

De enige ethische ervaring

Agambens inversie van traditionele ethiek

Ype de Boer

Auschwitz markeert het einde en de ruïne van iedere ethiek van nobiliteit en het conformeren aan normen.¹

Wat is ethiek? Hoewel deze vraag misschien nooit tot een eenvoudig antwoord uitnodigt, lijkt het alsof het denken over ethiek in de twintigste eeuw alleen maar complexer is geworden. Enerzijds denkt men bij ethiek nog aan het ontwikkelen van normen op basis waarvan we juiste van onjuiste handelingen kunnen onderscheiden, goed van kwaad. Anderzijds hebben filosofen als Levinas en Foucault een nieuw ethisch denken geïntroduceerd waarin respectievelijk de concrete relatie tot de ander of de verhouding tot het zelf voorrang krijgen ten opzichte van de relatie tot een norm. Agamben, die zich sterk baseert op het denken van Foucault,² heeft het ontwikkelen van een nieuwe ethiek tot een van de pijlers van zijn filosofie gemaakt. Voor hem heeft ethiek eerst en vooral te maken met een ethische *ervaring*, een ervaring van potentialiteit die ontwikkelt kan worden tot een *vorm-van-leven*. Het is opgemerkt dat potentialiteit een centrale term is binnen Agambens filosofie,³ maar de specifiek ethische kwaliteit ervan is nog niet voldoende onderzocht. Waarom is de ervaring van potentialiteit ethisch? In dit artikel zetten we een aantal eerste stappen richting een antwoord op deze vraag.

We beginnen met een vergelijking tussen Agambens ethiek en wat we voor het gemak 'traditionele ethiek' noemen: ethiek die van de mens vraagt zich aan normen te conformeren. Hoe verhouden deze verschillende opvattingen van ethiek zich tot elkaar? En waarom moet het oude ethische denken volgens Agamben achtergelaten worden? Om deze vragen te beantwoorden weiden we kort uit over de aard van potentialiteit en de verschillende manieren waarop een ervaring ervan bereikt kan worden. We staan vervolgens stil bij Agambens archeologische analyse van de westerse politieke traditie en meer in het bijzonder van Auschwitz, omdat daarin zijn kritiek op traditionele ethiek verder uitgewerkt wordt. We eindigen met enkele vragen over de episte-

mologische of ontologische status van de ervaring van potentialiteit.

Het uitgangspunt van ethiek

In een compact essay uit *La Comunità che viene* (De komende gemeenschap), genaamd *Etica* (Ethiek), schetst Agamben de contouren van zijn ethiek.

Het feit dat het uitgangspunt zou moeten vormen van ieder gesprek over ethiek, is dat de mens geen enkele essentie heeft of zou moeten realiseren, geen enkele historische of spirituele roeping, geen enkele biologische bestemming.⁴

Wat betekent het om de non-essentie van de mens als uitgangspunt te nemen voor ethiek? De radicaliteit van dit uitgangspunt wordt duidelijk wanneer we het met meer traditionele ethiek vergelijken. In contrast met wat Agamben hier voorstelt, gaat ethiek normaliter wel uit van een menselijke essentie en/of doel. In het laatste boek van de *Homo sacer*-reeks, *L'Uso dei corpi* (Het gebruik van lichamen), en in een essay uit 2007 getiteld *The Work of Man*,⁵ wijst Agamben erop dat er in ieder geval vanaf Aristoteles over de mens gedacht wordt in termen van een *ergon* of 'werk' dat diens mens-zijn definieert. De definitie van de mens als een levend wezen dat over *logos* beschikt, dat wil zeggen over taal en denken,

Ype de Boer (1989) werkt aan een proefschrift over de filosofie van Agamben aan de VU Amsterdam. In 2015 verscheen zijn vertaling van Agambens *Profanazioni*, en momenteel werkt hij aan een inleiding voor bij de Nederlandse vertaling van *Quel che resta di Auschwitz*. Naast zijn Agambenonderzoek heeft hij een boek geschreven over de filosofische waarde van literaire beelden uit de fictie van de Japanse schrijver Haruki Murakami, dat in september zal verschijnen.

maakt het voor de mens (in contrast met het dier) mogelijk om deel te zijn van een taalgemeenschap waarin het onderscheid tussen rechtvaardig en onrechtvaardig, goed en kwaad gemaakt kan worden. Zijn definiërende kenmerk (*logos*) bepaalt zijn te vervullen bestemming (het goede leven in de polis) als zijn werk. Eenzelfde formule vinden we in Hobbesiaanse politiek – de karakterisering van de mens als een wolf met een drang naar zelfbehoud, rechtvaardigt de contracttheorie – maar ook meer religieus-ethische opvattingen maken deze beweging. Versimpelend kunnen we zeggen dat de opvatting van de mens als een kind van God het nastreven van de tien geboden als ethisch ideaal legitimeert. Zelfs in de mensenrechten ontwaart Agamben een opvatting van de mens, namelijk van de mens als burger, die tegelijkertijd het uitgangspunt en de limiet vormt van deze poging het welzijn van de mens te garanderen. Het is, met andere woorden, op basis van de definitie van een essentie of werk van de mens, dat traditionele ethiek haar onderscheidingen tussen goed en kwaad, rechtvaardig en onrechtvaardig ontwikkelt en zodoende algemene normen en principes kan postuleren die de mens dient te volgen.

In gesprek *en* contrast met deze traditie, probeert Agamben juist het zonder-werk-zijn of de *inoperativiteit* van de mens te denken – bijvoorbeeld op basis van Aristoteles' paradoxale opvatting van de slaaf als een mens zonder werk (die, als de definitie van het mens-zijn bestaat in het actualiseren van zijn werk, dus eigenlijk geen mens zou kunnen zijn). Op deze manier distantieert Agamben zich sterk van die opvattingen van ethiek die universele normen propageren waartoe we de plicht hebben of geroepen zijn ze na te volgen. Sterker nog, de mens ertoe verplichten dergelijke normen te volgen, komt voor hem neer op een negatie van de non-essentie van de mens, en verandert haar in een soort automaton dat enkel zijn werk doet:

[W]ant het is duidelijk dat als de mens deze of gene substantie had, deze of gene bestemming, er geen enkele ethische ervaring mogelijk zou zijn – er zouden alleen taken te verrichten zijn. CV, 39

Waar de essentiële of het zonder-werk-zijn van de mens voor traditionele ethiek een groot legitimiteitsprobleem vormt – zij hebben dan geen basis voor hun normen – constitueert het ontbreken van vaste normen voor Agamben in plaats van een probleem, juist de *voorwaarde* voor het bestaan van ethiek. Ethiek is mogelijk juist omdat er *geen* algemene of universele protocollen voor het leven bestaan die ons vertellen wat juist en on-

juist is. Natuurlijk is ook Agamben zich bewust van de dreiging om in ethisch nihilisme of subjectivisme te vervallen. In de tweede alinea van *Etica* anticipeert Agamben op dit verwijt.

Dit betekent echter niet dat mensen in feite niets zijn of niets zouden moeten zijn, dat ze overgeleverd zijn aan het niets en daarom vrij zijn te kiezen wel of niet te bestaan, wel of niet deze of gene bestemming op zich te nemen (nihilisme en decisionisme komen op dit punt overeen). Er is inderdaad iets dat mensen zijn en moeten zijn, maar dit iets is geen essentie, is niet werkelijk een 'iets': het is het simpele feit van hun eigen bestaan als mogelijkheid of potentialiteit. CV. 39

In plaats van in de relatie tot een externe norm of inhoudelijk ideaal, bestaat ethiek in een specifieke relatie tot het eigen bestaan, waarin men dit bestaan als mogelijkheid begrijpt. Dit noemt hij verderop in het essay "de enige ethische ervaring, (...) een ervaring van het zijn van de eigen potentie, het bestaan van de eigen mogelijkheid; dat wil zeggen, van het blootstellen van de eigen vormeloosheid in elke vorm, de eigen inactualiteit in elke actie." (CV. 40) Deze ervaring moet het ethische handvat bieden om niet in nihilisme of decisionisme te vervallen.

Het is duidelijk dat Agamben een radicaal ander begrip van ethiek nastreeft dan wat we hierboven traditionele ethiek hebben genoemd. Waar traditionele ethiek van een *ergon* van de mens uitgaat, gaat Agamben's ethiek uit van het zonder-werk-zijn van de mens. Tegenover een ethiek op basis van normen plaats hij een ethiek op basis van een ervaring van potentialiteit. Alleen hoe komt Agamben tot het 'feit' van het zonder-werk-zijn van de mens? Wat moeten we onder een 'ervaring van potentialiteit' verstaan?

Potentialiteit

In een kritische toe-eigening van Aristoteles' reflecties over potentialiteit, wijst Agamben er in *La potenza del pensiero* (De potentie van het denken) op dat potentialiteit tegelijkertijd altijd *impotentialiteit* is, dat wil zeggen, niet alleen het vermogen is om iets te doen (of te zijn), maar ook altijd het vermogen iets *niet* te doen (of te zijn). Waar een dier, zo Agamben, in reactie op externe of interne stimuli enkel zijn vermogen om iets wel te doen actualiseert, heeft de mens het vermogen om niet tot actualisering over te gaan:

De andere levenden kunnen alleen de specifieke vermogens van hun genetische inscriptie actualiseren: de mens is het dier dat in staat is tot zijn eigen impotentie. De grandeur van de menselijke potentie wordt afgemeten aan de afgrond van zijn impotentie.⁶

Belangrijk hier is dat de mens, zelfs wanneer hij een specifiek vermogen uitoefent, het vermogen niet-te-doen daarmee niet kwijtraakt. Simpel gezegd heeft de mens, zo Agamben, het vermogen om als zij ten dans wordt gevraagd, niet tot dansen over te gaan *zonder* daarmee haar vermogen om te dansen te verliezen. Tevens kan men altijd stoppen met dansen, wat betekent dat het menselijk vermogen niet-te-doen ook in het wel-doen blijft bestaan (net als het wel-doen in het niet-doen). Sterker nog, Agamben onderzoekt de mogelijkheid om in iedere activiteit, in iedere constituering van onszelf als dit of dat subject (danseres, Nederlander, enz.), het bestaan van menselijke potentialiteit te waarborgen. Als Agamben spreekt over een ‘ervaring van potentialiteit’ gaat het hem dus niet om de ervaring dat je een specifiek vermogen kan actualiseren (ik kan dansen), maar dat deze actualisering de eigen potentialiteit niet opheft. De ervaring van potentialiteit is in wezen een ervaring van impotentiteit, van het vermogen niet te doen of te zijn dat maakt dat de mens niet overgeleverd is aan haar actualisering: de ervaring van de ruimte van potentialiteit die tussen haar en haar actuele determinatie bestaat. Van belang is dan ook dat deze potentialiteit geen inhoud heeft, zoals bijvoorbeeld het specifieke vermogen tot dansen dat heeft. Het is zogezegd een ervaring van open potentialiteit.

Tegelijkertijd laat deze potentialiteit zich enkel ervaren in relatie tot een bepaalde actualiteit. Niet alleen treffen we de mens nooit aan in een staat waarin er niets actueel aan haar is (zij zit of staat of ligt etc.), het is alleen in een specifieke verhouding tot deze actualisering dat we ons bestaan als potentialiteit ervaren. Anders gezegd, wordt in de ervaring van potentialiteit de *non-coïncidentie* van de mens met haar bepalingen en handelingen ervaren. *De ervaring van potentialiteit is, met andere woorden, niets anders dan de ervaring die de mens kan hebben van zijn eigen fundamentele zonder-werk-zijn.* Een mens is bijvoorbeeld danseres, milieubewust en heeft ruzie met haar buurman, maar komt hiermee niet overeen. Niet zozeer omdat ze daarnaast ook nog muzikliefhebber is, maar omdat ze in alle actualiteit haar potentialiteit niet verliest. De ervaring van potentialiteit is daarmee de ervaring die de mens van zijn eigen mens-zijn kan hebben. De ervaring heeft geen werkelijke inhoud, maar is de ervaring van het geen vaste

inhoud hebben, het altijd anders zijn dan de inhoud die op dat moment gegeven is.

Het is de ervaring van deze non-coïncidentie, deze open ruimte van potentialiteit, die Agamben ethisch noemt. Omdat deze ervaring zelf geen inhoud heeft, schrijft ze dus ook geen enkele handeling voor. In de Engelse herwerking van PP, ‘*On Potentiality*’, relateert Agamben de menselijke potentialiteit aan de vrijheid zowel goed als kwaad te doen.⁷ Dit wil echter niet zeggen dat het de mens dus vrij staat om te doen wat hij wil (het verwijt van decisionisme of nihilisme). Integendeel, de mens dient zich nog steeds rekenschap te geven van de handelingen die zij voltrekt. Haar handelingen zijn echter enkel ethisch te noemen vanwege haar fundamentele (im)potentialiteit. De ethische ruimte van potentialiteit is daarom niet zozeer *voorbij* goed en kwaad, als eerder *vooraf* aan goed en kwaad in traditionele zin.⁸ Misschien is het om die reden dat Agamben de ervaring van potentialiteit ook wel de meest veeleisende en onontkoombare ervaring noemt waarin de mens zichzelf op het spel zet en waaraan hij zich kan meten (PP, 274). Precies omdat de mens in wezen een door geen enkele actualisering uit te putten potentialiteit is, kan de mens zich opwerpen als het subject van de uitspraak ‘ik kan’ (PP, 274).

Vorm-van-leven versus traditionele ethiek

Waar men op basis van het voorgaande kan denken dat Agamben hier een singuliere of bijzondere ervaring beschrijft die een mens een paar keer in zijn leven kan ervaren – als zij haar überhaupt ooit al ervaart – is het vanaf *Mezzi senza fine* en de *Homo sacer*-reeks duidelijk dat Agamben een leefwijze op het oog heeft. Er is een habitueel ‘gebruik’ van de ethische ervaring mogelijk: ‘De habitualiteit van een potentie is haar habituele gebruik en vorm-van-leven is dit gebruik.’ (UC, 265) Vorm-van-leven is een *zijn dat zijn potentie is*: “vorm-van-leven is een zijn van potentie niet alleen en niet zozeer omdat het kan doen of niet kan doen, kan slagen of falen, zich verliezen of zich vinden, maar eerst en vooral omdat het zijn potentie is en ermee overeenkomt.” (Idem.) En ook hier wordt dit zijn van potentie gekoppeld aan een ervaring. Het betreft een leven geconstitueerd door een “ervaring, een *experimentum* dat als voorwerp het potentiële karakter van het leven en van menselijke intelligentie” heeft (UC, 268). Ethisch is het leven dat zich habitueel in relatie tot zijn eigen potentie ervaart.

Deze ethiek op basis van potentialiteit heeft verre-

gaande consequenties voor traditionele ethiek. Waar voor traditionele ethiek Agambens propagatie van de essentieloosheid van de mens een ethisch probleem zou vormen, is het vanuit Agambens ethische perspectief juist de traditioneel ethische fixatie en inkadering van de menselijke essentie die verworpen moet worden. Want tegenover het ethische trouw zijn aan de eigen potentialiteit, staat de onethische negatie ervan: Agambens opvatting van het kwaad.

Het enige kwaad bestaat in de keuze om in gebreke te blijven ten opzichte van het bestaan, om het vermogen niet-te-zijn toe te eigenen als een substantie en een fundament extern aan dit bestaan, of sterker nog, (en dit is het noodlot van moraliteit) de eigen potentie, de eigenlijke modus van het menselijk bestaan, als een fout te beschouwen en te onderdrukken. (CV, 40)

De opvatting van het menselijk bestaan als potentialiteit brengt Agamben ertoe al die mechanismes – en daaronder valt dus vrijwel alle traditionele ethiek en politiek – die menselijke potentialiteit inperken en reguleren door hen een essentie en/of een ideaal voor te schrijven, als kwaadaardig te beschouwen. Kwaad doen betekent hier dus niet zozeer deze of gene handeling verrichten in plaats van een andere. Nee, het betreft de negatie of repressie van de eigen potentialiteit. Wat goed is in traditionele ethiek, het leven conform de normen die gebaseerd zijn op basis van de menselijke essentie of bestemming, verschijnt bij Agamben als het kwaad dat de ethische potentialiteit van de mens negeert. Agambens ethiek impliceert een inversie van traditionele ethiek. In zijn *Homo sacer*-reeks krijgt deze inversie een historisch-filosofische ondersteuning.

Het Kwaad

Dat het conformeren aan regels niet meer ethisch genoemd kan worden, maar zelfs dreigt om te slaan in het kwaad, is iets wat volgens Agamben vanaf de Tweede Wereldoorlog erkend moet worden. In *Quel che resta di Auschwitz* (Wat resteert van Auschwitz) koppelt Agamben zijn ethische analyses aan Arendts theorie over de banaliteit van het kwaad. Het kwaad, zo argumenteert Arendt op basis van een analyse van het Eichmannproces, heeft niet zozeer te maken met een slechte wil of een wrede moordlust, als wel met onnadenkendheid: het al dan niet bewust nalaten zich kritisch te verhouden tot de regels en mechanismes die jouw handelen re-

guleren en daarmee het eigen denken en handelen van buitenaf laten bepalen. Een van de problemen van het Eichmannproces was namelijk dat, hoewel Eichmann zich voor God schuldig verklaarde, hij erop wees dat hij volgens het politieke bestel van het Derde Rijk volledig wetmatig gehandeld had. Het woord van de *Führer* was letterlijk wet, en dus heeft hij gehandeld conform de normen van het bewind. Bovendien identificeerde Eichmann zich in die tijd met de essentie van de mens (ariër) en het ideaal (een Derde Rijk) dat het nazibewind hem presenteerde. Wat bij Arendt onnadenkendheid heet, komt op belangrijke punten overeen met wat Agamben hier als het “in gebreke blijven ten opzichte van het eigen bestaan als potentialiteit” aankaart. Van hieruit kunnen we beter begrijpen waarom de non-essentie van de mens voor Agamben het uitgangspunt van ethiek zou moeten zijn. Op het moment namelijk dat we het eigen zonder-werk-zijn als uitgangspunt van ons ethische leven nemen, moeten we altijd de ruimte erkennen die er bestaat tussen de identiteit die ons aangemeten wordt en ons mens-zijn zelf. We zouden dan nooit kunnen zeggen, zoals Eichmann, dat wij simpelweg niet anders konden dan wat ons bevolen werd en ons beroepen op *Befehlnotstand*, zonder daarmee onze eigen menselijkheid ter discussie stellen (niet voor niets sprak Eichmann zelf over “*Kadavergehorsam*”) (QRA, 72). Het is de non-coïncidentie van de mens met de identiteiten die hem historisch-politiek steeds worden opgelegd, die voor Agamben de mogelijkheid van nieuwe ethiek in zich bergt. De ethische mens legt getuigenis af van zijn niet-overeenkomen met de subjectiveringen van het discours waarin hij zich bevindt.⁹

Voorbij de ethische bezwaren die men kan inbrengen tegen een Eichmann, is het voor Agamben (net als het voor Arendt was) meer nog van belang de mechanismes die het menselijk bestaan kluisteren te onderzoeken en ontmantelen. In zijn *Homo sacer*-reeks gaat Agamben zich systematisch bezighouden met het kritiseren van normatieve praktijken. Daar wordt de relatie tussen essentiebepaling en normenethiek uitgewerkt aan de hand van het onderscheid *zoe-bios*, dat volgens Agamben het geheel van de westerse politiek determineert. De politiek is een apparaat dat via de voortdurende fixatie, dissolutie en herformulering van het natuurlijke, ongevormde leven van de mens (*zoe*) en het goede of politiek gevormde leven (*bios*) de macht over het menselijk leven vestigt. Het *bios* presenteert zich als de bestemming van het *zoe*, en op die manier wordt de mens van een identiteit voorzien die haar tegelijkertijd een levensvorm opdrukt (denk aan Aristoteles’ polis, denk aan Hobbes’ contracttheorie). Belangrijk hier is dat deze

vorming van de mens allesbehalve onschuldig is. Wat de goede bedoelingen van dergelijke politiek ook mogen zijn, de definiëring van de mens creëert altijd een groep mensen die niet aan de definitie voldoen en daarom als uitzondering verschijnen. De definiëring van de mens als een levend wezen met *logos* stelt de menselijkheid van geestelijk gehandicapten ter discussie, de opvatting van de mens als dienaar Gods stelt de menselijkheid van niet-gelovigen ter discussie, enzovoorts. De determinatie van het *bios* van de mens gaat dus gepaard met de productie van groepen mensen die, vanuit die bepaling, niet werkelijk als mens beschouwd kunnen worden: met de productie van wat Agamben 'naakt leven' noemt, een leven dat geen aanspraak kan maken op enig recht en dus potentieel blootstaat aan geweld. En zoals wederom Auschwitz op verschrikkelijke wijze toont, betreft het hier niet een louter theoretisch probleem, maar een reële figuur die het systematisch vernietigen legitimeert van dit naakte leven. Door het afroepen van een uitzonderingstoestand kon het goede leven in het Derde Rijk geherdefinieerd worden als het Arische leven en vertaalde de politieke opgave voor de 'gezondheid' van dit volk zorg te dragen zich in het rechteloos maken van iedere Jood en vervolgens de *Endlösung*.

In plaats van een nieuwe, betere definitie van de mens, stelt Agamben dat het tijd wordt de structuur van het *zoe-bios* zelf te kritiseren. De *Ethica more Auschwitz demonstrata*, de ontwikkeling van een ethiek tegen de achtergrond van *Auschwitz*, waarvoor Agamben in zijn *Homo sacer*-reeks de weg wil bereiden, mondt in het *Homo sacer* project zodoende uit in het concept *vorm-van-leven* waarin *zoe* en *bios* niet meer van elkaar te scheiden zijn.

Steeds keren we terug tot de ethische ervaring van potentialiteit. Niet alleen is het deze ervaring op basis waarvan Agamben de essentialiteit van de mens als feit kan weergeven en traditionele ethiek kritiseert, het is ook deze 'enig mogelijke' ethische ervaring die habitueel tot een *vorm-van-leven* ontwikkelt moet worden. Gezien het belang van deze ervaring, rijst de vraag hoe we een dergelijke ervaring kunnen hebben volgens Agamben.

Profanatie en filosofische archeologie

In Agambens oeuvre zijn genoeg voorbeelden te vinden van menselijke praktijken waarin een ervaring van potentialiteit nagestreefd wordt: filosofie, kunst, het literaire genre parodie, spelende kinderen en literaire figuren als Bartleby en Kafka's personages.¹⁰ In een

essaybundel uit 2010 schaaft hij dergelijke praktijken onder dezelfde noemer: *profanatie*. Agambens these in deze bundel is dat normatieve praktijken ook in een geseculariseerd Westen fungeren als sacrale mechanismes, die mensen, voorwerpen en handelingen van een gebruiksaanwijzing voorzien. Zoals een dier dat voor een offerritueel bereid wordt in een sfeer geplaatst wordt waar specifieke gebruiksrestricties gelden (niet aanraken, niet eten, niet vrijlaten enz.) is ons leven vol van organisaties, instituten en media die, door mensen en voorwerpen in de juridische sfeer (eigenaar, huurder), politiek-ideologische sfeer (Nederlander, links-politiek, moslim, etc.) of de sfeer van de consumptie (iPad-eigenaar, Hollywoodliefhebber) te plaatsen, vertellen wie we zijn en hoe we ons moeten gedragen. Profanatie vindt plaats in die activiteiten die deze mechanismes deactiveren – dat wil zeggen van hun actuele effectiviteit ontdoen – en de mogelijkheid van een nieuw mogelijk gebruik vrijmaken.¹¹ Zo is in het spel van een kind een profanatorische beweging gelegen, wanneer het bijvoorbeeld een zwaard als een drumstick of hefboom gebruikt en het daarmee ontdoet van het doel dat het in een oorlogssfeer diende. Tevens kunnen parodie en satire door de ernstige inhoud van bijvoorbeeld de koninklijke of politieke sfeer te vervangen door een vulgaire en komische, de ogenschijnlijk onbuigzame gedragsregels met betrekking tot deze instituten voor nieuw mogelijk gebruik vrijmaken. Waar eerst een actuele determinatie heerste over een voorwerp, handeling of mens, stelt profanatie een open potentialiteit voor deze actuele determinatie in de plaats.

In Agambens werk geniet één profanatorische praktijk een bijzondere status: filosofische archeologie. Filosofische archeologie probeert op basis van een kritische lezing van geschiedenis en traditie, de herkomst van het heden en het hedendaagse subject op te sporen. Haar doel is echter niet louter historiografisch: hoewel de filosofisch archeoloog grote verzamelingen gebeurtenissen inzichtelijk maakt, is haar eigenlijke doel de bevrijding van het heden. Dat wil zeggen, van de structuur die ons heden heeft aangenomen op basis van de mechanismes uit het verleden. Zij is er op uit de mechanismes die de actualiteit van het heden reguleren, te deactiveren en op die manier de potentialiteit van het heden bloot te leggen, een nieuw mogelijk gebruik van het heden vrij te leggen. Agambens ambitie is in deze niet mis te verstaan: in zijn *Homo sacer*-reeks wil hij het geheel van de westerse politieke traditie deactiveren via een analyse van het paar *zoe-bios*; het geheel van de westerse ontologie dient via de archeologische kritiek van het paar essentie-existentie onwerkzaam gemaakt te worden en

ook de economie en het christendom worden onder de loep genomen.

Om drie redenen is filosofische archeologie voor de ethische ervaring van potentialiteit van groot belang. Ten eerste simpelweg omdat filosofische archeologie een enorm bestand aan normatieve praktijken als voorwerp kan nemen en daarmee ook de meest hardnekkige vanzelfsprekendheden in ons bestaan kan deactiveren. Ten tweede omdat zij, door systematisch de historische contingentie aan te tonen van de identiteiten en idealen die de mens doorheen de geschiedenis opgelegd heeft gekregen, een sterk en concreet argument vormt voor het zonder-werk-zijn van de mens: de mens heeft geen vaste essentie en komt nooit overeen met historische invullingen. Ten derde omdat de ontwikkeling van de ethische ervaring van potentialiteit tot een vorm-van-leven de archeologische deactivatie van het begrippenpaar *zoe-bios* vereist.¹²

Besluit

We zijn dit stuk begonnen met het feit dat volgens Agamben altijd het beginpunt zou moeten vormen van het denken over ethiek: de essentieloosheid of het zonder-werk-zijn van de mens. Door dit uitgangspunt te contrasteren met ethiek die juist wel van een werk van de mens uitgaat, konden we constateren dat Agamben een herdefinitie van ethiek beoogt. Ethiek dankt haar bestaan aan een ervaring van potentialiteit die ontwikkeld kan worden tot een vorm-van-leven. Deze ethiek wordt echter bedreigd door die apparaten die de mens een specifiek doel voorschrijven. Voor Agamben is een dergelijk ‘vangen’ van de menselijke potentialiteit in een actualiteit, kwaadaardig, zoals hij argumenteert in zijn archeologische analyse van Auschwitz en de westerse politieke traditie.

Hoewel we de aard van de ervaring van potentialiteit besproken hebben, en ook op wat voor manier zij te bereiken valt, zijn we niet doorgedrongen tot de epistemologische of ontologische status ervan. Deze status is namelijk geenszins vanzelfsprekend. Het gaat om een ervaring die de mens kan hebben buiten zijn actuele constitutie als een subject (Nederlander) om, dat wil zeggen, een ervaring niet *uitgaande* van een ik, maar ervaringen die voorbij of vooraf gaan aan de constitutie van dit ik. Maar hoe kan een ervaring voorafgaan aan een subject? Vereist ervaring niet een subject van ervaring? Tevens kunnen we ons afvragen of de ervaring van potentialiteit een universeel en ahistorisch karakter heeft. Wanneer in deze ervaring het mens-zijn van de

mens zelf op het spel staat, lijkt het antwoord ja. Tegelijkertijd toont Agambens filosofische archeologie juist de historiciteit van iedere mensopvatting aan, wat suggereert dat zijn eigen typering ook historistisch begrepen moet worden.

De centraliteit van de ervaring van potentialiteit in zijn filosofie, maakt dat een onderzoek naar deze onduidelijkheden nodig is. In een dergelijk onderzoek zal ook de voorloper op de ervaring van potentialiteit betrokken moeten worden, de ervaring van *infantia* uit zijn vroege werk, alsook de naloper op deze ervaring, het complexe begrip ‘zone van indifferentie’ dat in zijn *Homo sacer*-reeks de plaats aanduidt waarop tegenstellingen als *zoe-bios* gedeactiveerd worden. Pas dan kan Agambens inversie van traditionele ethiek werkelijk op waarde geschat worden.

Ype de Boer

Literatuur

- Giorgio Agamben, *L'Uso dei corpi*, Vicenza: Neri Pozza, 2014, UC.
- Giorgio Agamben, *La cominità che viene*, Torino: Bollati Boringhieri, 2001, CV.
- Giorgio Agamben, *La Potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza: Neri Pozza, 2005, PP.
- Giorgio Agamben, *Potentialities*, ed: Werner Hamacher & David Wellbery, Stanford, California: Stanford UP, 1999.
- Giorgio Agamben, *Profanaties*, vert: Ype de Boer, Boom: Amsterdam, 2015.
- Giorgio Agamben, “The Work of Man”, in: *Sovereignty and Life*, ed: Matthew Calarco & Steven DeCaroli, Stanford, California: Stanford UP, 2007, blz. 1-10.
- Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testament*, Torino: Bollati Boringhieri, 1998, blz. 63 [eigen vertaling], QRA.
- Anke Snoek, *Agamben's joyful Kafka. Finding Freedom Beyond Subordination*, New York: Bloomsbury, 2012.
- Catherine Mills, “Linguistic Survival and Ethicality”, in: *Politics, Metaphysics, and Death*, ed. Andrew Norris, London: Duke UP, 2005.
- Kevin Atell, *Giorgio Agamben. Beyond the Threshold of Deconstruction*, Fordham: Fordham University Press, 2015.
- Leland DelaDurantaye, *Giorgio Agamben*. Stanford, California: Stanford University Press, 2009.

Noten

- 1 Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testamento*, Torino: Bollati Boringhieri, 1998, blz. 63 [eigen vertaling], QRA.
- 2 In *L'Uso dei corpi*, bijvoorbeeld, ontwikkelt Agamben zijn vorm-van-leven expliciet in discussie met Foucaults denken over de 'zorg voor het zelf' en levenskunst. Tevens zegt hij daar dat hij het "idee dat ethiek niet overeenkomt met de relatie tot een norm, maar eerst en vooral met een 'relatie tot het zelf'", bij Foucault vandaan heeft. Agamben, *L'Uso dei corpi*, Vicenza: Neri Pozza, 2014, blz. 140 [eigen vertaling], UC. Op de relatie tussen Foucaultiaanse en Agambeniaanse ethiek wordt in dit artikel niet verder ingegaan.
- 3 In DelaDurantaye's invloedrijke monografie over Agamben bijvoorbeeld, noemt hij potentialiteit de "key term and guiding idea" in Agambens filosofie. Leland DelaDurantaye, *Giorgio Agamben*, Stanford, California: Stanford University Press, 2009, blz. 81. Een andere belangrijke commentator (en tevens vertaler) van Agambens werk, Kevin Attell, noemt potentialiteit zelfs een "first principle" van Agambens filosofie. Kevin Atell, *Giorgio Agamben. Beyond the Threshold of Deconstruction*, Fordham: Fordham University Press, 2015, blz. 100.
- 4 Giorgio Agamben, *La comminutà che viene*, Torino: Bollati Boringhieri, 2001, 39 [eigen vertaling], CV.
- 5 Agamben, "The Work of Man", in: *Sovereignty and Life*, ed: Matthew Calarco & Steven DeCaroli, Stanford, California: Stanford UP, 2007, blz. 1-10.
- 6 Agamben, *La Potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza: Neri Pozza, 2005, blz. 282 [eigen vertaling], PP.
- 7 Vgl. Agamben, *Potentialities*, ed: Werner Hamacher & David Wellbery, Stanford, California: Stanford UP, 1999, blz. 183. "To be free is, in het sense we have seen, to be capable of one's own impotentiality, to be in relation to one's own privation. This is why freedom is freedom for both good and evil."
- 8 Vgl. Agambens bespreking van Primo Levi in QRA. "Het gaat hier dus om een zone van onverantwoordelijkheid (...) die zich niet zozeer *voorbij* goed en kwaad bevindt, als wel *vooraf* aan goed en kwaad. Met een geste symmetrisch tegenovergesteld aan die van Nietzsche, plaats Levi ethiek voor het gebied waar we haar normaliter denken." (QRA, 19)
- 9 In QRA ontwikkelt Agamben zijn ethiek verder als een ethiek van getuigenis, waarbij de mens getuigt van het niet-overeenkomen met het 'Ik' zoals dit in de taal wordt geconstitueerd. Vgl. Mills bespreking van het onophefbare onderscheid tussen het Ik dat spreekt en het individu. Catherine Mills, "Linguistic Survival and Ethicality", in: *Politics, Metaphysics, and Death*, ed. Andrew Norris, London: Duke UP, 2005, blz. 204.
- 10 Anke Snoek, bijvoorbeeld, heeft een verhelderende en diepgaande uitwerking gepubliceerd van het politieke potentieel van Agambens lezing van Kafka. Anke Snoek, *Agamben's joyful Kafka. Finding Freedom Beyond Subordination*, New York: Bloomsbury, 2012.
- 11 Zie voor een uitwerking van het concept profanatie de bundel *Profanaties*. Giorgio Agamben, *Profanaties*, vert: Ype de Boer, Boom: Amsterdam, 2015.
- 12 Vgl. UC, 259: "zolang de biopolitieke machine nog niet gedeactiveerd is, (...) [kan] het concept van leven niet werkelijk gedacht worden."