

## DE SCHADUW VAN DE SOEVEREINE MACHT

Antoon Braeckman

Giorgio Agamben, *Homo sacer. De soevereine macht en het naakte leven*, Amsterdam, Boom, 2002, 213 pp., ISBN: 90 5352829 6, € 22,50

Met *Homo sacer* heeft Giorgio Agamben (1942), die in Verona filosofie doceert en tot dusver vooral bekendheid genoot omwille van de Italiaanse uitgave van het oeuvre van Walter Benjamin, een filosofische bestseller geschreven. Dat mag alvast blijken uit de vele vertalingen die reeds kort na het verschijnen van het boek in 1995 werden gepubliceerd, en uit de grote weerklank die dit werk gevonden heeft in diverse intellectuele middens. De Nederlandse vertaling komt dan ook niet uit de lucht gevallen, maar haakt gretig in op een ook in onze contreien zich aankondigende, zij het nog bescheiden, Agamben-hype.

Toch is het niet zo meteen duidelijk waarom Agambens boek op zo'n ruime belangstelling mag rekenen. Zijn tekst is, hoewel goed leesbaar, toch niet zonder meer breed toegankelijk te noemen. Om te beginnen draait de centrale problematiek om de aartsmoelijke kwestie van de (politieke) soevereiniteit die wordt aangebracht via een erudiet historisch-filologische argumentatie. Bovendien krijgt zijn hele analyse aan het eind een hedendaagse politiek-filosofische duiding, waarvan de pointe op zijn zachtst onduidelijk is. Daartegenover staat dan weer dat de onderliggende gedachte die Agambens tekst structureert even boeiend als eenvoudig is: het onvermijdelijk in- én uitsluitend karakter van elke soevereine macht – en dat hij in de tekst voortdurend de discussie opzoekt met auteurs die vandaag het politiek-filosofische debat meebepalen: Schmitt, Arendt en Foucault (met Heidegger op de achtergrond). Bovendien heeft Agamben zijn boek op een eenvoudige, maar ingenieuze wijze opgebouwd als een triptiek met dialectische ambities waardoor het geheel leest als een filosofische detective: het derde en laatste deel synthetiseert, in een *aperçu* van de hedendaagse politieke realiteit, het thetische en antithetische moment van het soevereiniteitsconcept uit de vorige delen.

Maar waarover gaat het boek? Centrale figuur is de *homo sacer*, een enigszins marginale figuur uit het oude Romeinse strafrecht, voor wie geldt dat hij 'gedood maar niet geofferd' mocht worden. Het betrof een strafmaatregel waarin iemand buiten de wet werd gesteld. Niet langer door de wet beschermd, kon hij door eenieder worden gedood, zonder dat dit als moord werd beschouwd, terwijl hij

omgekeerd, en om diezelfde reden, ook niet langer in aanmerking kwam om door een rechtbank ter dood veroordeeld én terechtgesteld te worden. Hij kon dus door eenieder 'gedood, maar niet' op een maatschappelijk gesanctioneerde, *in casu* juridisch geritualiseerde wijze 'geofferd worden'. *Homo sacer* is de figuur van de banneling: van hij of zij die uit de rechtsorde gebannen is; op wie een ban, een vloek rust. Precies in die 'ban', in dit verbannen zijn: in het taboe dat op de *homo sacer* rust, ziet Agamben de reden waarom hij *sacer*, heilig wordt genoemd. Heilig is immers – in een wat in onbruik geraakte algemene betekenis van die term – 'al wat afgezonderd is van de reguliere mensengemeenschap' of het nu gaat om de wereld van de goden, dan wel om de uit de gemeenschap uitgestoten of vogelvrij verklaarden. In het Romeinse Recht werden beide betekenissen overigens in de figuur van de *homo sacer* met elkaar verbonden in de zin dat hij (juridisch) beschouwd werd als reeds uitgeleverd aan de goden van de onderwereld, nog vooraleer hij fysisch dood was. Kortom, *homo sacer* is het *maatschappelijk* dode individu.

Agambens stelling is nu dat de *homo sacer* – of in zijn meer algemene formulering: 'het naakte leven', dit is het leven dat buiten de maatschappelijke orde staat – het eigenlijke en specifieke object is van de soevereine macht. Agamben keert zich hiermee polemisch tegen de stelling van Carl Schmitt die stelt dat het object van de soevereine macht de uitzonderingstoestand is. Zoals bekend definieert Schmitt de soevereiniteit in termen van de beslissingsmacht omtrent de uitzonderingstoestand: soeverein is wie krachtens de geldende rechtsorde gemachtigd is te beslissen of de rechtsorde ja dan nee wordt opgeschort. In die zin staat de soeverein op paradoxale wijze tegelijkertijd binnen en buiten de rechtsorde. Om de geldende rechtsorde te kunnen opschorten (en na verloop van tijd opnieuw te kunnen instellen) moet de soeverein in zekere zin buiten die rechtsorde staan; maar om dit alles op een rechtsgeldige wijze te kunnen doen, moet de soeverein tegelijk ook binnen de rechtsorde staan die hem daartoe machtigt. Agamben accepteert Schmitts visie op de paradoxaliteit van de soeverein *vis-à-vis* de rechtsorde waarover hij beslist, maar hij herdefinieert het object ervan – de uitzonderingstoestand – in termen van het 'naakte leven'. De soevereine macht, aldus Agamben, beslist niet zozeer over de uitzonderingstoestand, maar over het naakte leven: ze beslist over welk leven *maatschappelijk* dood is. Hoe valt dit te begrijpen?

Los van de bij wijlen meandrische argumentatielijnen en erudiet-historische beschouwingen, komt Agambens positie hierop neer dat de soevereine macht de rechtsorde instelt en daardoor een grens trekt tussen een binnen en een buiten. Preciezer: de soevereine instelling van een rechtsorde impliceert meteen de al even soevereine instelling van datgene wat buiten die orde valt. Wat buiten die orde valt noemt Agamben het naakte leven, dit is het leven buiten de maatschappelijke ordening. Zoals gezegd verbindt Agamben die

onvermijdelijke keerzijde van de soevereiniteit – op een vaak lezenwaardige en interessante wijze, dat moet gezegd – met de figuur van de *homo sacer* uit het Romeinse Recht, maar ook met Hobbes' natuurstaat en de hele traditie van de sociale contracttheorie die met dit begrip opereert. De natuurstaat verschijnt op die manier niet langer als een al dan niet fictieve historisch periode die vooraf zou gaan aan de maatschappelijke orde die door het sociale contract (en dus door de soeverein) is ingesteld, maar ook niet als een louter theoretische fictie ten behoeve van die contracttheorie. In Agambens optiek is de natuurstaat niets anders dan wat buiten de rechtsorde valt, of dichterbij Schmitt geformuleerd: het is wat het geval zou zijn, mocht de rechtsorde opgeschort worden of anderszins imploderen: een toestand van anomie, waarin iedereen voor iedereen vogelvrij is. Een gedachte die Agamben op een aanschouwelijke wijze weet te presenteren door het 'homo homini lupus' als kenmerk van de natuurstaat bij Hobbes te verbinden met de voorstelling van de 'weerwolf' als zijnde mens noch dier in traditionele volksverhalen.

Het naakte leven wordt met andere woorden ingesteld door de soevereine macht als haar onvermijdelijk keerzijde. Daardoor verschijnt dat naakte leven meteen ook als haar ultieme mogelijksvoorwaarde: pas tegenover de achtergrond van de (altijd weer dreigende) anomie van het naakte leven, verwerft de soevereine macht immers haar broodnodige legitimiteit. De soevereine macht en het naakte leven zijn dus niet zomaar gelijksoortig, maar onderstellen elkaar: de soevereine macht is slechts mogelijk op grond van het naakte leven dat ze uitsluit, net zoals het naakte leven slechts bestaat bij gratie van een soevereine macht waardoor het wordt uitgesloten. Precies daarom verhouden de soevereine macht én het naakte leven zich op een zelfde manier ten aanzien van de rechtsorde: beide maken deel uit van de rechtsorde onder de vorm van een buiten, dat de rechtsorde nodig heeft om te zijn wat ze is. In Agambens formulering:

Aan de twee uiterste polen van de orde vormen de soeverein en de *homo sacer* twee symmetrische, samenhangende figuren met eenzelfde structuur: soeverein is degene voor wie alle mensen potentiële *homines sacri* zijn, en *homo sacer* is degene tegenover wie alle mensen zich als soevereinen gedragen (p. 95).

Tot op dat punt presenteert de tekst ons een boeiende, historisch goed gedocumenteerde, overwegend theoretische reflectie op de problematiek van de soevereiniteit en zijn tegenbeeld. Maar dan introduceert Agamben een tijdselement. Hij meent namelijk dat sinds de moderniteit, en inzonderheid, sinds de proclamatie van de mensenrechten aan het eind van de achttiende eeuw, er een belangrijke wissel getrokken is op deze soevereiniteitsproblematiek. Tot dan immers, werd de soevereiniteit en de door haar ingestelde rechtsorde primair betrokken op territoria of gemeenschappen die – naar het model van het

onderscheid tussen Grieken en barbaren – veeleer gemakkelijk van een of ander ‘buiten’ te onderscheiden waren. Met de idee van mensenrechten, aldus Agamben, ontstaat echter voor het eerst de ambitie om de mens als mens, en niet als burger van deze of gene affiliatie, binnen de rechtsorde in te sluiten.

De Verklaring van de Rechten van de Mens representeert de oorspronkelijke invoeging van het natuurlijke leven in de rechtspolitieke orde van de natiestaat. Dit naakte natuurlijke leven dat voor het *Ancien régime* politiek niet van belang was en als creatuurlijk leven aan God toebehoorde, en in de Oudheid als *zoè* duidelijk onderscheiden was (zo lijkt het althans) van het politieke leven (*bios*), komt nu binnen de staatsstructuur op de voorgrond te staan en wordt zelfs het aardse fundament van de legitimiteit en soevereiniteit van de staat (p. 138).

De soevereiniteit ambieert op dat ogenblik datgene in te sluiten wat ze tot dusver altijd al had uitgesloten: het naakte leven, dit is de mens voor zover hij niet opgenomen is binnen één of andere maatschappelijke orde. Dit project, zo leert Agamben echter, is evenwel schromelijk mislukt. En in zekere zin was die mislukking reeds ingeschreven in de allereerste formulering van de mensenrechten. *La déclaration des droits de l’homme et du citoyen* van 1789 verbindt precies op een bijzonder ambivalente manier mens- en burgerrechten, in de zin dat het burgerschap *de facto* primeert op de mensenrechten. Meer zelfs: het burgerschap fungeert als noodzakelijke voorwaarde voor de afdwingbaarheid van de mensenrechten. Wie geen burger is, ontbeert niet alleen alle burger- maar precies daarom ook alle mensenrechten. – Met andere woorden: ook wanneer de soevereiniteit het naakte leven, het leven van de mens-buiten-de-maatschappelijke orde wil insluiten, blijkt ze daar vooralsnog niet in te slagen, blijft ze haar schaduw van uitsluiting bewaren. Evident laat Agamben niet na om de actualiteit van die vaststelling ten tonele te voeren: het hedendaagse wereldwijde probleem van vluchtelingen, asielzoekers en anderszins ontheemden vormt hiervan de schrijnende illustratie. Diegenen die bij uitstek in aanmerking zouden moeten komen om hun rechten als mens te laten gelden, worden daarvan – op soevereiniteitsgronden – uitgesloten. Het tegelijk in- én uitsluitend karakter van de soevereine macht blijft dus ook in tijden van de wereldwijde lippendienst aan de mensenrechten onverkort van kracht.

Hiermee lijkt Agamben de logische conclusies te trekken uit zijn eerder naar voren geschoven soevereiniteitsbegrip: soevereiniteit impliceert onvermijdelijk insluiting én uitsluiting. Merkwaardig genoeg, echter, blijkt dat niet zonder meer het geval. Agamben buigt genoemde conclusie namelijk om in twee, voor de lezer bijzonder moeilijk te verzoenen richtingen. Aan de ene kant ontwaart Agamben in de moderne tijd een radicalisering van de uitsluitingsmodus door de soevereine macht. Doordat het naakte leven onder de

vorm van de mensenrechten de eigenlijke soeverein is geworden, is de politiek – zo leert Agamben met Foucault – in de moderniteit een biopolitiek geworden.

De Verklaring van de Rechten van de Mens moet beschouwd worden als het punt van de overgang van de koninklijke, van oorsprong goddelijke soevereiniteit naar de nationale soevereiniteit. Ze verzekert de *exceptio* van het leven in de nieuwe staatsorde die het ineengestorte *Ancien régime* moet opvolgen. Dat ze daarmee de ‘onderdaan’ in ‘burger verandert, zoals men heeft opgemerkt, betekent dat de geboorte – ofwel het naakte natuurlijke leven – hier voor het eerst (via een transformatie waarvan we vandaag de dag pas de biopolitieke gevolgen beginnen in te zien) de directe drager van de soevereiniteit wordt. Het beginsel van de geboorte en dat van de soevereiniteit, die in het *Ancien régime* (waar de geboorte enkel plaats bood aan het *sujet*, de onderdaan) gescheiden waren, verenigen zich nu onherroepelijk in het lichaam van het ‘soevereine subject’ en worden het fundament van de nieuw natiestaat. [Elders in de tekst wijst Agamben op het afgeleid zijn van de term natie van het Latijnse *nasci*, wat geboren worden betekent]. De ontwikkeling en de ‘nationale’ en biopolitieke bestemming van de moderne staat in de negentiende en twintigste eeuw zijn niet te begrijpen als we vergeten dat niet de mens als politiek vrij en bewust subject eraan te grondslag ligt, maar vóór alles zijn naakte leven, de loutere geboorte die, in de overgang van onderdaan naar burger, drager van het soevereiniteitsbeginsel wordt (p. 139).

Een dergelijke soevereine macht, die in naam van de rechten van de mens, gebaseerd is op het naakte leven en dus het naakte leven insluit, verdraagt niet langer de insluitende uitsluiting die elke soevereine macht kenmerkt. In een dergelijk regime zou er in principe geen *homo sacer* mogen zijn. De tendens die zich in de ontwikkeling van de moderne biopolitiek aftekent is er dan ook op gericht om de breuk, de scheidingslijn die de soevereine macht onvermijdelijk instelt tussen mensen (dit is tussen burgers en *homines sacri*) op te heffen, ongedaan te maken door de creatie van een homogeen volk waarvan het ‘buiten’ volkomen is geliquideerd.

Zo gezien is onze tijd niets anders dan de – onverbiddelijke en methodische – poging om de kloof die het volk verdeelt te dichten door het volk der verstotelingen voorgoed uit de wereld te helpen. [...] De uitroeiing van de joden in nazi-Duitsland krijgt in dit licht een radicaal nieuwe betekenis. Als volk dat weigert zich in het nationale biopolitieke lichaam te integreren (men neemt immers aan dat hun integratie in werkelijkheid maar gesimuleerd is), zijn de joden de representanten bij uitstek en bijna het levende symbool van het volk, van dat naakte leven dat de moderne tijd noodzakelijkerwijs in zijn binnenste voortbrengt, maar waarvan hij de aanwezigheid op geen enkele manier meer kan dulden. [...] Met de *Endlösung* [...] probeerde het nazisme op duistere en vergeefse manier het politieke toneel van het Westen te bevrijden van die onduldbare schaduw, om

tenslotte het Duitse *Volk* tot het volk te maken dat de oorspronkelijke biopolitieke breuk heeft geheeld [...] (p. 191-2).

Kenmerkend voor de moderne soevereine macht die zweert bij de rechten van de mens, zo suggereert Agamben hier, is dat al wie niet kan ingesloten worden, niet zomaar uitgesloten, maar vernietigd wordt. Het is dan ook niet verwonderlijk dat Agamben in het concentratiekamp het paradigma ziet van de wijze waarop de moderne biopolitiek, gesteund op de mensenrechten, met de schaduw van de soevereine macht omgaat: het onvermijdelijk 'buiten' van de soevereine macht wordt, zo al niet geliquideerd, dan toch volstrekt geneutraliseerd door het uitgeslotene op te sluiten in een uitsluitingsruimte waar alle recht is opgeschort. Dat Agamben op die manier een rechtstreeks verband legt tussen de proclamatie van de mensenrechten, de concentratiekampen van totalitaire regimes en de vluchtelingen- en opvangcentra van het huidige 'fort Europa', is niet alleen een geactualiseerde en spectaculair aangescherpte versie van de bekende thesis van Horkheimer en Adorno in de *Dialektik der Aufklärung*, maar deelt ook in het problematische karakter ervan. Alsof de interne logica van het soevereiniteitsbegrip en zijn historische ontwikkelingen op zich verklarend zouden kunnen zijn voor welke historische situatie ook. Op dat stuk is Agambens boek niet vrij te pleiten van een bepaald soort hegelianisme, dat vanuit de logica van het (of een) begrip de werkelijkheid pretendeert te kunnen verklaren.

Maar zoals gezegd is ook dat niet Agambens laatste woord. Hij buigt zijn analyse van de logica van de soevereine macht ook nog om in een tweede, minstens even problematische richting. Zo nu en dan immers blijkt Agamben niet alleen geïnspireerd door Foucault of door Horkheimer en Adorno, maar ook door Walter Benjamin. Op die ogenblikken opent hij het perspectief op een messiaanse tijd, op een utopisch *Jenseits* van de soevereine macht en haar schaduw van onvermijdelijke uitsluiting. En ook al zijn die momenten in de tekst veeleer schaars, ze zijn er onmiskenbaar. Met als gevolg dat de lezer aan het eind van het boek blijft zitten met de volgende onverzoenbare uitspraken: "Iedere samenleving legt die grens vast, iedere samenleving – ook de modernste – beslist wie haar *homines sacri* zijn" (p. 150) en "Alleen een politiek die rekening houdt met die fundamentele biopolitieke splinging van het Westen zal die schommeling kunnen stoppen en een einde kunnen maken aan de burgeroorlog die de volken en steden van de aarde verdeelt" (p. 192).

Vooraf in beide afsluitende 'ombuigingen' van Agambens problematiek ligt de zwakte van het boek. In plaats van de op het spoor gekomen paradoxale onverenigbaarheid tussen de structuur van de soevereine macht en het gelden van mensenrechten kritisch te exploreren en vragen te stellen bij het huidige vermeende samengaan van beide, lijkt Agamben tegelijk de mensenrechten verantwoordelijk te willen stellen voor de grote politieke catastrofes van vandaag en van de voorbij eeuw, én alsnog een lans te willen breken voor een type

soevereine macht dat niet uitsluit, dat wel bij machte zou zijn om het naakte leven in te sluiten, en dus onverkort de mensenrechten gestand zou doen. In die afsluitende argumentatie blijft Agambens boek onbevredigend. De lezer weet niet goed welke kant Agamben op wil. Heeft Agamben met dit boek een standpunt willen creëren van waaruit hij het vaak hypocriete discours over mensenrechten in het Westen, wanneer het gaat over het omgaan met vluchtelingen en asielzoekers, onder kritiek kan brengen? Of heeft hij een fundamentele kritiek op die mensenrechten zelf willen ontwikkelen? Of viseert hij waarachtig een verder gelegen – utopisch – punt, voorbij het uitsluitende discours van de soevereine macht, waar het naakte leven als dusdanig zijn rechten zal kunnen opeisen? In zekere zin zet hij stappen in de drie richtingen, maar precies daarom kan de lezer hem hooguit een eindweegs volgen.