

Uvirkeliggørlig potens¹

Giorgio Agamben

Efter aftale med Julien skal jeg ikke præsentere bogen, fordi bøger præsenterer sig selv, og jeg har aldrig rigtig forstået, hvad præsentationer skal gøre godt for, så jeg vil i stedet forsøge at tydeliggøre et begreb, som alt oftere bliver omtalt om end uden alvor og klarhed. Dette begreb er netop det om afsættende potens [potenza destituente] – afsættende potens og ikke magt [potere].

Da jeg for nogle år tilbage begyndte at tænke over dette begreb, var jeg sikker på en ting, nemlig at når man først var begyndt at tænke det, så måtte man drage politikken forklaringer og strategier radikalt i tvivl. Det drejede sig ikke om den n'te variation over de gamle paradigmer om konflikt og kamp, som var arvet fra de revolutionære bevægelser, også selvom disse paradigmer taktisk set endnu kunne have en gyldighed. Men begrebet om afsættende potens fordrede en helt anderledes strategi: andre veje og andre forklaringer. Begreberne om kamp og konflikt er således taktisk set fortsat gyldige, men fra strategiens, den afsættende potens' synspunkt, er de ikke længere adækvate. Og jeg er selvfølgelig ikke kommet her i dag for at tale om en strategi, som ikke vedkommer mig, men om selve begrebet om afsættende potens. Og det er fordi, jeg synes, at det kun er, når man forsøger at tydeliggøre dette begreb, så langt det gøres kan, at man også vil kunne forstå de eventuelle strategier, det medfører.

Det, jeg mener at have forstået i disse måneder, hvor jeg har arbejdet lidt med denne tanke, er, at man ikke vil kunne forstå, hvad den afsættende potens måtte være, såfremt man ikke frigør sig fra og kritiserer et begreb, som, mener jeg, har domineret og fortsat dominerer Vestens politiske tænkning på en snigende måde: Det er begrebet om *virkeliggørelse* [realizzazione]. Med denne term henviser jeg til den idé, at den politiske aktion består i at virkeliggøre en lære, en filosofi, et projekt, et ideal i handling [nei fatti]... Jeg sagde snigende, fordi selvom det ikke bliver

¹ I Bologna den 16. marts 2019, holdt Giorgio Agamben foredraget "Potenza irrealizzabile", i boghandelen Modo Infoshop. Anledningen var lanceringen af Den usynlige komité's tre første bøger, der udkom samlet i ét bind på italiensk hos forlaget Nero. Forordet til omnibusudgaven er oversat i nærværende bog under titlen "Smuk som en opstand". Agambens tale blev optaget, og følgende tekst er en oversættelse af den italienske transskription af talen. Kursiverne skyldes transskriptionens ophavsmand, som redaktørerne kender personligt, mens de spidse og firkantede parenteser skyldes oversætteren. O.A.

udtalt som sådan, så er dette metafysiske paradigme om virkeliggørelse, det vil sige om nødvendigheden af at føre noget muligt ud i virkeligheden, som man derfor formoder endnu ikke er virkeligt, virkeliggjort, nuvel, det forekommer som om, at dette paradigme er underforstået på en snigende måde for alle de politiske praksisformers vedkommende, som vi kender. Jeg brugte ordet metafysik, metafysisk paradigme, eftersom – hvad jeg skal forsøge at vise – den adskillelse af det mulige fra det virkelige, som det nævnte begreb indebærer, netop er en af de mest effektive *anordninger*, hvorpå Vestens metafysik har kunnet grundlægge sit herredømme.

Man har ofte tilskrevet Marx den tanke, at politikken må være en virkeliggørelse af filosofien; prøver man imidlertid at læse de passager omhyggeligt igennem i *Indledningen til kritikken af den hegelske retsfilosofi*, hvori han forekommer at fremsætte en sådan tese, så ser man, at det er en alt andet end forudsigelig og langt mere sammensat sag. Marx fremfører denne hypotese først i forbindelse med en indvending mod et ikke nærmere identificeret *praktisk* politisk parti, som han kalder det, og som netop går ind for negationen af filosofien, og Marx skriver bogstaveligt: “I kan ikke ophæve filosofien uden at virkeliggøre den.”² Kort efter tilføjer han over for det modsatte parti, det teoretiske, at de fejlagtigt “troede at kunne virkeliggøre filosofien uden at ophæve den”. Efter dernæst at have defineret proletariatet som opløsningen af alle samfundslag, så afslutter han dette korte indskud med en bemærkning, der sammenfører filosofiens virkeliggørelse og proletariatets ophævelse. Han skriver: “Filosofien kan ikke virkeliggøre sig selv uden at proletariatet ophæves, proletariatet kan ikke ophæve sig selv uden at filosofien virkeliggøres.”³ Endnu før, nemlig i afhandlingen om Demokrit og Epikur i 1841, havde han skrevet, at når filosofien forsøger at virkeliggøre sig selv i verden, så er verdens bliven filosofisk samtidig filosofiens bliven mondæn, så det er dens virkeliggørelse og samtidig dens fortabelse. Og da jeg ikke tror, at Marx bare ville gentage nogle hegelianske fortællinger, bør vi stille os selv spørgsmålet om, hvad det betyder “at ophæve og virkeliggøre filosofien”, som ikke forekommer mig at være ganske klart. Og det er i øvrigt også ved at spille på denne mangel på klarhed, at Adorno kunne indlede sin *Negative Dialektik*, som I vil kunne huske, med at skrive: “Filosofien, der engang forekom tilbagelagt, holder sig i live, fordi øjeblikket for dens virkeliggørelse blev forsømt.”⁴ Hvad der næsten synes at indebære, at var øjeblikket ikke blevet forsømt, så ville filosofien ikke eksistere mere, men være virkeliggjort og derfor ophævet.

² Karl Marx: *Indledningen til kritikken af den hegelske retsfilosofi*, oversat af Ulrich Horst Petersen, in: idem: *Økonomi og filosofi – Ungdomsskrifter* (København: Gyldendals Uglebøger, 1965), p. 58.

³ Ibid., p. 66.

⁴ Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1975), p. 15. Min overs. O.A.

Ja, det var så den første refleksion, og det første spørgsmål, jeg vil stille, er, hvad det betyder at virkeliggøre sig, og hvad det betyder at forsømme sin egen virkeliggørelse?

Det er bemærkelsesværdigt, og det har I måske også opdaget, at næsten et århundrede senere gentager Debord den marxske formulering og henfører den denne gang ikke til filosofien, men til kunsten. Debord bebrejder dadaisterne at have villet ophæve kunsten uden at virkeliggøre den og surrealisternes at have villet virkeliggøre kunsten uden at ophæve den.⁵ Det er den samme sætning som hos Marx, men han flytter den fra filosofien til kunsten. Det indebærer så i stedet, at situationisterne ville virkeliggøre og ophæve kunsten. Det verbum Marx bruger i sin tekst, er *aufheben*, der, som I vil vide, har en dobbelt betydning på tysk af såvel at opløse og få til at ophøre som at bevare. Dette verbum har fået en sådan betydning på tysk, og det er i centrum for Hegels dialektik, gennem Luthers oversættelse af det Nye Testamente: Luther skulle oversætte en passage i *Romerbrevet*, som altid har bragt fortolkerne i forlegenhed, fordi Paulus skriver noget, som forekommer at være selvmodsigende: “Ophæver vi da loven ved troen? Nej, langt fra! Vi stadfæster loven” [3.31]. Mens han bogstaveligt siger, at loven skal ophæves, siger han herefter nej, på denne måde bevarer vi den. Så over for denne selvmodsigende operation vælger Luther det nævnte verbum med den dobbelte betydning. Men alligevel også her: Hvad var Paulus’ hensigt i den tekst? Ud fra det messianske perspektiv, som Paulus stillede sig i, så indebar Messias’ ankomst lovens ophør i den dobbelte betydning af fuldbyrdelse og afslutning. Hvad ville han så? Han ville netop kritisere den tanke, at retfærdigheden ifølge jødisk tradition bestod i en virkeliggørelse eller udførelse af loven, det vil sige at retfærdighed består i at udføre en serie gerninger eller handlinger, som følger og bekræfter lovens forskrifter. Det er så det, Paulus kritiserer ved at anvende verbet *katargein*, som netop betyder ikke at tilintetgøre, men at gøre uvirksom, forlade en handling. Det vil sige, at for ham gjaldt det ikke om at virkeliggøre og følge loven, men om, så at sige, at afvirkeliggøre den, at gøre loven uvirkeliggørlig og ufølgelig, og altså ikke at overtræde den. Det forekommer mig, at vi står midt over for en kritik af begrebet om, at retten må bestå i en virkeliggørelse. Der er altså ikke nogen afskaffelse og derfor heller ikke nogen virkeliggørelse. Den tro, han taler om, er ikke noget, der kan virkeliggøres ved gerninger, og det er ikke fordi, den er noget abstrakt, uvirkeligt, men tværtimod fordi den er den eneste virkelighed og den eneste sandhed. Hegel gør derimod nærmest det modsatte, eftersom han bibeholder den bibelske idé om virkeliggørelse af loven, men komplicerer den med ideen om en *Aufhebung*, om en bevarelse og afskaffelse, en virkeliggørelse og en fortabelse. I en vis forstand indebærer hans idé om, at alt

⁵ Guy Debord: *Det spektakulære samfund*, oversat af Louise Bundgaard og Gustav Hoder (Aarhus: Antipyrine, 2020), pp. 188-189.

rationelt er virkeligt, at virkeliggørelsens proces egentlig er uden ende, ligesom den ånd, som virkeliggøres i historien, er uden ende. Hegel opretholder derfor idéen om virkeliggørelse, men han får den gjort evig. Det har så også ført mig videre til at overveje betydning af vores term *realtà*, virkelighed.

Jeg ved ikke, om I er bekendt dermed, men ordet *realtà* stammer fra *res*, ting, og det dukker op sent. Første gang vi møder det, er det i den latinske form, *realitas*, mellem det tolvte og det trettende århundrede. Det er derfor et ord, der ikke fandtes i Antikkens verden, men ikke så snart er det dukket op, før det splitter den gennem den tanke, at der er noget muligt, som skal *realiseres*, virkeliggøres. Altså betyder *realtà* – men det er så en tese, jeg ikke har tid til at udfolde her – altid realisering i vores kultur. Eller noget der allerede er blevet virkeliggjort som f.eks. i den kristne idé om skabelse, nemlig at Gud har virkeliggjort sit projekt for verden og bliver ved med at virkeliggøre det. Eller, under alle omstændigheder, at vi skal virkeliggøre noget ved at handle.

Jeg vil nu omtale to eksempler på politik, der er unddraget en sådan realiseringsmodel. Det ene henter jeg i den superberømte tese hos Platon, der har den mærkelige idé, at filosoffen skal blive konge. Platon skriver flere gange, at bystatens problemer aldrig vil kunne løses, uanset hvad man gør, såfremt filosoffen og kongen ikke bliver sammenfaldende; hvis filosoffen ikke bliver konge, og kongen ikke bliver filosof. Den gængse fortolkning af denne tese går da også på, at filosofferne skal regere bystaten, fordi de derved vil kunne overføre den filosofiske rationalitet på den politiske sfære. Ifølge denne fortolkning skulle Platon hævde, at den gode regering er den, der virkeliggør, praktiserer, filosofien. Det er Michel Foucaults fortjeneste at have påvist, at denne fortolkning er helt forkert, for når man ser teksten efter, så siger Platon slet ikke det. Platon siger kun, at kongen og filosoffen skal være sammenfaldende i det samme subjekt. Det drejer sig derfor ikke om at overføre en filosofisk rationalitet og virkeliggøre den i politikken, men tværtimod om at få kongen og filosoffen, politikeren og tænkeren til at være sammenfaldende i det samme subjekt. Foucault påpeger med rette, at der ikke er sammenfald mellem indhold og rationalitet, ikke identitet mellem den filosofiske diskurs og den politiske diskurs, men derimod identitet mellem det filosoferende subjekt og det subjekt, der regerer. Platon taler derfor slet ikke om at virkeliggøre filosofiske idéer i en politisk praksis, men om noget andet, som er mere kompliceret, nemlig at forstå, at man først vil kunne nå frem til en retfærdig bystat, når der vil være et sammenfald i det samme subjekt mellem disse to *potenser*, den politiske potens og den filosofiske potens. Så det drejer sig ikke om at blive virkeliggjort i politikken, men tværtimod, ville man kunne sige, om at filosoffen skal gøre sig til vogter af sin egen uvirkeliggørlighed, det vil sige af sin egen virkelighed.

Det andet eksempel er Benjamins teologisk-politiske fragment. Lynhurtigt: Hvori består det teoretiske problem i denne tekst? Det teoretiske problem består i relationen mellem den profane orden og det, han kalder riget, det messianske begreb om riget, som har politisk betydning for ham, det må man ikke glemme. Han siger klart og tydeligt, at den marxske idé om et klasseløst samfund udgør en sekularisering af riget. Så tager han sig af forholdet mellem disse to elementer, og det er en meget problematisk relation, fordi fragmentet starter med at påpege deres radikale heterogenitet. Og nu læser jeg tre vigtige linjer for jer: “Derfor kan intet historisk af sig selv ville forholde sig til det messianske. Derfor er Guds rige ikke *telos* for den historiske *dynamis*; det kan ikke sættes op som mål. Historisk set er det ikke mål, men ende. Derfor kan den profane orden ikke blive opbygget med tanke på Guds rige, hvorfor teokratiet ikke har nogen politisk, men kun religiøs mening.”⁶ Benjamin bruger ordet, termen *Ende*, som netop betyder ophør, ophør i betydning af tilintetgørelse, og det vil sige, at det ikke kommer til som afslutningen på en rationalitet, men som brud. Det vigtige er her heterogeniteten mellem de to principper, som ikke desto mindre er virksomme hver især, alt mens de forbliver trofaste over for det heterogene. Jeg synes, det er vigtigt, ud fra dette perspektiv, at gøre sig overvejelser vedrørende implikationerne i dette fragment, den politik, der er i fragmentet, og jeg tror, at vi kan sige, at de moderne ideologiers fejl har bestået i modsat at tromle det messianske formåls orden ned i den historiske orden, hvorved man kommer til at glemme, at det, Benjamin kalder riget, og som for ham er det klasseløse samfund, revolutionen osv., aldrig vil kunne stilles op som et formål, der skal virkeliggøres. Og det synes jeg er meget vigtigt. Benjamin siger, at endemålet, det han kalder riget, aldrig kan stilles op som formålet for en politisk praksis inden for den profane orden. Så fejlen har været, synes jeg, at man har tromlet en orden ned i en anden. Benjamin siger imidlertid slet ikke, at den ene orden ikke skulle have en indvirkning på den anden, tværtimod så siger han, at kun såfremt den forbliver radikalt heterogen, *vil den kunne virke*. Og hvordan virker den så? Ikke som formål, men som *Ende*, som afslutning på den profane orden, og det vil sige, at den afbryder den. Lidt efter skriver Benjamin den berømte sætning, at for alt dette bør den politiske metode kaldes nihilisme, og det er aldeles kohærent: Eftersom den ikke skal fremføres som et formål, så skal revolutionen aldrig – uanset det navn, I måtte give den, det være sig det klasseløse samfund eller riget – fremføres som et formål i den profane orden; den virker som afslutning, og derfor bør den politiske metode kaldes nihilisme. Benjamin tøver således ikke over for de radikale følger af, at der ikke gives noget formål, kun en afslutning.

⁶ Walter Benjamin: “Theologisch-Politisches Fragment”, in: idem: *Gesammelte Schriften*, Band II.1 (Frankfurt: Suhrkamp, 1980), p. 203. Min overs. O.A.

Nu vil jeg gerne forsøge at gøre lidt op ud fra disse to eksempler. Først definerede jeg virkeliggørelsen som en metafysisk anordning, og jeg kunne godt tænke mig at præcisere dette punkt. Det drejer sig om en metafysisk anordning og egentlig om Vestens grundlæggende ontologiske anordning, fordi det er her, at splittelsen af det virkelige, af væren, er på færde, splittelsen mellem muligt og virkeligt, mellem væsen og eksistens, mellem potens og handling. Lige fra begyndelsen af er vort virkelighedsbegreb splittet på denne måde. Og eftersom det er splittet på denne måde, må det altid dreje sig om at virkeliggøre den ene i den anden, at få den ene ført over i den anden, at gøre den ene virkelig i den anden. Det vil jeg kalde Vestens ontologisk-politiske maskine, og den er grundlagt på adskillelsen af det mulige fra det virkelige og af potensen fra handlingen, som bliver splittet i den menneskelige sfære for siden at blive sammenført i Gud, hvor Gud så bliver stedet for en forening.

Vi er vænnet til at anse denne fraktur for givet og normal, og vi gør os det ikke klart, at den i stedet udgør den aporetiske kerne i Vestens ontologi, hvorpå førnævnte maskine har fået grundlagt sin særlige styrke. Potens og handling, mulighed og virkelighed, væsen og eksistens er denne maskines to ansigter eller to dele. Og hvorfor taler jeg om potens for en sådan maskine? Fordi ontologi ikke er en spidsfindig tankekonstruktion uden noget forhold til virkeligheden og til historien, men tværtimod det sted, hvor der tages nogle grundlæggende beslutninger, der er rige på følger. Tænk jer bare: Havde vi ikke splittelsen af virkeligheden i væsen og eksistens, potens og handling, mulighed og virkelighed, så ville hverken videnskaben eller erkendelsen have været mulige, sådan som vi siden har udviklet dem, og da slet ikke den formåen til effektivt at kontrollere og styre de menneskelige handlinger, som er de to kendsgerninger, der karakteriserer Vestens historiske styrke. Havde vi ikke kunnet adskille det mulige fra det virkelige, havde vi ikke, så at sige, kunnet udsætte og sætte parenteser om den umiddelbare eksistens, det umiddelbart og konkret virkelige ved de ting, der omgiver os, for i stedet at give os i kast med at tænke deres væsen, deres hvad osv., så ville hverken Vestens videnskab eller dens teknologi havde kunnet nå til det udviklingstrin, vi kender. Og på den anden side, såfremt dimensionen med en mulighed, der er adskilt fra virkeligheden, på mirakuløs vis skulle forsvinde helt og aldeles, så ville planer, projekter osv., ikke længere kunne lade sig gøre, og de menneskelige handlinger ville ikke længere kunne blive styret eller kontrolleret. Nu vil I kunne forstå i hvilken forstand, jeg siger, at den ontologiske maskine falder væsentligt og effektivt tilbage på politikens plan. Det udgør så netop det aporetiske, problematiske aspekt, for disse to dele, som er blevet adskilt i begyndelsen; det mulige og det virkelige må til sidst, for at få maskinen til at fungere, blive ført sammen igen på en eller

anden måde ved hjælp af et princip, som kan garantere dens harmoniske konflikt. Det er derfor, jeg mener, at det netop er overgangen fra det mulige til det virkelige, fra væsen til eksistens osv., der udgør det afgørende problem for vestlig metafysik, hvor den uophørligt lider skibbrud. Og når jeg siger, at det er afgørende for metafysikken, så siger jeg også, at det er afgørende for vestlig politik. Det er kuriøst, at i filosofiens historie er Gud det sted, hvor en sådan overgang fra det mulige til det virkelige er blevet tænkt, således med det såkaldt ontologiske argument, der i grunden siger, at hvis Gud er mulig, så må Gud eksistere. Det vil sige, at Gud er det sted, hvor det mulige opholder sig umiddelbart, giver sig virkelighed i eksistensen, mens disse netop er konstant adskilte dimensioner i den menneskelige sfære, modsat Gud som altid allerede er i gang [in atto]. Det forekommer mig, at så længe vi stædigt bliver ved med at lede efter en passage, en transit, en overgang fra det mulige til det virkelige, så indebærer det, at det ontologiske argument endnu befinder sig solidt placeret i hjertet af politikken, at vi inden for praksis, endnu famlende, søger efter en slags Nordvestpassage, den gennemgang, hvor det mulige på magisk eller besværlig vis omsættes til virkelighed, og politikken finder sin definitive virkeliggørelse. En sådan passage findes ikke, fordi *det mulige er allerede virkeligt, og som noget sådant er det absolut uvirkeliggørligt*. Det er derfor, revolutionerne hver gang lider skibbrud i overgangsproblemet som i den marxske model med en overgang fra det klasseopdelte samfund til det klasseløse samfund. Så længe overgangen forbliver indlagt i dette paradigme om virkeliggørelse, vil den ikke kunne andet end uophørligt udsætte sig selv. Jeg synes derfor, det må være vigtigt at forstå, at det politiske andragende, der er afgørende i enhver forstand, ikke kan virkeliggøres i den betydning, jeg her taler om, og at det må opretholdes som uvirkeliggørligt for at handle. Og som Benjamin sagde, så kan det kun handle inden for den historiske orden ved at give afkald på at fremstille sig som et formål, der kan ledes ind i den profane orden. Hvis man bliver ved med at splitte erfaringens sandhed i det mulige og i behovet for virkeliggørelse, så kan andragendet kun gå tabt. Vi skal derimod forsøge at påtage os dets uvirkeliggørlighed til fulde.

Og hvad er så denne uvirkeliggørlighed? Den er simpelthen den absolutte og umiddelbare virkelighed i det, vi tænker, fordrer og oplever som muligt. I det tilfælde vil et råderum kunne åbne sig for livet og for tænkningen.

Jeg tror, at I nu efter disse for korte betragtninger vil kunne forstå, at hvis man forlader modellen med virkeliggørelse, med politikken som virkeliggørelse af noget, og træder ind i det andet paradigme, så kan strategierne ikke andet end ændres fuldstændigt: En afsættende potens kan aldrig være noget, som man skal virkeliggøre i handling [nei fatti]; det drejer sig derfor ikke

længere om at følge eller overtræde loven, men at gøre den, så at sige, uvirksom, uigennemførlig, at afvirkeliggøre den. Og selvfølgelig, hvilke strategier der siden skal til for at gøre det, kan vi, hvis I vil, tale om bag efter.

Oversat af Carsten Juhl fra "Potenza irrealizzabile", foredrag afholdt af Giorgio Agamben den 16. marts 2019.