grad er blitt realisert, har det samtidig blitt fanget stadig dypere i veven av institusjoner og mer utsatt for maktens mulige overgrep. Selv om menneskets individuelle potensialitet og derav også frihet har økt, endog blitt nedfelt som rettigheter, er samtidig makten som institusjonene innehar økt mangfoldige ganger, og derfor stod aldri individet fjernere fra den konstitusjonelle maktens komplekse strukturer enn i vår tid. Det er også i denne individuelle maktesløsheten at vi kan se det kondisjonalt nakne livet. Kun ut ifra dette paradokset kan vi forstå hvordan denne perioden i menneskets historie har gitt oss både de største gjennombrudd for menneskets frihet, og samtidig menneskets mest brutale ødeleggelser.

Paradokset bringer oss over på problemet med det nakne livets underkastelse, som handler om det nakne livets tilstedeværelse også innenfor den politiske orden. Muligens bør det ansees som det viktigste problemet i relasjonen mellom det nakne livet og loven, siden det er allestedsnærværende i menneskets tilværelse som politisk dyr, og innebærer både institusjonelle og individuelle problemer. De institusjonelle utfordringene som er knyttet til det nakne livets underkastelse, har vi allerede skimtet i modernitetens paradoks; fordi det enkelte livet kan være forsvinnende lite innenfor en stor institusjon, er det nakne livet slik alltid utsatt for den makten som beveger seg i institusjonene. I den store fortellingen som det politiske fellesskapet spinner, gis ikke bare det enkelte menneske mening med sin tilværelse, dets nakne liv er samtidig også det nødvendig midlet for fellesskapets målsetninger. Den konstitusjonelle maktens undertrykkelse av individet er likefullt en problematikk som ikke mangler oppmerksomhet; om det her fremkommer noe interessant om dette, er det at institusjonene selv i oppgaven med å ivareta og beskytte det nakne livet uunngåelig reduserer

det og behandler det som et middel til å manifestere politiske mål. Især er dette viktig å være seg bevisst i en tidsalder hvor man er besatt av håpet om å realisere menneskets fulle potensial; og ha in mente at drømmer om en slik realisering av mennesket slik det *burde være*, også har drevet mennesker til de grusomste overgrep mot det nakne livet.

Det er likevel for individet at problemet med det nakne livets underkastelse ikke bare er interessant, men til en viss grad også oversett som politisk problem, og det sted hvor lovens problematikk viser seg som uunngåelig i den menneskelige eksistens. Siden mennesket er det dyret som samtaler og forstår sitt mest egentlige jeg gjennom språket, slik at det overskrider sin egen kroppslige tilværelse, lever det alltid allerede i en tilstand hvor det overgir sin egen kropp til seg selv. Selv for individet er kroppen slik redusert til et middel for politiske mål, en ressurs og potensialitet som anvendes for å manifestere menneskets mest egentlige selv i fellesskapet med de andre. Det nakne livet er slik ikke bare utsatt for brutalitet fra de andre, men alltid allerede utsatt for brutaliteten som mennesket er i stand til å utøve over seg selv. Kanskje er det mer sindig å tale om menneskets autonomi, dets kapasitet til selvlovgivning, og det ville ikke vært ute av plass; det er fordi mennesket selv kan underlegge seg lover, at mennesket gjennom samtalen kan opprette en felles lov. Tross dette er det nødvendig å observere hvor brutal menneskets relasjonen til sitt eget nakne liv er og kan være; mennesket er det dyr som også reduserer sitt eget kroppslige liv til å være et middel for sine egne mål som politisk liv. Lovens problematikk handler ikke bare om hvordan loven omgjør det nakne livet til et middel for politikkens mål, men at denne problematikken er forankret i hvordan mennesket er og kan være politisk; det er altså et uunngåelig problem, fordi det oppstår i og med politikkens grunnleggende element: Mennesket. For når mennesket er det politiske dyret, er det nettopp fordi politikkens struktur er immanent i dets natur.

Mennesket er lovens dyr.

Avsluttende betraktninger

Formålet med oppgaven har vært å se på relasjonen mellom loven og det nakne livet, og ikke en omfattende undersøkelse av det nakne livets politiske betydning. Dette innebærer at det er mange tema, noen har oppgaven til dels berørt, som trenger videre undersøkelser om man skal utdype den politiske teorien som her legges til grunn. Siden fokuset har vært på det nakne livet som settes utenfor det politiske livet, er den mest åpenbare tematikken som trenger å følges opp betydningen av det nakne livet innenfor politikken mer generelt, og i hvilken grad denne teorien kan forsvare en politisk styreform som baserer seg på menneskerettigheter og demokratiske prinsipper. Personlig er jeg av den mening at det ikke er en umulighet, siden denne posisjonen primært legger vekt på den politiske samtalen om rett og urett som opphav til det politiske livet. I den grad det nakne livet skal ivaretas og beskyttes *som nakent liv* innenfor politikken slik den her forstås, fremstår demokratiet som en nødvendig vei å gå innenfor denne teorien – kun innenfor et demokrati som anerkjenner selve livet som det primære utgangspunkt for politiske rettigheter, kan man påbegynne arbeidet med å beskytte det nakne livet fra maktens overgrep.

Den problematiske relasjonen mellom loven og det nakne livet er ikke som sådan et hinder for demokrati, men påpeker at demokratiet ikke er eller kan bli en selvfølgelighet; det krever hardt arbeid å ivareta demokratiet på en slik måte at mennesket inkluderes i den politiske samtalen. For å trekke inn noen aktuelle tema, kunne man se på debattene om middelklassens fall eller utviklingen av prekariatet. Angående middelklassen kan en fruktbar tilnærming være hvordan den ivaretar det politiske livet til et bredt lag av befolkningen, og følgelig gjør den uvurderlig for et velfungerende demokrati; dens mulige fall impliserer at de reelle maktrelasjonene som underbygger et demokratisk samfunn er i forvitring. Prekariatet, forstått som en heterogen samfunnsgruppe som av ulike årsaker lever i en uforutsigbar tilværelse – særlig økonomisk, om vi har Bauman in mente - svarer i stor grad til mitt begrep om kondisjonalt nakent liv, og gir også en mulig vei videre om man ønsker å se nærmere på hvordan vi kan sikre at disse menneskene ikke havner utenfor den politiske samtalen. Generelt mener jeg at det er en interessant teori for å nærme seg utfordringen med å innlemme perifere grupper i det politiske livet, fordi den legger til grunn at strukturene som holder mennesker utenfor er immanent i vår politiske væremåte. Som sådan kan det sies å være en dyster og lite optimistisk posisjon, men også en påminnelse om at arbeidet med å sørge for at mennesker har en politiske stemme kontinuerlig må opprettholdes – selv om det muligens er

et Sisyfos-arbeid. Ved å se nærmere på Bauman, som kan sies å ha en skarpere analyse av de moderne versjoner av *homo sacer* enn hva Agamben har, kan det også være muligheter for å se nærmere på relasjonen mellom politikk og økonomi, og betydningen dette har for mennesket. Især synes dette aktuelt med tanke på de gruppene hvis politiske utenforskap skyldes deres mangelfulle deltagelse i samfunnets økonomiske liv.

Den kanskje viktigste mangelen ved denne oppgaven, og hvor det kan være mye å hente i et videre arbeid, er det begrensede utvalget av politisk teori er lagt til grunn. I den forstand er ikke bare temaet smalt, men også det teoretiske fundamentet som ligger til grunn. En interessant vei videre ville være å se denne posisjonen opp mot posisjonen til Habermas, som det er nærliggende å vende seg mot av tematiske årsaker, siden språket og samtalen er sentralt for begge posisjoners forståelse av det politiske livet – uten noen videre sammenligning av den grunn. Et slikt arbeid kunne se nærmere på konflikter og eventuelle sammenfall, dessuten kan innlemmelsen av Habermas være et interessant grep for å videreutvikle posisjonen i retning av en mer spesifikk demokratisk teori, om det er mulig.

Referanseliste:

Agamben, Giorgio (2005). *State of Exception*. The University of Chicago Press, Chicago.

Agamben, Giorgio (2010). *Homo Sacer: Den suverene makten og det nakne livet*. Valdisholm, Rakkestad.

Arendt, Hannah (1970). *On violence*. Harcourt, San Diego.

Aristoteles (2010). *Athenernes statsforfatning*. Vidarforlaget, Oslo.

Aristoteles (1995). *Politics*. Oxford University Press, Oxford.

Bauman, Zygmunt (2004). *Wasted life*. Polity Press, Cambridge.

Benjamin, Walter (2014b). *Skrifter i utvalg [II]*. Vidarforlaget, Oslo.

Cicero (1998). *The Republic and The Laws*. Oxford University Press, Oxford.

Foucault, Michel (1999). *Seksualitetens historie I: Viljen til viten*. Pax Forlag, Oslo.

Gulatingslovi (1969). Oversatt av Knut Robbestad. Det Norske Samlaget, Oslo.

Kafka, Franz (2005). «Prosessene», *Kafkas beste*. Gyldendal, Oslo.

Kjus, Audun (2011). *Død som straff i middelalderen*. Unipub, Oslo.

Locke, John (2012). «Second Treatise of Government» i Steven M. Cahn (red.). *Classics of Political and Moral Philosophy*, 2. utgave. Oxford University Press, Oxford.

Platon (1999). «Kriton», *Platons samlede verker I*. Vidarforlaget, Oslo.

Schmitt, Carl (2005). *Political Theology*. The University of Chicago Press, Chicago.

Snyder, Zack (2007). *300*. Warner Bros.