**Drie modellen van de uitzonderingstoestand**

**De relatie tussen soevereine macht en biomacht bij Michel Foucault en Giorgio Agamben**

|  |  |
| --- | --- |
| Promotor: Prof. Dr. A. Braeckman | Masterproef aangeboden tot het verkrijgen van de graad van Master in de Wijsbegeerte door: |
|  | **Tim Christiaens** |
| Leuven, 2014 |

*Je crois au salut de l’humanité, à l’avenir du cyanure …*

- E.M. Cioran[[1]](#footnote-1)

*Je mehr er hinauf in die Höhe und Helle will, um so stärker streben seine Wurzeln erdwärts, abwärts, in's Dunkle, Tiefe, — in's Böse*

- F. Nietzsche[[2]](#footnote-2)

Inhoudsopgave

1. Inleiding 4

*1.1 Tussen leven en dood: operatie geslaagd, patiënt overleden* 4

*1.2 Hoe terugkeren naar Foucault?* 5

2. De klassieke lezing van het onderscheid tussen soevereiniteit en biomacht bij Foucault 10

*2.1 Soevereiniteit als het recht op leven en dood* 11

*2.2 Biomacht als doen leven of laten sterven* 14

Drempel: het zinloos geweld van het nazisme 19

3. Giorgio Agamben en de biopolitieke roeping van de soevereiniteit 21

*3.1 Soevereiniteit als paradigma* 22

*3.2 Soevereiniteit en naakt leven* 23

3.2.1 Van de uitzonderingstoestand naar de wet 23

3.2.2 Van zoè naar bios 27

*3.3 De vernieuwing van de moderniteit* 31

3.3.1 De grondslag van de biomacht in het naakte leven 31

3.3.2 De uitzonderingstoestand wordt de regel 36

*3.4 De Führer en de muzelman* 40

Drempel: Het Duitse volk en de Eerste Wereldoorlog 42

4. Foucault en politiek als oorlog met andere middelen 45

*4.1 De herkomst van het racistisch discours* 47

4.1.1 Het discours van de rassenstrijd 47

4.1.2. De autodialectisering van het rassendiscours rond de Franse Revolutie 51

4.1.3 Het staatsracisme als koppeling van de soevereine macht en de biomacht 54

4.1.4 Het staatsracisme als zelfsubjectivering 56

*4.2 De veralgemening van de peststad* 59

4.2.1 De peststad en de uitzonderingstoestand 60

4.2.2 Het panopticon en het productieve karakter van de macht 62

4.2.3 De uitzonderingstoestand als oorlogstoestand 64

*4.3 Het oorlogsdiscours van Max Scheler* 65

5. Conclusie: drie modellen van de uitzonderingstoestand 68

Bibliografie 71

Abstract: Drie modellen van de uitzonderingstoestand 75

# 1. Inleiding

## *1.1 Tussen leven en dood: operatie geslaagd, patiënt overleden*

11 september 2001 lijkt het begin van een nieuwe era. Na een tiental jaren rotsvast geloof in democratie en kapitalisme, is de rust verstoord. In de moslimterrorist vindt het Westen haar tegendeel. Terwijl de liberale democratie trouw zweert bij de instandhouding en promotie van het leven, wil de terrorist zo veel mogelijk leven vernietigen, inclusief dat van hemzelf. Om het ware, eeuwige leven in het hiernamaals te bereiken, moet men het aardse overstijgen via de confrontatie met de dood. Het Westen reageert met een *War on Terror*. Tanks en *drones* zijn de boodschappers van de democratie en op eigen terrein tonen schandalen, zoals dat rond de NSA, dat de geëxporteerde democratie thuis slechts een luxeproduct is. Van zodra de gevestigde orde onder druk komt, wordt het democratisch debat ingeruild voor uitzonderlijke maatregelen. In plaats van een ‘botsing der beschavingen’, lijken het moslimterrorisme en de Westerse liberale democratie meer op twee beperkte zijden van dezelfde logica.[[3]](#footnote-3)

 Voordien leefde de mensheid onder de dreiging van de Koude Oorlog. De VSA en de USSR hielden atoomwapens op elkaar gericht tot aan de *mutually assured destruction*. De bescherming van *the American way of life* of de socialistische revolutie vereiste de blootstelling van zowat alle leven op aarde aan de dood. Om te leven moest men durven leven met de dood.

 De Koude Oorlog vloeide voort uit de overwinning van de geallieerden op het nazisme. Het nazisme was zelfs het duidelijkste voorbeeld van de gelijkschakeling tussen de bescherming van het leven en de dreiging van de dood. Om het ware leven van de ‘*Übermensch’* te bereiken, moest men bereid zijn miljoenen mensen in de kampen te laten verdwijnen. Het bevel uit de bunker van Hitler dat de hele Duitse bevolking beter zelfmoord zou plegen dan zich overgeven, was geen bevlieging van een gek, maar de vanzelfsprekende uitdrukking van de nazistische logica.[[4]](#footnote-4) “*Un état absolument raciste, un état absolument meutrier et un état absolument suicidaire*.”[[5]](#footnote-5)

 De geschiedenis begint een patroon te vertonen. De bescherming van het leven lijkt co-extensief met zijn blootstelling aan de dood. Opdat deze staten hun bevolking kunnen beveiligen, moeten zij de rechten van diezelfde bevolking opschorten. De ene onveilige situatie wordt ingeruild voor de andere. In zijn collegereeks *Il faut défendre la société* beweert Michel Foucault dat deze paradox doorwerkt in alle moderne staten.[[6]](#footnote-6) In Foucaultiaanse termen getuigen deze voorbeelden van een samengaan van de soevereine macht en de biomacht.[[7]](#footnote-7) Het recht over het leven en de dood van onderdanen hangt op een mysterieuze wijze samen met de bezorgdheid van de overheid over het leven van haar bevolking. We zouden er dus goed aan doen om te bestuderen hoe deze logica precies werkt. Daarvoor moeten wij echter eerst een methode bepalen. Foucaults analyses zijn immers een geschiedenis van het heden.[[8]](#footnote-8) Zijn werk zoekt in de vergeten hoeken van de Westerse geschiedenis naar de herkomst van de wereld om ons heen. Hoe moeten wij terugkeren naar Foucault als zijn werk alomtegenwoordig is in onze directe omgeving?

## *1.2 Hoe terugkeren naar Foucault?*

Toen Louis Althusser in *Lire le Capital* zijn ‘*retour à Marx’* aankondigde, schreef hij het volgende:

Certes, nous avons tous lu, nous lisons Le Capital. Depuis près d’un siècle bientôt, nous pouvons le lire, chaque jour, en transparence, dans les drames et les rêves de notre histoire, (...). Depuis que nous sommes ‘venus au monde’, nous ne cessons de lire Le Capital dans les écrits et les discours de ceux qui l’ont lu pour nous (...).[[9]](#footnote-9)

Wij hebben Marx altijd reeds gelezen in de debatten, drama’s en dromen van onze geschiedenis. Een terugkeer naar Marx hoeft dus niet het volstrekt verlorene opnieuw op te graven. De ruïnes van Marx’ bouwwerk *Das Kapital* bevinden zich in het heden, maar net als zovele oude constructies, zijn zij geïncorporeerd in andere, nieuwe gebouwen. We lezen Marx in de geschriften van zijn invloedrijke volgelingen: Engels, Lenin, Luxemburg, etc.[[10]](#footnote-10) Elk van die auteurs heeft Marx ingelijfd in zijn of haar eigen vertoog. Hieruit ontstaat de noodzaak om Marx zelf te herlezen, er opnieuw leven in te blazen en de verstening van Marx’ tekst in de veelvuldige lezingen van zijn werk tegen te gaan.[[11]](#footnote-11) Althusser wil, *à l’état naissant*, de ervaring van de lectuur zelf terugvinden.[[12]](#footnote-12) Zo kan er een kracht vrijkomen die ons voortdrijft naar nieuwe lezingen.[[13]](#footnote-13)

 Hetzelfde geldt vandaag voor Michel Foucault. Tegenwoordig lezen wij zijn ideeën in zowel de veelvuldige inleidingen en toepassingen van zijn werk als de kritieken en uitwerkingen van andere filosofen. Ook hier treedt echter een zekere vorm van fossilisatie op. ‘Foucault’ wordt de naam voor een coherent, gesloten geheel van stellingen. Noties als ‘discipline’, ‘biopolitiek’ en ‘neoliberalisme’ zijn vastomlijnde begrippen geworden waarvan de betekenissen vast lijken te liggen. Foucaults teksten zelf zijn daarentegen minder eenduidig. Het gaat bovendien in tegen Foucaults eigen denken. Er bestaat geen overkoepelende eenheid achter de tekst die garandeert dat die tekst een gesloten geheel vormt zonder blinde vlekken. Zo’n auteur is dood.[[14]](#footnote-14) “*En fait, tous les discours qui sont pourvus de la fonction-auteur comportent cette pluralité d’ego.”[[15]](#footnote-15)* De naam van de auteur vervult slechts de functie van een zekere eenheid te brengen in de relaties tussen verschillende ego’s, maar dat doet niets af aan hun onderlinge verschillen. Zo kan de naam van de auteur bij een wiskundig traktaat drie ego’s met elkaar verbinden.[[16]](#footnote-16) Het eerste is dat van het voorwoord en verwijst naar het concreet individu dat het werk schrijft. Het tweede is het ‘ik’ van de bewijsvoering in bijvoorbeeld de uitspraak ‘Ik concludeer’ en staat voor elk redelijk wezen. Ten slotte is er het ik dat zich positioneert in het wiskundig discours door de relevantie van zijn werk aan te tonen, de overwonnen obstakels te benoemen of de nog onopgeloste problemen te duiden. Deze drie hoeven niet volledig overeen te komen en de auteurfunctie bevindt zich in de afstand tussen al deze posities.[[17]](#footnote-17)

 Bovendien is Foucault een specifiek soort auteur. Niet enkel verwijst zijn naam naar een geheel van onderling verschillende ego’s, hij duidt ook op de stichting (*instauration*) van een discours. Net zoals Marx of Freud niet enkel een positie innamen in respectievelijk het marxisme of de psychoanalyse, maar tevens de stichters waren van hun eigen disciplines, heeft Foucault een veld opengelegd waarin latere auteurs zich positioneren.[[18]](#footnote-18) De terugkeer naar zo’n stichtingsdaad is echter een riskante onderneming. Er bestaat geen onschuldige lectuur.[[19]](#footnote-19) Elke terugkeer botst op passages die door vergetelheid gemaskeerd of door een valse overvloed niet opgevallen zijn.[[20]](#footnote-20) Daardoor is elke terugkeer naar de oprichting er ook een modificatie van.[[21]](#footnote-21) Elke oorspronkelijke lectuur van Foucault is een herontdekking.

 In deze tekst zal ik mij toespitsen op twee Foucaults.[[22]](#footnote-22) De ene is die van het laatste hoofdstuk van *La volonté de savoir* en de tweede is die van de laatste les uit *Il faut défendre la société*. Beide teksten bieden verschillende perspectieven op Foucaults werk als geheel. De eerste is algemeen aanvaard, maar de tweede heeft een epistemologische deblokkage nodig om op de voorgrond te treden. Hoewel beide teksten uit hetzelfde jaar stammen, zijn er toch een fundamenteel verschillende opvattingen in te ontdekken over de relatie tussen soevereiniteit en biomacht.

Hoe gaan wij Foucault deblokkeren? Als geen enkele lectuur onschuldig is, zoals Althusser beweert, kunnen wij beter expliciteren aan wat wij schuldig zijn. Er zijn echter twee vormen van schuld. Men is in eerste instantie schuldig door een wet te overtreden. Diefstal bijvoorbeeld is een overtreding van de wet en leidt normaliter tot bestraffing. Er is ook een radicalere vorm van schuld. Men kan zodanig volharden in de boosheid dat de schuldvraag onbeslisbaar wordt. Bepaalde vormen van verzet overtreden niet zomaar een wet, maar betwisten de rechtsorde zelf. In 2011 bijvoorbeeld waren er in Wit-Rusland protesten tegen de verkiezing van Alexander Lukasjenko. In plaats van expliciet de wetten te overtreden, applaudisseerde de menigte voor de ‘overwinning’. Ze nam de verkiezingsuitslag naar zijn woord om hem tegen Lukasjenko zelf te gebruiken. De betogers waren zowel schuldig als onschuldig. Ze hadden geen wet overtreden, maar betwistten het fundament van Lukasjenko’s gezag. In plaats van een loutere toepassing van de wet, hebben de betogers een uitzonderingstoestand doen ontstaan waarin Lukasjenko het ware, repressieve gelaat van zijn bewind moest tonen. In zo’n uitzonderingstoestand zit de kiem voor een nieuwe orde.[[23]](#footnote-23)

 Giorgio Agamben heeft een gelijkaardige vorm van kritiek toegepast op Foucault als de opposanten in Wit-Rusland. Volgens Foucault zou de soevereine macht eerst de voorloper en daarna een middel van de biomacht zijn. In de moderne en hedendaagse tijd zou de overheid zowel allerlei maatregelen en wetten als het soevereine recht om te doden hanteren om de bevolking te beschermen, afhankelijk van wat het efficiëntst is. Agamben heeft een situatie gezocht die deze stelling enigszins bevestigt, maar haar ook ondermijnt. De concentratiekampen uit de Tweede Wereldoorlog bevestigen een wederzijds verband tussen soevereine macht en biomacht, maar Foucaults beschrijving daarvan is te eenzijdig. Voor Agamben zijn beide machtsregimes twee aspecten van hetzelfde politiek mechanisme en wordt dat getoond in de uitzonderingstoestand. De soevereine macht moet het leven van de bevolking beschermen, maar moet daarvoor diezelfde bevolking reduceren tot naakt leven. In deze tekst zullen wij dezelfde methode hanteren tegen Agamben zelf. Net zoals Agamben Foucault bevestigt door zijn theorie van de relatie tussen soevereine macht en biomacht toe te passen op de concentratiekampen, om dan vast te stellen dat die concepten uit de hand lopen, zullen wij Agambens theorie van diezelfde relatie toepassen om de theorie te ondermijnen. Als de uitzonderingstoestand de situatie bij uitstek is waarin soevereine macht en biomacht ononderscheidbaar worden, dan moet dat ook het geval zijn in oorlogstoestanden. Naast de noodtoestand, is de oorlog immers het tweede voorbeeld van de uitzonderingstoestand. Een beschrijving van een aantal Duitse filosofische teksten uit de Eerste Wereldoorlog toont echter aan dat Agambens theorie ook eenzijdig is. De strijdende naties waren niet zomaar uit op de bescherming van hun bevolkingen. De oorlogvoering moest vooral ervoor zorgen dat zij in de confrontatie met de dood zichzelf overstegen. Deze drang om het louter menselijke te overstijgen naar het bovenmenselijke leidt ons opnieuw naar Foucault. Zijn theorie van het staatsracisme is immers wel in staat dit fenomeen te verklaren.

 We kunnen de opzet van deze studie samenvatten als het onderzoek naar de paradoxale relatie tussen de aspiratie van moderne staten om het leven van hun bevolkingen te beschermen en te promoten (biomacht) en de realiteit van een beleid dat diezelfde bevolkingen blootstelt aan een dodelijke staatsmacht (soevereine macht). Deze beide machtsregimes komen samen in de uitzonderingstoestand. Als het hoofddoel van de staat de veiligheid van haar burgers is, waarom gebruikt zij daarvoor dan zulke onveilige middelen? Hier zullen drie modellen voor de uitzonderingstoestand geformuleerd worden:

 1) In de klassieke lezing van Foucault is de soevereine macht de voorloper van de biomacht. De opkomst van deze laatste leidt ertoe dat het soevereine recht om te doden een tactiek wordt voor de bescherming van de bevolking. Soms moeten daarvoor de grenzen van een moderne rechtstaat overschreden worden via een uitzonderingstoestand.

 2) Agamben neemt een nauwere band waar tussen soevereiniteit en biomacht. In de uitzonderingstoestand zijn beide ononderscheidbaar. De soeverein produceert naakt leven via zijn recht om te doden. De geschiedenis is er dan niet één van opeenvolging, maar van intensivering van deze relatie. Het naakte leven onderworpen aan de soevereine macht in de uitzonderingstoestand blijft aanvankelijk nog gelokaliseerd in marginale figuren, maar omvat uiteindelijk de volledige samenleving. De uitzonderingstoestand wordt de regel. Deze evolutie is het resultaat van de opkomst van de liberale democratie en de mensenrechten

 3) De theorie van het staatsracisme bij Foucault beschrijft de uitzonderingstoestand ook als een situatie waarin biomacht en soevereiniteit ononderscheidbaar zijn. Deze toestand wordt echter niet opgelegd door een soeverein die zelf buiten de samenleving staat, maar wordt geproduceerd binnen de samenleving zelf. Het racisme stelt een oorlog in binnen de maatschappij waarin beide partijen onderworpen zijn aan de soevereine macht om te doden. De gedegenereerde moet men immers laten sterven en de superieure moet zijn verhevenheid bewijzen door de dood te confronteren. Deze constellatie is het contingent product van de verstaatsing en biologisering van een discours over rassenstrijd. In de 16de eeuw begonnen bepaalde groepen hun maatschappelijke conflicten te kaderen als conflicten tussen rassen. In de 18de, 19de en 20ste eeuw heeft de staat dit discours overgenomen en is er een biologische betekenis aan gegeven. De staat moet een bepaald ras beschermen tegen andere, inferieure rassen. Die inferioriteit is immers besmettelijk.

We kunnen de drie modellen van de uitzonderingstoestand samenvatten in een overzichtsschema. De temporele relatie drukt de evolutie uit die de verhouding tussen soevereine macht en biomacht doorheen de geschiedenis heeft doorlopen. De structurele relatie wijst op de verhouding tussen beide machtsregimes in de uitzonderingstoestand zelf:

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| ***Soevereine macht en biomacht*** | **Foucault in *La volonté de savoir*** | **Agamben in *Homo sacer*** | **Foucault in *Il faut défendre la société*** |
| *Temporele relatie* | Opeenvolging van soevereine macht naar biomacht | Verspreiding van de uitzonderingstoestand via de mensenrechten en de liberale democratie | Verstaatsing en biologisering van het rassendiscours via de Franse Revolutie en de peststad |
| *Structurele relatie* | Onderschikking van soevereine macht aan biomacht | Ononderscheidbaarheid met als doel bescherming van de orde | Ononderscheidbaarheid met als doel verwerving van een hoger leven |

# 2. De klassieke lezing van het onderscheid tussen soevereiniteit en biomacht bij Foucault

De klassieke lezing van Foucault over het onderscheid tussen soevereiniteit en biomacht is gebaseerd op het laatste hoofdstuk van *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir*.[[24]](#footnote-24) Zij ziet dit onderscheid als een historische overgang waarbij soevereiniteit naderhand een tactiek wordt van biomacht. De relatie tussen soevereiniteit en biomacht is er een van temporele opeenvolging en structurele onderschikking.

## *2.1 Soevereiniteit als het recht op leven en dood*

Wanneer Foucault schrijft over de soevereine macht, heeft hij het over de periode van de middeleeuwen tot ongeveer de 17de eeuw.[[25]](#footnote-25) De soevereine macht is gebaseerd op heffingsmechanismen (*prélèvement*).[[26]](#footnote-26) De soeverein is de figuur die iets wegneemt. Hij eigent zich bijvoorbeeld een deel van de graanopbrengst van zijn onderdanen toe via belastingen. De uiterste heffing treft het leven zelf. De soeverein heeft immers een recht op leven en dood van zijn onderdanen.[[27]](#footnote-27) “*Le droit qui se formule comme ‘de vie et de mort’ est en fait le droit de* faire *mourir ou de* laisser *vivre.”[[28]](#footnote-28)* Deze machtsvorm heeft zijn herkomst in de macht van de klassiek Romeinse *pater familias* over zijn kinderen en slaven (*patria potestas vitae necisque*).[[29]](#footnote-29) In tegenstelling echter tot het absolute recht van de Romeinse heer, is de macht over leven en dood van de soeverein begrensd door de vrijwaring van het lichamelijk overleven van de soeverein.[[30]](#footnote-30) Soevereine macht heeft immers enkel haar eigen verderzetting tot doel. De soeverein mag bijgevolg zijn recht om te doden enkel uitoefenen wanneer een vijand hem met de dood bedreigt.

Soevereine macht over het leven hangt wezenlijk samen met de dood. De bescherming van het eigen leven van de soeverein gaat ten koste van dat van de onderdaan. Hij kan zijn onderdanen blootstellen aan de gevaren van de dood via de doodstraf of de oorlog. De bewering dat oorlog het leven van de soeverein dient te beschermen is meteen inzichtelijk, aangezien een andere soeverein hem bedreigt met de dood en hij daarom zijn onderdanen moet inroepen ter bescherming. Dat ook de doodstraf het leven van de soeverein moet beschermen, vereist echter meer denkwerk. Enkel de schending van de majesteit (*crimen laesae majestatis*) is immers een rechtstreekse aanval op de soeverein. Voor de soevereine macht is echter elke misdaad een provocatie van de soeverein. “*L’infraction, selon le droit de l’âge classique, au-delà du dommage qu’elle peut éventuellement produire, au-delà même de la règle qu’elle enfreint, porte tort au droit de celui qui fait valoir la loi*. [...] *Le crime outre sa victime immédiate, attaque le souverain.*”[[31]](#footnote-31) De schending van de majesteit is met andere woorden de maatstaf waarop alle misdaden worden beoordeeld. Elke crimineel betwist tot op zekere hoogte het gezag van de soeverein. De doodstraf is dan een ritueel om de glorieuze macht van de soeverein te herstellen door het lichaam van de misdadiger om te vormen tot een teken van haar wraak.[[32]](#footnote-32) De misdadiger wordt beschouwd als een usurpator of een soort politieke vijand die de soeverein de oorlog heeft verklaard.[[33]](#footnote-33)

Net zoals de schending van de majesteit het paradigma is voor elk misdrijf, is de blootstelling van het leven aan de dood het typevoorbeeld om de soevereine macht als heffing te begrijpen. Niet elke machtsuitoefening van een soeverein brengt een onderdaan ter dood, maar elke soevereine handeling moet wel begrepen worden op een continuüm waarvan de blootstelling aan de dood het ultieme eindpunt is.[[34]](#footnote-34) Wanneer een vorst een graanbelasting eist van zijn onderdanen, is dat niet om hen te onderwerpen aan de dood, maar het eerste verschilt van dit laatste slechts in gradatie.

Het wapen bij uitstek van de soeverein is de wet als verbod.[[35]](#footnote-35) Alles wat verboden is, moet uitgesloten of gecensureerd, of dood gezwegen, worden. Macht is hier dus in wezen een negatieve realiteit, zij verdrukt iets.[[36]](#footnote-36) De wet bepaalt wie mag spreken en wie niet, wat mag gezegd worden en wat niet. Wanneer bijvoorbeeld de Spaanse grootinquisiteur Tomas De Torquemada op het einde van de 15de eeuw joodse, heidense en Arabische boeken liet verbranden, was dat omdat ze ketters waren. [[37]](#footnote-37) De boeken overtraden de Wet van God. Dat is heel anders dan de censuur die wij tegenwoordig kennen. Wanneer vandaag in Poetins Rusland LGBT (*Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender*)propaganda wordt verboden, is dat evenwel niet omdat holebi’s een heilige wet overtreden, maar voor de bescherming van de bevolking. Het is dan ook geen toeval dat het verbod een amendement is bij de ‘Wet ter bescherming van kinderen tegen informatie schadelijk voor hun gezondheid en ontwikkeling’.[[38]](#footnote-38) LGBT propaganda ‘besmet’ kinderen met homoseksualiteit en brengt het traditionele huwelijk in gevaar. Het doel is dus niet het herstellen van de wet, maar de veiligheid van de bevolking (zie: infra).

Het mag duidelijk zijn dat de klassieke samenleving sterk gecentreerd was rond de dood. Zij was immers het ultieme wapen van de macht. Deze houding hangt samen met de alomtegenwoordigheid van de dood in tijden van epidemieën en hongersnood. Door de parallelle stijging van het productiviteitsniveau in de landbouw en van het bevolkingsaantal houdt de dood op het leven rechtstreeks te teisteren.[[39]](#footnote-39) Zij verandert van een publieke aangelegenheid in de meest private zaak van elk individu.[[40]](#footnote-40) Een goede illustratie daarvan is het discours rond zelfmoord.[[41]](#footnote-41) Voor een persoon die leeft onder het soevereine machtsregime, is zelfmoord helemaal geen private zaak. Zijn lichaam behoort principieel toe aan de soeverein en zijn zelfdoding is een onttrekking van zichzelf aan die soeverein.[[42]](#footnote-42) De zelfmoordenaar eigent zicht iets toe dat hem niet toebehoort, namelijk het recht om te doden van de soeverein. Leerrijk in dat opzicht is Canto XIII van Dantes *Inferno*.[[43]](#footnote-43) In dat hoofdstuk verhaalt Dante over zelfmoordenaars die in de hel eeuwig geplaagde boomstronken geworden zijn. Zelfmoord is een publieke kwestie van rechtvaardigheid, eer en schande. Men pleegt zelfmoord om in de dood te vluchten voor de schande en de minachtende blik van anderen. Het is geen toeval dat de zelfmoordenaar in Dantes tekst zichzelf aanduidt als “de man die zich in zijn eigen huis verhing”.[[44]](#footnote-44) Men ruilt de publieke ruimte in voor de huiselijke sfeer en, omdat men daarmee niet kan leven, pleegt men zelfmoord, hoewel dat nog eens bijdraagt tot de schande. Vandaag is de zelfmoord veeleer een taboe, net als de dood in het algemeen.[[45]](#footnote-45) Zelfmoord is geen usurpatie van de soevereine macht, maar een curiositeit in een maatschappij gebaseerd op het leven. Vandaag wordt veel geld geïnvesteerd in zelfmoordpreventie, terwijl een middeleeuwse zelfmoordenaar de doodstraf kon krijgen. Dantes problematiek staat dan ook mijlenver van bijvoorbeeld Albert Camus die beweert dat de vraag naar zelfmoord de meest persoonlijke aangelegenheid van het individu is.[[46]](#footnote-46) Het individu moet zich afvragen of het leven nog de moeite waard is.[[47]](#footnote-47) Hier gaat het helemaal niet om een vlucht naar het huiselijke om publieke oneer te vermijden, maar om de vraag naar de zin van het individuele leven voor dat individu zelf. De samenleving heeft, voor Camus, geen zaken met de vraag van de zelfmoord. De dood is het domein waar het publieke geen macht meer heeft over het individu en de keuze dus enkel en alleen bij deze laatste valt.[[48]](#footnote-48) Waar het private karakter van de zelfmoord eerst het probleem was, is het nu een assumptie. De dood verdwijnt zo grotendeels van het publieke toneel. De vormen waaronder de dood nog steeds een uitgesproken publiek karakter heeft, zoals in oorlog, doodstraf of euthanasie, krijgen ook een fundamenteel nieuw karakter bepaald door biomacht (zie infra).

## *2.2 Biomacht als doen leven of laten sterven*

In de 17de en 18de eeuw, ontstaat er in de plaats van de soevereine macht, een machtsregime dat rechtstreeks ingrijpt op het leven: biomacht. Die transformatie duurt door tot vandaag, al was het wachten tot de 19de eeuw, vooraleer de twee componenten van biomacht, de discipline en de biopolitiek, samenkwamen.[[49]](#footnote-49) De biomacht teistert het leven niet langer met de dreiging van de dood om gehoorzaamheid aan de wet af te dwingen. Zij tracht vooral levenskrachten te vermeerderen zodat het leven productief wordt. De lichamen van de onderdanen zijn niet langer middelen voor de soeverein, maar het doel van diens machtsuitoefening. Biomacht moet *doen leven* en, wanneer dat niet meer mogelijk is, *laten sterven*.[[50]](#footnote-50) Zij bestaat uit twee componenten, namelijk (1) een anatomo-politiek van het lichaam en (2) een biopolitiek van de bevolking.[[51]](#footnote-51)

 (1) Het begrip ‘anatomo-politiek van het lichaam’ verwijst naar de disciplineringsmechanismen die Foucault beschrijft in ‘*Surveiller et punir’*. Het individuele lichaam wordt opgevat als een samenstelling van mogelijkheden die met bepaalde technieken kan gedresseerd worden tot een machine. Het bevat uit zichzelf een veelheid aan krachten, maar de macht moet die krachten sturen in richtingen die productief zijn. Zo kan een opzichter gebruik maken van de gefaseerdheid van een handeling om die te optimaliseren.[[52]](#footnote-52) Het marcheren van een soldaat bijvoorbeeld kan geanalyseerd worden in zijn aparte componenten om die onderdelen dan zo nauwgezet mogelijk op elkaar af te stemmen, net zoals men de radertjes in een uurwerk op elkaar laat ingrijpen. Er worden normen opgesteld waaraan elke soldaat moet voldoen. Wie zich niet conformeert, wordt genormaliseerd. Hij moet dan als sanctie bijvoorbeeld oefeningen doen die hem trainen in het marcheren totdat hij voldoet aan de norm.[[53]](#footnote-53)

[La discipline doit] construire une machine dont l’effet sera maximalisé par l’articulation concertée des pièces élémentaires dont elle est composée. La discipline n’est plus simplement un art de répartir des corps, d’en extraire et d’en cumuler du temps, mais de composer des forces pour obtenir un appareil efficace.[[54]](#footnote-54)

 De ideale soldaat is niet meer, zoals in de 17de eeuw, een drager van tekens.[[55]](#footnote-55) Toen moest zijn lichaam moed en wilskracht uitstralen en op die manier een medium vormen van de soevereine overmacht over zijn vijanden. Marcheren of opvallende uniformen dienden vooral indruk te maken op de vijand. In de 18de eeuw wordt het lichaam van de soldaat gefabriceerd. Men vervaardigt uit een ongevormde massa een machine die geschikt is om ingezet te worden in het militaire apparaat. Het doel is niet meer afschrikking, maar efficiëntie, en het lichaam is geen manifestatie meer van de wet van de glorieuze soeverein, maar een radertje in een genormaliseerd apparaat.

 (2) Bovendien is er een biopolitiek van de bevolking. Naast de machinale disciplinering van individuele lichamen is de hedendaagse machtsuitoefening ook gekenmerkt door de ontdekking van een nieuw personage, namelijk de bevolking. Zij is “*une masse globale, affectée de processus d’ensemble qui sont propres à la vie, et qui sont des processus comme la naissance, la mort, la production, la maladie, etc*.”[[56]](#footnote-56) Het begrip ‘bevolking’ verwijst naar de burgers van een staat voor zover ze deel uitmaken van de menselijke biologische soort. De interesse voor dit domein laat zich verklaren doordat wetenschappers als Quesnay, Moheau of Süssmilch ontdekt hebben wat op het niveau van het individu louter toevallig is, op het globale niveau van de menselijke soort regulariteiten kan vertonen. Deze natuurlijke processen vragen regulering, maar in een andere vorm dan disciplinering. De overheid moet de statistische gegevens van bijvoorbeeld de sterftegraad trachten te beïnvloeden door ziektepreventiecampagnes op te starten.

 De biomacht dwingt geen gehoorzaamheid aan de wet af via de dreiging met de dood, maar normaliseert en versterkt het leven.[[57]](#footnote-57) We zien dat bijvoorbeeld in de rechtvaardiging van de doodstraf.[[58]](#footnote-58) Waar vroeger de maatstaf gelegen was in de ernst van de inbreuk op de wet en de noodzaak van een reactie van de soeverein, zijn nu de incorrigibiliteit van de misdadiger en de mate waarin hij gevaarlijk is voor de bevolking de belangrijkste rechtvaardigingen voor de doodstraf. De biomacht stuit hier op haar grenzen. Daar waar het leven niet meer genormaliseerd kan worden, wordt het een gevaar voor de bevolking en moet men het ‘laten sterven’.[[59]](#footnote-59) Het soevereine recht bij uitstek, de macht om te doden, keert terug in een nieuwe gedaante ondergeschikt aan de biomacht. *“La vieille puissance de la mort où se symbolisait le pouvoir souverain est maintenant recouverte soigneusement par l’administration des corps et la gestion calculatrice de la vie.”[[60]](#footnote-60)* De uitoefening van het recht om te doden als ultieme uiting van soevereiniteit, blijft, maar de dood is niet meer het wapen van de macht, maar de uiting van onmacht. ‘Laten sterven’ duidt op het falen van de macht om te doen leven. Het recht om te doden wordt ingeschakeld in de uitoefening van de biomacht. Het leven wordt nog steeds blootgesteld aan de dood, maar de begunstigde is niet meer de soeverein, maar het leven zelf. ‘Laten sterven’ mag dan al op het eerste gezicht enkel een passieve houding van de overheid impliceren; het voorbeeld van de doodstraf toont aan dat de overheid meer doet dan enkel de gevangene vergeten. Zij brengt hem actief ter dood. Hetzelfde geldt voor de oorlog. In plaats van de soeverein, moet het leven van de bevolking beschermd worden en daarvoor moet men alle bedreigingen ‘laten sterven’.

Les guerres ne se font plus au nom du souverain qu’il faut défendre: elles se font au nom de l’existence de tous; on dresse des populations entières à s’entre-tuer réciproquement au nom de la nécessité pour elles de vivre. Les massacres sont devenus vitaux.[[61]](#footnote-61)

Foucault werkt deze toedracht verder uit in de laatste les van ‘*Il faut défendre la société’* met een theorie over het staatsracisme.[[62]](#footnote-62) Omdat er vreemde krachten in het lichaam van de bevolking werkzaam zijn, creëert de macht onderscheidingen binnen de bevolking. Het soevereine recht om te doden wordt gebruikt om het biologische ras te redden van gedegenereerde individuen of groepen binnen de samenleving. De dood van de ander bevordert zo de gezondheid van het ras. Men moet het vijandige, minderwaardige ras laten sterven om het eigen ras te beschermen.

In het kielzog van de transformatie naar de biomacht, verandert ook de visie op de wet. Zij wordt ondergeschikt aan normalisering. Men dreigt bijvoorbeeld met de wettelijke uitsluiting van langdurig werklozen uit de sociale zekerheid. Deze uitsluiting dient evenwel niet ter meerdere eer en glorie van de wet, maar om ervoor te zorgen dat mensen gestimuleerd worden om te werken.[[63]](#footnote-63) De dreiging met uitsluiting dient als een stok achter de deur om de lichamen te dwingen tot de normaliteit van het productieve, werkzame leven. De twee machtsregimes kunnen dus coherent naast elkaar bestaan.

 Judith Butler duidt deze verandering aan door te stellen dat de soevereiniteit een tactiek is geworden van biomacht.[[64]](#footnote-64) In haar analyse van het Amerikaanse beleid na 11 september 2001 wijst ze erop dat soevereiniteit en biomacht naast elkaar bestaan.[[65]](#footnote-65) Om gevangenen voor onbepaalde tijd op te sluiten in Guantanamo en hen hun rechten te ontzeggen, moet de overheid een uitzonderingstoestand declareren. De wet wordt opgeschort zodat er een rechteloze ruimte ontstaat waarin een nieuw soort soevereiniteit vorm krijgt.[[66]](#footnote-66) Soevereiniteit is niet langer een macht die de wet fundeert, maar ontstaat wanneer de wet wordt opgeschort.[[67]](#footnote-67) De discretionaire bevoegdheid van de uitvoerende macht omzeilt via de uitzonderingstoestand de *checks and balances* van de moderne rechtstaat.[[68]](#footnote-68) Het doel van die uitzonderingstoestand is de veiligheid van de bevolking, maar de middelen die het bestuur daarbij hanteert zijn soms soeverein van aard, bijvoorbeeld de (op)heffing van rechten.

De biomacht gebruikt tactieken om de bevolking te beschermen en te controleren en creëert zo een diffuus netwerk van maatregelen dat soms de wet toepast en soms opschort afhankelijk van de efficiënte organisatie van de bevolking.[[69]](#footnote-69) Bijgevolg worden ‘terreurverdachten’ berecht buiten het reguliere systeem, voor militaire rechtbanken.[[70]](#footnote-70) De veiligheidsvereiste neutraliseert hier de rechtstaat.[[71]](#footnote-71) Verena Erlenbusch heeft erop gewezen dat dit dichter bij Foucaults eigen gedachtengoed ligt dan op het eerste gezicht lijkt.[[72]](#footnote-72) De overheid zet de wet in als tactiek om veiligheid in de bevolking te waarborgen en soms is het daarvoor nodig om de wet op te schorten in een uitzonderingstoestand.[[73]](#footnote-73) Soevereine macht verdwijnt dus niet, maar wordt getransformeerd vanuit de dominantie van de biomacht. Die soevereiniteit wordt, samen met de wet, een middel om het leven te produceren en te reproduceren in plaats van een doel op zich. Waar vroeger de wet een middel was van de soevereine macht, daar zijn ze nu allebei middel geworden van biomacht. De ene keer is de wet een efficiëntere tactiek, de andere keer de discretionaire, soevereine macht bij de opschorting van de wet.

# Drempel: het zinloos geweld van het nazisme

De Italiaanse Auschwitz-getuige Primo Levi schrijft:

Waarom de moeite doen om [de stervende joden] op de treinen [van de nazi’s] te sleuren, hen mee te nemen om ver weg te sterven na een zinloze reis, om te sterven in Polen op de drempel van de gaskamers? […] Zou het niet makkelijker en meer ‘economisch’ geweest zijn om hen te *laten sterven*, of hen misschien in hun bedden te doden […]? […] De vijand moet niet enkel sterven, hij moet sterven in pijn. (mijn cursivering) [[74]](#footnote-74)

Deze passage gaat lijnrecht in tegen de stelling dat soevereiniteit ondergeschikt is aan biomacht. Het gaat hier niet zomaar om een gebruik van soevereiniteit om het biologisch leven van het Duitse volk te beschermen. Als dat echt het doel zou zijn, dan zouden de nazi’s beter alle minderwaardige rassen meteen vermoord hebben in plaats van een zeer oneconomisch systeem van kampen en treintransporten op te stellen. Het doden dient hier slechts gedeeltelijk het doel van het Arische leven. De vijand moet sterven *in pijn*, hoewel het Duitse volk buiten het kamp daar niets aan heeft. We zien dit bijvoorbeeld in de houding tegenover het lichaam van de *Häftling*. Dat moet gedegradeerd worden tot een dierlijke status. Men betreedt het kamp naakt, zelfs ontdaan van alle haar.[[75]](#footnote-75) De eerste dagen ontvangt men geen lepel zodat men de soep moet opslurpen als een hond.[[76]](#footnote-76) In Birkenau krijgen de vrouwen één metalen schaal om zich te wassen, soep te koken en ‘s nachts hun behoefte te doen.[[77]](#footnote-77) Disciplinerende en biopolitieke maatregelen zoals de desinfectering, het ochtendappel of de tatoeëring,[[78]](#footnote-78) dienen helemaal niet de bevordering of normalisering van het leven. Bovendien is er geen enkel winst- of productiviteitsmotief in de kamparbeid.[[79]](#footnote-79) De kampen leveren geen noemenswaardige bijdrage aan de Duitse economie.

 Toch is het overhaast om te beweren dat het concentratiekamp enkel een ruimte was waarin de soevereine macht over leven en dood zich verspreidt over de SS-officieren ten koste van de gevangenen. Er is een belangrijk verschil tussen de soevereine tortuur en die van het nazisme. Wanneer een veroordeelde in de klassieke periode gefolterd wordt, dient dat een transgressie van de soevereine macht ongedaan te maken. “*Le supplice a donc une fonction juridico-politique. Il s’agit d’un cérémonial pour reconstituer la souveraineté un instant blessée. Il la restaure en la manifestant dans tout son éclat.*”[[80]](#footnote-80) De Auschwitz-getuige Jean Améry heeft opgemerkt dat dit in de kampen anders verloopt:“ *Die Nazis folterten, so wie andere, sich mittels der Tortur in den Besitz staatspolitisch wichtiger Informationen setzen wollten. Daneben aber folterten sie mit dem guten Gewissen der Schlechtigkeit. […] Sie bedienten sich der Folter. Inbrünstiger aber noch dienten sie ihr*.”[[81]](#footnote-81) De tortuur is niet zomaar een middel voor het herstel van soevereine macht voor een publiek. Het drama van de terechtstelling van Damiens is vervangen door de koelbloedigheid in de achterkamers van een nazistische bureaucratie. Die bureaucratie is niet gericht op het doden van de gevangenen, maar op de instandhouding van een leven tussen leven en dood. Zoals Elie Wiesel opmerkt:” Het is een concentratiekamp. Jullie moeten hier werken. Anders gaan jullie naar de schoorsteen. Naar het crematorium. Werken of het crematorium – de keus is aan jullie.”[[82]](#footnote-82) De gevangenen worden genoeg in leven gehouden om niet dood neer te vallen, maar ook weer niet zo goed verzorgd dat men hen zonder te aarzelen levend kan noemen.[[83]](#footnote-83) Hoewel de kampen niet winstgevend zijn, worden de gevangenen continu aan het werk gezet en zijn er zelfs bordjes met waarschuwingen voor ‘levensgevaar’.[[84]](#footnote-84) Net zoals de dwangarbeid in de gevangenissen uit de 19de eeuw, dienen de concentratiekampen niet winstgevend te zijn, maar “gemechaniseerde individuen” te produceren.[[85]](#footnote-85) Het leven moet productief zijn, maar die productiviteit dient niets buiten de productie van een bepaald soort gevangene.[[86]](#footnote-86) Het doel van de kampen is niet zozeer de joden doden, maar hen op het moment van het sterven te doen balanceren. De gevangenen bevinden zich permanent op de drempel van de dood. De joden worden niet gedood om het Duitse leven te beschermen, maar worden gereduceerd tot naakt leven, permanent blootgesteld aan een macht die hen wettelijk kan doden.

 Kunnen wij hier nog wel soevereine macht en biomacht van elkaar onderscheiden? De twee regimes lijken in elkaar vervlochten.[[87]](#footnote-87) De joden worden in leven gehouden en dat leven moest zelfs ‘productief’ zijn. In tegenstelling tot de klassieke vorst, die zijn macht enkel kon bevestigen via de dood van de onderdaan, is de soevereine overmacht van het Duitse ras verzekerd door het in ‘leven’ houden van de joden. Biomacht lijkt bijgevolg meer op soevereiniteit dan Foucault beweert.

# 3. Giorgio Agamben en de biopolitieke roeping van de soevereiniteit

Michel Foucault gebruikt het concept ‘soevereiniteit’ in twee contexten. In het machtsregime van de soevereine macht is de soevereiniteit de macht om een onderdaan ter dood te brengen of te laten leven. In het regime van de biomacht is de soevereiniteit een tactiek van de overheid om het leven van de bevolking productief te maken. Giorgio Agamben tracht deze twee betekenissen te verbinden via een derde visie op soevereiniteit. De beslissing over leven en dood produceert zelf een vorm van leven, namelijk het naakte leven onderworpen aan de soevereine macht om te doden. Deze situatie treedt naar de voorgrond in de uitzonderingstoestand.

In eerste instantie moeten wij verduidelijken hoe Agamben de historische periodes van soevereine macht en biomacht met elkaar verbindt in een meer omvattend begrip van soevereiniteit (3.1). Vervolgens zullen wij uitleggen wat deze soevereiniteit inhoudt in de uitzonderingstoestand (3.2). Ten derde, zullen wij de historische overgang die Foucault aanduidt als die van soevereine macht naar biomacht, herformuleren als een verdieping van de greep van de soevereiniteit over het leven. De uitzonderingstoestand wordt met andere woorden de regel (3.3). Om af te sluiten, zullen wij terugkeren naar het voorbeeld van het nazisme en de concentratiekampen om een meer doordringende analyse ervan te geven (3.4).

## *3.1 Soevereiniteit als paradigma*

Agamben lijkt Foucaults eigen methode tegen Foucault te hanteren. Wanneer Foucault in *Surveiller et punir* het panopticon beschrijft als model van de gevangenis is het meteen ook het model voor de disciplinaire samenleving als geheel.[[88]](#footnote-88) Zoals de volledige titel van Benthams werk doet vermoeden, is het panopticon het paradigma voor allerhande instellingen en niet enkel voor de gevangenis.[[89]](#footnote-89)

Kortom, het panopticon functioneert als een paradigma in de strikte zin: het is een singulier object dat de intelligibiliteit definieert van de groep waarvan het deel uitmaakt en tegelijkertijd die groep constitueert, zelfs al is ze gelijkwaardig aan alle andere leden van dezelfde klasse.[[90]](#footnote-90)

Een paradigma is een singulier object dat het voorbeeld uitmaakt voor een hele klasse van objecten.[[91]](#footnote-91) De paradigmatische methode onderscheidt zich daardoor van de inductie, die uit vele particuliere fenomenen een algemene wet distilleert, en van de deductie, die uit een algemene wet particuliere fenomenen afleidt. Een paradigma staat niet boven de fenomenen waarmee ze verbonden wordt, maar ernaast, zoals het Griekse *para-deigma* (‘vertoning naast iets’) reeds insinueert. Zo is bijvoorbeeld het Latijnse *rosa* paradigmatisch voor de verbuiging van vrouwelijke substantieven van de eerste klasse in het Latijn. Er is geen enkele reden om *rosa* oorspronkelijker te vinden dan *anima*, maar ze staat *naast* alle andere vrouwelijke woorden om te *tonen* wat een vrouwelijk woord van de eerste klasse is.

 Agamben gebruikt het begrip ‘soevereiniteit’ op een gelijkaardige wijze. In de macht van de klassieke soeverein ontwaart Agamben iets dat aanwezig is in alle machtsregimes. Dat ‘iets’ is de grondslag van zowel soevereine macht als biomacht, maar is duidelijker aan te wijzen in de soevereine macht.[[92]](#footnote-92) Daarmee bedoelt Agamben niet dat de klassieke soevereine macht voor eens en voor altijd de basis is van de geschiedenis noch dat ze de oorsprong (*archè*) is van alle machtsregimes.[[93]](#footnote-93) Zij toont veeleer een soevereiniteit die analoog is aan alle machtsregimes. Wij kunnen deze analogie ontdekken in de definities die Foucault geeft aan de twee machtsregimes die hij bespreekt in *La volonté de savoir* en *Il faut défendre la société*. Soevereine macht is de macht om te doen sterven of te laten leven,[[94]](#footnote-94) terwijl biomacht de macht is om te doen leven of te laten sterven.[[95]](#footnote-95) Beide zijn een beslissing over leven en dood, hoewel de modaliteiten van die beslissing verschillen. Wanneer Agamben over soevereiniteit schrijft, heeft hij het over die beslissing en de historisch gegeven, klassieke soevereine macht is daar een treffend, of paradigmatisch, voorbeeld van.

## *3.2 Soevereiniteit en naakt leven*

### 3.2.1 Van de uitzonderingstoestand naar de wet

Giorgio Agamben beweert dat er geen scheiding is tussen biomacht en soevereiniteit. Hij schrijft zelfs dat de productie van lichamen onder biomacht de oorspronkelijke activiteit is van de soevereiniteit.[[96]](#footnote-96) Foucault behandelt de wet als het belangrijkste instrument van de soeverein, maar daarmee is de plaats van de soeverein ten opzichte van de wet niet uitgeklaard. Agambens bekendste boek, *Homo sacer,* begint met de uitwerking van die verhouding (de paradox van de soevereiniteit).[[97]](#footnote-97) Agamben beweert dat de soeverein zich zowel binnen als buiten de wet bevindt. Enerzijds staat de soeverein boven de wet en is hij niet gebonden door de regels en procedures van het recht. Anderzijds staat hij binnen de wet, aangezien de wet hem de macht geeft om haar op te schorten. Agambens definitie van soevereiniteit is hier verrijkt met de rechtsleer van Carl Schmitt. Volgens deze laatste is de soeverein hij die kan beslissen over de uitzonderingstoestand (*Ausnahmezustand*).[[98]](#footnote-98) Dat is de situatie waarin iemand, normaliter tijdelijk, een aantal wetten, zoals constitutionele rechten, opschort om een bepaalde crisissituatie het hoofd te bieden.[[99]](#footnote-99) De beslissing van de soeverein gebeurt in een juridisch vacuüm en kan dus niet teruggebracht worden tot deze of gene juridische regel, aangezien de betekenis van die regel afhankelijk is van de soeverein. Binnen de uitzonderingstoestand verliezen alle juridische normen hun betekenis. De wet bestaat nog, maar zij is niet meer van toepassing op particuliere gevallen Ze heeft dan ‘*Geltung ohne Bedeutung’* (zie infra). [[100]](#footnote-100)

De vraag is echter waarom het fundament van de wet, de soevereiniteit, moet gezocht worden in de opschorting van de wet. Wat is er zo uitzonderlijk aan de uitzonderingstoestand dat ze de basis legt voor de wet? De achterliggende idee is dat iets zijn ware aard toont niet in gewone, maar in uitzonderlijke omstandigheden. “*Der Ausnahmefall offenbart das Wesen der staatlichen Autorität am klarsten.*”[[101]](#footnote-101) Pas wanneer de rechtsorde onder druk staat, toont ze haar ware gelaat.

 Om de rol van de uitzonderingstoestand te illustreren, kunnen wij terugkeren naar de verbanning in het Romeins recht. Voor bepaalde misdrijven kon een Romein zijn wettelijke status verliezen of verminderd zien (*capitis deminutio*).[[102]](#footnote-102) Eén mogelijkheid was dat hij zijn vrijheid behield, en dus geen slaaf werd, maar wel zijn burgerschap verloor. Hij raakte zijn burgerschap niet rechtstreeks kwijt, want daar was zijn expliciete instemming voor nodig.[[103]](#footnote-103) Hij kon dus niet gedwongen het land uitgezet worden. In plaats daarvan werd hem elk contact met water en vuur verboden (*aquae et ignis interdictio*), wat er feitelijk op neerkwam dat de veroordeelde moest wegtrekken om te overleven.

The origin of exile under the *interdictio* was therefore *not* the physical removal of the individual from the state, but the abandonment of the individual to the dire consequences of the law’s complete withdrawal.[[104]](#footnote-104)

De herkomst van de verbanning ligt in de terugtrekking van de wet uit het leven zodat de mens aan zichzelf is overgelaten om te overleven. De banneling is civiel dood en wat er nog rondloopt van zijn lichaam, leidt een leven na die dood. [[105]](#footnote-105) Het is de rest van het lichaam na de ‘onthoofding’ van de burger (*capitis deminutio*). Ten opzichte van de wet is het leven dus niet een tekort, maar een exces. Wanneer de wet het leven verlaat, blijft er niet niets over, maar een rest.

 De Romeinse verbanning toont een moment dat normaliter op de achtergrond blijft. Vooraleer mensen hun rechten verkrijgen vanwege de wet, is er een moment waarop de wet haar toepassingsgebied moet bepalen. Wiens leven valt onder de wet en wiens leven niet? De wet emaneert immers niet uit de mensen zelf, maar moet er extern aan opgelegd worden. In principe is het recht een systeem van normen die in de louter hypothetische zin geformuleerd zijn. De meeste wetten hebben dan ook de vorm van een *modus ponens* (als p, dan q).[[106]](#footnote-106) Artikel 1382 Burgerlijk Wetboek bijvoorbeeld kan geformuleerd worden als: indien er fout, schade en oorzakelijk verband is, dan is er buitencontractuele aansprakelijkheid. De verwijzing naar de buitenwereld zit niet in de wet zelf, maar vereist een beslissing om bepaalde, reële ontwikkelingen te interpreteren als fout, schade en oorzakelijk verband. Het leven staat dus buiten de wet, maar wordt erin ingekapseld (*enfermer le dehors*).[[107]](#footnote-107)

Het moment van die inkapseling, wanneer de wet het leven reeds onderworpen heeft, maar er nog niet is op toegepast, is de uitzonderingstoestand. De verbanning van de veroordeelde Romein toont dit grensfenomeen. De wet geldt (*Geltung*) wel voor de veroordeelde, want het is hem verboden water of vuur te nuttigen, maar tegelijkertijd heeft de wet zich teruggetrokken en is ze niet meer op hem van toepassing (*Bedeutung*). Hij is immers geen burger meer en dus valt hij buiten de Romeinse gemeenschap. Deze situatie lijkt hoogst bijzonder, maar is eigenlijk de natuurlijke toestand van de wet. De beslissing van de toepasselijkheid van de wet op het leven, gebeurt niet zomaar, maar moet telkens opnieuw gebeuren. In elke specifieke casus moet de toepassing van fout, schade en oorzakelijk verband van art. 1382 Burgerlijk Wetboek opnieuw beslist worden.

Er zijn hier dus drie situaties relevant. Eerst is er geen enkele verhouding tussen de rechtsorde en het leven. Het recht vormt een coherent systeem op zich en heeft het leven niet nodig om consistent te zijn. Ten tweede is er het moment waarop de beslissing moet vallen om de wet toepasselijk te verklaren op het leven. Om een abstracte wet toe te passen op een concreet individu is een beslissing nodig. Op het moment van de beslissing heeft het recht *Geltung ohne Bedeutung*. Zij bestaat wel reeds voor het individu in kwestie, maar het kan er zich nog niet op beroepen omdat het nog op hem toepasselijk moet verklaard worden. Ten derde is het recht simpelweg toepasselijk op concrete individuen. Deze toestand is degene die wij in het dagelijkse leven kennen. Er is een rechtsorde en mensen beroepen zich daarop om hun rechten af te dwingen.

Wanneer de wet, bijvoorbeeld, bepaalt dat “de vrijheid van de persoon [gewaarborgd is]” en dat “niemand kan worden vervolgd dan in de gevallen die de wet bepaalt en in de vorm die zij voorschrijft”, dan kan iemand niet zomaar dat recht ook afdwingen.[[108]](#footnote-108) Eerst moet bepaald worden of het geval waarvoor men de wet wil gebruiken er wel een is van de ‘vrijheid van de persoon’, of er geen andere wetten zijn die deze vrijheid van de persoon beperken, of dit recht niet tijdelijk opgeschort is door een noodgeval, etc. Over de toepasselijkheid van de wet moet steeds beslist worden en dat hangt af van een aantal randvoorwaarden.

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
|  | Voor | Tijdens | Na |
| Relatie tussen het leven en het recht | Geen verhouding | Verbanning | Toepasselijkheid |

Het vreemde aan Agambens theorie is natuurlijk dat hij de verbanning beschrijft als de voorwaarde van de toepasselijkheid van het recht, hoewel deze twee in de tijdsorde normaliter omgekeerd verlopen. Men is eerst gewoon burger en achteraf wordt men verbannen. Agamben stelt het echter anders voor. In eerste instantie is men verbannen: men is overgeleverd aan een rechtsorde die het leven overlaat aan zichzelf. Achteraf kan de rechtsorde bepaalde vrijheden en beschermingen toelaten zodanig dat men kan leven als een gewone burger. Wanneer die rechtsorde dan onder druk komt te staan, schort zij die vrijheden en beschermingen weer op. Ze keert dan terug naar haar virtuele toestand. In onze westerse maatschappij zijn wij de toepasselijkheid van de wet binnen democratische rechtstaten de norm gaan vinden, maar eigenlijk is dat doorheen de wereldgeschiedenis veeleer de uitzondering.

### 3.2.2 Van *zoè* naar *bios*

We hebben nu reeds de inkapseling van het leven in de wet bekeken vanuit het perspectief van de soevereiniteit, maar Agamben beschrijft dezelfde beweging ook vanuit het leven. Hij vertrekt vanuit Aristoteles’ begrip ‘*zoè’* als natuurlijk leven.[[109]](#footnote-109) Daartegenover staat het politieke, juridische leven als ‘*bios’*. Het menselijke leven wordt immers gekenmerkt door het feit dat het niet zomaar overleven is, maar zoekt naar het goede leven (*eu zein*) binnen een politieke gemeenschap. Het natuurlijke leven behoort tot de huiselijke sfeer (*oikos*), terwijl het politieke leven bedreven wordt op de agora van de stad (*polis*).

De scherpe tegenstelling tussen *zoè* en *bios* is echter ook een relatie. Het natuurlijke leven staat buiten het politieke leven en om *bios* te worden, moet z*oè* zich onderwerpen aan de wet. Deze insluiting verloopt via de uitzonderingstoestand, of verbanning, van het leven (*zoè*). Met een Hegeliaanse redenering beweert Agamben dat de tegenstelling tussen *zoè* en *bios* ook een insluitende relatie impliceert. Iets poneren als tegengestelde, betekent ook dat men zich ertoe verhoudt, namelijk in de vorm van een oppositie. Net als Foucault, verbindt Agamben de onderwerping van *zoè* aan de wet met de *patria potestas vitae necisque* uit het Romeins recht.[[110]](#footnote-110) Volgens dit recht was de persoon in kwestie onderworpen aan de macht over leven en dood van de *pater familias* zonder dat die dood strafbaar was. *Omdat* men leefde (*zoè*) was men onderworpen aan politieke macht (*bios*). De macht van de keizer (*imperium*) was eigenlijk een uitvergroting van de *patria potestas*. Bijgevolg impliceerde Romeins politiek burgerschap de mogelijkheid voor de keizer om zijn onderdanen te executeren. Het leven dat straffeloos gedood kan worden, noemt Agamben ‘naakt leven’ en het is een van de fundamenten van het normale politieke leven (*bios*). Het is niet het enige fundament, zoals Agamben wel eens lijkt te suggereren[[111]](#footnote-111) en zoals hij geregeld geïnterpreteerd wordt.[[112]](#footnote-112) In eerste instantie is er *zoè* en, wanneer dit natuurlijke leven voorwerp wordt van het recht via de verbanning van *zoè*, produceert de wet het naakte leven. *Bios* is dus het resultaat van een wisselwerking tussen *zoè*, soevereiniteit en naakt leven.[[113]](#footnote-113) In tegenstelling tot Foucault, beweert Agamben dus dat soevereiniteit altijd reeds te maken heeft met de productie van leven, namelijk van het naakte leven in de verbanning.

Agamben verbindt het naakte leven met een andere figuur uit het Romeins recht, namelijk de *homo sacer*.

At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur “si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricidia ne sit.” Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet.[[114]](#footnote-114)

Maar de *homo sacer* is hem die het volk heeft veroordeeld wegens een misdaad; het is niet toegestaan hem te offeren, maar hem doden wordt niet bestraft; want in de eerste wet van de tribunen staat dat ‘als iemand hem, die door de volksraad *sacer* is verklaard, gedood wordt, is dat geen moord.’ Daarom is het de gewoonte dat een slecht en oneervol man *sacer* wordt genoemd.[[115]](#footnote-115)

De *homo sacer* is een treffende uitdrukking van het verbannen leven omdat hij slachtoffer is van een dubbele insluitende uitsluiting. Niet enkel is hij verbannen uit het menselijke recht, maar ook uit het goddelijke recht.[[116]](#footnote-116) In het boek *Homo sacer* blijft Agamben echter vaag over hoe precies de onderwerping van het leven aan de wet in zijn werk gaat en waarom de *homo sacer* daar het product van moet zijn. Het is één zaak te zeggen dat de institutie van *bios* verloopt via verbanning van *zoè*, maar een andere om te verklaren wat die verbanning inhoudt. Agamben werkt dit verder uit in zijn werk rond schaamte in *Quel che resta di Auschwitz.[[117]](#footnote-117)* Agamben hanteert het begrip ‘wet’ hier in een ruimere betekenis. Het gaat om elke norm die transcendent is aan het leven en aan dat leven wordt opgelegd.

De overgang van *zoè* naar *bios* karakteriseert Agamben in eerste instantie als een proces van subjectivering, wat reeds voor Aristoteles het geval was.[[118]](#footnote-118) Door deel te worden van een politieke gemeenschap wordt een mens meer dan een dier. Slechts binnen een gemeenschap kan iemand het overleven inruilen voor het goede leven. Hij kan spreken voor zichzelf en zijn leven vormgeven. De gemeenschap verschaft immers de betekenissen waarmee men zich kan identificeren om een identiteit te ontwerpen. Het leven wordt meer dan enkel natuurlijk overleven, wanneer iemand de sociale rollen van student, man, voetballer, etc. op zich neemt.

Schaamte toont echter dat deze identificaties een schaduwzijde hebben. Het natuurlijk lichaam streeft niet spontaan naar zijn sociale identiteit. Deze laatste is altijd opgelegd aan het leven (*zoè*). Wanneer men zich bijvoorbeeld schaamt voor huiduitslag, dan ervaart men zichzelf als niet conform met de verwachtingen van het gemeenschapsleven (*bios*). Die huiduitslag kan niet simpelweg beschreven worden als natuurlijk leven (*zoè*) dat niets met het gemeenschapsleven (*bios*) te maken heeft. Dit natuurlijk leven wordt afgekeurd *binnen een gemeenschap* en is dus naakt leven. Een gemeenschapsloos dier schaamt zich niet voor zijn huid. De huiduitslag is geen onverschillige, maar een storende factor: ze is geen betekenisloze realiteit die een betekenisvolle orde doorbreekt, maar een teken van het betekenisloze.[[119]](#footnote-119) Het fungeert analoog aan het *Unheimliche* bij Freud.[[120]](#footnote-120) Het gaat om een gebeurtenis die geen betekenis heeft, maar er wel een opeist, zelfs al is dat onmogelijk. Bijvoorbeeld de terugkeer van hetzelfde getal in ongerelateerde contexten is toevallig en betekenisloos, maar toch zijn wij geneigd er betekenis aan te geven.[[121]](#footnote-121) De ongewilde terugkeer van getallen bevindt zich in een indistincte zone tussen betekenis en het betekenisloze. Agamben spreekt hier van desubjectivering. Wat ons tot onszelf maakt, komt ons tegelijkertijd niet toe. Vanaf het moment waarop het leven wordt onderworpen aan een systeem van regels, wetten en gebruiken, zijn er ook mogelijke deviaties of transgressies die tonen dat er altijd een rest is die ontsnapt aan de regels.

Volgens Agamben, is schaamte het grondgevoel van de subjectiviteit in zijn twee betekenissen, namelijk als onderworpene en als soeverein.[[122]](#footnote-122) Deze dubbelheid zit immers reeds in het begrip "subject" zelf, aangezien het zowel onderwerp (actief) als onderworpene (passief) betekent. In de *unheimliche* zone tussen het betekenisvolle en het betekenisloze ervaren wij wie we werkelijk zijn. Om een gesubjectiveerd subject te zijn, moet men zich onderwerpen aan wetten die uiteindelijk geen vat hebben op het leven (*zoè*) en daardoor naakt leven produceren (desubjectivering). Er is altijd meer aan het leven (*zoè*) dan in wetten kan gevat worden. Dat wat resteert, is het naakte leven. Volgens Agamben gaan deze twee tegengestelden wezenlijk samen en is de schaamte het affect in de mens dat daar uitdrukking aan geeft. In de schaamte voelt men immers zowel wat het betekent om een gesubjectiveerd subject te zijn als het feit dat er altijd iets resteert dat niet opgenomen kan worden in die status. Men is verantwoordelijk voor zijn leven, maar beseft tegelijkertijd dat men niet kan voldoen aan de verwachtingen. Net zoals de toepasselijkheid van de wet een zone van verbanning vooronderstelt, presumeert elk gemeenschapsleven (*bios*) naakt leven.

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
|  | Voor | Tijdens | Na |
| Verhouding tussen het leven en het recht | Geen verhouding | Verbanning | Toepasselijkheid |
| Status van het leven | *Zoè* | Naakt leven | *Bios* |

## *3.3 De vernieuwing van de moderniteit*

Agambens geschiedschrijving heeft tot nu toe een prangende vraag onbeantwoord gelaten. We weten reeds dat Foucaults stelling van de onderschikking van soevereiniteit aan de biomacht problematisch is. We hebben echter nog niets verteld over de opeenvolgingsrelatie. Als soevereiniteit werkelijk de basis is van alle machtsregimes, wat is er dan veranderd in de evolutie die Foucault beschrijft als de overgang van soevereine macht naar biomacht? We leven immers duidelijk niet meer in de tijden van soevereine vorsten die willekeurig hun onderdanen kunnen arresteren, belasten of zelfs doden. Foucault heeft overtuigend aangetoond dat er iets veranderd is, maar hoe kan Agamben dat duiden? De twee processen die Agamben aanwijst als doorslaggevend voor de moderne biomacht zijn: het geleidelijk samenvallen van *zoè* en *bios* in de indistincte zone van het naakte leven (3.3.1) en de veralgemening van de uitzonderingstoestand (3.3.2).[[123]](#footnote-123)

### 3.3.1 De grondslag van de biomacht in het naakte leven

In de oudheid, middeleeuwen en vroegmoderniteit was er en duidelijke scheiding tussen *zoè* en *bios*. De politieke macht richtte zich op *bios* en het loutere overleven van haar burgers lag niet in haar interesseveld. Het naakte leven dat uit de overgang van *zoè* naar *bios* resulteerde, werd afgeschermd via rituelen. Agamben geeft het voorbeeld van de *devotus*. Deze figuur was een persoon wiens leven werd toebedeeld aan de goden van de onderwereld in tijden van oorlog.[[124]](#footnote-124) De bedoeling was dat hij zou sterven, maar soms overleefde de betrokkene de ceremonie en werd hij daardoor *sacer*.[[125]](#footnote-125) Zijn leven bezette de grens tussen leven en dood en verstoorde zo het onderscheid tussen het gemeenschapsleven en het natuurlijk leven. Een natuurlijk lichaam dat had moeten sterven, wandelde nog steeds rond binnen de gemeenschap. Een beeld (*colossus*) moest het ontbrekende lijk vervangen en werd vervolgens begraven volgens strikte rituelen.

[De *colossus*] is dus geen eenvoudige vervanger van het lijk. In het ingewikkelde stelsel dat in de Oudheid de betrekkingen tussen de levenden en de doden regelde, staat hij, net als het lijk maar directer en algemener, voor dat deel van de levende persoon dat aan de dood verschuldigd is en dat afgezonderd moet worden van de normale context van de levenden, omdat het bedreigend de grens bezet tussen die twee werelden.[[126]](#footnote-126)

Rituelen beschermden de grens tussen *zoè* en *bios* door elke vorm van naakt leven buiten te sluiten. De rituele begraving van de *colossus* vervinghet naakte leven van de *devotus*. Daardoor werd de potentieel storende factor binnen de gemeenschap verwijderd.

 Agamben ziet de *Habeas Corpus-*acte van 1679 als het einde van deze periode. Dit document garandeerde de lijfelijke aanwezigheid voor het gerecht van een beschuldigde in strafzaken en wordt vaak beschouwd als een van de basisteksten van de moderne democratie.[[127]](#footnote-127) De koning kon bijvoorbeeld niet langer processen achter de rug van zijn onderdanen tegen die onderdanen orkestreren.

Praecipimus tibi quod Corpus X, in custodia vestra detentum, ut dicitur, una cum causa captionis et detentionis, qoudcumque nomine idem X censeatur in eadem, habeas coram nobis, apud Westminster, ad subjiciendum.[[128]](#footnote-128)

Wij bevelen u dat lichaam X, dat zich naar verluidt in uw hechtenis bevindt, hier voor ons te Westminster getoond wordt, alsook de reden voor de aanhouding en hechtenis, hoe zijn naam ook moge luiden.[[129]](#footnote-129)

Agamben wijst op de eigenaardige formulering. De rechtsonderhorige wordt aangeduid als een natuurlijk lichaam (*corpus*) en niet als een persoon, zoals in de Magna Carta van 1215. Dat laatste document benoemt de burgers vooral met hun maatschappelijke status (hertogen, baronnen, vrije burgers, etc.).[[130]](#footnote-130) Voordien werd *zoè* dus consequent buiten het politieke leven gehouden, maar nu vormt ze er het fundament van. Zodra het natuurlijke leven deel wordt van het politieke leven is het niet meer strikt natuurlijk. De drager van de rechten van de *Habeas Corpus-*acte is het naakte leven van het rechtssubject, het leven van het subject voor zover het niet politiek *is*, maar wel politiek relevant is. Voordien moest de soeverein de politieke gemeenschap (*bios*) beschermen tegen iedere vorm van leven dat deze dreigde te verstoren (het naakte leven). De rechten van de *Habeas Corpus­*-acte daarentegen beschermen het naakte leven van burgers tegen de soeverein. Paradoxaal is echter dat die bescherming gegarandeerd dient te worden door diezelfde soeverein.

De herkomst van de mensenrechten (zie infra) ligt in deze koppeling tussen naakt leven en het recht. Men heeft rechten omdat men leeft. In 1679 is burgerschap nog wel een voorwaarde, maar de latere mensenrechten hebben betrekking op het leven als dusdanig. [[131]](#footnote-131) Men heeft dan rechten enkel en alleen omdat men een levend wezen is.

De insluiting van het naakte leven van het rechtssubject veronderstelt de onuitgesproken uitsluiting ervan. Voordat iemand een rechtssubject kan worden, moet hij zich onderwerpen aan wetten die aan hem uitwendig zijn. De *Habeas Corpus*-acte beschermt niet een ‘vrij persoon met bepaalde rechten en prerogatieven’[[132]](#footnote-132), maar een lichaam nog voordat het rechten heeft. Niet de persoon binnen de politieke gemeenschap is het object van de wet, maar het lichaam buiten die gemeenschap. Op het eerste gezicht lijkt een document als de *Habeas Corpus*-acte een overwinning tegen de soevereine, willekeurige macht. Deze opname van het natuurlijke leven in het recht heeft echter een schaduwzijde. Als de nultoestand van het recht die is van haar opschorting en de toepasselijkheid van het recht afhankelijk is van de beslissing van een soeverein, is de willekeur slechts schijnbaar verdwenen. De rechten van de *Habeas Corpus*-acte gelden maar zolang de soeverein dat toelaat. In crisissituaties kan de uitzonderingstoestand echter snel terugkeren, maar deze keer is zij het resultaat van een legale procedure in plaats van een willekeurig machtsvertoon.

De overgang van soevereine macht naar biomacht wordt dus bepaald door de intensivering van de relatie tussen naakt leven en politiek leven. Waar de macht van de soeverein gericht was tegen onderdanen binnen een gemeenschap, daar is de biomacht gericht op de naakte lichamen van de bevolking. Het naakt levenhoudt dan ook op een geïsoleerd figuur te zijn in fenomenen als de *homo sacer* of de *devotus*. In principe is iedereen virtueel *homo sacer*. De verbanning zit nu in de wet zelf ingeschreven, aangezien de wet refereert aan het naakte, of verbannen, leven van elk individu. Vroeger was de verbanning een situatie vÓÓr de instelling van het politieke gemeenschapsleven (*bios*) en kon die occasioneel terugkeren. Nu vormt het naakte leven het expliciete uitgangspunt van het recht. Bovendien mogen we niet uit het oog verliezen dat de wet haar ware gelaat toont wanneer ze onder druk staat. Ze leidt dan naar de uitzonderingstoestand, die nu voor iedereen geldt en niet enkel voor een aantal geïsoleerde figuren. De grens tussen *bios* en naakt leven wordt niet meer getrokken tussen leden van een gemeenschap, maar binnen elk lid afzonderlijk.

[De moderne democratie] schaft het heilige leven niet af, maar versplintert en verstrooit het in ieder afzonderlijk lichaam om het tot inzet van politieke strijd te maken. Hier ligt de wortel van haar verborgen biopolitieke bestemming: hij die zich later zal opwerpen als houder van rechten en, met een merkwaardig oxymoron, als het nieuwe soevereine subject […], kan dat alleen door de soevereine uitzondering te herhalen en in zichzelf het *corpus*, het naakte leven af te zonderen.[[133]](#footnote-133)

Telkens wanneer iemand een juridisch subject (drager van rechten) wenst te worden, kan dit enkel via de onderwerping (*subjectio*) van zijn naakt leven aan de wet. Voordien onderwierp men zich aan het recht door zijn natuurlijk leven (*zoè)* thuis te laten en elders een politiek leven te leiden (*bios)*. De moderne mens heeft zijn politiek leven *(bios)* gebaseerd op het natuurlijk leven waardoor dit politiek relevant geworden is (het naakte leven). Iemand is slechts een juridisch subject met rechten voor zover hij naakt leven bezit. De grote verandering van de *Habeas Corpus*-acte is dus dat het naakte leven naar het centrum van de politieke macht wordt gehaald, waar het voordien via rituelen verborgen werd in perifere figuren. Het gevolg is dat er geen ontsnappen meer is aan de rechtsorde gefundeerd in de soevereine macht.

 De volgende etappe in Agambens geschiedenis van het naakte leven is de *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*. Dat document legt niet enkel burgerrechten vast, zoals de *Habeas Corpus*-acte, maar ook (1) de nationale soevereiniteit en (2) de mensenrechten.

 (1) De nationale soevereiniteit intensiveert de fundering van het politieke leven in het naakte leven.[[134]](#footnote-134) De geboorte (*nasci*) van het natuurlijk lichaam vormt de grondslag van de volkssoevereiniteit. Of men mag deelnemen aan het democratisch debat over de wet wordt beslist door de naakte geboorte van het lichaam. Burgerschap is nationaal burgerschap. Klassiek burgerschap refereerde enkel aan de koninklijke autoriteit waaraan men onderworpen was en had dus verder weinig consequenties. Nu duidt burgerschap op een levenstoestand.[[135]](#footnote-135) De uitoefening van de macht vindt haar grondslag in het naakte leven van de burger.

 (2) De belangrijkste verschuiving is de toekenning van rechten aan zowel de burger als de mens als dusdanig.[[136]](#footnote-136) In de meeste gevallen zijn die twee begrippen co-extensief. Haast elke mens die zich op de rechten van de *Déclaration* beroept, is ook Frans staatsburger. Enkel de vluchteling toont de tweespalt van de twee begrippen.[[137]](#footnote-137) Hij bezit niet de nationaliteit en heeft dan ook niet het burgerschap dat nodig is om zich op zijn rechten te kunnen beroepen. Hij mag dan nog zo veel rechten hebben op papier, de mensenrechten dienen tot niets als de vluchteling ze op geen enkele manier kan afdwingen. Het burgerschap dat daarvoor is vereist, is hem immers ontzegd. Pas in de vluchteling manifesteert zich de zuivere basis van de mensenrechten.[[138]](#footnote-138) De vluchteling is een juridisch figuur zonder juridische afdwingingskracht. Hij heeft rechten, maar kan ze niet uitoefenen. Het recht op rechten vooronderstelt immers een politieke gemeenschap (*bios*)waarin dat recht erkend wordt, maar het is net daaruit dat de vluchteling verbannen is.[[139]](#footnote-139) Hij heeft geen toegang tot zo’n gemeenschap. Vanuit het perspectief van de wet leidt de vluchteling een leven in de uitzonderingstoestand. Hij heeft rechten, maar ze zijn opgeschort. Het mensenrechtendiscours had dus als doel om het naakte leven te beschermen tegen excessief soeverein geweld, maar is daarin niet geslaagd. Het heeft weliswaar het naakte leven als basis genomen voor de rechtsorde. Men is immers rechtssubject *omdat men geboren is*. Maar daarmee beschikt de soeverein rechtstreeks over ieders naakte leven. Voordien viel men onder de macht van een soeverein omdat men zich bevond op zijn territorium, nu omdat men geboren is. Het eerste is in principe te vermijden, het tweede echter niet.

 Agamben stelt vast dat de opschorting van het dragen van rechten verder gaat dan enkel de vluchteling. De *Nürnberger Rassengesetze* van 1935 tonen aan dat burgerschap meer en meer verdiend moet worden.[[140]](#footnote-140) Enkel waardig leven kan volledig burgerschap opeisen. De rest belandt in de uitzonderingstoestand. Wanneer burgerschap immers niet meer enkel verwijst naar de autoriteit waarvan men onderdaan is, maar vooral naar het nationaal democratisch debat waaraan men deelneemt, wordt de beslissing over wie volwaardig burger is, een belangrijke politieke beslissing. Willen we wel dat zieken, criminelen, andere etnische groepen, etc. volwaardig burgers zijn?[[141]](#footnote-141) De nationale soevereiniteit eist dat men constant opnieuw de grens trekt tussen het politieke leven met volwaardig burgerschap en het naakte leven zonder burgerschap.[[142]](#footnote-142) Het politieke leven moet onvermijdelijk vormen van naakt leven identificeren en verbannen om zichzelf te handhaven, maar tegelijkertijd is het in dit naakte leven gegrondvest. Elk individu is soeverein, als onderdeel van de volkssoevereiniteit, én naakt leven, als onderworpene van die volkssoevereiniteit.[[143]](#footnote-143)

### 3.3.2 De uitzonderingstoestand wordt de regel

Volgens Agamben, spelen de uitzonderingstoestand en het naakte leven een steeds prominentere rol. De grens tussen het waardige leven van de burger en het onwaardige leven van bijvoorbeeld de jood wordt telkens opnieuw getrokken. Keer op keer moet bepaald worden voor wie de rechten van de Grondwet gelden en voor wie niet. Op het moment van bepaling zelf gelden de rechten in principe nog niet en bevinden alle lichamen zich in een uitzonderingstoestand waar de wet *Geltung ohne Bedeutung* heeft.

 Agamben neemt Walter Benjamins these op dat de uitzonderingstoestand ondertussen de regel is geworden.[[144]](#footnote-144) Deze stelling bevat twee aspecten.[[145]](#footnote-145) Ten eerste wordt de uitzondering niet meer uitzonderlijk, maar een vaak gehanteerde bestuurstechniek. Het is dit aspect dat Judith Butler belicht in haar *‘Precarious life*’ (zie supra). De uitvoerende macht verkrijgt in de uitzonderingstoestand een discretionaire macht waarmee zij de bevolking kan besturen zonder zich te moeten bekommeren om de *checks and balances* van de moderne rechtstaat. De wetgevende macht heeft grotendeels aan politiek gewicht ingeboet tegenover de uitvoerende macht en crisissituaties (terrorisme, financiële crises, epidemieën, etc.) werken deze evolutie enkel in de hand. Ten tweede, en dit ziet Butler over het hoofd, toont de verspreiding van de uitzonderingstoestand dat hij de eigenlijke grondslag is van de juridische orde. De oorspronkelijke situatie is niet die van de normale toepassing van de wet, maar die van haar opschorting in uitzonderlijke omstandigheden. Wanneer die omstandigheden de regel worden, verliest de toepassing van de wet haar ‘normaal’ karakter en krijgen we dus een beter zicht op hoe het recht echt werkt. De normalisering van de uitzonderingstoestand is geen pervertering van het recht (Butler), maar haar wezen (Agamben).

In 1933 kan men in Duitsland de veralgemening van de uitzonderingstoestand letterlijk nemen. Heel wat grondrechten worden voor onbepaalde tijd opgeschort via de *Verordnung zum Schutz vom Volk und Staat*. Tot het einde van de oorlog in 1945 wordt het Duitse beleid daardoor een ‘gewilde uitzonderingstoestand’.[[146]](#footnote-146) Voor de rest van de wereld is het echter minder duidelijk wat de permanentie van de uitzonderingstoestand betekent. Vandaag richt Agamben zijn pijlen vooral op de *War on Terror* van de VS. De *USA Patriot Act* van 2001 heeft de Amerikaanse overheid in staat gesteld om iedereen tot rechteloze te degraderen en te verbannen naar kampen als Guantanamo.[[147]](#footnote-147) Zelfs Amerikaanse staatsburgers kunnen zonder eerlijk proces, nochtans vastgelegd in het vijfde amendement bij de *US Constitution*, doelwit worden van *drone*-aanvallen.[[148]](#footnote-148) Op elk moment kan eender wie van zijn rechten ontdaan worden, aangezien iedereen een potentieel terrorist is. Het blijft hier niet louter bij een mogelijkheid tot verbanning, maar de opschorting van bepaalde grondrechten is voor velen reeds een feit. Het bekendste voorbeeld is natuurlijk de inbreuken op de *privacy* door de Amerikaanse overheid. Ook *drone*-aanvallen op Amerikaanse staatsburgers gaan in tegen de Amerikaanse Grondwet, maar instrumenten als de Patriot Act garanderen een post-constitutionele orde. Iedereen is potentieel een terrorist en dus potentieel doelwit voor *drone*-aanvallen. Het recht op een eerlijk proces is slechts een obstakel voor de veiligheid van de bevolking. Zulke anti-terrorismebepalingen worden ook geregeld gehanteerd om politieke dissidenten te bestrijden. Zo omschrijft de Oekraïense overheid bijvoorbeeld de Russischgezinde dissidenten in Oost-Oekraïne als terroristen omdat dit de overheid in staat stelt om uitzonderlijke maatregelen te nemen die in een democratische rechtstaat niet toegelaten zijn.

Voor Agamben is er dan ook geen strikte grens tussen de reguliere parlementaire democratie en totalitarisme.[[149]](#footnote-149) Zodra de democratie een ‘beschermde democratie’ wordt in de zin dat grondwettelijke rechten worden opgeschort ter bescherming van de bevolking, is een proces in gang gezet dat onvermijdelijk leidt tot totalitarisme.[[150]](#footnote-150) Dat laatste is de situatie waarin de uitzonderingstoestand zodanig de regel wordt dat de soeverein en de *homo sacer* volledig samenvallen. Die situatie wordt door Agamben vergeleken met de Hobbesiaanse natuurtoestand. De soeverein is degene tegenover wie iedereen potentieel *homo sacer* is en de *homo sacer* is degene tegenover wie iedereen soeverein kan handelen.[[151]](#footnote-151) In de oorlog van allen tegen allen is uiteindelijk iedereen *homo sacer* en soeverein geworden.[[152]](#footnote-152) Elk individu is blootgesteld aan de dood en eender wie kan die dood teweegbrengen.[[153]](#footnote-153) Tussen de tijdelijke opschorting van rechten en de volledige afschaffing ervan met de daaruit resulterende verbanning van het leven in de naakte toestand van het óverleven, is er slechts een gradueel verschil.

 Agamben verwijst niet enkel naar de grote politieke ontsporingen. Dat de uitzonderingstoestand de norm wordt, zien wij ook in kleinschalige vormen van bestuur, zoals bijvoorbeeld de registratieprocedures bij immigratie, of ‘biopolitieke tatoeëring’.[[154]](#footnote-154) Dat Agamben deze mechanismen aanduidt als ‘biopolitieke tatoeëring’ is grotendeels retorisch.[[155]](#footnote-155) Hij verwijst naar de tatoeages van de gevangenen in de Duitse concentratiekampen. Er is echter wel een structurele gelijkvormigheid tussen de tatoeëring van gevangenen en de registratiemaatregelen voor migranten. In beide gevallen schrijft de macht rechtsreeks in het lichaam zodat de onderhorige blijvend getekend is. Hedendaagse technieken van biometrische registratie, *body scans,* etc. betreffen het naakte lichaam op zich.Dat dient het efficiënte bestuur van de gevangenen of migranten (biomacht), maar maakt hen ook duidelijk onderworpen te zijn aan een macht die beschikt over hun leven (soevereine macht). Bovendien worden in beide gevallen de onderhorigen zodanig gebonden aan de tekens van de macht dat ze er geen afstand kunnen nemen. De gevangene zal altijd zijn tattoo of geregistreerde vingerafdruk meedragen. Wanneer Europese overheden de vingerafdrukken van illegalen registreren, kunnen deze migranten zich ook nooit meer losmaken van de macht die hen heeft uitgewezen.

Ook de machtsverschuiving van het parlement naar de overheidsadministratie sinds de Eerste Wereldoorlog,[[156]](#footnote-156) is een uitdrukking van de uitzonderingstoestand als norm.[[157]](#footnote-157) Grondwettelijk gezien mag de overheid het parlement enkel buitenspel zetten, in gevallen van nood, door een uitzonderingstoestand uit te roepen. De bescherming van het naakte leven van de bevolking creëert echter een permanent gevaar waardoor de uitzonderingstoestand de voorwaarde van bestuur wordt. Bijvoorbeeld in Italië is sinds de jaren ’20 en ’30 een beleid met bestuurlijke decreten in plaats van met parlementaire wetten de norm geworden.[[158]](#footnote-158) Het parlement ratificeert vooral wetsinitiatieven afkomstig van de regering en politieke crises leiden geregeld tot het uitroepen van een noodtoestand waarin de rechten van de burgers en de democratie opgeschort worden. “Uiteindelijk wordt iedere persoon beschouwd en behandeld als een potentieel verdachte, tot men een punt bereikt waarop de mensheid als zodanig samenvalt met de gevaarlijke klasse.”[[159]](#footnote-159)

## *3.4 De Führer en de muzelman*

We zijn nu in staat om een verklaring te geven aan de concentratiekampen, die voor Foucault een enigma bleven. De getuigenissen van Primo Levi, Elie Wiesel en Jean Améry hebben ons duidelijk gemaakt dat soevereine macht niet zomaar kan gereduceerd worden tot een tactiek van biomacht. Het mag dan wel zijn dat de kampen dienden om het Duitse ras te beschermen voor endemische gevaren die de soort dreigden te doen degenereren, maar de realiteit van die kampen zelf is niet te verklaren uit louter disciplinering en biopolitiek. Maatregelen als tatoeëring of desinfectering waren geen preventieve gezondheidsmaatregelen of handelingen om productieve lichamen te stimuleren. De ontmenselijking van de joden diende veeleer ter meerdere eer en glorie van het Duitse ras. De SS gedroeg zich als een soeverein met een absoluut recht om te doden en wou haar overmacht tegenover de joden manifesteren. Die soeverein produceerde echter niet zomaar de dood, maar een leven tussen leven en dood. Het kamp bood de ruimte waarin de uitzonderingstoestand tot haar uiterste werd doorgedreven en gevangenen bijgevolg gereduceerd werden tot hun naakte leven. Het moest duidelijk zijn dat sterven, als de vereeuwigde strijd op de drempel van de dood, het lot van elkeen was.[[160]](#footnote-160)

Das Sterben war allgegenwärtig, der Tod entzog sich. […] Deutlich erinnere ich mich, wie Kameraden, in deren Blocks Selektionen für die Gaskammern erwartet wurden, nicht über diese sprachen, wohl aber mit allen Anzeichen von Furcht und Hoffnung über die Konsistenz der zu verteilenden Suppe. Mühelos triumphierte die Lagerrealität über den Tod und über den ganzen Komplex der sogenannten letzten Fragen.[[161]](#footnote-161)

 Voor Agamben is deze soevereiniteit niet een eenvoudige terugkeer van de klassieke soevereine macht noch is ze iets totaal anders. Ze is net als de klassieke soevereiniteit of de moderne biomacht analoog aan de paradigmatische soevereiniteit uit hoofdstuk 3.1. Soevereiniteit is geen tactiek van biomacht, maar biomacht is een aspect van de soevereiniteit.

 De nazistische soevereiniteit vindt haar uitdrukking in de figuur van de *Führer.[[162]](#footnote-162)* Het lichaam van de leider van het Duitse volk emaneert uit dat volk. “[D]e macht van de *Führer* valt samen met het leven van het Duitse volk.”[[163]](#footnote-163) Adolf Hitler vervult niet zomaar een publiek ambt. Hij is de onmiddellijke uitdrukking van de wil van het Duitse volk en het Duitse volk valt restloos samen met de wil van de *Führer*. Zijn woord is daarom onmiddellijk wet. Het nazistische machtsregime getuigt van een soevereiniteit in die zin dat de *Führer* beslist over waardig en onwaardig leven en gebruik maakt van het recht om te doden. Verschillend van de klassieke soevereine macht is echter dat het klassieke tijdperk een sterke scheiding tussen het natuurlijke en het politieke leven veronderstelde. Wanneer de grens tussen beide bedreigd werd door het naakte leven, moest ze hersteld worden via rituelen. In het lichaam van de *Führer* wordt elke onderscheiding tussen het politieke en het natuurlijke leven opgeheven.[[164]](#footnote-164) Zijn biologische lichaam valt volledig samen met zijn politieke functie.

 De *Führer* vindt zijn tegenhanger in de concentratiekampen. In Auschwitz is er een categorie gevangenen die aangeduid wordt als *Muselmänner*.[[165]](#footnote-165) Sommigen lijden zo onder de repressie van de SS en de erbarmelijke omstandigheden dat ze elk contact met de buitenwereld verliezen. Ze veranderen in machines die, zonder enige mentale activiteit, de dagelijkse taken uitvoeren, eten en slapen. Enkel het lichaam blijft functioneren, maar elke wil tot leven is uitgedoofd.[[166]](#footnote-166) Terwijl het mentale leven verdwenen is, zet het lichaam zich verder. Wanneer elk besef van het goede leven verloren is, overleeft het naakte lichaam. De muzelman is met andere woorden het voorbeeld bij uitstek van het naakte leven. De biopolitieke en disciplinaire maatregelen van de kampen dienen niet om een meerwaarde uit een productief leven voort te brengen, maar om een leven tussen leven en dood te creëren.[[167]](#footnote-167) De kampen zijn geen fabrieken van uitgebuite winst of van de dood, maar van het naakte leven.

Het kamp is de plaats waar biomacht en soevereiniteit in een zone van indistinctie terecht komen. Soevereiniteit en de uitzonderingstoestand zijn geen tactieken van biomacht, zoals Butler beweert.[[168]](#footnote-168) Correcter is dat de onderscheiding van beide machtsregimes slechts oppervlakkig is. Het Duitse ras kan enkel bestaan door het recht om te doden toe te passen op de joden en het onmiddellijk product van de productie van het Duitse ras is de productie van het joodse naakte leven in de figuur van de muzelman. De identiteit van het Duitse ras kan enkel bestaan door zich af te zetten tegen iets anders dat, omdat het anders is, geëlimineerd moet worden. Wanneer die uitroeiing voltrokken is, moet er een nieuwe bedreiging geconstrueerd worden en zo *ad infinitum*. De plannen om de Polen uit de roeien, waren bijvoorbeeld reeds in opbouw.

Integendeel, iedere handeling, iedere gebeurtenis in het kamp, van de gewoonste tot en met de uitzonderlijkste, beslist [soeverein] over het naakte leven en verwerkelijkt daarmee het Duitse biopolitieke lichaam. De afzondering van het joodse lichaam produceert onmiddellijk het Duitse lichaam.[[169]](#footnote-169)

# Drempel: Het Duitse volk en de Eerste Wereldoorlog

Op het eerste gezicht is de oorlog het typevoorbeeld van de uitzonderingstoestand. Toch valt hij niet zo gemakkelijk te reduceren tot het model van de klassieke lezing van Foucault of tot Agambens theorie van de uitzonderingstoestand. Het model van de uitzonderingstoestand in deze beide is defensief, namelijk de noodtoestand. Om oorlogen te beschrijven is dat echter slechts een eenzijdige verklaring. Niet alle oorlogen moeten iets dat er al is, beschermen. Sommige zijn agressief in de zin dat een van de partijen iets in de toekomst tracht te verwerven. Soldaten doden bovendien niet enkel externe gevaren, maar brengen zichzelf ook in gevaar. We zullen demonstreren hoe de uitzonderingstoestand als oorlogstoestand functioneert via de geschriften van een aantal Duitse filosofen in de beginjaren van de Eerste Wereldoorlog. [[170]](#footnote-170) Hierdoor worden de verschillen met (1) de klassieke lezing van Foucault en met (2) Agamben ook duidelijk.

(1) In de klassieke lezing van Foucault is soevereine macht een instrument van de biomacht. De overheid hanteert in de ene situatie de wet en schort ze in de andere op afhankelijk van wat het meest efficiënt de veiligheid van de bevolking garandeert.

Een aantal Duitse teksten uit de Eerste Wereldoorlog gaan echter in tegen de strikte scheiding tussen soevereiniteit en biomacht die Foucault beschrijft. Het oorlogsdiscours rond 1914 getuigt van een geweldsmythologie *binnen* disciplinaire technieken. Het machinale van het leger fascineert en de oorlog wordt een glorieus doel op zich. Georges Bataille doet een pertinente observatie, wanneer hij schrijft:

Te midden van de andere mensen, die zich verliezen in het najagen van hun private doeleinden, bezit het leger de roem die boven elk particulier of algemeen nut verheven is. Het is niet eenvoudigweg iets instrumenteels zoals fabrieken of akkers, het is roemvol en leert – op zoek naar die roem – te leven, te lijden en te sterven.[[171]](#footnote-171)

Het leger overstijgt zowel het individueel als het algemeen belang van de bevolking. Niemand heeft baat gehad bij de Eerste Wereldoorlog. Hij heeft een eigen finaliteit. Ernst Jüngers geschriften getuigen van een magie die het individu losrukt van zijn eigen persoonlijke ervaring in ruil voor een extase in de strijd.[[172]](#footnote-172) Zelfs het belang van de soldatenpopulatie is hier niet meer relevant. Noch het leger, noch de soldaat geeft in het heetst van de strijd om de defensieve bescherming van het leven. Het gaat om het agressief veroveren van iets voorbij het leven. De soldaten worden beheerst door een ‘magische’ kracht die hen niet meer toekomt en wat uiteindelijk op het spel staat, is de wereld.[[173]](#footnote-173) De ‘betoverde’ soldaten hebben niet meer hun eigen bescherming of die van hun naties tot doel, maar zijn de instrumenten van een hogere macht die hen boven zichzelf doet uitstijgen. “*Es war eine Einweihung, die nicht nur die glühenden Kammern des Schreckens öffnete, sondern auch durch sie hindurchführte.”[[174]](#footnote-174)*

De strijd heeft een ‘eigen esthetica’ in de vorm van uniformen, muziek of marcheren.[[175]](#footnote-175) De soldaat straalt daardoor een aura uit dat afkomstig is van een hogere macht. Bovendien is er vooral aan Duitse zijde in de Eerste Wereldoorlog een sterke neiging om de oorlog gelijk te stellen met een strijd tegen het op efficiëntie en nut gebaseerde denken dat aan de basis ligt van de biomacht (gesymboliseerd door Engeland).[[176]](#footnote-176) Zo plaatst Werner Sombart *Selbstverschwendung* en *Selbststeigerung* tegenover eigenbelang.[[177]](#footnote-177) De bescherming van het leven van de bevolking is ondergeschikt aan een strijd voor de glorie van de natie. Die strijd drukt een soeverein element uit. De bescherming van de natie kan enkel bekomen worden door het volk bloot te stellen aan de dood zodat het zichzelf kan overstijgen.

 (2) De vermenging tussen soevereine macht en biomacht is echter niet dezelfde als die beschreven door Agamben. Voor Agamben versmelten soevereine macht en biomacht in de uitzonderingstoestand. Deze toestand dient het leven van de burgers te beschermen, maar stelt hen daarmee bloot aan de dood.[[178]](#footnote-178) Om de orde te handhaven wordt de noodtoestand afgekondigd. De oorlogsfilosofen getuigen ook wel van een bepaalde uitzonderingstoestand, maar die heeft niet tot doel de orde te garanderen. Het gaat erom iets in of van het leven te overwinnen zodat het leven boven zichzelf kan uitstijgen. Max Scheler beweert bijvoorbeeld dat de mens in de oorlog deelheeft aan een *Gesamterlebnis* die elke individuele ervaringsmogelijkheid overstijgt.[[179]](#footnote-179) Door het leven bloot te stellen aan de dood in de oorlog en het zelfs te laten sterven, verschijnt het als medium van een Hogere Macht in wiens teken de Duitse soldaat staat. De oorlog dient niet zomaar het leven, maar iets voorbij het leven. Het ‘overleven’ van Duitsland betreft niet een naakt leven dat resteert na de verbanning, maar een ‘boven-leven’ in de zin van een leven dat zich boven haar vroegere vorm verheft. Scheler spreekt hier van 'het eeuwige leven in de tijd'[[180]](#footnote-180) en Simmel schrijft:

Und doch gibt es einen letzten and absoluten Sinn des Lebens, in dem es auch den Tod in sich einbezieht und dessen relativen Sinn zusammen mit den relativen Sinn des Lebens selbst einbegreift und unterbaut.[[181]](#footnote-181)

De bescherming van het leven dient een nog hoger doel dan dat leven 'in relatieve zin'. Het staat in het teken van een Leven voorbij de dood in plaats van een leven tussen leven en dood (het naakte leven). Het betreft zowel het individu (een nieuwe mens) als de natie (een nieuw Duitsland). De oorlog is geen bescherming van louter biologisch leven (Foucault) of een uitzonderingstoestand die iedereen tot *homo sacer* reduceert om de toepassing van de wet te garanderen (Agamben), maar een 'absolute situatie' waarin de enkeling moet kiezen tussen sterven of de idee van nieuwe, totale mens.[[182]](#footnote-182) "*Deutschland wird nicht sein oder es wird ein anderes Deutschland sein.*"[[183]](#footnote-183) De ervaring leert ons dat er geen nieuwe mens of een beter Duitsland gekomen is. De uitzonderingstoestand in de oorlogssituatie produceert geen naakt leven tussen leven en dood, maar enkel de dood.

# 4. Foucault en politiek als oorlog met andere middelen

Hoewel Foucault zijn lessenreeks *Il faut défendre la société* heeft gegeven in hetzelfde jaar als waarin hij *La volonté de savoir* heeft gepubliceerd, vinden wij er een andere theorie over de relatie tussen soevereine macht en biomacht. Zo schrijft Foucault:

Ce n'est pas simplement la destruction des autres races qui est l'objectif du régime nazi. La destruction des autres races est l'une des faces du projet, l'autre face étant d'exposer sa propre race au danger absolu et universel de la mort. Le risque de la mourir, l'exposition à la destruction totale, est un des principes inscrits parmi les devoirs fondamentaux de l'obéissance nazie, et parmi les objectifs essentiels de la politique. Il faut que l'on arrive à un point tel que la population tout entière soit exposée à la mort. Seule cette exposition universelle de toute la population à la mort pourra effectivement la constituer comme race supérieure et la régénérer définitivement face aux races qui auront été totalement exterminées ou qui seront définitivement asservies.[[184]](#footnote-184)

Dit fragment belicht het recht om te doden niet als een loutere bestuurstechniek, zoals in *La volonté de savoir*. De nazi’s moesten zichzelf, in de rassenoorlog, blootstellen aan de dood. Enkel dan konden zij hun superieure ras affirmeren. Voor Foucault is deze onderwerping aan de dood essentieel voor het nazisme. Voor de klassieke lezing van Foucault kan het hoogstens een ongelukkig neveneffect zijn van de biomacht die, op zichzelf genomen, enkel het overleven van de bevolking tracht te promoten. Zelfs voor Agamben is de soeverein in eerste instantie niet gereduceerd tot het naakte leven onderworpen aan de macht over leven en dood. De soeverein doet dat net anderen aan. Voor Agamben is de productie van naakt leven een asymmetrisch proces (soeverein tegen *homo sacer*), terwijl Foucault een symmetrische oorlog vaststelt. Dit hoofdstuk zal focussen dit fenomeen, dat niet uitsluitend tot het nazisme behoort, maar ook bijvoorbeeld tot het hedendaagse islamitische martelaarschap (zie infra).

 In *Il faut défendre la société* biedt Foucault een analyse van het rassendiscours vanaf het begin van de moderniteit tot haar ontsporingen in het nazisme en het stalinisme. Hoewel hij daarbij de Eerste Wereldoorlog niet expliciet vermeldt, past die binnen zijn theorie (zie infra).

 In dit laatste deel kaderen wij eerst de herkomst van het staatsracistisch discours (4.1). Vervolgens behandelen wij de belangrijkste vernieuwing ten opzichte van Agamben, de symmetrische blootstelling aan de dood, apart. Foucault heeft immers nooit expliciet een theorie van het naakte leven ontwikkeld. In *Surveiller et punir* heeft hij echter wel de uitzonderingstoestand behandeld (4.2). Ten slotte passen wij Foucaults theorie toe op een aantal geschriften uit de Eerste Wereldoorlog om zo het verklarend voordeel van Foucault tegenover Agamben te verduidelijken (4.3).

## *4.1 De herkomst van het racistisch discours*

Foucault beschrijft de geschiedenis van het rassendiscours in drie opeenvolgende fases. In de vroege moderniteit ontstaat een discours onder achtergestelde groepen dat achter de schijnbare neutraliteit van de wet een strijd tracht te ontwaren tussen verschillende rassen. De onderdrukten zijn, volgens dit discours, dan de verliezers van voorbije veldslagen (4.1.1). Rond de Franse Revolutie vindt er een ingrijpende verandering plaats in dit discours: de derde stand neemt het discours van de rassenstrijd op om hun overname van het staatsapparaat te legitimeren. De staat en het recht zijn niet zomaar de wapens van de vijand, maar potentieel ook de eigen wapens tegen andere ‘rassen’ (4.1.2). Doorheen de 19de en 20ste eeuw wordt aan deze verstaatsing nog een biologisering toegevoegd. De staat moet de gezonde rassen doen leven en alle degenererende elementen laten sterven (4.1.3).[[185]](#footnote-185) Daarnaast stelt het staatsracisme de eis dat niet enkel het inferieure ras, maar ook het superieure zich onderwerpt aan de macht over leven en dood (4.1.4).

### 4.1.1 Het discours van de rassenstrijd

Op het eerste gezicht bevat *Il faut défendre la société* een kritiek op de notie van soevereine macht. Politieke macht is niet zozeer het resultaat van een sociaal contract dat een geweldsmonopolie delegeert aan een soevereine staat, maar van een oorlog tussen rassen.[[186]](#footnote-186) De schijnbare vrede in de samenleving verbergt een onopgelost conflict uit het verleden en de ultieme beslissing kan pas komen door een laatste, finale oorlog.[[187]](#footnote-187) Clausewitz’ adagium van de oorlog als politiek via andere middelen is een omkering van een fundamentelere waarheid, namelijk die van de permanente strijd binnen de samenleving. Politiek is oorlog met andere middelen.

 In dat opzicht is het echter verkeerd om te beweren dat Foucault soevereine macht bekritiseert. Hij zegt niet dat het tijdperk van soevereine macht voorbij is, maar dat de juridische *theorie* van soevereine macht een slechte weergave biedt van wat er eigenlijk gaande is.[[188]](#footnote-188) De representatie die de macht lokaliseert in één instelling (de staat) als een bezit en haar karakteriseert in termen van onderdrukking, ziet over het hoofd dat in werkelijkheid macht een relatie is en dus per definitie verspreid is over verschillende subjecten.[[189]](#footnote-189)

 De verwarring heeft echter een goede grond. De juridische representatie van macht en het soevereine machtsregime gingen immers hand in hand in de middeleeuwen.[[190]](#footnote-190) Doorheen de middeleeuwen en het begin van de moderniteit heeft de staat geleidelijk het *jus ad bellum* gecentraliseerd bij de vorst. Het recht om oorlog te voeren kwam in handen van de soeverein die daardoor de macht leek te bezitten om zijn tegenstanders te onderdrukken. Daarrond is een discours ontstaat van de delegatie van rechten aan de staat, die daarmee een geweldmonopolie had verworven. Dit discours vindt haar uiteindelijke vorm in de filosofie van Thomas Hobbes.[[191]](#footnote-191) Volgens Hobbes is de maatschappij in eerste instantie een oorlog van allen tegen allen. Omdat iedereen zijn eigen leven verkiest boven de vrijheid om anderen van het leven te beroven, sluit de gemeenschap een sociaal contract om de mogelijkheid tot geweldsgebruik af te staan aan één absolute soeverein. De vorst krijgt niet enkel een aantal vrijheden gedelegeerd van zijn onderdanen, hij treedt volledig in hun plaats.[[192]](#footnote-192) Het volk is pas een volk dankzij de vorst, aangezien hij de figuur is die toelaat om als volk met één stem te spreken en zo de verdeeldheid in de menigte te overstijgen.[[193]](#footnote-193) Hij vertegenwoordigt de eenheid van het volk.[[194]](#footnote-194) De interne verdeeldheid of strijd is overstegen in ruil voor de eenheid in het sociaal contract. Macht is gelokaliseerd in één individu en is gebaseerd op een juridische uitwisseling van rechten. Dat contract, belichaamd in de soeverein, garandeert de eenheid van het volk.

Volgens Foucault, is Hobbes’ filosofie een reactie op een ander discours dat ook zijn herkomst heeft in de vorstelijke centralisatie van de macht.[[195]](#footnote-195) Doorheen de middeleeuwen heeft de staat het geweldsmonopolie en het *jus ad bellum* toegeëigend en de oorlog beperkt tot een relatie tussen soevereine staten.[[196]](#footnote-196) Als reactie daarop ontstond een discours dat de oorlog opnieuw het sociaal lichaam binnendroeg.[[197]](#footnote-197) Rond de periode van de godsdienstoorlogen ontstond de idee dat sociale relaties inherent gekenmerkt zijn door strijd en strategie en niet door een contract tussen vrije en gelijke burgers. Dit discours, dat uiteindelijk het discours van de rassenstrijd wordt,[[198]](#footnote-198) heeft vier belangwekkende kenmerken:[[199]](#footnote-199)

1) De rassenstrijd veronderstelt een binaire opdeling van de samenleving.[[200]](#footnote-200) De vorst is geen vertegenwoordiger van het volk als eenheid, want het volk wordt gekenmerkt door een onophoudelijke interne strijd. Die strijd is een verderzetting van veroveringen en verzetsbewegingen uit de geschiedenis. Bijvoorbeeld in Engeland werd de vorst en zijn entourage gezien als een groep Franse veroveraars die onder ‘*Guillaume le Conquérant*’ de oorspronkelijk Saksische bevolking onderworpen hadden.[[201]](#footnote-201) De verschillende groepen in de strijd worden uiteindelijk de actoren van een rassenstrijd. Engelse verzetsbewegingen kaderden hun strijd en maatschappijkritiek dan ook in rassentermen. We mogen hier de term ‘ras’ echter niet in biologische termen opvatten. Zoals het voorbeeld aantoont, was het de Engelsen bijvoorbeeld veeleer te doen om taal. De biologisering van het rassenconcept is pas voltrokken in de 19de en 20ste eeuw (zie infra).

2) Uit de binaire opdeling volgt dat het sprekend subject van die geschiedenis niet neutraal kan zijn. Hij behoort altijd reeds tot een bepaald kamp en de waarheid van zijn spreken is afhankelijk van het kamp waartoe hij behoort.[[202]](#footnote-202) Enkel het juiste ras kan de waarheid ontcijferen. Hobbes daarentegen veronderstelt de positie van een neutrale filosoof-jurist die de waarheid doorgrondt en zo de oorlog bezweert. In de oorlog zelf echter, is die operatie onmogelijk. De vrije en gelijke subjecten van het sociaal contract zijn vervangen door rassen in onderlinge strijd met wederzijdse dominantieverhoudingen. Achter elke schijnbaar neutrale wet gaat een verhaal schuil van veldslagen. De wet is het wapen van de heersende rassen. Hoe men dit verhaal dus interpreteert, hangt af van het ras waartoe men behoort. De waarheid ligt niet in de verheven realiteit van de orde, de vrede of de rechtvaardigheid, maar in de vernederingen, passies en toevalligheden van de strijd achter de schijnbare vrede.[[203]](#footnote-203)

3) De rechtsorde die de civiele vrede reguleert, is niet het product van een neutrale, vrije onderhandeling, maar een orde opgelegd na een verloren veldslag.[[204]](#footnote-204) Willem de Veroveraar heeft na de slag bij Hastings zijn eigen, Franstalige recht opgelegd aan de Saksische bevolking.[[205]](#footnote-205) Dat recht diende zijn macht en dat van de Franstalige elite te consolideren. In het recht duurt de oorlog verder, maar wordt ze met andere, slechts schijnbaar neutrale, middelen gevoerd, en de geschiedenis is de sleutel om die oorlog bloot te leggen. De juridico-politieke representatie van de macht verschijnt hier dus als een wapen in de rassenstrijd voor zover zij de werkelijke oorlog maskeert.[[206]](#footnote-206)Daarmee kan hij zijn rechtsorde afdwingen.

4) Soevereine macht vormt niet zozeer de basis van elke machtsuitoefening, maar de inzet ervan. Het doel van de strijd is de verovering van de soevereiniteit.[[207]](#footnote-207) De oorlog kan enkel afgesloten worden wanneer een van beide partijen gewonnen heeft en daarmee een stabieler, oorspronkelijker machtsevenwicht kan herstellen. Het soevereine recht om te doden moet dus toegeëigend worden om de strijd te beslechten. Wat Willem de Veroveraar heeft veroverd, is de soevereiniteit over Engeland, of, met andere woorden, het recht om de Engelsen te onderwerpen aan zijn legaal recht om te doden.

Het discours van de rassenstrijd heeft zeer lang enkel doorgewerkt in verzetsbewegingen als de *Diggers,* de *Levellers* of de Franse, uit de macht ontzette aristocratie. Pas doorheen de 18de en 19de eeuw transformeert het discours van de rassenstrijd in een staatsracistisch discours.[[208]](#footnote-208) Deze verschuiving houdt (1) een biologisering en (2) verstaatsing in.

(1) De binaire opvatting van de samenleving wordt enerzijds vermengd met een biologisch monisme. Het volk is één lichaam en de staat moet de gezondheid ervan garanderen. Het binaire element bestaat dan in de degenererende, pathologische elementen in het volk die genezen of verwijderd dienen te worden. De historische dimensie van een verleden strijd die doorwerkt in het heden en opgelost moet worden in de toekomst, wordt dan ook vervangen door een medico-biologisch verhaal over een evolutionaire rassenstrijd om de *survival of the fittest*.

(2) Anderzijds is het discours van de rassenstrijd niet meer een vertoog tegen de staatsmacht, maar heeft ze haar veroverd. De staat is dan niet meer een wapen in de handen van één ras tegen een ander, maar de beschermheer van de zuiverheid en superioriteit van een ras tegen onzuiverheden. Het discours van de rassenstrijd behoorde voordien toe aan de slachtoffers van het staatsgeweld. De staat was in handen van het andere ras. Nu heeft het staatsracisme het staatsapparaat zelf in handen. De rassenstrijd is geen strijd meer van verschillende volkeren binnen één staat, aangezien de staat in handen is van slechts één ras. Er is geen vijandig ras meer, enkel storende elementen. Hoe deze evolutie zich heeft voltrokken, kan enkel verklaard worden via het moment waarop het discours van de rassenstrijd het officiële verhaal van de staat over zichzelf is geworden. Dat moment doet zich voor rond de Franse Revolutie in Sieyès’ tekst over de derde stand.[[209]](#footnote-209)

### 4.1.2. De autodialectisering van het rassendiscours rond de Franse Revolutie

Foucault situeert de overgang van de rassenstrijd naar het staatsracisme in de nieuwe betekenis van het begrip ‘natie’ bij Sieyès. In de absolute monarchie, zoals die gestalte krijgt bij Hobbes, is de natie de verzameling individuen met een onmiddellijke juridische en fysieke relatie tot hetzelfde lichaam, namelijk dat van de vorst.[[210]](#footnote-210) In Frankrijk, daarentegen, heeft de absolute monarchie een adellijke reactie teweeg gebracht die de vorm aannam van een discours over rassenstrijd. Een natie is voor de adel een groep met dezelfde wetten, gebruiken, geschiedenis, etc.[[211]](#footnote-211) De adel en de derde stand waren daardoor twee verschillende naties die onderling in strijd waren met als inzet de monarchale macht.

Met Sieyès verandert dit allemaal.[[212]](#footnote-212) De natie moet, ten eerste, verenigd zijn onder een gemeenschappelijk recht, maar dat veronderstelt natuurlijk geen gemeenschappelijke, absolute vorst. Ten tweede, is er slechts een minimale gedeelde cultuur vereist. Opdat er toch voldoende eenheid zou zijn, heeft een natie ‘werken’ en ‘functies’ nodig.[[213]](#footnote-213) Om een natie te zijn, heeft zij nood aan een aantal economische functies, zoals de landbouw, handel, industrie, etc. (werken) en een aantal instellingen, zoals een administratie, een leger, een Kerk, etc. (functies). Zowel de rechtsorde als de werken en functies moeten gedeeld worden om van een natie te kunnen spreken.[[214]](#footnote-214) In de historische context van Sieyès, kon enkel de derde stand voldoen aan deze voorwaarden.[[215]](#footnote-215) Frankrijk had geen gemeenschappelijk recht, want elke stand had een eigen rechtssysteem met eigen verplichtingen en privileges. Bovendien werden alle kerninstellingen van de samenleving bevolkt door burgers uit de derde stand. De burgerijen de boeren deden de economie draaien en de ambtenaren uit de derde stand vervulden het merendeel van de staatsfuncties.[[216]](#footnote-216) De andere standen, vooral de adel, werden gereduceerd tot vreemde elementen binnen een sociaal lichaam beheerst door één natie.[[217]](#footnote-217)

De belangrijkste verhouding is dus niet meer die tussen verschillende naties, zoals de dominantierelatie waarover de adel sprak. Er doen zich twee verschuivingen voor.[[218]](#footnote-218) (1) Een nieuwe relatie ontstaat tussen particulariteit en universaliteit. De adel eiste haar particulariteit op tegen de universaliserende macht van de monarch. Zij had privileges te verdedigen tegen een vorst die liefst alle onderdanen gelijkschakelde om de macht naar zich toe te trekken, weg van de aristocratie. De derde stand daarentegen ziet haar eigen particuliere natie als de enige die een invulling kan geven aan de staat. De derde stand als particuliere natie bezit de mogelijkheid om de universele aspiratie van het staatsapparaat te rechtvaardigen. Van alle standen is enkel de derde stand een natie zodat enkel zij de eenheid bezit om iets met de staat te doen. Enkel de derde stand behoort tot de natie en iedereen die niet tot de derde stand behoort, is dan ook geen deel van de natie.[[219]](#footnote-219) Deze laatsten behoren niet tot het universele toepassingsveld van de staatsmacht. (2) Daarnaast verandert de temporele as van de eisen. De adel eiste een herstel van een vroeger, meer rechtvaardig machtsevenwicht. Daarvoor moest zij de staat inpalmen. De aanspraak op de staatsmacht van de derde stand is daarentegen gebaseerd op aanwezige mogelijkheden die in de toekomst verwerkelijkt kunnen worden. De derde stand heeft capaciteiten die tot nu toe niet erkend zijn in het publiek recht. De kracht van de natie schuilt niet in haar fysieke kracht om anderen te domineren op basis van vroegere machtsaanspraken, maar in haar mogelijkheden om zichzelf te administreren tot hogere productiviteit in de toekomst.[[220]](#footnote-220) De natie is met andere woorden de staat in haar geboortefase. *Nous ne sommes rien, soyons tout.* Alle administratieve, juridische, economische, etc. reguleringen gecentraliseerd in de staat vinden hun basis in de natie en het is die natie die daarom de rechtmatige eigenaar van de staat is.

Foucault concludeert, met een Hegeliaanse verwoording, dat zich in Sieyès een ‘autodialectisering van de rassenstrijd’ voltrekt.[[221]](#footnote-221) De onderlinge negatie van de rassen wordt opgeheven door de nadruk op de burgerlijke natie, zoals Sieyès die beschrijft. Het conflict van de rassenstrijd had in eerste instantie geen echte oplossing. Het doel was een herstel van een eerdere, zogenaamd rechtvaardigere machtsverhouding. Het model van Sieyès heeft de oorlog eindig gemaakt.[[222]](#footnote-222) Het conflict kent een *Aufhebung.* Wanneer de staat enkel nog verantwoordelijk is voor de natie (de derde stand) en niet meer voor de privileges van particuliere individuen, is er een finale vrede of een verzoening van het conflict. Daartoe wordt er een eindige, interne oorlog, *in casu* de Franse Revolutie, gestreden om de adel en haar privileges uit te roeien en het staatsapparaat te veroveren.[[223]](#footnote-223) De natie bezit de mogelijkheden, maar er zijn nog vreemde elementen die uitgezuiverd moeten worden. “*On va avoir une lutte civile, par rapport à laquelle la lutte militaire, la lutte sanglante, ne peut être qu’un moment exceptionnel, ou une crise, ou une épisode*.”[[224]](#footnote-224) De adel maakt geen deel uit van de natie, maar is slechts een vreemd element waarmee de derde stand komaf moet maken.[[225]](#footnote-225)

In de volgende stap kan echter de episode van het uitzonderlijke moment de regel worden. De etymologie van het woord ‘crisis’ duidt dit aan.[[226]](#footnote-226) ‘Crisis’ komt van het Griekse ‘krinein’ dat ‘beslissen’, ‘oordelen’ of ‘onderscheiden’ betekent. In het staatsracisme worden permanent interne onderscheidingen gecreëerd om te beslissen over de grens tussen levenswaardig en levensonwaardig leven, over wie tot de natie behoort en wie niet. Uiteindelijk vallen de moorddadige en de suïcidale staat samen.[[227]](#footnote-227) Hier betreden we het domein van het staatsracisme.

### 4.1.3 Het staatsracisme als koppeling van de soevereine macht en de biomacht

Sieyes’ burgerlijke natie tracht de productiviteit van het leven te administreren en te promoten via de staat. Zij moet echter eerst strijden om de daarvoor noodzakelijke staatsapparaten te veroveren. Het proces van verstaatsing van de rassenstrijd doet dan ook opnieuw de vraag rijzen naar de relatie tussen biomacht en soevereine macht. Hoewel de laatste les van *Il faut défendre la société* zeer sterk lijkt op het laatste hoofdstuk van *La volonté de savoir*, ontwaren wij er toch een andere visie op die relatie.

 In het staatsracisme wordt aan de verstaatsing een biologisering toegevoegd.[[228]](#footnote-228) De natie wordt vervangen door het ras in biologische zin en de gevaarlijke elementen worden gedegenereerde individuen. De staat administreert en promoot nog steeds het leven, maar het gaat om een zeer specifieke vorm van leven, namelijk dat van een superieur ras. Deze promotie gebeurt nog steeds via anatomo- en biopolitiek op dezelfde manier als beschreven in hoofdstuk 2.2.[[229]](#footnote-229) De koppeling aan soevereine macht verloopt echter anders dan in *La volonté de savoir*. In dat laatste boek is soevereine macht een instrument waarvan de biomacht gebruik kan maken als zij dat wenselijk acht. In *Il faut défendre la société* verzekert het racisme de *onderlinge noodzaak* van biomacht en soevereine macht.[[230]](#footnote-230) De biomacht tracht het leven van alle burgers te normaliseren zodat de samenleving productief wordt. Individuen krijgen disciplinerende normen opgelegd en de bevolking als geheel wordt gereguleerd naar bepaalde statistische standaarden die als ‘normaal’ bestempeld worden. Individuen en groepen die niet conformeren, worden dan abnormaal of pathologisch. Zij degenereren het ras en moeten bijgevolg aangepast of verwijderd worden.

Si le pouvoir de normalisation veut exercer le vieux droit souverain de tuer, il faut qu’il passe par le racisme. Et si, inversement, un pouvoir de souveraineté, c’est-à-dire un pouvoir qui a droit de vie et de mort, veut fonctionner avec les instruments, avec les mécanismes, avec la technologie de la normalisation, il faut qu’il passe lui aussi par le racisme.[[231]](#footnote-231)

Foucault gaat zelfs zo ver om te stellen dat deze logica inherent is aan de moderne staat als zodanig.[[232]](#footnote-232) We moeten deze uitspraak echter wat nuanceren. Foucault zegt niet dat racisme het wezen is van de staat als zodanig. Hij heeft zich niet plots tot het anarchisme bekend. Exacter is dat de verstaatsing van de natie bij Sieyès en de biologisering van het discours over de natie, het racisme hebben ingeschreven in het hart van de staat. Daarmee is dus niet gezegd dat de staat voor eens en voor altijd racistisch zou zijn. Foucault beschrijft een historisch contingent, en dus omkeerbaar, proces. Het staatsracisme heeft twee relevante kenmerken:

 1) Het racisme creëert een breuk in het biologisch lichaam van de menselijke soort tussen wat levenswaardig is en wat niet.[[233]](#footnote-233) De vijand is in dat opzicht niet een externe, gelijkwaardige vijand, zoals in de klassieke oorlog waar gelijke staten tegen elkaar strijden. Het rassendiscours was sinds haar begin een kritiek op deze opvatting. De strijd voltrekt zich *binnen* de staat, niet tussen staten. In het staatsracisme gaat het om een interne bedreiging voor de bevolking. Bepaalde groepen en individuen kunnen niet genormaliseerd worden. Aangezien de staat de functie heeft om die bevolking te beschermen, moet zij de gevaren laten sterven. “*La mise à mort, l’impératif de mort, n’est recevable, dans le système de bio-pouvoir, que s’il tend non pas à la victoire sur les adversaires politiques, mais à l’élimination du danger biologique et au renforcement, directement liée à cette élimination, de l’espèce elle-même ou de la race.”[[234]](#footnote-234)*

 2) Zoals het vorige al laat uitschijnen, wordt aan de eliminatie van gedegenereerd leven een positieve attitude gekoppeld.[[235]](#footnote-235) “*Si tu veux vivre, il faut que l’autre meure.”[[236]](#footnote-236)* De oorlogsrelatie, die altijd al in het rassendiscours aanwezig is geweest, krijgt hier de vorm van een overmeesteren van de ander om zo het eigen leven mogelijk te maken en te versterken. We zouden met andere woorden kunnen verdedigen dat het staatsracisme niet zomaar een machtsregime is, maar tegens een vorm van zelfsubjectivering.[[237]](#footnote-237) De racist maakt zichzelf tot wie hij is via de dood van de ander.

### 4.1.4 Het staatsracisme als zelfsubjectivering

We stellen vast dat de nadruk op de oorlogstoestand sterk verschilt met Agamben. Voor Agamben is het model van de uitzonderingstoestand niet de oorlog, maar de noodtoestand. De soevereine macht in de uitzonderingstoestand moet het leven van de burgers beschermen. Daarvoor moet zij de rechten van die burgers opschorten, gevaarlijke individuen identificeren en die reduceren tot *homines sacri.* Bij Foucault treedt op het eerste gezicht een gelijkaardig proces in werking. Het staatsracisme identificeert gedegenereerde individuen en onderwerpt hen aan de soevereine macht om te doden of, op zijn minst, uit te sluiten.

Foucaults nadruk op de oorlog veronderstelt echter een symmetrische relatie tussen twee subjecten die afwezig is bij Agamben. Voor Agamben reduceert de soeverein anderen tot *homines sacri*.[[238]](#footnote-238) De oorlogstoestand van Foucault kadert de twee subjecten in de uitzonderingstoestand altijd reeds symmetrisch. De racist, als *sujet guerroyant*,[[239]](#footnote-239) stelt niet enkel de ander bloot aan de dood, maar ook zichzelf. De ander is ook soeverein over het naakte leven van de racist. Als er slechts één partij zou kunnen sterven, zou het immers geen oorlog zijn. Daardoor is iedereen reeds van in het begin zowel soeverein als *homo sacer.* Dat is niet zomaar een accidenteel gevolg van de oorlog. “*Ce n’est pas simplement la destruction des autres races qui est l’objectif du régime [raciste]. La destruction des autres races est l’une des faces du projet, l’autre face étant d’exposer sa propre race au danger absolu et universel de la mort*.”[[240]](#footnote-240) Men kan de superioriteit van het eigen ras enkel bewijzen door de dood in de ogen te staren en te overstijgen. Om hetzelfde in Agambeniaans vocabularium uit te drukken: het politieke leven (*bios*) wordt belaagd door vormen van naakt leven die zij nooit volledig kan bezweren. In het grondgevoel van de schaamte wordt duidelijk dat mensen nooit volledig kunnen samenvallen met hun identiteit binnen hun gemeenschap. Er blijft altijd een rest over. Men is met andere woorden altijd wel een beetje gedegenereerd. Het racisme tracht deze rest van naakt leven toch te overwinnen door (1) de eigen degeneraties en abnormaliteiten te projecteren op anderen en die anderen dan te doden en (2) de eigen degeneraties en abnormaliteiten in zichzelf te overwinnen door zichzelf bloot te stellen aan de dood. Op die manier bewijst men dat men zijn ras waardig is. In de (racistische) oorlog doodt men niet enkel de ander, maar ook de ander in zichzelf.

 Om deze redenering wat concreter te maken, kunnen wij terugkeren naar de voorbeelden uit de inleiding, namelijk de structurele gelijkheid tussen het terrorisme van 9/11 en de *War on Terror*, de dreiging van de atoomwapens tijdens de Koude Oorlog en het nazisme.

(1) Agambens analyse is goed toepasbaar op de argumentaties omtrent de *War on Terror*. De Amerikaanse overheid creëert een gewilde uitzonderingstoestand om de bevolking te beschermen tegen interne terreurdreigingen. De andere kant van het verhaal, ligt moeilijker voor Agamben. De terrorist kadert zijn strijd tegen het Westen veeleer in een oorlogstoestand dan een noodtoestand. De terrorist tracht het leven te zuiveren van westerse decadentie en imperialisme door zelf de dood te trotseren. Deze laatste hebben de Islam geïnfiltreerd en moeten van binnenuit verwijderd worden. Door dat te doen, beschermt hij niet zomaar een bestaande cultuur en de levens van deugdzame moslims, maar wordt hij ook een martelaar in de hemel. Het martelaarschap wijst de weg naar een leven verheven boven alle aardse, westerse decadentie. De terrorist verkiest de martelaarsdood immers boven het leven.[[241]](#footnote-241) De blootstelling van zichzelf aan de dood is dus een episode naar een leven voorbij alle decadentie.

(2) De atoomwapens uit de Koude Oorlog dienen een gelijkaardig doel.[[242]](#footnote-242) Foucault toont dat de atoomoorlog de bescherming van het leven van de bevolking en haar blootstelling aan de dood in een *mutually assured destruction* ononderscheidbaar maakt. Het is enkel door het communistische of kapitalistische gevaar te trotseren en te overwinnen dat *the American dream* of de klasseloze maatschappij kan gerealiseerd worden. Die confrontatie impliceert echter dat het eigen project op het spel wordt gezet. De Amerikaan moet de communist in zichzelf bestrijden, maar dat kan enkel door de kapitalist in zichzelf mee in gevaar te brengen in een atoomoorlog.

(3) Het nazisme biedt de meest extreme versie van de logica door Foucault beschreven. De moorddadige staat en de suïcidale staat zijn daar volledig identiek geworden. Het project van het Arische ras wordt niet zomaar op het spel gezet, zoals in de Koude Oorlog, maar wordt actief ondermijnd. Duitsers moeten sterven voor het Duitse ras. “*Solution finale pour les autres races, suicide absolu de la race allemande*.”[[243]](#footnote-243) De joden, homoseksuelen, zigeuners, etc. waren slechts het begin. De plannen lagen reeds klaar voor de *Endlösung* van de Polen. In het nazistische Duitsland werd de grens tussen waardig en onwaardig leven telkens opnieuw verlegd en uiteindelijk kreeg iedereen het bevel van Hitler om zelfmoord te plegen. Bovendien kon elke Duitser op elk moment slachtoffer worden van de macht over leven en dood. De ene dag stond men aan de zijde van Hitler en de andere viel men plots in ongenade. Om de superioriteit van het Arische ras te tonen en te verdienen, moest het Duitse volk zich blootstellen aan de dood en haar overwinnen in de vorm van het uitroeien van alle onwaardige levensvormen. Elke dode jood, homoseksueel, andersvalide, etc. was een versterking en bevestiging van het Duitse ras.

 Al deze voorbeelden laten nog één vraag onbeantwoord. Waarom moet het oorlogvoerende subject zichzelf blootstellen aan de dood? Waarom is de dood van de ander niet voldoende? Wat is er aan het subject dat die blootstelling vereist? Volgens Agamben immers is de blootstelling aan de dood een asymmetrische relatie. De soeverein oefent macht uit over de *homo sacer*. Hij is degene die *anderen* kan doden of laten leven. Later is het wel mogelijk dat de rollen ononderscheidbaar worden in een oorlog van allen tegen allen, maar in den beginne zijn de soeverein en de *homo sacer* tegengestelde figuren. Volgens Foucault echter is de blootstelling aan de dood van in het begin symmetrisch.

Seule cette exposition universelle de *toute la population* à la mort pourra effectivement la constituer comme race supérieure et la régénérer définitivement face aux races qui auront été totalement exterminées ou qui seront définitivement asservies. (mijn cursivering)[[244]](#footnote-244)

*Il faut défendre la société* bevat geen theorie van het naakte leven zoals Agamben. Binnen de krijtlijnen van *Surveiller et punir* kan zo’n theorie echter wel ontwikkeld worden via Foucaults begrip van de uitzonderingstoestand.[[245]](#footnote-245) In de beschrijving van de peststad als een uitzonderingsregime dat permanent belaagd wordt door de dood in het leven, kunnen wij de noodzaak van de blootstelling van het eigen leven aan de dood ontdekken.

## *4.2 De veralgemening van de peststad*

Het staatsracisme stelt een oorlogstoestand in binnen de samenleving met als doel alle pathologische elementen uit te roeien. De racist onderwerpt niet enkel de ander daarvoor aan de macht om te doden, maar ook zichzelf. In *Surveiller et punir* schrijft Foucault dat de pestepidemieën van de 17de eeuw een discours hebben ingevoerd waarin elk individu wordt opgevat als een mogelijke bron van pathologieën of dodelijke krachten. Rond deze individuen wordt dan een machtsapparaat gebouwd dat die krachten dient te bedwingen of, indien nodig, te doden. Het is dan ook geen vergezochte hypothese om de herkomst van de noodzaak om het eigen leven in gevaar te brengen in de rassenoorlog in ruil voor een verhevener, gezonder leven, te zoeken in de notie van latente, dodelijke krachten in de peststad.

### 4.2.1 De peststad en de uitzonderingstoestand

Foucaults beschrijving van de uitzonderingstoestand kadert in de historische overgang van de peststad naar het panopticon, waarmee Foucault de herkomst van de disciplinaire macht schetst. De peststad bevindt zich in de overgangsfase van soevereine macht naar biomacht. In de 17de eeuw worden pestepidemieën immers op een zeer specifieke manier behandeld.[[246]](#footnote-246) Iedereen wordt in zijn huis opgesloten en onder toezicht gesteld. Wie zich toch op straat waagt, riskeert gedood te worden door de toezichthouders. “*Chacun est arrimé à sa place. Et s’il bouge, il y va de sa vie, contagion ou punition*.”[[247]](#footnote-247) Hoewel de permanente observatie en ruimtelijke parcellering vooruitloopt op het komende disciplinaire, of anatomo-politieke, machtsregime, is de directe dreiging met de dood nog een restant van de soevereine macht. In de peststad onderhoudt het subject een eigenaardige verhouding tot zijn ziekte. “*L’enregistrement du pathologique doit être constant et centralisé. Le rapport de chacun à sa maladie et à sa mort passe par les instances du pouvoir, l’enregistrement qu’elles en font, les décisions qu’elles prennent*.”[[248]](#footnote-248) Het leven wordt permanent onderworpen aan machtsuitoefening zodat die macht het dodelijke in het leven kan onderscheiden van het levende. De toezichthouder haalt zijn recht om te doden uit zijn observaties van het pathologische. Vanaf hij pestsymptomen ziet, heeft hij de plicht om de patiënt te doden of te laten sterven aan zijn ziekte. Wanneer hij de dood constateert in het leven, wordt dat leven voorwerp van soevereine macht. Elke zieke is ten dode opgeschreven, ofwel door zijn ziekte ofwel door de toezichthouders.

 De pest creëert de noodzaak van een uitzonderingstoestand in de stad. De toezichthouders moeten permanent de lijn trekken tussen leven en dood. Rond de pest is immers het beeld geschapen van een wanordelijk feest, een *danse macabre*, waarin de wetten buiten werking worden gesteld, sociale rollen worden omgekeerd en het publieke leven ten onder gaat.[[249]](#footnote-249) De pest schept chaos in de stad en de mensen maken daarvan gebruik om de wetten aan hun laars te lappen.[[250]](#footnote-250) Om hetzelfde uit te drukken in de terminologie van Agamben en Benjamin: er ontstaat een *Wirkliche Ausnahmezustand*.[[251]](#footnote-251) Het volk schort zelf de rechtsorde op zodat sociale identiteiten hun vastheid verliezen in een soort carnavalesk feest.[[252]](#footnote-252) Het stadbestuur legt een virtuele uitzonderingstoestand, op om deze bedreiging van de sociale orde te bezweren. De rechtsorde komt onder druk en kan enkel reageren door de sociale orde te herstellen via een uitzonderingstoestand. Heel het proto-disciplinair apparaat moet het volk tot de orde dwingen en de oorzaak van de wanorde, de pest, verwijderen uit de samenleving. “*Derrière les dispositifs disciplinaires, se lit la hantise des ‘contagions’ de la peste, des révoltes, des crimes, du vagabondage, des désertions, des gens qui apparaissent et disparaissent, vivent et meurent dans le désordre*.”[[253]](#footnote-253)

De macht stelt met andere woorden het leven bloot aan de dood, omdat zij vaststelt dat er iets doods in het leven is dat verbannen moet worden, in dit geval de pest. Foucault geeft hier een eigen theorie van het naakte leven dat de sociale orde van de *bios* verstoort. Het dodelijke in het leven is enerzijds de basis waarop de politieke macht zich vestigt. De macht van de toezichthouder vindt haar grond in de vaststelling van het dodelijke in het leven en de noodzaak om dat te verbannen. Anderzijds zijn die dodelijke krachten intern aan alle leven en kan de uitbanning dus nooit voltooid worden. De ziekte zit altijd latent of potentieel in elk levend wezen. De pest is nooit volledig verdwenen, maar blijft achter als een spookbeeld.

Deze beschrijving is een voorafspiegeling van de overgang van epidemie naar endemie die Foucault beschrijft in *La volonté de savoir* en *Il faut défendre la société*.[[254]](#footnote-254) De epidemie is de ziekte die plots toeslaat van buiten de samenleving en doet sterven of laat leven. Middeleeuwse ziektes waren bijvoorbeeld een straf van God. Vandaag is de dood, in de vorm van de ziekte, niet meer een externe kracht die van buiten uit toeslaat in het leven. Hij is een kracht in het leven zelf, die het leven van binnenuit verzwakt. Ziektes zijn bijvoorbeeld geen straf van God meer, maar het gevolg van infecties door ziektekiemen, parasieten of andere levensvormen binnen het menselijk lichaam. Foucault beschrijft deze overgang in *Surveiller et punir* enkel voor disciplinaire macht, maar hetzelfde geldt natuurlijk voor de biopolitieke macht. Ook daar wordt de endemie, bijvoorbeeld de mazelen, een probleem van het dodelijke *in* het leven. De biopolitieke regulering van de mazelen komt dan neer op het gebruiken van de natuurlijke processen en regulariteiten tegen de ziekte zelf (het vaccin).

Het verschil, op het eerste gezicht, tussen de behandeling van de pest in de 17de eeuw en de daaruit voortkomende biomacht is dat de macht van de toezichter in de peststad niet ontzettend productief is. De macht van de toezichters uit zich in de plicht om te doden en is dus nog een restant van de soevereine macht. Er wordt wel naakt leven geproduceerd, maar dat heeft meteen de dood tot gevolg. Dat verandert echter met de komst van het panopticon.

### 4.2.2 Het panopticon en het productieve karakter van de macht

Volgens Foucault staat de peststad model voor de panoptische organisatie van macht en daarmee voor de gehele disciplinaire samenleving. Benthams panoptische gevangenis is ook een structuur waar ruimtelijke parcellering, continu onderzoek en permanente registratie centraal staan. Er zijn twee aanpassingen:

 1) De peststad ontstond enkel op uitzonderlijke momenten wanneer individuen besmet waren met de pest. Het panopticon daarentegen is ‘*une manière de définir les rapports du pouvoir avec la vie quotidienne des hommes*’.[[255]](#footnote-255) Het gaat niet enkel om de orde te bewaren in uitzonderlijke omstandigheden. Het hele leven van individuen wordt ingekapseld in instellingen die hen onderwerpen aan permanent toezicht, zoals gevangenissen, scholen, ziekenhuizen, etc. De uitzonderingstoestand wordt zo de regel.

 2) De tendens om een alledaagse realiteit te worden, heeft echter een meer belangwekkend effect.

La ville pestiférée donnait un modèle disciplinaire exceptionnel: parfait mais absolument violent; à la maladie qui apportait la mort, le pouvoir opposait sa perpétuelle menace de mort; la vie y était réduite à son expression la plus simple; c’était contre le pouvoir de la mort l’exercice minutieux du droit de glaive. Le Panopticon au contraire a un rôle d’amplification; […] il s’agit de rendre plus fortes les forces sociales.[[256]](#footnote-256)

Doordat de disciplinering als uitzonderingstoestand zodanig geïnstitutionaliseerd is in het dagelijkse leven, hoeft zij het soevereine recht om te doden niet meer zo rechtstreeks te hanteren. Het naakte leven, onderworpen aan de macht om te doden, hoeft niet manifest geproduceerd te worden. Daardoor kan de macht productief zijn. Zij produceert leven zonder al te veel dwang te moeten gebruiken. De toezichthouder in de toren van het panopticon moet zelden de gevangenen bedreigen, aangezien zij zijn blik reeds verinnerlijkt hebben. Net zoals Agamben schrijft over de veralgemening van de uitzonderingstoestand als een situatie waarin op het eerste gezicht schadeloze, maar potentieel totalitaire, machtsmechanismen als biometrische scans, afluisterpraktijken en permanente controles tot de orde van de dag behoren, ziet Foucault de veralgemening van de uitzonderingstoestand niet noodzakelijk als de veralgemening van bruut machtsvertoon. Toch is hier nog steeds sprake van een uitzonderingstoestand. De permanente, medische blik van de opzichter controleert alle individuen en onderscheidt het normale van het pathologische. In disciplinaire regimes, zoals het panopticon, gebeurt dat via onderzoeken en maatregelen op individuele subjecten, terwijl de biopolitiek gebruik maakt van statistische gegevens (bijvoorbeeld mortaliteits- en geboortecijfers) om bijvoorbeeld rassendegeneratie of morele perversies in kaart te brengen en te behandelen. Feit blijft dat de blik het levende van het dodelijke onderscheidt, hoewel het dodelijke nu niet meteen hoeft gedood te worden. Er kan meer energie gestoken worden in de normalisering via disciplinaire en biopolitieke instellingen. Men moet niet meer zo vlug laten sterven. Enkel de volstrekt hopeloze gevallen moet men laten gaan.

 In tegenstelling tot Agambens theorie, zijn de rollen van het naakte leven en de soevereine beslissing over leven en dood hier van in het begin ononderscheidbaar. De toezichter staat zelf onder toezicht zonder dat er één algemene toezichthouder is aan wie iedereen verantwoording heeft af te leggen.[[257]](#footnote-257) Er is nooit een concreet persoon aan te duiden die toezicht houdt over de hele samenleving, zonder zelf onder toezicht te staan. Het dodelijke kenmerkt niet enkel de onderworpene van de macht; ook de onderwerper is besmet en moet dus onderworpen worden aan ‘*le regard souverain*’ van opzichters.[[258]](#footnote-258) Hoewel de disciplinaire macht, en bij uitbreiding de biomacht, dus productief is, vindt die productiviteit enkel plaats op een achtergrond van soevereine macht. Uiteindelijk is iedereen onderworpen aan de macht over leven en dood, maar er is niemand concreet aan te duiden waarin die macht gecentraliseerd is. In plaats daarvan is deze macht verspreid over een netwerk van toezichthouders (artsen, politieagenten, psychiaters, etc.). Zolang dit systeem niet in crisis komt, kan de macht haar dodelijke aspect maskeren achter de productiviteit van disciplinaire en biopolitieke bestuurstechnieken die het leven promoten in plaats van doden.

### 4.2.3 De uitzonderingstoestand als oorlogstoestand

Nu moeten wij de theorie van de uitzonderingstoestand koppelen aan de theorie van het staatsracisme. De verbinding van het discours van de rassenstrijd aan de staat en de biologie creëert een vermenging van soevereine macht en biomacht via het staatsracisme als uitzonderingstoestand. Enerzijds produceert het racisme cesuren in het maatschappelijk lichaam tussen waardig en onwaardig leven. Anderzijds onderhoudt het racisme een positieve houding van zelfsubjectivering tegenover die breuken. De racist kan enkel zijn ras beschermen en versterken door de ander te doden. Het probleem is dat de dood van de ander niet de vorm aanneemt van een klassieke uitzonderingstoestand, zoals Agamben die beschreven heeft, maar van een oorlogstoestand. Niet enkel het inferieure ras, ook het superieure ras moet zich blootstellen aan de dood om zijn superioriteit te bewijzen en te bereiken. Deze vernieuwing gaf aanleiding tot onze studie naar de peststad en het panopticon. Daar zagen wij dat de uitzonderingstoestand waarin iedereen onderworpen is aan de soevereine macht over leven of dood helemaal niet verdwenen is in het tijdperk van de biomacht, maar net veralgemeend is tot het alledaagse leven waardoor de machtsuitoefening niet meer zo brutaal moest zijn.

 Het vijandige element dat het racisme tracht te overwinnen is de dodelijke krachten die ontdekt zijn in de peststad. Die dodelijke, degenererende krachten dreigen chaos en verderf te verspreiden en de macht moet zich hiertegen wapenen door een virtuele uitzonderingstoestand uit te roepen. Die uitzonderingstoestand kan echter niet alleen betrekking hebben op de ander die de chaos en degeneratie van het ziekelijke belichaamt, bijvoorbeeld de jood. Het dodelijke zit evenzeer in het superieure ras. Degeneratie is een proces dat elk ras van binnenuit aantast. De superieure toezichthouders over de rassenzuiverheid moeten zelf ook aan toezicht onderworpen worden. De oorlog dient dus niet enkel de zieke ander te overwinnen, maar ook het zieke in het eigen leven te overkomen. Crisismomenten, zoals die van Duitsland in de jaren ‘20 en ‘30, hinderen de productieve rol van het toezicht. Men kan de rassenzuiverheid niet meer op een vreedzame manier garanderen via de geneeskunde, psychiatrie, etc. In plaats daarvan moet men gaan voor een drastische *Endlösung* die het soevereine gelaat achter de schijnbaar vredevolle technieken van disciplinering en biopolitiek tevoorschijn haalt.

 Zoals reeds vermeld, heeft dit zelden een goede afloop. Het dodelijke maakt inherent deel uit van het leven en kan enkel overwonnen worden wanneer ook het leven zelf overwonnen wordt. Soms doodt de behandeling niet enkel de ziekte, maar ook de patiënt. Het racisme loopt uit op de volgende paradox: het leven tracht het dodelijke te overwinnen om een hoger leven te bereiken, maar het enige waarin ze slaagt, is de overwinning van het leven zelf in de dood. De oorlog biedt de hoop van een ultieme vrede, maar die ligt enkel in de eeuwige rust.

## *4.3 Het oorlogsdiscours van Max Scheler*

We zijn dit hoofdstuk begonnen met het voorbeeld van de oorlogsfascinatie bij Duitse filosofen in de Eerste Wereldoorlog. In tegenspraak met Agamben, toonde dit discours dat de oorlogstoestand, als uitzonderingstoestand, niet zomaar een bepaalde orde dient te beschermen. Filosofen als Scheler, Simmel of Sombart hechtten niet zo veel belang aan de bescherming van het Duitse volk tegen buitenlandse agressie. Veel relevanter vonden zij de mogelijkheid die de oorlog bood om een nieuw Duitsland en een nieuwe mens tot stand te brengen. Het ging niet om bescherming, maar om verovering. Aan de hand van het vocabularium van Foucault, kunnen wij dit discours van naderbij bestuderen. We zullen ons hiervoor beperken tot Max Scheler. Deze filosofen hebben immers allemaal hun eigen denkkader en kunnen niet zomaar op één lijn geplaatst worden. Bovendien was Max Scheler ontzettend vatbaar voor ‘eender wat in de mode was’, als wij Georg Lukács mogen geloven.[[259]](#footnote-259) Zijn oorlogsgeschriften kunnen daarom gemakkelijker gelezen worden als een uitdrukking van de algemene tijdsgeest.

 In Foucaults theorie van het staatsracisme administreert en promoot de overheid het leven van een bevolking. Daarin zitten echter gedegenereerde krachten die chaos en dood verspreiden. Zulke degeneraties zijn manifest in inferieure rassen en latent in het superieure ras. Het racisme vereist de soevereine macht over leven en dood om beide te bestrijden. Het inferieure ras moet men laten sterven en het superieure ras moet oorlog voeren tegen het inferieure om de dood in zichzelf te overstijgen en zijn superioriteit waardig te zijn. Het jammerlijke resultaat is echter vaak dat dit voor beide rassen de dood tot gevolg heeft. In oorlogen zoals de Eerste Wereldoorlog zijn er geen overwinnaars. Uiteindelijk zijn alle partijen hun dood tegemoet gemarcheerd.[[260]](#footnote-260)

 Max Schelers discours kent een gelijkaardige structuur. De Eerste Wereldoorlog onthult, volgens hem, de morele achteruitgang van Duitsland en Europa in het algemeen.[[261]](#footnote-261) Zij is besmet geraakt met de Britse, kapitalistische geest en is daardoor decadent geworden.[[262]](#footnote-262) De Europese gemeenschap is vervallen tot een maatschappij van losse individuen die niet verder kijken dan hun eigen belangen. Dat is allemaal de schuld van de Britse geest die de andere volkeren geïnfecteerd heeft, volgens Scheler.

De oorlog biedt Europa echter de kans om het echte te onderscheiden van het onechte, of decadente. “*Das Heil* […] *wird gegenwärtig in der öffentlichen Meinung der gesamten Welt sehr stark spürbar*.”[[263]](#footnote-263) Op het eerste gezicht is de oorlog dus een vernietigende situatie, maar in werkelijkheid is het enkel een zuivering van de inferieure elementen in de samenleving. Die onzuiverheid zit zowel in de ander, namelijk de Brit, maar ook in het Duitse volk zelf, dat immers besmet is geraakt met de Britse geest. “*Scheidung aber des Echten vom Unechten ist das Gegenteil der Zerstörung*.”[[264]](#footnote-264)

De oorlog dient dus niet zomaar de orde te beschermen, zoals Agamben en de klassieke lezing van Foucault beweren. Voor de eerste dient de uitzonderingstoestand de orde te herstellen door de grens te bepalen tussen waardig en onwaardig leven. Voor de tweede is de uitzonderingstoestand een bestuurstechniek om het overleven van de bevolking te garanderen. Voor Scheler moet de oorlog echter niets beschermen of garanderen. Hij moet het echte onderscheiden van het onechte zodat “*der Mensch in jedem Individuum* […] *sich gerade im Kriege wieder seiner angestammten gottgeborenen Freiheit* [bemächtigt].”[[265]](#footnote-265) De uitzonderingstoestand is de episode naar de verovering van iets hogers dan het bestaande leven. Daarvoor is het nodig om dat wat in het individu reeds dood is, ook werkelijk te vernietigen.[[266]](#footnote-266) De degenererende, dodelijke krachten in het individu moeten vernietigd worden. Enkel dan kan de Duitser zijn ‘vrijheid’ veroveren die de vorm aanneemt van een *Gesamterlebnis*.[[267]](#footnote-267) Het individu overstijgt zijn persoonlijk, beperkte levenssfeer in de oorlog. Enkel dan wordt hij deel van een groter geheel. Dat geheel wordt door Scheler in haast mystieke termen uitgedrukt als de ervaring van het Eeuwige Leven in de tijd, de Waarheid of zelfs *der Genius der Liebe*.[[268]](#footnote-268) Zo’n hogere Gemeenschap is enkel bereikbaar via de oorlog. Het individu moet de dood confronteren om deze hogere levensvorm te bereiken.[[269]](#footnote-269) De staat en het volk zijn daarom *Lebenseinheiten* die het leven van het individu kunnen opeisen, als eigendom.[[270]](#footnote-270) De eenheid van het leven van het volk is immers enkel mogelijk dankzij de zelfopoffering van haar individuele leden. Het doel is de creatie van ‘de goede Europeaan’ als een nieuw menselijk geestestype dat gezuiverd is van alle decadentie en een hogere levensvorm heeft bereikt waarin het deel heeft aan een meer innige vorm van gemeenschap.[[271]](#footnote-271) Dat is enkel mogelijk door het degenererende in het leven te laten sterven.

# 5. Conclusie: drie modellen van de uitzonderingstoestand

We zijn deze tekst begonnen met de vraag naar de plaats van de macht om te doden in een politieke maatschappij waar de staat vooral het leven van de bevolking dient te beschermen en promoten. Deze vraag hebben we eerst in een meer exact vocabularium verwoord. Wat is de relatie tussen de soevereine macht over leven en dood en de biomacht? Deze twee schijnbaar tegenstrijdige machtsregimes blijken samen te komen in de uitzonderingstoestand. Voor het antwoord hebben wij eerst het laatste hoofdstuk van Michel Foucaults *La volonté de savoir* gelezen, vervolgens Giorgio Agambens *Homo sacer* en ten slotte Foucaults *Il faut défendre la société*. De eerste twee botsten immers op voorbeelden (de concentratiekampen en het Duitse oorlogsdiscours in de Eerste Wereldoorlog) die enerzijds de theorie wel leken te bevestigen, maar anderzijds daar een element aan toevoegden dat afwezig was in die theorieën.

 Het eerste model is die van de klassieke lezing van Foucault, die wij bijvoorbeeld vinden in Judith Butler’s *Precarious life*. De relatie tussen soevereiniteit en biomacht wordt daar gedacht in termen van successie en onderschikking. De soevereine macht was dominant in de middeleeuwen en de vroege moderniteit, maar is vanaf de 17de eeuw steeds meer naar de achtergrond verdwenen ten voordele van de biomacht. Vandaag bestaat soevereiniteit nog steeds als een ondergeschikt instrument van de biomacht. De overheid tracht het leven van haar burgers te organiseren en te promoten. Soms doet zij dat via wetten, biopolitieke maatregelen, disciplinerende sancties, etc., maar op andere momenten kan het nuttig zijn om de rechtstaat op te schorten. De uitzonderingstoestand geeft de staat de mogelijkheid om op uitzonderlijke momenten maatregelen te nemen die ze niet mag nemen in normale omstandigheden. Zo zou bijvoorbeeld de normale berechting van terrorismeverdachten nefast zijn voor de beveiliging van de bevolking tegen terrorisme.

 Deze theorie toont haar gebreken door de beschrijving van het leven in de Duitse concentratiekampen. Soevereine macht en biomacht worden ononderscheidbaar in die ruimte. De kampen produceren een vorm van leven, maar dat is niet het productieve, vitale leven dat wij van de biomacht gewend zijn. Toch waren de SS-officieren niet zomaar functionarissen van de soevereine macht om te doden. De kampen waren geconstrueerd om een leven tussen leven en dood te produceren, dat Agamben het naakte leven heeft genoemd.

 Agambens theorie van de uitzonderingstoestand vormt dan ook het tweede model. Successie en onderschikking zijn hier niet meer de termen om de relatie tussen soevereiniteit en biomacht uit te drukken. In de uitzonderingstoestand zijn beide machtsregimes ononderscheidbaar. Of wij de politieke macht nu benoemen als *faire mourir ou laisser vivre* (soevereine macht) of *faire vivre ou laisser mourir* (biomacht), in beide gevallen betreft het een beslissing over leven en dood die een vorm van leven produceert dat daaraan onderworpen is. De beslissing over leven en dood produceert immers zelf het naakte leven dat onderworpen is aan de soevereine macht om te doden. Er is daarom ook niet langer sprake van een opeenvolgingsrelatie, maar van een intensivering. Waar de uitzonderingstoestand in de oudheid en middeleeuwen enkel manifest werd om het politieke leven van de gemeenschap te beschermen tegen bepaalde, marginale figuren, zoals de *homo sacer*, is zij sinds de opkomst van de mensenrechten en de liberale democratie de virtuele conditie van alle mensen. De uitzonderingstoestand en het naakte leven worden ingeschreven in elk individu omdat de mensenrechten niet zomaar het politieke, maar het natuurlijke leven van de mensen beschermen. Om het natuurlijke leven van haar burgers te beschermen moet de natiestaat echter permanent de grens trekken tussen welk leven bescherming verdient en welk niet. In crisissituaties wordt deze vraag permanent waardoor uiteindelijk iedereen gereduceerd is tot het naakte leven onderworpen aan de dodelijke kracht van de wet.

 We zouden verwachten dat de oorlog een typisch voorbeeld zou leveren van Agambens theorie van de uitzonderingstoestand. Dat is echter niet zonder meer het geval. Agambens theorie ziet de uitzonderingstoestand als een situatie die het naakte leven van burgers tracht te beschermen, maar die paradoxaal genoeg datzelfde leven moet blootstellen aan de dood. In de Eerste Wereldoorlog circuleerde echter een discours dat niet zomaar daartoe te herleiden valt. Voor filosofen zoals Max Scheler, is de oorlog een opportuniteit om een leven te veroveren dat het beperkte, naakte leven van de Duitsers overstijgt. De oorlog is een episode naar een hogere levensvorm, niet de bescherming van een reeds bestaande, maar bedreigde levensvorm.

 In *Il faut défendre la société* heeft Michel Foucault een genealogie van het racisme ontwikkeld dat kan omgaan met deze vaststelling. Foucault behoudt de visie dat de soevereine macht en de biomacht ononderscheidbaar zijn in de uitzonderingstoestand. Het discours van de rassenstrijd is rond de Franse Revolutie verstaatst en doorheen de 19de en 20ste eeuw gebiologiseerd. Het daaruit voortvloeiende staatsracisme drukt de onderlinge noodzaak uit van de macht om inferieure rassen te doden en de macht om het eigen ras te promoten. Die promotie neemt echter niet het karakter aan van een bescherming van naakt leven, maar van de blootstelling van het eigen leven aan de dood om zo te bewijzen dat men de hogere levensvorm van het superieure ras waard is. De noodzaak om het eigen leven in gevaar te brengen met als doel een nieuwe gezondheid te bewerkstelligen, komt voort uit de overgang van de peststad naar het panopticon. De uitbraken van de pest in de 17de eeuw creëerden de overtuiging dat alle leven, zelfs dat van superieure rassen, op zijn minst latent degenererende en dodelijke krachten huisvest. De racistische oorlog is dan de manier om die krachten uit te bannen.

We kunnen de drie modellen van de uitzonderingstoestand samenvatten in een overzichtsschema. De temporele relatie drukt de evolutie uit die de verhouding tussen soevereine macht en biomacht doorheen de geschiedenis heeft doorlopen. De structurele relatie wijst op de verhouding tussen beide machtsregimes in de uitzonderingstoestand zelf:

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| ***Soevereine macht en biomacht*** | **Foucault in *La volonté de savoir*** | **Agamben in *Homo sacer*** | **Foucault in *Il faut défendre la société*** |
| *Temporele relatie* | Opeenvolging van soevereine macht naar biomacht | Verspreiding van de uitzonderingstoestand via de mensenrechten en de liberale democratie | Verstaatsing en biologisering van het rassendiscours via de Franse Revolutie en de peststad |
| *Structurele relatie* | Onderschikking van soevereine macht aan biomacht | Ononderscheidbaarheid met als doel bescherming van de orde | Ononderscheidbaarheid met als doel verwerving van een hoger leven |

Wordcount: 21.921

# Bibliografie

Agamben, G. (2003). *Ce qui reste d'Auschwitz.* Parijs: Editions Payot & Rivages.

Agamben, G. (1998). *Homo sacer.* Stanford: Stanford University Press.

Agamben, G. (2013). Kapitalisme als religie. *Ethische perspectieven* *, 23* (3), 208-219.

Agamben, G. (2008). *Le règne et la gloire.* Parijs: Editions de Seuil.

Agamben, G. (2008). No to biopolitical tattooing. *Communication and critical/cultural studies* *, 5* (2), 201-202.

Agamben, G. (1999). *Potentialities.* Stanford: Stanford University Press.

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

Agamben, G. (2009). What is a paradigm? In G. Agamben, *The signature of all things* (pp. 9-32). New York: Zone Books.

Althusser, L., & Balibar, E. (1971). *Lire le Capital I.* Parijs: Librairie François Maspero.

Améry, J. (1966). *Jenseits von Schuld und Sühne.* München: Szczesny Verlag.

Bataille, G. (1994). Functie en structuur van het leger. In M. D. Kesel, *De sfinx van de sociologie* (pp. 105-110). Leuven: Acco.

Benjamin, W. (1991). Über den Begriff der Geschichte. In W. Benjamin, *Gesammelte Schriften: Band 1* (pp. 692-704). Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

Bentham, J. (1843). Panopticon: or, the Inspection-House. In J. Bentham, *The Works of Jeremy Bentham, vol. 4 (Panopticon, Constitution, Colonies, Codification)* (pp. 37-172). Edinburgh: William Tait.

Blencowe, C. (2012). *Biopolitical experience.* New York: Palgrave MacMillan.

Bosmajian, H. (2006). *Burning books.* McFarland: McFarland.

Butler, J. (2004). *Precarious life.* Londen: Verso Books.

Camus, A. (2010). *Le mythe de Sisyphe.* Parijs: Gallimard.

Cioran, E. M. (1995). Syllogismes de l'amertume. In E. M. Cioran, *Oeuvres* (pp. 743-813). Parijs: Gallimard.

Dante Alighieri. (2004). *De goddelijke komedie.* Amsterdam: Ambo.

De Cauter, L. (2012). *Entropic Empire.* Rotterdam: nai010 Uitgevers.

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

DeCaroli, S. (2007). Boundary stones: Giorgio Agamben and the field of sovereignty. In S. DeCaroli, & M. Calarco, *Giorgio Agamben: sovereignty and life* (pp. 43-69). Stanford: Stanford University Press.

Devos, R. (2010). *Biopolitiek en postfordisme.* Antwerpen: Garant Uitgevers.

Devos, R. (2004). *Macht en verzet.* Kalmthout: Pelckmans.

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

Erlenbusch, V. (2013). The place of sovereignty: mapping power with Agamben, Butler and Foucault. *Critical horizons* , 44-69.

Flynn, B. (2005). *The philosophy of Claude Lefort.* Evanston: Northwestern University Press.

Foucault, M. *Histoire de la sexualié I: la volonté de savoir.* Parijs: Gallimard.

Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société.* Parijs: Gallimard.

Foucault, M. (1994). Qu'est-qu'un auteur? In *Dits et écrits* (Vol. 1, pp. 817-847). Parijs: Gallimard.

Foucault, M. (2004). *Sécurité, territoire, population.* Parijs: Gallimard.

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir.* Parijs: Gallimard.

Freud, S. (1999). Das Unheimliche. In S. Freud, *Gesammelte Werke: Werke aus den Jahren 1917-1920* (pp. 227-269). Frankfurt: Fischer Verlage.

Geulen, E. (2005). *Giorgio Agamben: zur Einführung.* Hamburg: Junius Verlag.

Hobbes, T. (1994). *Leviathan.* Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Huguet, J.-M., & Roëls, C. (2013). *Les manuels à l'usage des gardiens de camps nazis.* Parijs: Berg International.

Jünger, E. (1961). In Stahlgewittern. In E. Jünger, *Tagebücher I (Werke: Band I)* (pp. 9-310). Stuttgart: Ernst Klett Verlag.

Joas, H., & Knöbl, W. (2013). *War in social thought.* Princeton: Princeton University Press.

Kantorowicz, E. (1997). *The king's two bodies.* Princeton: Princeton University Press.

Keegan, J. (2013). *De Eerste Wereldoorlog.* Amsterdam: Uitgeverij Balans.

Kremlin. (2013, Juni 30). *Amendments to the law protecting children from information harmful to their health and development*. Retrieved Mei 2, 2014 from Kremlin: http://eng.kremlin.ru/acts/5660

Laermans, R. (2009). Soevereiniteit, biopolitiek en moderniteit. *Krisis* *, 3*, 52-67.

Lefort, C. (1986). La question de la démocratie. In C. Lefort, *Essais sur le politique* (pp. 17-30). Parijs: Editions du Seuil.

Lefort, C. (1986). La terreur révolutionnaire. In C. Lefort, *Essais sur le politique* (pp. 81-120). Parijs: Editions du Seuil.

Lefort, C. (1986). Les droits de l'homme et l'état-providence. In C. Lefort, *Essais sur le politique* (pp. 31-58). Parijs: Editions du Seuil.

Lemke, T. (2011). *Biopolitics: an advanced introduction.* New York: New York University Press.

Levi, P. (2011). *Is dit een mens?* Amsterdam: Athenaeum.

Levi, P. (1989). *The drowned and the saved.* New York: Vintage Books.

Lukacs, G. (1980). *The destruction of reason.* Londen: Merlin Press.

Mbembe, A. (2008). Necropolitics. In S. Morton, & S. Bygrave, *Foucault in an age of terror* (pp. 152-182). New York: Palgrave MacMillan.

Memmot, M. (2014, Februari 10). *U.S. Citizens may be targeted with drone strikes: reports*. Retrieved Mei 2, 2014 from NPR: , http://www.npr.org/blogs/thetwo-way/2014/02/10/274707917/u-s-citizen-may-be-targeted-with-drone-strike-reports

Mesnard, P., & Kahan, C. (2001). *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz.* Parijs: Editions Kimé.

Negri, A., & Hardt, M. (2004). *Multitude.* Londen: Penguin Books.

Neumann, F. (2009). *Behemoth.* Chicago: Ivan R. Dee Publisher.

Nietzsche, F. (2010). *Also sprach Zarathustra.* Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag.

N-VA. (n.d.). *Verkiezingsprogramma 2010*. Retrieved Mei 4, 2014 from N-VA: http://www.n-va.be/sites/default/files/elections/verkiezingsprogramma\_n-va\_2010\_0.pdf

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

Rousseau, J.-J. (2008). *Het maatschappelijk verdrag.* Amsterdam: Boom Uitgeverij.

Scheler, M. (1982). Der Genius des Krieges. In *Politisch-pädagogische Schriften* (pp. 7-251). Tübingen: Francke Verlag.

Scheler, M. (1982). Der Krieg als Gesamterlebnis. In *Politisch-pädagogische Schriften* (pp. 267-283). Tübingen: Francke Verlag.

Scheler, M. (1982). Europa und der Krieg. In M. Scheler, *Politisch-Pädagogische Schriften* (pp. 253-266). Tübingen: Francke Verlag.

Schmitt, C. (1996). *Politische Theologie.* Berlijn: Duncker & Humblot.

Seneca. (1972). De ira. In Seneca, *Opera philosophica* (Vol. 1, pp. 2-178). Brescia: Paideia Editrice.

Sieyès, E. (1970). *Qu'est-ce que le tiers état?* Genève: Libraire Droz.

Simmel, G. (1999). Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. In *Gesamtausgabe* (Vol. 16, pp. 7-59). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Skocpol, T. (1979). *States and social revolutions.* Cambridge: Cambridge University Press.

Wacquant, L. (2010). *Straf de armen.* Antwerpen: EPO Uitgeverij.

Waelkens, L. (2008). *Civium causa.* Leuven: Acco Uitgeverij.

Weyembergh, M. (2013). *Camus: de filosoof en de romancier.* Zoetermeer: Klement.

Whyte, J. (2013). *Catastrophe and redemption.* New York: SUNY Press.

Wiesel, E. (2008). *Nacht.* Amsterdam: J.M. Meulenhoff.

Zamjatin, J. (2011). *Wij.* Amsterdam: Atlas.

Zizek, S. (2013). *Welcome to the desert of the real.* Londen: Verso Books.

# Abstract: Drie modellen van de uitzonderingstoestand

De klassieke soeverein toonde zijn macht via zijn beslissing over leven en dood van zijn onderdanen. In de moderniteit is dat veranderd. De staat moet nu vooral investeren in het leven van de bevolking zodat die productief kan zijn (biomacht). Soevereine macht ging over *faire mourir et laisser vivre*, terwijl de hedendaagse biomacht *faire vivre et laisser mourir* betreft. Het soevereine recht om te doden keert echter terug in uitzonderingstoestanden doorheen de moderniteit: nazisme, de Koude Oorlog, islamitisch fundamentalisme, etc. De vraag van deze thesis is dan ook hoe soevereine macht en biomacht samenhangen. Op basis van Michel Foucault en Giorgio Agamben, heb ik drie modellen uitgewerkt.

1) In de klassieke lezing van Foucault is de soevereine macht de voorloper van de biomacht. De opkomst van deze laatste leidt ertoe dat het soevereine recht om te doden een tactiek wordt voor de bescherming van de bevolking. Soms moeten daarvoor de grenzen van een moderne rechtstaat overschreden via een uitzonderingstoestand.

 2) Agamben neemt een nauwere band waar tussen soevereiniteit en biomacht. In de uitzonderingstoestand zijn beide ononderscheidbaar. De soeverein produceert naakt leven via zijn recht om te doden. De geschiedenis is er dan niet één van opeenvolging, maar van intensivering van deze relatie. Het naakte leven onderworpen aan de soevereine macht in de uitzonderingstoestand blijft aanvankelijk nog gelokaliseerd in marginale figuren, maar omvat uiteindelijk de volledige samenleving. De uitzonderingstoestand wordt de regel. Deze evolutie is het resultaat van de opkomst van de liberale democratie en de mensenrechten

 3) De theorie van het staatsracisme bij Foucault beschrijft de uitzonderingstoestand ook als een situatie waarin biomacht en soevereiniteit ononderscheidbaar zijn. Deze toestand wordt echter niet opgelegd door een soeverein die zelf buiten de samenleving staat, maar is een vorm van zelfsubjectivering. Het racisme stelt een oorlog in binnen de maatschappij waarin beide partijen onderworpen zijn aan de soevereine macht om te doden. De gedegenereerde moet men immers laten sterven en de superieure moet zijn verhevenheid bewijzen door de dood te confronteren. Deze constellatie is het contingent product van de verstaatsing en biologisering van een discours over rassenstrijd. In de 16de eeuw begonnen bepaalde groepen hun maatschappelijke conflicten te kaderen als conflicten tussen rassen. In de 18de, 19de en 20ste eeuw heeft de staat dit discours overgenomen en is er een biologische betekenis aan gegeven. De staat moet een bepaald ras beschermen tegen andere, inferieure rassen. Die inferioriteit is immers besmettelijk. Deze notie van besmettingsgevaar zit reeds vervat in de overgang van soevereine macht naar de biomacht zelf. Het panoptisme gaat immers terug op de peststad.

1. E.M. Cioran (1995), “Syllogismes de l’amertume” in *Oeuvres*, p. 806. [↑](#footnote-ref-1)
2. F. Nietzsche (2010), *Also sprach Zarathustra*, p. 48. [↑](#footnote-ref-2)
3. Zie ook: S. Zizek (2013), *Welcome to the desert of the real*. [↑](#footnote-ref-3)
4. R. Devos (2010), *Biopolitiek en postfordisme*, p. 42. [↑](#footnote-ref-4)
5. M. Foucault (1997), *Il faut défendre la société*, p. 232 (voortaan IFDS). [↑](#footnote-ref-5)
6. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-6)
7. Hoe wij dit ‘samengaan’ moeten begrijpen, laat ik hier nog in het midden, aangezien dat de vraag van deze tekst vormt. [↑](#footnote-ref-7)
8. M. Foucault (1975), *Surveiller et punir*, p. 35 (voortaan SP). [↑](#footnote-ref-8)
9. L. Althusser & E. Balibar (1971), *Lire le Capital I*, p. 9. [↑](#footnote-ref-9)
10. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-10)
11. *Ibid*. p. 10. [↑](#footnote-ref-11)
12. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-12)
13. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-13)
14. *Ibid*., p. 284. [↑](#footnote-ref-14)
15. M. Foucault (1969), "Qu'est-ce qu'un auteur?" in *Dits et écrits I*, p. 831. [↑](#footnote-ref-15)
16. *Ibid*., p. 831. [↑](#footnote-ref-16)
17. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-17)
18. *Ibid*., p. 832. [↑](#footnote-ref-18)
19. L. Althusser & E. Balibar (1971), *Lire le Capital I*, p. 10. [↑](#footnote-ref-19)
20. M. Foucault (1969), "Qu'est-ce qu'un auteur?" in *Dits et écrits I*, p. 836. [↑](#footnote-ref-20)
21. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-21)
22. De stelling dat Foucault verschillende standpunten doorheen zijn leven heeft ingenomen en het daarom beter is om van verschillende Foucaults te spreken, haal ik uit L. Wacquant (2010), *Straf de armen*, p. 328n1. [↑](#footnote-ref-22)
23. Daarmee is echter niet gezegd dat die kiem noodzakelijk uitgroeit tot een nieuwe orde. Het voorbeeld van Wit-Rusland toont aan dat er meer nodig is voor een geslaagde revolutie dan enkel een aangepaste verzetsvorm. De meer prozaïsche randvoorwaarden van een geslaagde revolutie zijn echter object van politicologisch onderzoek (bijvoorbeeld T. Skocpol (1979), *States and social revolutions*) en niet van mijn vraagstelling. [↑](#footnote-ref-23)
24. M. Foucault, *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir*, pp. 175-211. (voortaan VS). Zie bijvoorbeeld T. Lemke (2011), *Biopolitics: an advanced introduction*, pp. 34-40. [↑](#footnote-ref-24)
25. R. Devos (2004), *Macht en verzet*, p. 61. [↑](#footnote-ref-25)
26. VS, p. 178. [↑](#footnote-ref-26)
27. *Ibid.*, p. 177. [↑](#footnote-ref-27)
28. *Ibid*., p. 178. [↑](#footnote-ref-28)
29. *Ibid*., p. 177. Zie bijvoorbeeld Seneca (1972), ‘De ira’ in *Opera philosophica (vol. I)*, pp. 173-174. Niet iedereen is het eens met deze interpretatie (zie bijvoorbeeld L. Waelkens (2008), *Civium causa*, pp. 182-184). Voor mijn vertoog is het echter voldoende dat de macht van de heer doorheen de geschiedenis geïnterpreteerd is als een macht over leven en dood. [↑](#footnote-ref-29)
30. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-30)
31. SP, p. 51. [↑](#footnote-ref-31)
32. *Ibid*., p. 52. Zie bijvoorbeeld de terechtstelling van Damiens aan het begin van *Surveiller et punir* (pp. 9-11). [↑](#footnote-ref-32)
33. SP, pp. 53-55. [↑](#footnote-ref-33)
34. VS, pp. 178-179. [↑](#footnote-ref-34)
35. *Ibid.*, pp. 187-188. [↑](#footnote-ref-35)
36. R. Devos (2004), *Macht en verzet*, pp. 21-24 & 44-46. [↑](#footnote-ref-36)
37. Haig A. Bosmajian (2006), *Burning books*, p. 63 [↑](#footnote-ref-37)
38. Kremlin, *Amendments to the law protecting children from information harmful to their health and developme*nt, <http://eng.kremlin.ru/acts/5660> [laatst geraadpleegd op 02/05/14]. [↑](#footnote-ref-38)
39. VS. pp. 186-187. [↑](#footnote-ref-39)
40. *Ibid*., p. 182. [↑](#footnote-ref-40)
41. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-41)
42. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-42)
43. Dante Alighieri (2004), *De goddelijke komedie*, pp. 84-87. [↑](#footnote-ref-43)
44. *Ibid*., p. 87. [↑](#footnote-ref-44)
45. VS, p. 182. [↑](#footnote-ref-45)
46. A. Camus (2010), *Le mythe de Sisyphe*, pp. 18-19; Hoewel Albert Camus bekend staat voor zijn sociaal engagement, is die dimensie niet aanwezig in *Le mythe de Sisyphe*. Dat boek vertrekt vooral van de ironische houding van het individu tegenover de absurde werkelijkheid. Pas in *L’homme revolté* schakelt Camus over naar de dimensie van solidariteit. Daar ligt de focus echter niet meer op zelfmoord als existentieel probleem, maar op moord als politiek probleem (zie: M. Weyembergh (2013), *Camus: de filosoof en de romancier*, p. 38) [↑](#footnote-ref-46)
47. *Ibid*., p. 18. [↑](#footnote-ref-47)
48. VS, p. 182. [↑](#footnote-ref-48)
49. *Ibid*., p. 185; R. Devos (2010), *Biopolitiek en postfordisme*, p. 24. [↑](#footnote-ref-49)
50. VS, p. 181 & IFDS, p. 214. [↑](#footnote-ref-50)
51. *Ibid.*, p. 183. In zijn latere werk heeft Foucault afscheid genomen van zowel deze tweedeling als de term ‘biomacht’. In plaats daarvan vat hij macht op als bestuurlijkheid (*gouvernementalité*). Het uitoefenen van macht komt neer op het sturen (*conduire*) van gedragingen (*conduites*). Iedereen heeft een bepaald niveau van vrijheid en de overheid tracht die vrije keuzes en hun randvoorwaarden zodanig te beïnvloeden dat die gunstige resultaten opleveren. De bestuurlijkheid heeft echter een eigen genealogie die niet restloos overeenkomt met die van de overgang van de soevereine macht naar de biomacht. Bovendien is Agambens kritiek in *Homo sacer* gericht op *La volonté de savoir*. De relatie tussen bestuurlijkheid en soevereiniteit is het thema van diens *Le règne et la gloire*. [↑](#footnote-ref-51)
52. SP, pp. 153-154. [↑](#footnote-ref-52)
53. *Ibid*., pp. 180-186. [↑](#footnote-ref-53)
54. *Ibid*., p. 166. [↑](#footnote-ref-54)
55. *Ibid*., pp. 137-138. [↑](#footnote-ref-55)
56. IFDS, pp. 216 [↑](#footnote-ref-56)
57. VS, p. 189. [↑](#footnote-ref-57)
58. *Ibid.*, p. 181. [↑](#footnote-ref-58)
59. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-59)
60. *Ibid.,* pp. 183-184. [↑](#footnote-ref-60)
61. *Ibid*., p. 180. [↑](#footnote-ref-61)
62. IFDS, pp. 227-234. In deze lectuur vormt *Il faut défendre la société* een toevoeging. In hoofdstuk 4 nemen wij de theorie van het staatsracisme als uitgangspunt. [↑](#footnote-ref-62)
63. Zie bijvoorbeeld pp. 22-23 van het verkiezingsprogramma van N-VA uit 2010:"We zien de werkloosheidsverzekering per definitie als een tijdelijke inkomens- garantie voor wie onvrijwillig zijn job verliest, en zetten tijdens deze werkloosheidsperiode maximaal in om hen op weg te helpen naar een nieuwe job. De werkloosheidsverzekering mag volgens de N-VA immers niet ontsporen in een permanente uitkeringsafhankelijkheid zonder toets naar de geschiktheid of bereidheid om opnieuw aan de slag te gaan." (<http://www.n-va.be/sites/default/files/elections/verkiezingsprogramma_n-va_2010_0.pdf>; laatst geraadpleegd op 04/05/14). [↑](#footnote-ref-63)
64. J. Butler (2004), *Precarious life,* pp. 54-55. Butler hanteert het begrip ‘bestuurlijkheid’ in de plaats van ‘biomacht’ (zie supra), maar de verschillen zijn voor het argument van mijn tekst niet relevant. Ze baseert zich op M. Foucault (2004), *Sécurité, territoire, population*, p. 102. [↑](#footnote-ref-64)
65. *Ibid*, p. 53. [↑](#footnote-ref-65)
66. *Ibid*., p. 55. [↑](#footnote-ref-66)
67. Het verschil met Carl Schmitts definitie (zie infra) is dat voor Schmitt het doel van de uitzonderingstoestand het herstel is van de positie van de soeverein. Voor Foucault en Butler vindt de wet haar legitimatie in de bescherming van het leven en kan daarvoor soevereine macht en uitzonderingstoestanden gebruiken, als dat efficiënt is. De opschorting van de wet is slechts een van de middelen ter beschikking van de staat. De uitoefening van soevereine macht hangt af van de efficiënte organisatie van de bevolking. De soeverein waar Schmitt over schrijft, is niet afhankelijk van zulke berekeningen. De uitzonderingstoestand legt, volgens Schmitt, het fundament van de rechtsorde omdat ze toont hoe ver de soevereine macht reikt. [↑](#footnote-ref-67)
68. J. Butler (2004), *Precarious life,* p. 56. [↑](#footnote-ref-68)
69. *Ibid*., p. 57. [↑](#footnote-ref-69)
70. *Ibid.,* p. 63. [↑](#footnote-ref-70)
71. *Ibid*., p. 71. [↑](#footnote-ref-71)
72. V. Erlenbusch (2013), “The place of sovereignty: mapping power with Agamben, Butler and Foucault” in *Critical horizons* (14/1), p. 56. [↑](#footnote-ref-72)
73. *Ibid*., p. 58. [↑](#footnote-ref-73)
74. P. Levi (1989), *The drowned and the saved*, p. 120. (Eigen vertaling) [↑](#footnote-ref-74)
75. *Ibid*., p. 113. [↑](#footnote-ref-75)
76. *Ibid*., p. 114. [↑](#footnote-ref-76)
77. *Ibid*., p. 112. [↑](#footnote-ref-77)
78. *Ibid*., pp. 113-119. [↑](#footnote-ref-78)
79. *Ibid*., p. 125. [↑](#footnote-ref-79)
80. SP, p. 52. [↑](#footnote-ref-80)
81. J. Améry (1966), *Jenseits von Schuld und Sühne*, p. 57. [↑](#footnote-ref-81)
82. E. Wiesel (2008), *Nacht*, p. 62. [↑](#footnote-ref-82)
83. *Ibid.*, p. 121:” Ik trachtte de levenden te onderscheiden van degenen die niet meer in leven waren. Maar er was geen verschil.” [↑](#footnote-ref-83)
84. *Ibid*., 63. [↑](#footnote-ref-84)
85. SP, pp. 246. Die gemechaniseerde individuen zijn in de concentratiekampen echter niet de machinale proletariërs voor de industriële samenleving, maar individuen die machinaal werken *zonder* bewustzijn. De gevangenen van Auschwitz worden zo aan het werk gezet dat denken te veel moeite kost. [↑](#footnote-ref-85)
86. Vandaar het vreemde gebod voor de SS-wachtposten om hun wapens te beveiligen omdat men daarmee zichzelf, zijn kameraden en de burgers in gevaar brengt “*et aussi les détenus dont la force de travail doit être préservée*.” Zie: J.-M. Huguet & C. Roëls (2013), *Les manuels à l’usage des gardiens de camps nazis*, p. 37. [↑](#footnote-ref-86)
87. Achille Mbembe zou in dit geval spreken van necromacht. Het gaat om een machtsregime dat subjecten in de zone tussen leven en dood houdt. Het typevoorbeeld is de koloniale plantage. De slaven werden genoeg in leven gehouden om te kunnen werken, maar niet zo goed om in opstand te kunnen komen. Disciplinaire en soevereine tactieken geraken hierdoor verstrengeld. Zie A. Mbembe (2008), “Necropolitics” in S. Bygrave & S. Morton (ed.), *Foucault in an age of terror*, pp. 152-182. [↑](#footnote-ref-87)
88. SP, pp. 197-229. [↑](#footnote-ref-88)
89. J. Bentham (1843), “Panopticon; or, the Inspection-House: containing the idea of a new principle of construction, applicable to any sort of establishment, in which persons of any description are to be kept under inspection” in *The Works of Jeremy Bentham, vol. 4 (Panopticon, Constitution, Colonies, Codification),* pp. 37-172. [↑](#footnote-ref-89)
90. G. Agamben (2009), “What is a paradigm?” in *The signature of all things*, p. 17 (Eigen vertaling). [↑](#footnote-ref-90)
91. *Ibid.*, p. 31. [↑](#footnote-ref-91)
92. Claire Blencowe vergist zich dan ook wanneer ze beweert dat Agamben Foucault verkeerd interpreteert omdat hij burgers in het biopolitieke tijdperk beschrijft als passieve slachtoffers van de politieke macht in plaats van actieve, autonoom handelende mensen (C. Blencowe (2012), *Biopolitical experience*, p. 112). Zij vergeet dat deze passieve onderwerping aan politieke macht betrekking heeft op de soevereine macht die achter de biomacht schuilgaat. De laatste is meer gangbaar in het dagelijkse leven en geeft ruimte aan autonomie voor burgers. Agamben beweert echter dat dit enkel mogelijk is bij gratie van de soevereine macht. [↑](#footnote-ref-92)
93. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-93)
94. VS, p. 178. [↑](#footnote-ref-94)
95. *Ibid.*, p. 181 & IFDS*,* p. 214. [↑](#footnote-ref-95)
96. HS, p. 6. Het eigenlijke verschil tussen Foucault en Agamben bevindt zich echter op een ander niveau, namelijk in hun geschiedenisopvattingen. Foucault denkt vanuit de traditie van Franse epistemologen die de geschiedenis van de wetenschap beschreven als een historie van breuken (*coupures épistémologiques*). Agamben daarentegen vertrekt vanuit de *Frankfurter Schule* en hun idee dat de geschiedenis gedreven wordt door één destructieve logica. Deze discussie zou ons echter afleiden van onze oorspronkelijke vraagstelling. [↑](#footnote-ref-96)
97. *Ibid*., pp. 15-29. [↑](#footnote-ref-97)
98. C. Schmitt (1996), *Politische Theologie*, p. 13. [↑](#footnote-ref-98)
99. L. De Cauter (2012) "From Ground Zero to Tahrir Square" in *Entropic Empire*, p. 15. [↑](#footnote-ref-99)
100. G. Agamben (1999) "The Messiah and the sovereign: the problem of law in Walter Benjamin" in *Potentialities*, p. 169. [↑](#footnote-ref-100)
101. C. Schmitt (1996), *Politische Theologie*, p. 19. [↑](#footnote-ref-101)
102. S. DeCaroli (2007), “Boundary stones: Giorgio Agamben and the field of sovereignty” in M. Calarco & S. DeCaroli (ed.), *Giorgio Agamben: sovereignty and life*, pp. 59-60. [↑](#footnote-ref-102)
103. *Ibid*., p. 61. [↑](#footnote-ref-103)
104. *Ibid*., p. 62. [↑](#footnote-ref-104)
105. *Ibid*., pp. 62-63. [↑](#footnote-ref-105)
106. HS, p. 26. [↑](#footnote-ref-106)
107. *Ibid.*, p. 18. [↑](#footnote-ref-107)
108. Art. 12 Belgische Grondwet. [↑](#footnote-ref-108)
109. HS, p. 1. [↑](#footnote-ref-109)
110. *Ibid*., pp. 87-90. [↑](#footnote-ref-110)
111. Zie bijvoorbeeld: HS, p. 85. [↑](#footnote-ref-111)
112. P. Patton (2007), "Agamben and Foucault on biopower and biopolitics" in M. Calarco & S. DeCaroli (ed.), *Giorgio Agamben: sovereignty and life*, p. 204. [↑](#footnote-ref-112)
113. ‘Naakt leven’ verwijst dus niet naar *zoè*, zoals soms beweerd wordt (bijvoorbeeld: J. Edkins (2007), "Whatever politics" in M. Calarco & S. DeCaroli (ed.), *Giorgio Agamben: sovereignty and life*, p. 75). Het is dus ook een vergissing om Agamben een ambivalent gebruik van het concept 'naakt leven' te verwijten (P. Patton (2007), "Agamben and Foucault on biopower and biopolitics" in M. Calarco & S. DeCaroli (ed.), *Giorgio Agamben: sovereignty and life*, p. 210; R. Laermans, "Soevereiniteit, biopolitiek en moderniteit" in *Krisis* 2009(3), p. 62) [↑](#footnote-ref-113)
114. HS, p. 71. [↑](#footnote-ref-114)
115. Eigen vertaling. [↑](#footnote-ref-115)
116. HS, p. 83. [↑](#footnote-ref-116)
117. Ik gebruik de Franse vertaling: G. Agamben (2003), *Ce qui reste d’Auschwitz.* [↑](#footnote-ref-117)
118. Verschillende auteurs hebben deze overgang van natuurlijk naar politiek leven beschreven als een vorm van emancipatie. Bij Aristoteles is dat de overgang van *phonè* naar *logos* (HS, pp. 7-8), bij Rousseau van natuurlijke naar burgerlijke vrijheid (J.-J. Rousseau (2008), *Het maatschappelijk verdrag,* p. 61), enz. [↑](#footnote-ref-118)
119. Hierin ligt een belangrijk verschil met Lacan. Voor deze laatste zijn de symbolische en de reële orde tegengesteld zonder schemerzone. De reële orde kan inbreken in de symbolische orde, maar zij kan zelf geen symbool zijn. Het betekenisloze is dan een brok materialiteit waartegenover de mens zich geen houding kan aanmeten. Agamben daarentegen beweert dat ook die materialiteit betekenis heeft, namelijk als dat wat geen betekenis heeft. Zij is een teken zonder betekenis. [↑](#footnote-ref-119)
120. S. Freud (1999), "Das Unheimliche,” in *Gesammelte Werke: Werke aus den Jahren 1917-1920,* pp. 227-269. [↑](#footnote-ref-120)
121. De film *The number 23* illustreert dit ongemak. Het hoofdpersonage raakt gefascineerd door een boek dat beweert dat de volledige werkelijkheid opgebouwd is rond het getal 23. De protagonist begint vervolgens het getal overal tegen te komen en wordt uiteindelijk gek. [↑](#footnote-ref-121)
122. G. Agamben (2003), *Ce qui reste d’Auschwitz*, p. 116. [↑](#footnote-ref-122)
123. HS, p. 9. [↑](#footnote-ref-123)
124. *Ibid.*, p. 96. [↑](#footnote-ref-124)
125. *Ibid.*, p. 97. [↑](#footnote-ref-125)
126. *Ibid.,* p. 98. (Eigen vertaling) [↑](#footnote-ref-126)
127. R. Devos (2010), *Biopolitiek en postfordisme*, p. 112. [↑](#footnote-ref-127)
128. HS, pp. 123-124. [↑](#footnote-ref-128)
129. Vertaling uit R. Devos (2010), *Biopolitiek en postfordisme*, p. 113. [↑](#footnote-ref-129)
130. HS, p. 123. [↑](#footnote-ref-130)
131. Claude Lefort spreekt in dit geval van een ‘recht op rechten’. (C. Lefort (1986), “Les droits de l’homme et l’état-providence” in *Essais sur le politique*, p. 51) Er is echter een groot verschil. Lefort fundeert zijn visie op mensenrechten in zijn moderniteitstheorie waarin het sociale wezenlijk verdeeld is. Macht en recht zijn twee aparte domeinen die verwijzen naar een transcendent vluchtpunt, dat zelf echter leeg blijft. Niemand kan het fundament van het recht of de macht belichamen. Mensenrechten zijn ook een gedesincarneerde werkelijkheid. Wanneer iemand verzet pleegt in naam van de mensenrechten, verwijst hij niet naar de bestaande rechtsorde of naar een hoger Recht, maar plaatst hij zich in een debat over de reikwijdte en betekenis van de mensenrechten (B. Flynn (2005), *The philosophy of Claude Lefort*, p. 228). Agamben legt de nadruk op een ander aspect van de mensenrechten, namelijk hun verankering in de natuurlijke lichamen van rechtssubjecten. Vanuit Agamben zou men Lefort kunnen bekritiseren voor zijn veronachtzaming van het belang van de uitzonderingstoestand. Agamben toont aan dat het recht, en dus ook de mensenrechten, in eerste instantie *Geltung ohne Bedeutung* hebben. In de uitzonderingstoestand gelden mensenrechten wel, maar hun afdwingingskracht is opgeschort. In dat geval blijft enkel het naakte leven over dat onderworpen is aan het recht, zonder zich ertegen te kunnen beschermen. Mensenrechten zijn niet zomaar een bescherming van het leven tegen de macht, maar tevens de mogelijkheidsvoorwaarde van hun opschorting. Lefort beklemtoont het eerste, maar niet het tweede. [↑](#footnote-ref-131)
132. HS, p. 124. [↑](#footnote-ref-132)
133. *Ibid.*, p. 124. (Vertaling: I van der Burg) [↑](#footnote-ref-133)
134. *Ibid.*, p. 128. [↑](#footnote-ref-134)
135. *Ibid.*, p. 129. [↑](#footnote-ref-135)
136. *Ibid*., p. 128. [↑](#footnote-ref-136)
137. *Ibid*., p. 131. [↑](#footnote-ref-137)
138. De formulering van een ‘recht op rechten’ is geen oplossing. Het probleem wordt enkel verplaatst. Nationale rechten zijn afhankelijk van nationale overheden, maar wie garandeert de toepassing van universele mensenrechten? Ofwel zijn dat de nationale overheden ofwel inter- of transnationale instellingen, maar in beide gevallen zijn de mensenrechten afhankelijk van een soeverein die deze rechten garandeert of niet. [↑](#footnote-ref-138)
139. J. Whyte (2013), *Catastrophe and redemption*; p. 36. [↑](#footnote-ref-139)
140. HS*,* p.132. [↑](#footnote-ref-140)
141. *Ibid*., p. 130. Loïc Wacquant wijst in dat verband op de neiging van hedendaagse staten om via het strafbeleid de armen uit de democratie uit te sluiten. De maatschappelijke onderklasse kan niet mee in de neoliberalisering van de samenleving en de hogere klassen weigeren ook elk contact. De armen worden daarom overgelaten aan de ellende van de getto’s en aan repressieve strafapparaten zonder dat zij hun rechten kunnen laten gelden tegenover de staat en worden zelfs ontzet uit hun kiesrecht (L. Wacquant (2013), *Straf de armen*, pp. 216 en 225-241). Vaak verliezen delinquenten dan ook hun stemrecht. In Agambens vocabularium worden zij dan gereduceerd tot naakt leven. [↑](#footnote-ref-141)
142. *Ibid.,* p. 130. [↑](#footnote-ref-142)
143. Agamben werkt deze bewering verder uit in zijn onderscheid tussen het Volk en het volk (HS, pp. 176-180). Doorheen de geschiedenis is er een spanning waar te nemen tussen het Volk als de verzameling van alle burgers, die al dan niet de soeverein kunnen zijn (*populus*) en het volk als de vulgaire massa die men beter negeert (*plebs*). Het democratisch debat moet bepalen wat het Volk is, maar produceert daardoor onvermijdelijk een volk dat uitgesloten wordt binnen de samenleving. Daardoor kan de democratie haar aspiratie van algemene inclusie nooit waarmaken. [↑](#footnote-ref-143)
144. *Ibid.,* p. 12; W. Benjamin (1991), “Über den Begriff der Geschichte” in *Gesammelte Schriften: Band 1*, p. 697. [↑](#footnote-ref-144)
145. G. Agamben (2005), *State of exception*, pp. 6-7. [↑](#footnote-ref-145)
146. R. Devos (2010), *Biopolitiek en postfordisme*, p. 120. [↑](#footnote-ref-146)
147. G. Agamben (2005), *State of exception*, p. 3. [↑](#footnote-ref-147)
148. M. Memmot, *U.S. citizens may be targeted with drone strikes: Reports,* <http://www.npr.org/blogs/thetwo-way/2014/02/10/274707917/u-s-citizen-may-be-targeted-with-drone-strike-reports> [laatst geraadpleegd op 02/05/14]. [↑](#footnote-ref-148)
149. HS, p. 121. In deze kwestie neemt Agamben dan ook afstand van Hannah Arendt, voor wie het totalitarisme volledig breekt met de liberale democratie. Agamben krijgt dan ook geregeld de kritiek dat zijn analyses van het totalitarisme en de concentratiekampen weinig oog hebben voor de historische context en uniciteit ervan. Zie bijvoorbeeld C. Kahan & P. Mesnard (2001), *Giorgio Agamben à l’épreuve d’Auschwitz*. Uit de nogal sterke stelling dat de democratie en het totalitarisme verwant zijn, wordt bovendien ook geregeld geconcludeerd dat Agamben zijn punt overdrijft, al dan niet voor goede redenen (L. De La Durantaye (2009), *Giorgio Agamben: a critical introduction*, pp. 213-214). Als antwoord op deze kritiek kunnen wij, net als De La Durantaye, verwijzen naar de paradigmatische methode van Agamben. Hij beweert dat, als wij de hedendaagse democratie en haar zogenaamde ontsporingen willen begrijpen, wij het totalitarisme als didactisch voorbeeld moeten hanteren. De rechten en vrijheden van een parlementaire democratie zijn luxeproducten waarachter het totalitarisme schuilgaat. Wanneer de democratie in crisis geraakt, is zij geneigd niet naar democratische hulpmiddelen te zoeken, maar naar totalitaire. Wanneer bijvoorbeeld de financiële markten dreigen in elkaar te stuiken, laat ze dit probleem niet over aan het democratisch debat, maar eist ze van de burgers kritiekloze gehoorzaamheid (G. Agamben (2013), “Kapitalisme als religie” in *Ethische perspectieven*, vol. 23/3, p. 208). [↑](#footnote-ref-149)
150. G. Agamben (2005), *State of exception,* p. 15. Of dat proces werkelijk onvermijdelijk is, zoals Agamben beweert, is wel bijzonder twijfelachtig. De zwakkere stelling dat het totalitarisme de natuurlijke toestand van de parlementaire democratie is, staat sterker. Als hedendaagse macht haar fundering vindt in verbannen, naakt leven, dan is de toestand van de *homo sacer* de natuurlijke toestand van de democratische burger. Als totalitarisme de uiterste veralgemening van het naakt leven is, dan is totalitarisme de natuurlijke toestand van de parlementaire democratie. [↑](#footnote-ref-150)
151. HS, p. 84. [↑](#footnote-ref-151)
152. *Ibid*., p. 106. [↑](#footnote-ref-152)
153. De natuurtoestand is dus geen tegengestelde van de uitzonderingstoestand, zoals Lieven De Cauter beweert (zie L. De Cauter (2012), “The return of the state of nature” in *Entropic Empire*, pp. 169-171), maar de meest extreme versie ervan. [↑](#footnote-ref-153)
154. G. Agamben (2008), “No to biopolitical tattooing”, *Communication and Critical/Cultural Studies*, vol. 5, Nr. 2, pp. 201-202. [↑](#footnote-ref-154)
155. E. Geulen (2005), *Giorgio Agamben*: *zur Einführung,* p. 101 [↑](#footnote-ref-155)
156. G. Agamben (2005), *State of exception*, p. 7. [↑](#footnote-ref-156)
157. *Ibid*., p. 5. [↑](#footnote-ref-157)
158. *Ibid.*, p. 17. [↑](#footnote-ref-158)
159. R. Devos (2010), *Biopolitiek en postfordisme*, p. 132. [↑](#footnote-ref-159)
160. Foucaults soeverein bezit ook de macht om leven te nemen of te schenken via genade (Zie: SP, p. 57) [↑](#footnote-ref-160)
161. J. Améry (1966), *Jenseits von Schuld und Sühne*, pp. 35-36. [↑](#footnote-ref-161)
162. HS, p. 184. [↑](#footnote-ref-162)
163. R. Devos (2010), *Biopolitiek en postfordisme*, p. 121. [↑](#footnote-ref-163)
164. HS, p. 184. [↑](#footnote-ref-164)
165. *Ibid*., p. 185. [↑](#footnote-ref-165)
166. P. Levi (2011), *Is dit een mens?,* p. 93:" Zij[, de muzelmannen], de naamloze, altijd andere en altijd eendere massa, de niet-mensen die in stilte marcheren en zwoegen, in wie de goddelijke vonk is gedoofd, die te uitgeblust zijn om nog echt te kunnen lijden. [...] een uitgemergeld mens met hangend hoofd en kromme schouders, in wiens gezicht en ogen niets meer te lezen is van een gedachte."; J. Améry (1966), *Jenseits von Schuld und Sühne*, p. 21:” Der sogenannte ‘Muselmann’, wie die Lagersprache den sich aufgebenden und von den Kameraden aufgegebenen Häftling nannte, hatte keinen Bewusstseinsraum mehr, in dem Gut oder Böse, Edel oder Gemein, Geistig oder Ungeistig, sich gegenüberstehen konnten. Er war ein wankender Leichnam, ein Bündel physischer Funktionen in den letzten Zuckungen.” [↑](#footnote-ref-166)
167. G. Agamben (2003), *Ce qui reste d’Auschwitz*, p. 75. [↑](#footnote-ref-167)
168. J. Butler (2004), *Precarious life,* pp. 54-55. [↑](#footnote-ref-168)
169. HS, p. 174. (Vertaling: I. van der Burg) [↑](#footnote-ref-169)
170. Voor een overzicht: zie H. Joas & W. Knöbl (2013), *War in social thought*, pp. 133-149. [↑](#footnote-ref-170)
171. G. Bataille (1994), “Functie en structuur van het leger” in M. De Kesel (ed.), *De sfinx van de sociologie*, p. 106 [↑](#footnote-ref-171)
172. E. Jünger (1961), “In Stahlgewittern” in *Tagebücher I (Werke: Band I)*, p. 275. [↑](#footnote-ref-172)
173. *Ibid*., p. 87 & 249. [↑](#footnote-ref-173)
174. *Ibid*., p. 276. [↑](#footnote-ref-174)
175. G. Bataille (1994), “Functie en structuur van het leger” in M. De Kesel (ed.), *De sfinx van de sociologie*, p. 107 [↑](#footnote-ref-175)
176. Zie bijvoorbeeld Max Schelers categorieëntafel van de verwarringen van het Engelse denken: M. Scheler (1982), "Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg" in *Politisch-pädagogische Schriften*, pp. 249-250. [↑](#footnote-ref-176)
177. H. Joas & W. Knöbl (2013), *War in social thought*, p. 139. [↑](#footnote-ref-177)
178. Ik laat hier de term ‘leven’ vaag omdat de betekenis afhankelijk is van de tijdsfase. In de klassieke periode is de uitzonderingstoestand gelokaliseerd in marginale figuren zoals de *homo sacer*. Hij beschermt dan het politieke leven (*bios*) van het naakte leven van die figuren. In de moderniteit daarentegen hebben documenten zoals de *Habeas Corpus*-acte het naakte leven zelf tot referentiepunt van de macht gemaakt. Sindsdien beschermt de uitzonderingstoestand het naakte leven (zie supra). [↑](#footnote-ref-178)
179. M. Scheler (1982), "Der Krieg als Gesamterlebnis" in *Politisch-pädagogische Schriften*, p. 272. [↑](#footnote-ref-179)
180. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-180)
181. G. Simmel (1999), "Der Krieg und die geistigen Entscheidungen" in *Gesamtausgabe 16*, p. 35. [↑](#footnote-ref-181)
182. *Ibid*., pp. 22 & 27. [↑](#footnote-ref-182)
183. *Ibid.*, p. 28. [↑](#footnote-ref-183)
184. IFDS, pp. 231-232. [↑](#footnote-ref-184)
185. Foucault hanteert het begrip ‘sterven’ in *Il faut défendre la société* ruim. Het gaat ook over de blootstelling aan dodelijke gevaren, uitsluitingen, etc. Het gaat met andere woorden niet enkel om de biologische, maar ook om de sociale dood. Zie IFDS, pp. 228-229. [↑](#footnote-ref-185)
186. *Ibid*., p. 16. [↑](#footnote-ref-186)
187. *Ibid*., pp. 16-17. [↑](#footnote-ref-187)
188. In de tweede les bijvoorbeeld zegt Foucault in werkelijkheid niets over soevereine macht als dusdanig, maar enkel over de ‘juridico-politieke theorie van de soevereiniteit’ dat ze macht verkeerd representeert. Zie IFDS, pp. 21-36. [↑](#footnote-ref-188)
189. IFDS, pp. 24-29. [↑](#footnote-ref-189)
190. *Ibid*., p. 41. [↑](#footnote-ref-190)
191. *Ibid*., p. 77-84. [↑](#footnote-ref-191)
192. IFDS, p. 81. [↑](#footnote-ref-192)
193. T. Hobbes (1994), *Leviathan*, xvi, 13, p. 104:” A Multitude of men, are made One Person, when they are by one man, or one Person, Represented; so that it be done with the consent of every one of that Multitude in particular. For it is the Unity of the Representer, not the Unity of the Represented, that maketh the Person One. And it is the Representer that beareth the Person, and but one Person: And Unity, cannot otherwise be understood in Multitude.” [↑](#footnote-ref-193)
194. IFDS, p. 81. [↑](#footnote-ref-194)
195. In het Engeland van de 16de eeuw was Hobbes’ denken een reactie op een discours dat haar meest radicale vorm vond in de *Levellers* en de *Diggers*, twee dissidente protestantse groepen die het gezag van de Engelse vorst betwistten. [↑](#footnote-ref-195)
196. IFDS, p. 41. [↑](#footnote-ref-196)
197. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-197)
198. Het is reeds belangrijk om op te merken dat het discours van de rassenstrijd niet identiek is aan het racistisch discours. Dat laatste ontstaat pas bij de verstaatsing en biologisering van het eerste (zie infra). [↑](#footnote-ref-198)
199. R. Devos (2010), *Biopolitiek en postfordisme,* p. 31. Devos vermeldt hier slechts drie kenmerken. Hij laat het derde kenmerk, de niet-neutrale positie van het sprekend subject, achterwege omdat hij zich baseert op het eerste college van dat jaar. Het derde college herneemt de kwestie uit het eerste, maar voegt daar nog het element over niet-neutraliteit aan toe. [↑](#footnote-ref-199)
200. IFDS, p. 44. [↑](#footnote-ref-200)
201. *Ibid*., p. 89. [↑](#footnote-ref-201)
202. *Ibid*., pp. 44-46. [↑](#footnote-ref-202)
203. *Ibid*., pp. 46-47. [↑](#footnote-ref-203)
204. *Ibid*., p. 43. [↑](#footnote-ref-204)
205. *Ibid*., p. 86. [↑](#footnote-ref-205)
206. Foucault noemt deze representatie dan ook ideologisch (IFDS, p. 33). Daarmee is dus niet gezegd dat de soevereine macht zelf ideologisch is. Willem de Veroveraar had wek degelijk de soevereiniteit van Engeland veroverd. Enkel de representatie van die soevereiniteit is mystificerend. [↑](#footnote-ref-206)
207. IFDS, p. 44. [↑](#footnote-ref-207)
208. *Ibid*., p. 70. [↑](#footnote-ref-208)
209. E. Sieyès (1970), *Qu’est-ce que le tiers état*. Secundaire bronnen, bijvoorbeeld *Biopolitiek en postfordisme* van R. Devos, slaan dit hoofdstuk vaak over. De reden daarvoor is waarschijnlijk dat Foucault aan het experimenteren is in die les en nog geen al te duidelijk zicht heeft op waar hij naartoe wil. Aangezien dit echter het enige hoofdstuk is dat de verstaatsing van het rassendiscours beschrijft, acht ik het toch noodzakelijk om het te bespreken. Bovendien is het interessant om erop te wijzen dat deze uitleg zeer dicht in de buurt komt van Claude Leforts analyse van de Terreur tijdens de Franse Revolutie (C. Lefort (1986), “La terreur révolutionaire” in *Essais sur le politique*, pp. 81-120). Ook hij stelt vast dat Robespierre en zijn bondgenoten de neiging hebben gehad om de Franse Revolutie voor te stellen als een strijd van het volk tegen storende, interne elementen waarvan het volk moest gezuiverd worden. Deze uitzuivering veronderstelde echter een algemene blootstelling van iedereen aan de dood. Lefort wijst er bovendien op, net als Foucault, dat ditzelfde mechanisme terugkeert in het totalitarisme van de 20ste eeuw, maar dan geformuleerd in termen van de biologische en materialistische wetenschappen. Aangezien de rol van (pseudo-)wetenschappelijke rassentheorieën vandaag niet meer breed aanvaard zijn, hoewel het racisme of de constructie van interne vijanden niet verdwenen zijn, zou het interessant kunnen zijn om opnieuw de Franse Revolutie te bestuderen, in plaats van het totalitarisme, om de politieke problemen van vandaag te begrijpen. [↑](#footnote-ref-209)
210. *Ibid*., p. 195. [↑](#footnote-ref-210)
211. *Ibid*. Wij zouden vandaag spreken van een ‘cultuur’. [↑](#footnote-ref-211)
212. *Ibid*; E. Sieyès (1970), *Qu’est-ce que le tiers état?*, p. 126. [↑](#footnote-ref-212)
213. *Ibid*., p. 196. [↑](#footnote-ref-213)
214. *Ibid*., p. 197. [↑](#footnote-ref-214)
215. *Ibid.,* pp. 197-198; E. Sieyès (1970), *Qu’est-ce que le tiers état?*, p. 130. [↑](#footnote-ref-215)
216. E. Sieyès (1970), *Qu’est-ce que le tiers état?*, pp. 121-122. [↑](#footnote-ref-216)
217. *Ibid.*, p. 125. [↑](#footnote-ref-217)
218. IFDS, p. 199. [↑](#footnote-ref-218)
219. E. Sieyès (1970), *Qu’est-ce que le tiers état?*, p. 126. [↑](#footnote-ref-219)
220. IFDS, p. 200. [↑](#footnote-ref-220)
221. Het valt op te merken dat Foucault hier een niet al te gesofisticeerde versie van Hegel hanteert. Hij houdt het bij het klassieke verhaal van these, antithese en synthese. De rassenstrijd is een onoplosbaar conflict (these en antithese) dat toch opgeheven wordt op een hoger niveau door de burgerij (synthese). [↑](#footnote-ref-221)
222. IFDS, p. 193. [↑](#footnote-ref-222)
223. *Ibid*., p. 194; E. Sieyès (1970), *Qu’est-ce que le tiers état?*, p. 128. [↑](#footnote-ref-223)
224. *Ibid*., p. 201. [↑](#footnote-ref-224)
225. E. Sieyès (1970), *Qu’est-ce que le tiers état?*, pp. 124-126. [↑](#footnote-ref-225)
226. G. Agamben (2013), “Kapitalisme als religie” in *Ethische perspectieven*, Vol. 23/3, p. 216. [↑](#footnote-ref-226)
227. IFDS, p. 232. [↑](#footnote-ref-227)
228. *Ibid.*, p. 227. [↑](#footnote-ref-228)
229. *Ibid*., pp. 214-225. [↑](#footnote-ref-229)
230. *Ibid*., p. 222. [↑](#footnote-ref-230)
231. *Ibid*., p. 228. [↑](#footnote-ref-231)
232. *Ibid*., p. 232. [↑](#footnote-ref-232)
233. *Ibid*., p. 227. [↑](#footnote-ref-233)
234. *Ibid*., p. 228. [↑](#footnote-ref-234)
235. *Ibid*., p. 227. [↑](#footnote-ref-235)
236. *Ibid.*, pp. 227-228. [↑](#footnote-ref-236)
237. In dat opzicht zijn de geschriften te optimistisch die beweren dat het nazisme een van bovenaf opgelegde regime was dat hoogstens op geveinsde instemming of verstomd verzet kon rekenen (bv F. Neumann (2009), *Behemoth*). Het nazisme was niet een door Hitler en een kleine entourage opgelegde dictatuur, maar het gevolg van een beweging binnen het Duitse volk zelf. De instemming is niet achteraf geproduceerd, maar kon reeds rekenen op een voedingsbodem. Wat het toen betekende om een Duitser te zijn, hing onlosmakelijk vast met de dood van alles was niet Arisch was. Hitler heeft de Duitsers niet gecorrumpeerd. Als er al van ‘corruptie’ sprake zou zijn, dan ligt dat aan de Duitsers. Dit is treffend geïllustreerd in de roman *Wij* van Jevgeni Zamjatin, waarin een samenleving leeft in een post-totalitaire tijdperk dat de onderlinge relaties gepacificeerd heeft omdat iedereen volledig instemt met de heersende doctrines. Er zijn geen leiders nodig en de veiligheidsdiensten zijn hoogstens begeleidende ‘engelen’ zonder al te veel werk. De samenleving van Zamjatin is uit zichzelf via de zelfsubjectivering van haar individuen ontstaan en niet het product van complot in de hoogste sferen (J. Zamjatin (2011), *Wij*). [↑](#footnote-ref-237)
238. HS, p. 84. Dat kan uitmonden in een natuurtoestand waar elk subject zowel soeverein als naakt leven is, maar dat is de extreme versie van de uitzonderingstoestand, niet de oorspronkelijke. [↑](#footnote-ref-238)
239. IFDS, p. 46. [↑](#footnote-ref-239)
240. *Ibid*., p. 231. [↑](#footnote-ref-240)
241. Het is dan ook een misvatting om zelfmoordterrorisme te beschrijven als een vorm van verzet tegen de machtsuitoefening van verstrengelde biomacht en soevereiniteit, zoals Negri en Hardt doen (A. Negri & M. Hardt (2004), *Multitude*, p. 54). Zelfmoordterrorisme is net zozeer een uitdrukking van de vervlechting tussen soevereine macht en biomacht als de oorlog tegen het terrorisme. [↑](#footnote-ref-241)
242. IFDS, p. 226. [↑](#footnote-ref-242)
243. *Ibid*., p. 232. [↑](#footnote-ref-243)
244. IFDS, pp. 231-232. [↑](#footnote-ref-244)
245. Foucault spreekt van een *situation d’exception* en niet van een *état d’exception* (SP, 208), zoals Agamben en Schmitt normaliter vertaald worden. Toch kunnen beide begrippen als synoniem geïnterpreteerd worden. In beide gevallen gaat het om een situatie waarin onderhorigen onderworpen zijn aan de soevereine macht om te doden of te laten leven. [↑](#footnote-ref-245)
246. SP, pp. 197-200. [↑](#footnote-ref-246)
247. *Ibid.,* p. 198. [↑](#footnote-ref-247)
248. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-248)
249. SP, p. 199. [↑](#footnote-ref-249)
250. In meer hedendaagse termen zouden wij kunnen denken aan de plunderingen en chaos in rampgebieden, zoals New Orleans net voor en tijdens de orkaan Katrina of de *London riots* van 2011. [↑](#footnote-ref-250)
251. W. Benjamin (1992), “Über den Begriff der Geschichte” in *Gesammelte Schriften: Band 1*, p. 697; G. Agamben (1999), “The Messiah and the Sovereign: the problem of law in Walter Benjamin” in *Potentialities,* p. 174. [↑](#footnote-ref-251)
252. Opmerkelijk is de overeenkomst van deze uitzonderingstoestand en de mislukkingen van de soevereine macht in de publieke terechtstelling. De vorstelijke macht moet ophouden met publieke, gruwelijke lijfstraffen, omdat ze een sfeer creëren van losbandigheid die zich gemakkelijk tegen de vorst kan keren. Doordat alle sociale rollen vervagen, verdwijnt ook de geprivilegieerde positie van de soeverein. Zie SP, pp. 66-67. [↑](#footnote-ref-252)
253. SP, p. 273. [↑](#footnote-ref-253)
254. VS, p. 186 & IFDS, p. 217. [↑](#footnote-ref-254)
255. SP, p. 207. [↑](#footnote-ref-255)
256. *Ibid.*, p. 209. [↑](#footnote-ref-256)
257. *Ibid.*, pp. 208-209. De voetnoot bij diezelfde pagina vermeldt trouwens dat de blik van de toezichthouder, wie dat ook mag zijn, soeverein is. De blik beslist uiteindelijk over leven en dood, zelfs al is de biomacht in eerste instantie productief. [↑](#footnote-ref-257)
258. *Ibid.*, p. 209n1. [↑](#footnote-ref-258)
259. G. Lukacs (1980), *The destruction of reason*, p. 476. [↑](#footnote-ref-259)
260. Het is dan ook geen toeval dat in de afloop van de Eerste Wereldoorlog voor het eerst monumenten voor ‘de Onbekende Soldaat’ zijn verschenen (J. Keegan (2013), *De Eerste Wereldoorlog*, p. 12). Deze figuur belichaamt het resultaat van het staatsracistisch discours. De verschillen tussen de rassen mondt uiteindelijk uit op een gelijkheid in de dood. Waar vroeger de *danse macabre* de pest voorstelde als een gelijkmaker van alle rangen en standen, is deze rol nu overgenomen door de Onbekende Soldaat. Interessant trouwens is dat nazi-auteurs gebruik hebben gemaakt van dit beeld om Adolf Hitler, de ‘onbekende korporaal’, voor te stellen als de belichaming van de Duitse natie, los van alle rangen en standen (J. Keegan (2013), *The Eerste Wereldoorlog*, p. 12). [↑](#footnote-ref-260)
261. M. Scheler (1982), "Der Krieg als Gesamterlebnis" in *Politisch-pädagogische Schriften*, p. 282. [↑](#footnote-ref-261)
262. M. Scheler (1982), "Europa und der Krieg" in *Politisch-pädagogische Schriften*, p. 255. Leerzaam in dat opzicht is de reeds vermelde lijst van decadente betekenisverschuivingen in de Britse levensstijl in *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, pp. 249-250. [↑](#footnote-ref-262)
263. *Ibid*., p. 266. [↑](#footnote-ref-263)
264. *Ibid*., p. 262. [↑](#footnote-ref-264)
265. M. Scheler (1982), "Der Krieg als Gesamterlebnis" in *Politisch-pädagogische Schriften*, p. 275. [↑](#footnote-ref-265)
266. M. Scheler (1982), "Europa und der Krieg" in *Politisch-pädagogische Schriften*, pp. 262-263. [↑](#footnote-ref-266)
267. M. Scheler (1982), "Der Krieg als Gesamterlebnis" in *Politisch-pädagogische Schriften*, p. 273. [↑](#footnote-ref-267)
268. Respectievelijk: *Ibid.*, p. 273, 281 en 280. [↑](#footnote-ref-268)
269. *Ibid.*, p. 281. [↑](#footnote-ref-269)
270. *Ibid.* Opmerkelijk is hierbij dat de staat en het volk, als soevereine entiteiten, opnieuw eigenaar worden van hun onderdanen. In de middeleeuwen en vroege moderniteit was de vorst reeds de eigenaar van het territorium en iedereen die erop leefde. Nu is de staat opnieuw eigenaar, maar van het biologische leven van haar burgers. Zij kan dit op elk moment terugvorderen om haar *Lebenseinheit* te bewerkstelligen. [↑](#footnote-ref-270)
271. M. Scheler (1982), "Europa und der Krieg" in *Politisch-pädagogische Schriften*, p. 254. [↑](#footnote-ref-271)