

G. Agamben, *Homo Sacer, De soevereine macht en het naakte leven*, Amsterdam: Boom/Parrèsia 2002, 213 p.

Giorgio Agamben, die als hoogleraar esthetica is verbonden aan de Universiteit van Verona, publiceerde in 1995 de geruchtmakende studie *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, een boek dat inmiddels in een groot aantal talen is vertaald: in 2002 verscheen onder de titel *Homo Sacer. De soevereine macht en het naakte leven* van de hand van Ineke van der Burg ook een Nederlandse vertaling van dit boek. Het is de eerste grote publicatie van Agamben die in het Nederlands verschijnt: bovendien is *Homo Sacer* ook het meest politiek-filosofische geschrift dat Agamben tot dan toe gepubliceerd had.

In zijn studie poogt Agamben een analyse te geven van de verschuivingen die zich, met name in de twintigste eeuw, hebben voorgedaan in het denken over politiek, maar meer nog in de praktijk van de politieke werkelijkheid: een verschuiving van een politiek die zich met name ten doel stelde om het goede leven, het gekwalificeerde leven van de mens in de gemeenschap vorm te geven, naar een politiek die zich primair is gaan bekommeren om het leven-zonder-meer, het naakte, puur fysieke leven van de individuele mens. 'Bekommernis' dient in de visie van Agamben daarbij niet gelezen te worden als een zorgen-voor of een zorgen-om, maar vooral als een intensief-geïnteresseerd-zijn-in: de politieke ordening is zich in de twintigste eeuw toenemend bezig gaan houden met de vraag naar dit naakte leven in al zijn facetten, dus ook naar de wenselijkheid van het voortbestaan van ieders individuele leven. De macht over leven en dood, die in de vorm van executies en de verplichting tot oorlogsdienst altijd al onderdeel geweest is van het geweldsmonopolie van de politieke gemeenschap, is daarin steeds meer tot een monopolie geworden omtrent de vraag naar de wenselijkheid van leven zonder meer: en daarmee, zo betoogt Agamben, zijn wij in de situatie terechtgekomen waarin wij allen potentieel het slachtoffer kunnen worden van een beslissing van de staat om ons van het leven te beroven, omdat ons leven niet langer dienstig is voor het voortbestaan of het welbevinden van de gemeenschap waarvan wij deel uitmaken. Het bijzondere van deze situatie is volgens Agamben hierin gelegen dat deze ontwikkeling zich niet primair voltrokken heeft via het recht, maar door het ontstaan van 'publieke zones' waarin het recht niet (langer) van toepassing is. Het archetypische voorbeeld hiervan is voor Agamben het twintigste-eeuwse concentratiekamp, met name in zijn nationaal-socialistische variant, dat gedurende de gehele periode van het nazi-régime op een eigenaardige wijze 'aan gene zijde van de rechtsorde' bestaan heeft.

De schrijver begint zijn analyse met de constatering dat het Grieks niet een éénsluitend begrip heeft voor wat wij met 'leven' aanduiden: de term *zoè* duidt op het algemene bestaan-zonder-meer, dat dieren, mensen en goden gemeenschappelijk hebben, de term *bios* duidt op een specifieke wijze van bestaan in een groep of gemeenschap. Voor Plato en Aristoteles, aldus Agamben, is de existentie die de mens als lid van een politieke gemeenschap bezit altijd een *bios*, nimmer een *zoè*; 'Te spreken over een *zoè politikè* van de burgers van Athene zou nergens op geslagen hebben' (p. 7). De politieke gemeenschap, zo stelt Aristoteles in zijn *Politica*, is 'ontstaan terwille van het leven, maar bestaand terwille van het goede leven'. En deze fundamentele uitgangssituatie van het Griekse denken, dat de politieke gemeenschap, de staat, weliswaar is ontstaan ter wille van het (naakte) leven, maar voortbestaat om der wille van het goede leven, het gekwalificeerde, politieke leven, is in onze tijd ernstig ondergraven geraakt: wij leven niet langer in de tijd van de politiek, maar in de tijd van de *biopolitiek*. Hoe heeft zich deze overgang kunnen voltrekken? Welke 'haarscheuren' hebben reeds in de klassieke oudheid bestaan, die er aanleiding toe zijn geweest dat dit *überhaupt* heeft kunnen gebeuren? En op welke wijze dienen wij, in onze post-Auschwitz situatie, met die werkelijkheid om te gaan? Dit zijn de vragen die Agamben zich stelt en wil beantwoorden. Hij roept daartoe twee kroongedichten in.

De eerste is Michel Foucault, van wie de term biopolitiek afkomstig is. Vanaf de jaren zeventig van de vorige eeuw is Foucault in zijn teksten en colleges er op gaan wijzen dat de moderne politiek in toenemende mate het karakter is gaan vertonen van het *beheer van mensen*, waarmee een toenemende *verdierlijking* van de mens samenhangt: de triomf van het kapitalisme zou zonder deze controlemechanismen niet mogelijk geweest zijn, aldus Foucault.

De tweede is Carl Schmitt, met name voorzover hij optreedt als de grote twintigste-eeuwse theoreticus van de uitzonderingstoestand. Aan de hand van een nauwkeurige analyse van Schmits geschriften over de uitzonderingstoestand komt Agamben tot de gedachte, dat het bij de uitzondering gaat om een insluitende uitsluiting, een beslissing die aangeeft *waar* het binnen en het buiten van de rechtsorde *gelegen is*:

'In die zin is de uitzondering de wezenlijke gebiedsbepaling (*Ortung*) die zich niet beperkt tot het onderscheiden van wat binnen en buiten is, de normale toestand en de chaos, maar daartussen een grens trekt (de uitzonderingstoestand) van waaruit binnen en buiten complexe topologische relaties aangaan die de gelding van de rechtsorde mogelijk maken.' (p. 25)

In navolging van Schmitt verbindt Agamben ook de notie van de uitzondering met die van de soevereiniteit; in uitzonderingssituaties openbaart zich de soevereiniteit het duidelijkst, omdat daar de grenzen van de rechtsorde en de verhouding tussen de rechtsorde en het daarin niet plaatsbare duidelijk wordt. Agamben duidt uiteindelijk de samenhang van soevereiniteit en uitzondering aan als een relatie van *ban* of *prijsgave*: de soeverein is uiteindelijk degene die beslist over de prijs-gave aan het niet-recht, aan de natuurtoestand, door middel van het uitspreken van een ban.

De vraag die Agamben zich nu stelt is deze: op welke plaats openbaart zich het beheer van mensen, of anders gezegd, wat is de relatie tussen de topologie van de uitzonderingstoestand en de notie van de biopolitiek, als geconstateerd moet worden dat biopolitiek in de twintigste eeuw op zo'n eigenaardige manier via *Schutzhaft* en *Sonderbehandlung* met de uitzondering, met dat wat aan gene zijde van het recht ligt, verbonden is geraakt?

Zijn antwoord hierop is op het eerste gezicht verrassend: hij verwijst naar een zeer obscure en archaische notie uit het Romeinse (publiek)recht: de notie van de *Homo Sacer*, de heilige mens. Deze notie van de heilige of geheiligde mens is afkomstig van Festus, die in zijn *De verborum significatu* opmerkt dat als *homo sacer* wordt aangeduid 'hij die door het volk van een misdaad is beschuldigd; het is niet toegestaan hem te offeren, maar wie hem doodt zal niet vanwege moord worden veroordeeld' (p. 81). Agamben wijst erop dat deze passage vaak als zeer raadselachtig wordt beschouwd, omdat het zo merkwaardig is dat iemand die kennelijk vogelvrij is als *sacer* wordt aangeduid: hoe kan wie heilig is tezelfdertijd buiten de wet staan, terwijl het anderzijds weer niet is toegestaan hem te offeren? Hij meent dat de moeilijkheid in belangrijke mate veroorzaakt wordt door een verkeerd begrip van het heilige, dat vaak, in navolging van met name Freuds *Totem und Tabu* wordt opgevat als een mengeling van het monsterlijke en het verhevene. Volgens Agamben is er echter in deze notie iets anders aan de hand: in de *homo sacer* openbaart zich de oorspronkelijke notie van de soevereine uitzondering, opgevat als ban of prijs-gave. De *homo sacer* openbaart in zichzelf het grensvlak van de menselijke en de goddelijke ordening, van het gebied, de bodem, waar de orde heerst (de staat) en de bodem waar de chaos heerst (de natuurtoestand) en van het grensvlak tussen recht en wanorde, omdat hij op twee manieren is *prijsgave*. Hij valt buiten het recht in die zin dat hij straffeloos gedood kan worden, vogelvrij is, maar hij valt ook buiten het recht in die zin dat het niet toegestaan is hem te offeren: hij kan derhalve niet volgens een geordende juridische procedure ter dood worden gebracht. Anders gezegd: hij kan niet worden vermoord (want omdat hij buiten het recht valt is de delictsomschrijving 'moord' op hem niet van toepassing), maar hij kan ook niet worden geëxecuteerd (want een executie is

het gevolg van een rechterlijk proces en dat kan jegens hem niet gevoerd worden). Hij kan slechts gedood worden – zonder meer. ‘Soverein is de sfeer waarin men kan doden zonder een moord te begaan en zonder een offer te brengen: en het leven dat in die sfeer gevangen is, dat dus gedood maar niet geofferd kan worden is het heilige leven.’ (p. 94)

In de figuur van de *homo sacer* komen derhalve Foucaults notie van de biopolitiek en Schmitts notie van de soevereiniteit, die zich als uitzondering openbaart, samen. En heiligheid is niet primair een religieuze notie – het is de formulering om de oorspronkelijke politieke relatie tussen soevereiniteit en het leven te duiden. *Zoè* gaat vooraf aan *bios* en blijft het te allen tijde als een duistere schaduw volgen en het leven is dan ook te allen tijde, politiek gesproken, aan de dood blootgesteld.

En volgens Agamben is alleen op die basis te begrijpen wat het nationaal-socialisme deed toen het de Duitse en vervolgens de Europese joden hun leven ontnam, maar dit proces pas voltrok nadat dezen opgehouden hadden politieke rechten en staatsburgerschap te bezitten. De joden werden tot *homines sacri* gemaakt – zij werden prijsgegeven aan de uitzondering en vervolgens aan een dood onderworpen die volgens de geldende juridische regels (ook de Duitse!) een strafbaar feit op had moeten leveren. En deze doding, die geen moord en geen offer is, voltrok zich in concentratiekampen die zich evenzeer buiten het geldende recht, in een schemertoestand tussen staat en natuurtoestand, bevonden. En het nationaal-socialisme is voor hem geen twintigste-eeuwse uitzondering: in tegendeel, ook de moderne massademocratie, met zijn nadruk op mensenrechten die hun oorsprong vinden in de notie van het *Habeas Corpus* is kwetsbaar voor de verleiding van de biopolitiek, zoals bij voorbeeld blijkt uit de debatten over euthanasie en de verschuivende grens tussen leven en dood in de praktijk van hersendood en orgaandonatie. En in de pogingen van het moderne westen om armoede door ontwikkelingshulp uit de wereld te helpen, maar tegelijkertijd de grenzen voor vluchtelingen te sluiten, herkent Agamben dezelfde vruchteloze, maar bij uitstek biopolitieke poging het lichaam van het volk (nu op wereldschaal gedacht) te zuiveren van ongewenste elementen als de *Endlösung* waarmee de nazi's dachten de wereld te verlossen van de ongewenste, want niet te integreren joden. ‘Alleen een politiek die rekening houdt met die fundamentele biopolitieke splijting van het westen zal [...] een einde kunnen maken aan de burgeroorlog die de volken en steden van de aarde verdeelt.’ (p. 192)

Agambens studie is een uiterst erudiete poging om door middel van een zeer oud en obscuur Romeinsrechtelijk begrip een nieuw licht te werpen op een aantal verborgen of verdrongen aspecten van de westerse politieke cultuur. Vooral in dat laatste aspect is het ook een zeer boeiende aanvulling op

het onderzoek dat Foucault (onder meer in *Surveiller et Punir* en *Histoire de la Sexualité*) ondernomen heeft naar de wortels van macht en soevereiniteit. Dat betekent niet dat er op dit boek geen kritiek uitgeoefend kan worden. Zo is de gelijkstelling die Agamben voltrekt tussen de gaskamers en de operatiezalen van onze ziekenhuizen een wel hele forse: het boek wordt in zijn algemeenheid gekenmerkt door een 'zevenmijlslaarzen'-methodiek. Agamben legt veel verbanden en suggereert zeer veel, maar overtuigt uiteindelijk lang niet altijd: daarvoor is de greep op de geschiedenis en de filosofie vaak eenvoudigweg te fors en te grof. Ik vind het ook uiteindelijk een gemis aan zijn boek dat hij wél een verband legt tussen de noties van soevereiniteit en uitzondering enerzijds en heiligheid anderzijds, maar dat hij er niet in slaagt te komen tot een analyse van of een kritiek op het verband tussen soevereiniteit en transcendentie in Schmitts denken, terwijl Schmitt voor zijn studie van zo'n eminent belang is. Uiteindelijk redeneert Agamben het probleem van de verhouding tussen soevereiniteit en sacraliteit in belangrijke mate weg door het begrip sacraliteit eenvoudig te seculariseren: en dat vind ik een onbevredigende uitkomst.

Ten slotte kan nog worden opgemerkt dat de Nederlandse vertaling op een aantal punten ernstig te wensen overlaat. Dat is met name zo in hoofdstuk 3 ('Potentie en recht'), waar de vertaalster *pouvoir constituant* aanduidt als 'wetgevende macht' en *pouvoir constitué* als 'uitvoerende macht'. Dergelijke vertaalfouten dragen uiteraard niet bij aan het begrip van Agambens betoogstijl, die toch al niet zeer eenvoudig is.

Dit alles neemt niet weg dat het hier naar mijn mening een zeer belangwekkende studie betreft, die een belangrijke bijdrage levert aan het debat over de verhouding tussen soevereiniteit en recht, maar zeker ook aan een beter begrip omtrent de wortels van de nationaal-socialistische rassen- en bevolkingspolitiek. Het is dan ook goed, dat dit werk thans ook in het Nederlands beschikbaar is; het is daarbij des te spijtiger dat de kwaliteit van die vertaling op onderdelen zo ondermaats is.