

# WAT ER OVERBLIJFT VAN AUSCHWITZ

De getuige en het archief  
(Homo sacer III)

Bianca Casalini Agamben *in memoriam*  
'overal voor openstaan betekent overal toe in staat zijn'

Voor Andrea, Daniel en Guido, die met mij deze pagina's hebben besproken  
en zo dit boek mogelijk maakten.

© 2018 Uitgeverij Verbum, Hilversum  
[www.verbum.nl](http://www.verbum.nl)  
[www.agamben.nl](http://www.agamben.nl)

Vertaling: Willy Hemelrijk  
Inleiding: Ype de Boer  
Vormgeving boek en platform: Dianne Rijnbende, Alinea uitgevers  
Boekbezorging en realisatie platform: Lizette van Boom, Alinea uitgevers

Niets in deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze dan ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever; no part of this book may be reproduced in any way whatsoever without the written permission of the publisher.

Oorspronkelijk verschenen als:  
Giorgio Agamben  
Quel che resta di Auschwitz  
L'archivio e il testimone (Homo sacer III)  
© 1998 Bollati Boringhieri editore

ISBN 9789074274913

# WAT ER OVERBLIJFT VAN AUSCHWITZ

De getuige en het archief  
(Homo sacer III)

GIORGIO AGAMBEN

# INHOUD

## INLEIDING

Ype de Boer .....	7
-------------------	---

## VOORWOORD

Giorgio Agamben .....	21
-----------------------	----

## HOOFDSTUK I

De getuige.....	27
-----------------	----

## HOOFDSTUK II

De <i>Muselman</i> .....	55
--------------------------	----

## HOOFDSTUK III

Schaamte, of over het subject.....	103
------------------------------------	-----

## HOOFDSTUK IV

Het archief en de getuigenis.....	153
-----------------------------------	-----

## BIBLIOGRAFIE

Geciteerde werken.....	189
------------------------	-----

# INLEIDING

Ype de Boer

Hoe te spreken over Auschwitz? Degene die zich hiertoe geroepen voelt, ziet zich geconfronteerd met een aantal moeilijke kwesties. Is Auschwitz, is de Tweede Wereldoorlog, een zagezegd gewone zij het bijzonder afschuwelijke historische gebeurtenis, vergelijkbaar met andere oorlogen en menselijke gruwelijkheden? Of is er iets aan de kampen en het systeem eromheen wat ze tot unieke verschijnselen maken, die niet alleen vanwege hun historische nabijheid, maar ook om andere redenen op bijzondere wijze benaderd moeten worden? Wanneer we aan Auschwitz echter een te bijzondere status toekennen, bestaat de mogelijkheid dat we het reële en – hoe cru dit ook mag klinken – menselijke en aardse karakter ervan uit het oog verliezen. Om die reden bestaat er bijvoorbeeld discussie over de geijkte typing van de Jodenvervolging en -vernietiging als ‘holocaust’, vanwege de religieuze bijklank ervan.<sup>1</sup>

Voor sommigen betekent dit dat wij, die het niet zelf hebben meegemaakt, over de verschrikkingen in het kamp maar beter kunnen zwijgen, dat een onderzoek naar de historische omstandigheden volstaat en dat we verder enkel recht doen aan het gebeuren door de

---

1 Volgens Agamben plaatst deze term de Jodenvernietiging in het kader van een Joods martelaarschap, waardoor men er een sacrale status aan verleent en het gebeuren daarmee ongewild van een legitimatie voorziet: ‘In het geval van de term “holocaust” echter, wordt er een – weliswaar los – verband gelegd tussen Auschwitz en de Bijbelse olah, en tussen de dood in de gaskamers en de “volledige toewijding aan heilige en hogere doelen”, en dat kan niet anders dan als spot klinken. ...Van deze term zal ik daarom nooit gebruikmaken’ (p. 44).

gruwelijkheid, onvoorstelbaarheid en onuitsprekelijkheid ervan te benadrukken. Voor de Italiaanse filosoof Giorgio Agamben (1942) is dit echter geen optie. Het zwijgen over wat er in de kampen gebeurde, loopt namelijk het gevaar om te slaan in de mystificatie ervan, waardoor het behandeld wordt als een soort sacraal gebeuren: ‘Zeggen dat Auschwitz “onzegbaar” is of “onbegrijpelijk” staat gelijk aan *euphemein*, aan in stilte aanbidden, zoals je met een god doet; het betekent dus dat je bijdraagt aan de verheerlijking ervan, hoe goed je intenties ook mogen zijn’ (p. 45). Erger nog dan deze onbedoelde vergoddelijking, echter, is dat door enkel de uniekheid en onvoorstelbaarheid te benadrukken, men van de kampen een geïsoleerd fenomeen maakt en ze loskoppelt van de bredere historische tendensen die ze mogelijk hebben gemaakt. Als we ervan uitgaan dat Auschwitz onbegrijpelijk is, blokkeren we onbewust de vraag naar hoe Auschwitz ooit mogelijk is geworden. En zolang we niet ook de logica van het ‘onuitsprekelijke’ van de kampen doorgronden, lopen we het risico dat het nog eens zal gebeuren.

Volgens Agamben is Auschwitz geen geïsoleerde gebeurtenis, geen ‘onbegrijpelijk’ fenomeen dat louter het resultaat is van een ‘onvoorstelbaar’ radicaal kwaad van de nazi’s. Veeleer is het een extreme gebeurtenis die het resultaat vormt van een politieke structuur die een fundamenteel onderdeel vormt van de gehele westerse traditie. Anders geformuleerd: Auschwitz is geen terugval achter beschaving, geen irrationeel fenomeen dat tegen de westerse rationaliteit indruist, maar iets wat enkel vanuit de westerse beschaving en westerse rationaliteit mogelijk werd. Het is precies vanuit die overtuiging dat Agamben, net als Theodor Adorno en Zygmunt Bauman voor hem, de voorwaarden waaronder Auschwitz mogelijk werd wil blootleggen. Enkel dan kunnen we ons er misschien van bevrijden. En als Auschwitz onderdeel is van onze traditie, als het onze ‘eigen’ structuren zijn die het mogelijk hebben gemaakt, dan betekent dit dat een kritiek op Auschwitz tegelijkertijd een kritiek op ons eigen denken behelst: ‘Wij daarentegen “schamen ons niet om onze blik strak op

het onuitsprekelijke te richten.” Al kan dat tot de ontdekking leiden dat we alles wat het kwaad van zichzelf weet, ook eenvoudig in onszelf kunnen vinden’ (p. 45). In *Wat er overblijft van Auschwitz*, dit complexe maar uiterst gevoelige werk over de (on)menselijke omstandigheden in het kamp, is dit precies wat Agamben probeert te doen: het onder ogen komen van ‘wat er overblijft’ van Auschwitz, van wat we ervan kunnen leren en hoe we van die les kunnen getuigen.

Ondanks alle opheldering over de historische, materiële, technische en bureaucratische omstandigheden van de uitroeiing, zijn de *ethische* en *politieke* betekenis van wat er daar gebeurd is nog steeds niet voldoende doordacht, aldus Agamben. Daarmee is het gevaar van een herhaling van de kampen nog steeds reëel. Sterker nog, in andere werken wijst Agamben ons erop dat de politiek-juridische structuur die de kampen mogelijk maakte, nog steeds werkzaam is en dat er over de hele wereld nog steeds kampen opgericht worden, die enkel van de nazikampen verschillen qua omvang en qua intensiteit van geweld. In *Wat er overblijft van Auschwitz* staat de *ethische* betekenis van de vernietigingskampen centraal. Hoe ziet een ethiek eruit na Auschwitz? Wat leren de kampen ons over de mens, dat om een nieuwe ethiek vraagt? Alvorens me tot dit ethische streven te wenden, zal ik de politieke betekenis verhelderen die Auschwitz in Agambens denken krijgt. *Wat er overblijft van Auschwitz* is namelijk onderdeel van de negendelige *Homo sacer*-reeks, een omvattende en uiterst kritische analyse van de westerse politiek-ethische traditie.

## DE POLITIEKE BETEKENIS VAN AUSCHWITZ

In *Homo sacer I* uit 1995, het boek dat Agamben wereldwijd bekend (en berucht) maakte, stelt hij de volgende vraag met betrekking tot Auschwitz: ‘Wat is een kamp, wat is de rechtspolitieke structuur op basis waarvan zulke gebeurtenissen er plaats konden vinden?’ (HS 1, p.178). De methode die Agamben gebruikt in zijn historisch onderzoek heet

filosofische archeologie. Het is een archeologie omdat hij onder het oppervlak van historische feiten en historisch materiaal graaft naar de ‘*archai*’, de principes die de samenhang van deze feiten reguleren. Steeds is daarbij de idee dat in een zeker deelgebied een bepaalde begripstegenstelling dominant is, zoals in de hedendaagse politiek het onderscheid links-rechts, in genderdiscussies man-vrouw, in dierenrechten mens-dier enzovoorts. Zijn methode is filosofisch omdat het hem uiteindelijk gaat om het kritiseren van dergelijke tegenstellingen, de bevrijding ervan en het creëren van de mogelijkheid van een nieuw denken en leven.

Welke begripstegenstelling beheerst de juridische en politieke structuur die de kampen mogelijk maakte? In zijn analyse gaat Agamben terug tot de oude Grieken en betoogt dat de westerse politiek in essentie te maken heeft met het Aristotelische onderscheid tussen *zoe* (natuurlijk leven) en *bios* (politiek gevormd leven). Om zich te vestigen en legitimeren, definieert een politieke orde het goede, rechtvaardige of menswaardige leven, en formuleert normen waaraan men moet voldoen om een dergelijk leven te leiden. Om een bepaalde mensdefinitie te ondersteunen, beroept de politiek zich op de natuurlijke toestand van de mens, diens *zoe*. Aristoteles bijvoorbeeld, definieert de mens als een levend wezen dat over *logos* beschikt, dat wil zeggen over taal en denken. Deze ‘natuur’ van de mens maakt het voor de mens (in contrast met het dier) mogelijk om deel te zijn van een taalgemeenschap waarin het onderscheid tussen rechtvaardig en onrechtvaardig, goed en kwaad gemaakt kan worden. Zijn definiërende kenmerk (*logos*) bepaalt zijn te vervullen bestemming (het goede, menselijke leven in de *polis*). Eenzelfde formule vinden we in hobbesiaanse politiek – de karakterisering van de natuur van de mens als een wolf met een drang naar zelfbehoud, rechtvaardigt de contracttheorie – maar ook meer religieus-ethische opvattingen maken deze beweging. De opvatting van de mens als een kind van God legitimeert, grof gezegd, het nastreven van de tien geboden als ethisch of politiek ideaal. Het *bios* presenteert zich als de menselijke



bestemming van het *zoe*, en op die manier wordt de mens van een identiteit voorzien die haar tegelijkertijd een levensvorm opdrukt. Daarbij hoort natuurlijk ook de mythe dat, zou de staat opgeheven worden, wij allen vervallen tot barbaren, heidenen of wolven, met andere woorden tot onmenssen.

In de antieke tijd had zowel het *zoe* als het *bios* een zagezegd duidelijk onderscheiden plaats. Het natuurlijke leven – voortplanting, voeding, verzorging – vond plaats in de *oikos* ofwel het huis, binnen de familie. Het politieke leven – ontwikkeling, rechtspraak, wetenschap, publieke status – vond plaats in de *polis*, de stad (staat). Met de komst van de moderne politiek wordt dit onderscheid echter steeds vager, en gaat de staat ook zorg dragen voor wat eertijds tot het niet-politieke, het natuurlijke leven behoorde: opvoeding, verzorging, landelijke gezondheidsvoorschriften enzovoorts. Zodoende is de politiek een apparaat dat via de voortdurende fixatie, dissolutie en herformulering van het natuurlijke, ongevormde leven van de mens (*zoe*) en het goede of politiek gevormde leven (*bios*) de macht over het menselijk leven vestigt. Dit proces is niet voor eens en voor altijd verricht, maar herhaalt zich in de opvoeding van kinderen en verandert met de tijd. Ieder kind moet zich de normen en gedragsregels van de maatschappij aanleren alvorens er als volwassene een plaats in te krijgen. Dat vrouwen eveneens politiek waardig zijn, vereiste een verschuiving van de grens tussen wie van het volk ook tot het politieke volk behoorde.

In dit proces is een bepaald juridisch mechanisme van cruciaal belang: de mogelijkheid een zogeheten ‘uitzonderingstoestand’ af te roepen, waarin voor bepaalde tijd de gevestigde orde, met haar wetten en rechten wordt opgeheven. Het afroepen van een uitzonderingstoestand wordt door Agamben geduid als een moment waarop, door een natuurlijke of politieke ramp, de definitie van het *bios* en de verhouding tussen *zoe* en *bios* in een crisis geraten. Door tijdelijk de bestaande orde op te heffen, wordt het mogelijk een ‘nieuwe’ definitie

van het politieke leven te formuleren die beter aansluit op de huidige toestand. Denk bijvoorbeeld aan de uitzonderingstoestand die afgroepen wordt wanneer een terroristische aanslag gepleegd wordt, en die de staat het recht geeft allerlei privacyrechten tijdelijk aan de kant te schuiven in naam van de veiligheid. Vervolgens wordt een nieuwe grens getrokken tussen wat wel en niet tot de bevoegdheden van de staat behoort. Dit juridisch mechanisme is volgens Agamben van dusdanig belang, dat alle westerse politiek uiteindelijk 'uitzonderingspolitiek' is. De politieke geschiedenis is in de kern een geschiedenis van verschuivingen van de grens tussen *zoë* en *bios*. En omdat in de politiek het besluit valt over wat er van het menselijk leven wel en niet tot de politiek behoort, voegt hij daaraan toe dat alle politiek in wezen altijd biopolitiek is.

Belangrijk hier is dat deze vorming en definiëring van de mens alles behalve onschuldig is. Wat de goede bedoelingen van dergelijke politiek ook mogen zijn, de definiëring van de politiek waardige mens creëert altijd een groep mensen die niet aan de definitie voldoet en daarom als excès verschijnt en buitengesloten wordt. De definiëring van de mens als een levend wezen met *logos* stelt de menselijkheid van geestelijk gehandicapten ter discussie (en in Aristoteles' tijd ook vrouwen en slaven), de opvatting van de mens als dienaar Gods stelt de menselijkheid van niet-gelovigen ter discussie, enzovoorts. De determinatie van het *bios* van de mens gaat gepaard met de productie van groepen mensen die, vanuit die bepaling, niet werkelijk als mens beschouwd kunnen worden: met de productie van wat hij 'naakt leven' noemt, een leven dat wel menselijk is maar tegelijkertijd *geen* aanspraak kan maken op menselijke rechten en dus potentieel blootstaat aan geweld. Zoals Auschwitz op verschrikkelijke wijze toont, betreft het hier niet een louter theoretisch probleem, maar een reële praktijk die het systematisch vernietigen legitimeert van dit naakte leven. Door het afroepen van een uitzonderingstoestand (die sinds zijn afkondiging in 1933 tot aan het einde van de Tweede Wereldoorlog nooit ingetrokken werd) kon het goede leven in het

Derde Rijk geherdefinieerd worden als het arische leven en vertaalde de politieke opgave voor de ‘gezondheid’ van dit (arische) volk zorg te dragen zich in het rechteloos maken van iedere Jood en uiteindelijk de *Endlösung*. Volgens een serie processen en vooral door het afroepen van de uitzonderingstoestand, werden de Joden en andere ongewensten van dit arische volk buitengesloten en uiteindelijk als ‘mens-onwaardig’, vernietigd (als luizen, zoals Hitler zei).

Er zijn talloze historische voorbeelden te geven waarin een bepaalde definitie van het goede leven de vernietiging van al het andere menselijke leven legitimeert, denk bijvoorbeeld aan de kruistochten of andersoortige ‘heilige oorlogen’. Wat de Tweede Wereldoorlog volgens Agamben van eerdere oorlogen onderscheidt, is de letterlijke, materiële creatie van uitzonderingsruimtes, waarin mensen systematisch van hun *bioi*, hun ethische, juridische, religieuze en politieke identiteiten en daarmee van hun rechten werden ontdaan, om vervolgens te veranderen in ‘naakt leven’: de concentratiekampen. In Auschwitz, waar mensen dusdanig mishandeld werden dat zij nauwelijks nog menselijk genoemd konden worden, zelfs nauwelijks levend, maar zich ergens tussen mens en onmens, leven en dood bevonden, vindt de logica van de biopolitiek haar duistere culminatiepunt. De nazipolitiek was een radicalisering van een al bestaande dynamiek, namelijk de onderscheiding binnen mensen en binnen volkeren, tussen wat wel politiek waardig en wat niet politiek waardig leven was. De kampen zijn de politieke *uitzonderingsruimtes* waarin op extreme wijze geëxperimenteerd werd met dit onderscheid tussen politiek waardig en onwaardig leven. In naam van een zorg voor de gezondheid van het volk, dat wil zeggen het natuurlijke leven van de mensen die tot dit volk behoren, ontwikkelt de nazipolitiek een steeds strikter beleid in de bepaling van wie wel en niet tot dit volk behoren. Eerst laat zij op basis van eugenetisch beleid misdadigers, geestelijk gehandicapten en andere erfelijke risicogevoelers castreren of doden, later wordt dit beleid tot alle ‘ongewensten’ uitgebreid.

De direct daaropvolgende cesuur maakt binnen het geheel van de burgerij onderscheid tussen burgers ‘van arische afkomst’ en ‘niet-ariërs’. Een laatste cesuur scheidt in deze laatste groep de Joden (*Volljuden*) van de *Mischlinge* (personen die slechts één Joodse grootouder hebben of twee Joodse grootouders, maar die het Joodse geloof niet aanhangen en op 15 september 1935 ook geen Joodse partner hebben). De biopolitieke cesuren zijn dus in wezen heel mobiel en isoleren in het continuüm van het leven telkens weer een verdere zone, in samenhang met een steeds radicaler proces van *Entwürdigung* en degradatie. Zo verandert de niet-ariër in Jood, de Jood in een gedeporteerde (*umgesiedelt, ausgesiedelt*), de gedeporteerde in de geïnterneerde (*Häftling*), totdat in het kamp de biopolitieke cesuren hun laatste grens bereiken (p. 100).

Hoewel Auschwitz daarmee een extreem voorbeeld is van hoe de westerse biopolitiek haar macht vestigt over het leven, is het er volgens Agamben wel degelijk een voorbeeld van. En precies in zijn extremiteit legt het bloot hoe de politiek werkt: het is een scheidingsmechanisme dat onophoudelijk in het menselijk leven onderscheidingen aanbrengt tussen een niet-politiek en politiek deel, en daarmee de mens veronderstelt als datgene wat oneindig scheidbaar is: een naakt leven waarin oneindig veel cesuren kunnen worden aangebracht. Het kamp is de materialisatie van de uitzonderingstoestand in een letterlijke ruimte waarin dit politieke experiment voltrokken wordt, een *volkloser Raum*, ‘een absolute biopolitieke ruimte, ... waar het leven van de mens voorbij elke aan wie dan ook toe te rekenen biopolitieke identiteit gaat’ (p. 101). Een plek waar de mens tot naakt leven gereduceerd werd, alvorens hem te doden.

Volgens het principe dat het brandende huis de architectuur van het gebouw laat zien, typeert Agamben Auschwitz als het failliet van de westerse politiek, de gruwelijke brand die tegelijkertijd de structuur van de westerse politiek blootlegt. De politieke opgave, zo eindigt

Agamben *Homo sacer I*, bestaat er dan ook niet in weer een nieuwe, betere definitie van de mens op te stellen, maar om voor eens en voor altijd het traditionele politieke mechanisme stop te zetten. In plaats van het huis opnieuw opbouwen en de achterliggende structuur ervan weer aan het oog onttrekken, stelt hij voor de zichtbaar geworden fundamenteën uit te houwen, opdat een nieuwe ‘vorm-van-leven’ mogelijk zou worden. In de eerste stappen richting deze nieuwe vorm-van-leven, speelt een figuur uit Auschwitz een belangrijke rol: de zogeheten *Muselman*.

## DE ETHISCHE BETEKENIS VAN AUSCHWITZ

[O]m die reden markeert Auschwitz het einde en de ruïne van elke ethiek van de waardigheid, van zich conformeren aan een norm (p. 84).

Net zoals Auschwitz volgens Agamben het einde betekent van de westerse politiek, en tegelijkertijd de ruïne die haar oorspronkelijke architectuur blootlegt, betekent het kamp dat voor de traditionele westerse ethiek. Met een impliciete referentie naar Adorno's beroemde herformulering van Kants categorische imperatief – handel zo dat Auschwitz zich niet herhaalt, dat niets soortgelijks gebeurt – onderzoekt Agamben in *Wat er overblijft van Auschwitz* de mogelijkheid van een *Ethica more Auschwitz demonstrata*, een ethiek die de toets van Auschwitz heeft doorstaan.

Traditionele ethiek werkt op een soortgelijke wijze als traditionele politiek. Grof gezegd formuleert traditionele ethiek bepaalde normen waaraan een mens moet voldoen wil hij of zij ethisch zijn (deugdenleer, goed en kwaad, de tien geboden, imperatieven enzovoorts). Vervolgens is het aan de mens om, wil hij ethisch zijn, aan dit beeld te voldoen. Daarin ligt zijn verantwoordelijkheid en waardigheid. Wederom is het in Auschwitz (en in de nazistische concentratiekampen in

het algemeen), dat volgens Agamben de gebrekkigheid van een dergelijke traditie aan het licht komt. In Auschwitz worden we namelijk geconfronteerd met een menselijke figuur die alle waardigheid en elk vermogen zich aan ethische normen te houden verloren heeft: de *Muselmann*.

*Muselmann* is in de getuigenissen van de overlevenden de meest gebruikte benaming voor de kampgevangene die door de verschrikkelijke omstandigheden 'alle hoop had opgegeven en die ook was opgegeven door zijn makers' en in 'zijn bewustzijn geen plaats meer [had] waar goed en kwaad, nobel en laaghartig, stoffelijk en onstoffelijk tegen elkaar afgezet konden worden' (p. 55). Agamben wijst erop dat de meest waarschijnlijke verklaring voor deze term terugvoert op de letterlijke betekenis van de Arabische term *moslim*: degene die zich onvoorwaardelijk onderwerpt aan de wil van God, maar voegt eraan toe dat 'daar waar de berusting van de *moslim* voortkomt uit de overtuiging dat altijd en overal zelfs het kleinste voorval de wil van Allah is, lijkt de *Muselmann* uit Auschwitz juist elke wil en ieder bewustzijn kwijt te zijn' (p. 59). De 'lacune' in het onderzoek naar Auschwitz, waardoor volgens Agamben de ethische en politieke betekenis ervan onopgehelderd blijven, betreft deze *Muselman*. Wie of wat is deze figuur? Zoals Primo Levi, op wie Agambens analyse grotendeels steunt, in zijn getuigenissen aangeeft, is het precies deze gedaante in wie de extreme situatie van de kampen het sterkst tot uitdrukking komt: zij zijn degenen die de bodem bereikt hebben, het laatste stadium voor de gaskamers. Aangezien de *Muselmann* elk vermogen tot communicatie verloren heeft, bestaan er echter geen eerstpersoonsgetuigenissen van wat het betekent in een *Muselmann* te veranderen. Degenen die wel kunnen getuigen, hebben de bodem niet bereikt, en kunnen daar dus enkel vanbuiten getuigenis van afleggen. Toch is het precies op deze diepste bodem dat, aldus Agamben, het ware karakter van het kamp tot uitdrukking komt.

Volgens het politieke onderscheid tussen *zoe* en *bios* is de *Muselmann* niet in te delen. Zeker, de *Muselmann* is degene die ontgaan is van iedere

politieke identiteit, iedere vorm en ieder recht. Het is de mens voor zover deze van zijn of haar politieke menselijkheid is ontdaan. Maar is de *Muselman* dan dierlijk? Ook dat lijkt niet het geval: de *Muselman* is ook ontdaan van zijn instincten, reageert niet meer op geweld en eten. Veeleer vormt de *Muselman* het punt waarop gebruikelijke onderscheidingen zoals die tussen mens en dier, leven en dood, mens en onmens hun bruikbaarheid verliezen: het is het pure, naakte leven, het louter nog levend zijn. Hierin toont zich de kern van de kampen: wat er in de extreme situatie van de kampen op het spel stond, was het al dan niet een menselijk wezen te blijven, een gruwelijk experiment met 'de schuivende drempel waarvoor bij de mens in een niet-mens' veranderde. In de kampen werden niet zozeer Joden vermoord, maar werd de Jood omgevormd tot naakt leven, tot *Muselman*, om vervolgens niet vermoord, maar enkel vernietigd te worden – zoals we doorgaans ook niet van 'moord' spreken wanneer het de vernietiging van een object betreft. 'Meer nog dan een kamp des doods is Auschwitz de plek waar een niet eerder bedacht experiment, voorbij leven en dood, waarbij de Jood verandert in een *Muselman* en de mens in een niet-mens' (p. 67).

Wat betekent deze figuur voor de ethiek? In navolging van Levi, argumenteert Agamben dat in de *Muselman* de concepten van moraal en menselijkheid zelf ter discussie gesteld worden. Zoals we hierboven zagen gaat traditionele ethiek ervan uit dat de mens zich conformeert aan een bepaalde morele norm, en dat daar zijn verantwoordelijkheid en menswaardigheid in bestaan (anders ben je een barbaar of een dier et cetera). Ze trekt dus een grens in het menselijk leven die bepaalt tot aan welk punt je een ethisch mens bent. De *Muselman* echter 'is terechtgekomen in een gebied van mens-zijn waar naast hulp ook waardigheid en zelfrespect onbruikbaar zijn geworden', een gebied dat 'immuun is voor elke toeschrijving van verantwoordelijkheid' (p. 33). Als we ook met betrekking tot de kampgevangenen van traditionele ethiek blijven uitgaan, zouden we de groteske conclusie moeten trekken dat het zelfs in het geval van de gevangenen, hun 'eigen'

verantwoordelijkheid was een mens te blijven en geen *Muselmann* te worden, en dat het hier een kwestie van zelfrespect betrof. We moeten integendeel concluderen dat deze zogenaamd 'ethische' grens die menselijke waardigheid en verantwoordelijkheid dicteert, zelf armzalig is. 'Als je een grens stelt waar de mens ophoudt mens te zijn, en iedereen of althans het merendeel van de mensen gaat die grens over [in het kamp], dan bewijst dat niet zozeer hoe onmenselijk die mensen zijn, maar veeleer hoe ontoereikend en abstract die voorstelde grens is.' En, zo vervolgt Agamben, 'als er een gebied is in het menselijke waarin deze concepten geen zin meer hebben, dan zijn het geen waarlijk ethische concepten, want geen enkele ethiek kan pretenderen een deel van het menselijke uit te sluiten, hoe onaangenaam en moeilijk om aan te zien dat deel ook mag zijn' (p. 78). Ook traditionele ethiek betreft dus een uitsluitingsprocedure van een deel van het menselijk leven, dat om die reden als het niet-menselijke verschijnt. Tegenover deze uitsluitingsethiek, wil Agamben een ethiek denken die geen enkel deel van het menselijke uitsluit.

De extreme situatie van het kamp en de verschrikkelijke figuur van de *Muselmann* wijzen volgens hem op een 'nieuw ethisch element', op een bepaald 'grijs gebied' waar gebruikelijke onderscheidingen, zoals tussen slachtoffer en dader, goed en kwaad, legitiem en illegitiem, leven en dood, mens en onmens hun betekenis verliezen. Agamben noemt dit element het onontgonnen gebied van een nieuwe ethiek, een ethiek waarin mens-zijn en ethisch-zijn in essentie ook te maken hebben met dit zogeheten onmenselijke deel van onszelf. Zodoende is het pas als we de *Muselmann* onder ogen durven komen en zien wat deze figuur ons over onszelf leert en hoe onze politieke en ethische traditie er hun failliet vinden, dat een nieuw denken en leven vorm krijgen. In *Wat er overblijft van Auschwitz* probeert Agamben 'hier en daar de weg te markeren, zodat toekomstige cartografen van de nieuwe *terra ethica* zich daar wellicht op kunnen richten' (p. 24). Zoals u zodra zult merken, is dit echter geen gemakkelijke opgave, en vereist dit discussies en veranderingen op het gebied van het recht, de



politiek, de taalwetenschap en zelfs de ontologie. Voor het begrip 'schuld' probeert hij een concept van schaamte in de plaats te stellen, en belangrijker dan 'verantwoordelijkheid' is voor hem een specifieke vorm van getuigenis. Een getuigenis van het onmenselijke in het menselijke en het menselijke in het onmenselijke.