

GIORGIO AGAMBEN
Hein Braaksma
Homo sacer
sovereine macht

Giorgio Agamben's Homo sacer

De grenzen van de moderne biopolitiek

Onlangs verscheen een Nederlandse vertaling van Giorgio Agamben's *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Hein Braaksma bespreekt naar aanleiding daarvan Agamben's politieke filosofie.

Sinds anderhalf jaar zijn het spannende tijden voor iedereen die zich met politiek bezig houdt. Onder invloed van terroristische dreigingen in de Verenigde Staten, oplaaiende conflicten in het Midden-Oosten en een groeiend politiek, multicultureel en etnisch onbehagen in eigen land, staat menig politiek model onder druk. Vooral de laatste omstandigheid lijkt de meeste politieke theorieën te tarten; eigenlijk lijkt alleen het oude adagium van Jacobse en Van Es 'Samen voor ons eigen' een adequate analyse voor de opkomst en inmiddels alweer bijna ondergang van een politieke beweging.¹ Het is ook juist dit adagium 'Samen voor ons eigen' dat op gespannen voet staat met de vraag om (militaire) bescherming door de staat, die steeds luider werd na 11 september 2001. Sterker nog: er lijkt in Nederland sprake van een paradox. De roep om veiligheid wordt harder; en dus wordt de noodzakelijkheid van de staat duidelijker en tegelijkertijd de afkeer van en het wantrouwen tegen dezelfde staat groter.

Deze paradox is echter minder opmerkelijk dan ze lijkt. Uit het recente Sociaal Cultureel Rapport blijkt dat Nederland met een groeiend wantrouwen tegen het bestuur van de staat en een groot vertrouwen in de staat *an sich*, steeds meer gaat lijken op het Europese gemiddelde – ten opzichte daarvan is het Nederlandse vertrouwen in de politiek nog groot.² Van een specifiek Nederlandse situatie is dus geen sprake. En van een specifiek Nederlandse analyse hoeft dus ook geen sprake te zijn. We kunnen ons dus

1 Jacobse en Van Es waren karakters in televisie-sketches van Kees van Kooten en Wim de Bie voor uitzendingen van het Simplisties Verbond vanaf 1979. Jacobse en Van Es maakten als karakters trouwens hun eerste publieke optreden, op 25 mei 1979, bij een uitzending van het Humanistisch Verbond met het lied 'Lang zullen we leven in de ethica'.

2 Paul Schnabel, 'Epiloog' in: SCP, *Sociaal Cultureel Rapport 2002* (Den Haag 2002) 693-712.

gerust wenden tot de Italiaanse filoloog en filosoof Giorgio Agamben, van wiens *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* uit 1995 eind 2002 een Nederlandse vertaling (*Homo sacer. De soevereine macht en het naakte leven*) is verschenen – daarin worden trouwens nog meer redenen gegeven om de staat te wantrouwen en tegelijkertijd blijkt de staat onontkoombaar.

In *Homo sacer* richt Agamben zich op hét probleem dat de politieke filosofie sinds Aristoteles bezighoudt - en waarvan het belang door bovengenoemde paradox wederom is bevestigd: de verhouding van individu tot het geheel en de staat. Aristoteles was daar tamelijk eenduidig over: 'Het bewijs dat de staat een natuurverschijnsel is en voor het individu gaat, is dat het individu, als hij geïsoleerd is, niet in zijn eigen behoeftes kan voorzien; en daarom is hij als een deel in verhouding tot het geheel. Maar diegene die niet in staat is in een maatschappij te leven of diegene die dat niet hoeft omdat hij zelf in zijn behoeftes voorziet, moet of een beest of een god zijn: hij maakt geen deel uit van een staat.'³ Het probleem bij deze eenduidigheid is natuurlijk *wie* bepaalt of iemand in staat is om in een maatschappij te leven. Het probleem van de mens in relatie tot de staat is wie van beiden bepaalt of hij een politiek dier is.

Aan het einde van *La volonté de savoir* merkt Foucault op dat: 'Eeuwenlang is de mens gebleven wat hij voor Aristoteles was: een levend dier met daarbij het vermogen een politiek bestaan te leiden; de moderne mens is een dier waarvan de politiek het bestaan als levend wezen op het spel zet.'⁴ Het is dit citaat dat Agamben als uitgangspunt neemt voor zijn onderzoek naar de verhouding tussen het individu en de staat. Daarnaast plaatst Agamben de homo sacer, een figuur uit het oude Romeinse recht. De homo sacer was volledig uit de samenleving verbannen, van elke vorm van recht uitgesloten en kon dus door iedereen straffeloos gedood worden. De homo sacer is daarmee het tegenovergestelde van de Aristotelische mens: de homo sacer is bij uitstek *geen* politiek dier.

En dat maakt dat de bedreiging van het politieke dier zoals Foucault het schetst fundamenteel verschilt van de bedreiging van de homo sacer. In het eerste geval wordt een individu bedreigd vanwege zijn identiteit, in het tweede geval vanwege het ontbreken van een identiteit. Agamben ziet deze twee posities haast als ideaaltypen gerepresenteerd in de bevolking van enerzijds de Sovjet-Unie en anderzijds nazi-Duitsland. Beide worden door hem dan ook gebruikt om de positie en vooral ook de macht van de

3 Aristoteles, *Politics* (Mineola NY 2000) 29. (eigen vertaling)

4 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. Volonté de savoir* (Paris 1976) 188. (eigen vertaling)



Anselm Kiefer's *Wege der Weltweisheit: die Hermannsschlacht*, kan parallel aan Agamben's *Homo sacer* geïnterpreteerd worden. Agamben ziet de *homo sacer* als de figuur waarin de almacht van de (totalitaire) staat duidelijk wordt. Kiefers houtsnede toont bekende Duitse portretten, die enigszins verdrongen zijn door concentrische ringen die wijzen naar de Hermannsschlacht uit de titel. De ringen lijken echter niet naar de Hermannsschlacht zelf te verwijzen maar naar betekenis die deze had in de nazi-ideologie. Zo legt Kiefer een verband tussen de verschillende betekenis-lagen van de houtsnede en tussen de ideeën en herinnering aan Duitse denkers en de rauwe werkelijkheid van het nazi-regime. Pas in die werkelijkheid werd de potentieel verwoestende kracht van die ideeën duidelijk. Uit: Jürgen Harten e.a., *Anselm Kiefer* (Düsseldorf en Parijs 1984) 83.

staat te schetsen. Daarmee kiest hij ook ondubbelzinnig voor een systeem waarin het primaat bij de staat ligt. Hij verschilt echter van veel van zijn voorgangers, door die staat te behandelen in de vorm waarin zij het meest ingrijpend is: als totalitaire staat.

Op die weg gaat hij verder in een jaar later verschenen werk. In *Mezzi senza fine – note sulla politica* (Middelen zonder doel – politieke notities) theoretiseert Agamben uitgebreider over de totalitaire staat, in het bijzon-

der over de betekenis van de medische experimenten die op concentratiekampgevangenen werden toegepast. Ondanks, of misschien juist dankzij, de gruwelijkheid hiervan, zijn zij exemplarisch voor een aantal problemen en laten zij de vaagheid van de grens tussen beschaving en barbarij zien. Dat laatste geldt in twee opzichten. In de eerste plaats waren deze experimenten bedoeld ter vergroting van de medische kennis en dus tot groter heil en in ieder geval grotere gezondheid van de mensheid. In de tweede plaats waren dergelijke experimenten niet uniek voor Duitsland (of andere totalitaire staten). Zoals ook in de Neurenberger processen werd aangevoerd, werden vergelijkbare processen in de Verenigde Staten uitgevoerd, maar dan op 'gewone' ter dood veroordeelde gevangenen. In ruil voor gratiëring bij het welslagen van het experiment, fungeerde zij als menselijk proefdier en vonden zij de dood.

Juist in deze gruwelijkheden, stelt Agamben, laat de soevereiniteit van de staat zich gelden en hetzelfde stelt hij in *Homo sacer*. Niet zozeer in verhouding tot andere staten, als wel in de verhouding tot de eigen onderdanen geldt de soevereiniteit. Juist op dat punt kan de soeverein zich ook laten gelden, zegt Agamben met Carl Schmitt. En de theoretische en soms ook praktische gevolgen daarvan zijn in alle soevereine staten gelijk, ongeacht of ze een totalitair of een ander karakter hebben.

Die gevolgen lijken sterk op elkaar omdat in soevereine staten de machtsvraag is verschoven van wie de soevereiniteit bezit, naar voor wie die geldt. En de gelding van die soevereiniteit moet zowel praktisch als theoretisch steeds weer bevochten worden. In *Mezzi senza fine*, voert Agamben hiervoor het studentenprotest op het Tiananmen-plein aan. Hier werd in de eerste plaats natuurlijk door de aanwezigheid van demonstranten de macht van de Chinese staat uitgedaagd, maar tegelijkertijd werd ook de aanspraak van die staat op haar legitimiteit als vertegenwoordiger van het Chinese volk op de proef gesteld. De Tiananmen-demonstranten lieten zich niet representeren door of binnen de kaders van de staat. Zij vertegenwoordigden voor Agamben het onrepresenteerbare en als zodanig de belangrijkste uitdaging voor de moderne staat, totalitair of niet.

In *Homo sacer* gaat hij echter nog verder op dit pad, door de almacht van de staat over het onrepresenteerbare voor te stellen, als datgene waarin haar soevereiniteit en legitimiteit zich manifesteren. De homo sacer uit het Oudromeinse recht belichaamde het naakte leven door buiten het recht te vallen en daarmee constituerend te zijn voor het recht. Voor de homo sacer geldt de uitzonderingstoestand, dat wil zeggen, voor hem geldt dat de uitvoering van de wet samenvalt met haar overtreding.

Veel duidelijker wordt wat Agamben bedoelt aan de hand van Foucaults

concept van biopolitiek, dat wil zeggen de politiek die zijn weerslag heeft op het lichaam. De meest radicale vorm daarvan is natuurlijk het lichaam van de kampgevangene. Agamben bespreekt in *Homo sacer* ideeën die hij eerder al in *Mezzi senza fine* heeft behandeld. Alleen radicaliseerde hij nog verder in het eerdere werk en hij is daarin dan uiteindelijk ook overtuigender. In *Homo sacer* gaat het niet meer over de grens tussen beschaving en barbarij:

‘Onder het nazisme is de jood de uitgekozen negatieve referent van de nieuwe biopolitieke soevereiniteit en als zodanig een flagrant geval van de homo sacer, in de betekenis van een leven dat gedood maar niet geofferd kan worden.’ De moord op de joden is volgens Agamben dan ook geen offer en ook geen voltrekking van een vonnis, maar: ‘verwerkelijking van het loutere “gedood kunnen worden”, dat de jood als zodanig belichaamt.’⁵ En daarmee vervulde de jood volgens Agamben een gruwelijke, maar ook noodzakelijke rol, een rol die overigens ook door iedere andere minderheid kon worden vervuld. Die rol was te bevestigen dat de soeverein beschikt over welk leven waarde heeft en welk niet.

En dat is voor ons en ook voor Agamben uiteindelijk, onaanvaardbaar. Een alternatief is binnen dit biopolitieke tijdperk – of beter binnen dit biopolitieke paradigma – niet mogelijk. Als, om het Aristotelisch te omschrijven, het dier niet onlosmakelijk met haar politieke karakter is verbonden, dan is er een beslissing nodig om onderscheid te maken tussen mensen, die alleen maar dier zijn en mensen die ook een politiek dier zijn. Zowel de noodzaak van die beslissing en het voorkomen daarvan, kunnen alleen afgewend worden door het mens-zijn en het politiek-dier-zijn te laten samenvallen. Dat een mens geen politiek dier is moet worden uitgesloten, door te stellen dat iedere mens een politiek dier is. Een welhaast onmogelijke opgave, omdat ze vraagt om een hermeneutische omwenteling – we moeten het herkennen en definiëren van de medemens veranderen zodat er geen onderscheid meer gemaakt kan worden tussen politieke en a-politieke mensen - en nog problematischer omdat die hermeneutische omwenteling welhaast vraagt om het vestigen van het paradijs op aarde. Agamben eindigt zijn boek met het constateren van de eerste moeilijkheid. Daarmee roept hij de medische, juridische, maar ook de geesteswetenschappen op om te werken aan die hermeneutische omwenteling.

Dat is niet het enige voor historici belangwekkende van Agamben's boek. Het laat zien hoe het idee van een onderscheid tussen een mens als poli-

5 Giorgio Agamben, *Homo sacer. De soevereine macht en het naakte leven* (Amsterdam 2002) 125.

tiek dier en een mens als dier, een belangrijke constante is in de politieke filosofie. Voor historici is het geen gemeenplaats dat dit onderscheid in de kern nog altijd wordt gemaakt en zeker niet dat dit onderscheid bepalend is (geweest) voor machtsuitoefening en nog steeds even belangrijk als problematisch is. Er zijn nog steeds veel historici die soevereiniteit zien als een historisch idee, dat niet alleen veel van haar actualiteitswaarde heeft verloren, maar ook in anders dan theoretische zin weinig toevoegt aan het bestuderen van politieke geschiedenis. In die zin is Agambens boek ook voor historici van groot belang, ook al is het historische overzicht dat hij biedt enigszins eclecticisch. Naast Aristoteles, Schmitt en Foucault, richt hij zich aan de hand van Kantorowicz en Giesey's baanbrekende studies, op de middeleeuwse idee van het *corpus mysticum*, natuurlijk op Hobbes, Rousseau, en twintigste eeuwse giganten als Benjamin en Heidegger. Van Benjamin gaf Agamben trouwens de Italiaanse vertaling uit en bij Heidegger is hij korte tijd student geweest.

Deze bonte stoet (politieke) filosofen roept echter niet alleen de vraag op naar de compleetheid van het overzicht – zelf miste ik vooral de uitvinder van het concept soevereiniteit, Bodin, en het minder politieke en meer sociale werk van Habermas (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*) en Richard Sennet (*The fall of public man*) – maar meer nog naar de originaliteit.

Bijna alle ideeën zijn te herleiden tot de besproken theoretici en Agambens eigen toevoeging lijkt vooral het met elkaar in verband brengen en het uitwerken tot een systeem. Het meest eigene en ook het meest problematische onderdeel van het boek is de interpretatie van het kamp als *nomos* van de moderne tijd. Op dit punt is Agamben echter overtuigender in *Mezzi senza fine*, waarvan een goede Engelse en Duitse vertaling bestaat.⁶ In dat opzicht zou mijn voorkeur eerder naar dat boek uitgaan. Voor dat werk geldt net als voor *Homo sacer*, geldt dat de greep van de auteur op zijn materiaal enorm is en de dwarsverbanden die hij legt buitengewoon origineel zijn.

Het uiteindelijke voordeel van *Homo sacer* is de Nederlandse vertaling, die het dichte, academische proza van Agamben toegankelijker maakt. De enige smet ten slotte op deze vertaling is het ontbreken van een inleiding.

Giorgio Agamben, *Homo sacer. De soevereine macht en het naakte leven* Uitgeverij Boom Parrèsia Amsterdam 2002. ISBN 90 5352 829 6 (paperback), 224 blz., € 22,50.

6 Giorgio Agamben, *Means without end. Notes on politics* [*Mezzi senza fine – note sulla politica*] (Minneapolis 2000) en Giorgio Agamben, *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik* [*Mezzi senza fine – note sulla politica*] (Freiburg Berlin 2001).