

DE ZOEKTOCHT NAAR EEN AFFIRMATIEVE BIOPOLITIEK IN HET WERK VAN ROBERTO ESPOSITO

Stijn De Cauwer & Michiel Rys

Gouverner, c'est structurer le champ d'action éventuel des autres.
Michel Foucault¹

De voorbije maanden hebben we beelden gezien van vluchtelingen die een weg proberen te vinden doorheen Europa, waarbij ze steeds opnieuw voor grenzen en andere obstakels staan. We hebben gezien hoe men in Oost-Europa hals over kop een hek op een grens probeert te bouwen, prikkeldraad uitrolt of politie en leger mobiliseert om de vluchtelingen tegen te houden. De Conventie van Genève wordt openlijk in vraag gesteld en de Schengen-zone is de facto opgeheven. In verscheidene landen roepen politici op om de grenzen te sluiten en vinden ze dat de soevereiniteit van hun land bedreigd wordt door de quota voor de opvang van vluchtelingen opgelegd door de Europese Unie. De reactie is zelfs zodanig dat de Europese Unie als constructie meer dan ooit onder druk staat. Rechtse populistische reageren met de meest stuitende voorstellen: om het vuur te openen op mensen die het land proberen binnen te komen (Frauke Petry van *Alternative für Deutschland*), om Molenbeek te bombarderen (Eric Zemmour) of om alle moslims het land uit te zetten (Donald Trump). De vluchtelingen van de oorlogen in het Midden-Oosten worden gezien als een bedreiging voor de 'eigenheid' van de maatschappij en voor de specifieke 'culturele waarden' van dat land. Ook de sociaaldemocraten pleiten openlijk voor een push-back-beleid. Zelfs Slavoj Žižek schreef in een veelbesproken opiniestuk dat we onze 'Europese waarden' moeten durven opleggen aan de 'vloedgolf' van vluchtelingen die Europa 'overstromen' en Peter Sloterdijk heeft het belang van strengere grenzen bepleit.²

De Italiaanse filosoof Roberto Esposito schreef jaren geleden al dat er nog nooit zoveel muren zijn opgericht sinds de val van de Berlijnse muur.³ Europa en andere delen van de wereld lijken in een veiligheidscrisis: ze ervaren een grote bedreiging van buitenaf, die de stabiliteit, de eigenheid en het waardenkader van de maatschappij zwaar zou kunnen verstoren en die, desnoods op een heel agressieve en offensieve manier, buiten de grenzen moet worden gehouden. Het is juist dit soort redenering die voor Esposito een heel dubieuze en zelfs destructieve opvatting weergeeft van bescherming of van de 'eigenheid' van een maatschappij: het is een specifieke invulling van wat hij 'immunitet' noemt. De relatie tussen maatschappij en immunitet is de centrale vraag doorheen het werk van Esposito. Met zijn theorieën over immunitet probeert Esposito een aanvulling te bieden op

de reflecties van Foucault over biopolitiek. Naast zijn analyses van een destructieve vorm van immuniteit of biopolitiek wil Esposito ook onderzoeken of het mogelijk is om een positieve vorm van immuniteit of biopolitiek te ontwikkelen, die de destructieve gevolgen kan vermijden. Hierdoor worden de theorieën van Esposito soms beschouwd als een middenweg tussen de eerder negatieve visie op biopolitiek van Agamben en de vrij optimistische interpretatie van biopolitiek door Hardt en Negri. In wat volgt, zullen we Esposito's suggesties voor een affirmatieve biopolitiek kritisch bekijken. Omdat Esposito's voorstellen eerder vaag blijven, stellen we ook enkele pistes voor die de beperkingen en lacunes in Esposito's denken kunnen aanvullen.

Het Immunitetsparadigma

Esposito presenteert zijn theorie over immuniteit als een alternatief voor Foucaults analyses over biopolitiek. Hij vindt dat Foucaults reflecties vol onopgeloste tegenstellingen en vragen zitten die voortkomen uit het feit dat zijn conceptuele benadering niet adequaat is om de fenomenen te begrijpen die hij wil beschrijven. Toch was er iets in Foucaults soms beknopte reflecties die tot vandaag enorm veel weerklank hebben gevonden.

Een eerste onduidelijkheid die Esposito vaststelt, gaat over de notie biopolitiek, of biomacht, zelf. Foucault wil twee zaken samenbrengen, namelijk *bios*, of leven, en politiek. Maar hoe moeten we deze *bios* juist zien? En wat is de precieze relatie tussen *bios* en politiek? Voor Esposito is het nooit helemaal duidelijk hoe we *bios* bij Foucault moeten begrijpen. Het gaat niet over een biologische categorie – 'leven' zoals dit in wetenschappelijke zin kan worden verklaard – en het kan ook niet volledig worden begrepen als een historische categorie. Hij noemt het eerder een epistemologische indicator.⁴ Maar van wat? Leven is voor Foucault niet louter natuur of geschiedenis, maar het is de 'plaats' waar verschillende krachten op elkaar inwerken en elkaar beïnvloeden: geschiedenis, natuur, politiek en wet doorkruisen elkaar op deze plaats.⁵ Esposito is ook niet te vinden voor biopolitieke analyses aan de hand van het begrippenpaar *bios* en *zôè*, zoals bij voorbeeld Agamben het hanteert. *Bios* zou het gekwalificeerde leven zijn, een leven waarbij men deelheeft aan het gemeenschappelijke leven, en *zôè* het naakte, loutere leven. Maar Esposito merkt op dat we ons helemaal niet zoiets kunnen voorstellen als een puur, louter leven dat volledig vrij zou zijn van elke 'bios'; een volledig natuurlijk leven. En gezien de grote rol die de technologie speelt in het menselijke leven van vandaag, zou het paar *bios* en *zôè* minstens een derde term vereisen, namelijk *technè*.⁶

De poging om *bios* en politiek samen te brengen leidt volgens Esposito tot zo veel vragen dat het begrip biopolitiek, zoals Foucault het gebruikt, eigenlijk evenzeer een scheiding tussen de twee begrippen in stand houdt als dat het ze samenbrengt. Het grootste probleem waar Foucault mee geconfronteerd wordt in

het uitwerken van zijn theorieën is de vraag hoe het komt dat een politiek gericht op het in stand houden en sturen van het leven uiteindelijk tot zo extreem moorddadige regimes heeft geleid als het naziregime. Het is op dit punt dat volgens Esposito alle tegenstellingen in Foucaults denken het meest duidelijk worden. Hoe kan biopolitiek of biomacht tegelijkertijd de mensen subjectiveren, hun leven sturen en vormgeven, én leiden tot grootschalige moord, destructie en uiteindelijk volledige zelfdestructie? Hoe kan een vorm van macht die boven alles gericht is op het in stand houden van het leven uiteindelijk omslaan in de totale negatie ervan? Zoals we weten heeft Foucault dit proberen te verklaren aan de hand van racisme.⁷ Racisme brengt een cesuur in de populatie tussen zij die het waard zijn te leven en zij die dat niet zijn. Vooral als een deel van de bevolking wordt beschouwd als een directe bedreiging voor de gezondheid van een ander deel van de bevolking wordt een verantwoording gegeven waardoor biopolitiek kan omslaan in een politiek van grootschalige moord. Hier rijst in Foucaults analyse ook nog een probleem met betrekking tot de rol van soevereiniteit. Hij had eerder in zijn werk beschreven hoe een periode waarin soevereine macht het overheersende machtsmodel was, werd gevolgd door periodes waarin disciplinaire macht of biomacht dominant zijn. Maar bij de moordende regimes van de twintigste eeuw zien we opnieuw een belangrijke rol voor de soevereine macht om het leven van mensen weg te nemen.

Volgens Esposito kan Foucault niet kiezen tussen twee modellen. Enerzijds is biopolitiek gericht op het subjectiveren van mensen, een macht die immanent werkt en productief is. In die zin kan biopolitiek gecontrasteerd worden met soevereine macht, die niet op een immanente wijze het leven van de hele populatie probeert te sturen, maar af en toe iemand doodt als voorbeeld voor de anderen. Esposito wijst erop dat voor het ontstaan van biopolitiek, soevereine macht eigenlijk naar de achtergrond moest verdwijnen.⁸ Als Foucault de excessen van het naziregime probeert te verklaren, moet hij toch vaststellen dat biopolitiek hier gebruik maakt van een extreme vorm van soevereine macht. Die opvatting problematiseert Foucaults hele historische argument. Is hier sprake van een terugkeer van soevereine macht? Maakt biopolitiek gebruik van soevereine macht? Was dit een soort historische uitzondering, waarna men weer naar de ‘gewone’ vorm van biopolitiek terugkeert, of is dit een soort onvermijdelijke uitkomst van biopolitiek? Als biopolitiek onvermijdelijk tot dat soort extreme moorddadigheid en een extreme vorm van soevereine macht moet leiden, dan is het eigenlijk puur een macht *over* het leven: een macht die uiteindelijk alle leven vernietigt. Als deze moordlustige excessen een tijdelijke toestand zijn die weer voorbij gaan, dan is het leven in staat weerstand te bieden tegen dit soort uitwassen en is biopolitiek niet volledig een macht *over* het leven. Volgens Esposito twijfelt Foucault steeds of biopolitiek een macht *van* het leven is of een macht *over* het leven. In die zin laat Foucault – hoe summier hij dat thema ook aanraakt – nog ruimte voor vormen van verzet. Zo schreef hij dat “waar macht is, verzet is. En

toch, of als een gevolg hiervan, is dit verzet nooit in een uitwendige positie ten opzichte van macht.”⁹ Als Foucault de mogelijkheid openlaat voor weerstand, die niet uitwendig is aan de machtsrelaties, maar als dynamieken die er immanent deel van uitmaken, dan wil dit zeggen dat macht nooit volledig een macht *over* het leven is. Er is altijd tegenkracht die in staat is verzet te bieden, een macht *van* het leven.

Esposito meent dat Foucaults analyses steeds onduidelijk of problematisch blijven omdat hij de belangrijke dimensie van immuniteit in de moderne biopolitiek niet in rekening brengt. Het toenemende belang van immuniteit is wat moderne biopolitiek van de voorgaande vormen van politiek bestuur onderscheidt. Pas sinds de vermenging van immuniteitsdenken en medische theorieën, samen met een problematische gerichtheid op zelfbehoud, is de moderne biopolitiek met al haar kenmerkende facetten – waaronder de neiging om in een destructieve thanatopolitiek om te slaan – kunnen ontstaan. Het nieuwe aan de moderne ontwikkeling is dat de medische herdefiniëring van het immuniteitsbegrip aan het einde van de negentiende eeuw geleidelijk ingang vindt in de politieke theorie en praktijk. Dat immuniteit steeds in relatie tot gemeenschap moet worden gedacht, illustreert Esposito met een etymologische analyse, die ons terugvoert naar begrippen uit het Romeinse recht. De begrippen ‘gemeenschap’ (*communitas*) en ‘immuniteit’ (*immunitas*) bevatten allebei de term *munus*. *Munus* kan worden vertaald als geschenk, maar ook als schuld, of ethische verplichting, begrepen als een ethisch appel of verantwoordelijkheid. *Munus* geldt als datgene wat individuen in een gemeenschap met elkaar verbindt. *Munus* staat kortom voor de plichten en de verantwoordelijkheden van een subject, voor zover hij of zij deel uitmaakt van een *communitas*, van een gemeenschap waarin elk individu naar de anderen toe verantwoordelijkheden draagt. ‘Immuun’ is daarentegen een persoon die zich aan de gemeenschappelijke band onttrekt en die niet aan de maatschappelijke plichten moet voldoen. Gemeenschap en sociale verplichtingen worden echter ervaren als een bedreiging die het individu in zijn of haar individuele identiteit en subjectiviteit dreigt te verpletteren. Het is tegen dat gevoel van bedreiging dat vormen van immuniteit worden ontwikkeld, zodat individuen of groepen niet helemaal worden opgeslokt door oneindige verantwoordelijkheid tegenover de gemeenschap. Het is in die zin dat *communitas* en *immunitas* niet los van elkaar gedacht kunnen worden. Esposito schrijft: “Terwijl *communitas* de grenzen van de individuele identiteit afbreekt, is immuniteit een manier om ze te reconstrueren, in defensieve en offensieve manieren, tegen alle externe vormen van bedreiging.”¹⁰

Immuniteit werkt als een vorm van bescherming waarbij als het ware preventief een element van negativiteit in de maatschappij wordt gebracht om groter onheil af te weren. Om bijvoorbeeld grootschalig geweld tegen te gaan, introduceert men een gedoseerde en beperkte vorm van geweld in de maatschappij. Die gedoseerde vorm van negativiteit zou dan als een soort vaccin

grotere uitbarstingen van dat geweld kunnen afweren. Esposito ziet een vroege vorm van dat typisch moderne immuniseringsproces in het politieke denken van Thomas Hobbes en John Locke. Zoals bekend, beschreef Hobbes de pre-communale toestand van samenleven als een gewelddadige *bellum omnium contra omnes*, die slechts door de maatschappij kan worden opgeheven. Enkel de soeverein, die zich boven de wetten van de gemeenschap stelt, komt het recht toe om geweld uit te oefenen. Doordat geweld in een beperkte mate in het politieke lichaam wordt geïntroduceerd, kan dat collectieve lichaam tegen intern geweld worden geïmmuniseerd. Door dat soevereine geweld kunnen de individuen namelijk tegen elkaars gewelddadige neigingen beschermd worden.

Maar terwijl vormen van immuniteit nodig zijn, hebben immuniteitsmechanismen de neiging om zich in destructieve of zelfdestructieve zin te ontwikkelen. Voorbij een bepaalde drempel zullen immuniteitsmechanismen zich als een soort auto-immuunziekte juist keren tegen datgene wat ze verondersteld worden te beschermen. Doorgedreven tot het uiterste verwijderen immuniteitsmechanismen juist die elementen die een gemeenschap tot een gemeenschap maken. Esposito beschrijft “de essentie van immunisering in zijn meest gewelddadige vorm: gesloten grenzen die niets van buitenaf tolereren, die de idee op zich van een buitenaf uitsluiten en die geen enkele vreemdheid toelaten die de logica van het Een-en-Alles bedreigt.”¹¹ Wanneer het ‘andere’ volledig uit de gemeenschap wordt geweerd, dreigt die gemeenschap zelf aan een auto-immuniteitsproces ten onder te gaan. Een maatschappij heeft de spanning met het ‘andere’ nodig om ook haar eigen bestaan te kunnen blijven garanderen. In de woorden van Esposito: “Terwijl immuniteit ons bestaan dreigt op te sluiten in niet-communicerende cirkels of afsluitingen, is gemeenschap niet een grotere cirkel die alles omvat maar eerder een passage die doorheen de verschillende grenzen snijdt en die de menselijke ervaring samenbrengt, bevrijd van de obsessie met veiligheid.”¹² Esposito’s immuniteitsparadigma toont de moeilijke maar noodzakelijke balansoefening tussen gemeenschappelijk leven en immune bescherming, waaraan geen enkele maatschappij kan ontkomen.

Enkel in moderne vormen van biopolitiek bestuur worden leven, wet en politiek op een intrinsieke manier met elkaar verweven. Dat was in premoderne tijden nog niet het geval. Zo was er volgens Esposito in het oude Sparta, ondanks de beruchte geboortepolitiek, geen sprake van biopolitiek, omdat hier de dimensie van immuniteit ontbreekt. Het gaat bij de Spartaanse selectie van gezonde kinderen niet om een politisering van het leven, zoals dat bij moderne, racistische biopolitieke praktijken wel het geval is.¹³ Terwijl in de oudheid het biologische leven zoveel mogelijk uit de politieke sfeer werd geweerd, wordt de grens tussen leven en politiek bij de overgang naar de moderniteit steeds poreuzer. Waar Hobbes de bescherming van het leven weliswaar als de belangrijkste politieke opgave beschouwde, bemerkt Esposito in zijn *Leviathan* nog een zekere afstand tussen beide domeinen. Metaforen van leven dienen er namelijk eerder als

analogie dan dat ze letterlijk als uitgangspunt voor politieke interventie fungeren.

In een latere moderniteitsfase kan volgens Esposito niet langer, zoals bij Hobbes, een strikt onderscheid gemaakt worden tussen juridische en geneeskundige paradigma's. *Bios* en *nomos* vertonen in dat doorgedreven biopolitieke stadium een steeds grotere overlap. Politieke maatregelen inzake demografie, stadsplanning, hygiëne en algemene gezondheid van de bevolking moeten het leven van de individuele burgers als leden van het collectieve politieke lichaam beschermen en versterken. Dat proces gaat gepaard met de opkomst van een nieuwe vorm van kennis over de bevolking. Het biologische leven wordt met andere woorden gepolitiseerd, net zoals politiek zichzelf steeds meer in biologisch-medicinale categorieën denkt en uitdrukt. Zo wees Hannah Arendt in haar *Vita activa* al op het typisch moderne (bio-) politieke vocabularium dat met termen als natie, politiek lichaam en constitutie bruggen slaat tussen *oikos* en *polis*.¹⁴ De schijnbare dreiging van bepaalde groepen mensen wordt in medische termen uitgedrukt en gepathologiseerd. Hierbij wordt een biomedische retoriek gehanteerd: mensen worden voorgesteld als ziektekiemen of parasieten die moeten worden bestreden en uitgeroeid. Volgens Esposito kan de manier waarop de nazi's geneeskunde en politiek met elkaar verweven hebben niet begrepen worden tenzij men inziet dat men het 'Arische ras' wou 'immuniseren'. De nazi's namen in hun extreme bio- en thanatopolitiek de medicinaal-biologische, pathologiserende metaforen letterlijk. Artsen nemen zelfs deel aan de ritualisering van de dood en keuren de politiek-juridische besluitvorming goed. De grens tussen *bios* en *nomos*, die Hobbes en Locke nog duidelijk voor ogen hadden, verdwijnt in de nazistische 'biocratie' volledig.

Immuniteit, grenzen en de notie van de persoon

Esposito is niet de enigste filosoof of theoreticus uit de menswetenschappen die zich tot het begrip immuniteit aangetrokken voelde om de destructieve neigingen van de maatschappij te verklaren. Het is een opvallend – en, vreemd genoeg, weinig becommentarieerd – gegeven dat verschillende enorm invloedrijke auteurs op het belang van immuniteitsmechanismen hebben gewezen: niet enkel Peter Sloterdijk, Niklas Luhmann, Jacques Derrida, Donna Haraway, Jean-Luc Nancy of Jean Baudrillard, maar recenter ook auteurs als Ed Cohen, Isabell Lorey, Judith Butler, Eula Biss of Grégoire Chamayou hebben allemaal op hun eigen, en soms tegenstrijdige, manier prominent het begrip immuniteit gebruikt om kenmerkende dynamieken van de moderne maatschappij te verklaren.

Donna Haraway ziet de introductie van het begrip immuniteit, zoals dit werd gebruikt in juridische, politieke en zelfs militaire contexten, in de medische theorieën over het lichaam als het cruciaal moment in het ontstaan van moderne biopolitiek. In een invloedrijke tekst noemt ze het immuunsysteem “een krachtig en polymorf object van geloof, kennis en praktijk” en “een kaart om herkenning

en niet-herkenning te bepalen in de dialectiek van de westerse biopolitiek”.¹⁵ De conceptualisering van immuniteit die ontstaan is in de juridische sfeer wordt gekenmerkt door strenge afgrenzingen, die functioneren volgens de relatie agressie versus verdediging. Dit is eerder een grens die twee domeinen streng uit elkaar houdt dan een grens die twee domeinen samenbrengt. Het gaat met andere woorden om een militaristisch opgevatte grens, waarbij de ‘binnenwereld’ desnoods offensief moet worden afgeschermd van de ‘buitenwereld’. Haraway beargumenteert dat een andere en betere opvatting van immuniteit nodig is, waarbij er veel meer interactie en uitwisseling tussen ‘binnen’ en ‘buiten’ plaatsvindt en waarbij de grenzen eerder als filters functioneren, die de interactie regelen en mogelijk maken. Een destructieve opvatting van immuniteit zal altijd inspelen op gevoelens van angst en onzekerheid om bij de bevolking die strenge grenzen te verantwoorden.

Judith Butler heeft recent opgemerkt dat populaties vandaag worden geregeerd aan de hand van onzekerheidsgevoelens of angst.¹⁶ Onzekerheid en angst worden steeds in stand gehouden, zodat een gemeenschap steeds meent bedreigd te zijn door iets wat van ‘buiten’ komt. Die (imaginaire) dreiging legitimeert soevereine handelingen om bescherming of immuniteit te bieden. Esposito – maar ook andere auteurs, zoals Wendy Brown of Etienne Balibar¹⁷ – heeft gewezen op het belang van grenzen om de illusie van nationale soevereiniteit in stand te houden. Terwijl strikte grenzen vaak zo goed als niet helpen tegen een bepaald vermeend probleem, zijn versterkingen van een grens of van het grensbeleid eerder pogingen om de indruk te wekken dat men soevereine handelingen ter bescherming van de gemeenschap uitvoert. Esposito ziet een gelijkenis tussen de manier waarop een grens een strikte scheiding tussen twee soevereine grondgebieden moet maken en de manier waarop strikte scheidingslijnen tussen groepen mensen en in de mensheid worden getrokken.¹⁸ Een destructieve vorm van immuniteit functioneert door steeds een strikt onderscheid tussen dingen te proberen maken, en hierin speelt volgens Esposito de juridische categorie van de persoon een grote rol in.

Esposito wijst herhaaldelijk op het belang van bepaalde noties of metafysische constructies in een destructieve vorm van immuniteit, zoals een problematische opvatting van het zelf of van ‘eigenheid’. Maar in zijn meest recente werk besteedt hij al zijn aandacht aan het grote belang van de notie van de persoon. Deze notie, die stamt uit het Romeins recht en de christelijke theologie, was bedacht om mensen, als lid van een rechtsgemeenschap, te onderscheiden van hun puur biologisch lichaam. Een persoon is een drager van rechten en plichten. Enkel als persoon kan iemand deel hebben aan de gemeenschap in institutionele zin en bescherming krijgen van de staat en de rechtspraak. Sinds de Franse Revolutie claimen de universele mensenrechten een theoretische geldigheid voor de volledige mensheid die in de praktijk echter niet gerealiseerd kan worden. Een mens neemt enkel als persoon deel aan de gemeenschap en uiteindelijk kan hij of

zij als lid van de mensheid worden aangeduid en beschermd. De notie van de persoon creëert altijd een splitsing, hetzij in het menselijke individu – tussen het deel dat behoort tot de rechtspersoon en een soort lichamelijke rest – hetzij tussen mensen – tussen hen die als persoon bepaalde rechten hebben en zij die deze rechten niet hebben.

Het dispositief van de persoon, zoals Esposito het noemt, was cruciaal in het creëren van splitsingen in het menselijke individu of in de populatie waarbij een deel als hiërarchisch superieur aan een ander deel werd beschouwd, en van de capaciteit voor selectie en opdeling tussen en in mensen. Enkel hierdoor konden mensen voor biopolitieke vormen van bestuur beschikbaar worden gemaakt. Deze splitsingen zullen uiteraard nooit eenduidig zijn, maar zones van onbepaaldheid en onduidelijkheid creëren. Net hierdoor vereist het dispositief van de persoon altijd een strenge disciplinerende en nauwlettende controle, terwijl die grensgebieden tussen persoon en niet-persoon constant hertekend, vormgegeven en voorgesteld moeten worden. De angst voor ambiguïteit rond de categorie van de persoon is ook merkbaar in het huidige discours rond de vluchtelingen. De aankomst van grote aantallen vluchtelingen veroorzaakt niet enkel onrust en angst, maar leidt ook tot discussies over rechtmatig burgerschap. Politici hanteren daarbij vaak retoriek over ‘ongecontroleerde migratiestromen’, die als een bedreiging en belasting voor de hele maatschappij worden beschouwd. Sommigen stellen zelfs de Conventie van Genève – in de nasleep van de Tweede Wereldoorlog net opgericht ter bescherming van asielrechten – in vraag, om Europese binnen- en buitengrenzen te kunnen sluiten. Europa plooit zich op zichzelf terug. In naam van de Verlichtingsidealen, die oorspronkelijk geldigheid voor de gehele mensheid hadden, schermt Europa zich voor een groot deel van die mensheid af. Die afweerreactie gaat bovendien gepaard met steun aan de machthebbers van landen zoals Turkije, waarbij men oogluikend de mensenrechtenschendingen door Erdogan toelaat.

In *Third Person* merkt Esposito op dat een van de scheidingen die het dispositief van de persoon hanteert, deze tussen het actuele en het mogelijke in een mens is. Esposito stelt hier Deleuzes theorieën over het virtuele – geïnspireerd door Henri Bergson en Gilbert Simondon – tegenover. Bij Deleuze bestaan het virtuele en het actuele steeds onafscheidelijk naast elkaar. Ze krijgen als het ware een gelijke status. Het virtuele wordt niet, zoals het mogelijke, naar elders of naar de toekomst verbannen. Er is steeds een pre-individueel element. In tegenstelling tot de scheiding tussen het actuele en het mogelijke in een mens, zoals in het dispositief van de persoon, bevat een mens volgens Deleuze steeds tegelijkertijd een actueel én een virtueel aspect.¹⁹

De dubbele immunologie van Nietzsche

Esposito noemt Nietzsche de grootste seismograaf van de verschillende wijzen

waarop men later zou gaan denken over de maatschappij in termen van leven, gezondheid en ziekte. Hij ziet in het werk van Nietzsche een voorafspiegeling van meerdere opvattingen over immuniteit, gaande van de meest destructieve varianten tot mogelijke alternatieven hiervoor. Esposito's lezing van Nietzsche laat ons toe om het verschil tussen een destructieve en een meer affirmatieve vorm van immuniteit beter te begrijpen.

In het werk van Nietzsche ziet Esposito niet één, maar minstens twee aan elkaar tegengestelde manieren om over immuniteit te denken. De ene manier anticipeert de meest duistere, latere excessen van de thanatopolitiek. De andere manier kan de destructieve vorm tegengaan en biedt een uitweg uit de neiging van immuniteitsmechanismen om zelfdestructief te worden. Deze twee manieren om immuniteit te denken hanteren een totaal andere opvatting over de relatie tussen ziekte en de gemeenschap. In de eerste manier van denken beschrijft Nietzsche krachten die ondubbelzinnig een bedreiging of een besmetting van de maatschappij zijn; een eenzijdige bedreiging voor de gezondheid van een persoon of de gemeenschap. Die krachten veroorzaken een soort degeneratie die, eens de 'besmetting' is gebeurd, onomkeerbaar is. De enige manier om met de schadelijke krachten om te gaan is dus om ze met alle macht te verwijderen. Bij Nietzsche treft men verschillende passages over de noodzaak om zich te beschermen tegen 'verzwakkende' krachten aan. Om één voorbeeld te geven: "Een moraal voor artsen. – De zieke is een parasiet van de samenleving. Onder bepaalde omstandigheden is het onfatsoenlijk nog langer te leven. Het voortvegeteren in een toestand van lafhartige afhankelijkheid van artsen en therapieën, nadat het leven, het recht om te leven verloren is gegaan, zou in de samenleving een diepe verachting moeten oproepen. De artsen op hun beurt zouden deze verachting moeten voorschrijven, – geen recepten, maar elke dag een verse dosis afschuw voor hun patiënten... Het is tijd om voor de arts een nieuw soort verantwoordelijkheid te creëren, namelijk in al die gevallen waarin het voor het leven, voor het opgaande leven, van het allergrootste belang is het ontaardende leven zonder enig pardon te onderdrukken en aan de kant te schuiven, bijvoorbeeld daar waar het gaat om het recht op voortplanting, het recht om geboren te worden, het recht om te leven."²⁰ Qua redeneerwijze kan dit aspect van Nietzsches denken worden gezien als prefiguratie van de meest bloederige eugenetica-programma's die later in Duitsland in de naam van de 'gezondheid' van de maatschappij zouden worden opgezet.

Maar Nietzsche heeft ook een andere manier van denken uitgewerkt over de relatie tussen maatschappij en gezondheid, of over immuniteit. Deze alternatieve visie vormt volgens Esposito een soort blauwdruk voor een denkwijze die de destructieve excessen van bepaalde immunologische opvattingen kan tegengaan. Deze tweede manier van redeneren beschouwt sommige krachten niet langer eenzijdig als een ondubbelzinnige en onomkeerbare bedreiging voor de gezondheid van de gemeenschap. Integendeel, Nietzsche is er zich goed van

bewust dat het overdreven weren van elke vorm van bedreiging, ‘besmetting’ of risico juist de maatschappij zou beschadigen. In *Menselijk, al te menselijk* zegt Nietzsche bijvoorbeeld het volgende over de staat: “De staat is een verstandig instituut dat de individuen tegen elkaar beschermt: overdrijft men de veredeling ervan, dan wordt het individu ten slotte door de staat verzwakt, of zelfs geliquideerd, – en het oorspronkelijke doel van de staat dus drastisch vrijdeld.”²¹

Over Nietzsches stelling dat een overdreven vorm van bescherming schadelijk kan zijn, schrijft Esposito het volgende: “De these die hij voorstelt is een bepaalde logica [van bescherming], die de ziekte op een paradoxale manier bestrijdt, omdat het beschermingsmechanisme een grotere ziekte veroorzaakt dan de ziekte waartegen het bescherming wou bieden. ... Om de mogelijke bedreiging van het organisme tegen te gaan, zorgt het ook voor een stilstand van zijn groeiproces en veroordeelt het tot stilstand en verarming.”²² Het is in deze zin dat Nietzsche kan zeggen dat de ergste vormen van ziekte voortkomen uit de strijd tegen ziekte.

Paradoxaal genoeg – maar hierdoor ook een bewijs van de enorme rijkdom van Nietzsches werk – kan deze tweede denkwijze worden beschouwd als een waarschuwing of aanklacht tegen de eerste manier van denken over immuniteit die bij Nietzsche zelf terug te vinden is. Het afhouden van elke vorm van gevaar of bedreiging ontnemt een maatschappij de condities om zich te ontwikkelen, te groeien en zich te hernieuwen. Voor de ontwikkeling van een maatschappij zijn de uitdagingen waar zij mee wordt geconfronteerd juist nodig. Ziekte is hier niet langer het tegengestelde van gezondheid, maar ziekte of ‘besmetting’ is noodzakelijk voor het proces van een ‘gezonde’ ontwikkeling: ziekte kan een organisme doen ontwikkelen en groeien. In de woorden van Esposito: “[A]ls gezondheid niet langer te onderscheiden is van ziekte, als ziekte een deel is van gezondheid, dan is het niet langer mogelijk om het individu of het sociale weefsel op te delen volgens onoverkomelijke scheidingslijnen in naam van profylaxis en volgens een bepaalde hiërarchie...”²³

Esposito merkt op dat Nietzsches tweede redenering nog steeds een immunologisch taalgebruik hanteert, waarin de idee van vaccinatie erg belangrijk is. Toch is er een cruciaal verschil met de eerste, destructieve opvatting over immuniteit. Bij het eerste immuniteitsmechanisme hoort namelijk het behoud van een bepaalde situatie, terwijl in de alternatieve opvatting het doel de transformatie en ontwikkeling van een bepaalde situatie is: “Maar de logica die hierin vervat zit is niet gericht op het behouden van een bepaalde identiteit of op het louter overleven, maar eerder op vernieuwing en verandering. ... In dit perspectief moet het negatieve niet louter gecontroleerd, onderdrukt of afgewezen worden, maar het wordt ook geaffirmeerd als iets wat een essentieel deel uitmaakt van het leven, zelfs als, of juist doordat, het het leven naar een problematische breuklijn duwt...”²⁴ Voor Nietzsche is alleen iemand die niet in het behoud van zijn of haar identiteit geïnteresseerd is, maar openstaat voor het radicale andere dat hem of

haar dwingt tot verandering, tot echte gezondheid in staat. Esposito schrijft: “Zijn wezen ligt voorbij elke vorm van identiteit. En inderdaad, hij heeft niet zozeer een wezen, maar hij is een vorm van worden die in zichzelf de sporen draagt van een ander verleden en de prefiguratie van een nieuwe toekomst. Centraal in deze denkwijze is het thema van metamorfose.”²⁵ Nietzsche biedt ons dus ook een denkkader om anders over de relatie tussen de maatschappij, gezondheid en ziekte te denken. Daarbij is verandering onder druk van bedreigingen, en niet het behoud van een bepaalde identiteit, van belang.

Op zoek naar een affirmatieve vorm van biopolitiek

Hoe moeten volgens Esposito de destructieve neigingen van immuniteitsmechanismen worden aangepakt? Hij vindt dat er meer dan ooit nood is aan het ontwikkelen van een affirmatieve vorm van biopolitiek. Hoewel hij de analyses van Foucault op basis van de notie biopolitiek niet adequaat vindt en hij het begrip immuniteit als een beter alternatief voorstelt, valt het op dat Esposito bij het zoeken naar oplossingen nog steeds de term biopolitiek blijft gebruiken. Zoals we zullen zien, geeft hij zelf echter slechts heel fragmentarische en weinig uitgewerkte suggesties, die steeds veel vragen oproepen.

Esposito merkt op dat het niet voldoende is om een affirmatieve biopolitiek gewoon te zien als de negatie van een negatieve vorm van biopolitiek, of om gewoon de negatieve vorm om te keren. Zoals hij aangeeft in *Community, Immunity, Biopolitics*, houdt een affirmatieve vorm van biopolitiek in dat men de relatie tussen gemeenschap en immuniteit totaal anders denkt.²⁶ Met andere woorden: de relatie tussen het gemeenschappelijke en het immune moet worden herdacht. Om dit te bereiken moet de werking en de functie van immuniteit niet langer worden gedacht in termen van een streng soort bescherming die op offensieve wijze de buitenwereld uitsluit, maar eerder in termen van “relationele filters tussen binnen en buiten in plaats van buitensluitende barrières.”²⁷ In zulke uitdrukkingen kan men een echo horen van de opvattingen van Haraway. Zij stelde: “Immuniteit kan ook worden gedacht in termen van gedeelde bijzonderheden; van een half-doorlaatbaar zelf dat steeds in relatie staat tot (menselijke en niet-menselijke, innerlijke en uitwendige) anderen, maar steeds met gelimiteerde gevolgen; van gesitueerde mogelijkheden en onmogelijkheden van individuatie en identificatie, van partiële fusies en gevaren.”²⁸

In zijn bekendste boeken, zoals *Bios*, *Immunitas* en *Third Person*, eindigt Esposito steeds met een uitvoerige verwijzing naar de theorieën van anderen om immuniteit en de conceptuele uitgangspunten ervan te herdenken. Hij lijkt daarmee te veronderstellen dat een andere vorm van immuniteit of biopolitiek vraagt om een ander theoretisch kader of alternatieve concepten. Een negatieve vorm van immuniteit maakt gebruik van noties als de persoon, het ‘eigene’ of het private, of gebaseerd is op dubieuze opvattingen over het zelf, de gemeenschap of

grenzen. Een affirmatieve vorm van biopolitiek of een positieve vorm van immuniteit moeten echter gebaseerd zijn op totaal andere concepten. Hij zoekt die alternatieve concepten bij een heel diverse reeks theoretici: Merleau-Ponty en zijn notie van ‘chair’, Blanchot en zijn theorieën over het onpersoonlijke of het neutrale, Haraways reflecties over een positieve vorm van immuniteit, Simondon en zijn visie op individuatie en vooral Deleuze en zijn notie van ‘een leven’ (met de nadruk op het onpersoonlijke een: een leven dat niet van iemand is). Esposito’s zoektocht naar alternatieven in het werk van anderen heeft een wat teleurstellend effect. In zijn teksten ontwikkelt hij een intrigerende en originele theoretische analyse, maar als hij bij de suggesties voor oplossingen komt, lijkt hij plots te beseffen dat zijn theoretisch kader, dat hij zo uitvoerig heeft uitgewerkt, niet langer adequaat is. Blijkbaar vindt hij zijn theoretisch en conceptueel model niet geschikt voor het ontwikkelen van een affirmatieve vorm van immuniteit of biopolitiek. Als hij zo hoopvol is over de concepten van Deleuze – zoals zijn notie van ‘een leven’ – om uitwegen te zoeken uit een destructieve vorm van immuniteit, waarom gebruikt hij die deleuziaanse concepten dan niet van bij het begin? Schijnbaar heeft Esposito’s theorie vooral een nut om een kritische analyse te maken van de destructieve neigingen in de maatschappij. Bij het uitwerken van oplossingen, moet hij echter verwijzen naar de theorieën van anderen. Esposito’s focus op theoretische concepten roept ook de vraag op hoe deze alternatieve concepten dan concreet tot een andere politieke praktijk kunnen leiden. Hoe zou een leven of een vorm van politiek gebaseerd op deze andere concepten er dan concreet uitzien?

Sommigen hebben opgemerkt dat Esposito steeds lijkt te twijfelen tussen twee benaderingen als hij op zoek gaat naar theoretische alternatieven.²⁹ Kunnen we theoretische concepten bedenken, zoals die van Deleuze, waarbij we voor eens en voor altijd kunnen ontsnappen aan de destructieve vormen van immuniteit? Of is het eerder zo dat een destructieve vorm van immuniteit altijd zal blijven bestaan, zodat we niets anders kunnen doen dan de concepten die er de basis van vormen steeds opnieuw te deconstrueren? Hij lijkt steeds te schipperen tussen deze twee posities, zonder ooit een echte keuze te kunnen of willen maken.

In zijn meer recente boeken, lezingen of artikels beperkt Esposito zich niet langer tot het louter suggereren van conceptuele alternatieven. Hij kijkt er meer en meer naar vormen van politieke actie om een affirmatieve vorm van biopolitiek te ontwikkelen. Maar ook hier blijft hij erg suggestief en bijna terughoudend om zijn suggesties meer in detail uit te werken. In *Community, Immunity, Biopolitics* schrijft hij dat het uitbouwen van een affirmatieve vorm van biopolitiek moet gebeuren op twee niveaus, namelijk door “de dispositieven van een negatieve immunisering ongedaan te maken en door nieuwe ruimtes van het gemeenschappelijke (‘the common’) te creëren.”³⁰

Het eerste niveau verwijst naar de toenemende aanwezigheid van technieken voor controle en surveillance, waarmee een afname in onze handelingsmogelijkheden gepaard gaat. De voorbeelden van mechanismen waar

we ons volgens Esposito tegen moeten verzetten, gaan van bewakingscamera's tot mechanismen om de circulatie van ideeën te controleren en van het vergaren van biometrische gegevens tot *wiretapping*. Maar verzet tegen deze controlemechanismen houdt volgens hem ook problemen in. Met Foucault wijst Esposito er namelijk op dat het proces van subjectivering voor een groot deel aan de hand van dit soort mechanismen gebeurt. Dus als men zich probeert te onttrekken aan deze mechanismen zal dit bijgevolg altijd een dubbel resultaat geven: enerzijds herwinnen we terug een deel vrijheid maar anderzijds brengt het ook een vorm van vervreemding met zich mee. Esposito stelt daarom voor dat we een onderscheid moeten leren maken tussen twee soorten mechanismen: diegene die onze vitale kracht belemmeren versus diegene die onze individuele en collectieve levenservaring en levensmogelijkheden helpen te verhogen.³¹

Die eerder negatieve strategie van verzet tegen controlemechanismen moet echter altijd met een meer constructieve strategie samengaan, namelijk het creëren van ruimtes of sferen van het gemeenschappelijke. Dit is het tweede niveau waar Esposito naar verwijst. Het gemeenschappelijke is echter in toenemende mate bedreigd. De idee van het 'gemeenschappelijke goed' is zelfs bijna volledig uit het publieke debat verdwenen. Maar wat bedoelt Esposito juist met het gemeenschappelijke? Hij contrasteert het gemeenschappelijke met drie begrippen, namelijk het eigene, het private en het immune, of toe-eigening, privatisering en immunisering. Het gemeenschappelijke mag niet verward worden met het publieke en ook niet met het globale. De geleidelijke verdwijning van het gemeenschappelijke gebeurde door zowel toe-eigening door het publieke (de staat) of het private, al is Esposito voorzichtig met het al te zeer bekritisieren van het publieke omdat dit een proces van privatisering in de hand kan werken. Voorbeelden van zaken die in de loop van de tijd zijn geprivatiseerd zijn natuurlijke bronnen (zoals water, lucht, rivieren of bergen), stedelijke ruimtes, publieke gebouwen, wegen, cultureel erfgoed, intellectuele rechten, communicatiemiddelen en informatiekkanalen. Hij geeft echter ook twee voorbeelden van een politiek verzet tegen deze privatisering van het gemeenschappelijke: de strijd tegen de privatisering van water en de strijd om de patenten van farmaceutische bedrijven te laten herzien die bewust de toegankelijkheid van goedkopere medicijnen in bepaalde delen van de wereld proberen tegen te houden.

Esposito is van mening dat de idee van het 'gemeenschappelijke goed' in de geglobaliseerde wereld geleidelijk is verdwenen en dat er zo goed als geen wetten of statuten zijn om het gemeenschappelijke te beschermen. Meer nog: we hebben zelfs nog nauwelijks de gepaste woordenschat om over het gemeenschappelijke te spreken. Ondanks dat laatste gegeven, en dit is bijna paradoxaal, kan een affirmatieve vorm van biopolitiek enkel "rond en zelfs vanuit het gemeenschappelijke" worden gedacht.³² Dus volgens Esposito zijn de vereiste condities voor het denken of ontwikkelen van een affirmatieve vorm van

biopolitiek nog nauwelijks voorhanden. Dat soort neiging om zijn argument bijna paradoxaal of onmogelijk te maken, als een soort aporie, waarbij voorwaarden worden geformuleerd die tegelijk zo goed als onmogelijk zijn geworden, is een groot contrast met de meer praktische en optimistische instelling van Hardt en Negri. Zij beargumenteren dat het kapitalisme het gemeenschappelijke steeds meer nodig heeft. Om succesvol te zijn moeten bepaalde zaken, zoals liedjes, beelden, celebrities, ideeën of films zo veel mogelijk in de openbare ruimte en media aanwezig zijn en circuleren. Ze moeten als het ware viraal worden. Hierdoor neemt het kapitalisme de dubbele houding aan dat het enerzijds wil dat bepaalde zaken zo veel mogelijk in het openbaar circuleren en gedeeld worden, maar anderzijds moet deze circulatie dan ook zo veel mogelijk gecontroleerd worden. Hardt en Negri zijn dus van mening dat het gemeenschappelijke ('the common') juist meer en meer belang gaat krijgen in het kapitalistische productieproces en dat hierdoor tegelijkertijd de middelen worden aangereikt voor het creëren van een alternatief op basis van het gemeenschappelijke. Kapitalisme zet eigenlijk het belang van het gemeenschappelijke in de kijker, waardoor middelen worden gecreëerd voor een antikapitalistische strijd.³³ Dit is dus tegengesteld aan de visie van Esposito, die van mening is dat in de moderne kapitalistische maatschappij het gemeenschappelijke, zowel als concreet gegeven en als idee, totaal aan het verdwijnen is. Waar Hardt en Negri eigenlijk willen aantonen hoe een kapitalistische maatschappij als een soort bijeffect de condities voor een antikapitalistische strijd creëert, vindt Esposito dat die condities juist bijna totaal verdwijnen. Dit heeft natuurlijk als gevolg dat het voor Esposito erg moeilijk is om vanuit zijn theoretische analyse suggesties voor oplossingen of verzet te formuleren. Hardt en Negri vinden echter ook dat we door de dominante ideologieën het verlerd hebben om het gemeenschappelijke te herkennen, ook al maken we er veelvuldig gebruik van. Terug het gemeenschappelijke, en het belang ervan, leren herkennen is een eerste stap in het terugwinnen van het gemeenschappelijke op de steeds uitbreidende pogingen om het te privatiseren.³⁴

In de laatste pagina's van zijn boek *Persons and Things* geeft Esposito nog een andere suggestie voor welk soort politieke actie tot een affirmatieve vorm van biopolitiek zou kunnen leiden. Hij beschouwt het massale samenkomen van mensen op pleinen, zoals we het de voorbije jaren hebben zien gebeuren in diverse steden in de wereld – van Cairo tot New York, van Istanbul tot Madrid – als het mogelijke begin van een nieuwe vorm van politiek die “de semantiek van de persoon” overstijgt.³⁵ Hij bemerkt dat het niet genoeg is dat er een publieke sfeer is om een politieke situatie te verkrijgen, zoals Hannah Arendt het zag. Die publieke ruimtes moeten worden gevuld met “levende lichamen die verenigd zijn in hetzelfde protest of door dezelfde eisen.”³⁶ Een groot deel van de mobilisatie voor de pleinbezettingen vond plaats op het internet, maar Esposito voegt eraan toe dat de protesten nooit zoveel momentum zouden hebben kunnen verkrijgen zonder dat vele lichamen fysiek samenkomen om samen in eenzelfde ritme te

protesteren. De mensen die naar de pleinen komen om samen hun eisen kenbaar te maken voelen zich niet langer vertegenwoordigd door de officiële politieke structuren: het zogenaamde democratische parlementaire systeem en alle interpretatieve categorieën die gehanteerd worden in het officiële politieke discours. Door die tekortkomingen aan te kaarten tonen ze aan dat deze structuren en concepten ook al lang voor het begin van de protesten problematisch waren. Hun aanwezigheid wijst erop dat er altijd een groot deel van de bevolking zich door het politieke bestel niet vertegenwoordigd voelt en buiten het politieke systeem blijft. Demonstranten op het Tahrir-plein vroegen veel meer dan enkel het opstappen van een dictator als Mubarak. Ze eisten een radicale vernieuwing van het hele politieke systeem, van de bestaande politieke structuren die ze niet adequaat vinden voor hun eisen, en alle premissen en terminologie waar het systeem gebruik van maakt. De pleinbezitters en betogers “duwen tegen het politieke systeem” en zoals Esposito in de laatste zin van het boek zegt: “In de volgende jaren zullen we zien of deze instituties in staat zijn om een antwoord te bieden of dat ze zich zullen opsluiten in een poging tot zelfbescherming voor ze definitief imploderen.”³⁷ Maar tegelijkertijd zegt Esposito ook dat de pleinbezitters nog geen “adequate vormen van organisatie” hebben kunnen ontwikkelen.

Wat moeten we van die suggestie denken? Om te beginnen willen we ook hier weer wijzen op het verschil tussen de manier waarop Esposito over de pleinbezitters spreekt en de manier waarop Hardt en Negri dit doen. Esposito lijkt het te hebben over een soort amorfe massa, die nog niet over een adequate organisatievorm beslist, maar door hun fysieke en eensgezinde aanwezigheid toch druk uitoefent op het politieke systeem. Hardt en Negri maken echter onderscheid tussen twee soorten ‘common’. Een eerste soort omvat materiële dingen als lucht, water en alle producten van de natuur. Maar ze stellen ook een tweede soort voor, namelijk alles wat nodig is voor communicatie of productie zoals kennis, talen, codes, of affecten.³⁸ In een recente lezing verduidelijkt Hardt dat voor hem ‘the common’ niet zozeer een plaats of een locatie is, maar bovenal een praktijk: een organisatievorm.³⁹ En hij denkt hier uiteraard juist aan de pleinbezettingen in onder meer New York en Madrid, waar men experimenteerde met basisdemocratische vormen van overleg en besluitvorming, zoals de veelbesproken kringen. Die vormen van basisdemocratische besluitvorming bestonden al langer, onder meer in de andersglobaliseringsbeweging en bij bepaalde anarchistische actiegroepen, maar werden het kenmerk van de Occupy-beweging of de beweging waar Podemos uit is ontstaan. We zien nu ook weer opnieuw iets gelijkaardigs met de ‘nuit debout’-acties. Voor Hardt is het juist het belang van basisdemocratische organisatievormen in de pleinbezettingen dat hen politiek vernieuwend maakt en het is ook hierdoor dat zij de politieke strijd voeren over het gemeenschappelijke of ‘the common’. Esposito heeft uiteraard een punt dat deze organisatievormen nog steeds vrij fragiel blijken te zijn en nog niet

hebben kunnen leiden tot een duurzaam politiek alternatief dat bestand is tegen de repressie en ook blijft bestaan als het initiële momentum van de beweging is verdwenen. Maar door zijn politieke hoop te leggen in een vorm van protest die hij aanduidt als een nog niet adequaat georganiseerde massa die louter druk zet op de bestaande politieke systemen, ontleent Esposito zichzelf de mogelijkheid om een meer concreet uitgewerkte en duurzame vorm van politiek voor te stellen die een affirmatieve vorm van biopolitiek zou kunnen inhouden.

Aanvullingen op Esposito: het esthetische en een radicale politiek van solidariteit

Esposito's suggesties om een alternatief te ontwikkelen voor een destructieve vorm van immuniteit of biopolitiek blijven steeds vrij vaag. In het laatste deel van dit artikel willen we aan de beperkingen van Esposito's suggesties voorbijgaan. We stellen mogelijke aanvullingen voor om te bekijken welke concrete vormen van politieke actie in de lijn van Esposito's ideeën kunnen liggen. Esposito krijgt vaak te horen dat hij te weinig aandacht besteedt aan de rol van het esthetische (vorm, beelden, verhalen of verbeelding) in het vormgeven en in stand houden van een gemeenschap of van een immuniteitsdiscours. Het esthetische speelt via verhalen of beelden een grote rol in het bedenken of vormgeven van andere opvattingen over immuniteit of de maatschappij. Georges Didi-Huberman heeft op het niet onbelangrijke feit gewezen dat 'munus', naast de betekenissen die Esposito aanhaalt, ook schouwspel betekent.⁴⁰ De gemeenschap – 'communitas' – moet namelijk ook door publieke rituelen, beelden of verhalen steeds opnieuw worden vormgegeven. Geen enkele gemeenschap kan blijven bestaan zonder een vormelijke aspect waarbij de gemeenschap publiek wordt 'verbeeld'. Als Haraway in haar klassieke tekst aangeeft hoe een mogelijke andere, niet-destructieve vorm van immuniteit er kan uitzien, dan doet ze dat door te verwijzen naar de fictie van Octavia E. Butler. Het esthetische, de verhalen en beelden die steeds circuleren in de publieke ruimte, spelen ook een belangrijke rol in wat Esposito omschrijft als het bewaken en disciplineren van de grenszones die worden gebruikt in een immuniteitsdiscours, zoals het onderscheid tussen bepaalde groepen van mensen.

Esposito ziet het fenomeen van mensen die massaal pleinen bezetten als een mogelijk begin van een nieuw soort politiek die niet langer op de notie van de persoon is gebaseerd. Maar we weten nu wat er gebeurd is met de pleinbezettingen en de bewegingen errond in Egypte, Tunesië, Lybië, Syrië of Turkije. De beelden van mensen die in grote aantallen op pleinen samenkomen, zijn vervangen door beelden van grote groepen mensen die moeizaam door Europa trekken. Ze zijn op de vlucht voor oorlog en repressie, hun leven riskerend op gammele bootjes of politiegeweld trotserend, en ze proberen de ene grens na de andere proberen over te steken op zoek naar een plaats waar ze min of meer welkom zijn. Soms zitten ze vast aan een grens of verblijven ze in een geïmproviseerd kamp als in Calais of

in detentiecentra. Daar zitten ze soms jarenlang vast in onduidelijke omstandigheden, niet in staat om de nodige verblijfsvergunningen te verkrijgen en ook niet in staat om terug te keren naar hun land. De vluchtelingen domineren het nieuws en het publieke debat. Die situatie heeft de Europese Unie, die al langer te kampen heeft met besluiteloosheid en een gebrek aan solidariteit tussen de verschillende landen, meer dan ooit onder druk gezet. Zeker na de aanslagen in Parijs en in Brussel wordt er meer dan ooit geroepen dat de grenzen moeten worden gesloten. Sommige politici vinden dat de Conventie van Genève niet langer houdbaar is. Ze willen niet meer verplicht zijn om oorlogsvluchtelingen op te vangen, en laten we niet vergeten: oorlogen waar veel Europese landen actief aan deelnemen. De vluchtelingensituatie heeft openlijke vormen van racisme doen opflakkeren in Europa. Er waren aanvallen op opvangcentra en een stigmatiserend, veralgemenend discours over een vermeend gebrek aan kennis van 'Europese waarden'. Verschillende landen proberen op een bijna pathetische manier om terug een gevoel van nationale soevereiniteit en identiteit te herstellen.

Hier willen we even verwijzen naar een aantal recente opmerkingen van Jacques Rancière.⁴¹ Rancière stelt dat de rol van verhalen of beelden in de stigmatisering van vluchtelingen wel degelijk heel belangrijk is. Hij legt een verband tussen de populariteit van het Front National in Frankrijk en een bepaald discours over de waarden van de republiek – dat door zowel linkse als rechtse politici wordt gehanteerd. Hij ziet een geleidelijke verandering in het gebruik van termen als 'laïcité' of secularisme. In eerste instantie verwezen deze termen naar instituties. Men wou bijvoorbeeld scholen vrijwaren van de greep van de Katholieke Kerk. Maar geleidelijk aan vond een kwalijke verschuiving plaats, waarbij men secularisme als een eigenschap van een groep mensen ging zien. Sommige groepen mensen zouden deze 'waarde' per definitie bezitten en andere niet. Zo wordt nu bijvoorbeeld verondersteld dat Moslim-vluchtelingen bepaalde waarden van de republiek (secularisme, democratie, respect voor de vrouw, scheiding van Kerk en staat) per definitie niet zouden 'bezitten', terwijl dat bij Franse burgers wel het geval zou zijn. Deze verschuiving van instituties naar bevolkingsgroepen is voor Rancière niets anders dan een vulgaire vorm van racisme. Het is een 'aanvaardbare' of salonfähige vorm van racisme die echter niet minder erg is dan de meer traditionele uitingen van racisme. Zo wordt in de bevolking een scheiding gemaakt tussen mensen die bepaalde eigenschappen en capaciteiten zouden bezitten en zij die deze per definitie niet zouden bezitten. Voor Rancière is een strijd nodig om die perceptuele scheiding tegen te gaan, door er constant andere voorstellingen, verklaringen, beelden of handelingen tegenover te stellen. Dit is des te meer nodig, omdat de publieke media, en dus ook de beschrijvingen van onze wereld in de media, bijna volledig in de handen zijn van oligarchieën of kapitalistische instellingen. Rancière pleit voor de noodzaak om steeds opnieuw initiatieven, provocaties of situaties te creëren waarbij andere verhalen en beschrijvingen van de wereld worden aangeboden.

In het werk van Martina Tazzioli kunnen we voorbeelden zien van de manier waarop vluchtelingen de publieke perceptie van hun situatie proberen tegen te gaan. Haar aandacht gaat uit naar de verschillende protesten van vluchtelingen in detentiecentra in diverse plaatsen in Italië – Lampedusa, Brindisi, Modena – evenals in andere Europese landen en steden, zoals Hamburg en Berlijn.⁴² Ze beschrijft hoe in maart 2011 Tunesische vluchtelingen hun leefomstandigheden en onduidelijke situatie begonnen aan te klagen door op de daken te klimmen, zich aan de afsluiting vast te houden of te proberen uitbreken, terwijl ze ‘Hurrya’, of vrijheid in het Arabisch, riepen. Dit was ook de slogan tijdens de eerdere protesten tegen het regime van Ben Ali in Tunesië, wat het begin was van de Arabische Lente. Die golf van vluchtelingenprotesten werd in de Italiaanse pers soms ‘De Tunesische revolutie in Italië’ genoemd. Wat de Tunesische vluchtelingen duidelijk maakten was heel belangrijk: ze benadrukten namelijk de continuïteit tussen de roep om meer vrijheden tijdens Arabische Lente in Tunesië en hun eigen roep om meer vrijheden – bijvoorbeeld het recht om zich te verplaatsen, te wonen of werken in een ander land – in Italië of de rest van Europa. Hiermee doorbreken ze de scheiding die in de media en de publieke opinie wordt gemaakt tussen vermeende legitieme vormen van protest, die mediatisering waardig zijn, – de betogers in Tunesië die zich verzetten tegen het regime van Ben Ali – en vermeende niet-legitieme vormen van protest – dezelfde mensen die dezelfde rechten en meer vrijheden eisen op Europees grondgebied. Met zulke acties tonen ze ook de hypocrisie van veel Europese landen aan. Sommige landen spraken hun steun uit voor de protesten van de Arabische Lente en hun roep om meer democratie, terwijl ze in de praktijk schaamteloos de dictaturen van landen als Tunesië, Libië, Egypte, Saoedi Arabië of de golfstaten financieel steunden of rijkelijk bewapenden. We zijn dit artikel begonnen met het citaat van Foucault dat regeren (‘gouverner’) het structureren van het domein van mogelijke actie van anderen is. En het is precies dit wat de Tunesische vluchtelingen in Italië en elders hebben willen aanvechten: de bepaling van wat iemands mogelijkheden zijn en wie welke eisen, waar en op welke manier mag uiten om als legitiem te worden beschouwd door de regeringen en de publieke opinie.

Vooraf in Duitsland hebben autonome vluchtelingengroepen zich georganiseerd om elkaar betere informatie te verschaffen, om de solidariteit tussen de vluchtelingen en de plaatselijke bevolking verder te stimuleren en om de constante stigmatisering van vluchtelingen in de media tegen te gaan. In februari 2016 organiseerden vluchtelingengroepen als ‘Refugee Movement Berlin, Refugee Protest Camp Hannover en Lampedusa in Hamburg’ een congres. Dit stelde zich tot doel om de solidariteit over de landsgrenzen verder te stimuleren, om wettelijke informatie te verschaffen en om hulp te bieden aan LGBTQ-vluchtelingen door een zogenaamd ‘queer island’ op te zetten. Er was ook een bijkomende doelstelling: de dialoog tussen de vluchtelingen en de plaatselijke bevolking stimuleren, voorbij alle stereotypering, veralgemeningen en

verdachtmakingen die men dagelijks in de media kan horen. Deze mensen zijn geen amorfe massa, maar vluchtelingen die zichzelf organiseren, los van landsgrenzen of afkomst. Een ander voorbeeld van een actie met een gelijkaardig doel, maar niet opgezet door vluchtelingen, kunnen we zien in Antwerpen. Daar heeft het kunstenaarscollectief Schellekens & Peleman aan 160 vluchtelingen gevraagd om een brief te schrijven waarin ze hun situatie en hun problemen uitleggen. De brieven werden naar willekeurige Antwerpenaren gestuurd, samen met een gefrankeerde omslag voor een wederwoord (de verhalen zijn te lezen op www.movingstories.world). Misschien kunnen concrete acties zoals deze een problematisch immunologisch denken in termen van ‘wij’ versus ‘zij’ tegengaan en vervangen door een vorm van uitwisseling, steun of solidariteit voorbij nationale en imaginaire grenzen.

Noten:

- 1 Foucault M., ‘Le pouvoir, comment s’exerce-t-il?’, in: Dreyfus H. L. & Rabinow P., *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 313-314.
- 2 Zizek S., ‘The Non-Existence of Norway’, in: *London Review of Books* 9-9-2015.
- 3 Sloterdijk P., ‘Das kann nicht gut gehen’, in: *Cicero* 28-1-2016.
- 3 Esposito R., *Terms of the Political. Community, Immunity, Biopolitics*, New York, Fordham University Press, 2013, p.132.
- 4 Esposito R., *Bios. Biopolitics and Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008, p.30.
- 5 Esposito R., *Bios. Biopolitics and Philosophy*, p.30.
- 6 Esposito R., *Bios. Biopolitics and Philosophy*, p.14-15.
- 7 Foucault M., *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997, p. 57-74.
- 8 Esposito R., *Bios. Biopolitics and Philosophy*, p.33.
- 9 Foucault M., *De wil tot weten. Geschiedenis van de seksualiteit I*, Nijmegen, SUN, 1984, p. 96.
- 10 Esposito R., *Bios. Biopolitics and Philosophy*, p.85.
- 11 Esposito R., *Terms of the Political. Community, Immunity, Biopolitics*, p.63.
- 12 Esposito R., *Bios. Biopolitics and Philosophy*, p.85.
- 13 Esposito R., *Bios. Biopolitics and Philosophy*, p.52-54.
- 14 Arendt, H., *The Human Condition*, London, University of Chicago Press, 1998, p. 28-38.
- 15 Haraway D., ‘The Biopolitics of Postmodern Bodies. Constitutions of Self in Immune System Discourse’, in: Haraway D., *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991, p. 204.
- 16 In het voorwoord van Butler van Lorey I., *State of Insecurity. Government of the Precarious*, London, Verso, 2015, p.viii-ix.
- 17 Brown W., *Walled States, Waning Sovereignty*, New York, Zone Books, 2014. Balibar E., *Politics and the Other Scene*, London & New York, Verso, 2002.
- 18 Esposito R., *Terms of the Political. Community, Immunity, Biopolitics*, p. 130.
- 19 Esposito R., *Third Person. Politics of Life and Philosophy of the Impersonal*, Cambridge & Malden, Polity Press, 2012, p.148.

- 20 Nietzsche, F., *Afgodenschemering. Of hoe men met de hamer filosofeert*. Vertaald, geannoteerd en van een nawoord voorzien door Hans Driessen, Amsterdam en Antwerpen, Uitgeverij De Arbeiderspers, 1997, p. 87-88.
- 21 Nietzsche F., *Menselijk, al te menselijk. Een boek voor vrije geesten*. Vertaald door Thomas Grafdijk, Amsterdam en Antwerpen, Uitgeverij De Arbeiderspers, 2000, p. 155.
- 22 Esposito R., *Bios. Biopolitics and Philosophy*, p.91.
- 23 Esposito R., *Bios. Biopolitics and Philosophy*, p.104.
- 24 Esposito R., *Bios. Biopolitics and Philosophy*, p.106.
- 25 Esposito R., *Bios. Biopolitics and Philosophy*, p.107.
- 26 Esposito, R., 'Community, Immunity, Biopolitics', In: *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 18 (2013) 3, p.83-90, 87-88.
- 27 Esposito R., 'Community, Immunity, Biopolitics', In: *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 18 (2013) 3, p.83-90, 88.
- 28 Haraway D., 'The Biopolitics of Postmodern Bodies. Constitutions of Self in Immune System Discourse', in: Haraway D., *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991, p. 225.
- 29 Bij voorbeeld Vanessa Lem in haar inleiding van *Terms of the Political*. Esposito R., *Terms of the Political. Community, Immunity, Biopolitics*, p. 13.
- 30 Esposito, R., 'Community, Immunity, Biopolitics', In: *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 18 (2013) 3, p.83-90, 88.
- 31 Esposito, R., 'Community, Immunity, Biopolitics', In: *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 18 (2013) 3, p.83-90, 88.
- 32 Esposito, R., 'Community, Immunity, Biopolitics', In: *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 18 (2013) 3, p.83-90, 90.
- 33 Hardt M., Negri A., *Commonwealth*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2009, p. ix-x. Hardt M., 'The Common in Communism', In: Douzinas C. and Zizek S. (eds.), *The Idea of Communism*, London, Verso, 2010, p.131-144.
- 34 Hardt M. and Negri A., *Commonwealth*, p.ix.
- 35 Esposito R., *Persons and Things. From the Body's Point of View*, Cambridge and Malden, Polity Press, 2015, p.147.
- 36 Esposito R., *Persons and Things. From the Body's Point of View*, p.147.
- 37 Esposito R., *Persons and Things. From the Body's Point of View*, p.147.
- 38 Hardt M. and Negri A., *Commonwealth*, p.viii.
- 39 https://www.youtube.com/watch?v=lc4Eulng1_k
- 40 Didi-Huberman G., *Peuples exposés, peuples figurants. L'œil de l'histoire 4*, Paris, Les éditions de minuit, 2012, p.100.
- 41 <http://www.versobooks.com/blogs/1936-jacques-ranciere-the-front-national-s-useful-idiots>
- 42 Tazzioli M., 'Discordant Practices of Freedom and Power of/over Lives: Three Snapshots on the Bank Effects of the Arab Uprisings', In: Cisny V.W. and Morar N. (eds.), *Biopower. Foucault and Beyond*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2016, p. 274-298.