

Mark Lošonc, *Institut za filozofiju i društvenu teoriju
Univerzitet u Beogradu*

MOĆ I INDIFERENTNA (IM)POTENCIJALNOST U AGAMBENOVOJ FILOZOFIJI

SAŽETAK

Namera mi je da, služeći se novijim talasima interpretacije (između ostalog Votkinom, Zartaludisom i Long Čujem), razmotrim centralne pojmove Agambenove filozofije: signaturu, indiferenciju, (im)potencijalnost (u konfrontaciji sa Delezovim pojmom virtuelnog) i zonu nerazlučivosti. Ovaj rad je istovremeno i pokušaj da se baci novo svetlo na Agambenovu teoriju moći kroz analizu suverenosti, golog života i biomoći iz perspektive njihove strogo konceptualne pozadine, dakle imajući u vidu ontološku bazu Agambenove političke filozofije odnosno filozofije prava. Konceptualno-metodološki pristup bi možda omogućio da se oslobodimo od uobičajenih optužbi na račun Agambenove filozofije, sa posebnim osvrtom na pitanje otpora. Centralno pitanje ovoga rada je: šta čini moć operativnom?

KLJUČNE REČI

Agamben, Delez, signatura, (im)potencijalnost, zona nerazlučivosti, suverenost, biopolitika, moć

„...ali logička moć nije supstancijalnog karaktera...“

(Antonio Negri)

Osnovna svrha rada je da se analizira Agambenovo shvatanje moći, odnosno da se razmotre alternativne interpretacije Agambenove filozofije, sa posebnim osvrtom na pitanje indiferentne (im)potencijalnosti. Noviji talasi recepcije omogućavaju da se zahvate i dublji slojevi Agambenovog pojma moći, s onu stranu površnih optužbi prema kojima je njegova perspektiva suviše „pravnog karaktera“ (i time „napušta Fukoovu [Foucault] mikrofiziku moći“), previše se koncentriše na državu ili ne uzima u obzir produktivne aspekte moći. Nit vodilja će biti pojam produktivne indiferencije, koncept (im)potencijalnosti i pitanje otpora.

Tekst je prvi put objavljen na nemačkom jeziku 2016. godine: (2016) „Macht und indifferente (Im)Potenz in Agambens Philosophie“, In: Ž. Radinković et al. (ed.) *Politiken des Lebens. Technik, Moral und Recht als institutionelle Gestalten der menschlichen Lebensform*. Belgrade: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, p. 55-79.

1.

U Agambenovoj filozofiji transdiskurzivno-diferencijalni parovi imaju centralnu ulogu: *zoe* – *bios*, činjenica – pravo, pravo – nasilje, norma – primena, priroda – kultura, prošlost – sadašnjost, *homo sacer* – suveren, bio-moć – suverenost, sveto – profano, privatno – javno, *oikos* – *polis*, *physis* – *nomos*, životinja – čovek, demokratija – totalitarizam, vanredno stanje – pravilo itd. Agambenova osnovna namera se sastoji u tome da pokaže kako su ti parovi funkcionisali u različitim zapadnim diskurzivnim praksama. Važno je naglasiti da nije reč naprosto o „fiktivnim suprotnostima“, protivrečnostima, pojmovnim simetrijama, aporetičnim neodlučivostima ili strukturama binarnih parova, ali se ne radi čak ni o prosto „dijalektičkoj koprezenciji“ (Watkin 2014: 185). Ukoliko ipak želimo da govorimo, u skladu sa Agambenovom terminologijom, o dijalektici zajedničkog (*comune*) kao onoga uslovljavajućeg i svojstvenog (*proprio*) kao uslovljene razlike, trebalo bi da dodamo da ta dijalektika ne teži ka pomirenju kroz sintezu odnosno ka *Aufhebung*-u napetosti, već rezultira konstitutivnom nerazlučivošću. Dakle, pomenuti parovi nisu konzistentni jer njihovi članovi sadrže inherentnu tendenciju da postanu indiferentni jedni prema drugima. Iako postoji momemat dijalektičke koprezencije u tom smislu što Agamben smatra da „ono zajedničko zasniva ono svojstveno kao preduslov svog autoriteta ili moći“ (Watkin: 2014: 36), a ono svojstveno dozvoljava da se ono zajedničko aktualizuje, logika indiferencije ipak predstavlja nešto novo u odnosu na tu dijalektiku: stvaraju se zone nerazlučivosti (*zona d'indistinzione* – reč je o pojmu koji Agamben pozajmljuje od Žila Deleza [Gilles Deleuze]) u kojima su binarnosti suspendovane. Upravo je indiferencija produktivna, a to znači da je ona na paradoksalan način uslov mogućnosti toga da članovi transdiskurzivnih parova budu operativni i „legitimni“.

Primera radi, ta logika je na delu kada se u logoru ukidaju binarnosti, a puki recipročni odnosi su prevaziđeni. „Logor je prostor koji se otvara kada vanredno stanje počinje da se pretvara u pravilo.“ (Agamben 2013: 246-247) „Logor je hibrid prava i činjenica, i ti su pojmovi unutar njega nerazlučivi.“ (Agamben 2013: 249) „Oni koji su ulazili u logore kretali su se prostorom nerazlučivosti spoljašnjeg i unutrašnjeg, izuzetka i pravila, dozvoljenog i nedozvoljenog...“ (Agamben 2013: 249) Iako je logika indiferencije najviše očigledna kada su u pitanju istorijski primeri i kroz tu logiku se može demonstrirati da su transdiskurzivni parovi istorijski kontingentni, od velikog značaja je da je ta logika za Agambena istovremeno i ontološki princip koji važi i na nivou singularnosti. („In-diferencija u pogledu osobina je ono što singularnosti čini individualnima i što ih diseminira...“) (Agamben 1993: 18) Transdiskurzivni parovi nemaju podjednaku težinu,

ali se logika indiferencije, nerazlučivosti i suspendovanja na sličan način otevljuje u njima.

Ipak, prezentovana logika je suštinski ambivalentna zato što indiferencija ima pozitivne i revelativne aspekte koje treba afirmisati. Može se reći da je osnovna svrha Agambenove filozofije u tome da transdiskurzivne parove zapadnog mišljenja ukine time što ukazuje na njihov istorijski kontingentan karakter. Međutim, prema njemu upravo je nerazlikovanje između članova tih parova ono što ih čini operativnim. Glavni izazov se sastoji u tome da transdiskurzivni parovi budu suspendovani odnosno da njihovi članovi postanu indiferentni tako što više neće biti efikasni – prema tome, da mesto produktivne indiferencije zauzme neproduktivna indiferencija ili, drugačije rečeno, da se paradoksalna logika „indiferentne recipročnosti“ kao preduslov toga da moć bude efikasna zameni „indiferentnom indiferencijom“ („I sama indiferencija treba da bude učinjena indiferentnom“) (Watkin 2014: 192). U tom smislu se može koristiti izraz „slab mesijanizam“ na tragu Valtera Benjamina [Walter Benjamin] jer se emancipatorski momenat ne očekuje od stvaranja novog, od demonizirajuće negacije ili od aktivnog otpora, već od strategije suspendovanja koja bi trebalo da otvori prostor za singularnosti koje prevazilaze logiku zajedničkog i svojstvenog. Agamben se na taj način suprotstavlja iskušenju filozofije diferencije koja bi se zadovoljila pukim razgrađivanjem binarnih parova, jer je prema njemu baš autodekonstruktivni karakter dotičnih parova ono što ih čini efikasnim.

Govor o suspendovanju transdiskurzivnih parova pretpostavlja teoriju signature. Signature kao konceptualno-disciplinarni mehanizmi određuju istorijske granice ponašanja, one ih čine legitimnim ili ih sankcionišu. Može se reći da signatura za Agambena predstavlja instancu organizovanja načina na koji mislimo, govorimo i delamo. One naddeterminišu kulture (Agamben čak govori o konstitutivnom primatu signature u odnosu na znak (Agamben 2009: 78)), pa između ostalog i našu kulturu, ali su one same pri tom prazne: „signature nemaju sadržaj, nego su naprosto ekonomije raspoređivanja“ (Watkin: 2014: 40), stoga je signatura nulta tačka značenja koja raspoređuje značenja. Iz tog razloga se pojam signature može uporediti sa strukturalističkim pojmom strukture kao praznog mehanizma (o tome detaljnije Deleuze: 2004: 184-189), ali se agambenovski shvaćena signatura razlikuje od strukture u tome što se njena operativnost sastoji u aktiviranju odnosa onoga zajedničkog i onoga svojstvenog, odnosno njihovog dinamičnog suspendovanja. Signature prevazilaze pojedine epohe i diskurse – u tom pogledu, za razliku od Fukoa, Agambena više interesuje kontinuitet, nego diskontinuitet.

Oslanjajući se na bogatu tradiciju filozofske arheologije, Agamben koristi izraz „arheologija“ u cilju toga da naglasi da „podzemni“ karakter kontinuiteta signaturâ zahteva metod koji će moći da prepozna važenje signatura – uprkos tome što su one same prazne i što možemo da prepoznamo jedino mehanizme raspoređivanja. Agambenova arheologija ne teži ka otkrivanju skrivenih izvora, već ka tome da ukaže na kontingentni karakter logikâ raspoređivanja odnosno, njegova intencija je da ukaže kako izvesne signature i danas realizuju naddeterminaciju naših sociokulturnih okvira – Agambenova filozofska arheologija je prvenstveno arheologija sadašnjosti. Prošlost tu nije nešto što hronološki prethodi sadašnjosti, nego je jedan od horizonata aktualizacije signatura koje i nas određuju. U skladu sa tim, *archē* za Agambena ne označava nešto izvorno, već upućuje na „operativnu silu“ koja se nalazi između „*archi*-prošlosti i sadašnjosti“ (Agamben 2009: 110). Bergsonističko-delezijanski shvaćen pojam vremena / virtuelnog / prošlosti tu može da nam bude od pomoći:

Ne može se reći: bilo je. Ne postoji više, ne postoji, već istrajava, traje, *jest*. ... Paradoks preegzistencije, dakle upotpunjuje druga dva paradoksa: sva-ka prošlost koegzistira sa sadašnjošću u odnosu na koju je prošlost, ali čisti element prošlosti uopšte postoji pre sadašnjosti koja prolazi. (Delez 2009: 142-143)

U tom smislu mogu i signature da koegzistiraju sa sadašnjošću, odnosno da ujedno i prethode sadašnjosti: „nedoživljena prošlost je ... savremena sa sadašnjošću“. (Agamben: 2009: 103) Imajući u vidu i ono što smo rekli o prirodi transdiskurzivnih parova i signaturama, ti zaključci imaju višestruke posledice. *Prvo*, sadašnjost se prvenstveno pojavljuje kao netransparentna, a njeno funkcionisanje se može razumeti tek kroz prošlost („arheologija... predstavlja jedini pristup sadašnjosti“ (Agamben 2009: 103)). *Drugo*, signature, koje su *per definitionem* prazne, predstavljaju nešto što se ne može neposredno iskusiti iako one naddeterminišu način na koji mislimo, govorimo i delamo. *Treće*,

paradoksalni odnos između prošlosti koju zasniva, pa čak i stvara sadašnjost, odnosno sadašnjosti koju zasniva prošlost, dozvoljava da se jasno odvajanje između izvora i primera suspenduje ili da se učini indiferentnim, oslobađajući nas na taj način od diskurzivne kontrole signature. (Watkin, internet)

Indiferencija kao metod se prema tome primenjuje i na nivou odnosa prošlosti i sadašnjosti, a svrha se u ovom slučaju takođe sastoji u tome da se produktivna indiferencija transformiše u indiferentnu indiferenciju, te da se razlika između prošlosti i sadašnjosti suspenduje na emancipatorski

način – Agambenov arheološki projekat nije čisto deskriptivnog karaktera, on ima „mesijanističku svrhu“. To podrazumeva da arheologija ne služi povratku ka izvorima ili regresiji ka onome što je prethodilo signaturama, nego tome da danas važeće signature budu neutralizovane.

2.

Iako je Agamben donekle odgovoran za naturalističke interpretacije pojma golog života, taj pojam treba razumeti konstruktivistički, u okviru biopolitike i biomoći: „može se reći da je stvaranje biopolitičkog tela izvorni akt suverene moći“. (Agamben 2013: 19) Ili iz drugačije perspektive formulirano: goli život „nije neka preliminarna supstancija, već je ono što preostaje nakon oduzimanja svih formi“ (Geulen 2005: 82), kada se esencija iscrpljuje u pukoj egzistenciji. Reč je zapravo o istom određenju: biopolitičko telo kao goli život je *proizvod* suverene moći (time se ponavlja i Fukoovo odbijanje tzv. represivne hipoteze), a dotično telo ne postoji pre formi života, već predstavlja ono što preostaje *nakon* oduzimanja formi. Dakle, kroz prizmu Agambenove filozofije ono naturalno se prvenstveno pojavljuje kao *retrospektivna konstrukcija* zajedno s onim političkim koje teži ka suspendovanju razlike, tj. ka indiferenciji: suverena moć je biopolitičkog karaktera time što neprestano radi na razgrađivanju razlike između golog života i političkog života (strogo gledano, izraz „politizacija golog života“ je tautologija). Određenje prema kojem je goli život podvrgnut uključujućem isključivanju (*exceptio*) takođe upućuje na paradoksalne osobine biopolitike tela: goli život je uključen u sferu prava i politike upravo kroz mogućnost njegovog eliminisanja s onu stranu smrtne kazne. U skladu sa tim, pojam „prirodnog stanja“, odnosno „animalizacija“ onoga što prethodi politici u modernom političkom mišljenju, odnosi se na unutrašnji princip suverene moći.

Prirodno stanje i vanredno stanje su samo dva lica topološkog procesa u kome, kao kod Mebijusove trake ili lajdenske boce, ono za šta se pretpostavljalo da je spoljašnje (prirodno stanje) sad se pojavljuje u unutrašnjosti (kao vanredno stanje), a suverena moć je upravo ta nemogućnost razlikovanja spoljašnjeg i unutrašnjeg, primera i izuzetka, *physis* i *nomos*. (Agamben 2013: 63-64)

Agamben ne opisuje zone dinamičke nerazlučivosti golog života i fenomena političkog da bi ukazao na unapred date figure alteriteta koje su nedostupne za suverenu moć, već da bi se pokazala iskonska povezanost suverenosti i biopolitičkog tela. Suverenost i goli život su u korelativnom odnosu i slični su. *Prvo*, oba momenta su prazna. Agamben s jedne strane

naglašava – na tragu bogate tradicije koja traje od Kanta do Geršoma Šolema [Gershom Scholem] – da je zakon sila bez značenja, tj. da on važi na areferencijalan način, a sa druge strane se ističe da život, pored toga da je goli život ono što preostaje nakon oduzimanja formi, jeste funkcija unutar signature koja je sama po sebi prazna i služi tome da se rasporede načini života koje stiču smisao u samoj toj diskurzivnoj raspodeli: čist život (kao ono „biološko“) – dobar život (kao život u političkoj zajednici) – goli život (kao rezultat uključujućeg isključivanja). *Drugo*, suveren je onaj u odnosu na koga su svi ljudi potencijalno goli životi (u skladu sa određenjem *homo sacera*: osoba koja se može eliminisati, a da to delo ne bude vrednovano kao ubistvo), a goli život je onaj prema kome se svi ostali potencijalno odnose kao suvereni. *Treće*, u oba slučaja je na delu logika prema kojoj ono uslovljeno svojstveno zasniva ono uslovljavajuće zajedničko: ponašanje suverena u vanrednom stanju i izvanredni status golog života predstavljaju „izuzetak“ u odnosu na pravilo i na politički život, ali upravo oni predstavljaju tajnu suštinu funkcionisanja moći – vanredno stanje postaje pravilo, a u biopolitici, koja suspenduje razliku između politike i života, pokazuje se da smo svi potencijalno goli životi. U skladu sa logikom produktivne nerazlučivosti, baš ova transformacija u pravcu indiferencije čini moć operativnom.

Goli život je produkt suverena, a suveren je efikasan zahvaljujući proizvodnji golog života. Istovremeno se radi o „konstitutivnoj asimetriji“ (Rasch 2004: 96) suverena i golog života, njihovoj međusobnoj uslovljenosti i suspendovanju razlike između njih: „telo suverena i telo *homo sacera* ulaze u područje nerazlučivosti u kome ih je nemoguće razdvojiti“. (Agamben 2013: 143) Ovo poslednje je među najradikalnijim konkluzijama koje se mogu izvući iz Agambenovih analiza, s obzirom na to da se suveren održava samosuspendovanjem; time se mogu ukinuti i pravila koja su važila za njega i sam suveren takođe može da postane goli život. Odredba prema kojoj je život u modernoj biopolitici na neposredan način političkog karaktera upućuje i na mogućnost da goli život postane ozbiljna pretnja koja može da suspenduje suverena baš time što se na kraju i on sam pretvara u goli život. Suverenost je stvorena aktom isključivanja golog života koji se, međutim, vraća da ne bi dao mir suverenosti i preti time da će je ukinuti. Goli život, time što potencijalno prevazilazi uobičajene mehanizme reprezentacije i discipline (vidi npr. kada Agamben citira Hanu Arent [Hannah Arendt] prema kojoj su izbeglice „avangarda naroda“ jer ukidaju vezu između države, nacije i teritorijalnosti, odnosno suspenduju jasnu razliku između unutrašnjeg i spoljašnjeg: Agamben 2000: 24; tako se može govoriti i o „konstitutivnoj nereprezentabilnosti“ golog života: Tomić 2011: 162) i time što svojim postojanjem primorava suverena da se ponaša na ekscesivan način, može da dovede moć u pitanje. Utoliko Agambenovu teoriju

suverenosti i golog života ne treba shvatiti kao opis naše potpune izloženosti biopolitici, već kao niz ambivalentnih zaključaka koji istovremeno govore o krhkosti naše pozicije unutar modernog društva i upućuju na mogućnost emancipatorskog suspendovanja signatura.

Nasuprot rasprostranjenoj interpretaciji, poenta teorije golog života se ne može iscrpeti tezom prema kojoj iz postojanja suverena nužno proizlazi mogućnost biopolitike *kao* tanatopolitike. U stvari, pitanje smrti bi takođe trebalo shvatiti iz aspekta logike suspendovanja i indiferentnosti, dakle ne naglašavajući naprosto samo opasnost ubistva ljudi, već i zone nerazlučivosti života i smrti. Taj momenat je najviše očigledan u delu *Homo sacer III: Ono što ostaje od Aušvica. Arhiv i svedočanstvo (Homo Sacer III: Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone)* (Agamben: 1999) gde Agamben, služeći se opisima Prima Levija [Primo Levi], Pola Amerija [Paul Améry] i drugih, analizira slučaj tzv. „muslimana“ (*Muselmann*). Iako se pominje činjenica da su od dotičnog zatvorenika često i ostali zatvorenici hteli da se oslobode, za Agambena figura „muslimana“, kao logoraša čiji su instinkti, ličnost, samopoštovanje, dostojanstvo i samosvest izbrisani, ne predstavlja naprosto biće koje se može ubiti u bilo kojem trenutku. „Musliman“ je mnogo više *living dead* ili *walking corpse* koji je „preživio smrt“, on predstavlja liminalno kolebanje između čoveka i ne-čoveka u čijem su slučaju vegetativno postojanje i odnos, činjenica i pravo, fiziologija i etika, narod i populacija, zdravlje i bolest, pojedinac i *species*, medicina i politika, priroda i politika, život i norma potpuno nerazlučivi. Ljudsko telo, „ulazeći u vanredno stanje, postaje prepušteno najekstremnijim dešavanjima“ (Agamben 2013: 232). Od velikog je značaja i napomena prema kojoj ljudi nisu umirali, „već su leševi bili proizvedeni“, odnosno da se njihova „smrt ne može nazvati smrću“, a „grozna vest... se sastoji u tome da i dalje ima života u najekstremnijem degradiranom stanju“. (Agamben 1999: 41-86, upor.: Agamben 2013: 268-269) Ispostavlja se da Agambenova teorija biopolitike ne samo što ukazuje na način na koji se život kao transdiskurzivna kategorija raspoređuje prema ekonomiji signatura (čist život – dobar život – goli život), nego je ujedno prepoznato kako se ukida razlika između signature života i signature smrti. Iz toga proističe činjenica da se ne radi o tome da se biopolitika razotkrije kao inherentno tanatopolitički projekat u kojem je svako od nas potencijalno biće koje može da bude eliminisano ili nije reč o tome da se pokaže da je pretnja smrću tajna suverene moći, već da se osvetle mehanizmi *preživljavanja* u kojima razlika između života i smrti postaje operativna indiferencija. Dakle, goli život se takođe *proizvodi* u zonama nerazlučivosti (vidi npr. kako Komarof govori o golom životu povodom AIDS-a: „prekomerna produktivnost“, „osuđenost na život“: Komaroff: 2007: 203). Goli život ni u slučaju „muslimana“ ne označava nešto

prirodno, između ostalog zato se naglašava da su i njegovi instinkti izbrisani i da za njega ne važi princip samoodržavanja („u njemu više nema ničega »prirodnog« ili »uobičajenog«, ničeg instinktivnog ili životinjskog“; upor.: u slučaju *néomorts*, transkomatoznih osoba i *faux vivants* „se ... ne radi o jednom prirodnom telu“) (Agamben: 2013: 269, 242). Biopolitika ne vraća forme života u prirodno stanje, nego baš naprotiv, ona ih razdvaja. Sa druge strane, ističe se kako je nacistički *Volkskörper* bio konstituisan kroz isključivanje stranih tela i pokazuje se kako je isključivanje podrazumevalo postepenu transformaciju društvenog statusa: „osoba se najpre smatra »ne-Arijevcem«, zatim je »Jevrejin«, pa »osoba koja je deportovana« i na kraju »logoraš«“ (Protevi, internet). Iako je Agamben sklon tome da te statute tumači kao stepene *depolitizacije* tj. lišavanja građanskog statusa (a „musliman“ je nemogućnost dalje depolitizacije, u tom smislu se može reći da on ne može da umre *kao* Jevrejin), naglasak je na produktivnom aspektu suspendovanja razlike između života i politike: oblici *biopolitičkog* tela su *rezultati* delanja suverene moći. „Naturalizacija“ ili „animalizacija“ političkog života zapravo nije moguća, jedino se goli život može stvoriti – strategije isključivanja već podrazumevaju društvenu sferu iz koje se isključuje.

Nekim čitaocima se učinilo da se Agamben jednostrano usredsređuje na problem suverenosti i zanemaruje mehanizme povodom kojih je Fuko govorio o mikrofiziци moći, ali danas su već poznata Agambenova istraživanja o ekonomiji i upravljanju. Međutim, i u pogledu ranijih koncepcija neophodno je dodati da za Agambena suverenost ne predstavlja monolitnu moć ili samo formalnu vladavinu. Iako signaturalni kontinuitet suverenosti kroz 25 vekova (od grčkog polisa i Rimskog carstva, kroz srednjovekovne doktrine o kraljevom telu i stvaranje *Habeas Corpora*, do moderne „reprezentativne demokratije“ i nacističke države) igra važnu ulogu, on pri tome itekako ima u vidu i potencijalno disperzivni karakter suverenosti.

Ako je nekada u svakoj modernoj državi postojala granica koja označava tačku u kojoj odluka o životu postaje odluka o smrti, čime se biopolitika premeće u tanatopolitiku, danas te granice više nema, bar ne u formi linije koja razdvaja dva jasno različita područja. Ona danas predstavlja jednu pokretnu liniju, koja se postepeno pomera, obuhvatajući sve šire i šire oblasti društvenog života u kojima suveren ulazi u sve užu simbiozu ne samo sa zakonodavcem, već i sa lekarom, naučnikom i sveštenikom. (Agamben 2013: 178)

Tu nam je od koristi i način na koji je Zartaloudis [Zartaloudis] sumirao Agambenov koncept suverenosti: „suveren je taj koji, povodom svakog slučaja, odlučuje o (ne)političkom otpadu“ (Zartaloudis 2010: 146), a pojedini suvereni, koji donose odluku, često su čak i u konfliktu sa apstraktnijim, pravno-državnim nivoom suverenosti. Ukoliko te rečenice uporedimo sa

napomenom prema kojoj u suverenom izuzetku „može da se dogodi bilo šta“, odnosno da su „u našem vremenu ... svi građani praktično *homines sacri*“ (Agamben 2013: 64, 164), onda dolazimo do zaključka da agambenovski shvaćenu savremenu suverenost treba zamisliti kao disperzivnu moć koja na suštinski način liči na singularna bića koja su mu izložena. Setimo se npr. slučaja Žana Čarlsa de Menezesa [Jean Charles de Menezes], električara koga je londonska policija iz greške ubila kao teroristu – „u stvari, izvanredne bezbednosne mere su omogućile dominantnu formu golog života“ (Allen – Groot, internet). Možda taj slučaj najbolje odražava u kom smislu Agamben smatra da smo svi potencijalno goli životi: ukidajući i razliku između pravila i vanrednog stanja, suverena moć postaje radikalno kontingentna. Štaviše, mogli bismo da skrenemo pažnju i na činjenicu da kao što je na mestu de Menezesa mogao da bude bilo ko, tako je i suveren disperzivnog karaktera utoliko što je učinilac mogao da bude bilo koji policajac. Agamben navodi niz apstraktnih tela, od kraljevog *corpus mysticum* do nacističkog *Volkskörpera*, ali istovremeno sugerije da se suverenost konkretizuje „odozdo“, na planu singularnih tela, a to još više važi za današnju biopolitiku. Između ostalog, u tom smislu smo ranije govorili o strukturalnoj sličnosti suverena i golog života: kao singularna bića, obojica prevazilaze puku logiku supsumiranja pod ono opšte. Način na koji je Agamben definisao *homo sacra* takođe potvrđuje ovo tumačenje: *homo sacer* je „onaj u odnosu na koga svi ostali delaju kao suvereni“. (Agamben 2013: 127) Čak se i „musliman“ opisuje na planu singularnog susreta: kada se stražar „nađe pred njim, na trenutak [se] oseti nemoćnim, kao da za trenutak više nije siguran da li je muslimanovo nerazlikovanje hladnoće i naredbe nekakav vid otpora“. (Agamben 2013: 269) O suverenu bi trebalo govoriti u množini: suverena moć je danas sve više i više pluralnog karaktera. Verovatno ne preterujemo ako zaključimo da Agambenov izraz „ma kakva singularnost“ (*singularità qualunque*), kojim se prvenstveno upućuje na buduću zajednicu s onu strane opšteg i identičnog, može da osvetli i način na koji odnos suverena i golog života funkcioniše. Tu nam je od pomoći i slučaj diktatora Franka: on je poput starih suverena masovno odlučivao o smrti, ali su ga lekari veštački održavali u „životu“ dok je bio u komi. Suverenost je disperzivnog karaktera i na taj način što se i pojedini suvereni susreću, tako da bi umesto monolitne suverenosti trebalo da govorimo o suverenima u pluralu koji mogu da budu *komplementarni*, *paralelno funkcionalni* ili čak i *konkurentni*: biopolitika tela je *konfliktno polje* i u pogledu *raspoređivanja* suverenih moći.

Suveren bi ostao prazan i neoperativan ako se ne bi otelovio u singularnim delima, primenjuje se na singularna bića i „može da se dogodi bilo šta“ – procesi onoga „bilo ko“ i „bilo šta“ su na delu, a to na paradoksalan

način znači da suveren mora da suspenduje sebe da bi se zaista aktivirao. Otvoreno je pitanje da li je u tom polju moguće i nešto emancipatorsko: na kraju, ne vodi li taj uvid do toga da i odnos suverena i golog života teži ka indiferentnosti? Nije li moguća čak i tendencija razgrađivanja asimetričnosti u pogledu moći tako da se na kraju „bilo ko“ susreće sa „bilo kim“? Čini se da mnogi od Agambenovih ključnih primera (kao npr. ophođenje prema siromašnim ljudima i drugim marginalizovanim grupama u metropolama) dozvoljavaju i takav zaključak. U svakom slučaju, teorija radikalno kontingentne moći je pojmovna pozadina Agambenovih analiza golog života.

3.

Zapravo, i sve do sada je bilo reči o pitanju (im)potencijalnosti. Suveren je onaj u odnosu na koga svi ljudi *potencijalno* predstavljaju gole živote, a goli život je onaj prema kome se *potencijalno* svi ostali odnose kao suvereni. Štaviše, kod Agambena pojavljuje se i formulacija prema kojoj smo svi *potencijalno* goli životi. U svim ovim slučajevima potencijalnost nije puki efemerni, pripremni momenat, već se upravo kroz nju konstituiše moć. Suverena moć je sama po sebi prazna i ta areferencijalnost je čini efikasnom – iskonska potencijalnost suverenosti dozvoljava pretnju sasvim različitim strategijama konkretizacije kao i samovoljno napuštanje već ustaljenih, ali ipak kontingentnih sadržaja. Utoliko ni pravi *transitus de potentia ad actum* nije proces u kojem se moć iscrpljuje, naprotiv, u njemu se potencijalnost dalje radikalizuje: suvereni izuzetak već predstavlja stanje čiste potencijalnosti u kojoj „može da se dogodi bilo šta“. Mehanizmi operativnog suspendovanja odnosno produktivne indiferencije podrazumevaju produbljivanje potencijalnosti, a to je ujedno i definicija izopštenja: u pitanju je „mogućnost (u pravom značenju aristotelovskog *dynamisa*, koji je uvek i *dynamis me energein*, mogućnost da se ne pređe na delo) zakona da se održi u sopstvenom lišenju, da se primenjuje neprimenjivanjem.“ (Agamben 2013: 51) Ili u drugačijem kontekstu:

Kafkina legenda predstavlja čistu formu zakona, u kojoj se on najsnažnije potvrđuje upravo onda kada više ništa ne propisuje tj. kada je čisto izopštenje. Seljak je predat mogućnosti zakona, jer on od njega ne zahteva ništa, ne nalaze mu ništa osim sopstvene otvorenosti. (Agamben 2013: 82)

U stvari, samoodricanje, samoispražnjavanje suverenosti itekako sadrži i momenat aktualnosti u obliku čistog čina posredstvom kojeg se vrši izopštenje golog života. Ispostavlja se da je suverena moć na paradoksalan način osuđena da svoju *potencijalnost* afirmiše u *aktima* suverenog izuzetka.

Zbog te prinude aktualizacije suverenoj moći nužno izmiče neoperativna, neproduktivna potencijalnost kojoj Agamben pripisuje viši rang od potencijalnosti koja je podređena činu.

Kritika binarnosti „potencijalnost–aktualnost“, odnosno ponovna interpretacija Aristotelovog [Ἀριστοτέλης] shvatanja mogućnosti zauzima veoma važnu ulogu u Agambenovoju filozofiji. Nudeći alternativu spram megarske škole, Aristotel je smatrao da se potencijalnost ne iscrpljuje u aktualnosti, već ima svojevrstu autonomiju koja podrazumeva da postoji mogućnost da se nešto *ne* aktualizuje. Momenat impotencijalnosti (*adynamia* / *impotenza*) čuva razliku između potencijalnosti i aktualnosti odnosno uslovljava prelaz sa potencijalnog na aktualno, inače bi postojala samo statična aktualnost. Iz toga proizlazi da nije moguća aktualizacija svega potencijalnog, nego nužno postoji i sfera impotencijalnosti, sfera mogućnosti koja može da ne pređe u čin. Za Agambena je pojam impotencijalnosti važan iz više razloga. *Prvo*, impotencijalnost nije nesposobnost, pasivnost ili puki nedostatak, već se u njoj otelovljuje *moć onoga „da ne bude“*. *Drugo*, aktualizacija negira potencijalnost i time ne ukida samo mogućnost nečega aktualnog, već i moć onoga „da ne bude“, dok impotencijalnost istovremeno predstavlja mogućnost prelaska na aktualno i mogućnost otpora aktualizaciji. *Treće*, zahvaljujući pojmu impotencijalnosti, potencijalnost više nije shvaćena kao puka priprema za aktualnost, nego se pokazuje da se potencijalno i aktualno *međusobno zasnivaju*. *Četvrto*, u impotencijalnosti nema ničeg transcendentnog, već se nalazi na *planu imanencije* jer se sastoji u ne-aktualizaciji onoga što je *moguće* (ili drugačije rečeno: impotencijalnost nije nemogućnost i ne pretpostavlja neki nezamisliv alteritet u odnosu na skup postojećih stvari). *Peto*, impotencijalnost može da služi kao glavno sredstvo *u ukidanju neke aktualnosti* ne bi li time omogućila *alternativne aktualnosti*. *Šesto*, iako pojam impotencijalnosti obezbeđuje „dignitet“ i konzistentnost potencijalnosti, on ipak doprinosi *suspendovanju razlike između aktualnog i potencijalnog* – ispostavlja se da se zapravo impotencijalnost (ono „da ne bude“) negira u aktualizaciji, a upravo ukidanje impotencijalnog dozvoljava funkcionalnost puke potencijalnosti kao dijalektičkog para aktualnosti.

Agambenovom pojmu impotencijalnosti je najviše blizak Delezov pojam virtuelnosti i njegovo suočavanje sa Delezovim nasleđem je takođe značajno, ali ih valja detaljnije uporediti jer su razlike među njima izuzetno bitne. U Delezovom pojmu virtuelnosti ima tragova transcendencije koja kroz aktualizaciju postaje siromašnija, odnosno pojavljuje se pitanje nemogućnosti prevođenja iz jedne sfere u drugu (o tome Lošonc 2012: 383-384), dok je Agamben u potpunosti veran *imanenciji*, a moć neaktualnog se ne pripisuje sferi koja „prethodi“ aktualnom ili koegzistira sa njim, već *suspendovanju* aktualnog. Delezovo trojstvo *virtuelno–aktualno–kontraaktualizacija* se

razlikuje od Agambenovog trojstva *potencijalno–aktualno–impotencijalno* i na osnovu toga što je za Deleza *virtuelni proces diferencijacije* pravi kriterijum kreativnosti, dok za Agambena upravo *neproduktivna indiferencija* predstavlja pravu alternativu u odnosu na aktualnost. Agambenova

teorija promene se sastoji u negiranju razlike koja otvara polje statičnog suspendovanja a na kraju vodi stvarnoj, revolucionarnoj promeni koja ima karakter događaja. Delez ima suprotni cilj. Njegov sistem uzima suspendovanje razlike, dakle momenat kada aktualizacije u potpunosti zaborave njihovu virtuelnost i njihovo poreklo iz razlike, zatim ponovo uvodi razliku, naime, onu koja je diferencijacija i rezultira u kontraaktualizaciji. Jednostavno rečeno, za Agambena radikalna promena proističe iz impotencijalnog suspendovanja razlike, a za Deleza iz kontraaktualnog uništavanja iste. Agambenova revolucija je revolucija slabog, dok je Delezova kontrapobuna jakog. (Watkin 2014: 148)

Ne može da se pre naglasi značaj impotencijalnosti za Agambena zato što se preko njega može ukinuti signaturalno važenje para potencijalnost–aktualnost:

samo ako na drugačiji način uspevamo da promislimo odnos između mogućnosti i čina, još bolje, ako idemo dalje od tog odnosa, moći ćemo da pronađemo konstitutivnu moć potpuno slobodnu od suverenog izopštenja. Sve dok nova i koherentna ontologija mogućnosti (koja će ići dalje od koraka koje su u tom smeru načinili Spinoza, Šeling [Schelling], Niče [Nietzsche] i Hajdeger [Heidegger]) ne bude zamenila ontologiju zasnovanu na primatu čina i njegovog odnosa sa mogućnošću, politička teorija oslobođena od aporija suverenosti biće nezamisliva. (Agamben 2013: 74)

Odnosno: „čista mogućnost i čista aktualnost su, u krajnjoj liniji, nerazlučive, a ta zona nerazlučivosti je upravo suveren“. (Agamben 2013: 78) Ontološko shvatanje moći kod Agambena podrazumeva da se suverenost tematizuje kao produktivna indiferencija potencijalnosti i aktualnosti koju jedino alternativna, neproduktivna indiferencija može da ukine. Suveren svoju potencijalnost „bilo kada“ može da pretvori u aktualnost, a svoju aktualnost „bilo kada“ može da suspenduje... – ipak, on se na pravi način ispoljava u situaciji kada su potencijalnost i aktualnost potpuno nerazlučive. Utoliko suveren nije „onaj koji je iznad“ samo u etimološkom smislu, nego je to doista njegova glavna osobina: on zasniva sebe i ništa ga ne određuje „osim sopstvene mogućnosti da ne bude“. (Agamben 2013: 77) Kao što vidimo, za Agambena je impotencijalnost konstitutivni momenat suverena – ona nije *per se* emancipatorskog karaktera, ali je bitna jer pokazuje tendenciju da potencijalnost i aktualnost postanu indiferentne (upor.: Watkin

2014: 137-138). Međutim, iako je moć onoga „da ne bude“ određujuća i za suverena, on je ograničen na suštinski način jer nije sposoban za neoperativno samosuspendovanje – to bi značilo njegov kraj. Uprkos ambivalentnim momentima, prema Agambenu puka impotencijalnost još nije zadovoljavajuća s obzirom da svoju moć latentno ipak crpi iz primata čina i njena indiferentna funkcija obezbeđuje dijalektiku odnosno nerazlučivost potencijalnosti i aktualnosti. Glavni izazov se onda sastoji u tome da se pronađe forma života koja nema veze sa „biti-u-činu“.

4.

Kao što smo videli, za Agambena operativnost moći podrazumeva najmanje tri ključna aspekta: u odnosu na suverena svi ljudi, barem *potencijalno*, otevljuju gole živote (momenat singularizacije). Zatim, prema golom životu se svi ostali, barem *potencijalno*, odnose kao suvereni (momenat disperzivnosti moći) i u tom kontekstu „*može* da se dogodi bilo šta“ (aleatorno-potencijalni momenat). Iskonska (im)potencijalnost i areferencijalnost suverenosti dozvoljava pretnju sasvim različitim strategijama konkretizacije kao i samovoljno napuštanje već ustaljenih, ali ipak kontingentnih sadržaja. Postavlja se pitanje: šta je smisao pozivanja na kontingenciju? Zartaludis nas s pravom podseća na to da „otpor... u ime kontingencije postaje sve više i više nedovoljan“ (Zartaloudis 2015: XIX). Naime, kontingencija je inherentni, suštinski deo operativnosti moći, dakle ona ne predstavlja nužno mogućnost subverzivnog delanja. Ovaj momenat se može i dalje precizirati pomoću analize Agambenovog shvatanja prava. Prema njemu, pravo se konstituiše posredstvom unutrašnjeg raskoraka između čistog prava kao kvazi-samostalne i transcendentne sfere i primene prava kao dupluma. U tom smislu govori i Zartaludis o bipolarnoj strukturi „transcendentnog Zakona ili Moći odnosno imanentnog zakona i moći“ (Zartaloudis 2010: 6). Ovde je takođe na delu „igra“ sa kontingencijom: udvostručenje omogućava dvostruku samolegitimaciju moći tj. njeno pozivanje na transcendentne razloge i na kontingenciju ovosvetovne primene prava. Na taj način su zakon i moć postali mistični: suverenost (Zakon, norme, *auctoritas*...) i biomoć (*oikonomia*, *gouvernementalité*...) su aspekti jednog te istog mehanizma i upravo je kolebanje između nedostatka njihovog potpunog poklapanja i zona nerazlučivosti ono što ih čini funkcionalnima. Naravno, vanredno stanje je takođe deo ove logike (o pojmovima *potentia absoluta Dei*, *potentia ordinata Dei*, *potestas* i *potentia* u tom kontekstu vidi: Altini 2010).

Analiza zone nerazlučivosti od strane Endija Long Čua [Andy Long Chu] je od pomoći u tome da zahvatimo tačno značenje ovog pojma. Long Ču naglašava da zona nerazlučivosti

nije (1.) ni zona dijalektičkog kolebanja između unutrašnjosti i spoljašnjosti, niti (2.) zona nemogućnosti toga da se napravi razlika između onoga što može da bude poznato kao unutrašnje ili spoljašnje, niti (3.) zona potencijalnosti gde ono unutrašnje i ono spoljašnje mogu da budu raspodeljeni. (Long Chu, internet)

Prvo, izraz „dijalektička koprezencija“ je nedovoljno precizan jer ne pokriva bitne aspekte zone nerazlučivosti: *statičnu* međusobnu uslovljenost i *dinamično-konjuktivno* ukidanje razlika (Long Ču pomoću razlike između Mebijusove trake i lajdenke boce tumači ovu dvostrukost). *Druugo*, nije u pitanju epistemološka nesposobnost nekog posmatrača (subjekta) da zahvati razlike zonama nerazlučivosti. Funkcionalni parovi se itekako mogu zahvatiti u pojmovnom smislu – radi se o tome da su u zonama nerazlučivosti same stvari indiferentne („ontološki nedeterminisane“). *Treće*, zona nerazlučivosti se ne može opisati ukoliko se uzme u obzir samo potencijalnost. Već smo videli da Agamben nije „filozof potencijalnosti“, već analizira i indiferenciju između aktualnosti i potencijalnosti, odnosno impotencijalnost kao moć. U skladu sa tim, Long Ču ističe razliku između potencijalnosti (u smislu Leibnizovog *quicquid potest fieri*: „nešto što može da se desi“) i kontingencije (u smislu *quicquid non fieri*: „nešto što može da se ne desi“). Primera radi, ukidanje važenja („potencijalnosti“) zakona i njegovih posledica je isto tako konstitutivni deo operativnosti moći. Zato Long Ču govori o tome da zona nerazlučivosti uslovljava i potencijalnost (tj. „čini mogućnost mogućom“) i koristi definiciju „čisto disjunktivna potencijalnost“ ne bi li opisao zonu nerazlučivosti kao uslov mogućnosti s onu stranu puke potencijalnosti. Prema tome, kontingencija *per se* nije nužno subverzivnog karaktera. Moć sa vremenom na vreme ukida sebe i na taj način povećava heterogenost. Izraz „čisto disjunktivna potencijalnost“ je prikladan utoliko što istovremeno upućuje na to da potencijalnost kao ono „pre“ aktualnosti treba da bude suspendovana, kao i na moć onoga „da ne bude“. Moć je efikasna između ostalog zbog toga što je i kontingentna.

5.

Optužbe iznete na Agambenov račun često su povezane sa pitanjem odnosa otpora i moći. Između ostalog, smatra se da se agambenovski shvaćen otpor odvija kao globalno-mesijanistički skok sa najgoreg stanja na najbolje stanje (Prozorov: 2010). Zatim smatra se da je kod njega uvek reč o otporu koji je uperen prema simboličkom poretku, u skladu sa „konceptualnim fundamentalizmom“ (Patton: 2007: 18), „fundacionalističkim esencijalizmom“ (Deranty, internet) ili „istorijskim supstancijalizmom“ (Toscano,

internet) njegove filozofije, a iz toga sledi da kod njega nema mesta za uobičajene strategije otpora poput borbe za hegemoniju ili bilo kakvog oblika društvene mobilizacije. Takođe se tvrdi da Agambenova dijagnoza promašuje današnje društvo, s obzirom na to da ne prepozna savremenu biomoć koja se prvenstveno odvija u okviru individualističkih tendencija neoliberalnog tržišta, dakle kroz biograđanstvo i biodruštvenost (koje su tematizovali Didije Fasan [Didier Fassin], Nikolas Rouz [Nikolas Rose], Pol Rabinov [Paul Rabinow], Dominik Memi [Dominique Memmi], Brus Braun [Bruce Braun] i drugi).

Ipak, najteže pitanje se odnosi na to kako je *ontološki* moguć otpor s obzirom na Agambenovu ontologiju moći. Zapravo svi oblici otpora kod Agambena se odnose na neku formu (im)potencijalnosti: besposlenost (*désœuvrement* – pojam pozajmljen od Bataja [Bataille] i Blanšoa [Blanchot]) kao ukidanje uobičajene teleologije predmeta, svojevrsna korporealna kairologija koja odvaja telo od svakidašnjih svrha (zato se porno ponekad pominje u pozitivnom smislu), Bartlbijev [Bartleby] „*I prefer not to*“, jezik kao čisto areferencijalna moć, odnosno zajednica koja će doći kao kontingentan skup singularnosti. Ovaj spisak različitih oblika otpora nije toliko eklektičan ukoliko se ima u vidu ono što povezuje pojedine forme, a to je (im)potencijalnost, „moć onoga da ne bude“ ili „moć onoga da bude drugačije“. Međutim, u kom smislu je reč o otporu? Nije li (im)potencijalnost uvek već opisana kod Agambena kao konstitutivni aspekt operativnosti moći? Ne sledi li onda zaključak da su moć i otpor korelativni, odnosno veoma slični ili ponekad čak i indiferentni jedna prema drugom? Čak i ukoliko suverenost i druge oblike moći svrstavamo u sferu produktivne indiferencije, a otpor u sferu indiferentne indiferencije, nužno se pojavljuje pitanje: kako je moguć otpor kao čista pasivnost, kao puko ukidanje funkcionalnih parova? Zato se može reći da je i Agamben sam osuđen na dileme koje je konceptualizovao.

Literatura

- Agamben, Đordo (2013), *Homo Sacer. Suverena moć i goli život*, Beograd: Karpos.
- Agamben, Giorgio (1993), *The Coming Community*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Agamben, Giorgio (2000), *Means without End. Notes on Politics*, Minneapolis / London: University of Minnesota Press.
- Agamben, Giorgio (2009), *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive*, New York: Zone Books.
- Agamben, Giorgio (2009), *The Signature of All Things*, New York: Zone Books.
- Allen, Jennifer – Groot, Paul, „What is Bare Life? Two Commentaries“, dostupno na: <http://metropolism.com/magazine/2006-no5/what-is-bare-life/english> (pristupljeno 25. avgusta 2015).

- Altini, Carlo (2010), „»*Potentia*« as »*potestas*«. An interpretation of modern politics between Thomas Hobbes and Carl Schmitt“, *Philosophy and Social Criticism* 36:231-252.
- Comaroff, Jean (2007), „Beyond Bare Life: AIDS, (Bio)Politics, and the Neoliberal Order, *Public Culture Winter* 19: 197-219.
- Deleuze, Gilles (2004), *Desert Islands and Other Texts, 1953-1974*, Cambridge (Mass) / London: MIT Press.
- Delez, Žil (2009), *Razlika i ponavljanje*, Beograd: Fedon.
- Deranty, Jean-Philippe, „Agamben's challenge to normative theories of modern rights“, dostupno na: http://www.borderlands.net.au/vol3no1_2004/deranty_agambnschall.htm (pristupljeno 25. avgusta 2015).
- Geulen, Eva (2005), *Giorgio Agamben zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Long Chu, Andy, „Zone or Threshold: Indistinction, Potentiality, and Disjunction in Agamben's Homo Sacer“, dostupno na: https://www.academia.edu/5780816/Zone_or_Threshold_Indistinction_Potentiality_and_Disjunction_in_Agamben_s_Homo_Sacer_2013_ (pristupljeno 25. avgusta 2015).
- Lošonc, Mark (2012), „Bergson i virtuelnost memorije“, *Filozofija i društvo* 23: 371-387.
- Patton, Paul (2007), „Agamben and Foucault on Biopower and Biopolitics“, in *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Calarco, Matthew – D. DeCaroli, Steven (eds.), Stanford CA: Stanford University Press.
- Protevi, John, „The Terri Schiavo Case: Biopolitics and Biopower: Agamben and Foucault“, dostupno na: <http://www.protevi.com/john/AgambenFoucaultSchiavo.pdf> (pristupljeno 25. avgusta 2015).
- Prozorov, Sergei (2010), „Why Giorgio Agamben is an optimist“, *Philosophy and Social Criticism* 36: 1053-1073.
- Rasch, William (2004), *Sovereignty and its Discontents: On the Primacy of Conflict and the Structure of the Political*, London: Birkbeck Law Press.
- Tomić, Milena (2009), „Reframing the Invisible: On the Uses of »Bare Life« in Art“, *Topia* 22: 159-178.
- Toscano, Alberto, „Divine Management: Critical Remarks on Giorgio Agamben's The Kingdom and the Glory“, dostupno na: http://research.gold.ac.uk/6952/6/Agamben_Angelaki.pdf (pristupljeno 25. avgusta 2015).
- Watkin, William (2014), *Agamben and Indifference*, London / New York: Rowman and Littlefield International.
- Watkin, William, „Agamben and Indifference“, dostupno na: <http://williamwatkin.blogspot.com/2014/02/agamben-and-indifference-article.html> (pristupljeno 25. avgusta 2015).
- Zartaloudis, Thanos (2010), *Giorgio Agamben: Power, Law and the Uses of Criticism*, London: Routledge-Cavendish.
- Zartaloudis, Thanos (ed.) (2015), *Agamben and Law*, Ashgate: Dorset Press.

Mark Lošonc

Power and Indifferent (Im)Potentiality in Agamben's Philosophy

Summary

My aim is to analyse the central concepts of Agambenian philosophy, with the help of new waves of interpretation (e.g. Watkin, Zartaloudis and Long Chu): signature, indifference, (im)potentiality (in confrontation with Deleuzian virtuality) and zone of indistinction. This paper is also an attempt to shed a new light on Agambenian theory of power through the analysis of sovereignty, bare life and biopower from a strictly conceptual point of view, that is to say by taking into consideration the ontological basis of Agambenian political philosophy and philosophy of law. A conceptual-methodological approach would perhaps make it possible to get rid of the usual accusations at the expense of Agamben's philosophy, with a special emphasis on the question of resistance. The central question of this paper is: what makes power operative?

Keywords

Agamben, Deleuze, indifference, signature, (im)potentiality, zone of indistinction, sovereignty, biopolitics, power