

**DE WERELD IS ALLES WAT HET GEVAL KAN ZIJN.  
AGAMBENS METAFYSISCHE EN POLITIEKE  
INTERPRETATIE VAN POTENTIALITEIT BIJ ARISTOTELES.**

*Tim Christiaens*

‘Aristotle is the last Greek philosopher who faces the world cheerfully;  
after him, all have, in one form or another, a philosophy of retreat.’  
– B. Russell<sup>1</sup>

Theodor Adorno schreef reeds in 1947 dat er geen goed leven is in ‘het valse’ (*Es gibt kein richtiges Leben im falschen*).<sup>2</sup> Net na de gruwelen van de Tweede Wereldoorlog zag Adorno geen uitweg meer voor de sombere weg die de wereld was ingeslagen. Ongeveer 50 jaar later schrijft de Italiaanse filosoof Giorgio Agamben zijn *Homo Sacer* waarin hij een al even pessimistisch beeld scheidt van de menselijke conditie.<sup>3</sup> De Westerse politiek is sinds haar aanvang gekenmerkt door de uitsluiting van naakt leven. Zelfs de mensenrechten hebben uiteindelijk bijgedragen aan de steeds verder reikende uitsluiting van bevolkingsgroepen. Toch is Agamben hoopvoller dan Adorno. Voor beiden ligt de herkomst van het probleem in een verkeerde metafysica. De mens heeft de wereld en zichzelf verkeerd begrepen en daarom is hij gedoemd om dezelfde fouten te herhalen. Agamben bouwt echter een eigen metafysica op die meer is dan enkel een negatieve dialectiek. Een bepaalde dimensie van de werkelijkheid, namelijk de potentialiteit, is nooit volledig naar waarde geschat. Een vernieuwing van het metafysische denken zal de weg wijzen naar een vernieuwde politiek. *Es gibt ein richtiges Leben im falschen*.

Deze tekst vertrekt vanuit een van de meest invloedrijke denkers in de metafysica, namelijk Aristoteles. We lezen hem via de interpretatie van Giorgio Agamben in het artikel *On potentiality*.<sup>4</sup> Agamben werpt in die tekst een nieuw licht op het onderscheid tussen potentialiteit en act. De Westerse metafysica heeft vaak de act geprivilegieerd boven de potentialiteit. Enkel actuele entiteiten zouden bestaan, terwijl mogelijkheden behoren tot het domein van de verbeelding. Aristoteles ondermijnt deze stelling volgens Agamben. De mens als redelijk dier is een potentieel wezen. De verwerkelijking van zijn essentie is het cultiveren van de rede als potentialiteit. In de mens zijn act en potentialiteit één. Daarom moeten wij begrijpen in welke zin potentialiteiten bestaan en hoe zij zich verhouden tot de

act. Het antwoord vinden wij in de verwerkelijking van impotentialiteit, of het vermogen om dingen niet te doen. De mens kan niet enkel x doen, maar ook actief x niet-doen. Bijvoorbeeld in de vasten kan men van niet-eten een project maken. Agambens studie van impotentialiteit verduidelijkt daarmee wat de termen ‘act’ en ‘potentialiteit’ precies betekenen. Agamben stelt voor om elke actualisering te begrijpen als de opschorting van een impotentialiteit. De vaster die begint te eten, schort zijn project tot niet-eten op. Los van deze of gene actualisering is de wereld eerst de verzamelnaam voor alle mogelijke actualiseringen en die mogelijkheden zijn nooit uitgeput in eender welke actualisering van de wereld. De mens is dan het wezen dat, dankzij zijn impotentialiteit, inziet dat de wereld steeds meer is dan enkel wat het geval is.

Deze metafysische uiteenzetting laat ons toe om Agambens politieke theorie te funderen. Hoewel de mens essentieel een potentieel wezen is, valt daar vandaag immers niet veel van te merken. De samenleving bepaalt wat normaal is en wat niet en de mensen trachten zo goed mogelijk te voldoen aan de criteria van normaliteit, met wisselend succes. De mens leeft daarom niet ten volle naar zijn mogelijkheden. Er zijn een handvol maatschappelijk aanvaarde types en alles wat daar buiten valt, is abnormaal en heeft nood aan behandeling. De oorzaak daarvan traceert Agamben opnieuw in het werk van Aristoteles. De Westerse politiek heeft altijd de uitsluiting verondersteld van het natuurlijke leven (*zoë*). De *polis* werd radicaal gescheiden van de *oikos*. In de moderniteit zijn beide sferen vermengd geraakt, maar het uitsluitingsmechanisme is daarom niet verdwenen. Integendeel, het is uit de hand gelopen met een veralgemeende uitzonderingstoestand tot gevolg. De wet schort zichzelf op zodat fundamentele rechten en vrijheden slechts beloftes op papier worden. Een Pakistanees die op elk moment het slachtoffer kan worden van *drone attacks* zonder eerlijk proces, heeft immers niet veel aan de mensenrechten. Voor terrorismeverdachten gelden die even niet. De impotentialiteit biedt opnieuw een insteek om deze wantoestand recht te trekken. Verzetstechnieken zoals de hongerstaking keren de uitsluiting van het natuurlijke leven uit de politiek om. De uitgeslotenen keren de *polis* de rug toe en vormen een eigen gemeenschap. Agamben ziet hierin de aankondiging van een komende gemeenschap die niet meer gebaseerd is op vaste identiteiten en actuele eigenschappen, maar op het ontplooiën van de menselijke potentialiteiten. Als de mens wezenlijk een potentieel dier is, dan deelt hij zijn rijkdom aan mogelijkheden met alle mensen, zonder uitsluiting.

### **De functie van de mens**

In de *Ethica Nicomachea* stelt Aristoteles zich de vraag naar de functie (*ergon*) van de mens.

We zouden misschien [tot een omschrijving van het geluk] kunnen komen als we eerst de functie (*ergon*) nader bepalen. Zoals men namelijk van mening is dat bij een fluitspeler, een beeldhouwer en elke vakman, kortom bij iedereen die een functie heeft of bepaalde handelingen verricht, het goede en het welslagen in de functie gelegen zijn, zo zou men ook van mening kunnen zijn dat dit het geval is bij de mens, als hij tenminste een functie heeft.<sup>5</sup>

Onder een bepaalde kwalificatie kan een mens een bepaalde roeping hebben. Een fluitspeler moet fluit spelen, een beeldhouwer beelden houwen, et cetera. De mens in het algemeen is echter een lastiger onderwerp. Aristoteles' oplossing ligt in de rede (*nous*). De mens is het wezen begiftigd met een natuurlijk streven naar kennis dat hem onderscheidt van de dieren. Zijn functie ligt dan ook in de verwerking van die redelijke natuur.

In *Over de ziel* voegt Aristoteles echter een complicatie toe aan deze theorie.<sup>6</sup> De *nous* bestaat enkel als een potentialiteit (*dynamis*) om aangedaan te worden door zintuiglijke waarnemingsobjecten.<sup>7</sup> De rede is een ongeschreven blad waarop de zintuigen impressies achterlaten waaruit de rede denkobjecten abstraheert. Bijgevolg moeten wij vaststellen dat de mens als redelijk dier wezenlijk potentieel is. Als de roeping van de mens de actualisering van zijn rede is, dan is het zijn roeping om een potentialiteit te realiseren. Als wij dus willen weten wat de roeping van de mens in de wereld is, moeten wij begrijpen wat potentialiteit is. Deze vraag vormt het onderwerp van Boek Thèta van de *Metafysica*.

### **Het ontologisch statuut van de potentialiteit: potentialiteit als niet-actualiteit**

Boek Thèta behandelt het onderscheid tussen potentialiteit (*dynamis*) en act (*energeia*). In eerste instantie zet Aristoteles zich af tegen de Megarische school.<sup>8</sup> Deze groep beweert dat potentialiteit enkel bestaat in haar actualisering. Enkel wanneer bijvoorbeeld hout brandt, kan het ook branden en wanneer het niet brandt, kan het dat ook niet. Aristoteles wijst deze theorie af. Een kapper laat immers zijn capaciteit tot haren knippen niet achter in zijn kapsalon wanneer hij naar huis vertrekt. Zelfs wanneer hij niet actief haren aan het knippen is, bezit hij wel het vermogen tot haren knippen. Die potentialiteit bestaat dan ook onafhankelijk van haar actualisering.

Vandaag bestaat er nog steeds een gesofisticeerde variant van de Megarische theorie in de analytische filosofie. De mogelijke-wereldenleer van Saul Kripke vat elke mogelijkheid op als een actuele werkelijkheid in een aparte wereld.<sup>9</sup> Voor elke mogelijkheid bestaat er hypothetisch een wereld waarin die mogelijkheid actueel is. Ik heb bijvoorbeeld in de actuele wereld het vermogen tot zwemmen zonder dat dit vermogen geactualiseerd is. Volgens Kripke betekent dit dat er een andere mogelijke wereld is waarin ik wel actueel aan het zwemmen ben. Het modaal realisme van David Lewis gaat zelfs zo ver om te stellen dat deze

mogelijke wereld niet zomaar een hypothetisch denkbeeld is, maar werkelijk bestaat net als de actuele wereld.<sup>10</sup>

Deze theorie maakt echter dezelfde fout als de Megarische school. Ook zij denkt potentialiteit als een gebrek aan actualiteit. Zij plaatst de mogelijkheden buiten de bestaande wereld. Een mogelijke wereld is immers een *andere* wereld. ‘Potentieel’ betekent ‘ergens anders actueel’. Het is echter vreemd om van de kapper van daarnet te zeggen dat zijn vermogen tot knippen zich in een andere wereld bevindt. De mogelijke-wereldenleer beschrijft alle mogelijkheden als abstracte, ontologische entiteiten naast de actualiteit. Het vermogen tot knippen is echter een concreet, subjectief vermogen *in* de actualiteit. De kapper bezit zelf zijn vermogen tot knippen. Het zit hem als het ware in de vingers. Daarom specificeert Agamben dat Aristoteles doelt op bestaande potentialiteit en niet op generische potentialiteit.<sup>11</sup> Aristoteles bespreekt niet de mogelijkheden die betrekking hebben op de wereld in het algemeen. Hij heeft het niet over bijvoorbeeld de mogelijkheid dat er een asteroïde op de aarde belandt, maar over het vermogen van een bepaald zijnde om iets wel of niet te doen. De eerste kunnen beter beschreven worden door de mogelijke-wereldenleer, maar de tweede categorie vereist een ander begrippenapparaat. “*Unlike mere possibilities, which can be considered from a purely logical standpoint, potentialities or capacities present themselves above all as things that exist but that, at the same time, do not exist as actual things; they are present, yet they do not appear in the form of present things.*”<sup>12</sup> Een anorexicus bijvoorbeeld bezit het vermogen tot eten, maar dit vermogen bestaat niet op dezelfde manier als actueel eten. Mocht hij actueel aan het eten zijn, zouden wij dat kunnen waarnemen. Iets dat actueel bestaat, is aanwezig te stellen. Vermogens daarentegen zijn niet zo tastbaar. Zij bestaan, maar zijn afwezig.

### **De potentialiteit van de rede**

Vooraleer wij potentialiteit los van actualiteit kunnen beschrijven, moeten we eerst weten of dat *überhaupt* mogelijk is. Aristoteles stelt immers dat actualiteit primeert op potentialiteit.<sup>13</sup> In dat geval zouden wij eerst de actualiteit moeten bestuderen, alvorens we de potentialiteit kunnen begrijpen. Er is echter één uitzondering volgens Agamben: de mens is wezenlijk een redelijk dier en de rede is wezenlijk potentialiteit. De mens is dus dat wezen dat zijn eigen potentialiteit te zijn heeft. Act en potentialiteit vallen in de mens samen. Als hij zijn vermogen tot redelijkheid actualiseert, betekent dit dat hij potentieel wordt.

Bij Aristoteles vinden wij hier een basis voor in het onderscheid tussen rationele en niet-rationele potentialiteiten.<sup>14</sup> Bijvoorbeeld de potentialiteit van een lucifer om een sigaret aan te steken is niet-rationeel. Bijgevolg kan de lucifer ook niet anders dan de sigaret aansteken, mits de juiste omstandigheden. Het vermogen van een dokter kan daarentegen zijn patiënt zowel genezen als ziek maken.

Volgens Makin hangt dit af van de intentie van de dokter.<sup>15</sup> Meestal wil hij zijn patiënten genezen, maar bijvoorbeeld de nazidokter Josef Mengele wilde dat niet. Aristoteles' tekst spreekt echter nergens van een wil of een intentie. Een andere hypothese die daarmee ook ontkracht wordt, is dat 'ziek maken' een breuk is tussen goede bedoelingen en kwalijke effecten. Het is best mogelijk dat een dokter zich vergist en zijn patiënt een geneesmiddel geeft dat hem ziek maakt. Hij heeft goede intenties, maar de gevolgen zijn daaraan tegengesteld. Ook hier is de potentialiteit van de dokter echter gekaderd in termen van intenties, terwijl Aristoteles dat zelf nooit vermeldt.

Aristoteles zelf zegt dat de geneeskundige *kennis* zowel de gezondheid als zijn tegendeel behelst. Een dokter kan zijn patiënt gezond maken of niet gezond maken, los van zijn intenties. Hij kan bijvoorbeeld zodanig druk bezig zijn met de apparatuur in de ziekenkamer dat hij *de facto* de patiënt benadeelt omdat hij geen aandacht aan hem besteedt. Dat kan opzettelijk zijn, maar dat is niet noodzakelijk zo. Zijn medische kennis is een vermogen tot genezen en tot niet-genezen. De mens, als redelijk dier, is dus het enige wezen dat in staat is om dingen niet-te-doen. Zijn kennis, als actualisering van de potentialiteit, behelst de mogelijkheid om te genezen, maar ook om daar tegenin te gaan. Een lucifer steekt een sigaret niet aan wanneer hij bijvoorbeeld nat is, maar een dokter kan zelfs in de ideale omstandigheden een patiënt ziek maken, los van de vraag of dat door een vergissing of door kwade wil gebeurt.

### **Impotentialiteit**

Het vermogen om iets niet-te-doen noemen Aristoteles en Agamben 'impotentialiteit' (*adynamia*).<sup>16</sup> Het biedt een interessante insteek om potentialiteit te onderzoeken. Het probleem is immers dat potentialiteit zelden actueel zichtbaar is. Dat ik kan eten, wordt pas duidelijk wanneer ik actueel aan het eten ben. Wanneer ik echter actief niet-eet (omdat ik bijvoorbeeld in hongerstaking ben), dan toont dit dat ik wel het vermogen heb om te eten, maar dat niet actualiseer. Impotentialiteit is de actualisering van iets niet-te-doen zodat de potentialiteit tot die handeling zichtbaar potentieel blijft. Wanneer ik tussen 13 uur 's middags en 18 uur 's avonds niets gegeten heb, zou het vreemd zijn, mocht ik beweren vijf uur gevast te hebben. Het verschil tussen niet-eten (vasten) en niet eten is dat het eerste een activiteit is. Tijdens het vasten verwerkkelijk ik de potentialiteit om iets niet-te-doen. Daarmee toon ik dat ik de handeling in kwestie wel zou kunnen doen. Een essentiële vereiste om te vasten is dat je in staat bent om te eten. Een robot kan niet vasten.

Agamben hanteert het begrip 'impotentialiteit' om de verhouding tussen potentialiteit en act te achterhalen. Hij neemt daarvoor Aristoteles' uitspraak op dat "een ding het vermogen heeft om iets te doen als er niets onmogelijk is (*ouden*

*estai adunaton*) in de actualisering van dat vermogen".<sup>17</sup> Meestal wordt deze uitspraak begrepen als een tautologie.<sup>18</sup> Als iets mogelijk is, dan is het niet onmogelijk. Wanneer dan de potentialiteit geactualiseerd is, is de eigenschap in kwestie niet meer potentieel, maar actueel. Mijn vermogen tot eten is geen vermogen meer, maar een werkelijkheid wanneer ik aan het eten ben.

Agamben stelt voor om het begrip '*adunaton*' technischer te interpreteren volgens de theorie die wij net uitgewerkt hebben. Wanneer iemand iets expliciet niet-doet, blijft de mogelijkheid open om het wel te doen. Zo houdt de vaster de potentialiteit tot eten open door niet-te-eten. Aristoteles' stelling betekent dan dat de impotentialiteit niet verloren gaat in de actualisering. Wanneer iemand zijn vermogen tot spreken actualiseert, dan blijft het vermogen tot niet-eten bewaard in die actualisering. Op elk moment kan iemand die aan het eten is, stoppen met eten en daardoor zijn impotentialiteit verwerklijken.

We kunnen dus de verhouding tussen potentialiteit en act verduidelijken via de notie van impotentialiteit. Een persoon kan niet-eten en iemand in de vasten kan eten. Technischer verwoord, de actualisering van een potentialiteit bewaart de impotentialiteit en de actualisering van een impotentialiteit bewaart de potentialiteit. Via de notie van impotentialiteit kunnen wij nu act (1) en potentialiteit (2) verhelderen.

### **Act en potentialiteit herbekeken**

(1) Agamben eindigt zijn artikel met de vaststelling dat Aristoteles beweert dat de potentialiteit bewaard blijft (*soteria*) in de act en dat de act een gift van de potentialiteit aan zichzelf is.<sup>19</sup> Dat is echter allerminst een duidelijke formulering. Daniel Heller-Roazen doet een interessante suggestie in zijn inleiding op Agambens *Potentialities*.<sup>20</sup> Actualiteit is de potentialiteit tot niet-niet-zijn, of de impotentialiteit van de impotentialiteit. De vaster bijvoorbeeld verwerklijkt in eerste instantie zijn vermogen tot niet-eten, maar wanneer hij begint te eten, verwerklijkt hij zijn vermogen tot niet-niet-eten. De actualisering van het vermogen tot eten is met andere woorden de opheffing van de activiteit van het niet-eten.

Bijgevolg is de mens actueel steeds met meer dingen bezig dan we op het eerste gezicht zouden zeggen. Ik ben nu niet enkel mijn potentialiteit tot schrijven aan het verwerklijken, maar ook mijn impotentialiteiten tot niet-voetballen, niet-eten, niet-zwemmen, et cetera. Wanneer ik in een zwembad spring, verwerklijkt ik de impotentialiteit van de impotentialiteit tot niet-zwemmen. Voordien was ik aan het niet-zwemmen, maar bij mijn sprong schort ik die activiteit op. Ik ga niet-niet-zwemmen.

Agamben vraagt van zijn lezers met andere woorden een soort perspectiefwissel. Normaliter denken wij in termen van opeenvolgende

activiteiten als opeenvolgende verwerkelijkingen van potentialiteiten. Op één moment heb ik allerlei mogelijkheden waaruit ik er een kies om te realiseren. Ik kan eten, schrijven, voetballen, etc. en momenteel verwerklijk ik de potentialiteit tot schrijven. Agamben beweert dat een activiteit altijd meer is dan enkel de verwerkelijking van een mogelijkheid. Zij is ook het niet-realiseren van alle andere mogelijkheden. Men kan dus het schrijven niet louter bekijken als schrijven, maar ook als niet-eten, niet-voetballen, et cetera. Dit is niet de gewone manier van naar de wereld te kijken, maar het is op zich niet fout. De impotentialiteiten vergemakkelijken deze kijk op de wereld, aangezien hier de niet-realisatie van een bepaalde potentialiteit het doel van de handeling is. Waar de activiteit van het niet-eten normaliter onzichtbaar blijft, daar verschijnt zij op de voorgrond bij de vaster.

(2) Zoals reeds vermeld, zien wij het bestaan van de potentialiteit in de verwerkelijking van impotentialiteiten. Een vaster toont, via zijn niet-eten, dat hij permanent de mogelijkheid heeft om te eten, maar die niet verwerklijkt. Als elke actualisering van een potentialiteit, zoals eten, samenloopt met de actualisering van een hele reeks impotentialiteiten (bijvoorbeeld niet-zwemmen, niet-schrijven, et cetera.), dan zijn in elke act ook allerlei potentialiteiten aanwezig (zwemmen, schrijven, et cetera.).

Deze beschrijving is minder vreemd dan ze lijkt. Iedereen die met iets vervelends bezig is, bedenkt wel eens dat hij ook andere dingen had kunnen doen. Dat betekent niet dat men daarom gekozen heeft voor die vervelende activiteit. Men had televisie kunnen kijken, uitgaan met vrienden, op een strand liggen, maar men zit daar zich te vervelen. De ellendige taak verhindert het actualiseren van andere mogelijkheden. Dit besef drukt met andere woorden enkel de contingentie van de situatie uit. Misschien verricht men de vervelende taak onder dwang, maar dat doet niets af aan het feit dat het ook anders had kunnen lopen.

De verveling toont dat de actuele wereld slechts een van de mogelijke actualisering van de wereld is en dat er nog heel wat mogelijke werelden verborgen zitten in de actuele wereld. Die mogelijke werelden zijn geen andere (hypothetische) werelden, zoals Kripke en Lewis beweren, maar de andere mogelijkheden van *deze* wereld. *Dat* de wereld bestaat, is evident, maar welke vorm ze aanneemt, is contingent. Dat de wereld bestaat, drukt dus de veelheid aan potentiële verwerkelijkingen van de wereld uit, nog los van welke potentialiteit concreet verwerklijkt wordt.

Agamben noemt dit ‘zuivere middellijkheid’.<sup>21</sup> Normaliter is een ding een middel wanneer het dient tot een bepaald doel. Een uitspraak dient bijvoorbeeld een bepaalde boodschap te communiceren. Een zuiver middel daarentegen is een middel zonder doel. Bijvoorbeeld de handgebaren die iemand maakt bij een presentatie zijn niet zomaar betekenisloze spasmen noch zijn ze een inhoudelijke component van de boodschap van de presentatie. Mochten we het discours wegdenken en enkel naar de gebaren kijken, zouden wij enkel weten *dat*,

maar niet *wat* er gecommuniceerd wordt. Ze drukken iets uit, maar dat ‘iets’ is geen in woorden vertaalbare inhoud. Gebaren zijn een zuiver middel tot communicatie zonder een geïntendeerde boodschap.

‘Potentialiteit’ is de naam voor de zuivere middellijkheid van de wereld. Wanneer wij zeggen dat iets potentieel is, zeggen wij dat de wereld een middel is zonder vooraf bepaald doel, waardoor zij alles kan worden. Wij kunnen naar een rivier kijken en zowel de mogelijkheid zien om een waterkrachtcentrale te plaatsen als om een picknick aan de oever te houden. De mens, als redelijk dier dat zijn eigen potentialiteit te zijn heeft, is het wezen dat openstaat voor die zuivere middellijkheid van de wereld. Doordat de mens enkel zijn rede (*nous*) als doel heeft, terwijl die rede zuiver potentieel is, kan hij ook de potentialiteit als potentialiteit van de wereld ervaren. Een plant daarentegen heeft een specifieke vorm te verwezenlijken en blijft daarom verstoken van de zuivere potentialiteit van de wereld. Die vorm verhindert de plant om in te zien dat hij, en de rest van de wereld, veel meer kan zijn dan wat actueel het geval is. Een mens kan de plant in het bos waarnemen en denken dat hij een decoratiestuk kan zijn, of een zitvlak, een lekkernij, et cetera.

### **Van Agambens metafysische naar zijn politieke lezing van Aristoteles**

Wij kunnen Agambens lezing van Aristoteles’ metafysica samenvatten in drie stappen:

1) De mens is het wezen waarin het onderscheid tussen potentialiteit en act opgeheven wordt, aangezien de actualisering van zijn essentie de ontwikkeling van zijn rede is, terwijl die rede zelf potentieel is.

2) Wij kunnen het bestaan van potentialiteit waarnemen in de verwerkelijking van de impotentialiteit. Wanneer iemand zijn vermogen om iets niet-te-doen verwezenlijkt, zien wij duidelijker zijn vermogen om dat wel te doen.

3) De impotentialiteit biedt een nieuw perspectief om act en potentialiteit te begrijpen. De actualisering van een potentialiteit is eigenlijk de opheffing van een impotentialiteit. Daarnaast is de potentialiteit gegrond in de zuivere middellijkheid van de wereld. *Dat* de wereld bestaat, betekent dat ze alles *kan* zijn, los van wat ze actueel is.

Als de wereld werkelijk een zuiver middel is en de mens het potentiële wezen is dat daaraan kan beantwoorden, dan is de eeuwige wederkeer van hetzelfde toch opmerkelijk. Van alle mogelijke perspectieven op de wereld is het instrumentele allesoverheersend. De wereld verschijnt meestal eerst als grondstof. Bovendien zitten de menselijke potentialiteiten verborgen achter het conformisme van het men. Hoe vrijer wij zijn, hoe meer wij conformeren aan de norm. De mens leeft



niet naar zijn mogelijkheden. Agamben baseert zijn politieke filosofie op Aristoteles' metafysica. De begrippen 'act' en 'potentialiteit' gebruikt hij om de relatie tussen het leven en de wet te begrijpen. Agambens meest controversiële stelling dat de uitzonderingstoestand vandaag de norm is geworden, betekent dat wij leven in een situatie waarin de wet zowel actueel als potentieel is. De enige manier om ons te verzetten tegen deze situatie is door het spel niet meer mee te spelen. Degene die niet-deelneemt aan het politiek systeem, maakt zichzelf onafhankelijk van de uitzonderingstoestand. Verzet is met andere woorden de verwerkelijking van impotentialiteit. Enkel zo kan een authentieke manier van leven blootgelegd worden die Agamben 'de komende gemeenschap' noemt.<sup>22</sup>

Alvorens wij kunnen begrijpen wat Agamben hiermee bedoelt en wat precies de inzet is, moeten wij de context beschrijven waarin Agamben zijn politieke filosofie ontwikkelt. Eerst zullen wij daarom zijn lectuur van Aristoteles' politiek bespreken.

### **Aristoteles' wijsgerige antropologie en de moderniteit**

Agamben legt een spanning bloot in Aristoteles' antropologie.<sup>23</sup> Enerzijds beweert Aristoteles dat het wezenskenmerk van de mens de rede is. Wat de mens van de andere levende wezens onderscheidt, is immers de rede. Anderzijds is de mens geen efemere geestelijkheid. Hij heeft een lichaam dat ademt, eet, verlangens voelt, et cetera. Hij deelt dit met de andere levende wezens. De verwerkelijking van onze rationale capaciteiten heeft echter, volgens Aristoteles, niets te maken met het naakte leven.

Bij Aristoteles was deze spanning echter geen werkelijk probleem. Hij onderscheidde simpelweg twee vormen van leven: *zoè* is het natuurlijk leven dat wij delen met de planten en de dieren, *bios* daarentegen is het typisch menselijke leven in een politieke gemeenschap. Beide ontplooiën zich ook in aparte levenssferen. Het natuurlijke leven huist in de private sfeer (*oikos*). Dit is de ruimte waarin de mens zich van zijn bestaan verzekert door te zorgen voor voedsel, drinken, beschutting, et cetera. Hierin onderscheidt de mens zich niet radicaal van de dieren. Uitzonderlijk echter is de capaciteit om zich te organiseren in een polis op basis van redelijke argumenten, een gemeenschap van gelijken waarin zaken van publiek belang worden besproken. Enkel hier wordt men echt mens. Daarom vonden de Atheners het ook normaal dat er in de private sfeer slavernij en onderdrukking van vrouwen was, terwijl er gelijkheid heerste in publieke aangelegenheden onder vrije mannen. De private en de publieke sfeer waren immers radicaal gescheiden. Mens-zijn had niets te maken met het levensonderhoud. De Atheense mannen konden daarom, net als de dieren, gebruik maken van geweld in de huiselijke sfeer en toch vrede prediken in de Volksraad. Om deel uit te maken van de polis moest men voldoen aan een aantal

eigenschappen. Men moest namelijk man zijn, meerderjarig, geboren in Athene, et cetera. Dankzij het natuurlijke leven is de mens echter ook altijd veel meer. Zijn natuurlijk lichaam stelt hem in staat om andere mogelijkheden te verwezenlijken. Hij kan wegtrekken uit Athene, ouder worden, et cetera dankzij zijn lichaam. De *polis* vereist dus de aanwezigheid van actuele eigenschappen en sluit daarmee de potentiële tegengestelde eigenschappen uit. Het natuurlijke leven is een excès voor de politieke gemeenschap.

Twee filosofen uit de 20ste eeuw hebben, onafhankelijk van elkaar, vastgesteld dat Aristoteles' bewering vandaag niet meer opgaat. Hannah Arendt en Michel Foucault hebben ingezien dat in de moderniteit beide sferen vermengd zijn geraakt. De politiek is zich meer en meer gaan bemoeien met het natuurlijke leven van de mens.

L'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote : un animal vivant et de plus capable d'une existence politique; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question.<sup>24</sup>

De moderne 'biopolitiek' moet zich bekommeren om het levensonderhoud van de bevolking. De staat moet niet enkel vrijheid, gelijkheid en veiligheid in de politieke arena garanderen, maar ook in het private leven. Daarvoor houdt hij statistieken bij over armoede, sterfte, werkloosheid, et cetera om de bevolking in de juiste richting te sturen. Wanneer bijvoorbeeld de werkloosheid te hoog wordt, moet de overheid een nieuw tewerkstellingsbeleid ontwerpen dat werkzoekenden stimuleert om een baan te vinden. De greep van de politiek op het natuurlijk leven van de mensen wordt dan ook groter. Wie vandaag werkloos wordt, kan zich verwachten aan een reeks screenings, informatiesessies, coachinggesprekken, et cetera. In ruil voor een werkloosheidsvergoeding eist de staat de medewerking van de burger in zijn begeleiding op de arbeidsmarkt.

Agamben voegt daaraan toe dat Aristoteles' uitsluiting van natuurlijk leven daarom niet verdwenen is. De moderne biopolitiek is niet totaal onschuldig. Bij Aristoteles was de uitsluiting van het private, natuurlijke leven de voorwaarde om aan politiek te doen. De Atheners debatteerden over oorlog en vrede. Onderwerpen als werk, wonen of cultuur waren niet politiek relevant. Het voordeel was dat uitsluiting uit het politieke leven niet noodzakelijk nadelige gevolgen had voor het levensonderhoud in de private sfeer. Een vrouw kon in een prachtige villa wonen, rijk zijn en genieten van de beste toneelstukken. Vandaag is uitsluiting zelf een politieke procedure geworden. De staat moet beslissen welk leven nog de moeite waard is en welke individuen ze 'moet laten gaan'. Wanneer de staat werkloosheidsvergoedingen uitkeert, veronderstelt dit dat hij een beslissing maakt over wie in aanmerking komt en wie niet. Wie verdient zijn vergoeding en wie niet? Wanneer iemand zich niet laat screenen of weigert naar de noodzakelijke informatiesessies te gaan, dan moet die van de lijst geschrapt

worden. Agamben noemt de situatie waarin deze werkloze zich bevindt, een uitzonderingstoestand. Een uitzondering is immers een element dat tot een bepaalde groep behoort door er niet toe te behoren. De werkwoorden 'zijn', 'gaan' en 'staan' zijn bijvoorbeeld de uitzonderingen op de regel dat in het Nederlands alle werkwoorden eindigen op '-en'. Zij behoren wel tot de groep van de Nederlandstalige werkwoorden, maar de regels van die groep zijn er niet op van toepassing. Hetzelfde geldt voor de hardnekkige werkloze. Hij behoort wel tot de groep werklozen, maar de vergoedingsregels gelden voor hem niet meer.

### **De uitzonderingstoestand is de hedendaagse norm**

Agamben maakt de controversiële bewering dat de uitzonderingstoestand vandaag de regel is geworden.<sup>25</sup> Hij gebruikt het begrip dan in zijn juridische betekenis. De uitzonderingstoestand is een situatie waarin de staat bepaalde rechten en vrijheden van het volk opschort om het hoofd te bieden aan een bepaalde noodsituatie. Toen de protesten op het Maidanplein in Kiev in 2013 bijvoorbeeld uit de hand liepen, kondigde Viktor Janoekovitsj de uitzonderingstoestand af om de politie toe te staan op de betogers te schieten. De uitzonderingstoestand is dus de situatie waarin de fundamentele rechten en vrijheden van de burgers nog steeds op papier gelden, maar zijn opgeschort tot een bepaald gevaar is geweken.

Agamben koppelt deze rechtsfiguur aan het metafysisch begrippenpaar potentialiteit-act van Aristoteles. Anarchie is een toestand waarin er nog geen recht is en daarom elke bestuursvorm wet kan worden. Het recht bestaat er in potentie. Daardoor staat de inhoud van de rechtsregels nog niet vast. Elke mogelijke regel kan nog werkelijkheid worden. De rechtstaat daarentegen is de situatie waarin abstracte, algemene wetten van toepassing zijn op alle burgers. Hier is de wet volledig geactualiseerd. Tijdens de uitzonderingstoestand zijn beide regimes niet meer van elkaar te onderscheiden. Potentialiteit en act vloeien in elkaar over. In de uitzonderingstoestand wordt namelijk de wet opgeschort, of, anders verwoord, geldt de wet dat er tijdelijk geen wetten zijn. Zij is een wettelijke anarchie. Op zulke momenten kan elke regel plots wel of niet een afdwingbare wet worden. Zo kon de oproerpolitie op het Maidanplein vrij beslissen welke handelingen onwettig waren en welke toegelaten werden. Elke daad kon subversief genoeg zijn om een arrestatie of erger te rechtvaardigen. De wetten die zulk gedrag moeten inperken, waren immers opgeschort.

Op het eerste gezicht is het vreemd om zulke extreme gevallen de norm van de hedendaagse politiek te noemen. Zo veel schietgrage oproerpolitie komen wij in het dagelijkse leven immers niet tegen. Lieven De Cauter heeft daarom Agambens theorie aangepast op een manier die beter correspondeert met onze ervaringen.<sup>26</sup> Wij leven vandaag in een 'capsulaire beschaving'. Het Westen heeft zich afgesloten van de gevaarlijke ruimtes door zichzelf om te vormen tot een

beveiligde ‘capsule’ in een zee van chaos. Zo schermt de Europese Unie zich af van Afrikaanse vluchtelingen door een muur rond Melilla en Ceuta te bouwen, boten van vluchtelingen te laten zinken voor de kust van Griekenland, vluchtelingen op te sluiten in kampen op Lampedusa, et cetera. De capsules zelf zijn veilige, hyperreële ruimtes, wat betekent dat zij publieke ruimtes simuleren in plaats van werkelijk publiek te zijn. De publieke ruimte is immers een plaats waar mensen op een spontane, onvoorspelbare manier met elkaar interageren. Plaatsen zoals vlieghavens, toeristische stadscentra of grootwarenhuizen brengen weliswaar mensen samen, maar stroomlijnen elke vorm van interactie om spontane ontmoetingen onmogelijk te maken. De ander zou wel eens een terrorist kunnen zijn en de vlieghaven moet haar klanten beschermen tegen zulke gevaarlijke ontmoetingen. Bovendien moeten deze ruimtes efficiënt zijn en is dus elke vertraging door niet vooraf geprogrammeerd menselijk contact uit den boze. Voor de meeste Westerlingen bestaat het leven uit een afwisseling van capsules. Wij wonen in *gated communities*, winkelen in *shopping malls* en gaan met het vliegtuig op vakantie naar een of ander *resort*.

Net als de ruimtecapsule bevindt deze hyperreële ruimte zich in een vijandige omgeving. Vluchtelingen willen Fort Europa binnendringen, terroristen willen de luchthaven overnemen, criminelen trachten de stadscentra in te palmen, et cetera. Zij die geen toegang hebben tot de capsules, belanden in de uitzonderingstoestand. Het leven van de mensen buiten de capsules of van hen die de veilige ruimte trachten binnen te dringen is minder waard dan dat van de capsulaire bevolking die beschermd dient te worden. Zij belanden uiteindelijk in infrareële ruimtes zoals vluchtelingenkampen, detentiecentra, sloppenwijken, et cetera, waar niet zozeer de mensenrechten en de *rule of law* gelden, maar de wet van de sterkste. De hedendaagse stad bijvoorbeeld wordt gekenmerkt door beveiligde toeristische centra en woonwijken met daarrond banlieues, getto’s of favella’s. Veiligheidsmaatregelen moeten de uitgeslotenen de toegang ontzeggen. In welke omstandigheden deze mensen dan dienen te overleven is een zaak van individuele keuze. Daarvoor is de overheid niet verantwoordelijk.

Voor de *War on Terror* heeft de laatste jaren heel wat voorbeelden in dat domein geleverd. De *USA Patriot Act* heeft bepaalde gebieden overgelaten aan het fatsoen van de Amerikaanse veiligheidsdiensten. In Pakistan kan in principe iedereen uitgeschakeld worden door een *drone* zonder dat de VS dit openbaar dient te verantwoorden. De eerste *drone strike* heeft op dit gebied de toon gezet. Op 11 februari 2002 heeft de CIA een verklaring uitgevaardigd waarin zij toegeeft een doelwit bij vergissing aangeduid te hebben als Osama Bin Laden, maar toch verzekert dat het slachtoffer om onbekende redenen een ‘gepast doelwit’ was.<sup>27</sup> Bovendien wisten ze niet eens wie ze dan wel gedood hadden. Landen als Pakistan of Jemen bevinden zich om die reden volledig in de uitzonderingstoestand. Het leven van deze mensen is onderworpen aan de beslissing over leven en dood van de Amerikaanse veiligheidsdiensten. Daarom dat Pakistani’s op 29 oktober 2014

voor het Amerikaans Congres getuigd hebben dat zij ondertussen de blauwe lucht vrezden.<sup>28</sup> Als het goed weer is, kunnen de *drones* immers ongezien rondvliegen en toeslaan. De veralgemening van de uitzonderingstoestand toont zich in haar alledaagse boodschappers. Zelfs de blauwe lucht kan reeds de dood aankondigen.

We mogen het onderscheid tussen capsules en de uitzonderingstoestand echter niet te sterk in geografische termen interpreteren. Wie een gevaar vormt voor de capsulaire bevolking is niet vooraf te bepalen. De scheidingslijn tussen de ‘goeden’ en de ‘gevaarlijken’ loopt doorheen elk individu. Iedereen kan immers een terrorist zijn, besmettelijke ziektes dragen of de straten onveilig maken. Hoewel dus bepaalde geografische ruimtes worden overgelaten aan hun lot, zoals Pakistan, wordt ook de bevolking binnen de capsule gecontroleerd of ze er wel thuis horen. Dezelfde *USA Patriot Act* maakt het mogelijk om binnenlandse terrorismeverdachten op te sluiten in Guantanamo zonder eerlijk proces, zonder aanklacht en zelfs zonder arrestatiebevel. Daarnaast zijn er in de oorlog tegen het terrorisme een aantal rechten beperkt voor de hele wereldbevolking. Zo kunnen wij ons afvragen wat het recht op privacy betekent als de NSA al onze mails kan controleren op zoek naar algoritmische verbanden met terreuraanslagen. Elke keer iemand op een vliegtuig stapt, moet die eerst aan de veiligheidscontrole bewijzen dat hij zijn plaats in de capsule verdient.

Het is dus inderdaad overdreven om te stellen dat iedereen rechtstreeks overgeleverd is aan de macht van de staat over leven en dood. Met behulp van Lieven De Cauters onderscheid tussen hyperreële capsules en infrareële omgevingen kunnen wij een meer gedifferentieerd beeld schetsen. Er zijn streng beveiligde ruimtes waar de *rule of law* nog geldt in haar ideale vorm. Om die ruimtes te beschermen, moet de overheid perifere gebieden in het vizier nemen en de bevolking binnen de capsule controleren om gevaarlijke individuen zo snel mogelijk uit te schakelen. Wie niet thuishoort in de capsule, wordt verbannen naar het kamp. Wie er wel thuishoort, moet zijn loyaliteit telkens opnieuw bevestigen. Potentieel loopt iedereen gevaar uitgesloten te worden.

De meeste kritieken op de oorlog tegen het terrorisme of andere wantoestanden trachten de rechtstaat te herstellen. Zo pleit Judith Butler bijvoorbeeld voor de reguliere berechting van terrorismeverdachten en het respect voor hun mensenrechten.<sup>29</sup> Agambens benadering wapent ons echter tegen dit perspectief. Als de uitsluiting van natuurlijk leven werkelijk constitutief is voor het politieke leven, dan is de uitzonderingstoestand de noodzakelijke keerzijde van de medaille van de rechtstaat. De veiligheid van de capsulaire bevolking kan enkel gegarandeerd worden dankzij de infrareële uitzonderingstoestanden. Het voortbestaan van de Europese Unie bijvoorbeeld hangt af van het buiten houden van vluchtelingen, terroristen, extremisten, et cetera. Zolang mensen onvoorspelbaar zijn, kunnen zij de orde binnen de capsule verstoren. Deze onvoorspelbaarheid maakt mensen immers potentieel gevaarlijk. Zij kunnen bijvoorbeeld terrorist worden. Als de mens echter wezenlijk potentieel is, dan

komt hij nooit volledig onder controle. Het wezenlijke aan de mens is immers dat hij anders *kan* handelen. Bepaalde excessieve potentialiteiten van het natuurlijke leven (*zoè*) moeten uitgesloten worden om een politieke gemeenschap (*bios*) mogelijk te maken.

Voor Aristoteles was de uitsluiting van natuurlijk leven geen probleem, aangezien dat behoorde tot een andere sfeer met aparte regels. Uitsluiting uit de *polis* betekende nog niet dat je ook in de private sfeer een paria was. Vrouwen waren weliswaar politiek machteloos, maar daarom niet arm of sociaal uitgesloten. Vandaag bestaat het onderscheid tussen *polis* en *oikos* echter niet meer. Wie nu uitgesloten wordt uit de rechtsorde is niet alleen rechteloos, maar ook nog eens een onmens. Als men vandaag geen identiteitskaart heeft, dan kan men het land niet in of uit, legaal werken en wonen wordt onmogelijk en zelfs een treinabonnement kopen kan niet zonder identiteitskaart. Zowel het politieke als het private, natuurlijke leven is uitgestoten. Vluchtelingen en asielzoekers bijvoorbeeld hebben weliswaar mensenrechten, maar dat verhindert niet dat ze standaard worden behandeld als criminelen en er geregeld een mishandelingsschandaal tevoorschijn komt. Volgens Agamben zijn die schandalen geen uitzonderlijke uitpattingen van individuele bewakers, maar tonen ze een tendens in het vluchtelingenbeleid zelf.

### **Impotentialiteit als verzet**

Wanneer het moderne rechtssysteem zelf aan de basis ligt van het probleem, dan is het duidelijk dat veel vormen van hedendaags protest uitgesloten zijn voor Agamben. Idealen zoals mensenrechten, wederzijdse erkenning of inclusie bieden geen soelaas tegen de uitzonderingstoestand. Als de opschorting van de wet immers inherent deel uitmaakt van de wet zelf, dan is de opname van de uitgeslotenen in het recht geen reële oplossing. Agamben is daarom zwijgzaam over wat we moeten doen tegen de uitzonderingstoestand. Sommigen hebben daar zelfs uit geconcludeerd dat Agamben helemaal geen oplossing heeft en enkel politiek nihilisme propageert.<sup>30</sup> We mogen echter niet zo snel opgeven. In de Aristotelische metafysica van Agamben is de rede de plek waar act en potentialiteit ononderscheidbaar worden. Dat wordt echter pas ten volle zichtbaar door de actualisering van impotentialiteit. Pas dan wordt duidelijk dat de mens in elke actualisering van zijn wezen tegelijkertijd de potentialiteit heeft om oneindig veel andere mogelijkheden te verwerkelijken. De kracht van het mogelijke toont zich in de zwakte van het impotentiële.

Hetzelfde geldt voor de politiek. De vermenging van act en potentialiteit in de wet kan worden omgekeerd door de impotentialiteit. Agamben maakt daarom een onderscheid tussen twee soorten uitzonderingstoestanden.<sup>31</sup> Naast de reeds beschreven uitzonderingstoestand waarin het leven volledig onderworpen is aan

de potentiële gewelddaden van de wet, is er ook een ‘werkelijke uitzonderingstoestand’ waarin de wet onderworpen is aan de potentialiteiten van het leven. Wanneer het recht bepaalde mensen uitsluit, dan kunnen die mensen de uitsluiting ook aanvaarden en zich niets meer aantrekken van de wet. Zij kunnen op hun beurt de wet uitsluiten. Door het spel niet meer mee te spelen, heeft het recht geen vat meer op hen. Daarom zijn impotentialiteiten een veel gekozen verzetstactiek. Denken we hier maar aan de zwijgende, stilstaande betogers in Istanbul in 2013, de hongerstakingen van de Ierse Republikeinen in 1981 of de *sit-ins* van de *Civil Rights Movement* waar zwarten in restaurants gingen zitten om niets-te-bestellen. Deze tactieken tonen aan dat men weigert deel te nemen aan een systeem dat men inherent corrupt acht.

Agamben stelt dus een soort anarchisme voor. Hij maakt dit duidelijk de ene keer dat hij zich waagt aan een concreet politiek voorbeeld. In *The coming community* schrijft Agamben, naar aanleiding van de protesten op het Tienanmenplein in 1989, dat de komende politiek een strijd zal zijn tussen de mensheid en de staat.<sup>32</sup> Wat Agamben fascineert aan de Chinese oppositie is dat er weinig tot geen concrete eisen waren. Zelfs wanneer aan de eisen was voldaan, bleven de protesten voortduren. De betogers zochten dus geen inclusie in het staatsapparaat. Hun onbehagen was gericht tegen de Chinese staat zelf. Toen de onmiddellijke, concrete redenen tot kritiek waren beantwoord, gingen de protesten gewoon door.

Het voorbeeld van Tienanmen belicht weliswaar slechts minimaal de rol van impotentialiteit in dat verzet. Agamben hanteert het voorbeeld vooral om aan te tonen dat er een vorm van gemeenschap los van de staat mogelijk is. Daarom zal ik aan de hand van het voorbeeld van de hongerstaking de rol van impotentialiteit verduidelijken. Ewa Ziarek toont immers aan dat de hongerstaking in de buurt komt van Agambens begrip van impotentialiteit.<sup>33</sup> Het is een verzetstactiek waarin men verkiest zichzelf uit te hongeren om de aandacht te trekken voor een bepaald thema. Tien gevangene Ierse nationalistinnen in 1981 bijvoorbeeld hebben tot de dood gevast om het Britse beleid in Noord-Ierland aan te vechten. Ze verwerklijkten hun potentialiteit tot niet-eten om te tonen dat ze wel *konden* meewerken, maar weigerden dat te doen. Ze sloten zich op in zichzelf uit protest tegen een politiek die hen uitsloot van normale participatie.

De hongerstakers keren hiermee de uitzonderingstoestand om in een werkelijke uitzonderingstoestand. De uitsluiting van hun leven uit de reguliere rechtsorde wordt omgedraaid in een uitsluiting van de politieke macht uit hun leven. Hun weigering om eten te ontvangen bevrijdt hen van hun afhankelijkheid van de wet. In de gevangenis zijn de Ierse opposanten immers onderworpen aan het fatsoen van de cipiers en de Britse politici. De verwerklijking van de potentialiteit tot niet-eten toont dat er een uitweg is. De uitgemergelde lichamen van de hongerstakers kondigen een leven aan dat geen nood heeft aan staat of wet. De staat kan enkel het leven uitstoten, maar de hongerstakers kunnen vrijwillig die

uitsluiting bevestigen en tonen dat zij zouden *kunnen* participeren, maar verkiezen om dat niet te doen. Zij zouden het eten van de gevangenis kunnen aanvaarden, maar weigeren het systeem te legitimeren waar die gevangenis deel van uitmaakt.

De reden waarom Agamben dit voorbeeld niet zelf vermeldt, is omdat het uiteindelijk toch nog participeert aan de staat waartegen het zich verzet. Hongerstakers willen uiteindelijk erkenning voor hun eisen, in tegenstelling tot de betogers op het Tienanmenplein die bleven protesteren, zelfs al was, volgens Agamben, aan alle eisen voldaan. De Ieren wilden Ierland volledig onafhankelijk van het Verenigd Koninkrijk. De hongerstaking kondigt weliswaar een volledige breuk aan tussen het leven en de wet, maar uiteindelijk onderwerpt zij zich toch aan de wet. Meer in lijn met Agambens theorie zou een hongerstaking zijn die voortduurt, zelfs wanneer alle eisen zijn ingewilligd. Franz Kafka heeft hiervan een literair voorbeeld gegeven, namelijk in de tekst ‘*Ein Hungerkünstler*’.<sup>34</sup>

Het verhaal begint met een hongerkunstenaar die de wereld rondtoert om zijn volharding in het vasten te tonen. Hij trekt volle zalen overal waar hij komt, maar hij is zelf ontevreden over zijn prestaties. Zijn impresario verplicht hem telkens te stoppen na veertig dagen. Langer kan hij immers de aandacht van het publiek niet houden. De hongerkunstenaar wil echter tot het uiterste gaan om eeuwige roem te verwerven. Op een bepaald moment bekoelt de rage echter en niemand komt nog kijken naar de hongerkunstenaar. Hij verlaat zijn impresario en schrijft zich in bij een circus waar ze hem een kooi geven op de weg naar de dierenstallen. Voortaan is de hongerkunstenaar enkel een obstakel voor de massa’s op weg naar de dieren. Hij vast zonder ophouden, maar niemand telt de dagen nog, zelfs de hongerkunstenaar niet. Wanneer een paar arbeiders zich verwonderen over de lege kooi, ontdekken ze de stervende hongerkunstenaar. Ze vragen hem waarom hij vast en met zijn laatste ademstoot antwoordt hij: ”Omdat ik het voedsel dat mij smaakt niet vinden kon. Als ik dat gevonden had, geloof mij, ik zou geen drukte gemaakt hebben en mij hebben volgepropt net als u en iedereen.”<sup>35</sup> De arbeiders ruimden alles op en in de kooi kwam een jonge panter. “Zonder aarzelen brachten de oppassers hem het voedsel dat hij lustte; zijn vrijheid scheen hij zelfs niet te missen, dit edele lichaam, bijna tot barstens toe van al het nodige voorzien, scheen ook de vrijheid in zich te dragen; zij huisde ergens in zijn gebit.”<sup>36</sup>

In tegenstelling tot de hongerstakers, vast de hongerkunstenaar voorbij de erkenning. Zelfs wanneer zijn droom van wereldwijde roem vervlogen is, vast hij verder. De potentialiteit tot niet-eten dient niet erkenning of inclusie te bewerkstelligen, maar heeft zich verzelfstandigd. Deze impotentialiteit kondigt, in de gedaante van de panter, een nieuwe vorm van vrijheid aan die niet afhankelijk is van de erkenning van anderen. Het gaat om een vrijheid die men ‘in zich kan dragen’. De verwerkelijking van het niet-eten toont aan dat de kracht om te eten in het lichaam zelf huist en niet afhankelijk is van iets anders.



### De komende gemeenschap

Agambens voorbeelden hebben de lugubere kant van vaak in de dood te eindigen. De hongerkunstenaar en de betogers op Tienanmen hebben hun vrijheid met hun leven bekocht. Andere voorbeelden uit Agambens teksten, zoals Bartleby uit Herman Melvilles *Bartleby, the scrivener: a story of Wall-Street* of de man uit Kafka's *Vor dem Gesetz*, delen dat tragisch lot. Toch is dit niet het aspect waar Agamben de nadruk op wil leggen. Net zoals in de metafysica de impotentialiteit dient om potentialiteit en act te herdefiniëren en de overheersing van de act over de potentialiteit te doorbreken, moeten wij hier de impotentialiteit gebruiken om de relatie tussen de potentialiteiten van het leven en de wet te herdenken.

De samenleving die daarmee zichtbaar wordt, noemt Agamben 'de komende gemeenschap'.<sup>37</sup> Normaliter wordt lidmaatschap van een bepaalde gemeenschap (*polis*) bepaald aan de hand van een specifieke eigenschap. Men is lid van de moslimgemeenschap als men moslim is, van de christendemocratische beweging als men christendemocraat is, etc. Zulke gemeenschappen veronderstellen echter een uitsluiting. Iedereen die niet moslim, christendemocraat of iets dergelijks is, kan geen lid worden. Zelfs de mensengemeenschap veronderstelt de uitsluiting van eender wie zich als onmens gedraagt. De impotentialiteit laat toe om deze uitsluiting niet als een gebrek, maar als een kans te interpreteren. Iedereen die niet-moslim, niet-christendemocraat of niet-mens-is, *kan* geen-deel-uitmaken van de gemeenschap. De potentialiteiten van wat men wel of niet is, hangen niet af van de criteria van een bepaalde gemeenschap, maar huizen in de persoon zelf. De gemeenschap die wij delen met iedereen, is niet gebaseerd op het hebben van één eigenschap, maar op het kunnen hebben van allerlei eigenschappen. De gemeenschap waarin iedereen huist, zonder uitsluiting, is de gemeenschap van mensen als potentiële wezens.

Zoals Aristoteles reeds beweerde, heeft de mens als redelijk wezen zijn eigen potentialiteit te zijn. Terwijl alle dieren, planten en objecten een strikt bepaalde essentie (*morphè*) te realiseren hebben, is de essentie van de mens, de rede, wezenlijk potentieel. De menselijke roeping is dus om geen enkele finale roeping te hebben. Een identiteit kan nooit uitgeput worden in één actuele eigenschap, hoe omvattend ook. Iedereen kan veel meer zijn dan die nu actueel is.

Natuurlijk kan een mens niet voor altijd potentieel blijven. In de actualiteit verricht men bepaalde handelingen en heeft men een specifieke identiteit. Wij kunnen nooit al onze potentialiteiten tegelijkertijd verwezenlijken. Daarom schrijft Agamben over een *komende* gemeenschap. Ik ben momenteel man, blank, jongere, etc. Deze actuele eigenschappen putten echter niet de potentialiteiten uit. We moeten de actualiteit herinterpreteren als een opschorting van de impotentialiteit. Mijn mannelijkheid is niet een eigenschap die mijn identiteit voor eeuwig en altijd vastlegt. Het is de opschorting van mijn niet-mannelijkheid, of vrouwelijkheid. Dat ik een man ben, sluit dus niet uit dat ik ook vrouwelijk kan

zijn. Een actuele eigenschap sluit haar tegendeel niet uit, maar bewaart haar in potentie. Wie of wat ik ben, hangt niet af van uitwendige standaarden, maar van hoe ik mijn eigen leven ontplooi. Het ideaal dat daaruit volgt, is de idee van een leven als zuiver middel, of kunstwerk. Ieders leven kan allerlei boodschappen uitdrukken of doelen verwezenlijken, maar geen enkele roeping behoort essentieel tot het leven. Iedereen bewerkt zijn eigen levensmogelijkheden om er iets waardevols uit te boetsen. Natuurlijk legt het materiaal ons grenzen op rond wat we uit ons leven kunnen maken, maar dat doet niets af aan de vrijheid van de kunstenaar. Als ik een man ben, dan is dat niet omdat ik niet een vrouw kan zijn, maar omdat ik kan niet-vrouw-zijn.

### **Conclusie**

Agamben ontleedt Aristoteles' metafysica van potentialiteit en act in drie stappen. Ten eerste merkt hij op dat de mens een speciale positie bezet in de kosmos. Hij is immers het enige wezen wiens roeping het is een potentialiteit, de rede, te ontwikkelen. Om vervolgens goed te begrijpen wat potentialiteit en act betekenen, wijst Agamben in de richting van impotentialiteit. De verwerkelijking van de mogelijkheid om iets niet-te-doen toont de potentialiteit om iets te doen zonder deze onmiddellijk uit te putten in de act. Dat laat Agamben ten slotte toe potentialiteit en act te herinterpreteren. Elke actualisering is niet een vernietiging van een potentialiteit, maar de opheffing van een impotentialiteit. Als ik eet, dan verdwijnt mijn potentialiteit tot eten niet, maar hef ik de potentialiteit tot niet-eten op. De mogelijkheid om niet-te-eten blijft behouden in de act van het eten, net zoals de potentialiteit om te eten behouden blijft, zelfs al ben ik met andere dingen bezig. De wereld is dan ook een zuiver middel zonder vooraf bepaald doel. Elke actuele stand van de wereld is dan ook contingent en open voor verandering. De wereld is niet alles wat het geval is, maar alles wat het geval kan zijn.

Deze visie heeft politieke consequenties. Onze huidige toestand is er een waarin de staat de toepassing van de wet heeft opgeschort zodat rechten en vrijheden geen obstakel vormen voor de noodzakelijke maatregelen om de bevolking te beschermen. De uitzonderingstoestand is de norm geworden. Agamben laat toe deze situatie niet als een tragedie, maar als een kans te denken. Impotentiële verzetsvormen zoals de protesten op Tienanmen leggen een nieuwe politieke structuur bloot. Als de mens als redelijk wezen werkelijk zijn eigen potentialiteit te zijn heeft, dan vraagt dat om een gemeenschap die onze mogelijkheden ontwikkelt in plaats van verhindert door ze in vooraf bepaalde categorieën te steken. Wanneer mensen hun mogelijkheden ontwikkelen, spannen ze zich in voor een levenswerk. Hoe men zijn leven uitbouwt, sluit geen tegengestelde paden uit, maar bewaart ze in potentie.

Ce qui m'étonne, c'est que, dans notre société, l'art n'ait plus de rapport qu'avec les objets, et non pas avec les individus ou avec la vie; et aussi que l'art soit un domaine spécialisé, le domaine des experts que sont les artistes. Mais la vie de tout individu ne pourrait-elle pas être une oeuvre d'art? Pourquoi un tableau ou une maison sont-ils des objets d'art, mais non pas notre vie?<sup>38</sup>

Noten :

- 1 Russell B., *A history of Western philosophy*, New York, Simon & Schuster, 1967, p. 232.
- 2 Adorno, T.W., *Minima moralia*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 2003, §18.
- 3 Agamben G., *Homo sacer: de soevereine macht en het naakte leven*, Amsterdam, Boom Uitgeverij, 2002.
- 4 Agamben G., 'On potentiality', in: Agamben G., *Potentialities*, Stanford, Stanford University Press, 1999, pp. 177-184.
- 5 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, Amsterdam, Uitgeverij Kallias, 1997, I.7, 1097b10-11.
- 6 Agamben G., *The work of man*, in: Calarco M. & DeCaroli S. (red.), *Giorgio Agamben: sovereignty and life*, p. 3.
- 7 Aristoteles, *Over de ziel*, Zoetermeer, Klement, 2013, III.4, 429a24.
- 8 Aristoteles, *Aristoteles' Metaphysik: Bücher VII (Z) – XIV (N)*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1980, IX.3.
- 9 Kripke S., *Naming and necessity*, Cambridge, Harvard University Press, 1980.
- 10 Lewis D., *On the plurality of worlds*, New York, Basil Blackwell, 1986, pp. 2-3.
- 11 Agamben G., *On potentiality*, p. 179.
- 12 Heller-Roazen D., 'Editor's introduction: to read what was never written', in: Agamben G., *Potentialities*, Stanford, Stanford University Press, 1999, p. 14. Vertaling: "In tegenstelling tot mogelijkheden die kunnen beschreven worden vanuit een zuiver logisch standpunt, vertonen potentialiteiten of capaciteiten zich bovenal als dingen die bestaan, maar die tegelijkertijd niet bestaan als actuele dingen; ze zijn aanwezig, hoewel ze niet verschijnen als aanwezige dingen."
- 13 Aristoteles, *Aristoteles' Metaphysik: Bücher VII (Z) – XIV (N)*, IX.8-9.
- 14 Ibidem IX.2.
- 15 Makin S., 'Energeia and dunamis', in: Shields C. (red.), *The Oxford handbook of Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 407.
- 16 Agamben G., *On potentiality*, p. 182.
- 17 Aristoteles, *Aristoteles' Metaphysik: Bücher VII (Z) – XIV (N)*, IX.3, 1047a24-25 (eigen vertaling).
- 18 Agamben G., *On potentiality*, p. 183.
- 19 Ibidem p. 184.
- 20 Heller-Roazen D., *Editor's introduction: to read what was never written*, p. 18.
- 21 Agamben G., *Means without ends*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000.
- 22 Agamben G., *The coming community*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2009.
- 23 Agamben G., *The work of man*, pp. 3-6.

- 24 Foucault M. *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir*, Parijs, Gallimard, 1976, p. 188: “De mens is gedurende millenia gebleven wat hij was voor Aristoteles: een levend dier met daarbovenop een politiek bestaan; de moderne mens is een dier in wiens politiek zijn levend aspect tot vraag geworden is”.
- 25 Agamben G., *Homo sacer: de soevereine macht en het naakte leven*, p. 18.
- 26 De Cauter L., *De capsulaire beschaving: over de stad in het tijdperk van de angst*, Rotterdam, NAI Uitgevers, 2009.
- 27 Living under drones, *Report*, <http://www.livingunderdrones.org/report/> [Laatst geraadpleegd op 12/10/14].
- 28 Ryan Deveraux, *Family of grandmother killed in US drone strike arrive for Congress visit*, <http://www.theguardian.com/world/2013/oct/27/drones-attack-pakistan-family-rehman-congress> [Laatst geraadpleegd op 12/10/14].
- 29 Butler J., *Precarious life: the power of mourning and violence*, Londen, Verso Books, 2006, pp. 50-100.
- 30 Laclau E., *Bare life or social indeterminacy* in: Calarco M. & DeCaroli S. (red.), *Giorgio Agamben: sovereignty and life*, p. 22.
- 31 Agamben G., *Homo sacer*, pp. 64-65.
- 32 Agamben G., *The coming community*, pp. 85-87.
- 33 Ziarek E., ‘Bare Life on Strike: Notes on the Biopolitics of Race and Gender’, in: *South Atlantic Quarterly* 107 (2008) 1, pp. 89-105.
- 34 Kafka F., *Verzameld werk*, Amsterdam, Athenaeum, 2011, pp. 817-824.
- 35 *Ibidem* p. 824.
- 36 *Ibidem*.
- 37 Agamben G., *The coming community*.
- 38 Foucault M., ‘À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours’, in: Foucault M., *Dits et écrits II. 1976-1988*, Parijs, Gallimard, 1994, °326, p. 1211: “Wat mij verbaast, is dat, in onze samenleving, kunst zich enkel nog betreft op objecten en niet meer op individuen of het leven; en ook dat de kunst een gespecialiseerd domein is, een domein voor experts, namelijk artiesten. Maar zou het leven van elk individu geen kunstwerk kunnen zijn? Waarom is een schilderij of een huis een kunstwerk, maar niet ons eigen leven?”