

'Politiek' in de moderniteit.

Over Hannah Arendt en Giorgio Agamben.

Filosofie van mens en cultuur

Bachelor Wijsbegeerte

Boris Pulskens

Dr. Sjoerd van Tuinen (begeleider)

Dr. Gijs van Oenen (adviseur)

01-8-2016

ECTS: 7

Aantal woorden: 9.949

Inhoudsopgave

Inleiding	3
Hoofdstuk 1: De filosofische oorsprong van politiek.....	5
<i>Zoè</i> en <i>bios</i>	5
Vrijheid	7
De uitzondering	8
<i>Homo sacer</i>	8
De uitzonderingsstaat en het naakte leven.....	9
Hoofdstuk 2: Politiek in de moderniteit	11
De moderniteit	11
Leven en arbeid	12
Het sociale rijk van de massamenleving	13
Wetenschap in plaats van politiek	13
Het naakte natuurlijke leven	15
Kamp als <i>nomos</i>	16
Hoofdstuk 3: Het kamp of de stadsstaat	17
Machtsstatus van de wetenschap	17
Soevereiniteit: belofte of logica	18
Conclusie	20
Literatuur	21

Inleiding

Deze scriptie komt voort uit mijn interesse in politiek en de droom die ik had om minister-president te worden. Het politieke schouwspel vond ik oppervlakkig en ik was geïnteresseerd in fundamentele vragen. Ik zag in dat de bevolking weinig te maken had met politieke beslissingen, ondanks de pretenties van het democratische stelsel. Ik was op zoek naar oplossingen. Een van die oplossingen was het oprichten van een eigen partij met frisse, vernieuwende geesten die de stem weer terug kunnen geven aan het volk. In plaats van eens in de vier jaar te stemmen op een partij die haar fundamentele verlies is of op haar populistische tegenstander die net zo zeer puur pragmatisch en machtsbelust te werk gaat, zou mijn partij beslissingen nemen op basis van lokale kennis en het gezonde verstand van de bevolking. Deze plaatselijke en traditionele kennis zou ik combineren met wetenschappelijke inzichten en een transparante werkwijze, zodat iedereen weet wat er op politiek niveau gaande is met daadwerkelijke instemming van de meerderheid. Logisch toch?

Tijdens mijn studie filosofie ontdekte ik al gauw dat er inderdaad van alles mis is met de politiek, maar dat mijn hoopvolle en goed bedoelde oplossingen toch niet heel grondig doordacht waren. Ook ontdekte ik dat het begrip 'politiek' veelomvattender is dan ik in eerste instantie dacht. Om mijn grootheidswaanzin in bedwang te houden, moest ik bescheidener zijn. Stel immers dat ik op een dag minister-president van Nederland word, dan los ik heus niet ineens de onderliggende problematiek van de huidige democratie op met een nieuwe partij die het allemaal zomaar beter denkt te weten.

Daarom is het tijd om in mijn bachelorscriptie een stapje terug te doen en op zoek te gaan naar wat de onderliggende aannames en problematiek van de huidige politiek precies inhouden. Bovendien dien ik eerst de vraag te beantwoorden: 'Wat is politiek?'. Voor de beantwoording van deze vraag heb ik gekozen voor een vergelijking tussen Hannah Arendt en Giorgio Agamben, omdat hun visies op politiek sterk in de antropologie zijn geworteld. Zij analyseren het ontstaan van politiek op basis van een beschrijving van de menselijke aard, met ieder een focus op net wat andere aspecten. Zo is het Arendt in *The Human Condition* meer te doen om de fundamentele activiteiten die de mens verricht, terwijl Agamben in *Homo Sacer* dieper ingaat op het verschil tussen het fundamentele ontologische begrippenpaar van de westerse politiek: *zoè* (natuurlijk leven) en *bios* (gekwalificeerd leven). Voor de beantwoording van deze vraag zal ik het niet hebben over de manifestaties van de politiek (zoals bijvoorbeeld verschillende ministeries, de Eerste en Tweede Kamer of de VN), maar over wat datgene is dat de mens politiek maakt. Datgene wat de mens politiek maakt komt voort uit het menselijke zelfbeeld en relaties tussen mensen die gebaseerd zijn op bepaalde aannames over ons zijn en doen.

Deze thesis is volgens grofweg dezelfde vorm opgezet als die Hannah Arendt en Giorgio Agamben in respectievelijk *The Human Condition* en *Homo Sacer* hanteren. De structuur van mijn thesis ziet er als volgt uit. Om te beginnen zal ik de filosofische oorsprong van de westerse politiek behandelen. Beide denkers verwijzen naar Aristoteles' onderscheidingen tussen *zoè* en *bios* en tussen de publieke en private sfeer die fundamenteel zijn voor hun werken. Na de oorsprong van de westerse politiek behandeld te hebben, zal ik hun standpunten bespreken over wat politiek is. Op dit punt zullen de verschillen duidelijk zichtbaar worden. Agamben stelt dat politiek gelegen is in de banrelatie, terwijl ze voor Arendt het domein is van het menselijke handelen. Dit domein is volgens haar hetzelfde domein als dat van de vrijheid, terwijl bij Agamben het begrip 'vrijheid' nagenoeg niet aan bod komt. In dit gedeelte zal ik de kernbegrippen van beide denkers uitzetten om zo tot een goed beeld van hun respectievelijke standpunten te komen. In het tweede hoofdstuk bespreek ik hoe politiek in de moderniteit eruit ziet. Wederom zullen er hier weer overeenkomsten en verschillen te zien zijn. Arendts analyse van de moderniteit slaat vooral op de geautomatiseerde massamenlevingen van de eerste helft van de 20^e eeuw. Agamben bouwt kritisch voort op Arendts analyse en beschrijft het

nieuwe paradigma van 'het kamp'. Een grote overeenkomst die in hun analyses naar voren komt is de centraalstelling van het mensenleven als enige politieke waarde. Agamben beschouwt deze vaststelling vervolgens in termen van biopolitiek, wat inhoudt dat de staat voor zijn volk zorgt en zijn gezondheid beschermt met behulp van biologische en economische wetenschappen. In het derde hoofdstuk zal ik beide politieke theorieën met elkaar vergelijken en sterktes en zwaktes in de argumentaties aankaarten.

In deze scriptie zal ik in mijn beantwoording van de vraag wat politiek is niet op zoek gaan naar een definitie van het begrip 'politiek'. Het begrip 'politiek' is mijns inziens te veelomvattend om te definiëren, vooral bij een vergelijking tussen twee filosofen die er geheel andere denkbeelden op nahouden en die zelf ook geen definitie hiervan geven. Daarom zal ik beschrijven wat politiek is aan de hand van de verschillende invalshoeken die beide denkers geven en de bijbehorende relevante begrippen zoals 'soevereiniteit', 'vrijheid', 'verbanning', 'heiligheid', 'pluraliteit', 'zoë', 'bios' en 'vita activa'. Veel van deze begrippen zijn in beide werken terug te vinden, maar alleen Agamben noemt begrippen als 'verbanning' die centraal staan in zijn werk en bij Arendt geldt dit voor andere begrippen zoals 'pluraliteit' en 'nataliteit'. Tot slot zal ik concluderen met een beschouwing over het punt waarop de analyses van Agamben en Arendt van politiek in de moderniteit fundamenteel van elkaar afwijken, namelijk soevereiniteit.

De filosofische oorsprong van politiek

Het politieke, datgene wat de mens politiek maakt, heeft zoals gezegd alles te maken met hoe de mens zichzelf ziet en hoe de mens zich in zijn omgeving ten opzichte van anderen verhoudt. Deze politieke antropologie heeft volgens Arendt en Agamben filosofische grondslagen die beginnen bij Aristoteles. Zijn ideeën hebben de manier van denken gevormd die kan verklaren waarom de westerse politiek zo geworden is zoals ze nu is, omdat veel van zijn inzichten over ons mensbeeld nog steeds in ons denken resoneren. In dit hoofdstuk zal ik eerst ingaan op de politieke aristotelische grondslagen die als het ware de filosofische oorsprong van de manifestaties van de westerse politiek vormen. Natuurlijk was er al westerse politiek te vinden voordat Aristoteles zijn ideeën had geformuleerd, maar zijn filosofische blik op politiek heeft een blijvende invloed uitgeoefend op de westerse traditie van politiek-filosofische theorieën¹. Vervolgens behandel ik de ideeën van Arendt die onder andere hierop voortbouwen en tot slot bespreek ik Agambens visie op deze filosofische oorsprong van de westerse politiek.

Zoè en bios

De mens heeft verschillende manieren van leven, en niet elke manier was voor de oude Grieken gelijkwaardig. Om het leven te kwalificeren, maakt Aristoteles gradaties aan in het begrip 'leven'. Dit kwalitatieve onderscheid maakt hij met de Griekse begrippen 'zoè' en 'bios'. Het begrip 'zoè' duidt op het simpele, natuurlijke leven dat mensen gemeenschappelijk hebben met alle levende wezens. Het begrip 'bios' duidt de manier van leven aan van een specifiek individu of specifieke groep mensen. Volgens Aristoteles kunnen we pas spreken van een *bios* wanneer een mens zijn vrijheid heeft weten te bemachtigen. Deze vrijheid houdt simpel gezegd in dat diegene volledig onafhankelijk is van de primaire levensbehoeften. Aristoteles benoemt drie manieren van leven die we kunnen kiezen wanneer het natuurlijke leven overwonnen is. Deze drie levenswijzen hebben alle betrekking op 'het schone'; schone waarheden, schone daden of schoon genot. Het leven toegewijd aan schone daden met betrekking tot publieke zaken is het *bios politikos*².

Het natuurlijke leven speelde zich af in huiselijke kringen, oftewel in het private domein. Dit leven hield men verborgen voor de buitenwereld. *Zoè* was apolitek en moest overwonnen worden om je vrijheid te bemachtigen. Je kon je natuurlijke leven overwinnen door een eigen huis te bezitten en voldoende geld te hebben, zodat je je niet meer bezig hoefde te houden met inkomsten genereren. Politiek speelde zich af in de *polis* of in het publieke domein, waarin men door te handelen en spreken anderen van zijn gelijk kon proberen te overtuigen. Alles wat te maken heeft met de voorziening van primaire levensbehoeften en het geweld dat daarmee gepaard gaat (zoals slavernij) was uitgesloten van het publieke domein. Deze zaken waren onderdeel van het private domein en werden door de Grieken beschouwd als inferieur aan de vrijheid van het goede leven. Politiek ging destijds absoluut niet over zaken als economie, aangezien de economie onderdeel was van de private sfeer (*oikos*) en dit domein met harde hand werd geregeerd door de hoofden van de families en huishoudens. Veeleer ging het in de politiek om het verrichten van daden waardoor men eeuwige roem kon verschaffen.

Volgens Hannah Arendt is het vrije handelen in het publieke domein mogelijk doordat mensen de capaciteiten hebben om te handelen en te spreken. Ze stelt dat de handelende activiteit een van de

¹ Hetzelfde valt wellicht te zeggen voor Plato, maar de systematische uiteenzetting van Aristoteles in zijn *Politika* geniet toch de voorkeur van Arendt en Agamben boven het utopische gedachte-experiment in Plato's 'de Staat'.

² Het leven toegewijd aan schone waarheden is het contemplatieve leven van de filosoof of het *bios theóretikos*. Het leven toegewijd aan schoon (lichamelijk) genot is het *bios apolaustikos*.

drie vormen van activiteit is die de mens uit kan voeren. De andere activiteiten die ze noemt, zijn arbeid en werk. Laatstgenoemde behoren beide tot het van oudsher private domein dat aan noodzakelijkheden onderhevig is, omdat ze slechts dienen ter levensonderhoud. Onder 'arbeid' verstaat Arendt alle activiteiten die overeenkomen met het biologische levensproces en het menselijke metabolisme. Dit zijn met andere woorden alle activiteiten die als doel hebben het leven in zijn algemeenheid te onderhouden. De arbeider of *animal laborans* onderhoudt niet alleen zijn eigen leven; ook levens van anderen en voortplanting vallen onder deze noemer. De activiteit 'werk' duidt alle werkzaamheden aan die als doel hebben permanente objecten te schapen. Deze activiteit ligt ten grondslag aan de door de mens gecreëerde kunstmatige wereld. Arendt verwijst met 'wereld' naar de door de mens geschapen wereld en met 'aarde' naar de natuurlijke, biologische aarde. Het vervaardigen van objecten dient het levensonderhoud zoals arbeid wellicht niet direct, maar wel indirect. De werkende mens of *homo faber* vervaardigt immers producten om brood op de plank te krijgen en daarmee zichzelf te onderhouden. Men bouwt huizen om zichzelf te beschermen tegen de gevaren der natuur en men maakt gebruiksvoorwerpen om het leven gemakkelijker te maken. Elke activiteit correspondeert vervolgens met een specifieke conditie waarin deze activiteit uitgevoerd wordt. Arbeid correspondeert met de biologische conditie van de aarde. Werk correspondeert met de door de mens geschapen objectenwereld en handelen correspondeert met de menselijke conditie van pluraliteit. Deze specifiek menselijke conditie van pluraliteit staat centraal in Arendts politieke theorie en houdt in dat mensen allemaal gelijk zijn in hun uniciteit. Elk mens is dus gelijk omdat elk mens compleet anders is.

De aan de mens inherente ongelijkheid is voorwaarde voor gelijkheid in het publieke domein. De mensen die hun leven toewijdden aan de publieke zaak waren op het strijdtoneel in zekere zin ook gelijk en ongelijk aan elkaar. Ze waren ongelijk aan elkaar, omdat niet elke stem evenveel waard was. Je moest van goeden huize komen om anderen van je gelijk te overtuigen met behulp van je retorische vaardigheden. Aan de andere kant waren ze op een bepaalde manier wel aan elkaar gelijk, omdat er een platform was waar iedereen die zijn vrijheid bemachtigd had tenminste de kans kreeg om zijn stem te laten horen.

Alle voorgenoemde menselijke condities staan in nauw verband met Arendts principe van nataliteit. Dit is de algemeenste menselijke conditie; die van de geboorte. Werk en arbeid dienen het levensonderhoud, waarvan geboorte de algemene voorwaarde is. Op het gebied van pluraliteit houdt dit principe in dat elke nieuwe generatie het vermogen heeft om nieuwe handelingen te beginnen die onvoorspelbaar zijn en kunnen breken met de handelingen van vorige generaties. Handelen is net als geboren worden het domein van beginnen of het domein van initiatie. Opmerkelijk genoeg stelt ze daarom dat politiek het domein van de geboorte en nataliteit is en niet van dood en sterfelijkheid zoals we straks bij Agamben zullen zien. Handelen is voor Arendt een activiteit waarmee de mens wonderen kan verrichten, dat wil zeggen ingrijpen in de schijnbaar voorbeschikte orde van de wereld. Het meest toonaangevende voorbeeld van haar notie van politiek handelen is het vermogen om samen actie te ondernemen en een revolutie te starten. Zelfs in ogenschijnlijk onoverkomelijke politieke situaties waarbij met harde hand geregeerd wordt, is de mens in staat hieruit los te breken door effectief te handelen.

Naast handelen is spraak een cruciale voorwaarde voor politiek, omdat we ons door beide onderscheiden. Het uiten van gedachten over de handelingen die we uitvoeren, is wat de mens een politiek wezen maakt. Door te spreken kan men gehoord en gezien worden en kan de mens zichzelf politiek maken. In de taal maakt men het onderscheid tussen goed en slecht en kunnen bepaalde zaken met behulp van de spraak eerst benoemd en vervolgens in het publieke domein politiek worden. Arendt stelt daarom dat de zinvolheid van de spraak in het geding komt wanneer er niet

meer op een normale manier over onze handelingen gesproken en gedacht kan worden vanwege de verzelfstandiging van de techniek die het verstand van de mens overtreft. Wanneer we de techniek nodig gaan hebben om te spreken en denken, zijn we geen politieke wezens meer, maar slechts hulpeloze slaven van de techniek³.

Vrijheid

Arendt volgt Aristoteles in zijn analyse wanneer het gaat om vrijheid. Aristoteles definieert de vrijheid van het *bios* als 'onafhankelijk van alle noodzaken'. Arendt gaat dieper in op deze vrijheid die in de activiteiten alleen in die van het handelen vindbaar is. Vrijheid als zodanig is niet per se goed of slecht. Vrijheid kan men ervaren in het handelen, i.e. in het initiëren van acties, of in de contemplatie⁴. De contemplatie is echter het domein van de waarheid aanschouwende filosoof of de goddelijkheid aanschouwende gelovige en is voor deze scriptie verder irrelevant. De vrijheid die de mens volgens Arendt uitoefent in het handelen, is afwezig op het niveau van de natuurlijke biologische aarde en in de door mensen vervaardigde objectenwereld. Deze handelingsvrijheid is in het *vita activa*⁵ alleen aanwezig in het web van menselijke relaties. Arendt presenteert de geïmpliceerde onzekerheid, onvoorspelbaarheid, onomkeerbaarheid en het vermogen nieuwe beginnen te creëren van het handelen met haar onderscheid tussen de drie fundamentele activiteiten hiermee als ontologische gegevens⁶.

De handelende mens begeeft zich in het publieke domein en creëert verhalen door gebruik te maken van spraak en actie. Hij heeft anderen nodig die hem zien en horen, anders hebben zijn handelingen geen zin. Handelen en spraak zijn voor Arendt altijd op een publiek gericht. Hij kan altijd nieuwe handelingen genereren, maar de specifieke uitwerkingen en gevolgen van deze handelingen zijn niet te overzien. Het is onmogelijk om volledig controleerbare invloed uit te oefenen op handelingen, net als op de re-acties van anderen. De reacties van anderen zijn immers ook op zichzelf staande handelingen en in die zin zijn ze per definitie onvoorspelbaar. De onvoorspelbaarheid van handelen en spraak en de daaruit volgende verhalen vormen voor Arendt de bron van vrijheid. Met elke door de *animal laborans* mogelijk gemaakte nieuwe generatie ontstaan er nieuwe onvoorzienbare door *homo faber* vastgelegde verhalen, gecreëerd door politieke acties van de handelende mens.

De onvoorspelbare aard van vrijheid zorgt ervoor dat filosofen zoals Plato, Hobbes en Marx deze activiteit wantrouwen en probeerden te bedwingen door politieke theorieën en modellen te formuleren waarin pluraliteit niet als ontologisch uitgangspunt wordt genomen. De handelende activiteit bevat anderzijds echter ook eigenschappen die tegenwicht kunnen bieden aan deze inherente onvoorspelbaarheid. Dit zijn de faculteiten van vergiffenis en belofte. Het menselijke vermogen om te vergeven biedt een uitweg aan de onvoorzienbare en onomkeerbare gevolgen van iemands daden. Iemand kan iets immers nog zo goed bedoelen, maar toch kunnen zijn daden negatieve uitwerkingen hebben. Anderzijds tempert het vermogen beloften af te leggen de kuren die iemand in zijn daden kan vertonen. Iemand is in staat het ene moment het een doen en het andere moment deze daad tegen te spreken. Door beloftes te maken committeert men zich aan een gedane uitspraak. Deze bindende afspraak zorgt voor enige houvast in het netwerk van mensenrelaties. Zo maken regeringen voortdurend beloftes aan elkaar, zoals in de klimaatopbijeenkomsten waarin ze doelen voor de komende decennia opstellen zodat we in de toekomst hopelijk in een duurzame wereld te leven. Deze beloftes en afspraken leven de partijen niet altijd na gezien de onvoorspelbare

³ Bijvoorbeeld vanwege ingewikkeld wetenschappelijk jargon. Arendt, H. (1998) *The Human Condition*. Chicago/London: The University of Chicago Press, p. 3.

⁴ Arendt, *The Human Condition*, p. 14.

⁵ In het volgende hoofdstuk ga ik nader in op het begrip '*vita activa*'.

⁶ Arendt, *The Human Condition*, p. 247.

aard van handelingen, maar toch bieden ze een zekere houvast dat die onvoorspelbaarheid tegengewicht biedt. Het houvast dat zulke beloftes en afspraken kunnen bieden, beschouwt Arendt als de basis van soevereiniteit.

Arendts principe van nataliteit en haar daaruit volgende notie van vrijheid staan aan de basis van haar politieke filosofie. Uit het principe van nataliteit komt het principe van pluraliteit weer voort. Elke nieuwe generatie heeft het vermogen nieuwe handelingen te beginnen en daarmee is elke nieuwe generatie in staat te breken met de handelingen van de vorige. Politiek is voor haar daarom het domein van geboorte en nataliteit.

De uitzondering

Agamben beschouwt de scheiding tussen *zoè* en *bios*, tussen leven en het goede leven, als uitzonderlijk in de letterlijke zin van het woord. Het ontstaan van politiek vindt plaats door het natuurlijke leven uit te zonderen van de publieke sfeer. Deze uitzondering impliceert echter tegelijkertijd dat het politieke gekwalificeerde leven zijn bestaan te danken heeft aan het simpele, natuurlijke leven. Dit gekwalificeerde leven heeft zijn kwalificatie immers te danken aan het boven-natuurlijk zijn. Het natuurlijke leven presenteert zichzelf op die manier als datgene wat ingesloten is door middel van een uitsluiting⁷.

In spraak herkent Agamben dezelfde oppositie als die tussen *zoè* en *bios*, maar dan tussen *phone* en *logos*. De menselijke taal overkomt de dierlijke stem door het in zichzelf op te nemen als uitzondering. Ook dit gebeurt op een uitsluitende wijze, net zoals politiek het simpele leven uitzondert en daarmee het simpele leven als uitsluiting in zichzelf opneemt. Politiek verschijnt voor Agamben als de drempel waarop de relatie tussen levend wezen en *logos* gerealiseerd is:

*'There is politics because man is the living being who, in language, separates and opposes himself to his own bare life and, at the same time, maintains himself in relation to that bare life in an inclusive exclusion'*⁸.

Politiek gaat dus van oudsher over het menselijk ontstijgen uit de noodzakelijkheden die gepaard gaan met het simpele leven (*zoè*), om vervolgens 'het goede leven' (*bios*) te kunnen leiden. Deze transcendentie correspondeert met die van de taal uit de stem en heeft te maken met het onderscheiden van goed en slecht, schoon en noodzakelijk, natuur en cultuur, vrij en onvrij. Wat Agamben met *bare life* of het naakte leven bedoelt en wat de implicaties hiervan zijn voor ons begrip van politiek, zal ik verderop in dit hoofdstuk uitleggen. Deze uitleg baseert Agamben op het Romeinse juridische figuur *homo sacer*, waar ik eerst op in zal gaan.

Homo sacer

Corresponderend met de zojuist beschreven uitzonderingsrelatie stelt Agamben dat de oorspronkelijke politieke relatie de ban is. Hiermee bedoelt hij dat politiek begint op het moment waarop de soeverein in staat is, en het daarmee in zijn macht ligt, om de ander te verbannen uit de juridische orde. Agamben legt de banrelatie uit aan de hand van de '*homo sacer*'. *Homo sacer* is een figuur dat voorkwam in het juridische systeem van het Romeinse rijk. De letterlijke vertaling hiervan is 'de heilige mens', maar 'heilig' heeft bij Agamben een andere betekenis dan wat men hier doorgaans onder verstaat. Wanneer een inwoner van het Romeinse rijk een ernstige misdaad pleegde, zoals het vermoorden van een van zijn ouders, kon deze persoon verbannen worden. Deze verbanning hield in dat de moordenaar vanaf dat moment door iedereen vermoord mocht worden, maar het was verboden de banneling ritueel te offeren aan de goden of via een strafrechtelijk

⁷ Agamben, G. (1995) *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press, p. 7.

⁸ Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, p. 8.

proces. Degene die wel vermoord maar niet geofferd mocht worden, ging voortaan verder door het leven als de heilige mens, als *homo sacer*.

Homo sacer bevindt zich in een paradoxale situatie; hij beweegt zich in een soort niemandsland. Enerzijds is hij uitgesloten van de juridische orde vanwege het feit dat hij door iedereen vermoord mag worden zonder dat hier een strafrechtelijk proces op zal volgen. Anderzijds is hij uitgesloten van het goddelijke recht, omdat hij niet geofferd mag worden. Dit verbod op ritueel geofferd worden houdt in dat hij tevens verbannen is uit het godenrijk. Deze dubbele uitsluiting brengt ook een dubbele insluiting met zich mee. Hetgeen dat buiten de juridische orde ligt, wordt door middel van zich ervan te onthouden en het op die manier buiten te sluiten, geïnternaliseerd. Degene die uitgesloten is van de juridische orde, is dus ook in een insluiting gevangen doordat de juridische orde besluit niet meer op dit geval van toepassing te zijn. Op dezelfde wijze behoort *homo sacer* wel tot het godenrijk, omdat hij niet meer ritueel geofferd mag worden. Hij is immers heilig verklaard (*sacer esto*), waardoor hij feitelijk al tot het godenrijk behoort. Juist omdat hij al tot de onderwereld gedoemd is, mag hij niet meer geofferd worden.

Het niemandsland waarin *homo sacer* zich begeeft, is voor Agamben een extreem belangrijk gebied dat onderzocht moet worden wil de samenleving de impasse waarin ze zich bevindt, doorbreken. Deze impasse van de moderne samenleving waar ik in het volgende hoofdstuk uitgebreider op in zal gaan, formuleert hij als volgt:

*[...] today's democratico-capitalist project of eliminating the poor classes through development not only reproduces within itself the people that is excluded but also transforms the entire population of the Third World into bare life.*⁹

De huidige democratische rechtsorde bevindt zich volgens Agamben in een crisis, omdat ze haar pretenties van universele rechten probeert hoog te houden, maar niet waar kan maken¹⁰. Deze crisis is zichtbaar in de kampen van de totalitaire staten van de twintigste eeuw, maar ook in soortgelijke kampen van de democratische rechtsstaat en de alsmaar groter wordende vluchtelingenstromen. Hij stelt dat een biopolitieke manier van denken nodig is om de huidige situatie adequaat te doorgronden. Deze denkwijze vraagt om een her-denking van het oeroude onderscheid tussen het simpele, natuurlijke leven versus het gekwalificeerde leven, een her-denking van wat soevereiniteit is, wat het verschil tussen politiek en leven is, wat het verschil tussen geweld en wet is en hoe het kan dat die verschillen soms lijken te verdwijnen.

De uitzonderingsstaat en het naakte leven

De soeverein bevindt zich net als *homo sacer* in deze ononderscheiden zone, in het hierboven beschreven niemandsland. De soeverein is immers degene die het besluit kan maken om de juridische orde voor onbepaalde tijd te ontzeggen en zijn machtsgebied in een uitzonderingsstaat te plaatsen waar de krijgswet heerst. Agamben gebruikt Carl Schmitts notie van soevereiniteit wanneer hij zegt dat de soeverein tegelijkertijd binnen en buiten de juridische orde staat. De soeverein is in de uitzonderingsstaat een belichaming van de krijgswet; zijn wil is wet. Ook in dit geval is er, net als in het individuele geval van *homo sacer*, sprake van een onthouding van de juridische orde. De soeverein valt om die reden tegelijkertijd binnen en buiten de juridische orde. Hij heeft de potentie de juridische orde te onthouden en de samenleving in een uitzonderingsstaat te plaatsen waarbinnen iedereen tijdelijk *homo sacer* wordt. Politiek begint volgens Agamben pas met de relatie van de ban; wanneer de soeverein de potentie heeft iemand in de uitzonderingsstaat te plaatsen,

⁹ Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, p. 180.

¹⁰ Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, p. 131.

worden de grenzen gedefinieerd die de politiek bepalen. Daarom concludeert Agamben zijn boek met onder andere de volgende these: 'De fundamentele activiteit van soevereine macht is de productie van het naakte leven als oorspronkelijk politiek element en als drempel van articulatie tussen natuur en cultuur, *zoē* en *bios*'¹¹.

Soevereiniteit is voor Agamben dus onder andere de potentiële macht om iemand te doden. Met de productie van 'het naakte leven' bedoelt hij eigenlijk wat zojuist beschreven is over *homo sacer*. De soeverein is in staat zowel de juridische orde te ontzeggen over bepaalde gevallen als de uitzonderingstoestand te verkondigen waarin virtueel iedereen blootgesteld is aan het soevereine geweld. Deze blootstelling aan geweld die voortkomt uit de uitzonderingstoestand, de potentiële macht over de dood, is de productie van het naakte leven. Het naakte leven is net als *homo sacer* ten dode opgeschreven, maar nog niet daadwerkelijk dood of vermoord. Dit leven is als het ware de uitzondering en is voor Agamben paradigmatisch voor de gehele westerse politiek tot aan de moderniteit. Hij stelt daarom dat het oorspronkelijke politieke element dit naakte leven is.¹²

Alhoewel Arendt en Agamben op een andere manier antwoord geven op de vraag wat politiek is, zijn ze het in grote lijnen wel met elkaar eens. Arendt zegt dat politiek plaatsvindt in het handelen en spreken in het publieke domein. Wanneer mensen samenkomen en politieke actie voeren, genereren ze een zekere macht waarmee ze pogen te bereiken wat ze zelf goed achten. Dit 'goede' staat los van en is verheven boven wat verborgen is in het private domein. In de moderniteit zien het private en het publieke domein er geheel anders uit door de opkomst van het sociale domein. Daarmee zal, zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien, ook de betekenis van het politieke veranderen. Volgens Agamben begint politiek met het uitsluiten van het natuurlijke leven, wat gebeurt wanneer het private domein uitgesloten is van het publieke domein. Wanneer de soeverein besluit iemand van al zijn rechten te ontdoen, blijft er slechts het naakte leven over dat is blootgesteld aan de dood. Politiek is voor Agamben dus eerder het domein van mortaliteit, terwijl we zagen dat ze voor Arendt het domein is van nataliteit. Arendt meent echter ook met de homerische Grieken dat alleen politieke woorden en daden ons als het ware onsterfelijk kunnen maken vanwege de eeuwige roem die de handelende mens ermee kan vergaren¹³. Vanuit dit perspectief is politiek in beide gevallen het domein van een soort macht over de dood. We zien bij zowel Arendt als Agamben dat politiek voortkomt uit hoe de mens zichzelf beschouwt en de onderscheidingen die hij daarin maakt tussen het natuurlijke leven en het goede leven en tussen de private en publieke sfeer. Taal en spraak zijn cruciaal voor het kunnen maken van dit onderscheid en de verheffing van de mens boven zijn dierlijke, arbeidende zelf. Het grootste verschil tussen beide denkers, waar we in het laatste hoofdstuk verder op in zullen gaan, is hoe ze soevereiniteit beschouwen. Voor Agamben is soevereiniteit een logica van de afbakening tussen binnen en buiten die niet alleen in de politiek, maar ook in de taal en de westerse metafysica aanwezig is. Arendt heeft daarentegen haar eigen notie van soevereiniteit die ze baseert op haar handelingsleer en het menselijke vermogen om beloftes te maken.

¹¹ Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, p. 182.

¹² Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, p. 90.

¹³ Arendt, *The Human Condition*, p. 197.

Politiek in de moderniteit

De notie van politiek die ik zojuist belicht heb in de schijnwerpers van Aristoteles, Arendt en Agamben beschrijft het wezen van politiek zoals het ontstaan is in de Griekse oudheid. Sindsdien heeft de politiek andere vormen aangenomen vanwege een aantal cruciale gebeurtenissen die de moderniteit kenmerken. De wereld is er anders uit gaan zien, net als het denken. Hierdoor zijn het mensbeeld en de relaties tussen mensen aanzienlijk veranderd. Arendt en Agamben hebben ieder hun eigen visie op politiek in de moderniteit. Eerst zal ik Arendts analyse van de moderniteit bespreken. Vervolgens zullen Agambens kritiek hierop en zijn eigen visie aan bod komen.

Volgens Arendt is een van de meest toonaangevende kenmerken van de moderniteit de wereldvervreemding van de mens. Ze stelt dat de wereldvervreemding van de mens het resultaat is van de overwinning van de *animal laborans* in onze huidige samenleving. Deze wereldvervreemding houdt in dat we sinds de industriële revolutie in een geautomatiseerde samenleving zijn beland waarin de bevolking leeft alsof ze geregeerd wordt door natuurwetten. Deze analyse neemt ze over van Marx die de mens beschrijft als arbeider die geheel opgenomen is in de soort. Arendt bekritiseert Marx echter ook, omdat hij geen onderscheid maakt tussen werk en arbeid en met deze beschrijving van de mens de conditie van pluraliteit geheel uit het zicht raakt. Tegelijkertijd heeft deze overwinning een primaatstelling van het mensenleven in de huidige politiek teweeggebracht wat ervoor gezorgd heeft dat we nu in een consumptiemaatschappij leven waarbij directe behoeftebevrediging het ideaal van de moderne burger is geworden.

Agamben is het eens met de analyse van de primaatstelling van leven in de moderne politiek, maar verwijt Arendt dat ze deze primaatstelling niet heeft gekoppeld heeft aan het totalitarisme van de 20^e eeuw (ondanks dat haar bekendste werk *'The Origins of Totalitarianism'* aan dit onderwerp gewijd is¹). Agamben maakt die koppeling wel in zijn boek en stelt in die lijn dat 'het kamp' het fundamentele biopolitieke paradigma is van het westen. Hij beschouwt het moment waarop het mensenleven de centrale waarde werd in de politiek als een transformatiepunt in het paradigma van de westerse politiek. Dit moment ziet hij in de erkenning van de universele rechtenverklaring van de mens, die impliceert dat een inwoner vanaf de geboorte al drager is van bepaalde rechten. Het natuurlijke leven is vanaf dat moment immers niet meer datgene wat politiek is door het uit te sluiten, maar ditmaal is het juist politiek vanwege de centrale insluiting ervan. Wat dit precies betekent, zal verderop in het hoofdstuk duidelijk worden.

De moderniteit

De mens is steeds verder vervreemd geraakt van de wereld door drie cruciale gebeurtenissen die aan de vooravond stonden van de moderniteit: de reformatie, de ontdekking van Amerika en de Copernicaanse revolutie. Dit zijn alle drie grensverleggende gebeurtenissen geweest die de mensheid radicaal hebben beïnvloed. De reformatie ligt ten grondslag aan het kapitalisme dat zo kenmerkend is voor de hedendaagse consumptiemaatschappij. De reformatie heeft er immers toe geleid dat het de boeren en geestelijken hun bezit verloren en voortaan spaarzaam en hardwerkend moesten leven. Het bezitten van eigendom is volgens Arendt echter een stabiele factor in menselijke relaties, omdat eigenaren dan een belang in de toekomst zien om hun bezit aan hun nazaten door te geven. De ontdekking van Amerika en de rest van de wereld bracht de gehele woonplaats van de mensheid in kaart en vormde de aftrap van de globalisering die op gang kwam in de 20^e eeuw en zich nog steeds aan het doorzetten is. De Copernicaanse revolutie bevrijdde de mens van haar ketenen die

¹ Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, p. 4.

haar aan de aarde vastbonden en bracht een universeel perspectief teweeg door het besef dat de natuurwetten op aarde in feite wetten zijn die gelden voor het gehele universum.

Leven en arbeid

Hannah Arendt grijpt voor de verklaring van de primaatstelling van het leven in de moderne politiek terug naar het onderscheid tussen het *vita activa* en het *vita contemplativa* dat belangrijk werd met de opkomst van het christendom. Het christendom nam het *vita contemplativa* als hoogste goed; het aardse leven moest toegewijd zijn aan God via de contemplatie. In de Griekse oudheid zat het belangrijkste onderscheid tussen verschillende levenswijzen nog anders in elkaar. Daar ging het niet om het onderscheid tussen het contemplatieve leven en het actieve leven, maar om het vrije leven en het onvrije leven. Het vrije leven kon contemplatief (zoals het *bios theoretikos*) of actief zijn (zoals het *bios politikos*). Het onvrije leven was altijd actief, toegewijd aan werk of arbeid. Zowel arbeid, werk en handelen zijn vormen van een *vita activa*. Alleen het contemplatieve leven, het *bios theoretikos* of het *vita contemplativa* is een manier van leven waarbij niet actie maar rust en stilte centraal staan. In plaats van het goede of het schone leven, werd met het christendom het contemplatieve leven het hoogste doel. Het leven op aarde was slechts tijdelijk, het lichaam zwak, vol verwerpelijke neigingen en zondig. Wat er werkelijk toe deed, was in dit leven het goede doen om uiteindelijk in de hemel terecht te komen. Met de opkomst van het christendom beschouwde men alle activiteiten als even noodzakelijk om in leven te blijven. Het leven op aarde werd onsterfelijk wat ervoor zorgde dat de politieke activiteit ineens onbelangrijk werd. Het vergaren van eeuwige roem heeft immers geen nut meer wanneer blijkt dat het leven onsterfelijk is en in de hemel belanden het enige ware doel is.

Met de opkomst van de wetenschappelijke revolutie in de 16^e eeuw begon het christelijke wereldbeeld steeds meer te wankelen, totdat er een kanteling plaatsvond. Met uitvindingen die men deed, zoals de telescoop, begon het *vita activa* langzaam maar zeker steeds belangrijker te worden. Het aan de contemplatie toegewijde leven had naarmate de wetenschappelijke revolutie vorderde de waarheid niet langer in pacht, aangezien *homo faber* in zijn actieve leven instrumenten fabriceerde waarmee nieuwe waarnemingen gedaan werden die de waarheden van het christelijke wereldbeeld ongeldig verklaarden. Ondanks deze ongeldigheidsverklaring valt het Arendt op dat in de moderniteit één aanname van het christelijke wereldbeeld een vanzelfsprekendheid is geworden, namelijk dat het leven het hoogste goed is². Hoe ondragelijk of vernederend een mensenleven ook mag zijn, een mens moet volgens het christendom koste wat kost in leven blijven. Het leven op aarde werd weliswaar weer sterfelijk, maar dit dogma heeft in het moderne wereldbeeld stand blijven houden.

Wanneer er een omkering plaatsvindt binnen het systeem, blijft het systeem zelf nog wel intact. Deze omkering binnen het systeem geeft Arendt als verklaring voor het merkwaardige fenomeen dat het leven in de moderniteit heilig werd verklaard. Met de heiligverklaring van het leven op aarde kwam de overwinning van *animal laborans* tot stand. Binnen het *vita activa* was arbeid uiteindelijk de overwinnaar, enerzijds vanwege de christelijke heiligverklaring van het onsterfelijke leven dat in de moderniteit stand is blijven houden. Anderzijds hebben inzichten uit het darwinisme en marxisme het mensenleven gereduceerd tot een onderdeel van de soort. De gedragswetenschappen en economische statistieken die deze inzichten als uitgangspunt nemen voor hun onderzoek, hebben daardoor de neiging het menselijke gedrag te beschouwen als verklaarbaar in termen van wetten die de overleving van de menselijke soort garanderen. Vanuit dit perspectief is het individu versmolten tot onderdeel van het levensproces.

² Arendt, *The Human Condition*, p. 319.

Arendt stelt dat met de opkomst van de wetenschappen en de omkering van de status van de *vita activa* en de *vita contemplativa* het biologische levensproces centraal is komen te staan in de moderne maatschappij. Sindsdien staat de huidige massasamenleving volledig in het teken van productie en consumptie. Deze primaatstelling van het leven is sinds de universele rechtenverklaring van de mens officieel de enige politieke waarde en paradigmatisch voor de moderne samenleving. Private aangelegenheden nemen door deze omkering de hele publieke sector over in de vorm van de sociale sfeer. De economie van de samenleving, wat vroeger het huishouden van de familie was, is nu de centrale publieke zorg geworden. Gaat het goed met de economie, dan gaat het goed met de mens.

Het sociale rijk van de massasamenleving

Een algemene trend van de mensheid sinds de moderniteit die Arendt op het spoor is, is de sterke opkomst van het sociale domein. Dit domein is noch privaat, noch publiek, maar heeft wel trekken van beide domeinen. Men werd steeds minder beschouwd als lid van een familie, maar eerder als onderdeel van een sociale groep of klasse. De gehele samenleving werd van toen af aan het subject van het nieuwe levensproces in plaats van de familie. Tegenwoordig is er sprake van een samenleving van arbeiders en werknemers, waarbij je baan bepalend is voor bij welke mensen je hoort. Het sociale domein heeft met de opkomst van de massasamenleving het private en publieke domein verdrongen en is de gehele samenleving gaan beheersen in de vorm van wat we nu de verzorgingsstaat noemen.

Kenmerken van het sociale domein zijn gelijkheid, conformisme en 'de heerschappij van niemand'. In tegenstelling tot het publieke domein, waar ook sprake is van gelijkheid, bestaat de gelijkheid van het sociale domein uit het feit dat ieder mens een sociaal dier is. Iedereen doet wat sociaal geaccepteerd is en asociaal gedrag is onwenselijk. Met deze kritiek die doet denken aan Heideggers 'dictatuur van het men', laat Arendt zien dat er in de sociale samenleving geen ruimte is om jezelf te onderscheiden met grote daden en toespraken. De opkomst van het sociale domein hangt tevens samen met de enorme bevolkingsgroei van de afgelopen eeuwen. Wanneer het aantal inwoners te groot wordt, neemt het sociale in plaats van het politieke het publieke domein over³.

De huidige samenleving constitueert volgens Arendt inmiddels de publieke organisatie van het levensproces zelf⁴. De huidige samenleving van werknemers draait immers om de activiteiten werk en arbeid, die dienen voor het levensonderhoud. Bovendien worden objecten zo grootschalig en snel geproduceerd dat ze verslonden worden als consumptiegoederen, waardoor de status van werk vervangen wordt door arbeid. Het kapitalisme dat op gang kwam met de onteigening van bezittingen sinds de reformatie was alleen mogelijk door deze tweevoudige transformatie van stabiele, permanente objecten naar consumptiegoederen en van eigendom naar liquide welvaart. De menselijke soort produceert en consumeert alsmaar meer en wil zo lang mogelijk in leven blijven. De stabiele duurzame wereld van voor de moderniteit is vervangen door een instabiele aarde die niet meer draait om het individu maar om de soort en haar welvaartsaccumulatie.

Wetenschap in plaats van politiek

Arendt stelt dat de wetenschappers nu de macht hebben die politici hadden in de tijd van de Grieken. Wetenschappers komen bij elkaar en ondernemen actie door de wetenschappelijke handelingen die ze doen in hun laboratoria⁵. Zij hebben de macht doordat zij nu geschiedenis schrijven, zij bepalen wat goed en slecht is, zij hebben de spraak in handen. De wetenschap beweegt

³ Arendt, *The Human Condition*, p. 43.

⁴ Arendt, *The Human Condition*, p. 46.

⁵ Arendt, *The Human Condition*, p. 324.

zich op een ander niveau dan de politiek. De handelingen die zij uitvoert zijn onbegrijpelijk voor de normale mens en vaak zelfs voor zichzelf. Zij hebben hiervoor hun eigen jargon ontwikkeld en zijn alleen verstaanbaar voor elkaar. De vooruitgang die we in de moderniteit hebben meegemaakt hebben we voor het grootste deel te danken aan de wetenschap en de economische ontwikkeling die met behulp van wetenschappelijke ontwikkelingen tot stand is gekomen.

De wetenschappers staan dus momenteel op het machtspodium dat eerst betreden werd door politici. Dat podium is echter niet meer toegankelijk voor het publiek en de handelingen die ze uitvoeren hebben de natuur als object. De ontwikkelingen die kenmerkend zijn voor de moderniteit, zijn voornamelijk door wetenschappers tot stand gebracht. Wereldvervreemding en wetenschappelijke ontwikkeling lijken hand in hand te gaan: het kunnen vernietigen van de aarde, het kunnen ontsnappen van de aarde, het innemen van een universeel perspectief door universele wetten op te stellen en de motoren achter de kapitalistische economie ontwikkelen door het doen van technologische uitvindingen. Gezien het grandioze effect dat de wetenschap teweegbrengt in de samenleving, concludeert Arendt dat de huidige wetenschappers de meest machtsgenererende groep is uit de hele geschiedenis. Het handelen van wetenschappers vindt alleen niet plaats in het web van menselijke relaties maar neemt het standpunt in van het universum en grijpt in in de natuur, waardoor het niet het vermogen heeft verhalen te produceren en historisch te worden⁶. Deze verhalen kunnen alleen ontstaan vanuit handelingen die in het web van menselijke relaties plaatsvinden.

De moderne mens bevindt zich in een paradox. Enerzijds gedraagt hij zich als een dier dat geregeerd wordt door natuurwetten en slechts verlangt naar productie en consumptie. Anderzijds daagt hij voortdurend de grenzen van deze natuurwetten uit via de wetenschap die luistert naar universele wetten door de activiteit van handelen met haar onvoorspelbaarheid en onomkeerbaarheid toe te passen op de natuur. Voorbeelden hiervan zijn het vernietigen van steden met een atoombom of genetische modificatie waarvan de gevolgen onvoorspelbaar zijn. Deze antagonisten zijn verbonden door de concentratie van de publieke aandacht door de economische en sociale wetenschappen op economische activiteiten die traditioneel privé-zaken waren van het huishouden.

Het biologische levensproces als centrale waarde van de mens is een sombere analyse. Arendt bespeurt een algehele tendens van de moderne mens zichzelf te beschouwen in termen van hun verlangen te consumeren. Als consumptie, behoeftebevrediging en overleving de enige zaken zijn die ons bezig houden, lijkt ons leven net zo doelloos als dat van andere organismen. Giorgio Agamben gaat verder in op de politisering van leven in de moderne samenleving. De centraalstelling van leven in de samenleving als enige politieke waarde heeft immers als keerzijde dat de non-waarde ervan direct ook gepolitiseerd wordt. Dit is een krachtig argument dat Arendt in haar werk onbelicht laat. In onze samenleving komen vanaf de 19^e eeuw steeds meer discussies op gang over het leven dat het niet waard is om geleefd te worden. Wanneer mensen al jarenlang extreem depressief zijn, ondraaglijk veel pijn lijden of voor exorbitante bedragen medicijnen moeten slikken om in leven te blijven, leiden ze voor moderne begrippen een onwaardig bestaan. Om deze reden gaat men in steeds meer gevallen over op euthanasie.

Euthanasie is ondertussen een normaal fenomeen geworden, maar de legitimering ervan kreeg met de opkomst van het nazisme zijn radicale doordenking. Agamben laat zien dat de discussie over euthanasie in feite draait om het soevereine besluit over de non-waarde van het leven⁷. Wanneer het soevereine subject kan besluiten dat zijn eigen leven het niet waard is om geleefd te worden, kan

⁶ Arendt, *The Human Condition*, p. 324.

⁷ Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, p. 137.

de soeverein ook het biopolitieke besluit nemen over zijn subjecten wanneer hun leven het waard is om geleefd te worden. Op die manier horen niet alleen euthanasie, maar ook eugenetica en de uitroeiing van inferieure rassen bij de politisering van de waarde van het leven. Hij beschouwt het nazisme niet als een fout in de geschiedenis die snel vergeten moet worden, maar als toonaangevend voor het paradigma van de moderniteit.

Het naakte natuurlijke leven

Agamben pakt de draad op vanaf Arendts analyse van de primaatstelling van leven in de moderniteit. Hij stelt dat er in de moderniteit een belangrijke paradigmaverschuiving heeft plaatsgevonden in de westerse politiek sinds het (mensen)leven de centrale waarde van de politiek is geworden. Waar eerst de productie van het naakte leven de fundamentele activiteit van de soeverein was, is dat sinds de opkomst van universele rechtenverklaring van de mens de productie van het natuurlijke leven geworden. Deze rechtenverklaringen representeren het oorspronkelijke figuur van de inscriptie van het natuurlijke leven in de juridisch-politieke orde van de natiestaat⁸. Het natuurlijke leven is sindsdien de vervanger geworden van het naakte leven, waardoor er sprake is van een overlap: 'het naakte, natuurlijke leven'. Naakt leven is in de moderniteit niet langer de grens tussen *zoè* en *bios*, maar is vanaf de geboorte geïmplementeerd op het natuurlijke leven, *zoè*.

De werking van soevereiniteit is dus op een bepaalde manier veranderd vanaf het moment waarop je rechten kreeg als burger vanaf je geboorte. Om drager van rechten te worden in de moderne samenleving, hoef je in de moderniteit alleen nog maar een lichaam (*corpus*) te hebben. De status van burgerschap in verhouding tot je rechten en onderdanigheid luidt volgens Agamben dan als volgt: '*Corpus is a two-faced being, the bearer both of subjection to sovereign power and of individual liberties.*'⁹ Het natuurlijke leven is niet langer datgene wat uitgesloten wordt uit de politiek, maar juist het convergentiepunt van de soevereine macht. Hetgeen dat nu uitgesloten wordt, is nog steeds het naakte leven, maar ditmaal is het naakte leven onderdeel van het natuurlijke leven zelf. Het naakte leven komt nu overeen met de non-waarde van een mensenleven, oftewel een mensenleven dat het niet meer waard is om geleefd te worden. Laermans merkt op dat Agamben in zijn interpretatie van moderne soevereine biopolitiek het biologisch-natuurlijke leven impliciet plaatst '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'¹⁰. De soevereine beslissing is hiermee dus in elk lichaam geplaatst. Dit naakte leven wordt uitgesloten door de definiëring van wat een gezond leven is. Soevereiniteit is nu niet langer het beschermen van een territorium, maar het zorgen voor de gezondheid van je volk. De extreme variant van deze zorg is de eugenetica die plaatsvond onder het nazisme. Agamben haalt in *Homo sacer* voortdurend voorbeelden aan van denkwijzen onder het naziregime, omdat hij dit paradigmatisch acht voor de biopolitiek die staten bedrijven in de moderniteit.

Overeenkomstig met de analyse van Hannah Arendt merkt Agamben op dat wetenschap in de moderniteit een uitermate belangrijke rol begint te spelen met betrekking tot soevereiniteit. De soeverein bepaalt aan de hand van wetenschappelijke inzichten wat een leven is dat het waard is om geleefd te worden. Agamben beschouwt de integratie van geneeskunde en politiek daarom als een

⁸ Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, p. 127.

⁹ Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, p. 125.

¹⁰ Laermans, R. (2009) 'Soevereiniteit, biopolitiek en moderniteit. Een kritische lezing van Giorgio Agambens *Homo Sacer*'. *Krisis. Tijdschrift voor actuele filosofie* (3), p. 58.

essentieel kenmerk van moderne biopolitiek. Hij suggereert zelfs dat 'de arts en de soeverein soms van rol lijken te verwisselen'¹¹.

Kamp als *nomos*

De voorgenomde paradigmaverschuiving die Agamben exploreert, benoemt hij als de verschuiving van het paradigma van de stadstaat naar dat van het kamp. Het kamp is het huidige fundamentele biopolitieke paradigma van het westen. Biopolitiek wil zoveel zeggen als politiek die zich direct bezighoudt met het natuurlijke, biologische leven. Agamben maakt met het kamp de koppeling van soevereiniteit aan de productie van biopolitieke 'naakte' lichamen.

Wat bedoelt hij precies met het kamp als fundamenteel biopolitiek paradigma van het westen? Om deze vraag te kunnen beantwoorden, is het eerst zaak om te begrijpen wat Agamben met 'het kamp' bedoelt. Eerdere verwijzingen in dit stuk naar nazistische praktijken doen onmiddellijk denken aan de concentratiekampen uit de Tweede Wereldoorlog. Deze kampen beschouwt hij dan ook als paradigmatisch voor de westerse biopolitiek. Ze zijn uitzonderlijk, maar nog steeds zijn er overal in de wereld kampen die in zekere zin schrikbarend vergelijkbare trekken vertonen. Zo'n kamp kan de vorm aannemen van een detentiecentrum in Nederland, waar illegalen in afwachting van hun uitzetting worden vastgezet. Denk ook aan vluchtelingenkampen in Afrika of aan de buitengrenzen van Europa zoals in Calais waar vluchtelingen een onzeker bestaan leiden en hun lot is overgeleverd aan onduidelijke regelgeving die het karakter kan aannemen van Agambens soevereine decisionisme. Het is de vluchteling die de crisis van moderne soevereiniteit onthult, omdat hij het verschil blootlegt tussen nationaliteit en geboorteland.

Het kamp is de territoriale zone waarin het lichaam en de wet niet meer van elkaar te onderscheiden zijn. Het is de plek waarin de uitzonderingsstaat permanent van kracht is en de normale juridische regelingen dus zijn opgeschort. De wetsdienaren die er rondlopen zijn de belichaming van de niet bestaande wet van de uitzonderingsstaat. Hun woord is onmiddellijk wet; zij zijn de belichaming van pure soevereiniteit. Voortdurend oefenen zij hun macht uit over de dood. De kampgevangenen zijn volledig overgeleverd aan de onvoorspelbare wil van de soeverein. In het kamp is de machtswerking van soevereiniteit nog steeds duidelijk zichtbaar, aangezien het in zijn macht ligt om de kampgevangenen te doden, met uitzetting aan hun lot over te laten of te laten leven. Onder het nazisme werden in de concentratiekampen veel afschuwelijke medische experimenten gedaan met gevangenen, vaak met de dood als gevolg. Merkwaardig genoeg gebeurde precies hetzelfde ook in democratische rechtsstaten bij gevangenen die met hun medewerking (en een goede afloop) op die manier de doodstraf konden ontlopen¹². De uiting van soevereine macht is tegenwoordig niet alleen beperkt tot de territoriale zone van het kamp. Buiten het kamp vindt bijvoorbeeld in de medische wetenschap tegenwoordig vanwege nieuwe medische ontwikkelingen een haast continue herdefiniëring van leven en politisering van de dood plaats, die dus ook een soevereine macht uitoefent¹³.

¹¹ Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, p. 143.

¹² Voor voorbeelden zie Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, p. 154-159.

¹³ Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, p. 131.

Het kamp of de stadsstaat

In dit hoofdstuk bespreek ik de verschillen in de argumentatie tussen Arendt en Agamben. In het vorige hoofdstuk zagen we dat Agamben stelt dat er een paradigmaverschuiving heeft plaatsgevonden van dat van de Griekse stadsstaat naar dat van het kamp. Aangezien Arendt geen paradigmaverschuiving benoemt, maar enkel omkeringen binnen de menselijke conditie, kunnen we stellen dat zij zich nog steeds in het paradigma van de stadsstaat bevindt. De vraag is of Agambens analyse van een paradigmaverschuiving naar een biopolitiek paradigma van het kamp terecht is, aangezien deze gebaseerd is op een ongebruikelijke definiëring van soevereiniteit.

Arendt bespreekt in haar werk een andere periode dan Agamben. Haar beschrijving van de moderniteit reikt tot aan de uitvinding van kernwapentechnologie die een nieuw onbekend tijdperk heeft ingeluid. Het bezit van kernwapens heeft inderdaad veel machtsverschuivingen veroorzaakt op het wereldtoneel, maar er lijkt niet veel reden te zijn om aan te nemen dat er sindsdien sprake is van een nieuw tijdperk dat paradigmatisch fundamenteel anders in elkaar steekt. Vanzelfsprekend hebben er wel degelijk veranderingen plaatsgevonden, maar die lijken niet zo fundamenteel van aard als de door Arendt beschreven ontwikkelingen die ten grondslag liggen aan de moderniteit. Zo lijkt de uitvinding van het internet de interactie tussen mensen drastisch te hebben veranderd, maar deze verandering past in haar analyse van de nog steeds groter wordende invloed van het sociale domein. Agambens werk gaat over de periode ongeveer tot aan de jaren 90, maar beschrijft geen paradigmaverschuiving sinds die van het begin van de moderniteit. De diagnoses van Arendt en Agamben zijn dus wel nog steeds vergelijkbaar.

Machtsstatus van de wetenschap

We zagen in het vorige hoofdstuk dat volgens Arendt wetenschappers de potentieel machtigste groep vormen uit de hele geschiedenis. Zij lopen voorop in de modernste ontwikkelingen en dagen voortdurend de grenzen uit van het menselijk kunnen. Op politiek gebied is de wetenschappelijke vooruitgang in een land, naast de grootte van zijn economie en leger, een van de belangrijkste factoren wanneer het gaat om de versteviging van zijn machtspositie. Ogenschoonlijk ongevaarlijke landen zijn nu in staat om relatief eenvoudig een bedreiging te vormen voor de hegemonie, als ze maar in het bezit komen van kernwapens. Arendt stelt dat organisaties altijd politiek zijn, ook al streven ze een compleet ander doel na zoals wetenschappelijk onderzoek doen. Waar mensen zich organiseren, hebben ze altijd de intentie om samen te handelen en macht te verkrijgen¹. Wetenschappers organiseren zich over het algemeen met de intentie de natuur te veroveren en op die manier macht over de natuur te verkrijgen. Deze macht kan op politiek niveau echter desastreuze gevolgen hebben wanneer ze misbruikt wordt.

Macht ontstaat dus waar mensen zich organiseren om gezamenlijk te handelen. Ook Agamben erkent in de wetenschapper een van de machtigste posities in de moderne samenleving. We zagen in het vorige hoofdstuk dat hij de integratie van geneeskunde en politiek als een essentieel kenmerk van de moderne biopolitiek ziet. Agamben legt meer de nadruk op de arts dan op de natuurkundige zoals Arendt dat doet. Hij citeert Hans Reiter, verantwoordelijke voor de medische politiek van het Duitse Rijk, wanneer hij zegt dat het Nationaal Socialisme gebaseerd is op de logische synthese van biologie en economie². De onderliggende principes van dit beleid zijn afkomstig van de eugenetica. Agamben neemt de analyse van Foucault over die een steeds grotere rol ziet ontstaan in deze 'wetenschap van de politie'. De wetenschap van de politie houdt in dat vanaf de achttiende eeuw de machtsuitoefening van de politiek verschoven is van het beschermen van een territorium tegen

¹ Arendt, *The Human Condition*, p. 271, voetnoot 26.

² Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, p. 145.

vijanden van buiten naar het zorgen voor een volk door middel van deze synthese van biologie en economie. De politie beschermt de gezondheid van het volk met behulp van de nieuwe functie van de wetenschap. De vijand is niet meer buiten het volk maar onderdeel van het volk zelf. De wetenschappelijke politie heeft als taak de vijanden van de gezondheid van het volk uit te roeien. De levens van de bevolking worden in deze vorm van biopolitiek onmiddellijk politiek en beschouwd als een soort levende welvaart³.

Toch zijn Arendt en Agamben allebei niet heel duidelijk over wat de macht van de wetenschapper precies inhoudt. Arendt stelt dat de moderne burger in de huidige massasamenleving als een dier leeft dat als het ware door natuurwetten geregeerd wordt, maar eigenlijk door de verzelfstandiging van de techniek die de wetenschappers hebben veroorzaakt. De opkomst van de gedragswetenschappen brengt met zich mee dat onderzoekers het menselijke gedrag in statistieken gaan plaatsen en onderzoeken als een diersoort met enkele eigenaardige menselijke eigenschappen. Deze analyse is in zekere zin overeenkomstig met die van Agamben, maar dan niet specifiek volgens de principes van de synthese van biologie en economie.

Soevereiniteit: belofte of logica

Een fundamenteel verschil tussen Arendt en Agamben is hoe zij soevereiniteit beschouwen. Arendt beschouwt soevereiniteit in haar traditionele betekenis als een onmogelijk fenomeen⁴. In haar ogen is deze notie van soevereiniteit tegenstrijdig met de menselijke conditie van pluraliteit. Pluraliteit houdt immers in dat iedereen hetzelfde is in zijn uniciteit, in zijn compleet anders zijn. Ze stelt dat soevereiniteit in de westerse traditie altijd met vrijheid is geïdentificeerd. Onder die termen wordt onder een soevereine beslissing verstaan: een in vrijheid genomen beslissing waarbij de soeverein de consequenties van die beslissing volledig kan controleren. Soevereiniteit is volgens Arendt in deze zin alleen maar mogelijk onder de aanname van één almachtige god. Alleen zo een god kan een beslissing nemen in volledige vrijheid en tegelijkertijd alle consequenties van die beslissing controleren. Er is dus pluraliteit en met gezamenlijk handelen is er sprake van macht, maar soevereiniteit is totalitair en absoluut. Vrijheid ligt zoals we net gezien hebben voor Arendt besloten in de mogelijkheid nieuwe handelingen te initiëren waarvan de consequenties niet te overzien zijn. Het handelen is op zijn beurt weer de politieke activiteit bij uitstek, alleen mogelijk omdat mensen pluralistisch zijn.

Vervolgens creëert Arendt haar eigen notie van soevereiniteit door middel van haar faculteit van belofte. Het kunnen maken van beloftes is belangrijk voor haar politieke filosofie ter indekking van de inherente onvoorspelbaarheid en onbetrouwbaarheid van vrije handelingen⁵. Gemaakte beloftes fungeren dan als kleine zekerheden in een wereld waarin alles onzeker is. Soevereiniteit van een staat in deze nieuwe betekenis is voor Arendt alleen mogelijk wanneer een groep mensen gebonden is aan afspraken gebaseerd op gemaakte beloftes die de onvoorspelbaarheid van de toekomst gedeeltelijk wegnemen. Soevereiniteit is dan afhankelijk van een groep mensen die aan elkaar gebonden is op basis van een met gemaakte beloftes overeengekomen doel.

Volgens Agamben daarentegen is soevereiniteit juist de noodzakelijke veronderstelling van politiek. In het eerste hoofdstuk heb ik laten zien dat politiek begint bij de soeverein die naakt leven produceert als oorspronkelijk politiek element en als drempel van articulatie tussen *zoè* en *bios*. Soevereiniteit verwijst bij Agamben primair naar een ingewikkelde logica van de afbakening tussen

³ Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, p. 145-147.

⁴ Arendt, *The Human Condition*, p. 234.

⁵ Arendt, *The Human Condition*, p. 244.

binnen en buiten⁶. De oorspronkelijke politieke relatie is de ban, omdat de ban de relatievorm is die tussen binnen en buiten ligt en het politieke ligt wat in die verbanning gevangen is. De soeverein bevindt zich in deze logica tegelijkertijd binnen en buiten de juridische orde. Hij beslist door de uitzonderingsstaat in het leven te roepen welke feitelijke situaties in de juridische orde opgenomen worden. Degene die zich in deze uitzonderingsstaat bevindt, zoals *homo sacer* of het naakte leven van de jood of de vluchteling in het kamp, is overgeleverd aan de wil van de soeverein. Hij besluit waar de juridische orde op toegepast kan worden. In de moderniteit is de macht van de soeverein uitgebreid in de natiestaat van het beslissen over de uitzonderingsstaat of het produceren van naakt leven bij wetsovertredingen, naar het afscheiden van het naakte leven in elk individu. Met de geboorte van de natiestaat en de verscheidene declaraties van mensenrechten waarmee geboren worden het enige criterium is om een (soeverein) subject te zijn, breidt de soevereine macht zich uit naar elk subject. Vanwege de onmogelijkheid om de rechten van elk subject in de juridische orde van de natiestaat te waarborgen, is het kamp in het leven geroepen als permanente ruimte van de uitzonderingsstaat.

⁶ Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, p. 15-29.

Conclusie

We hebben gezien dat Arendt en Agamben het op veel punten met elkaar eens zijn, zowel over de filosofische oorsprong van politiek als in hun analyses van politiek in de moderniteit. De vraag is of er daadwerkelijk sprake is van een fundamentele paradigmaverschuiving naar het kamp zoals Agamben beweert, of dat er slechts sprake is van een falende soeverein in het paradigma van de stadsstaat. Zowel Arendt als Agamben zijn het erover eens dat de vluchteling een crisis van de moderne soevereine natiestaat en onze huidige democratie blootlegt, omdat verklaringen omtrent universele mensenrechten onhaalbaar blijken te zijn¹.

We kunnen stellen dat Arendt impliciet aanneemt dat we ons nog steeds in het politieke paradigma van de stadsstaat bevinden, aangezien ze zelf geen paradigmaverschuiving aanklaagt zoals Agamben dat doet. Arendt probeert juist, met het onderscheid dat ze aanbrengt in de verschillende menselijke activiteiten, begrippen te introduceren die een continuïteit aanbrengen in het menselijk denken en gedrag van de afgelopen tweeënehalve millennia. Vooral door het onderscheid tussen werk en arbeid dat ze aanbrengt meent ze de statussen en inhouden van alle activiteiten te kunnen traceren vanaf de Griekse oudheid tot aan de moderniteit. Volgens haar heeft er geen paradigmaverschuiving plaatsgevonden, maar zijn er wel kantelingen geweest in de geschiedenis zoals die van het *vita activa* en het *vita contemplativa*. Bij een omkering binnen hetzelfde systeem blijft het systeem zelf nog wel intact, terwijl bij een paradigmaverschuiving echt sprake is van een ander systeem.

Agamben legt een sterke nadruk op het nieuwe paradigma van het kamp dat alleen vanuit een biopolitiek perspectief te duiden zou zijn. Hij maakt daarbij echter gebruik van een controversiële notie van soevereiniteit die gebaseerd is op een complexe logica van de uitzondering. Die logica zou zelfs aanwezig zijn in de complete westerse filosofie, omdat ze teruggaat naar Aristoteles' theorie van potentie en actualiteit, waarbij de soeverein de ononderscheiden zone tussen deze twee zijnsvormen zou zijn. Agamben meent dan ook dat ontologie en politiek voorbij deze soevereine relatie gedacht moeten worden, tot het punt waarop potentie en actualiteit niet meer in relatie met elkaar staan². Wat er op dit punt precies gevonden moet worden of wat hij met deze gedachtegang wil bereiken, blijft in zijn boek onduidelijk. Arendt is daarentegen een stuk duidelijker met wat zij onder soevereiniteit verstaat. Alhoewel Agamben in zijn analyse veel kritische conclusies trekt over de huidige democratische rechtsstaat die, zeker nu de vluchtelingenproblematiek in Europa haar hoogtepunt heeft bereikt, daardoor erg aanspreken, is Arendts analyse van de moderniteit zonder deze open eindes toch een stuk minder problematisch.

¹ Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, p. 126.

² Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, p. 47.

Literatuur

Agamben, G. (1995) *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.

Arendt, H. (1998) *The Human Condition*. Chicago/London: The University of Chicago Press.

Laermans, R. (2009) 'Soevereiniteit, biopolitiek en moderniteit. Een kritische lezing van Giorgio Agambens *Homo Sacer*'. *Krisis. Tijdschrift voor actuele filosofie* (3), 52-67.