

RUDI LAERMANS

SOEVEREINITEIT, BIOPOLITIEK EN MODERNITEIT
EEN KRITISCHE LEZING VAN GIORGIO AGAMBENS *HOMO SACER*

Krisis, 2009, Issue 3
www.krisis.eu

Inleiding

De Italiaanse denker Giorgio Agamben stond al bekend als een originele interpretator van het werk van Martin Heidegger en vooral dat van Walter Benjamin voor hij eind jaren 1990 in bredere kring doorbrak met zijn beschouwingen in *Homo sacer* (1995) en *Mezzi senza fine* (1996) over de latente biopolitieke logica van de soevereine machtsuitoefening.¹ Volgens Agamben bestaat er met name een intrinsieke relatie tussen het kunnen afkondigen van de uitzonderingstoestand, of het vermogen van een soeverein om fundamentele rechtsregels tijdelijk buiten werking te stellen, en de productie van zogenaamd naakt leven. Paradigmatisch voor het in elkaar grijpen van uitzonderingstoestand en naakt leven is het nazikamp, waarin het van wettelijke bescherming uitgezonderde leven potentieel ten dode was opgeschreven. In *Homo sacer* betoogt Agamben dat het kamp geen historische aberratie is maar veeleer moet worden beschouwd als 'de verborgen matrix, de *nomos* van de politieke ruimte waarin wij nog leven' (HS 178).² Deze radicale visie op de politieke moderniteit is onder tusschen het voorwerp van een zodanig brede internationale receptie dat we Agamben kunnen rekenen tot een van de toonaangevende politieke den-

kers van deze tijd (vgl. de opstellen in Norris 2005 en Calarco en DeCaroli 2007).

De belangstelling voor Agambens werk valt deels te verklaren vanuit het geopolitieke gebeuren na 9/11 (vgl. De Cauter 2004). Het Guantánamo Bay-kamp, de Bush-doctrine over de 'onwettelijke strijder' en de afkondiging van diverse uitzonderingswetten in de wereldwijde strijd tegen het terrorisme lijken immers Agambens globale verdict over de politieke moderniteit te bevestigen. Ook de recente omgang met de nieuwe stromen van illegalen en asielzoekers in de VS en West-Europa laat zich duiden vanuit *Homo sacer*. Transitzones op luchthavens of tijdelijke opvangcentra kunnen worden beschreven als quasikampen waarbinnen rechteloze levens zijn overgeleverd aan de goodwill van politieke instanties. De receptie van Agambens politieke inzichten wordt voorts ook gevoed door zijn ingrijpende herinterpretatie van Michel Foucaults ideeën over de moderne biomacht. Agamben betreft ze op de grondstructuur van de soevereine macht, die al te vinden is in het oude Rome, en schuift via de rechtsfiguur van de uitzonderingstoestand soevereine macht en biomacht in elkaar. Dat valt moeilijk te rijmen met de scherpe tweedeling die Foucault maakt tussen beide machtsformaties. Agamben meent evenwel dat 'het bestaan van een (...) snijpunt' tussen soevereine macht en biomacht 'logisch gezien in de onderzoeken van Foucault geïmpliceerd lijkt' (HS 12). 'Onderhavig onderzoek betreft juist dat verborgen punt van samenkomst van het institutioneel-juridisch (of soevereine – RL) en het biopolitieke machtsmodel', aldus Agamben over de algemene inzet van *Homo sacer* (HS 12).

In deze bijdrage geef ik een kritische lezing van de grondbegrippen uit *Homo sacer* waarin ik af en toe ook de bij dit boek direct aansluitende publicaties van Agamben betrek, in het bijzonder de boeken die tevens een onderdeel vormen van de breder opgezette *Homo sacer*-cyclus, met name *Quel che resta di Auschwitz* (1999) en *Stato di eccezione* (2003). Deze *close reading* leert dat Agamben de noties van soevereiniteit, naakt leven en biopolitiek in meerdere, niet meteen onderling consistente betekenissen gebruikt. Hij omschrijft ze in *Homo sacer* een eerste keer op basis van Carl Schmitts definitie van soevereiniteit en een selectieve lectuur van Romeinse bronnen, en geeft ze vervolgens in zijn schets van de politieke

moderniteit impliciet een andere lading. Zowel de uiteenlopende definities van de basisbegrippen van *Homo sacer* als Agambens meer centrale claims over machtsuitoefening vergelijk ik tussendoor met Foucaults typeringen van de soevereine macht en de biomacht, evenals met diens visie op hun onderlinge verhouding binnen de politieke moderniteit.³ Hoogst relevant zijn met name de beschouwingen die Foucault aan het einde van de collegereeks *Il faut défendre la société* aan het moderne racisme heeft gewijd. Zonder dat ook expliciet aan te geven, herneemt Agamben die in zijn karakterisering van de manier waarop de soevereine biopolitiek binnen de moderniteit gestalte krijgt. Ik sta daarbij stil in de slotparagraaf, waarin ik tevens kort inga op Agambens paradigmatische werkwijze en afrondend wijs op de eenzijdigheid van een anti-etatistisch denken dat de moderne politieke machtsuitoefening enkel vanuit haar uitzonderlijke manifestaties begrijpt.

Van Foucault via Schmitt naar Agamben

Michel Foucault heeft ons met andere ogen leren kijken naar de politieke moderniteit. Zijn beschouwingen over biomacht en, later, bestuurlijkheid ondergraven de ingeburgerde liberaal-democratische beschrijving door de focus te verleggen van het juridisch (*rule of law*) en representatief (*rule of the people*) kader waarbinnen politieke beslissingen tot stand komen naar datgene wat een moderne overheid feitelijk beheert en reguleert. Dat is niet minder dan het leven (*bios*) zelf: moderne machtsuitoefening is synoniem met *biomacht*. Via de disciplinerende van individuele lichamen en het gerichte bestuur van een nationale bevolking als drager van biologische processen (geboorte, dood, voorplanting, gezondheid ...) wordt het leven consequent in regie genomen met het oog op een optimalisering van de erin vervatte krachten en mogelijkheden. 'De disciplines van het lichaam en de regulaties van de bevolking zijn de twee polen rondom welke de macht over het leven zich heeft georganiseerd en ontplooid', aldus Foucault (1976; Ned. vert. 1984, 137). Het levensbeheer op het niveau van de bevolking, dus één van de twee pijlers van de moderne biomacht, omschrijft Foucault consequent als *biopolitiek*. De moderne omgang met de bevolking als object van politiek beleid heeft Foucault evenwel al snel

geherinterpreteerd vanuit de meer algemene problematiek van bestuurlijkheid, wat mede verklaart waarom het gebruik van de noties van biomacht en biopolitiek in zijn werk grosso modo beperkt blijft tot de jaren 1976-1977.⁴

Hoewel Foucault het zelf niet benadrukt, maakt hij eigenlijk een dubbel onderscheid tussen de moderne biomacht en de soevereine machtsuitoefening die tot aan de moderniteit domineerde. Beide machtsstypen verschillen vooreerst op het punt van hun algemeen functioneren. De biomacht krijgt vorm via een veelvormig geheel van disciplines en reguleringen, richt zich op het individuele of generische lichaam als drager van leven, en wil de diversiteit aan levensuitingen niet onderdrukken maar afstemmen op algemene, in kennis verankerde normen (Foucault 1976; Ned. vert. 1984, 134-143 en 1997, 213-226). De soevereine macht kent daarentegen een eenheid in de figuur van een vorst en/of een staatsapparaat, adresseert daaraan onderworpen subjecten, en bewaakt primair de conformiteit aan de rechtsregels die het verkeer tussen soeverein en onderdanen regelen en tevens de soevereine machtsuitoefening legitimeren (zie bijv. Foucault 1997, 37-38). Hoewel hij er verder weinig aandacht voor had, geeft Foucault in zijn lezingen aan het Collège de France meermaals aan dat in de politieke moderniteit de soevereine macht binnen de context van de natiestaat werkzaam blijft naast de biomacht, in het bijzonder via het publiek recht, wat ook voor de hand ligt (zie bijv. 1997, 33-35 en 2004a, 111-113). Het ermee verbonden juridisch dispositief gaat volgens Foucault wel steeds meer functioneren conform de normaliserende logica van de biomacht: de 'procedés van de normalisatie koloniseren steeds meer de wettelijke procedures' (1997, 35-36). Deze stelling impliceert, logisch doorgedacht, een gedeeltelijke ontkoppeling van het juridisch-discursieve dispositief van de soevereine macht en haar herarticulatie binnen disciplinerende en biopolitieke strategieën (vgl. Ewald 1990).

Soevereine macht en biomacht hebben in de tweede plaats een principieel andere inzet, die Foucault primair verduidelijkt onder verwijzing naar het handelen van de voormoderne (absolute) vorst. Terwijl de biomacht het leven reguleert en normeert, is de ideaaltypische soeverein een letterlijke afnemer van leven. Hij legt beslag op de diensten, producten of bezit-

tingen van onderdanen en zo nodig zelfs op hun leven, in het bijzonder bij zware juridische overtredingen of in oorlogstijd. De vorst kan dus het leven aan de dood blootstellen, reden waarom Foucault de kern van de soevereine macht omschrijft als ‘het recht om ter dood te brengen of in leven te laten’ (1976; Ned. vert. 1984, 134; cursief in het origineel). Anders dan binnen de moderne biopolitiek vormt de dood hier dus geen grens van de macht, maar is ze integendeel datgene waarover soeverein kan worden beschikt. Met een terloops door Foucault gebezigde contrastuitdrukking kunnen we de kern van de soevereine machtsoefening dan ook omschrijven als *thanatopolitiek* (1988; Ned. vert. 2004, 166).⁵

Foucaults eerder incidentele uitlatingen over de soevereine macht bezitten een nogal dubbelzinnig karakter. Enerzijds benadrukken ze de juridische band tussen onderdaan en soeverein (de vorst of, moderner, de natiestaat), wat Foucault ook in meer algemene zin doet spreken van het juridisch-discursieve model van machtsuitoefening (1976; Ned. vert. 1984, 83-92). Anderzijds focussen ze op de captatie van leven vanuit de structurele mogelijkheid om dat te doden, waarbij Foucault primair refereert aan de werking van de klassieke soevereine macht in de politieke premoderniteit. Hoe deze twee aspecten precies samenhangen, laat Foucault in het midden. De visie die Agamben in *Homo sacer* op de soevereine macht ontvouwt, legt alsnog een directe relatie tussen beide karakterisering (en ook met de notie van biomacht, zo zullen we zo dadelijk nog zien). Juist de in alle opzichten uitzonderlijke juridische bevoegdheden van de soeverein, zo betoogt Agamben in navolging van Carl Schmitt, stellen hem in staat om het leven aan de dood bloot te stellen.

Volgens een lange traditie van natuurrechtsdenken, waarvan Hobbes’ *Leviathan* wellicht de bekendste representant is, wordt de (legitieme) soevereine macht ingesteld om het leven te beveiligen tegen de bedreiging met de dood door willekeurige anderen. Conform deze traditie pacificeert de soeverein een territorium in ruil voor onderschikking of gehoorzaamheid, maar beschermen tegelijk een aantal onvervreembare rechten de onderdanen tegen mogelijk machtsmisbruik door een despotische soeverein. De soeverein kan echter volgens het natuurrecht op een legitieme manier het leven van onderdanen opeisen in tijden van opstand of oorlog. Deze uitzonderlijke situatie wettigt uitzonderlijke maatregelen, inclusief

het opschorten van de basisrechten die de relatie tussen soeverein en onderdanen reguleren. Of er sprake is van een uitzonderingstoestand maakt de soeverein uit: het is zijn exclusieve prerogatief. De stelling dat *het vermogen om te beslissen over de uitzonderingstoestand het wezen van de soevereine macht uitmaakt*, vormt de hoeksteen van *Homo sacer* maar ontleent Agamben aan de Duitse rechtsgeleerde Carl Schmitt. ‘Soeverein is degene die over de uitzonderingstoestand beslist’, zo luidt de beroemde openingszin van Schmitts *Politische Theologie* (2005, 5). Omdat hij wettelijk het recht heeft om wetten op te schorten wanneer hij dat nodig acht, is de soeverein een paradoxale grensfiguur die tegelijkertijd binnen en buiten de rechtsorde staat. Geen enkele norm kan immers maatgevend zijn bij de soevereine beslissing over de uitzonderingstoestand: ze heet juist ook soeverein omdat ze volkomen ongebonden is, dus een pure beslissing is. Als zodanig openbaart ze volgens Schmitt ‘het duidelijkst het wezen van het staatsgezag’: ‘Hier onderscheidt de beslissing zich van de rechtswet, en bewijst de autoriteit (om het paradoxaal te formuleren) dat ze voor het scheppen van het recht het recht niet nodig heeft’ (2005, 13).

Volgens Agamben bezit de rechtsfiguur van de uitzonderingstoestand een meer algemene draagwijdte en verduidelijkt ze de dubbele structuur van het westers juridisch systeem. Dat omvat ‘twee heterogene maar op elkaar afgestemde elementen: een dat normatief en juridisch in de strikte zin is (dat we gemakshalve kunnen rubriceren als *potestas*) en een dat anomisch en metajuridisch is (dat we *auctoritas* kunnen noemen)’ (Agamben 2005, 86). Met deze karakterisering doelt Agamben in essentie op het feit dat rechtsregels regelmatig naar een niet-juridische, dus ongereguleerde en daarom in principe anomische levensfeitelijkheid verwijzen, variërend van handelsbedrog over illegitieme seksuele handelingen tot doodslag. Het recht betreft zich op dit niet-recht, dat gewoon het anomische leven zélf is, door het buiten te sluiten (‘het is onwettelijk’) maar het zo ook ex negativo in te sluiten (‘de wet zegt dat het onwettelijk is’). Deze *paradoxe relatie tussen ‘binnen’ en ‘buiten’ waarin het recht het anomische leven insluit door het buiten te sluiten* noemt Agamben *de uitzonderingsrelatie* (HS, 25). Ze wordt in de uitzonderingstoestand als het ware geïntensifieerd, tot aan het punt waar beide elementen niet langer vallen te onderscheiden. Enerzijds wordt hij ingesteld onder verwijzing naar feitelijke ongeregeldheden, dus naar een toestand van anomie, via een

soevereine beslissing die in principe wettelijk kán maar zich aan iedere wettelijke norm onttrekt en daarom zélf ook een anomisch karakter bezit. Anderzijds resulteert deze beslissing in een situatie waarin het leven niet langer is beschermd door bijvoorbeeld zekere constitutionele regels en daarom wordt blootgesteld aan een ongeregelde machtsuitoefening door politie, leger of geheime diensten (gaande van bijvoorbeeld inbreuken op de privacy over preventieve detentie tot regelrecht fysiek geweld). In de uitzonderingstoestand bezitten deze niet door wetten gedekte daden echter potentieel een wettelijk karakter, al blijft het vaak onduidelijk of ze dat ook echt hebben. Dat is volgens Agamben ook precies het punt: zowel de soevereine beslissing over de uitzonderingstoestand als de aldus gecreëerde situatie verwijzen naar ‘een zone waar buiten en binnen (van de wet – RL), chaos en normale toestand zich niet onderscheiden’ (HS, 25). ‘De uitzonderingstoestand’, zo besluit Agamben (2005, 86), ‘is het middel dat ultiem de twee aspecten van de juridisch-politieke machine moet koppelen en bij elkaar houden door het instellen van een drempel van onbeslisbaarheid tussen anomie en *nomos*, tussen leven en wet, tussen *auctoritas* (de metajuridische autoriteit van soeverein of staat – RL) en *potestas* (de juridisch gebonden machtsuitoefening – RL)’.

Soevereine biopolitiek als de productie van naakt of doodbaar leven

Met zijn door Schmitt geïnspireerde beschouwingen over de uitzonderingstoestand geeft Agamben een primair juridische invulling aan de notie van soevereiniteit. Tegelijk bakent de uitzonderingstoestand bij wijze van spreken de intersectie af tussen recht en niet-recht voor zover die juist niet langer door rechtsregels wordt genormeerd maar evenmin volkomen onwettelijk is. Het geheel of gedeeltelijk rechteloos gemaakte leven wordt zo prijsgegeven aan een politieel bestuur dat voortdurend op de scheidslijn van wettelijkheid en onwettelijkheid opereert. Het valt daarom nooit helemaal buiten de juridische orde, maar blijft in de ban daarvan (HS, 36-37). Deze uitsluitende insluiting van het leven van onderdanen, of het insluiten ervan binnen het recht door het van rechtsbescherming uit te sluiten, is volgens Agamben ‘de oorspronkelijke – zij het ook verborgen – kern van de soevereine macht. *Je kunt zelfs zeggen*

dat de productie van een biopolitiek lichaam het oorspronkelijke werk van de soevereine macht is. Zo beschouwd is de biopolitiek minstens zo oud als de soevereine uitzondering’ (HS, 12; cursief in het origineel). Voor de goede orde: net als Schmitt is het Agamben in de eerste plaats te doen om het soevereine *vermogen* om de uitzonderingsrelatie te activeren. Of deze *potenza* die constitutief is voor de soevereine *potestas* en *auctoritas* ook effectief wordt geactualiseerd, is een empirische kwestie die volgens Agamben niets afdoet aan de paradigmatische waarde van de uitzonderingsrelatie tussen macht en leven bij de beschrijving van de biopolitieke natuur van de soevereine macht (vgl. HS, 48-58 over ‘potentie en recht’).

Het op elkaar betrekken van soevereiniteit en biopolitiek is de nadrukkelijke inzet van *Homo sacer*, wat resulteert in een nogal drastische herijking van de tweede term. Anders dan bij Foucault slaat de notie van biopolitiek niet langer op het primair niet-juridische, normaliserende levensbeheer op bevolkingsniveau binnen de moderniteit, maar verwijst ze nu naar de soevereine mogelijkheid om het leven te ‘ontwettelijken’ binnen de uitzonderingstoestand. Om het verschil te onderstrepen, onderscheid ik hierna de *moderne biopolitiek* zoals Foucault die heeft getypeerd van de meer algemene *soevereine biopolitiek* die Agamben viseert. In de laatste ligt de structurele band tussen macht en leven in de mogelijkheid om het leven van juridische bescherming uit te zonderen en zo te verbannen naar een zone waar ‘de kracht van de wet’ niet langer geldt en daarom steeds ‘de wet van de brute kracht’ dreigt te regeren. Het door de soeverein rechteloos gemaakte leven dat in de ban blijft van het recht maar tegelijk wordt prijsgegeven aan de mogelijkheid van onwettelijk geweld – in het bijzonder door ‘wetsdienaren’ – noemt Agamben ook *het naakte leven*. Dat is dus het ‘biopolitieke lichaam’ dat de soevereine macht per definitie veronderstelt en reëel produceert bij het nemen van uitzonderingsmaatregelen, of het nu gaat om een absolute vorst of een modern-democratische rechtsstaat. ‘In tegenstelling tot de politieke ruimte die wij modern gewoonlijk voorstellen in termen van burgerrechten, vrije wil en sociaal contract, is vanuit de soevereiniteit gezien *alleen het naakte leven echt politiek*, zo affirmeert Agamben (HS, 117; cursief in het origineel).

Agamben geeft de notie van naakt leven in eerste instantie verder contour door ze, op grond van een vingerwijzing van Walter Benjamin in het essay

Een kritische beschouwing van het geweld, te betrekken op de Romeinse rechtsfiguur van de *homo sacer*, letterlijk ‘de heilige mens’ met een ‘heilig leven’. Volgens de door Agamben aangehaalde Romeinse bronnen is de heilige mens iemand die omwille van een misdaad buiten de wet is gesteld en politiek in de ban is gedaan, en daarom straffeloos kan worden gedood maar niet geofferd. De *homo sacer* is dus het voorwerp van een dubbele uitsluiting: én politiek-juridisch (de profane sfeer), én religieus (de sacrale sfeer) (HS, 95). Ondanks het manifeste verschil tussen het naakte leven dat geen wettelijke bescherming meer geniet en het in dubbel opzicht buitengesloten, tevens direct aan de dood blootgestelde heilige leven, schuift Agamben deze beide noties in elkaar (HS, 93-96). Naakt leven is dan niet enkel gedeeltelijk of geheel juridisch onbeschermd en daarom fysiek kwetsbaar, maar *principieel doodbaar leven*. Precies deze structurele mogelijkheid om gedood te worden door de soeverein of diens vertegenwoordigers, die in normale tijden het leven tegen de dood in bescherming nemen, bezegelt volgens Agamben de intrinsieke band tussen soevereine biopolitiek, uitzonderingstoestand en leven. ‘*Het oorspronkelijke politieke element is niet het eenvoudige natuurlijke leven, maar het leven dat is blootgesteld aan de dood (het naakte of heilige leven)*’, zo betoogt hij contra de natuurrechtstraditie en de idee van een ongeregelde natuurtoestand. ‘(Het) eerste fundament van de politieke macht is een leven dat zonder meer gedood kan worden, en juist door deze blootstelling aan de dood gepolitiseerd wordt’ (HS, 99; cursief in het origineel).

De associatie van uitzonderingstoestand met doodbaarheid, (juridisch) naakt met heilig (doodbaar) leven, verbindt de twee elementen die in Foucaults eerder terloopse beschouwingen over de soevereine macht nog onbemiddeld naast elkaar staan, met name de idee dat deze een juridisch-discursief karakter bezit en tegelijk neerkomt op ‘het recht om ter dood te brengen of in leven te laten’ (1976; Ned. vert. 1984, 134). De beslissing om leven te ‘ontwettelijken’ en zo bloot te stellen aan een mogelijke dood vormt volgens Agamben tevens het door Foucault niet geziene snijpunt van de soevereine macht en de biomacht. Dat Agamben slechts zelden die laatste term gebruikt en consequent van biopolitiek spreekt, hangt hier wellicht mee samen. De soevereine actualisering van de mogelijkheid om naakt leven te produceren, is immers synoniem met de soevereine, dus politieke beslissing om de uitzonderingsrelatie te activeren. Zowel de

directe koppeling van de juridische beslissingsmacht en het vermogen om het leven bloot te stellen aan de dood binnen het soevereine dispositief, als de verbinding daarvan met de notie van biopolitiek roepen evenwel vragen op.

Vooreerst situeert Agamben de kern van de juridische soevereiniteit in het juridisch potentieel om wetten op te schorten. Het is dus *de in principe wettelijk gedekte negatie van de wettelijke orde* die het wezen zou uitmaken van de soevereine macht als wettelijke macht (of in Agambens termen: de metajuridische *auctoritas* vormt de essentie van de juridische *potestas*). Agamben laat echter in het midden waarom deze in alle betekenissen uitzonderlijke relatie tussen soeverein en wet ook effectief de harde kern zou uitmaken van iedere vorm van soevereiniteit (en dus ook van de moderne natiestaat) en niet, zoals in de natuurrechtstraditie, het beveiligen van het leven tegen haar negatie in normale tijden. Hij neemt Schmitts decisionisme, dat in de metajuridische beslissingsmacht van de soeverein de essentie van alle politiek beslissen lokaliseert, zonder verdere argumentatie tot uitgangspunt van zijn beschouwingen. Deze kritiekloze overname van een toch wel betwistbare staatsleer, die zich onmiskenbaar committeert aan de voormoderne *raison d'état* en de prerogatieven van een absolute soeverein, is niet meteen plausibel te noemen. In de tweede plaats weet Agamben de soevereine macht wel met de idee van biopolitiek te verbinden via de figuur van het naakte leven, maar berust ook deze koppeling in feite op een negatie. Want wanneer de soevereine machtsuitoefening neerkomt op het kunnen blootstellen van het leven aan een mogelijke dood binnen de uitzonderingstoestand, *is de soevereine biopolitiek virtuele thanatopolitiek* (overigens een notie die Agamben zelf af en toe gebruikt, bijv. in HS, 132). Bekeken vanuit Foucaults typering van de moderne biopolitiek is dat niet minder dan een betekenisomkering.

De moderne soevereine biopolitiek (I): de captatie van natuurlijk leven of zoé

In het derde deel van *Homo sacer* over ‘het kamp als biopolitiek paradigma van de moderne tijd’ trekt Agamben zijn benadering van de soeve-

reine biopolitiek door naar de politieke moderniteit. Die laatste zou in het teken staan van een veralgemening van de biopolitieke greep op het leven binnen de context van de moderne natiestaat: '(Alleen) doordat het biologische leven met zijn behoeften overal het *politiek* beslissende feit is geworden, is het mogelijk de anders onverklaarbare snelheid te begrijpen waarmee de parlementaire democratieën van onze tijd konden omslaan in totalitaire staten en de totalitaire staten bijna naadloos konden overgaan in parlementaire democratieën' (HS, 131-132). Met deze en vergelijkbare uitspraken geeft Agamben te kennen dat het bijzondere van de biopolitiek in de moderne tijd ligt in het feit dat het natuurlijke leven op zowel individueel als bevolkingsniveau het object wordt van een steeds uitgebreidere politieke regulering, wat ook de stelling van Foucault is. Agamben is het evenwel te doen om de band tussen dat leven en de soevereiniteit van de moderne natiestaat: hij wil de impliciete logica van de *moderne soevereine biopolitiek* blootleggen.

Kenmerkend voor de moderne soeverein, aldus Agamben, is dat hij *het leven vanaf de geboorte inschrijft binnen een nationale politiek-juridische orde*. Iedere nieuwgeborene is immers conform het principe van het *ius soli* (het recht van de geboortegrond) of het *ius sanguinis* (het recht van het bloed: het geboren zijn uit burgerouders), of een combinatie van beide, een onderdaan en als zodanig een burger of rechtssubject. Met de overgang van de koninklijke, van oorsprong goddelijke soevereiniteit naar de nationale soevereiniteit wordt het biologische lichaam dus al vanaf de geboorte – en eigenlijk reeds vanaf de conceptie, zie de wetgeving over abortus – zowel een object van regulering als het subject van rechten. Er is kortom sprake van een oorspronkelijke inbeslagname door, of invoeging binnen, de rechtspolitieke orde van de natiestaat van het natuurlijke leven met een dubbel effect: '*Corpus is een wezen met twee gezichten, zowel drager van individuele vrijheden als van een onderwerping aan de soevereine macht*' (HS, 135; cursief in het origineel). Met deze typering geeft Agamben in feite een biologisch-lichamelijke draai aan de dubbele betekenis van het woord 'subject': ondergeschikt zijn binnen een machtsrelatie enerzijds, autonoom kunnen handelen omdat men als individu beschikt over zelfbewustzijn en een vrije wil anderzijds. De intrinsieke relatie tussen beide betekenissen, die neerkomt op een paradoxaal samengaan van heteronomie en autonomie, is meermaals beklem-

toond door Michel Foucault (o.m. 1976 en 1982). In zijn interpretatie van de moderne soevereine biopolitiek plaatst Agamben het biologisch-natuurlijke leven impliciet in de positie van het tegelijk autonome en heteronome subject omdat in de politieke moderniteit ieder nieuwgeboren lichaam het directe knooppunt vormt tussen individualiteit en soevereiniteit. 'Het beginsel van de geboorte en dat van de soevereiniteit (...) verenigen zich nu onherroepelijk in het lichaam van het 'soevereine subject' en worden het fundament van de nieuwe natiestaat', zo schrijft hij (HS, 139). Deze '*biologisering*' van de *notie van rechtssubject* ziet hij bevestigd in de idee van de mensenrechten: als levend lichaam is ieder mens de drager van onvervreemdbare rechten (HS, 137-139).⁶

Om het aperte, en ook het uitzonderlijke karakter van de moderne soevereine biopolitiek te onderstrepen, verwijst Agamben in *Homo sacer* regelmatig naar het onderscheid tussen *zoé* en *bios*, louter leven en levensvorm, zoals dat bij Aristoteles zou zijn te vinden (vgl. Agamben 2000, 3-14). *In nuce* gaat het om het verschil 'tussen ons biologische en ons politieke lichaam, tussen wat onmededeelbaar is en stom is en wat meegedeeld en gezegd kan worden' (HS, 200). *Zoé* wijst op een continuïteit tussen de mens en alle andere levende wezens; als *bios* onderscheidt de mens zich daarentegen van de dieren of de planten omdat zijn biologisch leven niet valt los te maken van zijn status van talig wezen dat in de samenspraak over 'het goede leven' met anderen binnen de publieke ruimte zijn eigenlijke *telos* of doel heeft. In de visie van Aristoteles laat de mens als *zoon politikon* de sfeer van het *zoé* dan ook achter zich. Binnen de politieke ruimte is de mens primair *bios* en affirmeert hij zich als menselijk leven, als een levensvorm waarbinnen leven en taligheid, natuur en cultuur, individualiteit en sociabiliteit, een ondeelbaar geheel vormen. Deze uitsluiting van het louter biologische leven was eeuwenlang het fundament van de westerse politiek. Net als Foucault (1976; Ned. vert. 1984, 141) onderstreept Agamben dat de moderniteit een cesuur inhoudt omdat nu het natuurlijk gegeven leven de inzet en zelfs de hoeksteen van ieders politiek bestaan wordt: 'de intrede van het *zoé* in de sfeer van de *polis*, de politisering van het naakte leven als zodanig, vormt hoe dan ook het beslissende feit van de moderne tijd en markeert een ingrijpende transformatie van de klassieke politiek-filosofische categorieën' (HS, 10).

In Agambens visie is de moderne soevereine biopolitiek dus wezenlijk *'zoé-politiek'*. Anders dan Foucault verbindt hij die niet meteen met het ontstaan van een nieuw, tevens gevarieerd dispositief van politieke technologieën, maar beklemtoont hij de soevereine inclusie van leven binnen de natiestaat bij de geboorte. Daarmee heeft hij ongetwijfeld een belangrijk punt te pakken. De biopolitiek op bevolkingsniveau zoals Foucault die analyseert vooronderstelt immers in de regel dat de geviseerde lichamen ook 'genationaliseerde' levens zijn waarop een overheid van rechtswege mag ingrijpen. De soevereiniteit van de natiestaat en de daarmee samenhangende juridische captatie van leven is kortom de algemene voorwaarde voor de moderne biopolitiek zoals Foucault die beschrijft. Agamben heeft evenwel in de eerste delen van *Homo sacer* een zodanig sterke band gelegd tussen soevereiniteit en naakt leven dat hij ook de invoeging van het natuurlijke leven via geboorte in de moderne natiestaat in deze termen beschrijft. Vandaar de herhaaldelijke gelijkstelling in *Homo sacer*, onder meer in het zonet gegeven citaat, van naakt leven en natuurlijk-biologisch leven of *zoé* wanneer de politieke moderniteit aan de orde is. Deze betekenisverschuiving culmineert in het gebruik van de uitdrukking 'het naakte natuurlijke leven' (HS, 138-139) ter omschrijving van de hoeksteen van de moderne soevereine biopolitiek. Het begrip 'naakt leven' krijgt zo evenwel een volstrekt andere invulling dan in de eerdere typering van de soevereine biopolitiek (vgl. Patton 2005, 210-212). Bondig gesteld: *in de moderniteit is het naakte leven in eerste instantie geen rechteloos gemaakt en daarom soeverein geproduceerd 'biopolitiek lichaam' dat doodbaar is, maar integendeel het natuurlijke leven dat bij de geboorte door de natiestaat soeverein wordt ingeschreven in de juridisch-politieke orde en aan deze invoeging altijd ook rechten ontleent.*

De moderne soevereine biopolitiek (II): onderscheiden tussen 'waardig' en 'onwaardig' leven

De betekenisverschuiving aan het begin van het derde deel van *Homo sacer* valt des te meer op omdat Agamben in eerdere passages meermaals benadrukt dat het naakte leven helemaal niet met het natuurlijk-biolo-

gische leven samenvalt en het daarom, à la Hobbes, volstrekt verkeerd is om een directe relatie te leggen tussen het leven in de zogenaamde natuurtoestand en de soevereine macht (HS, 99 en 120). Ze ondergraaft tevens de eerder gesmede band tussen de soevereiniteit als het nemen van letterlijk uitzonderlijke beslissingen, het juridisch-discursieve machtsmodel en de productie van doodbaar leven. Met de tweede hoofdlijn die Agamben in zijn beschouwingen over de moderne soevereine biopolitiek ontvouwt, poogt hij echter alsnog deze driedelige relatie te herstellen. Deze nieuwe gedachtegang sluit niet meteen logisch aan bij de eerste argumentatielijn omdat ze berust op het opnieuw invoeren van het onderscheid tussen de notie van *zoé* of natuurlijk-biologisch leven en de categorie van het naakte leven als 'heilig' of doodbaar leven. Onder verwijzing naar de nazistische eugenetica en, recenter, het debat over het plegen van euthanasie bij comapatiënten die kunstmatig in leven worden gehouden, betoogt Agamben dat de natiestaten inderdaad – zoals ook Foucault beschrijft – 'een grootse investering in het natuurlijke leven' doen maar daarbinnen onderscheiden tussen 'een om zo te zeggen authentiek leven en een naakt leven dat van alle politieke waarde beroofd is' (HS, 143). De eerste vorm van leven geldt als waardevol, terwijl het daarvan afgezonderde leven synoniem is voor 'leven dat het niet waard is geleefd te worden' (HS, 149).

Het als waardeloos beschouwde leven 'correspondeert exact, ook al is het in schijnbaar tegenovergestelde richting, met het naakte leven van de *homo sacer*' (HS, 150). Het als waardeloos gebrandmerkte leven kan immers in principe straffeloos worden gedood, wat binnen het naziregime dan ook volop is gebeurd vanuit de idee van 'raciale hygiëne' (vgl. Esposito 2009, 110-146). Volgens Agamben is deze historische tragedie geen uitzonderlijke gebeurtenis maar belicht ze integendeel 'de biopolitieke grondstructuur van de moderne tijd' (HS, 148). We zouden nog altijd een tijdperk bewonen waarin het verschil tussen waardevol en onwaardig leven, een normaal geacht *zoé* en een daarvan afgezonderd naakt of principieel doodbaar leven de harde kern uitmaakt van de soevereine biopolitiek. Het onderscheid tussen beide categorieën ligt niet bij voorbaat vast: het gaat om een beweeglijk verschil dat niet noodzakelijk ook welbepaalde bevolkingsgroepen van elkaar scheidt overeenkomstig een mythische raciale logica. Thans zou iedere burger-onderdaan virtueel een *homo sacer* zijn

omdat een stom ongeluk kan volstaan om terecht te komen in een situatie waarin het eigen leven niet langer als voldoende waardevol geldt en daarom tot euthanasie kan worden besloten. Zo bekeken is vandaag de dag het naakte leven een potentiële toestand van ieder normaal functionerend biologisch lichaam (HS, 151).

Bij het onderscheiden tussen waardevol en waardeloos leven gaat het feitelijk om het bepalen van de grens van potentieel doodbaar leven, dus om de soevereine machtsuitoefening zoals Foucault die omschrijft: 'het recht om ter dood te *brenge*n of in leven te *laten*' (1976; Ned. vert. 1984, 134). Agamben legt dit toch wel directe verband met Foucaults werk zelf niet, maar hij laat er geen twijfel over bestaan *dat het afzonderen van het waardeloze en daarom naakte of doodbare leven binnen het natuurlijk-biologische leven hét wezen van de moderne soevereine biopolitiek vormt*. Of zoals hij zelf schrijft in een zin die onmiskenbaar is geïnspireerd door Schmitts definitie van soevereiniteit: 'In de moderne biopolitiek is diegene soeverein die over de waarde of onwaarde van het leven als zodanig beslist' (HS, 153-154, vgl. HS, 176). Deze formulering doet quasi-automatisch de vraag rijzen naar de relatie van dit soort soevereine beslissingsmacht met het vermogen om de uitzonderingstoestand in te stellen. Voor Schmitts benadering van de soeverein is deze band cruciaal, en hetzelfde geldt voor de daarbij aansluitende initiële beschouwingen in *Homo sacer*. Bij de spreekwoordelijke harde kern van de moderne soevereine biopolitiek gaat deze band verloren. Het opschorten van een reeks constitutionele rechten en vrijheden verschilt immers van het juridisch vastleggen van een benedengrens van levenswaarde op basis van een dubieus eugenetisch programma of, meer hedendaags, aan de hand van medische inzichten. Agamben ziet het verschil en stelt dat in de biopolitieke moderniteit de soevereiniteit nog steeds neerkomt op 'de beslissing over het naakte leven' maar 'over de grenzen van de uitzonderingstoestand heen grijpt' (HS, 132, vgl. HS, 153). Daarmee geeft hij alvast toe dat er een beduidend onderscheid bestaat tussen de voor-moderne en de moderne soevereine biopolitiek. De suggestie dat er tegelijkertijd sprake is van een historische continuïteit omwille van de intrinsieke band tussen soevereine machtsuitoefening en de productie van naakt leven is daarentegen hoogst discutabel. Het afgrenzen van volwaardig leven van daarvan afwijkende levensuitingen conform juridische

regels valt immers moeilijk te homologiseren met het buiten de wet stellen van leven zonder meer. In beide gevallen wordt het leven potentieel doodbaar, maar de relatie met de juridische orde ligt helemaal anders binnen deze twee modi van productie van naakt leven. Het toepassen van moreel discutabele of, zoals in nazi-Duitsland, van ronduit verwerpelijke want racistische wetten verschilt gewoonweg van het tijdelijk buiten werking stellen van juridische normen (wat overigens eveneens gebeurde na de machtsovername door Hitler).

Agamben laat tevens in het midden hoe de twee dimensies van de moderne soevereine biopolitiek, evenals de daarmee sporende uiteenlopende bepalingen van naakt leven, zich precies tot elkaar verhouden. Enerzijds eigent de moderne soeverein of natiestaat zich vanaf de geboorte het *zoé* of biologische leven toe door dat te 'verwettelijken', anderzijds ligt het wezen van de moderne soevereine biopolitiek in het vermogen om binnen dit natuurlijk leven tussen een waardige en een onwaardige variant te onderscheiden. In de eerste vorm van soevereiniteit is naakt leven synoniem voor natuurlijk leven, in de tweede voor een daarbinnen afgezonderd geheel van levensuitingen die als waardeloos worden beschouwd. Het ligt voor de hand om de natiestatelijke captatie van nieuwgeboren leven te zien als de algemene voorwaarde van het vermogen om te differentiëren tussen 'levend leven' en 'dood leven'.⁷ Naar de hedendaagse situatie toegedacht: alleen de onderdaan van een natiestaat kan in bepaalde omstandigheden het voorwerp worden van de euthanasiewetgeving van diezelfde soeverein. Agamben werkt deze interpretatie zelf niet uit maar suggereert ze wel (HS, 153-154). Ze laat echter een cruciaal punt onverlet: de verhouding tussen politiek en medische wetenschap bij het afgrenzen van onwaardig van waardig leven.

De natiestatelijke soeverein eigent zich nieuw leven toe, schrijft dat in binnen de nationale juridisch-politieke orde, en tekent daarnaast door-gaans niet autonoom maar in samenspraak met vertegenwoordigers van de medische wetenschap de wettelijke klijntlijnen uit waarbinnen over waardig of onwaardig leven kan worden beslist. Vertegenwoordigers van de medische stand nemen tevens de effectieve beslissingen wanneer concrete levensuitingen onder een minimumgrens vallen. De voornaamste instantie die vorm geeft aan het wezen van de moderne soevereine

biopolitiek is daarom op het eerste gezicht niet zozeer de politieke soeverein, maar de medische wetenschap in brede zin (inclusief bijvoorbeeld de genbiologie). Agamben is minder stellig en spreekt van een politisering van de begrippen van leven en dood op basis van ‘de verwevenheid van medische wetenschap en politiek, die een essentieel kenmerk van de moderne biopolitiek is’. ‘Dit impliceert’, zo vervolgt hij, ‘dat de soevereine beslissing over het naakte leven verlegd wordt van strikt politieke sferen en motieven naar een dubbelzinniger terrein, waar arts en soeverein van rol lijken te wisselen (HS, 154; vgl. HS, 171 en 176-177). Dit klinkt niet helemaal overtuigend. Het lijkt mij dat Agamben er in *Homo sacer* gedurig toe neigt om de decisieve rol van de medische wetenschap bij concrete beslissingen over onwaardig leven te relativeren om zo alsnog de politieke soeverein in het centrum van de moderne biopolitiek te kunnen houden. Maar zelfs wanneer we genereus interpreteren en, mét Agamben, de medische expert en de moderne natiestaat een vergelijkbare beslissingsmacht toekennen bij het onderscheiden tussen waardig en onwaardig leven, blijft het verschil met de premoderniteit bepaald markant. Want terwijl de voormoderne productie van naakt leven uitsluitend het werk is van de politieke soeverein, die over de afzonderingstoestand beslist, *is de soeverein die binnen de moderniteit het leven in de nabijheid van de dood brengt, niet één- maar tweekoppig: hij is een hybride van wetenschap en politiek*. Daarmee belanden we eigenlijk opnieuw bij Foucault, die de notie van biopolitiek verbindt met een op kennis gestoeld levensbeheer en, daarom, met een tijdperk waarin ‘het complex macht-weten een kracht wordt die de vorm van het menselijk leven verandert’ (1976; Ned. vert. 1984, 141). Er blijft wél een beduidend verschil bestaan daar volgens Foucault naast de biologie en de medische wetenschap ook onder meer de statistiek en de demografie een centrale rol spelen in de doelrationele omgang met een nationale bevolking als drager van leven.

Antropologie, racisme en het kamp

Het door Agamben centraal gestelde onderscheid tussen waardig en onwaardig leven herinnert ook onwillekeurig aan het verschil tussen normaal (gezond) en abnormaal (ongezond) dat Foucault constitutief

acht voor de op levensnormalisering gerichte biomacht. De vergelijking loopt uiteraard mank vanwege de gelijkstelling van onwaardig met doodbaar leven. Daarmee komt echter meteen nog een ander cruciaal verschil tussen Agambens en Foucaults benadering van de moderne biopolitiek in beeld. Anders dan Foucault heeft Agamben namelijk nauwelijks aandacht voor de normalisering van het waardige leven: door de associatie van naakt met doodbaar leven valt het volle gewicht op de negatieve pool. Deze eenzijdige omgang met een tweezijdig onderscheid resulteert als het ware in een gehalveerd beeld van de moderne biopolitiek waaruit de door Foucault geanalyseerde optimalisering van het waardige leven is weggegomd. Dat is des te opmerkelijker omdat Agamben in het derde deel van *Homo sacer* voortdurend terugvalt op de praktijk in nazi-Duitsland. Zoals hij zelf aangeeft was die overduidelijk tweevoudig: ‘het biopolitieke lichaam’ was er dubbel geled, ‘met zijn twee kanten van joods en Duits lichaam’ (HS, 185). Daarmee spoorde een tweeledige biopolitiek: het verbeteren van het als superieur beschouwde Duitse ras enerzijds, het elimineren van als onwaardig ingeschaalde levensuitingen binnen datzelfde hogere ras (zoals gehandicapten) en vooral van het daaraan inferieure joodse ras. Agamben staat ternauwernood stil bij de eerste praktijk, wat aansluit bij zijn meer algemene veronachtzaming van de positieve pool binnen de binaire biopolitieke machine die waardig van onwaardig leven differentieert. Deze ‘onderscheider’ produceert nochtans vandaag de dag bijvoorbeeld én het kunstmatige overleven van de comapatiënt op de grens van leven en dood, én een breed scala van gezondheids-offensieven die het waardige biologische mensenleven adresseren.

Mijn gebruik van de uitdrukking ‘biopolitieke machine’ is niet toevallig maar zinspeelt op de notie van antropologische machine die Agamben ontleent aan de Italiaanse mytheonderzoeker Furio Jesi en centraal staat in zijn studie *L'aperto* (2002). Zoals de ondertitel *De mens en het dier* al aangeeft, gaat het om een reeks gedachten over het onderscheid tussen het menselijke en het animale. Het domein van het dierlijke ligt niet helemaal buiten de mens maar wordt in het moderne mensbeeld, dat de darwinistische evolutieleer wetenschappelijk bezegelde, ten dele daarbinnen gesitueerd. De mens is zo bekeken een disjunctieve conjunctie, een paradoxaal samengaan van menselijkheid en niet-menselijkheid of dierlijkheid. Binnen de moderne antropologische machine wordt de grens

tussen mens en dier op variabele manieren getrokken, waarbij het als animaal beschouwde deel moet worden getemd, zoal niet afgezonderd en gedood. Iedere variant illustreert zo de eerder besproken uitzonderingsrelatie van uitsluitende insluiting omdat het dierlijke buiten ex negativo wordt ingesloten binnen het menselijke. 'Juist omdat het humane telkens wordt verondersteld, creëert de machine feitelijk een soort uitzonderings-toestand, een zone van onbepaaldheid waarbinnen het buiten (het dierlijke – RL) niets anders dan de uitsluiting van het binnen (het menselijke – RL) en het binnen op zijn beurt enkel de insluiting van het buiten is', aldus Agamben (2004, 37). De afzondering van het dierlijke 'buiten' in het menselijke 'binnen' heeft in de paleoantropologie en de evolutieleer de gedaante van de mensaap. Maar ook de jood en de *néomort* of ultracomateuze patiënt zijn volgens Agamben voorbeelden van een binnen de mens afgezonderde dierlijkheid. Vreemd genoeg verbindt hij de antropologische machine niet met de werking van de moderne soevereine biopolitiek, dus met de differentiatie tussen waardig en onwaardig menselijk leven. Nochtans ligt het voor de hand om de antropologische machine te beschouwen als het meer algemene dominante discours dat de biopolitieke machine effectief implementeert en zo op het onderscheid tussen 'levend leven' en potentieel 'dood leven' betreft.

Agamben laat het niet alleen na om voor de hand liggende dwarsverbanden binnen zijn eigen werk te expliciteren, in *Homo sacer* blijft ook de bespreking van de mogelijke relaties tussen zijn machtstheorie en die van Foucault beperkt tot enkele zeer algemene aanduidingen. Deze dialogische stilte bevreemdt in het bijzonder met betrekking tot de nadrukkelijke inzet van het boek. Agamben wil naar eigen zeggen het 'verborgen punt van samenkomst van het institutioneel-juridische en het biopolitieke machtsmodel' blootleggen dat Foucaults onderzoekingen logischerwijs impliceren vanuit de vaststelling dat het 'voor hem (Foucault – RL) een blinde vlek' blijft (HS, 12). In zijn algemeenheid klopt deze diagnose, maar er is wel één belangrijke vindplaats in het werk van Foucault waarin hij nadrukkelijk stilstaat bij de verhouding tussen de traditionele soevereine macht om ter dood te brengen en het moderne levensbeheer, waarbinnen de dood de grens afbakt waarop de biomacht omslaat in onmacht, namelijk het einde van de lessenreeks *Il faut défendre la société* die Foucault in 1976 aan het Collège de France doceerde.⁸ In

dit slotcollege werpt Foucault de vraag op hoe een soevereine thanatopolitiek alsnog mogelijk is in de era van de normaliserende biopolitiek. 'Hier komt, zo meen ik, het racisme tussen', zo luidt het directe antwoord (Foucault 1997, 227). In de eerste plaats brengt dat een coupure aan binnen het biologische continuüm van de menselijke soort: er zijn hoger- en lagergeplaatste rassen, die zich binnen een nationale bevolking kunnen vermengen. Dat zou gevaarlijk zijn want voor degeneratie binnen het als hoger beschouwde ras zorgen. Om dit risico tegen te gaan, moet het hogere ras worden 'veredeld' en, vooral, het bedreigende inferieure ras vernietigd. 'Met andere woorden, het ter dood brengen, de imperatief van de dood, krijgt binnen een systeem van biomacht slechts erkenning wanneer het niet de overwinning op politieke tegenstrevers beoogt maar de uitschakeling van het biologisch gevaar en de versterking, die direct is verbonden met deze eliminatie, van de soort zelf of van het ras', aldus Foucault (1997, 228). Kortom, door te onderscheiden tussen hogere en lagere levensuitingen op basis van een racistische eugenetica kan de moderne natiestaat het aloude soevereine recht om ter dood te brengen alsnog verbinden met het moderne streven naar een optimaal levensbeheer, dus thanatopolitiek met biopolitiek verzoenen. 'De juxtapositie, of liever het functioneren, via de biomacht van de oude soevereine macht op het recht te doden impliceert de werking, het instellen en de activering van het racisme', zo besluit Foucault (1997, 230).

Agambens visie op de moderne soevereine biopolitiek als een deels wetenschappelijke, deels strikt politieke beslissingsmachine die performatief differentieert tussen volwaardig en onwaardig leven, generaliseert impliciet het argument van Foucault. Net als dat laatste wordt ze trouwens sterk geïnspireerd door de nazistische praktijk van 'raciale hygiëne', die samen met het nazikamp in het derde deel van *Homo sacer* een exemplarische rol speelt in de analyse van de moderne soevereine biopolitiek. Of juist, Agamben beschouwt beide als paradigma's van de laatste, waarbij hij de notie van paradigma een methodisch statuut geeft dat hij recent in één van de opstellen opgenomen in *Signatura rerum* (2008) heeft verduidelijkt onder ditmaal expliciete verwijzing naar onder meer de werkwijze van Foucault. 'Het paradigma is een singulier geval dat (...), door zijn eigen singulariteit te tonen, een nieuw geheel begrijpelijk maakt waarvan het zelf de homogeniteit constitueert', aldus Agamben

(2008, 19). De paradigmatische relatie is er dus geen van deductie (de toepassing van een algemene regel of abstract concept op een geval) of van inductie (de afleiding van een algemene regel of begrip uit een geval). Ze ligt in de verhouding tussen een singulier geval en een meer algemene begrijpelijkheid of kenbaarheid die de directe referentiële relatie opschoort en slaat op een bredere configuratie waarvan het fenomeen het paradigma is. Op die manier functioneert volgens Agamben bijvoorbeeld het Panopticum van Bentham in Foucaults analyse van de visuele machtsverhouding als disciplinerende strategie in *Surveiller et punir*. Als paradigma is het noch een illustratie van een algemeen begrip, noch een referentiële schakel in een historiografisch exposé. Op dezelfde manier zijn de *homo sacer*, het nazikamp of de uitzonderingstoestand 'geen hypothesen waarmee ik de moderniteit zou willen vatten door ze te herleiden tot zoiets als een oorzaak of een begin', zo schrijft Agamben. 'Zoals hun veelvoudigheid zelf al had kunnen aangeven, gaat het telkens om paradigma's; en hun doel is het begrijpelijk maken van een serie van fenomenen waarvan de verwantschap de historicus is ontgaan of zou kunnen ontgaan' (2008, 35).

De titel van het derde deel van *Homo sacer* refereert nadrukkelijk aan de methode die Agamben met Foucault zegt te delen – *Het kamp als biopolitiek paradigma van de moderne tijd* – en bevat tevens een hoofdstuk over 'het kamp als *nomos* van de moderne tijd'. In dat laatste staat Agamben uitgebreid stil bij het nazistische concentratiekamp en herneemt hij de aanvankelijk geïntroduceerde relatie tussen soevereiniteit en uitzonderingstoestand. Voor het naziregime is dat uiteraard legitiem daar meteen na de machtsovername door Hitler een uitzonderingstoestand werd ingesteld die tot in 1945 van kracht bleef (de in 1935 afgekondigde antisemitische Neurenberger wetten gingen nog verder en ontnamen de joden hun burgerrechten). Het concentratiekamp vormt in de visie van Agamben het ruimtelijke equivalent van de permanente uitzonderingstoestand: 'het kamp is de structuur waarin de uitzonderingstoestand *normaal* wordt' (HS, 182). Als zodanig staat het kamp buiten de normale rechtsorde en belichaamt het op een extreme manier de voor een algemene uitzonderingstoestand kenmerkende regel dat rechtsnormen tijdelijk geen kracht van wet meer bezitten. Dit betekent niet dat het kamp een volstrekt anomische ruimte is. Het politionele beheer ervan zit veeleer voortdurend in een grijze zone waarin het onderscheid tussen het

volgen van normen, zoals administratieve regels, en hun overtreding betekenisloos wordt omdat op ieder ogenblik uitzonderlijke omstandigheden kunnen worden ingeroepen. 'Het kamp is de ruimte van die absolute onmogelijkheid om over feit en recht (of 'wat is' en 'wat moet' – RL), norm en toepassing, uitzondering en regel te beslissen, maar waar toch voortdurend over beslist wordt', zo besluit Agamben (HS, 185). Hij zegt het zelf niet zo, maar waar Agamben in wezen op doelt is dat in een kamp het beslissen het karakter krijgt van een puur of soeverein decisionisme van de kant van de kampfunctionarissen en daarom volstrekt contingent wordt. Precies daarom is het kamp de plaats waar de band tussen soevereiniteit en uitzonderingstoestand continu wordt bevestigd en daarom het uitzonderlijke de regel is.

In *Quel che resta di Auschwitz* (1998) bewandelt Agamben evenwel een ander spoor. Hij verbindt daarin de realiteit van het concentratiekamp minder met de soevereine uitzonderingslogica en focust aan de hand van de getuigenissen van overlevenden als Primo Levi veel sterker op de productie van naakt leven. Onder verwijzing naar de al enkele keren aangehaalde omschrijving door Foucault (1976; Ned. vert. 1984, 134) van de soevereine macht als 'het recht om ter dood te *brenge*n of in leven te *laten*' stelt Agamben dat het nazikamp leert dat 'het meest specifieke kenmerk van de twintigste-eeuwse biopolitiek' ligt in 'het *laten overleven*'. 'De beslissende prestatie van de biomacht van onze tijd bestaat niet in het voortbrengen van leven of dood maar veeleer in een moduleerbaar en virtueel oneindig overleven' (2002b, 155). In lijn met deze benadering omschrijft Agamben nu het leven dat voortdurend tegen de dood aanschurkt tevens als het naakte leven dat biopolitiek wordt afgezonderd van de *bios* of de door taal, cultuur en politiek bepaalde levensvorm. Deze zorgt opnieuw voor een betekenisverschuiving. Anders dan in *Homo sacer* is het naakte leven nu noch het natuurlijk-biologische leven – al valt de uitdrukking *zoé* meermaals –, noch het doodbare leven, maar het paradoxale leven dat tussen leven en dood zweeft. Exemplarisch daarvoor is volgens Agamben de figuur van de zogenaamde muselman in de nazikampen, of de kampgevangene die volledig was uitgeput en zich niet langer als een mens maar quasidierlijk gedroeg. De muselman was ten dode opgeschreven, zodat er weinig directe persoonlijke getuigenissen van deze categorie van kampgevangen zijn overgeleverd. Agamben (2002b, 41-

86) staat mede daarom lang stil bij de figuur van de muselman, maar de voornaamste reden is een conceptuele.

Omwille van de associatie van de productie van naakt leven met een doorgaans tevergeefs overleven, beschouwt Agamben de muselman als een cruciale schakel in de nazistische biopolitiek. Hij was ‘de ultieme biopolitieke substantie die isoleerbaar is binnen het biologische continuüm’ en is als zodanig paradigmatisch voor de soevereine biopolitiek tijdens het nazibewind (Agamben 2002b, 85). Zelfs wanneer we de specifieke betekenis die Agamben aan de notie van paradigma toekent in rekening brengen, is dit geen voor de hand liggende stelling in een boek dat tot in de titel toe naar Auschwitz, toch één van de kernsymbolen van de Holocaust, verwijst. Agamben ziet het probleem en stelt dat we ‘vanuit conceptueel oogpunt’ moeten onderscheiden tussen twee soorten kampen. ‘Het concentratiekamp is bestemd voor de productie van de muselman, het vernietigingskamp voor de volstreekte productie van de dood. Het is dus geen toeval dat in Auschwitz beide kampen aan elkaar grensden’ (2003, 93).⁹ Indirect geeft dit citaat op een nogal pregnante manier de absolute grens aan van Agambens benadering van de biopolitieke relatie tussen soevereiniteit en leven. Want Agamben spreekt verder niet over de doodskampen of de *Endlösung*: zowel in *Homo sacer* als *Quel che resta di Auschwitz* staan de concentratiekampen centraal (vgl. Mazower 2008). Daardoor blijft één mogelijkheid van soevereine machtsuitoefening volkomen onderbelicht, en wel precies die mogelijkheid waar ‘Auschwitz’ het bekendste symbool van is: de directe affirmatie van soevereine macht door het intentioneel doden, ja het gewild uitroeien van grote groepen mensen om etnische, religieuze en/of politieke redenen. In zijn beschouwingen over de soevereine biopolitiek betreft Agamben ofwel het nieuwgeboren leven, ofwel het doodbare leven (waarvan het overleven rekbaar is), maar hij heeft het inderdaad slechts hoogst zijdelings – en dan nog alleen in relatie tot het nazisme – over de van staatswege georganiseerde genocide als de wellicht ultieme vorm van soevereine biopolitiek. Wat Agamben kortom nadrukkelijk weert uit zijn typering van de soevereine greep op het leven is *een letterlijke en niet enkel virtuele thanatopolitiek: de productie van dood zonder meer en niet van doodbaar leven of een tegen de dood vechtend overleven*.

Coda: anti-etatisme als uitweg voor de crisis van de moderne soevereine biopolitiek?

De paradigmatische waarde van het nazistische concentratiekamp maakt dat het kan worden betrokken op meer hedendaagse fenomenen als de transitzones in de luchthavens waar illegale vluchtelingen en asielzoekers tijdelijk worden vastgehouden, de getto’s in megasteden, of de oorlog in voormalig Joegoslavië (HS, 188). In al deze situaties komt de kloof aan het licht tussen het naakte leven, nu opnieuw in de betekenis van het *zoé* of natuurlijk-biologische leven, en zijn captatie en regulering door de natiestaat. De moderne soeverein, zo luidt de diagnose van Agamben, verkeert in een toenemende crisis omdat hij er voor almaar grotere groepen niet langer in slaagt om de band te verzekeren met het natuurlijke leven, terwijl dat juist de basis is van zijn biopolitieke macht. ‘De traditionele mechanismen die deze invoeging (van het biologische leven – RL) regelden werken niet meer, en het kamp is de nieuwe verborgen regelaar van de invoeging van het leven in de orde, of liever gezegd, het is het teken van de onmogelijkheid voor het systeem om te functioneren zonder in een doodsmachine te veranderen’, zo stelt Agamben in een tegelijk suggestieve en enigszins cryptische uitlating (HS, 187). Er is hoe dan ook sprake van een crisis van de moderne soevereine biopolitiek omdat de natiestaat binnen grote bevolkingsgroepen het natuurlijke leven niet langer capteert en reguleert, waardoor die eindigen in kamp-situaties. Het kamp is daarom ‘de nieuwe biopolitieke *nomos* van onze planeet’ (HS, 188).

Paradigmatisch bekeken is het kamp een ruimte waar mensen *de facto* weinig of geen juridische bescherming genieten, ook al zijn het *de iure* inheemse staatsburgers (zoals de bewoners van een favela) of kunnen ze zich zoals ieder menselijk lichaam op de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens beroepen (zoals de vluchtelingen in de transitzones). Ze leiden daarom een naakt leven: ze overleven, blootgesteld aan maffia- of regelrecht oorlogsgeweld, of ze wachten op een repatriëring die vaak neerkomt op de terugkeer naar een situatie van overleven. Agamben verwijst er in *Homo sacer* zelf niet naar – hij houdt het bij westerse voorbeelden – maar de relatie die hij legt tussen het kamp en de crisis van de moderne soevereine biopolitiek lijkt vooral te passen bij de talloze

vluchtelingenkampen in Afrika of de vele uitgestrekte slums in Afrika, Azië of Latijns-Amerika. Voor zover het kamp als genormaliseerde uitzonderingstoestand thans een paradigmatische waarde bezit en wijst op een groeiende kloof tussen de natiestaat en het natuurlijke leven dat de soeverein insluit door het uit te sluiten of prijs te geven, bezit geopolitiek bekeken de politieke realiteit buiten 'het rijke Westen' inderdaad de meeste relevantie. Ze verplicht echter ook tot een zekere bijstelling van Agambens visie. In geopolitiek opzicht is het naakte overleven met weinig of geen rechtsbescherming immers primair het gevolg van interne burgeroorlogen of het 'bewust' opgeven door een natiestaat van delen van haar territorium. In beide gevallen gaat het om *een falende soeverein*: ofwel weet die zijn territoriaal monopolie op fysiek geweld en rechtshandhaving niet langer door te zetten, ofwel geeft hij dat onder druk van ontwikkelingen 'van onderop' (zoals de combinatie van crimineel en drugsgeweld) selectief prijs binnen bepaalde zones. Deze vaststelling plaatst niet alleen de crisis van de moderne soevereine biopolitiek in een ander daglicht omdat ze die voor bijvoorbeeld Afrika en de vele wereldwijde slums verbindt met wat we 'de terugkeer van de natuurtoestand' (à la Hobbes) kunnen noemen (vgl. Laermans en De Cauter 2007). Ze vormt ook een bezwaar tegen het uitgesproken anti-etatisme dat doorklinkt in Agambens alternatief voor de politieke moderniteit.

Uit andere geschriften dan *Homo sacer* weten we dat Agamben 'de komende (politieke) gemeenschap' in eerder vage bewoordingen afzet tegen de representatieve democratie en de rechtsstaat.¹⁰ Of zoals hij naar aanleiding van de gebeurtenissen op het Tienanmenplein in 1989 schrijft: 'De nieuwheid van de komende politiek is dat zij niet langer een strijd voor de verovering of de controle van de Staat zal zijn, maar een strijd tussen de Staat en de niet-Staat (de mensheid), een onoverkoombare disjunctie tussen eender welke singulariteit en de Staatsorganisatie' (Agamben 1993, 85).¹¹ Een toekomstige politiek die naam waardig moet zich tevens emanciperen van het recht, dat van oudsher de betrekkingen tussen soeverein en onderdanen regelt en dat de moderne natiestaat als biopolitiek instrument inzet. 'Het enige echte politieke handelen (...) is datgene wat de samenhang tussen geweld en recht verbreekt', zo luidt het daarom aan het slot van *State of exception* (Agamben 2005, 88). Met deze

anti-etatistische opstelling schrijft Agamben zich in binnen de traditie van het Italiaanse autonome marxisme van de jaren 1970, dat Antonio Negri en Paolo Virno recent eveneens verlevendigden door het te betrekken op Foucaults ideeën over biopolitiek, zij het vanuit een primair economische optiek (zie bijv. Negri 2008 en Virno 2004). Net als hen neigt Agamben er sterk naar om de staat als een monolithische soeverein te beschouwen, wat niet meteen aansluit bij de meer pluraal getoonzette ideeën van Foucault over biopolitiek en bestuurlijkheid. Zeker vanuit een mondiaal perspectief weet dit anti-etatisme niet meteen te overtuigen, daar prangende problemen als armoede, vluchtelingenstromen of natuurvernietiging doorgaans samenhangen met een falende staatssoevereiniteit. Agamben ziet de natiestaat vooral wankelen in het rijke Westen, in het bijzonder omdat deze zich nauwelijks raad weet met de nieuwe migratiestromen. Allicht wijzen de uiteenlopende groepen van illegale residenten op een crisis in de band tussen leven en natiestaat. Maar noch dit specifieke probleem, noch de meer algemene crisis van de staatssoevereiniteit binnen een sterker geglobaliseerde wereld lijken gebaat met een radicale afwijzing van de staatsvorm als zodanig. '(De) staatsinstellingen hebben als een van de weinige het vermogen om de dringendheid van de menselijke behoeften geïdentificeerd door politieke theoretici te beantwoorden. Deze handelingen zullen onvermijdelijk begrensd en minder dan volkomen adequaat zijn, maar de verantwoordelijkheid kan erin bestaan deze beperkingen te erkennen en datgene wat ontbreekt in het overheidshandelen proberen te herstellen, eerder dan in het bepleiten van een pure potentialiteit en een einde van de staat', zo stelt Paul Passavant (2007, 170) terecht aan het slot van zijn kritische bespreking van Agambens visie op de staat.

In meer algemene zin dunkt mij dat Agambens politieke theorie drie grote euvels vertoont. Vooreerst berust ze op kernbegrippen als naakt leven en soevereine machtsuitoefening die, zoals ik hierboven uitvoerig heb beargumenteerd, in uiteenlopende en zelfs onderling inconsistente betekenissen worden gebruikt. Daarbij is er soms winst in vergelijking met de nogal ruwe tweedeling die Foucault aanbrengt tussen de soevereine macht en de biomacht. Maar er is ook verlies: door de toespitsing op de band tussen soevereiniteit en de productie van doodbaar leven verdwijnt de normaliserende werking van de biomacht vis-à-vis 'waardig leven' uit

beeld. In de tweede plaats bekent Agamben zich zonder veel voorbehoud tot het maxime van het radicale denken: 'het abnormale' is de verborgen regel, 'het uitzonderlijke' toont de latente essentie van 'het gewone'. De uitzonderingstoestand neemt hij daarom als ijkmaat voor het begrijpen van de werking van soevereine macht, ook binnen de context van de moderne natiestaat. Daarmee worden ongetwijfeld tot nog toe weinig gethematiseerde dwarsverbindingen zichtbaar, zoals tussen staatssoevereiniteit, medische wetenschap en de bepaling van 'onwaardig leven'. Discussabel is echter de gelijkstelling van dit tot nog toe ongeziene met het wezen van de moderne soevereine biopolitiek en, algemener, met het functioneren van de moderne natiestaat. Noch de moderne band tussen soevereiniteit en representatieve democratie (die ook Foucault negeerde), noch de opkomst en het functioneren van de verzorgingsstaat (die Foucault wél probeerde te begrijpen met zijn noties van biomacht en vooral bestuurlijkheid), krijgen een plaats in Agambens diagnose van de politieke moderniteit. Zij is bewust eenzijdig omdat hij zich consequent houdt aan het radicale devies dat alleen de verborgen latente kern van 'het uitzonderlijke' het normale functioneren van de moderne natiestaat kan verhelderen. Dat resulteert meermaals in fascinerende gedachten, maar het is ook nodig om in tweede orde de achterliggende premisse te bevragen. *Last but not least* is er het gegeven dat Agambens diagnose van de politieke moderniteit berust op ternauwernood geëxpliciteerde normatieve premissen. Zij bepalen mede zijn anti-etatisme, maar door hun inbedding in een sterk door Benjamin geïnspireerd messianisme – dat ik in dit artikel onbesproken heb gelaten – blijven ze ook vaag. Agamben heeft in interviews een boek in het vooruitzicht gesteld over de *bios*, de levensvorm voorbij de *zoé* of het natuurlijk-biologische leven waarin taligheid en politiek immanent zijn verknoopt. Indien het er komt zullen we misschien alsnog een beter beeld krijgen van de normatieve inzet van zijn politieke geschriften. Het kan echter niet meteen de twee andere euvels remediëren: die hebben tot nader orde het statuut van blijvende bezwaren.

Rudi Laermans is hoogleraar theoretische sociologie aan het Centrum voor Sociologisch Onderzoek (CeSO) van de Katholieke Universiteit Leuven. Zijn recente onderzoek en publicaties situeren zich binnen de domeinen van de hedendaagse sociale theorievorming, cultuurbeleid en -participatie, en hedendaagse dans. Over het laatste onderwerp bereidt hij momenteel een boek voor. Contact: Rudi.Laermans@soc.kuleuven.be

Literatuur

Agamben, G. (1993) *The coming community*. Minneapolis/Londen: University of Minnesota Press.

Agamben, G. (2000) *Means without end. Notes on politics*. Minneapolis/Londen: University of Minnesota Press.

Agamben, G. (2002a) *Homo sacer. De soevereine macht en het naakte leven*. Amsterdam: Boom/Parrèsia.

Agamben, G. (2002b) *Remnants of Auschwitz. The witness and the archive*. New York: Zone Books.

Agamben, G. (2003) *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin*. Parijs: Payot & Rivages.

Agamben, G. (2004) *The open. Man and animal*. Stanford: Stanford University Press.

Agamben, G. (2005) *State of exception*. Chicago/Londen: University of Chicago Press.

Agamben, G. (2008) *Signatura rerum. Sur la méthode*. Parijs: Vrin.

Calarco, M. en S. DeCaroli (red.) (2007) *Giorgio Agamben. Sovereignty and life*. Stanford: Stanford University Press.

De Cauter, L. (2004) 'De bloedige mystificaties van de nieuwe wereldorde. Over *Homo sacer* van Giorgio Agamben'. *De Witte Raaf*, 108, n.p. (geconsulteerd via www.witteraaf.be).

De La Durantaye, L. (2009) *Giorgio Agamben. A critical introduction*. Stanford: Stanford University Press.

Edkins, J. (2007) Whatever politics. In: M. Calarco en S. DeCaroli (red.) *Giorgio Agamben. Sovereignty and life*. Stanford: Stanford University Press, 70-91.

Esposito, R. (2008) *Bios. Biopolitics and philosophy*. Minneapolis/Londen: University of Minnesota Press.

Ewald, F. (1990) 'Norms, discipline, and the law'. *Representations* 30, 138-161.

Foucault, M. (1976) *La volonté de savoir*. Ned. vert. (1984) *De wil tot weten*. Nijmegen: SUN.

Foucault, M. (1982) 'The subject and power' (oorspr. tekst in het Engels); gecit. naar de herdruk in J.D. Faubion (red.) (2002) *Power. Essential works of Foucault 1954-1985, volume 3*. Londen: Penguin Books, 326-348.

Foucault, M. (1997) *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1976*. Parijs: Gallimard/Seuil.

Foucault, M. (2004a) *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*. Parijs: Gallimard/Seuil.

Foucault, M. (2004b) *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*. Parijs: Gallimard/Seuil.

Foucault, M. (1988) 'The political technology of individuals' (oorspr. tekst in het Engels); Ned. vert. 'Individualisering door politieke technologieën'. In: M. Foucault (2004) *Breekbare vrijheid. Teksten & interviews*. Amsterdam: Boom/Parrèsia, 159-168.

Genel, K. (2006) 'The question of biopower. Foucault and Agamben'. In: *Rethinking Marxism* 18 (1), 43-62.

Laermans, R. en L. De Cauter (2007) 'The bewilderment of Pentheus. On the attractivity of the state of nature (and on the state of nature as attraction)'. In: *Irrespektiv. Kendell Geers*. Barcelona: Bom Publishers.

Lemke, T. (2007) 'Die Regel der Ausnahme. Giorgio Agamben über Biopolitik und Souveränität'. In: T. Lemke, *Gouvernementalität und Biopolitik*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 89-110.

Mazower, M. (2008) 'Foucault, Agamben. Theory and the Nazis'. *Boundary 2* (35) 1, 23-34.

Mills, C. (2004) 'Agamben's messianic politics. Biopolitics, abandonment and happy life'. *Contretemps* 5, 42-62.

Mills, C. (2008) *The philosophy of Agamben*. Durham: Acumen Publishing

Negri, A. (2008) *The porcelain workshop. For a new grammar of politics*. Los Angeles: Semiotext(e).

Norris, A. (red.) (2005) *Politics, metaphysics and death. Essays on Giorgio Agamben's Homo sacer*. Durham: Duke University Press.

Ojakangas, M. (2005) 'Impossible dialogue. Agamben and Foucault'. *Foucault Studies* 2, 5-28.

Passavant, P.A. (2007) 'The contradictory state of Giorgio Agamben'. *Political Theory* 34 (2), 147-174.

Patton, P. (2007) 'Agamben and Foucault on biopower and biopolitics'. In: M. Calarco en S. DeCaroli (red.) *Giorgio Agamben. Sovereignty and life*. Stanford: Stanford University Press, 203-218.

Schmitt, C. (2005) *Political theology. Four chapters on the concept of sovereignty*. Chicago/Londen: University of Chicago Press.

Ten Bos, R. (2005) 'Giorgio Agamben and the community without identity'. *Sociological Review* 53 (S 1), 16-29.

Virno, P. (2004) *A grammar of the multitude*. Los Angeles: Semiotext(e).

Wilde, M. de (2008) 'Het falen van de mensenrechten. Een filosofische analyse'. *Krisis. Tijdschrift voor actuele filosofie* 28 (3), 31-42.

© De Creative Commons Licentie is van toepassing op dit artikel (Naamsvermelding-Niet-commercieel 3.0). Zie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/nl> voor meer informatie.

¹ Voor een globale kennismaking met Agambens oeuvre, zie de monografieën van Mills (2008) en De La Durantaye (2009).

² Ik gebruik hierna de afkorting HS ter verwijzing naar Agamben 2002a.

³ Aan de verhouding tussen Agambens werk en dat van Foucault werden reeds meerdere lezenswaardige analyses gewijd, zie bijv. Ojakangas 2005, Genel 2006, Patton 2007 en Lemke 2007.

⁴ Over bevolkingsbeheer en bestuurlijkheid, zie in het bijzonder Foucault 2004a: 91-118 en 341-370; over biopolitiek en liberale bestuurlijkheid, zie Foucault 2004b: 22-25.

⁵ De concrete context waarin Foucault hier spreekt over thanatopolitiek is een korte karakterisering van de bevolking als object van de 'politiewetenschap' door Von Justi: het wordt 'voor alles de taak van de staat toezicht te houden op mensen, opgevat als bevolking. De staat oefent macht uit over levende wezens als levende wezens en daarom is zijn politiek onvermijdelijk biopolitiek. Aangezien de bevolking niet meer is dan datgene waar de staat in zijn eigen belang toezicht op houdt, heeft de staat natuurlijk het recht

om de bevolking zo nodig af te slachten. De keerzijde van biopolitiek is derhalve thanatopolitiek' (Foucault 1988; Ned. vert. 2004, 166).

⁶ Ik sta hier niet verder stil bij Agambens visie op de precare relatie tussen de invoering van het leven in een nationale rechtspolitieke orde en de in principe niet natiegebonden mensenrechten. Zie HS 137-146 en het opstel *Beyond human rights* in Agamben 2000, 15-28; voor een contextualisering, zie bijv. De Wilde 2008.

⁷ In het vierde hoofdstuk van zijn boek *Bios*, dat kan worden gelezen als een impliciete kritische dialoog met het derde deel van *Homo sacer*, argumenteert Roberto Esposito dat het naziregime onderscheid maakte tussen volwaardige levensvormen en het daarvan afwijkende levenloze, want al door de dood aangevreten, bestaan van gehandicapten, 'gedegenererden' of joden. Wat de nazi's 'willen doden in de jood en in alle met hem vergelijkbare levensstypen is niet het leven, maar de aanwezigheid in het leven van de dood: een leven dat al dood is omdat het erfelijk is gemarkeerd door een oorspronkelijke en onherstelbare deformatie' (Esposito 2008, 137).

⁸ Agamben citeert dit slotcollege o.m. in 2002b, 91.

⁹ Anders dan in de twee voorgaande citaten uit *Quel che resta di Auschwitz* volg ik hier niet de Amerikaanse maar de Franse vertaling, omdat de passage in kwestie in de eerste zonder opgave van redenen is weggelaten, terwijl het nochtans om een cruciaal punt gaat.

¹⁰ Voor besprekingen van Agambens politieke denken die stilstaan bij het daarin ontvouwde toekomstperspectief, zie bijv. Mills 2004, Ten Bos 2005, Edkins 2007 en Passavant 2007.

¹¹ De uitdrukking *whatever singularity*, die ik hier enigszins onvolkomen vertaal als 'eender welke singulariteit', speelt een centrale rol in *The coming community* (Agamben 1993). Kortweg gesteld verwijst ze naar de per definitie individuele actualisering van een potentieel dat, anders dan een particulariteit, niet kan worden gevat aan de hand van een meer algemene klasse of categorie en zich daarom onttrekt aan iedere vorm van representatie.