

Tilbagetrækning og permanens

Teoretisk er det et brud med Baudrillard. Eller mere nøjagtigt: et brud med den konsekvens, som Baudrillard udleder af sin analyse. Han er præcis i sin beskrivelse af begærsfilosofien som systemtilbedelse. Han er brugbar, når man skal sætte ord på det katastrofale i aktivistiske strategier, der sætter deres lid til *begær og overskridelse* (de gør det delvist eller helt i bevidsthed om at kapitalismen i dag er energi og fest, men med en forestilling om at der findes en ægte fest, der i en frihedsekspllosion fører ud over grænsen, nærmest på dødskurs, uden reference til et hverdagsligt alternativ, uden en dagen derpå, hvorimod kapitalens fest i al sin grænseløshed altid må sørge for at grænsen ikke overskrides og at de eksisterende hierarkier og institutioner genindføres), *usynlighed og forsvinding* (delvist eller helt i bevidsthed om magtens usynlighed og altings forsvinding i dag, men med en forestilling om en højere grad af usynlighed, der ikke nostalgisk tænker tilbage på en oprindelig identitet, og en forsvinding, der virkelig er en flugt og ikke har indbygget en ny orden).¹ Alligevel tager han selv et teoretisk skridt ud i intetheden og afviser at der en vej tilbage. Hans logik er følgende: Lukkede systemer – eller metastabile systemer, som han også kalder dem – vil kollapse under deres egen monstrøse vægt, energiernes formål er deres egen død. Derfor er vejen for os en vej frem og katastrofekurs, alting må skubbes til grænsen. Den eneste strategi mod altings kunstfærdighed, mod 'det hyperrelle', er en videnskab af imaginære løsninger. Der er ikke noget at bygge på – alt hvad der er tilbage er teoretisk vold og spekulation indtil døden.² Den gennemførte falskhed må altså ikke bekæmpes ved at påberåbe det reelle og ægte, ved at søge tilbage, men med en højere grad af simulation.

Det er skuffende at Baudrillard bruger så mange kræfter på sin berettigede kritik af den indirekte systemtilbedelse hos Deleuze & Guattari, og samtidig kommer med dette postmoderne hokuspokus, der forsøger at overgå både kapitalisme og begærsfilosofi i vanvid og virkelighedsflugt. Det er ironisk at hans kritik af Foucault er at Foucault laver et mesterligt udført spejlbillede af magtens egen diskurs. Det er Baudrillard, i højere grad end Foucault, der leverer det mesterlige og ultimative spejlbillede af magten med sine spidsfindigheder. Baudrillards vil skubbe alting til grænsen for at bringe magten nærmere randen af selvmord – men at det skulle resultere i magtens endeligt, og at der findes noget på den anden side af selvmordet, er en pervers fantasi. Er det andet end magtens egen ultimative revolutionsdrøm?

Det er virkelig en katastrofekurs, fordi revolutionen, og dermed altings permanente opløsning og forsvinding, den fuldstændige virtualisering af livet, er en reel fare.

Hvis alt hvad vi har tilbage er teoretisk vold og radikal spekulation, har vi naturligvis tabt og spidsfindighederne bekræfter blot den endegyldige katastrofe. Vi må inspireret af Baudrillards analyse gå ad en anden vej end Baudrillards forslåede dødsrute, hvilket også er at sætte en grænse for hans analyses radikalitet og selvforelskelse, når vi bruger den.

I *After the Future*, hvor jeg for første gang stødte på Baudrillards analyse, tilbageviser Bifo enhver teoretisk og aktivistisk forestilling om at det er muligt at løbe om kap med kapitalismemaskinen, at overgå den i styrke og besejre uhyret – og han afsværger den klassiske tanke om at gøre modstand. Han bruger Baudrillards analyse til at pege på en ny form for politisk subjektivitet, der baserer sig på erfaringen af udmattelse og depression som følge af misforholdet mellem hjernens begrænsede kapacitet og den absolutte hastighed i infosfæren (semiokapitalisme, eller tegnkapitalisme, kalder han det). Udmattelse og depression skal ifølge Bifo tages politisk alvorligt og forvandles indefra – ikke druknes i atter (politisk) aktivitet og energiudfoldelse, der ignorerer menneskets begrænsning. Skrækeksemplet er Lenin, der som resultat af depression og krise stillede spørgsmålet: "Hvad må der gøres?" og skrev om en stålvilje, der kunne ødelægge de svage led i den imperialistiske kæde. Men heller ikke begærsfilosofiens anderledes tiltro til energi og overskridelseslyst er svar på udmattelse og depression; Bifo peger på alternative dyder og strategier såsom svaghed, radikal passivitet, langsomhed og tilbagetrækning. Det fine er at Bifo ikke taler om midlertidige forsvindingsnumre, men plæderer for at tilbagetrækningen skal ske til såkaldte *permanente autonome zoner*. Jeg har sympati for tanken, fordi permanensen i sagens natur indebærer at der er tale om alternative og realiserbare fællesskaber. Det er i naturlig forlængelse af at han taler imod den konstante latterliggørelse og overskridelse af love og regler, som han identificerer magten i dag med, men som også er en del af venstrefløjens anti-institutionelle vokabular. Det er også i logisk forlængelse af hans kritik af idéen om grænseløs tilblivelse, om konstant at blive en anden, der er en så indbygget forestilling i begærsfilosofisk kritik. Han siger det meget rammende:

”Subjektivering betyder at ”at blive en anden”, og denne proces har ingen grænse, du kan altid skifte og gå et andet sted hen, og blive en anden og anden og en anden. Det er okay, men man må også besvare spørgsmålet: hvem bliver en anden? Subjektet har ikke en præeksistens inden tilblivelsesprocessen, det er sandt. Men kroppens fysiske og mentale anliggende – dette kan ikke adskilles fra processen at blive sig selv.”³

Hvor Baudrillard vil skubbe alting nærmere grænsen, trækker Bifo et skridt tilbage i forhold til tilblivelses- og forsvindingsprincippet. Han lader til at sige: Tilblivelse er uundgåeligt, men kroppen og selvet har en grænse. Han har et godt øje til den aldrende befolkning (i Europa) og overvejer om ikke de gamle mennesker er dem, der kan opdage langsomheden som en dyd og give håb. Han er omvendt helt bevidst om at langsomhed er en forudsætning, ikke nogen garanti – og den senile europæiske befolkning kan i kraft af sin inertie endnu mere oplagt blive den, der fører os ud i nationalisme, pogromer og borgerkrige.⁴

Bifo er blandt sine læsere da også mest kendt for sin radikale pessimisme, men man kan ikke sige at han lader det dystopiske få frit løb. I mange passager virker han til at være på Baudrillards side i hans opgør med begærsfilosofien, men hans hjemposition er et sted mellem Baudrillard⁵ og Deleuze & Guattari, og han lader dem supplere hinanden. Udkommet er for mig at se en småjustering af Deleuze & Guattari, som han finder i deres egne senere værker, hvor det vitalistiske aspekt af deres tænkning er nedtonet. Her forlanger Deleuze & Guattari ”blot en smule orden til at beskytte os fra kaos”, eller en form for meningskabelse og overskuelighed i kaos, en mulighed for at sanse i kaos, hvilket for Bifo viser en nuancering af deres kaos- og bevægelsesdyrkelse i tidligere værker. Der er i deres senere værker tale om en kamp *mod* kaos, men vel at mærke også stadig noget, der opsøger og får næring *af* kaos; noget endeligt, der tager form ved evigt at tage livtag med det uendelige. Det er altså ikke et radikalt opgør med det begærsfilosofiske tankegods, blot en mindre vitalistisk udgave, som Bifo i forlængelse heraf efterspørger.⁶ Den nogle steder Baudrillard-inspirerede radikale skepsis i forhold til begærsfilosofien er blevet erstattet med en eftertanke, der påpeger en fare ved den absolutte hastighed og det uendelige. Det er Bifos måde at drage en grænse for det dystopiske perspektiv. Han lader sig ikke afspore af Baudrillards dødsrute, men han træder ikke for alvor et skridt tilbage i den forstand, som jeg taler om det og eftersøger. Han tager en position mellem sortsynet hos Baudrillard og tilblivelsestiltroen i begærsfilosofien.⁷ Det er måske

nøglen til at Bifo i sin tænkning af de tilbagetrukne autonome zoner formulerer sig i vendinger, der trods eftertanken – eller måske netop på grund af at der kun er tale om en justering – viser loyalitet med tanken om uendelig tilblivelse og istemmer begærsfilosofiens lingo.

Jeg må da også sige at Bifo ikke har meget at byde på, når talen kommer nærmere ind på alternativer fællesskaber og de nævnte permanente autonome zoner. Det bliver til nogle abstrakte tanker om potentialer i poesi og terapi, som han knytter positivt an til den idé om uendelig fortolkning og tilblivelse, som han ellers kritiserer rammende, når det handler om infosfærens uendelighed.⁸ Bifo er ligesom, når det kommer til stykket, for rodfæstet i den poststrukturalisme og begærsfilosofi, hvis fællestræk med semiokapitalismen han ellers har et godt blik for. Hans tænkning af alternativer er da heller ikke konkret nok til at jeg vil gå ind på en diskussion af den. Lad mig nævne en episode fra en forelæsning med Bifo: En ven af mig spørger ham ind til de permanente autonome zoner og påpeger hvor svær det er at danne ligeværdigt fællesskab mellem folk i meget ulige situationer; flygtninge, migranter og andre borgere. Bifo svarer hertil, meget kort, noget i retning af at det er indlysende, når folk mangler brød. Det kortfattede svar har selvfølgelig en sandhed i sig, men det er alligevel håbløst og udtryk for en abstrakt tilgang til de altid svære alternativer og fællesskaber. Jeg kan ikke lade være med at tænke det sammen med abstraktionsniveauet i hans tænkning af poesi, terapi og autonome zoner.

I Virilios langt hen ad vejen dystopiske analyse, der også er Baudrillard-beslægtet, er der derimod klart tale om et skridt, der trædes tilbage. Som sagt er hans tale om hastighed og bevægelse, om deterritorialisering og dereferentialisering, om tabet af identitet og fællesskab, som disse fænomener fører med sig, mere radikal og entydig, eller for den sags skyld mere konservativ og ikke-radikal end Bifos.⁹ Jeg synes hans radikalitet og konservatisme (i en venstrefløjskontekst) er uomgængelig (selv om jeg ikke nødvendigvis er enig i alle hans moralske anskuelser) – og måske er det værd at tilføje et par ord om Virilios politisk filosofiske ophav, selv om han er svær at placere: Han har betegnet sig som både kristen og anarkist, ja ligefrem kaldt sig 'anarko-kristen'. Skønt han også er påvirket af Deleuze, er han langt fra rundet af den (post)strukturalistiske anti-humanisme og begærsfilosofiens vokabular. Hans beskrivelse af den absolutte hastighed og moderne teknologis uhæmmede

vækst er en beskrivelse af mekanismer, der i absolut negativ forstand fjerner os fra det menneskelige. Og en beskrivelse af afgudsdyrkelse.

Virilios radikalt hastigheds- og bevægelseskritiske analyse rejser dog spørgsmål, der også har med selve analysens begrænsning – som Virilio er bevidst om – at gøre. Det er lidt pinagtigt at jeg føler mig nødsaget til at pointere det eksplicit, men jeg siger det alligevel: Det er selvfølgelig meningsløst at være imod bevægelse som sådan. Det er håbløst at være imod tilblivelse. Og jeg må spørge: Hvis vi accepterer at bevægelse og tilblivelse er grundvilkår, må vi da ikke nøjes med at diskutere deres hastighed (den nedsatte hastighed er afgørende hos Bifo, og tanken om nedsat hastighed er selvfølgelig også central hos Virilio)? Hvis ikke vi nøjes med at tale om nedsat hastighed, frem for nærmest at forkaste bevægelse og tilblivelse, melder der sig et andet, mindre pinagtigt, men mere bekymrende, spørgsmål: Hvis vi stædigt fastholder at den globale verdens diagnose er dens grænseløshed, er der da, hvis vi ser de reelle muligheder i øjnene og forholder os til nutiden, andet konkret alternativ til den grænseløse globalisering end den nationalstatslige? Ikke at jeg har glemt nationalstatens ledtog med den absolutte bevægelse og globaliseringen, eller dens grænseløse hykleri¹⁰ – men er der andet at gøre end at erobre styringen af nationalstatens territoriale grænse? Hvordan forholder Virilio sig, direkte eller indirekte, til sin egen analyses voldsomme radikalitet – og til den næsten klassiske konservatisme, som man fristes til at udlede af den?

Virilios tale om territorier og grænser kan umiddelbart tyde på at han er foruroliget af migration, men han understreger at det ikke er *åbningen* af grænserne, men *afskaffelsen* af grænserne, der foruroliger ham. Virilio, der selv er fransk og søn af en italiensk immigrant, kalder sig urbanist og hans tale om den territorielle grænse er først og fremmest en tale om byen som afgrænset område: "Er en by uden grænser stadig en by? Mit svar er nej." Ganske vist udtrykker han at en fjernelse af nationalstatens grænser vil resultere i indre bygrænser, der nødvendigvis fører til krig, og han taler reformistisk, som man siger, om den tid, "det tager at komme ud over nationalstaten." Men det afgørende er: Der er en hastighedsgrænse, vi kan ikke accelerere uendeligt, og på et tidspunkt må vi "vende tilbage", og da vil det være byen, og omorganiseringen af det sted, hvor vi lever vores fælles liv, der er rammen. Det er naturligvis ikke ensbetydende med altings urbanisering, men indebærer også at vende tilbage til grænsen og forskellen mellem land og by og muligheden af udveksling mellem land og by i modsætning

til i dag, hvor kommunikationen går ad informationsmotorveje mellem byer, hen over hovedet på ethvert opland, og byens grænse opstår mellem adskilte og isolerede boligområder.¹¹

Det er ikke øget grænsekontrol, Virilio taler for (han vil garanteret argumentere for at i dags højteknologiske grænsekontrol selv er grænseløs?¹²). Han minder derimod om "at en af de grundlæggende friheder er friheden til at bevæge sig", men han påpeger at friheden til at bevæge sig ikke er truet af et påbud – derimod af fraværet af geografiske rum og grænser.¹³ Han ønsker sig med andre ord ikke tilbage til altings natur og oprindelse, men tilbage til hastighedsbegrænsningen og rumafgrænsningen, der er forudsætninger for at vi kan komme i berøring med kroppen, selvet og den anden; tilbage til et sprog, der har forbindelse til virkeligheden og mennesket. Det er nærheden og samtalen, som vi ifølge Virilio skal generobre. Selvfølgelig dermed også muligheden for *menneskelig* tilblivelse, men ikke i et abstrakt tilblivelsesprincips navn. Det er ikke blot et spørgsmål om nedsat hastighed og mere kommunikation. Der er et forsvar for mere traditionelle værdier på spil. Vi skal ifølge Virilio ikke bare gestikulere, arbejde og gå i seng med hinanden, men "tale med hinanden igen og tage den anden tilbage, danne par og ikke separere."¹⁴

I en migrationskontekst taler Virilio i tråd hermed om, hvordan *tvungen* migration, og især interne flytninger fra sted til sted som følge af midlertidige ansættelser – der mere og mere bliver normen for arbejde – ikke bare truer naboskaber og lokale miljøer, men *dekonstruerer familien* (typisk ellers en frase, som man vil forbinde med noget positivt i 'progressive' migrationsdiskurser, hvor talen om migrationens angreb på nationens orden ubesværet falder sammen med en polemisk retorik om familiens orden). Virilio betegner ligefrem familien, og de små befolkningsenheder i det hele taget, som demokratiets potentielle udspring.¹⁵ Jeg tror ikke det skal forstås sådan at nærhed og samtale giver nogen garanti for noget, ligesom alderdom og langsomhed ikke gør det for Bifo, men at de er forudsætninger for sameksistens og demokrati. Nære relationer er naturligvis ikke konfliktløse og ikke nødvendigvis ikke-voldelige – heller ikke hvis vores billede af den nære anden undgår at blive perverteret af det kategoriske billede af den anden, som vi påvirkes af f.eks. medier og nationale forestillinger danner, når det pludselig viser sig at den nære anden også er tysker eller muslim eller biseksuel eller eks-soldat etc.¹⁶ Men vi må insistere på at det nære menneskelige møde ikke indebærer den uundgåelige vold, som afstand og abstrakte

forestillinger om det nære har indbygget. Jeg vil minde om flygtninge og migranternes abstrakte nærvær i nationale medier og hverdagsdiskurser, deres usynlige tilstedeværelse i samfundet som dem, der gøres rede for som de mennesker, der i realiteten ikke er her, ikke burde være her. Og udkommet: de meget konkrete ofre blandt os, *her*; desværre en tilsynekomst, der ikke gør den politiske omtale af dem mindre abstrakt.¹⁷

Ofrene er imidlertid ikke mindre konkrete og virkelige af den grund – og her kan der drages en grænse for Baudrillard-perspektivet. Ikke alt er simuleret, virtuelt eller immaterielt. Bifo bruger formuleringen et ”system af virtuelt liv og virkelig død, af virtuel viden og virkelig krig”, mens Virilio minder om at Golfkrigen, modsat af Baudrillards påstand, faktisk fandt sted – og at det virtuelle er en potentiel realitet.¹⁸

Det har været fristende at lade Virilios sortsyn falde sammen med Baudrillards. Jeg synes stadig at Baudrillard på mange måder er en øjenåbner – og Virilio siger jo selv at det er vigtigt at overdrive *en smule*, når der er så mange kollaboratører.¹⁹ Men denne smule – det at der trods alt er tale om en grad af overdrivelse – er det lige så vigtigt at have for øje og undersøge. Om der så gemmer sig et begrundet håb eller ej – det er i første omgang et spørgsmål om at forpligtige sig på virkeligheden og sætte en grænse for analysen. I forlængelse heraf er det også et spørgsmål om forsigtighed og grænsedragning i menneskelige relationer.

Jeg vil i det følgende beskæftige mig med både den analyse-mæssige og mellem-menneskelige forsigtighed og grænsedragning ved at vende tilbage til seksualitetens område og i forhold til den måde, jeg tidligere har skrevet radikalt begærs-skeptisk om seksualitet på. Jeg gør det igen med reference til Foucault og *Seksualitetens historie*.²⁰

Jeg har tænkt at min konservative brug af Foucault kan falde hans garvede læsere for brystet. Jeg forsøger dog ikke at svare på spørgsmålet: Hvad syntes Foucault egentlig om sex – eller hvilke idéer om sex kan man udlede af Foucaults tanker om seksualitet? Jeg er klar over at der er nok langt fra de seksuelt eksperimenterende subkulturer i San Francisco i 1970'erne og 1980'erne, som Foucault interesserede sig for og involverede sig med, til de fællesskaber, som

jeg selv interesserer mig for og sætter håb til. Ikke fordi jeg nødvendigvis finder hans sexliv uvedkommende for hans værker – formentlig i modsætning til Foucault selv, der var en svoren fjende af at blande forfatterens biografi ind i en læsning af et værk – forbindelsen *kunne* undersøges, men så stor er min interesse for ham i sig selv slet ikke. Hvad der har min interesse, er en begærsskepsis i bind 1 af *Seksualitetens historie*, og nuanceringen af den i bind 2 og 3 (det er især bind 2, jeg bruger eksempler fra).

Bind 1 kan læses i tråd med Baudrillard absolutte perspektiv. Udsagnene er radikale og umiddelbart ikke til at tage fejl af: Samfundet er slet og ret direkte perverst, seksualiteten er undertrykkende og findes overalt i dens mangfoldige former etc. Tonen i bind 2 og 3 er forsigtig og meget nøgtern – og jeg kan ikke lade være med at lede og lede efter Foucaults egen stemme, når jeg læser i dem. Foucault taler indledningsvis om en filosofisk metode, der består i askese og selvudøvelse i tænkningen.²¹ Det falder sammen med den tilbageholdenhed og forsigtighed, som han beskriver som centrale dyder for seksuel adfærd i den græske antik, der er hans historiske fokus.

Selv om jeg ikke kan lade være med at lede efter Foucaults egen stemme, en mere ligefrem holdning til seksuel adfærd, så er det håbløst at sige hvor vidt Foucault enten er 'for eller imod seksuel aktivitet' på baggrund af teksterne. Der er dog ingen tvivl om at Foucault har en interesse for den græske antiks etik og praksis på området, selv om han beskriver den i meget neutrale termer. Især på et punkt er hans sympati ikke til at tage fejl af – og på dette punkt følger han en linje fra bind 1: Både den moderne restriktive seksualmoral og den senere frigørelse fra den dyrker kønnet som altings sandhed og menneskets hemmelighed, selv om de henholdsvis gør det med et negativt og positivt blik på seksuel udfoldelse. Foucault søger helt udover tesen om det begærende menneske – lige meget om det er frigørelsens naturligt begærende menneske eller det kristne borgerskabs syndigt begærende menneske, der er tale om. Han nægter at reducere sandhed til en sandhed om kønnet. Og på det punkt allierer han sig med antikkens grækere, der ifølge ham tillagde seksualiteten mindre betydning og ikke lod den bestemme af, hvad der er tilladt og forbudt. Jeg vil indskyde en mulig tolkning af dette: At grækerne tog det stille og roligt med sex og ikke overdrev konsekvenserne af det; at de ligesom gav det seksuelle, hvad det seksuelles er, og forlystede sig uproblematisk med sex, når de havde lyst. Men det er ikke pointen. De græske moralitænkere tillagde ganske vist ikke sex

overdreven betydning og forbandt ikke sex med direkte påbud, men de bekymrede sig rigtigt meget om det og gjorde måden, hvorpå man bruger de seksuelle nydelser, til et moralsk problem. De opfattede den seksuelle udfoldelse som en livskunst; men en udfoldelse, der ikke handlede om at finde på atter nye stillinger og teknikker – derimod især om aktivt mådehold og begrænsning.²²

Ikke fordi sex med andet end forplantning for øje blev opfattet som syndigt eller forkert. Det er da heller ikke et spørgsmål om sex i blot snæver forstand, men om nogle handlinger, bevægelser og kontakter (betegnet som *Afrodisia* – Afrodites handlinger), der er genstand for etiske overvejelser, men *ikke* for undersøgelser af deres grundlæggende natur, korrekte former eller hemmelige magt. Men hvorfor så al denne bekymring om det seksuelle? Hvorfor er der en idé om tøven og tilbageholdenhed i den seksuelle adfærd, når der ikke er tale om at man vil lovgive om den eller give meget specifikke anbefalinger? Sex opfattes ikke som et onde i sig selv, er ikke forbundet med et menneskeligt fald; det seksuelle begær er naturligt og uundgåeligt. Men den seksuelle aktivitet skal være genstand for en aktiv beherskelse, den skal afgrænses. Det seksuelle begær har en naturlig, særlig livlighed, der får den seksuelle aktivitet til at gå udover dens naturlige grænse. Det er altså en naturlig energi, der i sig selv er tilbøjelig til at overdrive; en i mennesket naturlig overskridelse af dets egen natur, en kraft, som det er livskunsten for mennesket at komme i møde og beherske. Igen: det handler ikke om et kodeks eller et rensesesarbejde, men om nogle generelle principper for brugen af nydelserne; om de valg, man foretager, de grænser, man overholder, det hierarki, man respekterer.²³

Jeg vil prøve at bryde lidt ud af Foucaults neutrale, beskrivende fortælleramme og den nærmest overforsigtige stil, der i tråd med indholdet præger hans tekst. Og spørge mere direkte: Hvad er ifølge Foucault det gode ved den antikke græske etik omkring sex og brugen af nydelserne? Jeg er selvfølgelig klar over at det halvvejs er gætværk og der i lige så høj grad er tale om det positive ved det antikke græske, som jeg selv udleder af Foucaults beskrivelser.

Det handler ikke overraskende om magtfilosofi og bevidsthed om magtpositioner.²⁴ At sex ikke i sig selv opfattes som et onde eller forkert, betyder ikke at det er en oprindelig, uskyldig aktivitet. Det er hverken en uproblematisk aktivitet, som man ubekymret kan kaste sig ud i uafhængigt af de sociale relationer, man ellers indgår i, eller en aktivitet, hvor skellet mellem

mennesker nedbrydes til fordel for samvær og lighed. Sex er en voldsom aktivitet, der vikler sig ind i magtforhold (og måske især bestyrker dem – i det antikke græske tænkes den seksuelle akt altid sammen med et forhold mellem overordnet og underordnet) og skal udøves med nøje øje for de eksisterende magtpositioner (og jeg vil tilføje: sex skaber magtforhold i de tilfælde, hvor der ikke på forhånd er et særligt menneskeligt mellemliggende og det seksuelle er anledning til relationens udvikling). Brugen af nydelserne er derfor også brug af magt. Magt er, i et Foucault-perspektiv, ikke i sig selv dårligt eller noget, man kan ignorere og få til at forsvinde, men noget man må forholde sig til og bruge eftertænksomt og forsigtigt. Det gælder hos grækerne især i mændenes forhold til drengene at kontakten må være baseret på en "uendelig afholdenhed".²⁵ Jeg forholder mig ikke her til, ligesom Foucault ikke gør det, det moralske aspekt af at de græske mænd stod i erotiske forhold til drenge, om det var forkert eller hvorfor de gjorde det, men til princippet om radikal forsigtighed i seksuelle relationer, særligt mellem uligt positionerede mennesker. I en Foucault-optik vil der altid være ulige, men komplekse, magtforhold mellem mennesker og i sociale relationer, og positioner skal i forlængelse heraf forstås i bred forstand, ikke bare som samfundsklasser. Med dét in mente sporer jeg, i Foucaults beskrivelser af det antikke græske princip om forsigtighed og mådehold, kimen til en etik om selvet og den anden. Der er ikke længere kun tale om abstrakte vendinger; om at alt er seksualiseret og samfundet fuldstændigt perverst, selv om disse vendinger aktuelt har en høj grad af sandhed og relevans – der er ligesom sat en grænse for det 'totalitære perspektiv'. Det er for mig en potentiel etik om selvets grænse og den andens grænse. Den handler ikke om at selvets grænse uafbrudt må sprænges i mødet med den anden, men om at finde selvets grænse i mødet med den anden. Eller med en mere eksistentiaalistisk formulering: Om at finde sig selv i mødet med den anden, hvilket jeg vender tilbage til i den følgende tekst.

Der er imidlertid også noget åbenlyst dårligt ved den antikke græske nydelsesetik. Der er et potentiale i den, men i sig selv havde dens forsigtighedsprincip meget lidt med at tage hensyn til den anden at gøre. Det viser sig i det særlige hensyn til drengene. Ganske vist ses drengene som laverestående i forhold til mændene, men de er det ikke for altid; de vil modsat slaver og kvinder en dag blive frie og politiske borgere, tage del i den politiske styring – og kan dermed ikke længere være passive objekter for seksuel nydelse. Hensynet til den anden er et spørgsmål om politisk styring og peger i højere grad tilbage på selvet end på den anden; for at

kunne styre andre må man nemlig først og fremmest kunne styre sig selv. Den tilsyneladende anti-maskuline tilgang til seksuelle relationer i det antikke græske har med andre ord klart en macho-slagside. Mådehold og tilbageholdenhed ses som sagt som en positiv aktivitet, et aktivt fravalg og hensyn; men denne aktive mådeholdenhed opfattes samtidig som en mandig dyd og umådeholdenhed modsat som en form for passivitet, der er beslægtet med kvindelighed.²⁶

Det er tydeligt i mænds udenomsægteskabelige affærer. Mandens fejl begås ikke primært mod den kvinde, der er genstand for hans begær, men mod den ægtemand, der har hende i sin besiddelse. Det er ikke som sådan mandens ægteskabelige opgave at begrænse den seksuelle kontakt til sin hustru; ægteskabet er ikke seksuelt bindende. Omvendt bliver troskab over for hustruen opfattet som den smukkeste måde at udøve magt over hende på. Igen handler det om politisk regulering frem for hensyn til den anden. Manden er det politiske væsen og husets overhoved, der skal kunne styre sig selv for at kunne styre huset og være en politisk ansvarlig borger i bystaten.²⁷

Det handler altså for grækerne ikke kun om bevidsthed om magtpositioner og forsigtighed i brugen af magt, men om at opretholde samfundet og dets eksisterende hierarkier med det gode eksemplars magt. Huset er her at betragte som en miniatureudgave af bystaten – og manden må være den suveræne herre over for kvinden. Det gælder om at udøve og opretholde suverænitet, hvilket indebærer at suverænen ikke misbruger sin magt, men drager omsorg for sig selv ved at afgrænse sine seksuelle relationer til undersåtter (siden i det antikke græske bliver formuleringerne vedrørende ægteskabet ifølge Foucault mindre præget af nyttetænkning og mere af gensidighed og personlige bånd, lidt nærmere den senere kristne ægteskabsmoral i, hvilket især beskrives i bind 3, *Omsorgen for sig selv*).²⁸

Sokrates er et mønstereksempel på den seksuelle tilbageholdenhed, på en ekstrem omsorg for sig selv, men også et grænsetilfælde. Han udøver og opretholder suverænitet ikke blot ved at holde sig tilbage (her er det igen de unge mænd som objekter, det drejer sig om), men ved at vende hele magtspillet om. Hans selvbeherskelse er så stærk at han selv bliver det jagtede kærlighedsobjekt for de sultne unge mænd. Ikke fordi de begynder at begære hans gamle krop, men de begærer ham netop hans selvbeherskelse, måden han øver suverænitet over sig selv på. Det er selve hans visdom og sandheden, som de begynder at efterstræbe.²⁹ Det er et

eksempel på en sublim suverænitet, der drives til det yderste. Den radikale selvbeherskelse og magtudøvelse drives dog her ud i et grænseområde, fordi parterne gives fælles adgang til sandheden og dermed til udøvelsen af suverænitet. Samtidig bevares magtordenen i samfundet på den mest sikre måde, når man tager dets mandsdominerede hierarki (og slaverne og kvindernes lave rangering) i betragtning. Eksemplet med Sokrates åbner for en diskussion af en anden type problematik, som jeg kommer ind på i den følgende tekst: At have en højere position og underkaste sig den underkastede.

Lad mig vende tilbage til det primære ved min brug af Foucault i teksten her og gentage: Det absolutte perspektiv på seksualiteten som fuldstændigt undertrykkende gøres lidt til skamme. Og den abstrakte idé om at vi i seksualitetens regime skal blive postseksuelle, mister sin aura.³⁰ Foucault virker overraskende jordnær, og ikke over-konstruktivistisk, når han taler om grækernes tale om sex som en naturlig og voldsom lidenskab, der i sin menneskelige natur søger at overskride det, der er begrænset af naturen. Han forsøger ikke at trylle eksistensen af sex, eller 'sex' som det i så fald ville hedde, væk med et teoretisk greb, men igen at gøre omgangen med det seksuelle til et etisk anliggende. I dag er det etiske aspekt ved at forsvinde i den konstante seksuelle selvudfoldelse og det seksuelle forbrugs navn. Men det er for meget at sige at der ikke kan findes nærhed og hensyn i seksuelle relationer overhovedet, og om ikke andet må vi insistere på at den 'frigjorte' seksuelle omgangsforms *ofre* er virkelige. Det hjælper ikke at sige at vi ikke må have sex eller at vi skal blive postseksuelle – jeg tænker derimod at det blot vil være at skubbe det seksuelle ud i en virtuel sfære, hvor sex foregår online i cyberspace og bliver til cybersex, der ifølge Virilio er ved at erstatte fysisk sex og nære relationer med afstand og adskillelse som følge.³¹

Med andre ord: Nogle af mine egne generaliserede og negative formuleringer om sex og seksualitet, klinger lidt hult. Stadig må jeg sige at jeg umuligt kan forbinde håb med seksualitet ved at fokusere på seksualitet forstået som seksuel frigørelse, udfoldelse og eksperimentering; dertil er det en alt for voldsom og grænseoverskridende aktivitet. Sex og seksuelle relationer kan være berigende, men først og fremmest i forbindelse med forsigtighed og tilbageholdenhed: f.eks. i grænsedragningen og følingen med hinandens grænser i et kærlighedsforhold; i afgrænsningen i forhold til det seksuelle netværk, der spreder sig omkring os; i det individuelle og fælles forsvar mod seksualiseringen af samfundet

og alting. Sex er ikke et onde i sig selv, det er ikke et gode i sig selv, det er heller ikke altings hemmelighed, men det er – og jeg taler for egen regning – en menneskelig aktivitet i et spændingsfelt mellem ovegreb og hensyn, der i etisk forstand gør det til en afgrænsningens kunst.

Jeg famler mig en smule frem. Lad mig prøve at sammenfatte og uddybe, hvad der er på spil, når jeg taler om tilbagetrækning – og til sidst, hvad det har med permanens at gøre. Der er tre aspekter på spil: Konkret tilbagetrækning til autonome zoner; tilbageskridt i forhold til den totalitært dystopiske teoridannelse; tilbageholdenhed og forsigtighed i mellem menneskelige relationer.

Den mest oplagte association er *konkret tilbagetrækning*. Det kan forstås på flere måder, men her trækker jeg primært på Bifos tanke: At trække sig tilbage fra kapitalens maskine, fra kampen i og mod den og dermed eskaleringen af den, og skabe autonome zoner, fællesskaber, hinsides produktiviteten og vækstens logik.

Jeg er dog ikke helt begejstret for forestillingen om absolut tilbagetrækning og autonomi. Jeg skal ikke kede folk med overvejelser om hvorvidt den er realiserbar, men forholde mig til det principielle.

Jeg er vel halvvejs med på idéen. Det gælder den del, der handler om *ikke* at kaste hele sin sjæl og styrke ind i kampen mod maskinen; ikke at forfølge dens tempo og i stedet skrue ned for sit eget tempo. Jeg er helt med på at vi ikke hovedløst skal demonstrere og aktionere, hver gang der er anledning til det; ikke desperat skabe opmærksomhed via underskriftsindsamlinger og Facebook-events. Eller i en mindre aktivistisk kontekst, som jeg må tale grovere om: Selvfølgelig skal man ikke forfølge forskerdrømmen om akademisk anerkendelse og – hvis det udarter sig – rituel optræden som ekspert og kritisk røst i medierne; ikke fare uafbrudt til konferencer, kunstseminarer og udstillinger; ikke forfølge NGO-sporet i håb om en semi-progressiv politisk karriere; ikke lave workshops; ikke lave idiotiske projekter og projekter og

projekter; eller i det hele taget deltage engageret i nogen af disse parader, hvor 'god energi' og 'åbenhed' altid er parret med stor seksuel imødekommenhed.

Jeg synes især vi skal droppe den konstant, kværnende strategiske overvejelse og hovedpine (ekkoet fra Lenin: *Hvad må der gøres?*). I den forstand kan jeg godt følge princippet om usynlighed, som jeg ellers ikke er fortalende for.³² Det er imidlertid min pointe at tilbagetrækningstanken, i dens radikale udgave, er gennemstrategisk. Hvordan kan man handle autonomt, opretholde autonomi, hvis ikke man vender og drejer enhver bevægelse, man gør, og ikke gør det med bevidsthed om det trods alt relative i sin autonomi? Derudover må jeg spørge mig selv om de ikke-privilegeredes deltagelse i autonome fællesskaber. Er de altid helt med på princippet om usynlighed? Igen må jeg påpege og spørge i en flygtningekontekst: Ønsker folk typisk at gemme sig, forsvinde ind i nye identiteter, eller må man indse et behov for synlighed, anerkendelse og rettigheder? Forgriber man sig ikke i den overordnede strategis navn, hvis man ignorerer behovet for synliggørelse og idéer til hvordan det kan realiseres (f.eks. demonstrationer og medieopmærksomhed)? Og kan forsøget på at synliggøre sig ikke have en værdi, en kvalitet i sig selv – der naturligvis ikke er givet blot ved at der gøres noget – som er mere end et spørgsmål om strategi og virkning? At ansigterne forsvinder og bliver til billeder, at en konkret modstand bliver optaget i magtens eget spil, betyder ikke at der ikke fandt noget virkeligt sted, uanset om der er noget at bygge videre på strategisk eller ej – radikalt at afvise politisk handling, fordi handlinger har uønskede effekter, er at gøre alting op i aktivistisk cost-benefit analyse.

Er det radikalt autonome fællesskab ligefrem de underprivilegeredes absolutte forsvinding (hvordan man så end foretrækker at tolke en klasses forsvinding, positivt eller negativt)? Eller simpelthen de ligesindede og ligestillede fællesskab? Det er rigtigt, som Bifo beskriver, at tilbagetrækning er legitimt som flugt fra den aktivistiske depression (eller snarere: som flugt fra det at ignorere depression) – og at depression er over os og overalt. Jeg vil dog påstå at der stadig findes mere eller mindre ikke-depressive mennesketilværelser. Ganske vist løber informationsstrømmen alle over ende, men det er stadig muligt at have et godt og relativt bekymringsfrit liv som nogenlunde velstillet, vil jeg mene; vel at mærke *hvis* man ignorerer ofrene, lidelserne, ikke har dem for tæt inde på livet, forholder sig til dem som billeder og ikke stiller for dybe spørgsmål. Det er omsorgen for den udsatte anden, der for alvor vælter læsset

og gør det svært at leve. Der findes stadig en borgerlig autonomi, der potentielt undgår at kollapse – og den skal det alternative autonome fællesskab nødtigt afspejle.

Eller måske er der bagved tanken om radikal tilbagetrækning en idé om synliggørelse, udbredelse og inklusion? En cellebaseret kædedannelse, fordi forskellige autonome zoner vil sprede sig, omringe magten, eller snarere gradvist tilbyde flere og flere alternativer, der udhuler kapitalismens dominans og allestedsnærværelse? En spredt bevægelse? En decentral, snigende udbredelse af autonomitanken gennem permanente autonomiseringer, der har en uendelige autonomisering som sit anti-statiske endemål? I så fald kan jeg ikke lade være med at spørge, om det er en udbredelse, der bygger på en netværksidé og fører til kommunikation via virtuelle medier og aktivistiske maillister? Er dens endemål Internettet – eller bare nettet i bredere forstand – den postmoderne kommunismes uundgåelige Gulag? Absolut synliggørelse og opløsning i forening?

Jeg ville i hvert fald have mere beskedne ambitioner, hvis jeg i en eller anden forstand skulle trække mig tilbage (jeg lader i det hele taget andre om at have himmelhøje ambitioner og radikaliserer om kap med hinanden, da jeg ikke ser noget perspektiv i at lede efter det centralpalæ, som revolutionen må destruere, på tærsklen til en frygtelig epoke af permanent revolution, ødelæggelse og forsvinding). Det er anden slags tilbagetrækning, som jeg sætter håb til, eller som for mig må gå forud for enhver mere konkret tilbagetrækning. Det er skridtet tilbage i forhold til *den totalitært dystopiske teoridannelse*. Eller i det hele taget i forhold til en slags analyse, der har et klart blik for det fremmedgørende ved det kapitalistiske maskineri, men ligesom tager til genmæle med en teoretisk højere grad af fremmedgørelse; et højere princip om usynlighed, uoverskuelighed, fragmentering og abstraktion. Det er et forsøg på at tage et skridt tilbage til virkeligheden og det reelle. Det er et skridt tilbage i forhold til det, Bifo kalder for dereferentialisering, med finanssystemet og informationsfærrens himmelflugt som klare eksempler på systemer med en absolut grad af selvreferentialitet og mangel på reference til nogen materiel virkelighed. Det er et skridt tilbage i forhold til en poststrukturalistisk eller postmarxistisk tradition, hvor man teoretisk har søgt at frigøre tegnet (f.eks. talen, teksten eller billedet) fra idéen om at det har en bagvedliggende mening, som det kan føres tilbage til. Det er i forlængelse heraf en position, der nemt bliver forbundet med nostalgi efter det tabte (som i polemikken mod den kan tage mange skikkelser: naturen,

nationalstaten, traditionen, familien, socialdemokratismen, klassekampen etc.). Det er dermed også en position, som *ikke* automatisk istemmer det kor af teori, der mekanisk blotlægger og polemiserer mod enhver form for begrebslig grænsedragning eller dualitet (mellem f.eks. natur/kultur, dyr/menneske, by/land, venskab/kærlighed, inden for/uden for).

Som sagt handler det om at sætte en grænse for visse typer af analyser og for kunstfærdighed i kritik. Det handler om at bremse lidt op for de generelle formuleringer – og dermed også åbne for mere empiriske, menneskenære overvejelser. Mindre akademisk sagt, og i et mindre teoretisk perspektiv, er det et spørgsmål om at vende tilbage til berøringen med virkeligheden, til berøringen med tingene og med hinanden. Det er en respekt for menneskets grænse og en anerkendelse af begrænsningen i det enkelte menneskes rum og horisont. Det er på sin vis et utroligt uambitiøst ønske om at vende tilbage til noget, der ikke i sig selv giver garanti for retfærdighed og kærlighed, men blot er en nødvendig ramme for deres udfoldelse (igen må jeg påpege at jeg ikke ser noget heroisk i at have revolutionære ambitioner under en permanent revolution). Omvendt kan den uambitiøse tanke om at komme i berøring med virkeligheden synes at være en mere og mere fjern utopi.

Den tredje slags tilbagetrækning er en *forsigtighed og tilbageholdenhed i mødet med det andet menneske*. Det er jeget, der bevæger sig tøvende frem for ikke at forgribe sig på den anden; for at beskytte den andens andethed, den anden selv. Det er en dyb opmærksomhed på den andens grænse, der også peger tilbage på selvets egen grænse – som sagt vender jeg tilbage til det afgørende aspekt af mødet med den anden, der handler om at møde sig selv; her fokuserer jeg i første omgang på det forsigtige møde med den anden selv og med en anden verden.

Denne form for tilbagetrækning er det, der præger min tilgang til asylaktivisme. Det er igen det radikale princip om ikke at projicere sin egen politiske identitet over på den anden eller sagt mere hårdt: om ikke at kolonisere den andens identitet i en radikal kritiks navn; om ikke at udøve en aktivistisk form for dominans og suverænitæt.³³

Dermed er jeg også tilbage ved skabelsen af det alternative fællesskab, hvor identiteten ikke kan reduceres til selve det at bevæge sig over en national grænse. Det er varigheden og permanensen, der betyder at den enkelte identitets mange sider (både de utrolige handlinger

og den dybe korrumperethed, bedragene og den stille trofasthed) ikke lader sig fortrænge af de følelsesladede øjeblikkes grænseløshed og inert. Det er ansigtets langsomme tilsynekomst, tydelighed og skrøbelighed. Det er fordringen om at beskytte det fra midlertidigheden, adskillelsen og forsvindingens regime; et, i grunden urimeligt stort, ansvar for at ansigtet ikke udslettes, der er jegets evige byrde.

Det handler om at beskytte og bevare den anden (og hinanden, men her taler jeg fra jegets ensomme perspektiv og med meget forskellige grader af udsathed i mente). Om meget mere end at anerkende og tolerere den anden; om mere end at danne regel- og rettighedssæt for vores mellemværender (men jeg skal vende tilbage til at tolerance, rettigheder og regler ikke desto mindre kan være vigtige; jeg skriver jo netop imod en anti-institutionel tilblivelsesideologi, ifølge hvilken regler, identiteter og fællesskaber konstant må overskrides eller nedbrydes). Det handler om at komme til en dyb forståelse for den anden i al dennes ubelejlige andethed og alle de træk ved andetheden, der ikke var den umiddelbare anledning til vores møde, men kommer til syne, og måske er irriterende i vejen, i et permanent fællesskab.³⁴ Det udelukker at fælde en suveræn, eviggyldig dom over den anden. Det fordrer en særlig følsomhed for og indlevelse i den andens verden, situation og udsathed. Igen: Det fordrer langt mere end f.eks. den moralske statsborgers anerkendelse, tolerance og betingede gæstfrihed. Det er en fordring om ægte, ubetinget involvering. Det er kærlighedens fordring om at være mild, tålmodig og udholde alt.³⁵

Det kan lyde som om jeg med disse formuleringer alligevel i sidste instans tilslutter mig en tilblivelses politik, hvor selvets grænse sprænges i mødet med den anden og selvet bliver et andet igen og altid. Der er da også et vigtigt aspekt af tilblivelse i det, men det skal ikke misforstås. Jeg fastholder en skepsis ved åbenhed som princip, eller ved ubetinget åbenhed (og i hvert fald ved et ideal om grænseløs åbenhed), og minder om Løgstrups advarsel mod den type kommunikation, hvor man ganske vist ikke forgriber sig og tilintetgør den andens andethed, men til gengæld altid glider udenom og ikke vil den anden noget som helst.³⁶ Det har nøje med denne teksts tale om selvets grænse og princippet om at møde sig selv i mødet

med den anden og den andens grænse at gøre, og jeg skærper perspektivet i den følgende tekst.

Det er et afgørende supplement til den nytestamentligt klingende tale om tilbagetrækning, forsigtighed og kærlighed, som jeg vil tilføje. Et mere gammeltestamentligt element. Det er intet mindre end hadets mulighed, jeg vil insistere på. Eller at kærligheden er ligegyldig, hvis der ikke i det nære, konkrete møde med den anden er et potentiale for had; hvis ikke mildhed bebos af en vrede, der kan blusse op og blive til uforsonlighed. Det er et kriterium, der også gælder det alternative fællesskab. Hvis fællesskabet er kærlighedsfuldt, men i al sin enhed af fred og kærlighed ikke rummer nogen mulighed for konkret had og uforsonlighed, er det indholdsløst og uægte. Det kan måske virke voldsomt, men der er visse mulige misforståelser, som jeg må rydde af vejen i det følgende.

¹ Se *Begær og rekuperation*.

² Jean Baudrillard: *Symbolic Exchange and Death*, 2012 [1976], s.4-5

³ Franco 'Bifo' Berrardi: *After the Future*, 2011, s.178. Min oversættelse fra: "Subjectivation means "becoming other", and this process has no limit, you can always shift and go elsewhere, and become other, and other, and other. It's okay, but you also have to answer the question: who is becoming other? The subject does not pre-exist the process of becoming, that's true. But the physical and nervous matter of the body, this cannot be separated from the process of becoming itself." Se også s.37-38, 120, 133, 138, 147 og 150.

⁴ Ibid. s.154-158

⁵ Her tænker jeg på den del af Baudrillards analyse, som jeg positivt beskæftiger mig med i *Begær og rekuperation*, og ikke det kryptiske element af hans tænkning, som jeg kritiserer i teksten her.

⁶ Franco 'Bifo' Berrardi: *The Soul at Work – from Alienation to Autonomy*, 2007, s.124-127

⁷ Se f.eks. Franco 'Bifo' Berrardi: *After the Future*, 2011, s.180.

⁸ Se Franco 'Bifo' Berrardi: *Emancipation of the sign: Poetry and Finance During the Twentieth Century, e-flux # 39*, 2012 og *How to heal a depression*, 2008.

⁹ I slutningen af *Begær og rekuperation*. Se også afsnittet om Virilio tidligere i samme tekst.

¹⁰ Se *Bevægelse og inert*.

¹¹ Paul Virilio: *Cyberworld – det værstes politik*, 1998 [1996], s.57-58, 73-79

¹² Efter at flere hundrede flygtninge druknede tæt ved den italienske ø Lampedusa den 3. Oktober 2013, har EU's egen indenrigskommissær Cecilia Malmström givet udtryk for at kontrollen har nået en grænse og sagt: "Vi er nødt til at ændre vores tilgang til migration. Den restriktive tilgang har nået sin grænse."

¹³ Ibid. s.62

¹⁴ Ibid. S.87

¹⁵ Se interview mellem Paul Virilio og Hans-Ulrich Obrist. Download

¹⁶ Se også Arjun Appudurai: *Modernity at Large - Cultural Dimensions of Globalization* (2010) [1996], s.154.

¹⁷ Se *Bevægelse og inert*. Intet kan afstedkomme så abstrakt tale som en enkelt flygtning eller lille gruppe flygtnings skæbne. *Vi kan åbne ikke op for alle verdens flygtninge. Antallet betyder noget*. Igen er der tale om et nationalstatsligt paradoks: De nærværende omtales med reference til et potentielt antal, der i forestillingen ikke har en grænse og ingen forbindelse til virkeligheden – og dermed heller ikke peger tilbage på de konkrete skæbner.

¹⁸ Franco 'Bifo' Berrardi: *After the Future*, 2011, s.17. Min oversættelse fra: "[...] system of virtual life and actual death, of virtual knowledge and actual war." Paul Virilio: *Cyberworld – det værstes politik*, 1998 [1996], s.97 og interview mellem Paul Virilio og Hans-Ulrich Obrist. Download. Jeg vil ikke gå ind på en diskussion af Baudrillard's berømte påstand om at Golfkrigen ikke fandt sted – jeg har kun overfladisk kendskab til hans argument og refererer her blot til en kritisk sidebemærkning af Virilio.

¹⁹ Paul Virilio: *Cyberworld – det værstes politik*, 1998 [1996], s.80

²⁰ Som i *Begær og rekuperation*.

²¹ Michel Foucault: *Brugen af nydelserne – Seksualitetens historie 2*, 2004 [1984], s.20.

²² Ibid. s.17, 44 og 94

²³ Ibid. s.40, 45, 47, 54-56, 40, 92

²⁴ Se Ibid. s.198-199.

²⁵ Ibid. s.225

²⁶ Ibid. s.83-84 og 203

²⁷ Ibid. s.137-138, 142

²⁸ Ibid. s.160-161 og *Omsorgen for sig selv – Seksualitetens historie 3*, 2004 [1984], s. 80, 83, 157 og 198

²⁹ Michel Foucault: *Brugen af nydelserne – Seksualitetens historie 2*, 2004 [1984], s.220-221

³⁰ Formulert i *Begær og rekuperation*.

³¹ Se f.eks. *the games of love and change: a discussion with Paul Virilio*.

³² Se slutningen af *Begær og rekuperation*.

³³ Se især *Radikalitet og selvrepræsentation*.

³⁴ Denne tankegang trækker bl.a. på Derridas skelnen mellem tolerance (betinget gæstfrihed) og gæstfrihed (ubetinget gæstfrihed). Se Jacques Derrida: *Of Hospitality*, 2000 [1997].

³⁵ Som kærligheden gør og er det ifølge Paulus' første brev til korintherne i *Det nye testamente*.

³⁶ Se *Radikalitet og selvrepræsentation*.