René Girard en Giorgio Agamben: geweld, het heilige, en politieke vooruitzichten

Bart Leenman

Deel I: René Girard en Giorgio Agamben: een algemene inleiding

1.1. René Girard: leven en werk

1.2 Giorgio Agamben: leven en werk

Deel II: De thematisering van geweld en het heilige

2.1 René Girards mimetische theorie: van mimetisch verlangen naar een theorie van religie en cultuur

2.1.1. Het offer en het offerbare slachtoffer

2.1.2. De functie van de wet en de cyclus van geweld

2.1.3. Culturele ontwikkeling en de eenheid van alle rites in een gemeenschappelijke noemer

2.1.4 Fundamentele antropologie en de interpretatie van de mythes

2.2 Giorgio Agambens politieke filosofie: van een gewelddadige ontologie naar de *homo sacer*

2.2.1 Een gewelddadige ontologie

2.2.2 De *Homo sacer*

2.2.3 Soevereine macht en het naakte leven

2.2.4 Een 'pure' ontologie: het heilige en het onheilige

Deel III: De asymmetrie van het heilige slachtoffer en de implicaties

3.0 De ambivalentie van het heilige en de heiligheid van de heilige slachtoffers

3.1 Girard en Agambens politieke en theologische vooruitzichten

3.2 Tegengestelde perspectieven: transcendentie versus immanentie

Deel IV: Conclusie

4.0 De complementariteit van tegengestelde ontologische perspectieven

Inleiding: Geweld en het heilige

De geschiedenis van de mensheid wordt gekarakteriseerd door geweld. Ondanks dat de mensheid 'beschaafder' is geworden, en geweld is gaan kanaliseren door de ontwikkeling van wetten, organisaties, en instituten, is de mensheid er niet in geslaagd om geweld te overwinnen. Integendeel, de grootste verschrikkingen die de mensheid ooit heeft gezien (e.g., de holocaust), voltrokken zich in onze moderne tijd; een tijd die gekenmerkt zou moeten zijn door de waarden van *vrijheid, gelijkheid,* en *broederschap.*[1] Hoe is het mogelijk dat deze verschikkingen plaatsvonden in onze 'moderne' en 'geavanceerde' tijd. Het lijkt erop dat onze moderne Westerse cultuur en haar instituties falen in het overwinnen van geweld en de 'regulering' (of kanalisering) van geweld verwarren met 'vooruitgang.' Terwijl wetenschappers het probleem van geweld in het moderne tijdperk hebben aangekaart, richten deze posities zich veelal op de sociale-, institutionele-, economische-, en politieke context waarin dit geweld voorkomt. Ondanks dat deze posities nuttig zijn voor het bepalen van de condities waarin geweld ontstaat, bevragen zij niet het fenomeen *an sich*. Canadees filosoof Charles Taylor stelt dat men geweld moet proberen te begrijpen "through the matrices of meaning which give them shape in our lives…"[2] Deze positie richt zich niet op de externe oorzaken van geweld, maar bevraagt het fenomeen van geweld op een fundamenteler niveau door de functie van geweld centraal te stellen.

Italiaanse filosoof Giorgio Agamben (1942-) en de Frans-Amerikaanse antropoloog René Girard (1923-2015) zijn voorbeelden van denkers die geweld bevragen op dit fundamentele niveau. Agamben en Girard vertrekken vanuit de hypothese dat geweld verankerd zit in de structuren van de moderne Westerse samenlevingen. Geweld is dus niet een fenomeen dat extern is aan de moderne Westerse samenleving, maar een fenomeen dat een fundamentele functie heeft in deze samenlevingen. Vanuit deze overtuiging bespreken en 'thematiseren' Agamben en Girard geweld. Volgens Girard heeft de functie van geweld alles te maken met de menselijke cultuur, terwijl het voor Agamben verbonden is aan het politieke. Het is in deze context fascinerend dat Agamben en Girard de verbinding maken met 'het heilige.' Voor Girard is er een nauwe verbinding tussen het heilige en geweld. Zo stelt Girard dat geweld het heilige is, terwijl hij deze stelling uitwerkt in zijn studie van een (heilig) slachtoffer en het zondebokmechanisme.[3] Bij Agamben is deze nauwe verbinding tussen geweld en het heilige ook op te merken in de centrale figuur van zijn politieke filosofie: de *homo sacer* (de heilige mens). Girards zondebok en Agambens *homo sacer* vertonen, in eerste instantie, opvallende overeenkomsten in hun relatie tot het heilige. Deze eerste overeenkomst tussen Girard en Agamben nodigt uit tot een nadere verdieping van hun theorieën. Wat bedoelen Girard en Agamben met het heilige? Hoe is het heilige verbonden met geweld en wat zijn de vooruitzichten van Girard en Agamben aangaande geweld en het heilige? Ondanks dat Girards en Agambens ogenschijnlijke overeenkomsten tot nadere verdieping uitnodigt, is er weinig vergelijkend literatuuronderzoek gedaan naar Girard en Agamben. Bovendien verwijzen beide denkers niet naar elkaar terwijl zij geruime tijd (academische)

---

[1] Deze hypothese over geweld en de modern tijd is geinspireerd door Charles Taylor's bespreken van categorsich geweld in zijn boek *A secular Age*. In dit boek stelt Taylor dat "Categorical violence, in the form of war, goes deep in human history… (The irony is that "progress" has meant greater destruction, because of "rational" action.) And then there is the rich and varied history of human sacrifice. So not only our struggles to control unchained sexual desire and violence need to be understood in meta-biological terms; these "drives" themselves have to be grasped *through the matrices of meaning which give them shape in our lives* [emphasis added]." Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 660.

[2] Taylor, *A Secular Age*, 660.

[3]

tijdgenoten van elkaar zijn geweest. Het is weliswaar juist om te stellen dat Girard en Agamben zich in andere academische milieus bevinden en zij een andere filosofische inslag hebben, maar de initiële overeenkomsten roepen vragen op die een antwoord verdienen. In dit artikel wil ik daarom een vergelijkend literatuuronderzoek uitvoeren waarbij wordt ingegaan op de overeenkomsten en verschillen tussen Girard en Agamben. Hierbij staat de vraag centraal: *Wat zijn de overeenkomsten en verschillen tussen Girards en Agambens benadering van geweld en het heilige en welke implicaties zijn daaraan verbonden?*

In deel I ….., deel II …. deel III, deel IV…

2.0 Giorgio Agamben: leven en werk

Giorgio Agamben, geboren in 1942 in Rome in Italië, is niet meer weg te denken uit de hedendaagse politieke filosofie. Agambens achtergrond ligt in een cultuurrijk en sterk links-marxistisch milieu met een grote aandacht voor sociale bewogenheid. Waar deze achtergrond invloed heeft op Agambens werk, is deze invloed niet vergelijkbaar met de invloed die Martin Heidegger op de jonge Agamben heeft. In 1966 en 1968 woont Agamben een tweetal seminars bij van Martin Heidegger die, zo blijkt herhaaldelijk, een grote invloed op Agamben heeft gehad. Door Heidegger, gaat de filosofie leven voor Agamben. Agamben is zich echter goed bewust van de 'duistere' kant van Heideggers filosofie en hij noemt Walter Benjamin als het tegengif hiervoor. Naast Heidegger en Benjamin hebben ook Michel Foucault en Hannah Arent een grote invloed op Agamben. In de jaren die volgen verdiept Agamben zich in linguïstiek, filologie, poëtica, en middeleeuwse geschiedenis. Hij schrijft en publiceert verschillende boeken en artikelen en is academisch betrokken bij verschillende universiteiten. Vanaf de jaren negentig verschuift de thematiek van Agambens werk zich meer richting politiek-filosofische thema's waardoor Agamben uiteindelijk internationale bekendheid krijgt. In 1990 schijft Agamben *La comunità che viene* [De gemeenschap die komt] waarin hij zijn perspectief op een sociale politieke gemeenschap uiteenzet. De gemeenschap die komt is hiermee een opzet voor Agambens *magnum opus*; *Homo sacer: il potera sovrano e la nuda vita* (1995) [Homo Sacer: De soevereine macht en het naakte leven]. De politiek-filosofische onderwerpen die Agamben in *Homo Sacer: de soevereine macht en het naakte leven* uiteenzet blijven niet beperkt tot dit boek. Gedurende een periode van ongeveer twintig jaar werkt Agamben aan verschillende boeken die hij uitbrengt onder de titel *homo sacer*. In deze negen boeken tellende reeks die Agamben niet vooraf heeft opgezet, introduceert hij steeds weer nieuwe en vergaande inzichten in zijn politieke filosofie. Toch zou het Agamben onrecht aandoen om zijn filosofie louter te bestempelen als politieke filosofie. Agambens denken raakt aan talloze kernzaken binnen en buiten de filosofie en Agamben verwijst naar een scala aan verschillende figuren; filosofen, theologen, filologen, antropologen, juristen, musici, pornoactrices en filmregisseurs. Agamben is moeilijk te definiëren en niet bang om controverse op te wekken. Wellicht is juist dat één van pilaren van zijn denken; het openbreken van gedefinieerdheid.

2.2 Giorgio Agambens politieke filosofie: van een gewelddadige ontologie naar de homo sacer

In 1995 herintroduceert Giorgio Agamben het concept van de *homo sacer* in zijn boek *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. De *homo sacer* is een bekend concept uit het antieke Romeinse recht. Dit figuur verschijnt echter als een paradoxaal figuur. Zo kan de *homo sacer* niet geofferd worden maar mag het wel gedood worden.[4] Volgens Agamben ontstaat de *homo sacer* (en het paradoxale karakter van de *homo sacer)* in een politieke uitzonderingstoestand waarin soevereine macht de potentie van het menselijke leven reduceert tot een naakt bestaan. Agamben bedoelt hiermee dat de uitzonderingstoestand twee extremen creëert, soevereine macht enerzijds en het naakte leven anderzijds. In deze twee extremen ontstaan het figuur van de *homo sacer*; de mens die niet geofferd kan worden, maar wel gedood kan worden. De *homo sacer* is dus representatief voor een gewelddadige politieke-metafysische structuur van de uitzonderingstoestand die volgens Agamben de politieke norm aan het worden is in de Westerse samenlevingen.

---

[4] Agamben, *Homo Sacer,* 70.

2.2.1 Een gewelddadige ontologie

Om deze stelling beter te begrijpen is het nodig om het eerste deel uit Agambens *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* te bespreken. In dit eerste deel "The Logic of Sovereingy" herleidt Agamben het metafysische spoor van zijn argument terug naar Aristoteles' *Metaphysics* boek "Theta." In boek "Theta" van Aristoteles' metafysica bespreekt Aristoteles de berippen *actualiteit* en *potentialiteit* in de context van het metafysische vraagstuk of dingen bestaat zoals ze bestaan (actualiteit) of dat dingen bestaat als een mogelijkheidsconditie (potentialiteit).[5] Dit laatste zou veronderstellen dat iets dus ook als iets anders kan bestaan. Volgens Agamben heeft de Westerse metafysica (zich te veel) ontwikkelt via het principe van de actualiteit en heeft de Westerse metafysica dus actualiteit boven potentialiteit gekozen.[6] Deze ontwikkeling schaadt het autonome bestaan van de potentialiteit van de dingen en reduceert dingen (en het menselijke *zijn*) tot stereotype actualiteiten. Een voorbeeld hiervan is het benoemen en definiëren van iets. Op het moment dat iets gedefinieerd wordt, is het dat en kan het niet meer iets anders zijn. Doormiddel van definiëren wordt iets dus geactualiseerd. Agambens *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* beschrijft de consequenties van de keuze van actualiteit over potentialiteit in de politieke context.

Agamben beschrijft dat soevereine macht en het naakte leven de politieke extremen zijn van actualiteit. De actualiserende werking van politieke macht creëert twee gedefinieerde domeinen die tegenover elkaar staan. Enerzijds het door de actualiteit bepaalde domein van de soevereine macht, anderzijds het door de actualiteit bepaalde domein van de het naakte leven. Soevereine macht en het naakte leven ontstaan dus uit een politiek-ontologische onbalans over actualiteit en potentialiteit. Het problematische van deze onbalans is dat er een actualiteits-vacuüm ontstaan. Hoe meer de dingen bepaald worden zoals ze zijn, hoe meer potentialiteit verdwijnt. De politieke ontologische onbalans van actualiteit over potentialiteit functioneert dus als een zelfversterkend principe. Dit is problematisch omdat hiermee de potentialiteit van het menselijke leven meer en meer vernietigd dreigt te worden. Actualiteit reduceert alles tot betekenis-gevende stereotype structuren. Het menselijke leven als een van deze concepten wordt hiermee gereduceerd tot een puur politiek concept. Deze reductie van het menselijke leven tot een politiek concept noemt Agamben ook wel biopolitiek.

2.2.2 De homo sacer

In de *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* zijn de begrippen actualiteit en potentialiteit (en de metafysisch-ontologische überhaupt) verpakt in politieke termen. Zo verwijst Agamben bij de introductie van dit boek naar de Oudgriekse termen voor leven; *zoē* en *bios*. *Zoē* is het natuurlijke leven van de mens, terwijl *bios* de levensvorm van een mens of een groep mensen is. Deze levensvorm is niet van de natuur, maar van de conventie, *nomos*.[7] Volgens Aristoteles, die naar deze twee betekenissen voor leven verwijst, schept de levensvorm van de conventie de mogelijkheid van het goede leven, terwijl het natuurlijke leven enkel gericht is op overleven.[8] De term biopolitiek, genoemd in de vorige paragraaf, ontstaat als een vorm van *bios* die louter *politiek* is geworden. Hiermee wordt het goede leven dus gereduceerd tot een politiek leven en in deze situatie van biopolitiek ontstaat een vorm van leven die uiterst problematisch

---

[5] For more information see: Aristotle, *Metaphysics Theta,* trans. Stephen Makin (Oxford University Press, Incorporated, 2006), 1-15, https://ebookcentral.proquest.com/lib/ubnru-ebooks/detail.action?docID=431089#.

[6] For more information see: Giorgio Agamben and Daniel Heller-Roazen, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy* (Meridian. Stanford, CA: Stanford University Press, 1999).

[7] Voorwoord bij Agamben g.j.v.d.h. 12.

[8] Voorwoord bij Agamben g.j.v.d.h. 12-13.

blijkt; het naakte leven.[9] Het naakte leven ontstaat doordat het politieke leven (*bios*) het natuurlijke leven (*zoë*) in zich opneemt en gaat domineren. Om deze abstracte begrippen te verhelderen bespreekt Agamben in zijn boek *The Use of Bodies* het voorbeeld van de verhouding tussen de meester en de slaaf in het oude Griekenland:

> Alleen de meester, niet de slaaf, mag zich mengen in het politieke leven in het oude Griekenland. Als de *polis* inderdaad de echte mogelijkheid van het goede leven voor de mens inhoudt, dan is deze mogelijkheid dus voorbehouden aan de meester en ontzegd aan de slaaf. Maar dat is nog niet alles: het is de slaaf bovendien niet toegestaan om vrij in de natuur zijn natuurlijke leven te ontplooien. Het leven van de slaaf wordt integendeel gebruikt als een *voorwaarde* voor het politieke leven van de meester: de meester maakt immers gebruik van het lichaam van de slaaf zodat hij voor zichzelf het goede leven kan bereiken in de *polis*. Het leven van de slaaf is daarmee uitgesloten van de mogelijkheid van het goede leven, maar staat tegelijkertijd *in dienst van* het politieke leven van de meester.[10]

Het leven van de slaaf is in dit voorbeeld een voorbeeld van naakt leven. Waar het politieke leven dus enerzijds als doel heeft het goede leven te realiseren houdt zij het natuurlijke leven in haar greep en reduceert het tot naakt leven. De *homo sacer* als figuur uit het oude Romeinse recht, vertegenwoordigd deze situatie. Volgens het Oud-Romeinse recht kan de *homo sacer* straffeloos gedood worden (een soort vogelvrijverklaring), maar mag de *homo sacer* niet geofferd worden. Dit betekent dat de *homo sacer* enerzijds deel uitmaakt van het domein van het recht, het is immers een politiek concept, maar anderzijds niet beschermd wordt door dit domein, de *homo sacer* kan immers straffeloos gedood worden. Hier is dus sprake van een insluiting in een bepaald domein doormiddel van uitsluiting; net zoals de slaaf ingesloten was in het politieke domein zonder hier zelf deel aan te nemen. In de definitie van de *homo sacer* vinden we echter nog een vorm van insluiting via uitsluiting. Het feit dat de *homo sacer* ook niet geofferd kan worden markeert een tweede uitsluiting; die van de goddelijke wet. In sommige gevallen kan het doden van iemand 'gerechtvaardigd' worden binnen het domein van het goddelijke, namelijk als offer. De *homo sacer* wordt echter door zijn definitie als *onofferbaar* uitgesloten van dit domein. De *homo sacer* valt dus volledig buiten de wet; zowel de menselijke wet als de goddelijke wet. Ondanks dat de *homo sacer* als uitsluiting van de menselijke en goddelijke wet bestaat, functioneert hij ergens wel als een voorwaarde voor deze domeinen. Daarom komt de vraag op in welke ruimte de *homo sacer* dan wel bestaat. Volgens Agamben, wordt de *homo sacer* door zijn dubbele uitsluiting, ingesloten in een tussenruimte, de tussenruimte van *de soevereine macht*. In deze ruimte is het leven van de mens volledig gereduceerd tot naakt leven waardoor deze politieke extremen van de *homo sacer* en *soevereine macht* ontstaan.

> Soeverein is de sfeer waarin men kan doden zonder een moord te begaan en zonder een offer te brengen; en het leven dat in die sfeer gevangen is, dat dus gedood maar niet geofferd kan worden, is het heilige leven.[11]

---

[9] Voorwoord bij Agamben g.j.v.d.h. 13.
[10] Voorwoord bij Agamben g.j.v.d.h. 14.
[11] Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life,* 114.