

MENSENRECHTEN EN DE ORGANISATIE VAN DE POLITIEKE GEMEENSCHAP IN HET WERK VAN ARENDT, IGNATIEFF EN AGAMBEN

Tammy Lynn Castelein¹

ABSTRACT – *Human Rights and the Organization of the Political Community in the Works of Arendt, Ignatieff, and Agamben.* In this article I examine Arendt's theory of human rights, and the organization of the state and the international community that she proposes in this context. I argue that this theory remains rather ambiguous. In present day political thought this ambiguity has to two very different interpretations of Arendt in the works of Ignatieff and Agamben, especially with regard to the function of the nation-state.

KEYWORDS: Arendt, Agamben, Ignatieff, human rights, nation-state, community, singularity.

1. Inleiding

In de jaren vijftig en zestig ontwikkelde Hannah Arendt een theorie over mensenrechten, met name in *The Origins of Totalitarianism* en in *Eichmann in Jerusalem*, naar aanleiding van de historische werkelijkheid van de Tweede Wereldoorlog. Haar theorie over mensenrechten vindt nog steeds bijval in het huidige debat. In dit artikel zal ik Arendts theorie van de mensenrechten analyseren, om vervolgens na te gaan hoe die theorie verder leeft in het werk van twee hedendaagse denkers die beïnvloed zijn door Arendt – zij het op radicaal verschillende wijze – Michael Ignatieff en Giorgio Agamben.

Arendt beschrijft in *The Origins of Totalitarianism* het falen van de Declaratie van de Rechten van de Mens, zoals die tot stand kwam in de Franse Revolutie, en van het natuurrecht als de basis voor mensenrechten. Haar alternatief voor deze fundamenten van de mensenrechten noemt ze 'the right to have rights', het recht om rechten te hebben. Het recht om rechten te hebben betekent dat mensen, door zich politiek te organiseren, een gemeenschap van gelijken kunnen creëren waarin de rechten van ieder individu gevrijwaard worden. Ze baseert haar argument op een analyse van de historische situatie, van de Declaratie van de Rechten van de Mens tot de Holocaust.

Hoewel ze in *The Origins of Totalitarianism* veeleer weifelachtig en sceptisch staat ten opzichte van een internationale orde om de rechten van de mens te garanderen, houdt Arendt aan het einde van haar studie van het Eichmann proces een pleidooi voor de oprichting van een orgaan dat op internationaal vlak de mensenrechten kan waarborgen. Ze vertrekt in haar analyse van wat ze 'de nieuwe misdaad' tegen de menselijkheid noemt, genocide, en verder ontwikkelt ze in *Eichmann in Jerusalem* het concept van de 'banaliteit van het kwaad'. In plaats van een definitie van mensenrechten te formuleren die gegrond is in de idee van negatieve vrijheid – bij voorbeeld het recht om niet gefol-

¹ Tammy Lynn Castelein studeerde filosofie en literatuurwetenschap.

terd te worden – pleit Arendt voor een instantie die op internationaal vlak de taak heeft om in te staan voor ‘het voortbestaan van het leven’, van individuen en van groepen. Het falen van het model van de natiestaat als model voor de menselijke politieke organisatie, duidt volgens Arendt aan dat het de taak is van een internationale wetgeving om het welzijn en de gelijkheid van alle mensen te verzekeren. De natiestaat heeft haar burgers niet kunnen beschermen tegen de meest gruwelijke schendingen van hun rechten, en is vaak zelfs de aanleiding geweest van deze schendingen. Daarom is er nood aan een internationale – erkende – rechtsorde om genocide, zoals de holocaust op het Joodse volk in de Tweede Wereldoorlog, te voorkomen, maar eveneens aan een nieuwe vorm van staatsinrichting.

Arendts theorie van de mensenrechten kent nog steeds grote weerklank in het huidige debat over de mensenrechten. Michael Ignatieff verhuult niet dat Arendt een belangrijke invloed uitoefende op zijn theorie van de mensenrechten. In plaats echter van gehoor te geven aan haar waarschuwing over de rol van de natiestaat in het handhaven van de mensenrechten, pleit hij net voor een sterkere staten, zij het dan in een internationaal gecontroleerde setting. Giorgio Agamben daarentegen, tracht om vanuit de figuren van de vluchteling en de ‘homo sacer’ een nieuw idee van wat een gemeenschap moet zijn te ontwikkelen, een gemeenschap waartoe iedereen mag en kan behoren.

2. Mensenrechten en de gemeenschap

In *The Origins of Totalitarianism* beschrijft Arendt de geschiedenis van de ‘Rechten van de Mens’ vanaf het einde van de achttiende eeuw. Ze stelt dat er met de Verklaring van de Rechten van de Mens een cruciale wending plaatsvond. Vanaf dat moment verving de mens God als de enige bron van het recht. Arendt schrijft: “Daar de Rechten van de Mens ‘onvervreemdbaar’ werden verklaard, onreducerbaar tot en niet te deduceren van andere rechten of wetten, werd er op geen enkele autoriteit een beroep gedaan voor hun instelling; de Mens zelf was zowel hun bron als hun ultiem doel.” (Arendt, 1994a: 291) Dit betekent dat de rechten van de mens een zeer abstracte notie waren, aangezien ze enkel en alleen aan de hand van ‘de mens’ gekarakteriseerd werden. De mens diende op die manier als de hoeksteen, waarop alle andere wetten en rechten steunden, terwijl de rechten van de mens zelf geen ander fundament hadden. Vandaar dat de noodzaak niet werd gezien om de rechten van de mens te beschermen door een andere wet of recht. De rechten van de mens fungeerden dus ook als de basis voor het recht van de soevereiniteit van het volk. Het is hierdoor, argumenteert Arendt, dat de rechten van de mens verstrikt raakten met de idee van het recht op zelfbestuur van een volk. Dit impliceert echter, concludeert Arendt, dat “de mens nog maar net was verschenen als een compleet geëmancipeerd, compleet geïsoleerd wezen dat zijn waardigheid in zichzelf droeg zonder verwijzing naar een grotere, omvattende orde, toen hij alweer verdween in het volk als lid ervan.” (Arendt, 1994a: 291) In de Declaratie van de Rechten van de Mens waren de rechten van de mens dus niet gegrond in de natiestaat, maar in de mens zelf. Ze dienden als fundament voor alle andere rechten, en om die reden vormden ze ook de basis voor het recht op soevereiniteit en autonomie van een volk. Met de koppeling van de rechten van de mens aan zelfbestuur vond er echter een belangrijke verschuiving plaats. Vanaf dat moment werden de rechten van de mens afhankelijk van het

recht op zelfbestuur, en bij gevolg van de natiestaat. De gevolgen waren desastreus, aldus Arendt: “De Rechten van de Mens waren tenslotte gedefinieerd als ‘onvervreemdbaar’ omdat ze verondersteld werden onafhankelijk te zijn van alle staatsbesturen; het bleek echter dat van het moment dat mensen geen eigen bestuur hadden en op hun minimale rechten moesten terugvallen, er geen autoriteit meer overbleef om hen te beschermen en dat geen enkele institutie ze wilde garanderen.” (Arendt, 1994a: 291-292) De rechten van de mens worden met andere woorden gelijkgesteld aan de rechten van burgers van een bepaalde staat. Op die manier is het mogelijk voor staten om bepaalde minderheidsgroepen op hun territorium, die niet als volwaardige burgers worden beschouwd, alle rechten te ontzeggen. Het probleem voor deze minderheidsgroepen is dat er geen enkele hogere instantie is die hen kan helpen om hun rechten af te dwingen.² De natiestaat kan en wil de rechten van al zijn burgers niet waarborgen, hetgeen in principe contradictorisch is met zijn basisidee van de gelijkheid van alle mensen, en dus ook van al zijn burgers. Een dergelijke staat, waarin sommige burgers meer rechten hebben dan anderen, is volgens Arendt de ideale voedingsbodem voor totalitaire regimes, die stap voor stap de rechten van eerst de minderheidsgroepen, en vervolgens van alle burgers afnemen. Eens de burgers geen rechten meer hebben, kan het totalitaire regime een genocide uitvoeren op alle individuen die niet voldoen aan het beeld dat de natiestaat van zichzelf wenst te creëren. Dit is precies wat er gebeurd is in nazi-Duitsland, aldus Arendt. Ze heeft het in deze context over de ‘paradox’ en de ‘verwarringen’ (*perplexities*) van de mensenrechten.

In *The Origins of Totalitarianism* stelt Arendt, na haar verwerping van de mensenrechtentidee van de Verklaring van de Rechten van de Mens, een alternatief voor: het recht om rechten te hebben (*the right to have rights*). Hiermee wil ze een notie formuleren van wat mensenrechten zouden moeten zijn, een die alle mensen omvat, en niet slechts de burgers van een bepaalde staat. De rechten van burgers zijn volgens Arendt vrijheid en rechtvaardigheid. Deze rechten zijn echter niet de belangrijkste, aldus Arendt. Veel belangrijker vindt ze het behoren tot een politieke gemeenschap van gelijken, waarin participatie voor iedereen openstaat. Mensen die van hun mensenrechten zijn beroofd, zijn beroofd “niet van hun recht op vrijheid, maar van hun recht op actie; niet van het recht om te denken wat ze maar willen, maar van het recht op een opinie.” (Arendt, 1994a: 296) Voor Arendt betekent tot een gemeenschap behoren het recht op actie en opinie in die gemeenschap te bezitten. Wanneer iemand zijn zogenaamde Rechten van

² Arendt merkt op dat de natiestaten na de Eerste Wereldoorlog de zogenaamde ‘Minderheidsverdragen’ tekenden, die erop gericht waren om de rechten van minderheidsgroepen in de natiestaten te vrijwaren. Hoewel de meeste staten deze verdragen slechts onder protest aanvaardden en ze nooit als wetten ratificeerden, werden ze toch tot op zekere hoogte nageleefd en gerespecteerd, omdat ze onder de vlag van een nieuw instrument, de ‘League of Nations’, de Volkenbond, stonden. Deze Verdragen voor Minderheidsgroepen waren echter opgesteld op basis van de Rechten van de Mens, waardoor ze de facto gesubsu-meerd werden onder de wetten van de natiestaat. Het tekortschieten van deze verdragen werd evident door het lot van miljoenen staatlozen. In principe is het recht op asiel een van de basisrechten van de Rechten van de Mens, maar doordat dit conflicteerde met het recht van de staat op soevereiniteit, werd het al snel genegeerd, zeker te meer het recht op asiel niet vermeld werd in het de verdragen van de Volkenbond. Arendt stelt dat de overgang van een natiestaat naar een totalitair regime kan afgewogen worden aan de houding ten opzichte van “emigratie, naturalisatie, nationaliteit en uitwijzing.” (Arendt, 1994: 278). De staatlozen die weliswaar onderdak kregen in de natiestaten, kregen niet dezelfde rechten als de burgers van die staten. In dit klimaat konden totalitaire regimes ontstaan, die niet alleen bepaalde, maar alle burgers alle rechten ontzegden.

de Mens ontkend worden, dan rest hem nog zijn waardigheid. Arendt stelt: “De mens, zo blijkt, kan al zijn zogenaamde Rechten van de Mens verliezen zonder zijn essentiële kwaliteit als mens te verliezen, zijn menselijke waardigheid. Alleen het verlies van een staat zelf verdrijft hem uit de mensheid.” (Arendt, 1994a: 297) Dit toont duidelijk aan hoe fundamenteel het recht om tot een politieke gemeenschap te behoren, is voor Arendt, voor wie behoren tot de mensheid en behoren tot een politieke gemeenschap quasi synoniem is.³ Een politiek georganiseerde gemeenschap is de plaats waar gelijkheid tussen de mensen wordt geproduceerd, door hun gezamenlijke politieke activiteit, “omdat de mens in een gemeenschappelijke wereld kan handelen en hem kan veranderen en bouwen, samen met zijn gelijken en alleen met zijn gelijken. (...) We worden niet geboren als gelijken; we worden gelijken als leden van een groep op grond van onze beslissing om onszelf wederzijds gelijke rechten te garanderen.” (Arendt, 1994a: 301) Alleen in een politieke gemeenschap kan gelijkheid gecreëerd worden, en alleen in een gemeenschap van gelijken kan er sprake zijn van mensenrechten, of het recht om rechten te hebben. In *The Origins of Totalitarianism* blijft Arendt behoorlijk vaag over de rol van de internationale gemeenschap in het waarborgen van de mensenrechten. Ze schrijft dat “(...) in tegenstelling tot de humanitaire pogingen met de beste intenties om nieuwe declaraties van mensenrechten te verkrijgen van internationale organisaties, moet het begrepen zijn dat deze idee de huidige sfeer van de internationale wetgeving overstijgt, die nog steeds werkt in termen van wederzijdse overeenkomsten en verdragen tussen soevereine staten; en, dat een sfeer die boven de naties is, voorlopig niet bestaat.” (Arendt, 1994a: 298) De vraag is dan natuurlijk, hoe deze politieke gemeenschap er moet uitzien als ze geen natiestaat mag zijn, en gezien het feit dat Arendt geen heil lijkt te zien in internationale of supranationale organen. Ik zal hier straks op terug komen. Eerst wil ik er op wijzen dat Arendt, ondanks deze initiële weifelachtigheid ten opzichte van internationale instituties ter bescherming en waarborging van de mensenrechten, deze houding laat varen, of in ieder geval nuanceert, in *Eichmann in Jerusalem*. Het uitgangspunt van haar denken over mensenrechten blijft echter hetzelfde: de holocaust.

Haar aanwezigheid als correspondent voor *The New Yorker* op het Eichmann proces in Jeruzalem in 1961, inspireerde Arendt om het controversiële boek *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil* te schrijven. De ondertitel veroorzaakte grote opschudding, omdat hij zou impliceren dat de gruwelijke misdaden van het nazi-regime banaal waren. Arendt wilde geenszins de nazi-misdaden banaliseren of bagatelliseren, ze wilde enkel duidelijk maken dat Eichmann geen Iago of demonisch personage was, maar iemand zonder enige ‘imaginatie’, inlevingskracht of voorstellingsvermogen. Arendt noemt Eichmann ‘gedachteloos’ (*thoughtless*): “Hij (...) realiseerde zich slechts nooit wat hij aan het doen was.”⁴ (Arendt, 1994b: 287) Arendts consternatie over het lot van de Joden bracht haar tot een reflectie over de aard van die gruwelijkheden. Ze stelt dat de aard van de misdaden die door de nazi’s gepleegd werden tegen het Joodse

³ In *The Origins of Totalitarianism* maakt Arendt al een onderscheid tussen een private en een publieke sfeer. De private sfeer is gebaseerd op de wet van “universeel verschil en differentiatie.” (1994: 301) In de private sfeer is ieder individu oneindig verschillend van iedere andere persoon. In de publieke sfeer, echter, zijn we allemaal gelijken. Deze gelijkheid moet tot stand worden gebracht door politieke organisatie. De private sfeer, als de sfeer van de verschillen, vormt een constante bedreiging voor de publieke sfeer van gelijkheid, aldus Arendt. Dit onderscheid tussen publiek en privaat wordt verder ontwikkeld tot een belangrijk element van Arendts theorie in *The Human Condition*.

volk, niet gevat kan worden onder de term moord, omdat deze misdaden hiervan niet enkel verschilden “qua graad van ernstigheid, maar qua essentie.” (Arendt, 1994b: 272) De wreedheden van de concentratiekampen waren erop gericht om een heel volk uit roeien, niet omdat ze verraders waren van het regime, maar enkel en alleen omdat ze bestonden als dat bepaalde volk, als een van de vele manieren van zijn in de menselijke diversiteit. Om die reden eist Arendt dat deze misdaad niet gewoon wordt aangeduid met moord, maar met genocide. Daarbij dient nog gezegd dat Arendt argumenteert dat de misdaden tegen de joden in nazi-Duitsland niet voorgesteld worden als misdaden tegen het Joodse volk, maar als misdaden tegen de menselijkheid, tegen de natuur zelf van de mensheid, die “gepleegd werden op het lichaam van het joodse volk.” (Arendt, 1994b: 7 en 269)

Daarboven voert Arendt aan dat “het in de natuur zelf ligt van de dingen dat elke daad die ooit zijn verschijning heeft gemaakt en is opgenomen in de geschiedenis van de mensheid, bij de mensheid blijft als een potentialiteit nog lang nadat zijn actualiteit verleden tijd is geworden.” (Arendt, 1994b, 273) Dit wil zeggen dat eens een genocide heeft plaatsgevonden, de mogelijkheid van een herhaling heel reëel wordt, en dat zo in principe geen enkel volk op aarde zich nog veilig kan weten. Dit is meteen de reden waarom genocide altijd een misdaad tegen de gehele mensheid is, en niet slechts tegen een deel ervan. Arendt noemt de genocide die plaatsvond in nazi-Duitsland een ‘nieuwe misdaad’, niet omdat ze historisch gezien nog nooit zou hebben plaatsgevonden – dat is immers niet het geval – maar omdat ze nog geen plaats heeft in het historische en gerechtelijke gedachtegoed van de mensheid. Vandaar dat “wanneer een misdaad die tevoren nog ongekend was plotseling zijn intrede doet, de gerechtigheid zelf een oordeel eist volgens een nieuwe wet (...).” (Arendt, 1994b: 254) Volgens Arendt kan enkel een internationale wetgeving een veiligheidsmechanisme tegen genocide zijn, immers “als genocide een reële mogelijkheid is voor de toekomst, dan kan geen enkel volk op aarde (...) zich redelijkerwijs zeker voelen over de voortdoring van zijn bestaan zonder de hulp van en bescherming van een internationale wetgeving.” (Arendt, 1994b: 273) Arendt betoogt dat deze internationale wetgeving moet verschillen van de strafwetgeving, omdat een staat op zich niet in staat is om een oordeel uit te spreken wanneer het misdaden tegen de menselijkheid betreft. In de woorden van Arendt: “Het is heel denkbaar dat bepaalde politieke verantwoordelijkheden tussen naties ooit berecht zullen worden in een internationaal gerechtshof; het is ondenkbaar dat zo een gerechtshof een strafgerechtshof zou zijn dat zich uitspreekt over de schuld of onschuld van individuen.” (Arendt, 1994b: 298) Het is met andere woorden haar reflectie over de historische gebeurtenis van de genocide op het Joodse volk, die Arendt de noodzakelijkheid van een internationaal orgaan of institutie doet verklaren – wel te verstaan een dat voldoende macht kan uitoefenen – want de dreiging van genocide kan alleen op internationaal, op interhumanitair niveau afgewend worden. Dit wil echter niet zeggen dat de

⁴ In haar correspondentie met Arendt uit Mary McCarthy haar twijfels over de keuze van het woord *thoughtlessness*, gedachteloosheid, om Eichmanns criminele gedrag mee te verklaren. Ze merkt op dat het in de betekenis die Arendt op het oog heeft, een archaïsche is, en nu ‘achteloosheid, onachtzaamheid, nalatigheid’ betekent. Om die reden stelt ze voor dat Arendt een synoniem zoekt voor wat ze bedoelt, namelijk ‘onvermogen om na te denken’. Net als veel van Arendts lezers heft ze eveneens bezwaar aan tegen Arendts bewering dat Eichmann door domheid kon doen wat hij deed. Zij opteert voor de kantiaanse verklaring, dat niet domheid leidt tot slechtheid, maar dat slechtheid, een slecht hart, de oorzaak is van domheid. (McCarthy, 1995: 296)

staten zelf geen verantwoordelijkheid hebben ten opzichte van die mensen, burgers en niet-burgers, die zich binnen hun grenzen bevinden. Het is ook om die reden dat Arendt de idee van een ‘collectieve schuld’ van het Duitse volk verwerpt. Wanneer immers iedereen even schuldig is als Eichmann, dan is Eichmann even onschuldig als diegenen die niet actief participeerden in massamoord. In dit geval moet de staat zijn verantwoordelijkheid opnemen, zijn *politieke* verantwoordelijkheid.

In *The Origins of Totalitarianism* wordt gelijkheid geproduceerd door politieke actie in een gemeenschap, waar iedereen een gelijk recht op gelijke rechten heeft. Wanneer echter, zoals het geval was in nazi-Duitsland, een totalitair regime niet alleen de minderheden, maar iedereen alle rechten ontnemt, dan heeft de staat, of de politieke gemeenschap, gefaald. Daarom argumenteert Arendt in *Eichmann in Jerusalem* voor een internationale gemeenschap, die is gereguleerd door een algemeen aanvaarde internationale wetgeving, om de mensenrechten in de afzonderlijke staten te garanderen. Deze internationale wetgeving mag echter geen strafwetgeving zijn, die dient om individuen te straffen. Dit laat ons achter met veel vragen, aangezien Arendt niet specificeert hoe die internationale wetgeving tot stand moet komen, noch wat ze moet inhouden volgens haar, noch hoe ze moet afgedwongen worden. In een interview dat is opgenomen in *The Crisis of the Republic* onder de titel *Thoughts on Politics and Revolution* geeft ze wat toelichting over wat zij begrijpt onder de ideale politieke gemeenschap en de internationale orde.

Sinds haar gedwongen immigratie naar de Verenigde Staten was Arendt onverholen enthousiast over dit land en de mogelijkheden die het haar bood. Het is dan ook het model van de Verenigde Staten dat haar het meest inspireerde bij het uitdenken van een staatsinrichting die verschilt van die van de klassieke natiestaat. Haar nieuwe staatsconcept is gefundeerd in een federaal systeem, omdat de macht hier niet van ‘boven naar onder’ wordt gedelegeerd, maar op horizontaal vlak werkt tussen de verschillende delen van de staat, die op die manier de macht kunnen controleren. Volgens Arendt zijn er in elke revolutie die plaatsvond sinds de achttiende eeuw, elementen van de nieuwe staatsorde die ze voor ogen heeft, tot stand gekomen. Deze elementen kwamen niet voort uit theorieën over de revoluties, maar uit de revoluties zelf, uit “de ervaringen van actie en uit de resulterende wil van de actoren om in de verdere ontwikkeling van de staatszaken te participeren.” (Arendt, 1972: 231) Deze nieuwe staatsorde die Arendt voor ogen staat, noemt ze het ‘radensysteem’ (*council system*), dat natuurlijk historisch gezien geen nieuwigheid is, maar dat steeds werd onderdrukt en vrijdeld. Voor Arendt is het echter het enige systeem dat, door de tijden, steeds spontaan weer ontstond, en dat “lijkt overeen te komen met en te ontspruiten aan de ervaring zelf van politieke actie.” (Arendt, 1972: 231-232) Op deze manier zou de macht in de staat vanonder uit worden gestuwd tot de uiteindelijke vorming van een parlement, in plaats van omgekeerd. Heel belangrijk in dit opzicht vind ik de toevoeging van Arendt dat alleen die diegenen die geïnteresseerd zijn en die zich geroepen voelen, moeten participeren in de raden en dus de staatsstructuur, aangezien de gemeenschappen toch te groot zijn voor de participatie van allen. De participanten kunnen dan in kleine of grotere groepen elk hun ‘opinie’ uiten, om zo tot een geheel van rationele opinies te komen, en een soort politieke elite vormen, waartoe in principe iedereen kan behoren of toetreden. Het partijensysteem acht ze hiervoor compleet ontoereikend en inadequaaf, want “daar zijn we dan, de meesten van ons, niets anders dan het gemanipuleerde electoraat.” (Arendt, 1972: 233) Wat

betreft de relatie tussen haar ‘nieuwe staten’ en de internationale gemeenschap stelt ze weinig hoop in een verbeterde versie van het Haags Gerechtshof of de Verenigde Naties. Ze pleit wel voor een soort internationaal federaal systeem, dat zeker niet supranationaal mag zijn, omdat dan de sterkste staat het voor het zeggen zou hebben, hetgeen zou leiden tot “de meest angstaanjagende tirannie die men zich kan indenken.” (Arendt, 1972: 230) Het belangrijkste van dit nieuwe systeem, bepaalt Arendt zelf, is dat in landen – liefst federale staten – die functioneren via een radensysteem, het concept van soevereiniteit helemaal verdwenen is, en de macht op horizontale wijze in plaats van op verticale wordt geconstitueerd. Arendt zelf ziet in dat haar theorie niet probleemloos is: “Of dit systeem een zuivere utopie is – in ieder geval zou het een utopie van het volk zijn, en geen utopie van theoretici en ideologieën – kan ik niet zeggen. (...) Als u me nu vraagt wat het vooruitzicht is dat dit wordt gerealiseerd, dan moet ik u zeggen: heel gering, als het al bestaat. En toch, misschien, uiteindelijk – in het zog van de volgende revolutie.” (Arendt, 1972: 231, 233)

3. Hannah Arendt versus Michael Ignatieff: het voortbestaan van de natiestaat?

Eind 2003 werd de Hannah Arendt prijs van de stad Bremen toegekend aan de Harvard professor en journalist Michael Ignatieff. In zijn werk over mensenrechten, oorlog en internationale relaties erkent hij de invloed van Arendt.⁵ In *Human Rights as Idolatry* volgt hij Arendt in haar verwerping van het natuurrecht als hoeksteen voor de mensenrechten. Ook Ignatieff merkt op, in het voetspoor van Arendt, dat de Verklaring van de Rechten van de Mens van 1947, een terugkeer is naar het natuurrecht in de stelling dat ‘alle mensen vrij geboren worden en gelijk zijn qua waardigheid en rechten’, hetgeen volgens hem een fundering van de mensenrechten in solidariteit en medelijden voor het naakte menselijke wezen betekent. Dat dit geen afdoende grond is voor de bescherming van het vege lijf hebben zowel de historische werkelijkheid van de Tweede Wereldoorlog als Arendts studie hierover in *The Origins of Totalitarianism* ten volle bewezen.

⁵ De lezing die Ignatieff bij deze gelegenheid ten beste gaf, was echter niet eenduidig positief over Arendt, noch over haar Duitse land van herkomst, dat hij – in Bremen – beschrijft als ‘de wereldhoofdstad van de destructieve ideeën’. Het lijkt er zelfs op dat hij impliceert dat ze haar succes te danken heeft aan haar vrouw, Joodse, en vluchtelingen zijn. Hij stelt dat ze, ondanks haar liefde voor de Verenigde Staten, het land nooit begrepen heeft. Dit zou dan betekenen dat een groot deel van haar theoretisch werk onjuist of onbruikbaar zou zijn, gezien het feit dat Arendt het voorbeeld van de Verenigde Staten op een positieve wijze in haar theorie verwerkt. Verder bestempelt hij *Eichmann in Jerusalem* als een ‘artikel uit een populair tijdschrift’. Ignatieff is natuurlijk zelf een journalist, maar dat doet geen afbreuk aan het feit dat het een nogal schampere opmerking is over een boek dat duidelijk meer te bieden heeft dan het gemiddelde krantenartikel. Hij lijkt de kant te kiezen van ‘zijn andere mentor’, Isaiah Berlin, die een enorme afkeer had van Arendt, en die stelt dat Arendt ‘wreed’ was in haar oordeel van de collaborerende Joden in de Tweede Wereldoorlog en dat ze ‘empathie’ noch ‘medelijden’ kende, en bovendien totaal humorloos was. Het cruciale belang dat Arendt toekende aan de individuele ‘verantwoordelijkheid’ wordt door Ignatieff geapprecieerd, maar hij lijkt niettemin van oordeel te zijn dat ze hierin te radicaal was, zowel wat betreft de verantwoordelijkheid van Joodse collaborateurs in Wereldoorlog Twee – die immers zelf in de eerste plaats slachtoffers waren, als wat betreft de verantwoordelijkheid van de theoreticus om te waarheid na te streven en er naar te leven. (Zie <http://www.ksg.harvard.edu/cchpr/pdf/arendt.24.11.03.pdf>)

Ignatieff onderschrijft Arendts inzicht dat een persoon die beroofd is van al zijn civiele en politieke rechten, niet kan terugvallen op de zogenaamde Rechten van de Mens, en citeert Arendt dat “het erop lijkt dat een mens die niets anders is dan een mens, alle kwaliteiten verloren heeft die het mogelijk maken voor andere mensen om hem als een medemens te behandelen.” (Ignatieff, 2003: 79)

Ignatieff en Arendt nemen allebei de historische werkelijkheid van de holocaust als uitgangspunt van hun theorie over mensenrechten. Ignatieff pleit voor een ‘dunne’ (*thin*), minimalistische, antigrondslagen mensenrechtenpolitiek (*anti-foundationalist human rights policy*), omdat “allerlei funderende overtuigingen (*foundational beliefs*) al lang een bedreiging zijn voor de mensenrechten van gewone individuen.” (Ignatieff, 2003: 86) Hij verwerpt godsdienst, (seculier) humanisme, natuurrecht, de verafgoding van de natiestaat en alle andere mogelijke grondslagen voor een theorie van de mensenrechten, omdat iedere mogelijke grondslag een excuus zou kunnen zijn voor schendingen van de mensenrechten. Het enige dat als uitgangspunt – maar niet als legitimerende grondslag – kan dienen is de ervaring van de geschiedenis, van waaruit mensen met elkaar in overleg moeten treden, naar elkaar moeten luisteren, om zo tot gemeenschappelijke oplossingen te komen. Dit overleg is niet gestoeld op de idee van wederzijds respect. Dat zou immers weer een gronding in het natuurrecht beduiden. De nood aan overleg is “slechts negatieve tolerantie, een bereidwilligheid om in dezelfde ruimte te blijven, te luisteren naar eisen die men niet graag hoort, met als doel compromissen te vinden die conflicterende eisen ervan weerhouden om te eindigen in onherstelbare schade voor beide kanten. Dat is wat een gedeelde toewijding aan mensenrechten tot gevolg heeft.” (Ignatieff, 2003: 84) Negatieve tolerantie, zo stelt Ignatieff, is een “ge-reedschapstas tegen verdrukking.” (Ignatieff, 2003: 57)

Terwijl Arendt meer de nadruk legt op het ‘voortbestaan van het leven’ (*subsistence of life*), ligt bij Ignatieff de kern van de mensenrechten in ‘negatieve tolerantie’. “Al wat kan gezegd worden over mensenrechten is dat ze noodzakelijk zijn om individuen tegen geweld en misbruik te beschermen, en als er gevraagd wordt waarom, dan is het enige mogelijke antwoord historisch.” (Ignatieff, 2003: 83) Arendt benadrukt het belang van een gemeenschap van gelijken. Door gemeenschappelijke organisatie – in een radensysteem – wordt er gelijkheid gecreëerd. De politiek georganiseerde gemeenschap van gelijken, of de *bios politikos*, is gestoeld op het principe van ‘actie’, door Arendt “de politieke activiteit par excellence” genoemd. (Arendt, 1998: 9) Ignatieff gebruikt de notie ‘*human agency*’, hetgeen zowel macht beduidt als bemiddeling – de macht om voor zichzelf op te komen, en de noodzaak om overleg te plegen, en wat ik van nu af aan zal aanduiden als ‘handelingsvermogen’. Hij definieert handelingsvermogen als volgt: “Met ‘handelingsvermogen’, bedoel ik min of meer wat Isaiah Berlin bedoelde met ‘negatieve vrijheid’, het vermogen van ieder individu om rationele intenties te bereiken zonder tegenstand. Met rationeel bedoel ik niet noodzakelijk verstandig of achtenswaardig, wel slechts die intenties die geen klaarblijkelijk kwaad voor andere mensen met zich meebrengen. Mensenrechten is een taal van individuele machtiging (*enforcement*), en machtiging van individuen is wenselijk omdat, wanneer individuen handelingsvermogen hebben, ze zichzelf kunnen beschermen tegen onrechtvaardigheid.” (Ignatieff, 2003: 57)

Dit ‘handelingsvermogen’, dat door Ignatieff soms als een moreel, en soms als een liberaal individualisme wordt aangeduid, moet door internationaal overeengekomen

maatstaven en verdragen afgedwongen worden en vervolgens gehandhaafd worden. Niettemin blijft in Ignatieffs theorie de natiestaat nog steeds de belangrijkste beschermer van de mensenrechten, hoewel hij zelf beweert klassiek nationalisme te verwerpen als een gevaarlijk instrument (Ignatieff, 2003: 15). Ignatieff geeft zelf aan dat mensenrechtenprogramma's de groei van nationalisme in veel gevallen hebben aangewakkerd, in die zin dat veel minderheden zich beroepen op zelfbeschikkingsrecht, in de naam van de mensenrechten. (Ignatieff, 2003: 14) Ignatieff benadrukt het belang van internationale wetten en verdragen, maar hij voegt er meteen aan toe dat hij er zich van bewust is dat belangrijke staten, zoals de Verenigde Staten, deze wetten beschouwen als inbreuken in hun nationale soevereiniteit. Daarnaast hamert hij echter op het belang van sterke, op een afdwingbare constitutie gebouwde staten, om intern toe te zien op de naleving van de mensenrechten ten opzichte van alle bevolkingsgroepen: "Constitutionalisme en de civiele staat zijn de institutionele sine qua non van een effectieve bescherming van de mensenrechten in multi-etnische staten. Constitutionalisme, impliceert een losser maken van de unitaire natiestaat – één volk, één natie, één staat – zodat hij op een adequate manier kan beantwoorden aan de eisen van minderheden voor de bescherming van hun linguïstisch en cultureel erfgoed, en voor hun recht op zelfbestuur." (Ignatieff, 2003: 32) Dit wil zeggen dat een onafhankelijke economische en sociale ontwikkeling ook nodig is voor die minderheden. Toch laat Ignatieff de notie van een natiestaat niet varen: "Behalve het meer flexibel maken van de natiestaat voor de rechten van minderheden, moet de internationale gemeenschap de multinationale en regionale organisaties versterken, zodat zij rechten van participatie kunnen toestaan aan naties en autonome regio's." (Ignatieff, 2003: 33-34) Hij argumenteert dus slechts dat er moet vastgehouden worden aan het concept van natiestaten, maar dat ze flexibeler moeten worden voor minderheden. Ignatieff pleit voor sterkere regionale staten met ingebouwde controlemechanismen die zelf kunnen waken over de mensenrechten binnen hun grenzen. Hij beschrijft ze als "staten die sterk genoeg zijn en legitiem genoeg om hun monopolie over de middelen tot geweld te herstellen, om orde op te leggen en de wet te installeren." (Ignatieff, 2003: 35) In dat geval wordt de functie van de internationale gemeenschap in principe gereduceerd tot die van waakhond. Dat lijkt echter net op datgene waar Arendt al voor waarschuwde, dat binnen een natiestaat die flexibiliteit naar minderheden toe per definitie niet bestaat. Hiervoor verwijst ze naar de internationale verdragen die na de Eerste Wereldoorlog werden gesloten ter bescherming van niet-burgers, vluchtelingen en staatlozen, maar die alleen maar geleid hebben tot hun uitwijzing en uitroeiing.

Ignatieff noemt zichzelf een 'internationalist', omdat hij vindt dat "staten en rechten immuniteit hebben, maar ook individuen", in tegenstelling tot de 'Westphalians', voor wie de soevereiniteit van de (natie)staat het hoogste goed is en voor wie internationale conflicten op basis van diplomatie opgelost worden. (Ignatieff, 2000: 82) De 'internationalisten', waartoe hij zichzelf rekent, zijn voor internationale regelgeving, maar evenzeer voor sterke staten. Het enige verschil in dit geval, me dunkt, is dat er meer internationale controle uitgeoefend wordt op de interne huishouding van staten. Ignatieff werkt echter met een in feite heel simpel model: er is de sterke natiestaat en daarboven staat de internationale orde. Vindt er een schending van de mensenrechten plaats in een bepaalde staat, dan wordt deze staat eerst bekritiseerd door de internationale orde, helpt dit niet dan volgen er economische sancties, en verbetert de situatie dan nog niet,

dan dient er te worden overgegaan tot interventie. Deze sancties moeten worden opgelegd door de internationale gemeenschap, de Verenigde Naties. Dat is echter problematisch. Hoewel Ignatieff zichzelf heel genuanceerd acht wat betreft het toelaten van militaire interventie in een staat – hij stelt inderdaad een set van regels voor hiervoor – neemt dat niet weg dat hij in het Kosovo-conflict koos voor de unilaterale interventie van de NAVO tegen de beslissing van de Verenigde Naties in, omdat hij vindt dat het vetorecht van de Verenigde Naties soms tot humanitaire rampen leidt, zoals bij voorbeeld in Rwanda. (Ignatieff, 2000: 78-79) In dat geval kan men zich natuurlijk de vraag stellen wat de rol van de Verenigde Naties nog kan zijn, en wat hun functie als afdwinger voor de mensenrechten in de afzonderlijke staten kan zijn, als hun vetorecht niet eens in acht genomen dient te worden, zelfs al gebeurt dit in de naam van de mensenrechten. Ignatieff bevestigt in dit opzicht zijn eigen stelling, namelijk dat “mensenrechten een seculier humanisme is: een ethiek die niet gegrond is in goddelijke of ultieme sancties en enkel gebaseerd is op menselijke voorzichtigheid.” (Ignatieff, 2003: 91)

In veel opzichten lijkt de theorie van Ignatieff overeen te komen met die van Arendt, bijvoorbeeld wanneer hij schrijft: “Zulke fundering als mensenrechten behoeven, zou ik argumenteren, is gebaseerd op wat de geschiedenis ons vertelt: dat mensenrechten in levensgevaar zijn als ze een basishoeveelheid handelingsvermogen ontberen, dat dit handelingsvermogen zelf bescherming nodig heeft van standaarden die internationaal zijn aanvaard; dat deze standaarden individuen moeten toelaten om gekant te zijn en zich te verzetten tegen onrechtvaardige wetten en regels in hun eigen staten; en, ten slotte, dat wanneer alle andere remedies zijn uitgeput, deze individuen het recht hebben om zich te beroepen op andere volkeren, naties, en internationale organisaties voor hulp om hun rechten te verdedigen.” (Ignatieff, 2003: 55) Er zijn echter enkele duidelijke verschillen tussen de theorieën van Ignatieff en die van Arendt. Ik vermeld er slechts enkele. Hoewel Ignatieff Arendts les lijkt over te nemen in zijn waarschuwing tegen de ‘afgoderij van de natiestaat’, rekent hij er toch op dat sterke, constitutionele, soevereine – maar meer flexibele – natiestaten de wetten van alle burgers zullen respecteren. Deze staten moeten de volledige controle hebben over het politieke apparaat en het leger. Minderheden hebben het recht op zelfbestuur. De macht wordt echter nog steeds in een *top-down* systeem op verticale wijze uitgeoefend. De staat respecteert de mensenrechten of niet, en pas wanneer dit laatste het geval is, kan de burger ageren, niet in de eigen staat zelf, maar alleen in een appèl aan de internationale gemeenschap. Arendt daarentegen oordeelt dat alleen een *bottom-up* bestuursmethode werkzaam kan zijn in het produceren van gelijke burgers met gelijke rechten. Terwijl Ignatieff slechts heil ziet in sterke, soevereine natiestaten, wil Arendt het idee van de soevereiniteit van een staat helemaal overboord werpen. Nationale soevereiniteit en het accepteren van minderheden gaan niet samen.

Volgens mij loopt de theorie van Ignatieff stuk op de figuur van de vluchteling en de staatloze: iemand die als lid van een minderheidsgroep in een staat vertoeft, is misschien tweederangsburger, maar nog altijd wel burger. In de theorie van Ignatieff zou deze minderheidsgroep dan door zelfbeschikkingsrecht uiteindelijk in plaats van een minderwaardig pakket van rechten gelijke rechten voor zijn leden moeten kunnen afdwingen. Degene die zich echter als staatloze of als vluchteling in een staat bevindt, heeft de facto geen rechten, en zal deze ook niet krijgen, tenzij er een staat bereid wordt gevonden om hem als volwaardige burger op te nemen, en deze kans is niet erg groot.

Met andere woorden: iemand die helemaal geen rechten heeft, zal er ook geen krijgen. Wanneer rechten immers verstrikt blijven in het burgerschap van een bepaalde staat, en wanneer mensenrechten dus in feite politieke rechten zijn, dan valt degene die geen burgerrechten geniet uit de boot. Vluchtelingen en staatlozen blijven mensen die geen lid kunnen en mogen zijn van een politieke gemeenschap, en Arendt indachtig zijn ze op die manier ook geen lid van de mensheid. Op dit probleem probeert Giorgio Agamben een antwoord te formuleren.

4. Giorgio Agamben en de komende gemeenschap

In *The Jew as Pariah*, een boek dat is samengesteld uit een collectie essays, reageert Arendt op haar eigen statuut als vluchteling in de Verenigde Staten tijdens de Tweede Wereldoorlog: “In de eerste plaats worden we niet graag ‘vluchtelingen’ genoemd. We noemen elkaar ‘nieuwkomers’ of ‘immigranten’.” (Arendt, 1978: 55) In deze tekst uit 1943 klinkt *The Origins of Totalitarianism* al door in bepaalde passages. In het essay “Beyond Human Rights” in *Notes on Politics* vertrekt Agamben van dit artikel “We Refugees” van Arendt, dat “blijkbaar niemand wil weten dat de hedendaagse geschiedenis een nieuw type van menselijk wezen heeft gecreëerd – de soort die wordt opgesloten in concentratiekampen door zijn vijanden en in interneringskampen door zijn vrienden.” (Arendt, 1978: 56) Hij gaat verder op de ideeën van Arendt dat natiestaten nefast zijn en dat het begrip soevereiniteit moet worden losgelaten. (Zie ook Agamben, 1998: 125-131)

Agamben gaat ervan uit dat de vluchteling zal blijven bestaan als paradigmatische figuur voor onze tijd, zolang de klassieke natiestaat niet verdwenen is. In de plaats van de klassieke natiestaat wil hij, net als Arendt, een nieuwe vorm van politieke wereldinrichting. Zijn project heeft het over ‘de komende gemeenschap’ (*the coming community*). Hij gaat veel verder dan het radensysteem van Arendt, en suggereert zelfs dat het misschien nodig is om alle traditionele concepten uit het politieke denken, zoals de Mens, de Burger en zijn rechten, de soevereiniteit van het volk, de arbeider etcetera te laten varen, en om als uitgangspunt voor het nieuwe politieke denken de figuur van de vluchteling te nemen. (Agamben 2000: 16) Agamben maant aan om de titel van het laatste hoofdstuk van het tweede deel, *Imperialism*, van *The Origins of Totalitarianism*, serieus te nemen: “Het verval van de natiestaat en het einde van de mensenrechten.” Voor Agamben betekent in een natiestaat dat het fundament van de soevereiniteit ligt in geboren zijn – in die staat. Dat is volgens Agamben de betekenis van de eerste drie artikels van de Declaratie van 1789: “De fictie die hier impliciet is, is dat *geboorte* [*nascita*] onmiddellijk ontstaat als *natie*, zodat er geen verschil meer kan zijn tussen de twee momenten.” (Agamben, 2000: 21) De vluchteling doorbreekt dit patroon, scheurt de link tussen menszijn en burger-zijn, tussen geboren zijn en een nationaliteit zijn/hebben. De kracht van de figuur van de vluchteling ligt erin dat in onze tijden steeds meer en meer mensen geen plaats meer hebben binnen een natiestaat, hetgeen, aldus Agamben, het bestaan van de natiestaat zelf bedreigt, zodat er dringend nood is aan nieuwe politieke categorieën. (Agamben, 2000: 21-22) Alle humanitaire organisaties, zoals de Verenigde Naties en het Hoogcommissariaat voor de Vluchtelingen, hebben volgens hem gefaald, door hun egoïstische agenda’s en de compleet inadequate noties

die ze hanteren van mens en lichaam. De vluchteling, zo stelt Agamben, is de figuur waarin de mensenrechten belichaamd zouden moeten zijn, maar die in de plaats het mislukken van het mensenrechtenproject aantoont. (Agamben, 2000: 18)

Agamben kiest een ander pad dan Ignatieff om dit probleem te herdenken, terwijl beiden de aanwijzingen van Arendt lijken te volgen. Arendt zelf wijst dan ook een tweezijdig spoor aan. Enerzijds verwerpt ze wel de natiestaat, maar stelt ze niettemin dat een goed georganiseerde politieke gemeenschap de enige garantie voor de mensenrechten kan zijn. Dit is het pad dat Ignatieff kiest. Anderzijds geeft ze aan dat klassieke noties als soevereiniteit en natiestaten nefast zijn voor ieder mensenrechtenbeleid. Dit is het pad dat Agamben volgt. Agamben, in tegenstelling tot Ignatieff, laat iedere notie van een natiestaat vallen als een stuk heet ijzer, omdat “een stabiel statuut voor de mens zelf ondenkbaar is in de wet van de natiestaat.” (Agamben 2000: 20) Volgens Agamben is het dus nodig om, a) een ander concept van de mens te bedenken, dat uitgaat van de figuur van de vluchteling, en b) een ander concept van de menselijke gemeenschap te ontwerpen, dat helemaal niets meer te maken heeft met de natiestaat. Het eerste project werkt hij uit in zijn studies over de ‘homo sacer’. Het tweede project is dat van ‘de komende gemeenschap’. Ik zal mij voornamelijk concentreren op ‘de komende gemeenschap’.

In *Notes on Politics* tracht Agamben te schetsen wat deze nieuwe politieke gemeenschap zou kunnen zijn. Als voorbeeld geeft hij Jeruzalem. Hij probeert een situatie te beschrijven waarin de natiestaat wordt overschreden. Dit zou volgens hem het geval zijn wanneer Jeruzalem kan dienen als hoofdstad voor twee politieke gemeenschappen, hetgeen hij aanduidt als “de paradoxale conditie van extraterritorialiteit (of, beter nog, aterritorialiteit) (...)” (Agamben, 2000: 24) In dat geval zou het probleem van onduidelijke grenzen zich niet meer stellen. Bovendien zou het principe waarop deze ‘wederzijdse aterritorialiteit’ zou stoelen niet meer de burgerrechten zijn, maar wel het “*refugium* (toevluchtsoord) van de enkeling (*the singular*).” (Agamben, 2000: 24) Dit voorbeeld van Jeruzalem ziet Agamben eveneens toegepast op Europa. Als iedere inwoner van Europa niet zou worden beschouwd als een burger van een bepaald land, of als een Europeaan, maar als een vluchteling, als iemand die zich constant in een exodusbeweging bevindt, dan kan er afstand genomen worden van de idee van geboorte als de grond van rechten, en van de idee van de natiestaat. Agamben prefereert de term ‘volk’ boven de term natie, omdat een volk, volgens hem, per definitie een minderheid is. (Agamben, 2000: 24-25) Hij concludeert dat “alleen in wereld waarin de ruimtes van de staten op zo’n manier zijn geperforeerd en topologisch misvormd en waarin de burger de vluchteling die hij- of zijzelf is, heeft kunnen herkennen – alleen in een dergelijke wereld is het politieke voortbestaan van de mensheid vandaag de dag denkbaar.” (Agamben, 2000: 26)

In *The Coming Community* geeft Agamben een meer theoretisch-metafysische beschrijving van de samenleving die hij voor ogen heeft. De eerste zin van *The Coming Community* luidt: “Het komende zijn is wat-dan-ook zijn [*whatever being*].” (Agamben, 2001: 1) Het concept ‘wat-dan-ook’ (*whatever*) dient om het concept ‘singulariteit’ te definiëren. Agamben wil het singuliere definiëren als datgene dat instaat voor de individuatie van iets. Dat betekent dat het singuliere niet het universele kan zijn, hetgeen datgene is dat gemeenschappelijk (*common*) is aan alle dingen, als het tegengestelde van datgene wat specifiek is voor de dingen. Maar het singuliere is ook niet het louter

particuliere, aldus Agamben, omdat het louter particuliere niet genoemd kan worden. Om iets te kunnen benoemen, om iets te kunnen definiëren, moet het immers ook iets universeels hebben. Het singuliere is echter volgens Agamben, noch het universele, noch het particuliere. Hij introduceert het concept wat-dan-ook in een poging om het singuliere te definiëren en om het benoembaar te maken.

Agamben stelt dat taal uiterst relevant is om singulariteit te bepalen, zelfs dat “de antinomie tussen het individuele en het universele”, die hij wil overstijgen met zijn concept van wat-dan-ook, “haar oorsprong vindt in de taal.” (Agamben, 2001: 9) Taal, zo argumenteert Agamben, transformeert een ding in iets wat tot een bepaalde klasse behoort, een groep van dingen die gelijkaardig zijn, of ten minste iets gemeenschappelijks hebben. Hierdoor wordt datgene dat als het particuliere onbenoembaar was, benoembaar, maar het verliest hierbij wel zijn singulariteit. Op deze manier beschrijft Agamben de paradox van de klassen. Van hieruit gaat Agamben op zoek naar een concept dat het singuliere van een ding kan vatten, zelfs al valt het onder het universele. Dit concept is wat-dan-ook singulariteit. Om het singuliere en wat-dan-ook singulariteit duidelijker te beschrijven gebruikt Agamben het voorbeeld van ‘het voorbeeld’. Het voorbeeld, volgens Agamben, “wordt gekarakteriseerd door het feit dat het staat voor alle gevallen van hetzelfde type, en, dat het er tegelijkertijd van toe behoort.” (Agamben, 2001: 9-10) Wanneer iemand bijvoorbeeld moet uitleggen wat het is dat we een boom noemen, dan zal die persoon niet naar de klasse ‘boom’ verwijzen, waartoe alle bomen behoren. Die persoon zal één specifieke boom aanwijzen en zeggen dat dat een boom is. Niet de klasse van de bomen, noch het concept boom wordt aangeduid, maar naar één bepaalde boom. Het punt dat Agamben wil maken is dat het universele, de klasse, het concept, nooit kan worden aangetoond zonder te refereren aan het particuliere. Dit betekent dat het universele zijn universaliteit verliest in het voorbeeld – er wordt ten slotte maar naar één specifieke boom gewezen, niet naar een universele, hoewel dit evenzeer wil zeggen dat het particuliere zijn particulariteit verliest – de boom die aangewezen is, wordt immers gevat onder de universele klasse van de bomen. Agamben stelt dat “noch particulier, noch universeel, het voorbeeld een singulier object is dat zichzelf als dusdanig presenteert, dat zijn singulariteit *toont*.” (Agamben, 2001: 10) Doordat het voorbeeld de antinomie tussen de taal en het universele demonstreert, valt het voorbeeld buiten datgene wat het demonstreert, het plaatst zich zichzelf buiten de klasse (het universele en het particuliere) die het illustreert, het is het singuliere, de singulariteit. Het voorbeeld, zo stelt Agamben, toont de paradox van de klassen. Daarom noemt hij voorbeelden “*tricksters or fakes, assistants or ‘toons*” en zegt hij dat “zij de voorbeelden zijn van de komende gemeenschap.” (Agamben, 2001: 11) Agamben schrijft het volgende: “De eigenlijke plaats van het voorbeeld is altijd buiten zichzelf, in de lege ruimte waarin zijn ondefinieerbare en onvergetelijke leven zich ontvouwt.” (Agamben, 2001: 10) Deze plaats noemt Agamben ‘limbo’. Met andere woorden, de wat-dan-ook singulariteit die Agamben wil definiëren heeft zijn eigenlijke plaats steeds buiten zich, is gevestigd in een lege ruimte, een limbo. Dit is van belang voor het concept van gemeenschap dat hij wil ontwikkelen.

Met zijn notie van limbo wil Agamben zich tegen twee traditionele betekenissen van gemeenschap afzetten. De eerste is de idee van de christelijke *oiconomia*: “Het werkelijk onredbare leven is datgene waarin niets te redden valt, en hiertegen loopt de machtige machine van de christelijke *oiconomia* stuk.”⁶ (Agamben, 2001: 6) *Oiconomia*, als de samenstelling van *oikos*, huis, en *nomos*, recht of wet, betekende in het Nieuwe Testament en gedurende de Middeleeuwen het proces van het redden van de christelijke zielen, en ik denk dat gesteld kan worden dat de christelijke *oiconomia* als het ware de gemeenschap⁷ betrof van diegenen die hun geloof op redding gemeenschappelijk hadden.⁸ Agamben tracht op twee manieren dit christelijke concept van de gemeenschap achter zich te laten. Hij bekritiseert de idee van redding die onderliggend is aan de christelijke gemeenschapsidee. Door de notie van limbo te introduceren als een plek waar en vanwaar geen redding mogelijk is, wil hij dit aspect van de christelijke gemeenschap bannen uit zijn eigen gemeenschapsidee. Verder verwerpt hij de idee van het gemeenschappelijke als onbetwiste basis voor een gemeenschap. Door het begrip van de wat-dan-ook singulariteit tracht Agamben het singuliere als de basis voor de gemeenschap te benadrukken. Naast het christelijke concept van de gemeenschap wil Agamben eveneens de hedendaagse notie van gemeenschap uit de (Angelsaksische) politieke filosofie onderuit halen. John Rawls stelt zich, in *A Theory of Justice*, tegenover die theoretici die de gemeenschap als uitgangspunt voor hun theorie kiezen. In tegenstelling tot Rawls, argumenteren ‘communitarians’ zoals Walzer en Sandel, dat het een vergissing is om op het individu te focussen in politieke filosofie, en dat het verkeerd is om rechtvaardigheid als uitgangspunt te nemen, omdat de gemeenschappelijke notie van het *goede* het eigenlijke beginpunt van iedere politieke filosofie zou moeten zijn.⁹ Agamben poogt om zowel de tendens om het individu te benadrukken (Rawls), als die om het gemeenschappelijke te benadrukken, te verlaten. Agamben beschrijft de komende gemeenschap ook als een ethisch project, hoewel – om het met een term te zeggen waarmee Philippe Lacoue-Labarthe Heideggers *Sein und Zeit* karakteriseerde – archi-ethisch misschien een betere karakterisering is. Agamben verbindt de komende gemeenschap of de gemeenschap die te komen is, met een ver-

⁶ Met ‘het werkelijk onredbare leven’ verwijst Agamben evidentierwijze naar zijn concept van de *homo sacer*.

⁷ ‘Oiconomia’ mag niet verward worden met gemeenschap. Gemeenschap of *community* is afgeleid van het Griekse *koinonia*. Het woord wordt gebruikt door Aristoteles in zijn *De Politeia*. De beroemde middeleeuwse vertaler van Aristoteles, Willem van Moerbeke, vertaalde *koinonia* in het Latijn als *communitas*, terwijl Leonardo Bruno het vertaalde als *societas*.

⁸ In Augustinus’ *De Civitate Dei* is de stad van God van diegenen die hun geloof in God en op redding gemeenschappelijk hebben. (Ik ga hier niet in op het probleem van predestinatie, dat in deze context door Augustinus wordt geïntroduceerd, en dat een cruciale rol speelde in de moderniteit nadat Luther het probleem herintroduceerde en het hele idee van de christelijke gemeenschap begon te herdenken.) In ieder geval is het verkeerd om ervan uit te gaan dat de idee van de Kerk als de stad van God slechts het werk is van Augustinus. Deze idee komt veeleer voort uit de interpretaties van zijn werk. Dit wordt op briljante wijze aangetoond door Etienne Gilson in zijn boek *Les Métamorphoses de la cité de Dieu*. Hij schrijft dat wat betreft het politieke aspect van de stad van God “men niet verder verwijderd zou kunnen zijn van iedere politieke overweging, in de tijdelijke zin van het woord. Zijn opvolgers hebben de stad van God gereduceerd tot de Kerk (...). Anderzijds heeft men er steeds meer toe geneigd om de aardse stad van Augustinus te verwarren (...) met de tijdelijke en politieke stad.” (Gilson, 1952: 73-74)

⁹ Rawls schrijft: “De principes van het recht, en dus van rechtvaardigheid, stellen grenzen aan welke genietingen waarde hebben; ze leggen restricties op aan wat de redelijke opvattingen van het goede zijn.” Hieruit blijkt dat voor Rawls het concept van rechtvaardigheid belangrijker is dan een gemeenschappelijke notie van het goede. (Rawls, 1999: 27)

staan van het goede als ‘het vatten van het kwaad’. Het goede kan niet bestaan als een buiten of een boven van het kwaad. Integendeel, het goede, aldus Agamben, is het ‘zichzelf vattende’, het zichzelf vatten en begrijpen van het kwaad. Dit moet begrepen worden in de zin van ‘het voorbeeld’: het voorbeeld heeft geen identiteit, het is ‘onteigend van alle identiteit, en dus vervreemd van zichzelf. In dezelfde zin beschrijft Agamben het goede als de “toe-eigening van het oneigenlijke.” (Agamben, 2001: 13)

Agamben tracht om in *The Coming Community* wat hij in *Notes on Politics* het ‘limiet-concept’ noemt, en in *Homo Sacer* ‘drempel’, verder uit te diepen in het concept van de wat-dan-ook singulariteit. Hiervoor grijpt hij terug naar het werk van Duns Scotus, dat hij bekritiseert. Haecceitas is een term die voor het eerst door Duns Scotus werd voorgesteld aan het einde van de dertiende en het begin van de veertiende eeuw.¹⁰ Het is een niet-kwalitatieve eigenschap die instaat voor individuatie. Duns Scotus beschrijft haecceitas als iets dat noch kwalitatief, noch relationeel is. Hij introduceerde deze notie om in te gaan tegen Thomas van Aquino. Thomas stelt dat een universeel geïnstantieerd wordt in een materieel object dat op die manier singulariteit verwerft. Dit betekent dat a) ieder ding slechts een deel van het universele in zich draagt (aangezien het ook gedeeltelijk uit materie bestaat), en b) het universele zich singulariseert door materie. Anders gezegd, uit hoe meer materie een ding bestaat, hoe minder van het universele het in zich heeft. Duns Scotus bekritiseert deze opvatting. Hij argumenteert dat wanneer het op uitgebreidheid aankomt, het inderdaad het geval kan zijn dat de verschillende instantiaties van het universele slechts een deel van het universele in zich bevatten. Wanneer het echter op het intentionele aankomt, dan bevat een ding het universele volledig. Het dient wel gezegd dat Duns Scotus, in tegenstelling tot de meeste scholastici, de term universeel niet gebruikt. Hij spreekt van een ‘gemeenschappelijke natuur’, en daarom gebruikt Agamben deze term ook. Het universele is dan gewoon datgene dat zich multipliceert in zijn eigen instantiaties. Dit betekent dan dat de materie singulariteit niet kan verklaren, en daarom introduceert Duns Scotus een ander concept: haecceitas. Haecceitas is iets dat tot een bepaald ding behoort, maar dat geen betrekking heeft op de vorm van dat ding, datgene dat noch gerelateerd is aan het universele, noch aan de materie van dat ding. Het betreft veeleer het zijn van dat ding, als een singulariteit die nooit kan worden gegeneraliseerd. Dingen worden dus onderscheiden van andere dingen door hun dit-zijn.

Het is duidelijk dat Agamben met zijn concept van wat-dan-ook singulariteit nauw aanleunt bij Duns Scotus’ haecceitas. Beiden behoren noch tot het universele, noch tot het particuliere. Er is echter wel een – niet onbelangrijk – verschil. Agamben schrijft dat “de limiet van Duns Scotus is dat hij de gemeenschappelijke natuur lijkt te denken als een “anterieure realiteit, die de eigenschap heeft om onverschillig te zijn voor wat-dan-ook singulariteit, en waar singulariteit slecht haecceitas toevoegt.” (Agamben, 2001: 17) Agamben bekritiseert het feit dat haecceitas, bij Duns Scotus, het effect is van het universele of de gemeenschappelijke natuur die volledig aanwezig is in een ding, terwijl het universele daarnaast, afgescheiden van ieder ding, ook bestaat. Zo kan het universele of de gemeenschappelijke natuur als het ware voorafgaand zijn aan ieder ding waarin het zich instantieert. Dit betekent echter ook dat de haecceitas voorafgaat aan ieder object waarin de gemeenschappelijke natuur zich uit. Agamben tracht met zijn

¹⁰ In de *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* wordt ‘haecceité’ vertaald als ‘thisness’. (Lalande, 1947: 248) Zie ook Cross.

concept van wat-dan-ook singulariteit een soort haecceitas te construeren, maar als iets dat enkel en alleen aanwezig kan zijn indien het object ook aanwezig is.

Op basis van deze theorie over wat-dan-ook singulariteit probeert Agamben een gemeenschap te creëren, die voorbij gaat aan de strijd tussen communautarisme en individualisme, die verder reikt dan de spanning tussen staat en internationale gemeenschap, en die vooral komaf maakt met idee van de natiestaat. In de natiestaat vallen er immers altijd mensen uit de gemeenschap. Dit is net wat Agamben probeert te vermijden. Agamben construeert de theoretische grondslag voor een gemeenschap waar niemand buiten valt. Hij slaagt hierin door uit te gaan van diegenen die per definitie niet tot de staatsstructuur behoren: de vluchtelingen. Deze paradigmatische figuren behoren, net als het voorbeeld, en net als Agambens concept van wat-dan-ook singulariteit, niet tot de gemeenschappelijke natuur of het universele. Alleen door de klassieke concepten van het politieke denken (mens, natie, soevereiniteit...) te ontwrichten, en door de gemeenschap te definiëren aan de hand van diegenen die er buiten staan, kan er aan een nieuwe politieke gemeenschap worden gebouwd. "Het nieuwe van de komende politiek is dat het niet langer een gevecht voor de verovering of controle van de staat zal zijn, maar een gevecht tussen de Staat en de niet-Staat (de mensheid), een onoverkomelijke scheiding tussen wat-dan-ook singulariteit en de Staatsinrichting." (Agamben, 2001: 85) Dit is wat Agamben de komende gemeenschap noemt.

5. Conclusie

Het werk van Hannah Arendt leeft nog steeds voort in hedendaagse politieke theorieën. De boodschap die ze achterliet, was echter ambigu. Ze liet als het ware twee mogelijke sporen na. Aan de ene kant stelde ze dat individuen alleen rechten kunnen hebben, als ze in een goed georganiseerde politieke structuur leven. Ignatieff borduurt hierop verder. Aan de andere kant waarschuwde ze uitvoerig voor de gruwelen van de natiestaat en van soevereiniteit. Terwijl Ignatieff deze waarschuwing in de wind lijkt te staan, neemt Agamben haar ten zeerste serieus.

De vraag die steeds rijst is natuurlijk of theorieën zoals die van Agamben het moeten afleggen tegen theorieën zoals die van Ignatieff, omdat de laatste meer realiseerbaar zouden zijn, of dichter zouden aanleunen bij de concrete realiteit. Ik denk dat dit niet de juiste vraag is. Wat belangrijk is dat er steeds opnieuw pogingen worden ondernomen om het politieke te herdenken en zo te herconstitueren.

Literatuur

AGAMBEN G. (1998), *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, (vert. HELLER-ROAZEN D.), Stanford University Press, Stanford

AGAMBEN G. (2000), *Means Without End. Notes on Politics*, (vert. BINETTI V. & CASARINO C.), University of Minnesota Press, Minnesota

- AGAMBEN G. (2001), *The Coming Community*, (vert. HARDT M.), Minnesota University Press, Minnesota
- ARENDR H. (1972), *The Crisis of the Republic*, Harcourt Brace, San Diego
- ARENDR H. (1978), *The Jew as Pariah. Jewish Identity and politics in the Modern Age*, Grove Press Inc., New York
- ARENDR H. (1994a), *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace, New York
- ARENDR H. (1994b), *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Penguin, Harmondsworth
- ARENDR H. (1995), *Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975*, Harcourt Brace, New York
- ARENDR H. (1998), *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago
- CROSS R., "Medieval Theories of Haecceity", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/medieval-haecceity/> (laatst bezocht op 5 maart 2005)
- GILSON E. (1952), *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Peeters, Leuven
- IGNATIEFF M. (2000), *Virtual War. Kosovo and Beyond*, Chatto & Windus, Londen
- IGNATIEFF M. (2003), *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton University Press, Princeton
- IGNATIEFF M. (2003), <http://www.ksg.harvard.edu/cchrp/pdf/arendt.24.11.03.pdf> (laatste bezocht op 10 maart 2005)
- LALANDE A. (1947), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F., Parijs
- RAWLS J. (1999 [1971]), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge Ma