

Giorgio Agambens onaffe filosofische bouwwerk

► Sonja Lavaert

*Mezzi senza fine*¹ is het eerste werk dat ik gelezen heb van de Italiaanse filosoof Giorgio Agamben. Door hemzelf wordt deze bundeling van eerder her en der verschenen artikels bestempeld als schetsboek tot een bouwproject waarvan ook *Homo Sacer* een fragment is. Mijn interesse was gewekt door de titel die aan Heidegger doet denken en door de combinatie daarvan met de ondertitel *Note sulla politica*. Ik was ondertussen al enkele keren artikelen van zijn hand tegengekomen in de Italiaanse krant *Il Manifesto*. Die hielden een belofte in van inzichtelijke oordelen omtrent de stand van democratie in de huidige Europese landen en omtrent het thema van de asielzoekers, vluchtelingen en immigranten. Wat evenwel bij lectuur van de bundel de meeste indruk op me heeft gemaakt, was een van de meest algemene en dus minst politieke teksten die de bundel opent, *Forma-di-vita*². Deze tekst kan worden gezien als een fragmentarische, vage schets die in grote lijnen de structuur aangeeft van de latere, meer gedetailleerde bouwtekeningen.

In *Forma-di-vita* werd meteen duidelijk dat ik aan *Mezzi senza fine* met ietwat verkeerde verwachtingen begonnen was. Agamben onderneemt geen morele kruistocht tegen de vervlakkende spelletjescultuur of de verregaande verdraaiing van de verhouding van de middelen ten aanzien van het doel. Integendeel, het is ondoelmatigheid die hij naar voren schuift als een antidotum tegen eenkennig denken en tegen al wat politiek verkeerd loopt tegenwoordig. De middelen zonder doeleinde van de titel zijn een lichtpunt, een plaats waar we naartoe moeten. Ze bieden een perspec-

tief, ze duiden een mogelijkheid aan, ze zijn wat vorm geeft aan ons leven.

In een mensenleven zijn gebeurtenissen en handelingen nooit zomaar feiten maar altijd en vooreerst levensmogelijkheden. Ze zijn altijd vermogen of vorm. In hun hoedanigheid van mogelijkheden leggen ze het leven zelf in een waagschaal. Ze maken deel uit van een manier-van-leven, een levenswijze of een politiek leven dat staat tegenover het naakte leven of louter overleven. De politieke macht die wij kennen in de hedendaagse maatschappijen is gebaseerd op een scheiding van de sfeer van het naakte leven van het gebied van de levenswijzen. En we kunnen in het algemeen stellen dat staatsmachten gebaseerd zijn op het naakte leven en niet op een politieke wil.

Communiceren kunnen wij mensen maar via hetgeen in ons nog niet vastligt maar in vermogen gebleven is. Indien dit vermogen helemaal is uitgeput, kan er geen communicatie zijn en ook geen gemeenschap. Dan blijven enkel een toevallige samenloop en feitelijke verdeeldheid over. Elke communicatie is vooreerst communicatie niet van iets dat gemeenschappelijk is, maar van iets dat gemeenschappelijk kan worden, van een communiceerbaarheid. Communicatie veronderstelt daarom een uiteenlopende menigte van alles, van ideeën, talen, realiteiten, van zienswijzen, verhalen en vormen van leven.

In wat volgt wil ik nader ingaan op enkele treffende momenten van de drie boeken die

Agamben aanduidt als fragmenten van hetzelfde nog onaffe bouwwerk, namelijk *Homo Sacer*, *Quelle resta di Auschwitz*³ en *Lo stato di eccezione*⁴. De lectuur van die werken opent mijns inziens een aantal perspectieven die ik aan het eind in een vijftal puntjes opsom. Vooreerst en in de rand wil ik echter iets vertellen over thema's die in zijn hele werk terugkomen, over zijn stijl en manier van werken, over de plaatsen waar teksten van hem opduiken en over mijn eigen context.

Achtergrond

1. Wat me in Agamben aantrekt en waarom ik hem belangrijk acht, heeft in grote mate te maken met mijn eigen invalshoek en met de thema's die mij bezighouden. Ik heb filosofie gestudeerd in Gent en zo les gekregen van Rudolf Boehm. Dankzij hem ben ik op het spoor gekomen van de fenomenologie en ben ik doordrongen van de noodzaak van een grondslagenkritiek. Dat heeft geleid tot het inzicht dat reflectie over politiek moet gaan. Wat ik ook van Boehm heb geleerd, is de idee van topiek. Deze houdt in dat het traditionele waarheidsbegrip (als overeenkomst tussen een idee en de werkelijkheid zoals die op zichzelf bestaat) in vraag wordt gesteld ten voordele van een ander waarheidsbegrip dat slaat op de juiste invalshoek, de juiste thema's, het stellen van de juiste vragen, het juiste perspectief op de werkelijkheid.

Zo ben ik me gaan bezighouden met een auteur bij wie topische waarheid, het thema van schijn en verschijning en het machtsvraagstuk samenkomen en die in alle opzichten een zeer actuele betekenis heeft, namelijk Machiavelli. Daar is later Spinoza bijgekomen omwille van diens op het eerste gezicht grotere aangepastheid aan de traditionele canons van onze Westerse cultuur en manier van aan politiek doen, en tegelijk omwille van het vermoeden, al gauw bevestigd, dat hij integendeel op een genuanceerde maar vlijmscherpe manier de conflicten van die canons blootlegt. Daar komt nog bij dat Spinoza wordt gezien als grondlegger van de democratische gedachte en als wegvoorbereider van de rationalistische verlichting. Zeg maar de eerste echte moderne denker van de politiek, Machiavelli, was daartoe slechts de ruwe schets. Dat beide auteurs een kritiek op religie geven, is in dat licht niet zomaar een detail.

De onderwerpen die me zowel bij Machiavelli als bij Spinoza bezighouden, zijn het thema van tijd, van verandering, van noodzaak en toeval, van activiteit en passiviteit als basishoudingen van mensen, van het kluwen denken en gevoelens. Al wat des mensen is dus, politiek gedacht en gedacht met betrekking tot kunst, taalpraktijk en uitdrukking. Wat bij beide auteurs opvalt en een zekere kracht van noodzaak heeft, is hun diletantisme, meertaligheid en overschrijding van genres. Een gevolg daarvan is dat ze moeilijk te plaatsen zijn, dat ze geen school hebben gemaakt, maar ook dat hun teksten nog steeds velen aanspreken.

2. In verband met de thema's die mij bezighouden, duiken in Frankrijk en Italië tegenwoordig nogal wat publicaties op. Er vormen zich een aantal nieuwe begrippen waarrond analyses, kritieken of studies zich groeperen. Die reflectie gebeurt stevast vanuit de actuele politieke context en heeft de ambitie om daarin beweging te brengen, om iets te bewerkstelligen en een verschil te maken. Het is dus een reflectie die de academische wereld verlaat in zoverre ze al in die schoot ontstaat en publiceert in bladen en tijdschriften met sociaal en politiek engagement. In Frankrijk was er zo *Futur Antérieur* dat na stopzetting begin de jaren negentig sindsdien onder de nieuwe naam *Multitudes* verschijnt. Er is *Le Monde Diplomatique*. In Italië wordt *Le Monde Diplomatique* in het Italiaans vertaald uitgegeven door de krant *Il Manifesto*. Er was *Luogo comune* en *Posse*. Er zijn de initiatieven van de noglobalbeweging en vooral van de sociale centra, – zij noemen zich sociale bouwterreinen –, en hun weekblad *Carta*. Op al die plaatsen duiken geregeld de namen op van Virno, Illuminati, Negri en Agamben, namen en titels van boeken die intrigeren omdat ze doen vermoeden met de juiste vragen bezig te zijn en belangwekkende perspectieven op de werkelijkheid in te nemen.

3. Agamben studeerde rechten in Rome, hij volgde lessen bij Heidegger in Le Thor. Hij had een gepriviligeerde band met Guy Debord in Parijs, en de lectuur van de linguïst Benveniste is bepalend geweest voor zijn werk. Hij deed onderzoek samen met Francis Yates in Londen en hij vertaalde Walter Benjamin in het Italiaans. Van in den beginne was hij geïntrigeerd door het

thema van recht en politiek en daarnaast door het thema van tijd en taalpraktijk. In een voorwoord geschreven bij de Franse editie van 1989 van *Infanzia e storia*⁵ beweert Agamben dat elk geschreven werk kan gezien worden als een proloog. Ook het betreffende werk dat hij schreef in 1978 is proloog, en *Il linguaggio e la morte*⁶ van 1982 is dat, en alles wat hij tussenin schreef en in de lade is blijven liggen ook, en wat nog niet geschreven is evenzeer.

Wat Agamben wil zeggen is dat hij het eigenlijk altijd over hetzelfde heeft, en in dit voorwoord heeft hij zelfs een titel bedacht voor zijn steeds terugkerend thema, namelijk *Etica, ovvero della voce*⁷. Waar het hem om te doen is, is de vraag naar de ervaring van de taal, de ervaring die je hebt op momenten dat woorden niet komen en breken op je lippen. De ervaring waarbij je je riskeert in een compleet lege dimensie en daar enkel de zuivere uitwendigheid van de taal treft. Dit is de transcendente ervaring, van het verschil tussen woord en taal, of van vermogen en act. Het transcendente probleem is de vraag wat het betekent te kunnen. Ervaring brengt je bij taal-ervaring, en deze brengt je bij de ervaring van tijd, wat leidt tot ethiek. Daarmede is de cirkel rond.

De verbinding die Agamben maakt tussen ervaring, praktijk, taalervaring, ervaring van tijd en ethiek, zal inderdaad de verbinding zijn waaraan hij in alle verdere werken blijft schaven, de grondstructuur die hij steeds opnieuw en in een ander licht bekijkt. Voor hem is dit de grondverhouding van mensen en van het menselijke. Vermogen en act, mogelijkheid en onmogelijkheid, noodzaak en contingentie, het zijn de vragen van de ethiek en ze kunnen niet anders dan uitmonden in politiek.

4. Alle teksten en boeken van Agamben zijn fragmentarisch opgevat en gewild oppervlakkig in die zin dat ze zich beperken tot de oppervlakte van de realiteit. *Il linguaggio e la morte* bijvoorbeeld bestaat uit relatief korte hoofdstukken die telkens

één dag verhalen en die onderbroken worden door excursies. Of *La comunità che viene*⁸ (1990) bestaat uit ultrakorte hoofdstukjes samengesteld uit aforismen. Ook *L'aperto*⁹ (2002) bestaat uit korte hoofdstukjes met zijlijntjes die grafisch aangegeven zijn in een ander lettertype. Deze manier van uiteenzetten doet denken aan een tekening of een schilderij. Ook de schilder vertelt iets, drukt gedachten en gevoelens uit door een fragmentarische weergave, schetsmatig of gedetailleerd, van iets dat je aan de oppervlakte ziet. Hij tekent een verhaal zoals het tot uitdrukking komt in een gezicht.

*De verbinding die Agamben
maakt tussen ervaring,
praktijk, taalervaring, ervaring
van tijd en ethiek, zal
inderdaad de verbinding zijn
waaraan hij in alle verdere
werken blijft schaven, de
grondstructuur die hij steeds
opnieuw en in een ander licht
bekijkt.*

Het fragmentarische betekent dat er geen lineair logische volgorde bestaat binnen in het werk. Agamben schrijft op een manier die je circulair zou willen noemen. Steeds opnieuw wordt hetzelfde nog eens gezegd en je krijgt de indruk in kringetjes rond te draaien. Maar telkens wordt een detail iets nauwkeuriger beschreven. Deze schrijfstijl bemoeilijkt het herhalen van de redenering, laat staan dat men er een samenvatting van zou willen maken. Niettemin is er aan het eind van de lectuur begrip bijgekomen. Je ziet het allemaal iets beter en je hebt de indruk dichter bij

een plaats van waarheid te zijn opgeschoven. Fragmentarisch betekent ook dat de verschillende werken niet in een logische volgorde geschreven zijn. Eerst verschijnt het derde deel van het project *Homo Sacer* en enkele jaren later het tweede deel. De volgorde van schrijven wordt gedicteerd door de omstandigheden en de urgentie van de onderwerpen.

Fragmentarisch en oppervlakkig, maar dat betekent niet dat zijn boeken gemakkelijk te lezen zijn. De menselijke realiteit is immers bijzonder complex en naarmate ze concreet en politiek uitgedrukt wordt, steeds complexer. Oordelen, keuzes maken en overwegingen daartoe zijn nooit simpel. Een reflectie over de mogelijkheden en keuzeoverwegingen weerspiegelt die veelzijdige ingewikkeldheid en vereist bijgevolg een grote nauwgezetheid en veel geduld. Agamben gaat meticuleus te werk, als een filoloog en hij werkt

op tekstfragmenten die hij in de originele versie aanhaalt. Die meertaligheid maakt het nog ingewikkelder. En overigens gaat meertaligheid verder dan dat er geciteerd wordt in verschillende talen. Agamben beperkt zich geenszins tot filosofische bronnen. In zijn reflecties nemen schilderkunst, taalkunde, letterkunde en rechtskunde zeer veel plaats in. Dat maakt de lectuur er evenmin makkelijk op.

Agamben gaat speels of zelfs respectloos om met uitdrukkingsmiddelen. Hij wisselt niet enkel van taal, genre of register maar vindt ook nog eens nieuwe woorden uit, woorden waarvoor hij bijwijlen een schrijfwijze of teken bedenkt. In dat opzicht treedt hij in het spoor van Heidegger en wil hij filosofie als poëzie schrijven of talen en woorden zo gebruiken dat ze openbreken. De lectuur van zijn werk stelt dan ook specifieke eisen aan de lezer. Die mag zich immers niet in makkelijke associaties laten meeslepen naar iets dat achter de tekst zou liggen op metafysische hoogtes, doch moet nauwgezet, filologisch bij de tekst blijven en lezen wat en hoe het er staat.

Soevereiniteit

In *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*¹⁰ onderzoekt Agamben de gedachte van de soevereiniteit die aan de basis ligt van ons politiek begrip en van ons politiek bedrijf. Hij gaat op zoek naar de grondstructuur van ons begrip van macht, dat een soevereiniteitsbegrip is, en dat het handelen beheerst. Zijn onderzoek komt uit op de idee dat de kern van de soevereine macht erin bestaat dat het naakte leven wordt opgenomen in de politieke sfeer, en wel op een specifieke manier, namelijk door middel van uitsluiting. In de moderne tijd en tot op vandaag neemt men zich voor het naakte leven te politiseren. Dat is niet geheel nieuw. Men blijft daarmee immers trouw aan de grondstructuur van de metafysische traditie. En een voorbeeld als het ware, een zuiver experiment van de zo opgevatte soevereiniteit, ziet Agamben in het concentratiekamp.

De namen van drie auteurs duiken geregeld op in *Homo Sacer*, namelijk Aristoteles, Michel Foucault en Hannah Arendt. Aristoteles is voor Agamben een vertrekpunt en de auteur waar hij vaak naar terugkeert. Aristoteles maakt immers het onderscheid tussen het natuurlijke leven en het poli-

ieke leven, en het ziet er op het eerste gezicht naar uit dat die twee sferen volstrekt gescheiden zijn. Er is de zoë of het simpele leven dat gemeenschappelijk is aan mensen en dieren, en er is de bios of de levenswijze van een individu of een groep. Het eenvoudige, natuurlijke leven dat zich enkel reproduceert, is uitgesloten van de polis en beperkt tot de sfeer van de oïkos, dat wil zeggen het huishouden, de familie of de onderneming.

Het is Foucault die er als eerste op gewezen heeft dat met de moderne tijd het louter levend lichaam de inzet geworden is van politieke strategieën. Het natuurlijke leven is opgenomen in de staatsmacht. Wat Agamben treffend vindt in Foucault, is diens ontraditionele benadering van het machtsvraagstuk die erop is gebaseerd een analyse te maken van de concrete manier waarop macht binnendringt in het lichaam van de mensen. Foucault heeft die analyse in twee richtingen gevoerd, naar de politieke technieken waarmee de staat biopolitieke macht realiseert, en naar de technieken van het zelf waarmee mensen zichzelf binden aan die macht. Een tekortkoming van Foucault en waarin hij hem dus wil aanvullen, ziet Agamben in het feit dat die zijn onderzoek nooit heeft verlegd naar de plaatsen bij uitstek van de moderne biopolitiek, met name het concentratiekamp en de structuur van de grote totalitaire staten van de twintigste eeuw. Het is Foucault zelf die heeft gewezen op het feit dat subjectieve technieken en objectieve procedures in elkaar grijpen maar toch heeft hij het snijpunt van dat in elkaar grijpen onvoldoende opgehelderd. Agamben neemt zich voor het verborgen snijpunt van het institutioneel-juridische en het biopolitieke model dat de gedachten beheerst, bloot te leggen.

De andere auteur wiens naam regelmatig opduikt, heeft met Agamben nogal wat overeenkomsten. Arendt is net als hij joods en op een bepaalde manier leerling van Heidegger. In *Vita activa*¹¹ heeft zij het proces geanalyseerd waarin de werkende mens, en daarmee het simpele, natuurlijke leven, het centrum van het politieke toneel van de moderne tijd is gaan innemen. Anderzijds is zij belangrijk voor haar onderzoek naar de totalitaire macht¹². Het probleem met Arendt is dat zij die twee analyses niet met elkaar verbonden heeft. Agamben gaat zich dus buigen

over de logica van de soevereiniteit en het onderscheid van Aristoteles met vernieuwde aandacht bekijken om de relatie bloot te leggen tussen politiek en leven en vooral om te zien hoe die relatie is begrepen sinds Aristoteles het politieke denken heeft bepaald.

Soevereiniteit, stelt Agamben, markeert de grens van de rechtsorde. De soeverein staat tegelijk buiten en binnen de rechtsorde. In navolging van Carl Schmitt noemt hij deze paradox de structuur van de uitzondering. De uitzondering is een soort uitsluiting, een uitgenomenheid of opschorting die de regel leven geeft. Dat gaat als volgt: eerst wordt de chaos in de orde opgenomen door het instellen van een zone waar buiten en binnen of chaos en normale toestand zich niet van elkaar onderscheiden. Dat is de uitzonderingstoestand. Deze toestand wordt vervolgens tot regel gemaakt.

De sfeer van het recht vertoont wat dat betreft raakvlakken met de sfeer van de taal. Tijdens een vertoog namelijk kan een woord enkel naar iets werkelijk verwijzen voorzover het ook in zijn niet-verwijzing betekenis heeft. De taal veronderstelt het niet-talige als dat waarop ze virtueel betrokken moet kunnen blijven om er te kunnen naar verwijzen in een levend vertoog. Zo ook veronderstelt de wet het niet-juridische als dat waarop ze in uitzonderingstoestand potentieel betrokken blijft. Taal is altijd tegelijk buiten en binnen zichzelf en het onmiddellijke, niet-talige is een vooronderstelling van de taal. De specifieke structuur van het recht berust op die vooronderstelling van de menselijke taal. Ze drukt de insluitende uitsluiting uit waaraan iets is onderworpen omwille van het feit dat het genoemd wordt. In die zin is spreken altijd rechtspreken.

Soevereiniteit betekent een inlijving van het leven in het recht via de truc van de uitzondering of opschorting. De uitzondering verhoudt zich symmetrisch tot het voorbeeld waarmee ze één systeem vormt. De code nu van de inlijving van het leven in het recht, is niet de sanctie, doch de schuld, of het ingesloten zijn via een uitsluiting. En bijvoorbeeld onwetendheid omtrent de norm neemt de schuld niet weg.

Een volgende opheldering van de soevereiniteit verloopt via de verhouding van de wetgevende macht tegenover de uitvoerende macht. Geïnspireerd door Antonio Negri¹³ probeert Agamben

die verhouding te begrijpen via de relatie van actualiteit en vermogen waardoor hij weer bij Aristoteles belandt. Opdat potentie niet vanzelf in actualiteit zou vervluchtigen en een eigen consistentie zou hebben, moet ze ook kunnen niet overgaan in actualiteit. Ze moet dus ook een vermogen zijn om niet te zijn, om niet over te gaan in actualiteit, een onvermogen dus. Maar als ze ook een onvermogen is, hoe moeten we dan nog de overgang naar actualiteit denken? Het antwoord van Aristoteles op deze vraag is dat potentie enkel kan overgaan naar actualiteit waar ze haar vermogen om niet te zijn opgeeft. Dat opgeven van onvermogen is niet de vernietiging van de potentie doch juist haar voltooiing. Met die structuur van betrokken te zijn op actualiteit door het vermogen om niet te zijn correspondeert de structuur van de soevereine ban. De soevereiniteit is altijd dubbel omdat het zijn zichzelf opschort en als potentie in de vorm van ban of opgeven op zichzelf betrokken blijft. Op dit punt gekomen stelt zich de vraag wat er precies in de soevereiniteit uitgezonderd en gevangen wordt en wie de drager is van de soevereine ban. Het antwoord van Agamben op deze vraag is: het naakte leven.

Soeverein is de sfeer waarin men kan doden zonder een moord te begaan of een offer te brengen. Een leven dat in die sfeer gevangen zit en dat dus gedood kan worden zonder dat er sprake is van moord of offer, is het heilige leven. Voor het gebruik van die term gaat Agamben terug naar de oudheid en meer bepaald naar het oude Romeinse recht waarin een heilige mens slecht en onrein is en een grensbegrip vormt van de maatschappelijke orde. De soeverein en de homo sacer zijn twee symmetrische, samenhangende figuren met eenzelfde structuur en de heiligheid in deze heeft niets te maken met een gesecculariseerde versie van het oorspronkelijke religieuze karakter van politieke macht. Waar het wel over gaat is dat heiligheid de oorspronkelijke vorm is van insluiting van het naakte leven in de rechtspolitieke orde. Het oorspronkelijke politieke element is het naakte leven of het heilige leven.

Het is dus een beetje anders dan Foucault dacht. De moderne politiek wordt niet gekenmerkt door een opname van het naakte leven in de politiek want dat is al oud. Moderniteit wordt gekenmerkt doordat het naakte leven dat voordien in de marge was van de politieke orde, is gaan samenvallen met de politieke ruimte. Er is niets

anders meer, de uitzondering is regel geworden. Bovendien loopt dit proces parallel met het ontstaan van de moderne democratie. Foucault heeft de juiste verhoudingen en implicaties van zijn inzicht niet doorzien, en dat is omdat hij zijn blik niet heeft gericht op de politiek van de grote totalitaire staten van de twintigste eeuw. Hij had de reconstructie van de opsluiting in psychiatrische inrichtingen, klinieken en gevangenissen moeten afsluiten met een analyse van het concentratiekamp.

Bij Arendt, die de structuur van totalitaire staten wel heeft onderzocht, ontbreekt dan weer ieder biopolitiek perspectief. Zij noemt concentratiekampen laboratoria voor het experiment met een totale heerschappij, maar het ontgaat haar dat het proces in feite omgekeerd verloopt. Het is door dat politiek volledig biopolitiek is geworden dat ze als totalitaire politiek kan optreden. En door die partiële blindheid ziet Arendt niet wat er in feite gebeurt in de burgerdemocratieën. Het verval van de moderne democratie is geen verworping van iets dat oorspronkelijk gaaf was doch heeft haar wortels in een aporie die het begin van de democratie juist kenmerkt. De band tussen democratie en totalitarisme is zeer nauw. Agamben vindt ondersteuning voor deze idee bij Karl Löwith die overigens de eerste was die de politisering van het leven aanwees als grondkenmerk van de politiek van totalitaire staten.

De eerste registratie van het naakte leven als nieuw politiek subject ligt vervat in de *Writ* van de *Habeas Corpus* van 1679, een juridisch document dat in zijn bescherming van de individuele vrijheid algemeen aanzien wordt als grondslag van de moderne democratie. Het nieuwe subject van de politiek is daarin niet de mens doch het corpus, het lichaam. Agamben vergelijkt de tekst van de *Habeas Corpus* met de oude middeleeuwse *Writ* en stelt vast dat overal waar 'vrij mens' voorkwam (*homo liber*) dat nu is vervangen door 'lichaam' (*corpus*). Het lichaam van het soevereine subject wordt het fundament van de nieuwe natiestaat. Dat uitgerekend de *Habeas Corpus* vorm van wet krijgt en onafscheidbaar wordt van de Westerse democratie, noemt Agamben toevallig. Maar de centrale plaats van het 'lichaam' in de rechtsterminologie gaat samenvallen met een algemener proces waarin het 'lichaam' ook in de filosofie en in de weten-

schappen van de barokke periode een bevoorrechte plaats krijgt toebedeeld. De grote metafoor van de Leviathan van Hobbes, lichaam dat is samengesteld uit de lichamen van alle individuen, moet tevens in dat licht gelezen worden. En als tegenwoordig asielzoekers en vluchtelingen zo'n verontrustend element vormen, dan is dat omdat ze de directe band tussen geboorte en lichaam enerzijds en het burgerschap en nationaliteit anderzijds verbreken. Ze brengen de fictie van de soevereiniteit in crisis.

Agamben ziet het concentratiekamp als de matrix van de politieke ruimte waarin wij nu nog leven. Tot een dergelijke conclusie komt hij door een analyse van het concentratiekamp van het nationaal-socialistische regime die hij omgekeerd voert dan men doorgaans doet. Hij leidt niet de definitie van het kamp af uit de onmenselijke gebeurtenissen die er hebben plaatsgevonden, doch vraagt zich af wat de rechtsstructuur was op basis waarvan zulke gebeurtenissen konden plaatsvinden. De juridische basis van de nazistische Lager was niet het gewone recht doch het *Schutzhaft* (letterlijk: inhechtenisneming ter bescherming van de staatsveiligheid). Van oorsprong is de *Schutzhaft* een Pruisisch rechtsmiddel dat op grote schaal werd toegepast tijdens de Eerste Wereldoorlog en in de chaos die volgde op het afsluiten van het vredesverdrag. De eerste concentratiekampen in Duitsland waren overigens het werk van de sociaal-democratische regeringen die in 1923 na afkondiging van de noodtoestand op basis van de *Schutzhaft* militante communisten interneerden en een *Konzentrationslager für Ausländer* (met name joodse vluchtelingen uit Oost-Europa) inrichtten, geen vernietigingskamp wel te verstaan.

De juridische basis van de *Schutzhaft* was de afkondiging van de staat van beleg, noodtoestand of uitzonderingstoestand waarbij de Duitse grondwetsartikelen in verband met persoonlijke vrijheden buiten werking werden gesteld. De regeringen van Weimar kondigden meerdere keren de noodtoestand af waardoor je kunt zeggen dat de nationaal-socialisten in 1933 een gevestigde praktijk verder zetten. Nieuw was evenwel dat nergens expliciet nog werd vermeld dat dit een uitzonderingstoestand betrof waarmee deze een blijvend karakter kreeg en dus de regel werd.

De constitutieve band tussen uitzonderingstoestand en concentratiekamp kan niet genoeg beklemtoond worden. Het kamp creëert een ruimte waar het naakte leven in een onbepaald gebied komt. Het is immers de plaats die ontstaat wanneer de uitzonderingstoestand een permanente ruimtelijke plaats krijgt toebedeeld, en zo regel wordt. Het kamp is de structuur waarin de uitzonderingstoestand normaal wordt. Telkens er sprake is van zo'n structuur, ongeacht de omvang van de eventuele misdrijven of de ogenschijnlijk onschuldige ogende geografische plaats en naam, hebben we te maken met een kamp. Van zodra een ruimte wordt afgebakend waar de normale orde wordt opgeheven, is er een kamp. Zo is het stadion van Bari waar de Italiaanse politie in 1991 de illegale Albanese immigranten bijeenbracht een kamp, alsook de zones d'attente in internationale luchthavens waar buitenlanders worden vastgehouden die om erkenning vragen van het vluchtelingenstatus.

Muzelman

Vanuit de ervaring en vanuit het bestaan van het concentratiekamp probeert Agamben een ethiek te denken. Wat in het derde deel van *Homo Sacer* in gang was gezet, wordt in *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone (Homo Sacer III)*¹⁴ gedetailleerder uitgewerkt. Aan de ene kant toont hij hoe begrippen die normaliter doorgaan voor ethisch in het bereik van Auschwitz onbruikbaar worden. Aan de andere kant wijst hij de plaats van een ethische invalshoek.

Eén van de redenen die een gedeporteerde er kunnen toe brengen het concentratiekamp te willen overleven, is getuige worden. Een ideale getuige is Primo Levi geweest. *Quel che resta di Auschwitz* is dan ook in zijn geheel aan Levi schatplichtig¹⁵. Getuigen heeft niet meteen van doen met rechtspraak, integendeel. Wat Auschwitz betreft, is de rechtspraak eerder een belemmering geweest voor het denken, spreken en getuigen over het concentratiekamp. Men dacht dat met de processen van Nürnberg het probleem overwonnen was. De schuld was vastgesteld, de vergelding was gebeurd, iets was ervoor in de plaats gesteld, dus kon alles voortaan worden vergeten. Het is de verdienste van Primo Levi die stilte te hebben doorbroken. Hij heeft wel

getuigd van Auschwitz en op die manier een ethische ruimte blootgelegd. Deze ruimte noemt Levi de "grijze zone". Het is de zone van de "ondermensen" voor wie en waar schuld noch verantwoordelijkheid bestaan, waar beul en slachtoffer in elkaar overgaan en waar goed en kwaad samenvallen. Schuld en verantwoordelijkheid zitten in de sfeer van het recht en dus buiten de sfeer van de ethiek.

Misschien wordt elk woord gesproken of ontstaat elk schrijven als een getuigenis. Daarom kan datgene waarover men getuigt geen taal of schrijven zijn doch enkel hetgeen onbetuigd of onverklaard is. Het onbetuigde is een geluid dat voortkomt uit een leemte, een niet-taal die men in zichzelf alleen

spreekt, en waar wel-taal rekenschap van aflegt en in ontstaat. Het is over de natuur van dit onbetuigde en over haar niet-taligheid dat we ons moeten bevragen, aldus Agamben. De getuigenis moet getuigen van het onbetuigde, van wie zelf getuige is maar niet kan getuigen over zichzelf. In het jargon van het concentratiekamp heet zo'n integrale getuige "muzelman". De muzelman is hij die zonder spraak is en zonder perspectief. Dat is hij die elke hoop heeft laten varen, door kameraden aan zijn lot is overgelaten, een levend lijk, een bundeling van enkel nog fysieke functies, wiens dood eerder begon dan de lichamelijke dood. Het wekt verwondering dat, hoewel de muzelmannen een centrale kampervaring waren, er nauwelijks over gerept wordt in de historische studies. Nu pas eigenlijk, vijftig jaar later, komt de muzelman aan de oppervlakte¹⁶. En daarmee wordt ook duidelijk dat vooraleer een doods-kamp te zijn, Auschwitz een experimenteerplaats was waar aan gene zijde van dood en leven de jood in een muzelman werd omgevormd of met andere woorden de mens in een niet-mens.

Met het concept van waardigheid kun je weinig aanvangen in en tegenover Auschwitz. Dat is omdat waardigheid een juridische oorsprong heeft. Er zijn plaatsen en situaties waarin waardigheid niet gepast is. Bijvoorbeeld de liefde is zo'n plaats. In de oudheid werd erotiek zelfs onder het komische genre geplaatst. Waardigheid is een autonoom iets ten aanzien van het bestaan van zijn drager. Het is een innerlijk model of een extern beeld waaraan de drager zich moet aan-

passen. In extreme situaties – en ook de liefde is zo'n extreme situatie – is het echter onmogelijk voor de drager om zich uit zichzelf te verplaatsen en afstand te nemen omwille van een model of beeld. De realiteit eist dan de volle aandacht. Ook het naakte leven is zo'n plaats die niet samengaat met waardigheid. Het naakte leven is absoluut immanent. En wat dat betreft kun je zeggen dat Auschwitz het einde markeert van een ethiek van de waardigheid. De muzelman is de bewaker van de drempel van een ethiek die begint waar waardigheid eindigt.

Zelfs de dood is aan de muzelman ontnomen. In Auschwitz worden lijken geproduceerd zonder dood. Er is een degradatie van de dood. Haar kwaliteiten worden haar ontnomen net als haar karakter van publieke rite. Wat overblijft ten aanzien van de dood is een soort van private schaamte. In het concentratiekamp sterven en leven allen in de plaats van iemand anders, zonder eigen zin of verhaal. En omdat men niet kan sterven of overleven in zijn eigen plaats, heeft men zowel over zijn eigen dood als over zijn overleven enkel schaamte.

Schaamte komt voort uit de onmogelijkheid zich van zichzelf los te maken of met zichzelf te breken. Bijvoorbeeld in de naaktheid ervaren we schaamte omdat we niet kunnen verbergen wat we aan de blikken willen onttrekken. We willen onszelf ontvluchten en kunnen niet. In de schaamte ervaren we de onuitwisbare aanwezigheid aan onszelf. Schaamte onthult niet onze leegte doch omgekeerd de volheid van ons bestaan. Het is het zijn zelf dat zich onthult. Het ik wordt voorbij gestoken door zijn eigen passiviteit en door zijn meest eigen gevoeligheid. Tegelijkertijd is dit onteigende, gedesubjectiverde ik een extreme en onherleidbare aanwezigheid van het ik aan zichzelf. In de schaamte heeft het subject geen andere inhoud dan de eigen desubjectivering en wordt het gewaar dat het zich verliest als subject. Deze dubbele beweging van subjectivering en desubjectivering, een zich toe-eigenen en onteigening is de schaamte.

Opnieuw is er een band met de taal. Ook spreken impliceert tegelijk een toe-eigening en een onteigening. De twee operatoren van subjectivering of toe-eigening zijn mogelijkheid of kunnen zijn en contingentie of kunnen niet zijn. De onmoge-

lijkheid als negatie van mogelijkheid en de noodzaak als negatie van contingentie zijn de twee operatoren van desubjectivering of onteigening. Desubjectivering slaat op vernietiging of ontzetting van het subject. Mogelijkheid en contingentie maken het zijn van de subjectiviteit uit of van een wereld die de mijne is omdat mogelijkheid erin bestaat. Noodzaak en onmogelijkheid definiëren het zijn in zijn integriteit en dichtheid, een wereld die nooit de mijne is.

Auschwitz is in dit perspectief het bestaan van de onmogelijkheid. Het is de negatie van de contingentie of de meest absolute noodzaak. En de muzelman die een product is van Auschwitz, is het totaal onteigende subject. Zijn contingentie is uitgewist maar toch blijft hij overeind als bestaan van het onmogelijke. Het subject is in dit experiment vervormd tot een grensgeval waarin de band tussen subjectivering en desubjectivering verbroken is.

En nu wordt de betekenis van de getuige ook doorzichtiger. De getuigenis is altijd een act van een "auteur" en impliceert altijd een dualiteit die essentieel is. De auteur is diegene die zegt wat de ander niet kan zeggen. De getuige en de muzelman zijn onscheidbaar. Het is hun eenheid, tegelijk een verschil, die de getuigenis maakt. De getuigenis heeft een duale structuur als act van een auteur. Er is tegelijkertijd een verschil en een integratie van een onmogelijkheid en een mogelijkheid tot zeggen, van het menselijke en het niet-menselijke in de mens, van een levende en een sprekende.

De huidige democratische staatspolitiek heeft eveneens de ambitie om muzelmannen te produceren¹⁷. Ze wil een wig drijven tussen subjectivering en desubjectivering. Ze wil een louter overleven produceren, een 'stom' overleven, en de getuige van de muzelman scheiden. Ze wil het niet menselijke en het menselijke uit elkaar halen, de sprekende van de levende scheiden. Dat is wat blijft van Auschwitz.

Uitzondering

In *Stato di eccezione. Homo Sacer, II*,¹⁸ probeert Agamben het niemandsland te onthullen tussen het publiek recht en het politiek feit of tussen de rechtsorde en het leven. Hij hoopt dat deze

opheldering hem uiteindelijk zal toestaan de vraag te beantwoorden wat het betekent politiek te handelen.

De noodtoestand is het onmiddellijke antwoord van de staatsmacht op extreme interne conflicten. Het is een onbepaalbaar gebied tussen democratie en absolutisme. Een van de essentiële kenmerken van de noodtoestand is de opheffing van het onderscheid tussen wetgevende, uitvoerende en juridische macht. Die opheffing is voorlopig doch tendeeft altijd naar een duurzame praktijk. Noodtoestand heeft gemeen met een revolutie en met de instelling van een nieuwe grondwet dat het iets onwettigs is en tegelijkertijd iets rechtskundigs plus dat het zich concretiseert in nieuwe normen.

Het is een vergissing noodtoestand te vereenzelvigen met dictatuur. Mussolini en Hitler bijvoorbeeld waren niet zomaar dictators. Een gemeenschappelijk kenmerk van de beide regimes is dat ze de bestaande grondwet lieten bestaan en daarnaast een tweede structuur in het leven riepen door middel van de noodtoestand. Ook actuele regeringen worden beter niet gecatalogeerd volgens de tegenstelling tussen democratie en dictatuur.

In *Homo Sacer* vond Agamben zijn sleutelbeprijp om de soevereiniteit te begrijpen in de Romeinse instelling van de "sacratio". Ook nu wordt ten volle evident wat hij voor ogen heeft door een verwijzing naar het Romeinse recht. Het "iustitium" of de opheffing van recht in geval van volksoproer wordt het archetype van de moderne noodtoestand.

De noodtoestand is geen dictatuur doch een context die rechtloos is, die leeg is van recht, waarin het recht is opgeschort. Het is een ruimte waarin rechtsbepalingen inactief geworden zijn. Nu is die afwezigheid van recht of die leegte niet gewoon een niets doch het is een leegte die consistentie heeft, die effectief bestaat en die op een effectieve manier bepalend is. De rechtloze ruimte is immers essentieel voor de rechtsorde.

Sinds de Eerste Wereldoorlog, doorheen nationaal-socialisme en fascisme, en tot op de dag van vandaag, hebben we te maken met staatsbestellen, regeringen en regimes die de noodtoestand in zich dragen. Elk machtsapparaat heeft in zijn kern een rechtloze zone, de uitzondering, die

een leegte is of afwezigheid van recht. Aan de buitenkant van hetzelfde machtsapparaat geldt de algemene regelgeving, dat een dicht netwerk van normen en bepalingen is. In de kern zit het geweld van de staat van beleg of van de politiestaat die recht opschort. Aan de buitenkant heerst de alledaagse rechtsstaat.

Men mag uit dit alles niet afleiden volgens Agamben dat er aan gene zijde van de juridische bepalingen een onmiddellijke toegang zou bestaan tot datgene dat door het recht van ons gescheiden is. Dit is geen romantisch pleidooi voor een terugkeer naar een "natuurlijke toestand". Het is veel eerder omgekeerd. De onderscheiding tussen leven en recht komt precies voort uit de biopolitiek. Het naakte leven is niet iets dat voorheen bestond, het is een product van die welbepaalde manier van politiek handelen en denken, die Agamben samen met Foucault biopolitiek noemt, en die je met een klassieke term ook het natuurrechtsdenken kunt noemen. Volgens Agamben heeft het recht geen enkele bodem of zitting in de natuur. Leven en recht, wetteloosheid en wet resulteren uit een breuk waartoe we geen andere toegang hebben dan door de fictie van haar articulatie. De ontmaskering brengt de betoverde daarom ook niet terug naar een originele toestand maar geeft wel de mogelijkheid om aan een nieuwe conditie te werken. De ontmaskering opent perspectieven.

Het recht tonen in zijn niet-verbondenheid met het leven, en omgekeerd het leven tonen in zijn niet-verbondenheid met het recht, betekent dat je een opening tussen beide maakt voor menselijke actie. Ooit noemde men zo iets politiek. Politiek is nu echter verduisterd omdat ze is aangetaast door het recht en omdat ze in het beste geval wordt gezien als geweld dat recht instelt. Veel vaker nog wordt ze gezien als enkel een onderhandeling met het recht. Echt politiek is daarentegen slechts die handeling die de band doorsnijdt tussen geweld en recht.

Perspectieven

1. Door de structuur van uitzondering in de kern van het soevereiniteitsbeginsel bloot te leggen, en diezelfde uitzonderingskern in onze rechtsstaten via de voorwaardelijke band van de noodtoestand en dus geweld in het recht te onthullen, wijst Agamben op een gelijkenis tussen onze democratische rechtsstaten en de nationaal-

socialistische en fascistische regimes. Dit is een spoor dat vraagt om verder uitgewerkt te worden.

2. De vaderlandsloze vluchteling of asielzoeker is de hedendaagse muzelman. Hij breekt de band tussen mens en burger en wordt zo een beslissende factor in de crisis van de moderne natie-staat. Natuurlijk denkt Agamben reeds gemotiveerd vanuit een vooropgezet idee van menselijkheid, en ongetwijfeld moeten we aan het begin van alles wat hij bijeen heeft geschreven de joodse gebedstekst plaatsen zoals ook Primo Levi aanhaalt in het voor Agamben zo fundamentele werk *Is dit een mens*¹⁹. Tegemoetkomen aan de nood van een andere mens en nooit deze nood vergeten, heeft niets met recht te maken, maar is een menselijke noodzaak. Het dringt zich op vanuit de realiteit en is dus een kwestie van redelijkheid. Omgekeerd verstevigt Agamben in de beweging van zijn fragmentarische werk de argumenten voor dit standpunt en precies omdat hij geen kritiek opbouwt vanuit waarden of recht, maar de urgentie toont vanuit de feiten, scherpt hij de redelijkheid aan en vergroot die nog. Het is nodig ook daarop door te gaan.

3. Het is tevens dringend van aan politiek te gaan doen. Dat betekent kritisch dat het geweld in het rechtsdenken, in de rechtsstaat en het recht moet worden getoond. Zo iets vereist een hele perspectiefverandering. Politiek handelen is niet steunen op recht doch ingaan op de realiteit zoals die zich aandient. Positief gezien betekent politiek handelen in overleg keuzes maken en ingaan op feitelijke menselijke noden. Daarvoor moet men dan eerst naar de mensen in nood omzien, en die noden blootleggen.

4. Het pleidooi dat Agamben houdt voor politiek is nauw verbonden met een andere houding op een iets algemener niveau. Het is namelijk noodzakelijk de tijd te gaan denken als tijd en niet als een of ander punt of cijfer. Tijd denken als tijd wil zeggen tijd duurzaam denken, in haar duur en als duur, in de loop en het verloop. Dat wil ook zeggen dat de verhouding tussen noodzaak en toeval moet worden gedacht en ingeschat. En dat wil nog zeggen dat tijdsverloop bestaat net als dat noodzakelijkheden en toevalligheden reëel zijn. Met als gevolg op het concrete niveau dat mensen mogelijkheden hebben en die dus moe-

ten opnemen. Ze moeten handelen, doen, hun eigen verhaal maken. Anderzijds doen ze er fout aan van zich te fixeren op een project want dan wordt hun handelen wederom krampachtig, dus onmachtig of gewelddadig.

5. Het pleidooi van Agamben is een pleidooi voor een illusieloze ethiek die is gebaseerd op en vertrekt van de effectieve realiteit. Het is een keuze voor een ethiek die niets te maken heeft met geweten, waardigheid of schuld maar wel met inzicht in hoe de dingen ervoor staan en in wat nodig is. Een ethiek die voorlopig is, die niet verder dan de oppervlakte gaat, en geen andere vorm wil geven dan aan het eigen leven. Een politieke ethiek.

Noten:

1. Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996. Vertaling titel: *Middelen zonder doeleinde. Notities over de politiek*.
2. Vertaling: *Manier van leven, levensvorm of levenswijze*.
3. Vertaling: *Wat blijft van Auschwitz*.
4. Vertaling: *Noodtoestand of Uitzonderingstoestand*.
5. G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino, 1978. Vertaling titel: *Kindertijd en geschiedenis. Vernietiging van de ervaring en oorsprong van de geschiedenis*.
6. G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino, 1982. Vertaling titel: *De taal en de dood*.
7. Vertaling: *Ethica, of over de stem*.
8. G. Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001 (1990). Vertaling titel: *De gemeenschap die komt*.
9. G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002. Vertaling titel: *Het opene. De mens en het dier*.
10. G. Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995. *Homo Sacer. De soevereine macht en het naakte leven*. Vertaling bezorgd door Ineke van der Burg, Boom, Amsterdam, 2002
11. Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, R. Piper & co Verlag, München, 1960
12. H. Arendt, *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, Paris, 2002
13. Antonio Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative della modernità*, Sugar Co. Edizioni, 1992 en *Spinoza, DeriveApprodi*, Roma, 1998. Vertaling eerste titel: *De constituerende macht. Essay over de alternatieven voor de moderniteit*.

14. G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone (Homo Sacer III)*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998. Vertaling titel: *Wat blijft van Auschwitz. Het archief en de getuigenis*.
15. Primo Levi, *De verdronkenen en de geredden en Is dit een mens in De getuigenissen*, Meulenhoff, Amsterdam, 1991. *Se questo è un uomo* verscheen bij Einaudi in 1958. *I sommersi e i salvati* bij Einaudi in 1986.
16. Directe getuigen van de muzelmannen zijn Primo Levi met zijn reeds geciteerde werken en Imre Kertész met *Onbepaald door het lot* (Van Genneep, 1994), de publicatie in het Hongaars dateert van 1975. Niet zozeer over de muzelmannen en Auschwitz zelf maar toch zeer verhelderende getuigen over het lot van joden in de eerste helft van de jaren '40 zijn verder nog György Konrad met *Geluk* (De bezige bij, 2002), Victor Klemperer met *LTJ. De taal van het derde rijk* (Atlas, 2000) en *Tot het bittere einde. Dagboek 33-41* en *Tot het bittere einde. Dagboek 42-45* (Atlas, 1997), Milo Anstadt met *De verdachte oorboog. Autobiografische roman* (Contact, 1996), en op een andere, indirecte manier tevens Sebastian Haffner met *Het verhaal van een Duitser* (Mets & Schilt, 2002) en *Aantekeningen bij Hitler* (Mets & Schilt, 2002). Met uitzondering van *Is dit een mens* zijn al deze getuigenissen minstens dertig jaar na de feiten gepubliceerd en meestal pas na vijftig jaar.
17. Dit is ook een terugkerend thema bij Pier Paolo Pasolini. De muzelmannen van het hedendaagse Italië zijn enkel uit op consumeren en overleven. Ze zijn geheel onteigend, doen dat in een zekere mate zichzelf aan en worden door Pasolini polemisch *levende kadavers* genoemd. Ze vormen één geheel met de *clerico-fascistische macht van het Palazzo* waaraan ze onderworpen zijn. Pasolini doet daarmee op de macht van de christendemocraten die Italië hebben geregeerd van na de Tweede Wereldoorlog tot begin de jaren '90. Deze beeldspraak uit zijn laatste werken (*Petrolio*, film *Salò, Lettere luterane, Scritti corsari*) lijkt zeer op die van Agamben en Levi.
18. G. Agamben, *Stato di eccezione. Homo sacer, II, I*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003. Vertaling titel: *Noodtoestand of Uitzonderingstoestand*.
19. *Is dit een mens*, p. 11 – *Gij die veilig leeft/In uw beschutte huizen,/Gij die 's avonds thuiskomt/Bij warme spijs en dierbare gezichten:/Bedenkt of dit een man is/Die werkt in de modder/Die geen vrede kent/Die vecht om een stuk brood/Die sterft om een ja of een nee./Bedenkt of dit een vrouw is/Zonder haar en zonder naam/Zonder herinnering aan wat was/Met lege ogen en koude schoot/Als een kikvors in de winter./Bedenkt dat dit geweest is:/Ik beveel u deze woorden./Grift ze in uw hart/Waar ge gaat waar ge staat/Bij het opstaan bij het slapen gaan:/Zegt ze voort aan uw kinderen./Of uw huis begeve u./Ziekte verlamme u./Uw nageslacht wende zich van u.*