

De grenzen van de gemeenschap

Over immigratie en de hedendaagse democratie

Ignaas Devisch en Nanda Oudejans

ABSTRACT

Not a few continental philosophers are engaged with the debate on democracy, community and tolerance but also globalization, migration and human rights. They do not demand interpretation to get stopped in order to make action possible, as Marx demanded; every political action should start from a critical interpretation of what political acting demands. The work of philosophers such as Agamben, Benhabib, Honig or Nancy is deeply characterized by the challenge of the numerous difficulties and dilemmas our thinking of the other is confronted with, since the stranger or the other discloses limits by contesting who or what we are. He questions and deconstructs the identity of a given, particular community. The limits of community, that's what it's all about.

Keywords: community, sovereignty, identity, hospitality, immigration, Nancy, Agamben

“Een wereld, daarin bevind je je en vind je je: je kunt er ‘parmi tout le monde’ zijn, zoals men in het Frans zegt. Een wereld is precies datgene waar er plaats is voor iedereen, maar echt plaats, plaats die het mogelijk maakt om *er te zijn* (in die wereld). Anders is het geen wereld, maar ‘aardbol’ of ‘aardkloot’, ‘verbanningsoord’ of ‘tranendal’.”

(Jean-Luc Nancy, *Urbi et Orbi*)

www.dewitteraaf.be/artikel/detail/nl/2441

1. Inleiding

Een inleiding in of een verkenning van de zogeheten ‘continentale politieke filosofie’ is een hachelijke zaak. Niet alleen omdat die continentale traditie – een bena-

ming voor auteurs die zich vooral articuleren vanuit de Franse en Duitse wijsgerige geschiedenis – nooit op zich staat en dus moeilijk af te bakenen is. Ook omdat, eens we een aantal auteurs bespreken, er onvermijdelijk andere niet voor het voetlicht worden gebracht.

Daarom lijkt het ons beter om te vertrekken vanuit een bepaald thema en daarop een aantal auteurs ‘los’ te laten, met als onvermijdelijk gevolg dat slechts een beperkt aantal namen aan de orde zijn. Een uitputtend overzicht van auteurs opstellen kan hier nooit de bedoeling zijn. Daar staat tegenover dat vanuit een thema minstens de inzet van een bepaald soort denken duidelijk wordt. En laat dit nu juist de bedoeling zijn. Bij deze.

Het thema dat onze keuze wegdraagt is in vele opzichten representatief voor wat zich in de continentale filosofie aan discussies heeft afgespeeld en afspeelt. De discussie over democratie, gemeenschap en tolerantie, maar ook over globalisering, immigratie en mensenrechten houdt een groot aantal continentale auteurs al geruime tijd bezig.

2. De rechten van immigranten

Een gemeenschap in wording wapent zich tegen dreigingen van buitenaf. Van een dreiging is sprake indien de vrijheid van een democratische gemeenschap – waarborgd door het soevereine recht op zelfbepaling en zelfbestuur – potentieel wordt ondermijnd. Zo wordt bijvoorbeeld het uit deze soevereiniteit voortvloeiende recht om als gemeenschap zelf de binnenkomst van vreemdelingen te regelen en aan de grens te selecteren wie wordt toegelaten en wie geweigerd, aangetast door de niet-geautoriseerde binnenkomst van immigranten. Sinds het einde van de vorige eeuw wordt illegale immigratie bijgevolg gezien als een bedreiging van onze vrijheid en het goed functioneren van de democratische rechtsorde.¹ Geconstrueerd als een veiligheidsprobleem staat de bestrijding van illegale immigratie vandaag hoog op de politieke agenda.²

Omdat illegaal verblijf in een van de lidstaten van de Europese Unie in veel gevallen wordt voorafgegaan door een legale binnenkomst (mensen keren niet terug na het verlopen van een visum; economische immigranten dienen een oneigenlijk asielerzoek in na afwijzing waarvan hun uitzetting onmogelijk blijkt³) is het verscherpen van de toelatingseisen de eerste stap in het indammen van illegale immigratie. Een volgende stap wordt gemotiveerd door de overtuiging dat uitzetting van immigranten die al in Europa verblijven nagenoeg onmogelijk is. Omwille van de effectiviteit van het bestrijden van illegale immigratie worden daarom immigranten afkomstig uit landen op de ‘zwarte lijst’ (Moreno Lax, 2008; Van Houtum & Pijpers, 2007; Van Houtum, 2005) op afstand gehouden en verhinderd vaste voet op Euro-

pese bodem te zetten. Paradoxaal gevolg daarvan is dat de intensivering van het bewaken van de grenzen zich niet langer uitsluitend afspeelt op de (fysieke) buitengrenzen van Europa maar verschuift naar de extraterritoriale internationale wateren en de kustgebieden van derde landen teneinde illegale immigranten te kunnen onderscheppen. Vandaag wapent Europa zich tegen de dreiging van illegale immigratie door een toenemende militarisering (en technologisering) van grensbewaking (Fischer Lescano *et al.* 2009; Spijkerboer, 2009a; Verdirame & Harell Bond, 2005).

Ironisch genoeg is er sprake van een duidelijke toename in illegale immigratie; een toename die veroorzaakt wordt, zoals De Haas concludeert, juist door de bestrijding ervan (De Haas, 2008). Immigranten excelleren zonder twijfel in vindingrijkheid om controles te omzeilen. Maar hun vindingrijkheid is slechts de keerzijde van hun wanhoop die hen ertoe beweegt hun leven te riskeren op weg naar Europa. Het netto-effect van de strijd tegen illegale immigratie lijkt vooral te zijn dat migratieroutes verschuiven (Schenkel, 2008) en dat de risico's van immigratie levensgevaarlijke vormen beginnen aan te nemen.

Dit wordt op pijnlijke wijze duidelijk door het menselijk drama dat zich afspeelt aan de grenzen van Europa. De in Amsterdam gevestigde ngo United Against Racism telde in de periode tussen 1993 en 2009 13250 gedocumenteerde doden – immigranten die stierven door verdrinking, verstikking, uitputting, verhongering, uitdroging enz. Weliswaar bestaat er geen *directe* relatie tussen deze doden en het restrictieve immigratiebeleid. Bovendien is het bewaken van grenzen geen onrechtmatige daad. De verantwoordelijkheid voor deze doden ligt daarom niet onmiddellijk bij de Europese Unie of haar lidstaten. Veeleer zijn de duizenden en duizenden doden de fatale maar onbedoelde, indirecte gevolgen van het gevoerde beleid, de *collateral damage* als het ware van de strijd tegen illegale immigratie. Volgens hoogleraar migratierecht Thomas Spijkerboer (2009a, 629) scheidt deze *indirecte* relatie evenwel een positieve verplichting voor staten om te zoeken naar manieren waarop het beleid zo kan worden aangepast dat dit ongewenste gevolg zo veel als mogelijk wordt beperkt. En, zoals hij de juridische argumentatie daarvoor eindigt, is dit “als je bedenkt waar het om gaat, toch wel heel bescheiden. Het gaat er in de kern om dat, als jaarlijks honderden of zelfs duizenden mensen sterven, het niet aangaat dat we massaal de andere kant op kijken” (Spijkerboer, 2009a, 632).

De politiek-filosofische vraag die daarmee wordt opgeroepen is: wat is de grond voor de in- en uitsluiting van vreemdelingen en wat de rechtvaardiging van de grenzen van bestaande gemeenschappen. In *De rechten van 'anderen'. Over migranten, vluchtelingen en asielzoekers* (2004) poogt Sheila Benhabib, hoogleraar politieke filosofie aan de universiteit van Yale, deze vragen te beantwoorden. *De rechten van 'anderen'* is een belangrijke interventie in het vaak verhitte debat over immigratie, daar de belangen van beide betrokken partijen – de staat en de vreemdeling – ernstig worden genomen en aldus de complexiteit van de kwestie wordt ontvouwd.

Zo bevestigt Benhabib het recht van staten om niet-onderdanen aan hun grens te selecteren, maar zij wijst er onmiddellijk op dat dit recht niet onbepert is. Wat zij kosmopolitische normen noemt, die de relatie tussen staten en vreemdelingen regelen, zijn in verregaande mate in het internationaal recht geïncorporeerd. Benhabib denkt bijvoorbeeld aan het verbod op *refoulement*, zoals gesteld in het Vluchtelingenverdrag uit 1951 en de Europese Verklaring voor de Rechten van de Mens, die staten verbieden mensen terug te sturen naar (de grenzen van) een staat waar hun leven, vrijheid of veiligheid ernstig bedreigd wordt.

Tegelijkertijd bevestigt Benhabib het recht van immigranten op lidmaatschap van een gemeenschap waartoe zij nog niet behoren. Hun vrijheid en waardigheid zijn immers in het geding, zouden zij permanent vreemdeling blijven op het grondgebied van een staat. Maar ook dit recht is niet grenzeloos en impliceert geenszins een betoog voor open grenzen. Een dergelijk betoog acht Benhabib onhoudbaar, omdat democratische gemeenschappen waarvan immigranten lidmaatschap zoeken alleen bestaan bij gratie van de grens tussen burgers voor wie de zelfgekozen wetten bindend zijn en niet-burgers. Democratie, zegt Benhabib, vereist sluiting en een democratische gemeenschap is altijd een *begrensde* gemeenschap. Traditionele grenzen van staten definiëren lidmaatschap in termen van etniciteit en culturaliteit. Tegen de achtergrond van grootschalige internationale immigratie zijn deze grenzen echter niet langer toereikend om de incorporatie en integratie van nieuwkomers te regelen. Door de lens van het vraagstuk van lidmaatschap probeert Benhabib de gemeenschap en haar grenzen opnieuw te denken.

Het conceptuele probleem dat hiermee gemoeid is, is niet dat de tegenstelling tussen het recht van staten en de rechten van anderen onverzoenbaar is. Veeleer bestaat het conceptuele probleem uit de *paradox van mensenrechten*, die Benhabib ontleent aan het invloedrijke negende hoofdstuk 'The Decline of the Nation-State and the End of Human Rights' van *The Origins of Totalitarianism* (Arendt, 1968). Hierin geeft Hannah Arendt een beschouwing op het probleem van vluchtelingen en statelozen waarmee Europa tussen de twee wereldoorlogen en vervolgens na 1945 op grote schaal werd geconfronteerd. De paradox bestaat erin dat onvervreembare mensenrechten beogen de vrijheid en waardigheid van de mens onafhankelijk van en tegen de staat te beschermen, terwijl de staat tegelijkertijd de belangrijkste waarborg is voor die rechten. Dus de preambule tot de *Universele Verklaring voor de Rechten van de Mens* roept staten op "deze rechten algemeen en daadwerkelijk te doen erkennen", wat zijn weerklank vindt in de preambule tot het Internationale Verdrag inzake Burgerrechten en Politieke Rechten waarin we lezen dat de mens pas echt vrij is als hij ook burger is.⁴ Ten aanzien van het samenvallen van mensenrechten en burgerrechten merkt Arendt, niet zonder cynisme, op dat niemand in staat was antwoord te geven op de vraag wat nu precies de rechten waren van vluchtelingen en statelozen eens zij de bescherming van hun staat *de facto* dan wel *de jure* hadden verloren⁵; anders gezegd, op welk mensenrecht zij effectief

een beroep konden doen. De paradox van mensenrechten impliceert bijgevolg wat Arendt noemt een “recht rechten te hebben”: het recht te behoren tot een politieke organisatie die haar leden rechten toekent en toeziet op de waarborg ervan.

De paradox van mensenrechten, zo concludeert ook Benhabib, fundeert een *recht op lidmaatschap*. Wie, zoals vluchtelingen en statelozen, dit recht verliest, verliest alles. In *Trop vs. Dulles* verwoordt het Amerikaans Hoger gerechtshof op indringende wijze wat het verlies van het recht rechten te hebben betekent als volgt: “The total destruction of an individual’s status in an organised society [that] strips the citizen of his status in the national and international political community. His very existence is at the sufferance of the country in which he happens to find himself”.⁶ Een belangrijke implicatie hiervan is dat het recht te behoren tot een politieke gemeenschap – in het internationaal recht bezegeld door het toekennen van nationaliteit – de *voorwaarde* is voor het genieten van rechten überhaupt. De Universele Verklaring voor de Rechten van de Mens stipuleert evenwel in artikel 15 dat eenieder het recht heeft op nationaliteit, waarmee het recht rechten te hebben wordt gerangschikt als een recht onder andere fundamentele rechten, en dus niet wordt begrepen als de voorwaarde ervan.

De inzet is dus hoog. Benhabib probeert tussen het soevereine recht van staten en de rechten van anderen te bemiddelen door het recht op lidmaatschap onderwerp te maken van een normatieve theorie van deliberatieve democratie en de discousethiek die zij ontleent aan de Duitse filosoof Habermas. De primaire zorg van de discousetheorie is de democratische waarborg van normen, wetten en instituties en dit dicteert het uitgangspunt: alleen die normen zijn geldig indien allen die erdoor geraakt worden deel kunnen nemen in de articulatie ervan in speciale argumentatiestructuren die we discourses noemen. Benhabib herformuleert hier een gangbare opvatting van democratie en volkssoevereiniteit, te weten dat het volk zowel subject als object is van wetten en dus de bron van legitimiteit ervan is.

Dit ogenschijnlijk eenvoudige uitgangspunt wordt gecompliceerd door wat Benhabib de “paradox van democratische legitimiteit” noemt die zich op ten minste twee wijzen manifesteert. In de eerste plaats impliceert de zorg om de democratische waarborg het al genoemde onderscheid tussen zij die tot de polis behoren en die deelnemen aan het proces van zelfwetgeving, en zij die er niet bij horen en voor wie de wetten niet bindend zijn. De eerste vraag, wie tot het volk behoort en wie niet, kan echter niet worden beslist in het discours. Zouden degenen die deelnemen aan het debat de vraag op de agenda zetten wie telt en wie niet telt, dan is al op voorhand verondersteld wat nog besloten moest worden voor zover en omdat het discours al begonnen is. De paradox is dat een democratie de grenzen van lidmaatschap niet democratisch kan kiezen. Deze paradox keert in volle helderheid terug wanneer immigranten een recht op lidmaatschap claimen. Zouden zij mee beslissen over hun in- of uitsluiting, dan zou hun participatie al veronderstellen wat nog ter discussie stond, namelijk hun insluiting. “Een gedeeld aspect van alle

normen van lidmaatschap”, zegt Benhabib, “is dat degenen die door deze normen getroffen worden – en primair door de criteria van uitsluiting – *per definitie* geen deel kunnen nemen aan hun formulering. Lidmaatschapsnormen raken degenen die geen lid zijn juist door het onderscheid tussen *insiders* en *outsiders*, tussen burgers en niet-burgers” (Benhabib, 2007, 34). Er bestaat daarom een fundamentele asymmetrie tussen de leden en niet-leden van een gemeenschap.⁷

Gelukkig maakt de tweede wijze waarop de paradox van democratische legitimiteit zich manifesteert het mogelijk deze asymmetrie weliswaar niet op te lossen maar in ieder geval te verzachten. De paradox heeft nu betrekking op de omstandigheid dat het volk soeverein is *in naam van de mensheid*. Dit betekent wederom dat aan de oorsprong van een democratische polis iets fundamenteel ondemocratisch kleeft, namelijk universele morele normen van menselijke waardigheid in de totstandkoming waarvan het volk zelf geen deel heeft gehad. Dit verlamt de democratie niet maar stelt het volk tot taak het universele te onderstellen, concretiseren en representeren in een particuliere context, zodat het universele geen loze belofte is. “Wij, het volk”, verwijst naar een specifiek menselijke gemeenschap, omschreven naar plaats en tijd, delend in een specifieke cultuur, geschiedenis en erfenis; toch vestigt dit volk zich als democratisch lichaam door te handelen in naam van het ‘universele’. Anders gezegd, de spanning tussen aanspraken op universele mensenrechten en specifieke culturen en nationale identiteiten is essentieel voor democratische legitimiteit. Moderne democratieën handelen in naam van universele principes, die vervolgens worden omschreven binnen een specifieke gemeenschap van burgers” (Benhabib, 2007, 62).

Het universele behoeft context. Tegelijkertijd put geen context, geen particuliere gemeenschap van burgers, het universele uit, en breekt het universele elke context, telkens weer, open. Een democratisch volk dat zich verplicht weet aan universele morele beginselen zal telkens proberen het universele opnieuw, en beter, te concretiseren en te representeren. Alleen zo waarborgt het volk zijn eigen legitimiteit. En de anderen, om wier rechten Benhabib zich bezorgd weet, krijgen daarin een bijzondere rol toebedeeld. Want de vreemde ander *bevraagt* de representatie van het universele door een particuliere gemeenschap. De vreemde herinnert eraan dat elke gemeenschap *tekortschiet* ten opzichte van de eigen universele beginselen; dat de gemeenschap *contingent* is door te laten zien dat het ook anders kan. “De aanwezigheid van anderen die niet delen in de herinneringen en moraal van de dominante cultuur”, zegt Benhabib, “vormt een uitdaging voor de democratische wetgevende machten om de betekenis van democratisch universalisme opnieuw te formuleren” (Benhabib, 2007, 222). Waar wij de waardigheid van de vrouw gewaarborgd zien door het feit dat zij door geen sluier bedekt is, daar draagt de moslima trots de sluier als symbool van deze waardigheid. De vreemde of de ander breekt grenzen open door te contesteren wie of wat wij zijn. Hij bevraagt en ontwricht de *identiteit* van een gegeven, particuliere gemeenschap. Het betoog van

Benhabib geraakt hier evenwel in de problemen. Bij nader toezien geeft Benhabib geen theoretische onderbouwing van het *recht* rechten te hebben, maar van de *rechten* van diegenen die zich reeds van het eerste recht verzekerd weten.⁸ Daarmee wijst zij de grond aan van nieuwe vormen van democratisch burgerschap in multiculturele samenlevingen. De voorbeelden die Benhabib geeft, zoals de drie jonge moslimvrouwen die hun recht opeisen gesluierd naar school te gaan, zijn belangwekkend genoeg (Benhabib, 2007, 195-212). In elk geval is het legale verblijf van de anderen die in haar voorbeelden figureren reeds geregeld en staat niet hun recht te behoren tot een politieke gemeenschap op het spel. Vreemdelingen, zegt Benhabib, zijn niet buiten maar binnen (Benhabib, 2007, 220). Dat klopt. Maar dat is, waar het gaat om het *recht* rechten te hebben, het probleem ook niet. Veelzeggend is dat Benhabib het moment in de immigratieketen waarop het recht op toegang urgent is, te weten het moment van *first gate admission*, overslaat. De vraag die haar interesseert is “[w]elke plicht een liberale staat [heeft] ten opzichte van de toegelatene zodra de eerste toelating een feit is?” (Benhabib, 2007, 152).

Wat Benhabib parten speelt als het gaat om het recht rechten te hebben, is dat zij het ontbreken van *politieke reciprociteit* tussen burgers en niet-burgers (i.e. immigranten participeren niet in het politieke proces waarin wordt besloten over hun in- of uitsluiting) ‘verzacht’ door een *morele reciprociteit* in te roepen tussen betrokken partijen.⁹ Het argument daarvoor is als volgt: omdat de discours Theorie uitgaat van de mogelijkheid een universeel moreel standpunt te articuleren, zouden wij bijgevolg nooit enkel en alleen betrokken zijn op ons belang als burgers van de staat, maar ook altijd al op de belangen van alle leden van het mensengeslacht (Benhabib, 2007, 32). Er is dus een morele conversatie denkbaar tussen mij, burger van deze staat, en de ander, die er als burger bij wil horen. En als de ander geweigerd wordt, zal ik hem of haar goede redenen moeten geven waarom hij of zij nooit lid zal worden van mijn gemeenschap (Benhabib, 2007, 153-154). Goede redenen zijn volgens Benhabib gelijkelijk op ons beiden van toepassing, dat wil zeggen dat de ander de rationaliteit en redelijkheid ervan inziet omdat ze ook voor mij zouden gelden, mocht ik lidmaatschap claimen in zijn of haar gemeenschap.

Het is ontegenzeggelijk van belang dat Benhabib hier een omkering van de bewijslast voltrekt: niet enkel de ander moet zijn claim op lidmaatschap onderbouwen en rechtvaardigen, maar ook de ontvangende gemeenschap moet de weigering van de ander kunnen rechtvaardigen. Alleen zo, zegt Benhabib, respecteren we de communicatieve vrijheid van de ander, dat wil zeggen zijn vermogen het eens of oneens met ons te zijn op grond van redelijkheid en redenen. Maar waar het gaat om immigratie is natuurlijk het laatste geval interessant: dat de ander het *niet eens* is met onze redenen hem te weigeren. Benhabib overweegt evenwel nergens deze mogelijkheid en neemt haar toevlucht tot morele reciprociteit om het recht van de ander te funderen. Nochtans stopt hier juist de morele reciprociteit tussen mij en de ander omdat de ander wordt geconfronteerd met een *soevereine beslissing*.

Deze beslissing laat zich nooit helemaal rechtvaardigen in termen van universele morele beginselen en de asymmetrie tussen de ontvangende gemeenschap en de immigrant keert in alle hevigheid terug.

3. De soeverein en het naakte leven

In *Homo Sacer. De soevereine macht en het naakte leven* is het de Italiaanse filosoof Giorgio Agamben precies te doen om deze soevereine beslissing. In *De rechten van 'anderen'* fungeert de deplorabele situatie van hen die van elke gemeenschap uitgesloten zijn als een voortdurende herinnering aan ons eigen morele falen. Zij zijn de ongelukkige uitzonderingen op de gelukkige regel van onze, aan een moreel universalisme gebonden, soevereiniteit. Volgens Agamben daarentegen zijn deze uitzonderingen allesbehalve toevallig en informeren zij ons over de regel; ze leggen bloot hoe soevereine macht werkt.

Agambens argument is uiterst complex en gecompliceerd, zo ook zijn redeneertrant. De bevreedende situatie waarin vandaag de grenzen van Europa bewaakt worden middels patrouilles en controles buiten Europees grondgebied teneinde de dreiging van immigranten af te wenden die ons massaal zouden overspoelen, biedt evenwel een goed zicht op hoe soevereine macht werkt en wat de essentie ervan is. Want soevereine macht is degene die de orde redt van wat haar bedreigt.

Het 'veiligstellen van onze vrijheid' door immigranten op afstand te houden, het "bestrijden van illegale immigratie omwille van het behoud en voortbestaan van onze democratische rechtsorde", zijn geen willekeurige en uit de lucht gegrepen frasen. Het Europees grensbewakingsagentschap Frontex (acroniem van Frontières extérieures), verklaart in zijn *mission statement* de vrijheid en veiligheid van EU-burgers te zullen versterken.¹⁰ De officiële taak van Frontex, zo lezen we op de officiële website ervan, is daarom het maken van risicoanalyses, teneinde de dreiging van illegale immigratie te identificeren¹¹ en het coördineren van acties op het gebied van grensbewaking, teneinde die dreiging af te wenden.¹² Opvallend is dat Frontex in zijn zorg om de vrijheid en veiligheid van EU-burgers rechtvaardigheid, de derde fundamentele waarde van Europa's Ruimte van Vrijheid, Veiligheid en Rechtvaardigheid, niet noemt. Dit roept ten minste de verdenking op dat Frontex onze vrijheid en veiligheid verdedigt en versterkt, koste wat kost.

Dat de prijs die we betalen voor onze vrijheid en veiligheid hoog is, blijkt daaruit dat het beschermen van de Europese rechtsorde niet afhankelijk is van de wet maar van de uitzondering op de wet; dat de EU in haar pogingen Europa als gemeenschap te constitueren, vertrouwt op exceptionele middelen die in flagrante tegenstelling staan tot haar meest fundamentele waarden.¹³ Door grensbewaking te externaliseren en te verschuiven buiten Europees grondgebied wordt de juridische

fictie gecreëerd dat het handelen van autoriteiten belast met grensbewaking niet gebonden is aan internationale verplichtingen en mensenrechtennormen,¹⁴ en onttrokken is aan democratische verantwoording, juridische controle en de mogelijkheid tot herziening indien sprake is van een schending van mensenrechtennormen (Spijkerboer, 2007). Hoewel er een geldige argumentatie bestaat voor de extraterritoriale toepassing van relevante verdragen zoals het VN-Vluchtelingenverdrag en de Europese Verklaring voor de Rechten van de Mens (Spijkerboer, 2007; Fischer-Lescano *et al.*, 2009; Afeef, 2006; Vedsted-Hansen, 1999; de Vries, 2007; Moreno Lax, 2008), concluderen experts op het gebied van immigratie en internationaal recht dat Frontex tot op heden in verregaande mate optreedt in een juridisch vacuüm. Met name is er geen controle op mogelijke illegale praktijken van grensbewaking. Ook hebben de immigranten (waaronder potentiële vluchtelingen) wier rechten mogelijk geschonden worden, geen toegang tot rechtsbescherming.¹⁵ In dezelfde beweging waarmee grensbewakingsautoriteiten zeggen te handelen omwille van het behoud van Europa's Ruimte van Vrijheid, Veiligheid en Rechtvaardigheid zonderen zij zichzelf uit van de normen, wetten en verplichtingen van de Europese rechtsorde.

Dit is uiteraard niet zonder gevolgen voor de immigranten die in gammele houten vissersboten de oversteek naar Europa wagen, of die gevangen tussen grenzen wachten om hun reis naar Europa over land of zee op een dag te continueren.¹⁶ Zij zijn overgeleverd aan grensbewakingsbeambten die effectieve controle uitoefenen over hun leven, zonder echter beschermd te worden door de wetten van de landen in naam waarvan de beambten handelen. Overgeleverd aan een democratisch en juridisch ongecontroleerde macht staan deze immigranten bloot aan de potentiële dreiging van een ontsparing van geweld. In het rapport *Violence and Immigration* concludeert Artsen Zonder Grenzen (2005) dat een toename in illegale immigratie "hand in hand gaat met een toename van het geweld in de middelen waarmee illegale immigratie beheerst wordt". Het rapport maakt melding van 2193 slachtoffers van geweld in de periode tussen 2003 en 2005 in Spanje en Marokko. Hun verwondingen werden veroorzaakt door het bestormen van hekken, het opgejaagd worden door politie, schotwonden, mishandeling, hondenbeten en seksueel geweld. Een meerderheid van de slachtoffers verklaarden te zijn verwond door officiële grensbewakingsbeambten. Na de incidenten in 2005, toen immigranten de in Marokko gelegen Spaanse enclaves Ceuta en Mellila bestormden, werd het beschieten van immigranten en hun deportatie naar de woestijn zonder water of voedsel een publiek feit. Geweld als middel om immigranten op afstand te houden, beperkt zich niet tot Spaanse en Marokkaanse autoriteiten.¹⁷ Met enige regelmaat berichten kranten over zogenoemde hardhandige schoonveegacties van illegalen in Amsterdam, Rome, Athene en Calais en rapporteren Amnesty International en Human Rights Watch over de mensonterende behandelingen in detentiekampen voor illegalen die verspreid zijn over heel Europa.¹⁸ Human Rights Watch, bijvoor-

beeld, vraagt herhaaldelijk aandacht voor het gewelddadig optreden van Griekse autoriteiten die zelfs zover zouden gaan de opblaasbare boten van voornamelijk Afghanen en Irakezen lek te prikken (Human Rights Watch; Proasyl, 2007).

Dit geweld speelt zich volgens Agamben (2005a, 1) af in de grimmige, onbeslisbare zone tussen recht en politiek waarin niet de wet maar de uitzondering op de wet de politiek-juridische orde zoekt te verzekeren en behouden. In de dubbele beweging waarin de orde zowel wordt bevestigd (namelijk als wat het waard is behouden te worden) alsook wordt opgeschort (de orde wordt beschermd middels exceptionele maatregelen die zich aan het oog van de wet onttrekken), opent zich wat hij noemt de *uitzonderingstoestand*. Hier laat zich het ware gezicht van soevereine macht zien, met name in de beslissing op de uitzondering. Voor zover en omdat het behoud van de orde op het spel staat, gaat het in de beslissing op de uitzondering “om de mogelijksvoorwaarde zelf van de gelding van de rechtsnorm en daarmee om de betekenis van het staatsgezag zelf. Met de uitzonderings-toestand ‘schept en garandeert’ de soeverein ‘de situatie’ die het recht nodig heeft om van kracht te kunnen zijn” (Agamben, 2005b, 23).

De uitzonderingstoestand bevat drie beslissingen. Ten eerste de beslissing dat er een dreiging bestaat (we worden overspoeld door illegale immigranten en dit tast het functioneren van de rechtsorde aan); ten tweede de beslissing om de geldigheid van het recht op te schorten teneinde de normale toestand veilig te stellen. Agamben wijst op nog een derde element in deze beslissing, namelijk de beslissing over het leven dat van het recht wordt uitgezonderd en er niet langer door beschermd wordt. Deze beslissing installeert een relatie tussen de wet die niet langer van toepassing is, en het *naakte leven* dat ontdaan is van zijn politieke en juridische status. De uitzondering, zegt Agamben, “is de oorspronkelijke structuur waarin het recht naar het leven verwijst en het inlijft door zichzelf op te schorten. Dat vermogen van de wet om zich in haar eigen terugtrekking te handhaven, zich in haar afwending te doen gelden, dat vermogen zullen we in navolging van Jean-Luc Nancy *ban* noemen. De uitzonderingsrelatie is een ban-relatie. Want wie in de ban is gedaan, is niet simpelweg buiten de wet gesteld en onbetekenend voor haar, maar is door de wet *prijgegeven* (*abbandonato*), op die grens blootgesteld en op het spel gezet waar leven en recht, binnen en buiten samenvallen” (Agamben, 2005b, 36 (vertaling iets gewijzigd)). De beslissing het recht op te schorten omwille van het behoud van het recht is dus altijd ook een beslissing over het leven dat telt of niet telt, welk leven het waard is beschermd te worden en welk leven er niet toe doet.

Voor Benhabib, volgens wie soevereine macht verplicht is aan universele morele beginselen, is soevereiniteit met de democratie *binnen* het recht getrokken, beperkt en begrensd door de wil van het volk en dus gebonden aan de constitutie. Wanneer soevereiniteit volkssoevereiniteit wordt, staat ze niet langer boven of buiten de wetten, maar bevindt ze zich *binnen* de orde. Tegenover de paradox

van democratische legitimiteit die hiermee gemoeid is, kan echter de *paradox van soevereiniteit* worden geplaatst. Als de soeverein degene is die de orde telkens redt van wat haar bedreigt door middel van een opschorting van het recht, dan is soevereine macht niet alleen *binnen* de orde maar staat ze daar ook altijd al *buiten*: “De soeverein staat tegelijkertijd buiten en binnen de rechtsorde”, zo luidt de paradox van soevereiniteit... de soeverein, die over de wettelijke macht beschikt om de wet op te schorten, plaatst zichzelf wettelijk buiten de wet” (Agamben, 2005b). Deze paradox geldt onverminderd voor de democratie. In de democratie zijn de wetten aan de macht en is het geweld afgeschaft, *behalve* als het gaat om het behoud van de democratie tegenover dat wat haar bedreigt.¹⁹ Vandaar dat Agamben (2005b, 38) zegt: “Het beginsel volgens welk de soevereiniteit tot de wet behoort, dat vandaag onlosmakelijk verbonden lijkt met onze opvatting van democratie en rechtsstaat, heft de paradox van soevereiniteit allerminst op, maar drijft hem juist op de spits”.

Is soevereine macht zowel binnen als buiten de orde, dan is het naakte leven dat gehouden wordt in de uitzondering, *binnen noch* buiten (Agamben, 2005b, 36). Dit naakte leven, dat ontdaan is van zijn politieke en juridische status en om die reden blootstaat aan de dreiging van een straffeloos geweld,²⁰ is het spiegelbeeld van de soeverein. Het leven waarvan het recht zich heeft teruggetrokken door het niet langer te beschermen staat niet zonder meer buiten de orde. Het recht heeft het immers aangeraakt in de beslissing er niet langer op van toepassing te zijn. Precies om die reden echter is het naakte leven ook niet binnen de orde. “Het bijzondere aan de situatie die met de uitzondering ontstaat”, zegt Agamben (2005b, 25), “is dat ze noch bepaald kan worden als een situatie *de facto*, noch als een situatie *de iure*. In plaats daarvan creëert ze tussen beide een paradoxaal grensgebied waar hun onderscheid wegvalt. De uitzondering is geen feit, want ze is enkel door de opheffing van de rechtsnorm in het leven geroepen; maar daarom is ze ook geen juridisch geval...”.

Het leven dat is *uitgezonderd* van de wet is binnen noch buiten, ingesloten noch uitgesloten. Veeleer is het ingesloten door te zijn uitgesloten. Met de lastige formulering van de ‘ingesloten uitsluiting’ probeert Agamben tot uitdrukking te brengen dat het naakte leven, hoewel het niet langer kan rekenen op de wet, niet zonder relatie is tot de wet. Integendeel. De ‘wet’ is van toepassing door niet langer van toepassing te zijn. Dat wil zeggen: de wet heeft zich teruggetrokken en is daarom iets dat bij voortduring gevreesd, ontvlucht en ontdoken moet worden. Het leven dat verlaten is door de wet is het leven dat bij voortduring door de wet wordt opgejaagd.

Dit heeft een belangrijke consequentie. Het leven dat is uitgezonderd is niet simpelweg uitgesloten, naar de ‘andere kant’ van het recht gezet, over de grens geplaatst en teruggestuurd naar een thuisland waar het hoort te zijn. Het naakte leven is niet ‘daar’, als we onder het daar een gekwalificeerde plek tegenover het

‘hier, bij ons’ verstaan; een staat van oorsprong bijvoorbeeld, een thuisland. Voor het naakte leven is het ‘daar’ niet langer zo’n gekwalificeerde plek, een buitenland, tegenover het ‘hier’ van Europa waar wij als burgers van de EU thuishoren. Veeleer wordt het ‘daar’ iets als “het maakt niet uit waar, zolang het maar niet hier is”. Voor het naakte leven is er geen hier of daar. Het houdt zich *nergens* op. Het is het leven dat in geen enkele orde meer ingeschreven kan worden, dat verordonneerd wordt naar de absolute non-plaats, de *ruimte* van uitzondering zoals Agamben het kamp begrijpt. In het kamp, waarheen het leven dat nergens meer welkom is verbannen wordt, dreigt de uitzondering, de situatie van rechteloosheid, permanent te worden. Dit is het lot van de miljoenen vluchtelingen en statelozen wier leven in de uitzichtloosheid van de kampen in de wacht wordt gezet en wier meest basale rechten niet gewaarborgd kunnen worden, allereerst, natuurlijk, het recht om ergens bij te horen, ergens thuis te zijn. Volgens het rapport *Protracted Refugee Situations* van UNHCR (2004, 15) bevinden zich wereldwijd meer dan zes miljoen vluchtelingen in de uitzichtloze situatie van het kamp, waarin hun meest basale rechten niet gewaarborgd kunnen worden. The US Committee for Refugees and Immigrants schat dit aantal op meer dan tien miljoen.

4. Identiteit

Het recht om ergens bij te horen of thuis te zijn kunnen we natuurlijk ook op een abstracter niveau formuleren als het vraagstuk van de identiteit. Dit vraagstuk is in heel wat actuele politieke debatten aan de orde: de discussie over een streng immigratiebeleid, over denaturalisatie van criminele allochtonen, over hoofddoeken en de vraag of burger zijn impliceert dat je ook van een land moet houden, enz.

Eerder in deze tekst gaven we aan dat de vreemde ons eraan herinnert dat elke gemeenschap tekortschiet ten opzichte van de eigen universele beginselen, dat de gemeenschap contingent is door te laten zien dat het ook anders kan.

Welnu, die contingentie lijkt vandaag ver weg. Eind september 2010 hield Bart de Wever, kopstuk van de N-VA, de Vlaams-nationalistische partij die de afgelopen federale verkiezingen in België met glans heeft gewonnen, nog een uitdrukkelijk pleidooi voor identiteit als motor voor de oplossing van sociale problemen.²¹ Dit pleidooi gaat er nadrukkelijk vanuit dat de leden van een gemeenschap starten vanuit een welbegrepen identiteit die dan vervolgens wel aan verandering onderhevig kan zijn maar niettemin een duidelijk uitgangspunt, een vast beginsel vormt en geen vraagstuk is. We moeten er volledigheidshalve wel bij vermelden dat voor De Wever identiteit iets is dat we kunnen verwerven, na bepaalde processen van integratie.

De hier eerder aangehaalde Jean-Luc Nancy zou alvast reserves aantekenen tegenover dit opnieuw funderen van de gemeenschap in een identiteitsdenken. Zijn reserves zijn geïnspireerd door de vrees om van een gemeenschap opnieuw een substantiële en exclusieve identiteit te maken, waardoor de ander, de vreemde, nog veel moeilijker toegang verwerft tot een voor hem vreemde gemeenschap. Wie de evolutie van de debatten over het verwerven van nationaliteit of papieren bekijkt, lijkt te moeten besluiten dat die vrees niet zonder grond is. Bovendien, aldus Nancy, hebben we vandaag eerder nood aan een grondige reflectie over wat identiteit en gemeenschap kunnen betekenen, dan dat we meteen zouden overgaan tot een hernieuwd pleidooi voor particularisme.

We zouden de vraag ook kunnen omkeren: waarom maakt identiteit vandaag een vraagstuk uit, zowel vanuit politiek als vanuit filosofisch perspectief? Dat probleem, aldus Nancy, stelt zich onder meer doordat er met de val van de communistische regimes in Oost-Europa iets is blootgelegd dat ons sindsdien voor een nieuwe uitdaging stelt: “Op het ogenblik dat er geen ‘socialistische visie’ meer te presenteren en aan te bieden valt aan de ‘commandopost’ van een subject van de geschiedenis en van de politiek, op het moment dat er, in een nog veel bredere zin, om het zo te zeggen geen ‘polis’ en zelfs geen ‘samenleving’ meer is waaruit men een regulatieve figuur kan opmaken, biedt het met-meerdere-zijn, onttrokken aan elke intuïtie, aan elke representatie of inbeelding, zich aan als een scherpe vraagstelling en een soevereine eis” (Nancy, 1996, 63). Op dat ogenblik zijn we momenteel aanbeland, zo stelt Nancy. De ruimte van het mede-zijn is een mondiale ruimte geworden en daar kunnen we moeilijk omheen. Juist omdat die verhouding tot de wereld en tot anderen steeds mondialer wordt, is het de uitdaging om ons de vraag te stellen wat identiteit vandaag nog kan betekenen.

En inderdaad, in heel wat debatten is identiteit ook aan de orde, zij het eerder om te poneren dat er identiteit is en niet zozeer wat identiteit kan betekenen. Het debat in Frankrijk daarover is in die zin tekenend. Dat debat is in feite een decennium terug ingezet met de kwestie van de laïciteit en de totstandkoming van de zogenaamde ‘hoofddoekenwet’, de wet die het dragen van opzichtige religieuze symbolen in het openbaar onderwijs verbiedt.²² Dat debat had ook en niet in de laatste plaats betrekking op wat het betekent om een burger van een welbepaald land te zijn. Indien in casu de Franse republiek de garantie biedt voor elke geloofs-overtuiging, zo luidde de vraag, wat mag zij dan ‘in retour’ terugvragen van de burgers?

De huidige Franse president gaf toen al de teneur aan van wat later het door hem opgestarte debat over de Franse identiteit zou worden: een Franse citoyen moet van Frankrijk houden of hij is een slecht burger, zo gaf hij toen aan (Sarkozy, 2006, 280). Hoeft het te verwonderen dat hij enkele jaren later de vraag opwierp wat Franse identiteit betekent²³? Nancy reageerde begin 2010 met een boekje *Iden-*

tités, fragments, franchises maar ook in een opiniestuk formuleerde hij openlijk zijn bedenkingen over het identiteitsdebat in zijn land.²⁴ Volgens hem is identiteit niet zozeer een opsomming van bepaalde particuliere kenmerken waaraan x-aantal mensen beantwoorden en waartoe je vervolgens als buitenstaander kan toetreden eens je over diezelfde eigenschappen beschikt. Je treedt niet toe tot een identiteit zonder deze meteen ook te veranderen, te transformeren.²⁵

Identiteiten zijn veranderlijk, aldus Nancy, niet zozeer omdat we er moreel van overtuigd zijn dat het zo hoort, maar omdat de kracht van een identiteit zich niet situeert in het zich stabiliseren en het vervolgens eindeloos laten imiteren van die vaste grond, zodat ze gegarandeerd aanwezig blijft nadat vreemdelingen er zijn binnengetroten. Identiteit gaat niet over bezit, over hebben, maar over zijn, over bestaan.

Dit onderscheid is veel meer dan een filosofische aangelegenheid en is concreet opspoorbaar in actuele debatten. Toen bijvoorbeeld enige tijd geleden de Belgische ex-premier Guy Verhofstadt (2010) stipuleerde dat het handelen vanuit een identiteitslogica finaal leidt tot Auschwitz, refereert het hieraan. Ook al gebruikte hij Nancy niet in zijn argumentatie, ook voor hem was het identiteitsbegrip vooral een vraagstuk, eerder dan dat het een probleemloos en eenduidig antwoord kan zijn op problemen zoals inclusie of solidariteit.

Wat is er bijgevolg problematisch aan de vraag “welke identiteit hebben we” voor mensen die redeneren vanuit een kader als dat van Nancy? Simpelweg omdat het ons verhindert de vraag naar identiteit als zodanig te stellen, zoals wat is identiteit en kun je die überhaupt bezitten? Indien we identiteit als ons bezit beschouwen, gaan we er immers vanuit dat deze al grijpbaar vastligt en voor iedereen duidelijk zou zijn. Maar is dat wel zo? Een journalist stelde ooit aan toenmalig minister-president Luc van den Brande de vraag hoe hij Vlamingen zou definiëren en hij kwam niet verder dan hard werken en veel talen kennen, alsof dat ons van de rest van de wereld zou onderscheiden.

Indien Nancy ervoor pleit om dit debat niet zozeer voeren in termen van het hebben maar het zijn van een identiteit, waartoe brengt ons dit dan? Dan bouwen we ten eerste in dat die identiteit niet vastligt, want ons bestaan en dus onze cultuur veranderen voortdurend. Dat is cruciaal, want zonder inzicht hierin moeten we voortdurend angstig om ons heen kijken welke verderfelijke vreemde invloeden onze zuivere gedeeldheid zouden bedreigen. Vervolgens houden we ons niet langer de mythe voor dat je identiteit strikt kunt afbakenen, want historisch noch actueel kun je ooit pretenderen dat je altijd al dat ene volk en niets anders bent geweest – achter elke identiteit schuilen er telkens zoveel andere identiteiten. Ten slotte en vooral laat het ons toe om wel degelijk te stellen dat we een identiteit zijn, zodat niet elke referentie eraan noodzakelijk een extreemrechtse signatuur hoeft te dragen. Een volk heeft een identiteit maar de hele vraag blijft natuurlijk telkens wie of wat die ‘wij’ is.

Dat identiteit zich niet aandient als oplossing of antwoord maar als vraag rijst, motiveert ook het werk van Bonnie Honig, professor politieke wetenschappen aan Northwestern University. En ook voor haar, zoals voor Nancy, geldt dat niet elke verwijzing naar identiteit uit den boze is. Want het volk van een democratische gemeenschap weet zichzelf weliswaar verplicht aan internationale normen en universele mensenrechten die altijd en overal en voor iedereen gelden, feit blijft dat “Wij, het volk” nooit iedereen is. Hoewel onze identiteit niet vastligt, betekent dat niet dat *alles* mogelijk is. Anders gezegd, een gemeenschap kan zich niet *oneindig* openstellen voor het vreemde en voor de ander.

Honig laat dit trefzeker zien aan de hand van de ambigue relatie tussen de Onvoorwaardelijke Wet van gastvrijheid en de voorwaardelijke wetten van gastvrijheid (Honig, 2006, 2009), die zij ontleent aan de Franse filosoof Jacques Derrida (1930-2004) (1998). De wetten van gastvrijheid bevinden zich op het concrete en berekenbare niveau van de sociale, politieke en juridische orde en maken het verlenen van gastvrijheid mogelijk, gegeven de beperkte middelen waarover een gemeenschap daartoe beschikt. Deze wetten zijn voorwaardelijk voor zover zij eisen stellen aan vreemdelingen. Vreemdelingen moeten beschikken over een visum, documenten overleggen waaruit hun nationaliteit blijkt, voldoen aan inkomenseisen, verklaren waarom zij in hun eigen land niet langer veilig zijn enzovoort. De voorwaardelijke wetten ontleen hun inspiratie aan de Onvoorwaardelijke Wet die de orde van het concrete, berekenbare en particuliere ontstijgt. Onvoorwaardelijke gastvrijheid gebiedt een oneindige openheid, eist dat we gastvrijheid verlenen zonder de vreemdeling te vragen naar zijn naam, afkomst of redenen voor zijn komst. Hoewel de voorwaardelijke wetten deze onvoorwaardelijke gastvrijheid onderstellen en erop gericht zijn, kunnen zij niet anders dan de Wet corrumperen en schenden.

Eenzelfde complexe afhankelijkheidsrelatie geldt echter ook voor de Onvoorwaardelijke Wet van gastvrijheid. Onvoorwaardelijke gastvrijheid is altijd ook afhankelijk van normen, wetten en instituties zonder welke zij een loos gebaar zou zijn. En zoals voorwaardelijke wetten een gastvrijheid zonder eisen, beperkingen en voorwaarden onvermijdelijk corrumperen, zo bedreigt op haar beurt de Onvoorwaardelijke Gastvrijheid de orde van het voorwaardelijke. Onvoorwaardelijke gastvrijheid bieden aan vreemdelingen, ongeacht of ze legaal of illegaal zijn, ongeacht of ze goede redenen hebben gastvrijheid te vragen of niet, zou de ontvangende gemeenschap uiteindelijk beroven van de middelen en het kapitaal om überhaupt vreemdelingen te kunnen toelaten. Gastvrijheid bieden betekent dat je de vreemdeling onderdak, eten, scholing, werk enzovoort kan bieden. Wie met lege handen staat kan de gast niet langer iets te bieden hebben. Onvoorwaardelijke gastvrijheid onteigent ons, en de vreemdelingen die wij in ons midden hebben opgenomen manoeuvreren ons in een positie van vijandigheid. De vreemdeling die ons onteigent is niet langer gast, maar vijand die ons berooft van alles wat wij zijn en wat wij hebben (Honig, 2009, 115-120).

De Onvoorwaardelijke Wet en de voorwaardelijke wetten van gastvrijheid veronderstellen elkaar wederzijds in dezelfde beweging waarmee zij elkaar uitsluiten. Dit plaatst een gemeenschap in de onvermijdelijk ambigue positie waarin gastvrijheid dreigt om te slaan in haar tegendeel: vijandigheid.

De dubbelheid van gastvrijheid/vijandigheid laat zich bijvoorbeeld zien wanneer vluchtelingen tijdelijke bescherming wordt geboden onder de voorwaarde dat zij naar huis terugkeren eens de oorlog voorbij is. Sinds de oorlogen in voormalig Joegoslavië, toen Europa geconfronteerd werd met grote aantallen vluchtelingen, geniet tijdelijke bescherming een duidelijke voorkeur onder staten en worden de mogelijkheden tot intensivering, of zelfs vervanging van traditionele vormen van bescherming, van een dergelijk beschermingsbeleid geëxploreerd.²⁶ Voorwaarde voor het bieden van tijdelijke bescherming met het oog op terugkeer naar het land van herkomst is dat vluchtelingen niet integreren in het gastland. Algemeen wordt aangenomen dat wanneer vluchtelingen werken, naar school gaan, de taal leren, deelnemen aan het sociale leven, verliefd worden, kinderen krijgen – kortom: wanneer zij doorgaan met hun leven – niet meer bereid zullen zijn terug te keren naar waar ze vandaan komen. Tijdelijke bescherming wordt daarom geacht alleen dan effectief te zijn en een geloofwaardig alternatief te bieden voor andere vormen van bescherming, indien ze wordt geboden op plekken die zijn afgezonderd van de normale orde, in centra die verhinderen dat vluchtelingen opnieuw geworteld raken. Gastvrijheid wordt geboden, maar vluchtelingen worden geacht ons niet te overvragen. Gastvrijheid grenst hier aan vijandigheid, omdat vluchtelingen een plek in ons midden wordt ontzegd, omdat zij worden uitgesloten van onze alledaagse, normale leefwereld.

Met Derrida insisteert Honig dat we de dubbelheid van gastvrijheid/vijandigheid in onze eigen idealen onderkennen.²⁷ Niet om ons daarbij neer te leggen. Maar om ons te bewegen tot politiek handelen. Juist omdat gastvrijheid altijd een spoor van vijandigheid in zich draagt moeten we blijvend waakzaam zijn en in actie komen telkens wanneer de schaduwzijde van onze idealen opdoemt. Als democratische burgers kunnen we instemmen met de belofte van het Europese project tot eenwording. Bijvoorbeeld omdat het wegvallen van de binnengrenzen onze vrijheid van beweging garandeert. Maar onze instemming moet ons niet blind maken voor de nieuwe grenzen die aan de buitengrenzen van Europa worden opgetrokken en die allesbehalve poreus zijn.²⁸

Het denken van Honig biedt inzicht in het antwoord op de vraag wat democratisch politiek handelen nog kan betekenen in een mondiale ruimte die in verregaande mate gedomineerd wordt door internationaal en transnationaal recht. De vraag die haar interesseert is hoe politieke *pluraliteit* zich verhoudt tot de *eenheid* die door het recht gesteld en geëist wordt. De vraag naar de identiteit van de gemeenschap keert hier terug. “Wij, het volk”, zegt Honig, is nooit zonder meer het subject dat naadloos past in de identiteit die eraan wordt toegeschreven of die vol-

ledig samenvalt met de representaties door wettelijke instituties. Het wij is altijd ook een menigte die zich verzet tegen de representatie en eenheid van het volk (Honig, 2009). Met de slogan “Niet in onze naam”, die wereldwijd gedragen werd tijdens de massademonstraties tegen de oorlog in Irak, laat de menigte zich horen. En dit laat zien dat een *ander wij* mogelijk is.

Het gaat niet op om blindelings te vertrouwen op voortschrijdende ontwikkelingen in het recht. Toegegeven, de Europese Unie, die claimt Europa en de Europese volkeren te representeren, heeft al veel bereikt waar het gaat om het garanderen en expanderen van fundamentele mensenrechten, – ook voor niet-EU-burgers. Maar ook Europa en haar burgers zijn nooit zonder meer te vangen in de representatie door de Europese Unie. Wanneer we opkomen voor belangen en rechten die ook gewaarborgd moeten worden voor vluchtelingen, ongewenste immigranten en illegalen dan handelen we in naam van een ander, meer rechtvaardig Europa, aldus Honig.²⁹

Honig laat zien dat vreemdelingen niet uitsluitend afhankelijk zijn van het recht voor de waarborg van hun vrijheid en waardigheid, maar ook, en vooral, van een politiek handelen dat de bestaande politiek-juridische orde contesteert.³⁰ De mogelijkheid van een ander Europa is daarbij zowel de voorwaarde als het doel van het handelen. Voor dit democratisch handelen dat de bestaande orde radicaal contesteert reserveert Honig de term “agonistisch kosmopolitisme”. Ook dit agonistisch kosmopolitisme blijft niet gevrijwaard van de dubbelheid gastvrijheid/vijandigheid. Hoewel geïnspireerd door en georiënteerd op de Onvoorwaardelijke Wet van gastvrijheid, weet degene die handelt in naam van een ander wij dat er geen insluiting zonder uitsluiting is. Volgens Honig moeten we ons dan ook niet blindstaren op morele en universele beginselen van menselijke waardigheid in de hoop dat die ooit voor iedereen door het recht verwerkelijkt worden. Veeleer zullen we handelen op grond van wat zij “solidariteit in nabijheid” noemt (Honig, 2009, 129-134). We komen op voor vreemdelingen omdat ze ons nabij zijn. Omdat ze naast ons wonen, hun kinderen naar dezelfde school gaan als onze kinderen, omdat ze toevallig hetzelfde geloof belijden als wij, omdat wij om welke reden dan ook affiniteit hebben met hun cultuur enzovoort. Onvermijdelijk kleeft hier een element van willekeur aan: we zetten ons in voor dit gezin dat met uitzetting bedreigd wordt, en niet voor een ander gezin dat zich in soortgelijke omstandigheden bevindt. Maar degene die nabij is stelt niet enkel een ethisch probleem (waarom hij wel, en zij niet) volgens Honig, maar biedt ook de politieke en ethische gelegenheid tot handelen.³¹ We komen op voor de rechten, waardigheid en vrijheid die vreemdelingen in de huidige politiek-juridische constellaties worden ontzegd om de doodeenvoudige reden dat ze er zijn.³² En omdat we geloven dat een ander, meer rechtvaardig Europa mogelijk is.

5. Conclusie

Zoals aangekondigd hebben we hier geen volledige staalkaart geboden van wat hedendaagse continentale politieke filosofie is. Niet de zijnsvraag stond centraal maar de vraag naar de werkzaamheid van deze filosofie: hoe is filosofie? Onwillekeurig grijpen we daarbij terug naar een bekend citaat van Martin Heidegger (1979, 34) in het hem zeer kenmerkende vocabulaire geformuleerd: “De uitdrukkelijk als taak aanvaarde en zich vervolgens ontplooiende beantwoording die aan de toespraak van het Zijn van het zijnde beantwoordt, dat is filosofie. Wat dat is filosofie, leren wij slechts kennen en weten, als wij ervaren, hoe, op welke wijze de filosofie is. Zij is op deze wijze als beantwoording die zichzelf afstemt op de stem van het Zijn van het zijnde”.

We leren filosofie alleen kennen door te ervaren hoe filosofie is. Dit is als het ware ons motto geweest doorheen deze tekst. Heel wat continentaal politiek-filosofen zijn als filosoof gedreven door het in het kaart brengen van de problemen van de hedendaagse democratie. Dat is geen toeval. De hedendaagse continentale wijsbegeerte is in grote mate getekend door wat wel eens het ‘posttotalitaire denken’ wordt genoemd, het nadenken over de samenleving vanuit de politieke erfenis van de grote totalitarismen van de twintigste eeuw. Dit leidt er volgens sommigen toe dat diezelfde continentale filosofie vooral gepreoccupeerd is met het aantonen van wat niet mogelijk is, wat mislukt en zich daarbij zou ophouden in het comfort van het niet-weten, de eeuwigdurende negatief werkzame twijfel en de eindigheid van de menselijke existentie.

De auteurs die hier de revue zijn gepasseerd passen daar grotendeels in, maar niettemin is toch duidelijk gebleken dat diezelfde auteurs wel degelijk instrumenten aanreiken die concrete problemen niet enkel van hun problematische kant beschrijven, maar dat zij tevens nadenken over hoe ze bepaalde problemen kunnen oplossen of minstens overzichtelijk in kaart kunnen brengen. Ook dat is continentale politieke filosofie.

Misschien kunnen we afsluiten door een denker te citeren die we helaas niet hebben kunnen bespreken wegens plaatsgebrek, met name Alain Badiou. In het betreffende citaat roept Badiou (2002) uitdrukkelijk op om na te denken over de toekomst van de filosofie en niet langer te vermeien in de vaststelling dat alles eindig is en dat we het daarmee moeten stellen:

“En un mot: il est essentiel de rompre avec le motif, aujourd’hui omniprésent, de la finitude. De provenance aussi bien critique qu’herméneutique, aussi bien vu par les positivistes que par les phénoménologues, le motif de la finitude est la forme discrète par laquelle la pensée se plie d’avance à la modestie que lui enjoint de conserver, en toutes circonstances, le féroce nihilisme contemporain.

Le devoir de la philosophie est alors clair: reconstituer rationnellement la réserve d'infinité affirmative que tout projet libérateur exige. La philosophie n'est pas, n'a jamais été, ce qui dispose par soi-même les figures effectives de l'émancipation. Cela est la tâche primordiale de se qui se concentre dans le faire-pensée politique. Mais elle est comme le grenier où, dans les temps difficiles, on accumule quelques ressources, on range quelques outils. On affûte quelques couteaux. Elle est bien ce qui propose à toutes les autres formes de la pensée une ample réserve de moyens. Cette fois, c'est du côté de l'affirmation et de l'infini qu'il lui faut sélectionner et cumuler ses ressources, ses outils, ses couteaux".

In tegenstelling tot het clichébeeld dat aan de continentale traditie wordt opgehangen – een ontoegankelijke schrijfstijl vol hopeloze abstracties die alleen uitmonden in negativisme, valt er wel degelijk iets te rapen aan “deze kant van de oever”. De totalitaire ervaring staat wel degelijk nog altijd centraal – en wie bijvoorbeeld in het hele debat over identiteit geen bedreigingen ziet, is hopeloos blind –, er wordt wel degelijk nagedacht over hoe de wereld kan veranderen. In tegenstelling tot wat Marx vooropstelde, doen ze dat niet vanuit de eis dat de interpretatie moet ophouden om de actie mogelijk te maken, maar dat elke politieke actie altijd vanuit een goede en kritische interpretatie van mogelijk politiek handelen tot stand moet komen.

Noten

1. Voor een wijsgerige en kritische reflectie op de constructie van immigratie als dreiging en veiligheidsprobleem, zie Lindahl (2008).
2. Sinds eind vorige eeuw wordt immigratie, evenals terrorisme en grensoverschrijdende misdaad, behandeld als een veiligheidsprobleem. Zie Huysmans (2000) en Kostakopoulou & Thomas (2004). De Franse filosoof Michel Foucault heeft in zijn colleges *Security, Territory, Population* uit 1978 reeds laten zien dat vanaf het midden van de achttiende eeuw veiligheid tot dominant thema is geworden als gevolg van de vrijheid van beweging en de grensoverschrijdingen door personen en goederen die daarmee geïmpliceerd zijn.
3. K. Hailbronner bijvoorbeeld argumenteert dat de asielprocedure door een groot-schalig misbruik door economische migranten effectief fungeert als een achterdeur-route naar *de facto* migratie.
4. Vergelijk idem, p. 291: “The people’s sovereignty (different from that of the prince) was not proclaimed by the grace of God but in the name of Man, so that it seemed only

natural that the ‘inalienable’ rights of man would find their guarantee and become an inalienable part of the right of the people to sovereign self-government. In other words, man had hardly appeared as a completely emancipated, completely isolated being who carried his dignity within himself without reference to some larger encompassing order, when he disappeared again into a member of a people”.

5. Vergelijk idem, p. 293: “The Rights of Man, supposedly inalienable, proved to be unenforceable – even in countries whose constitutions were based upon them – whenever people appeared who were no longer citizens of any sovereign state. To this fact, disturbing enough in itself, one must add the confusion created by the many recent attempts to frame a new bill of rights, which have demonstrated that no one seems able to define with any assurance what these general human rights, as distinguished from the rights of citizens, really are. Although everyone seems to agree that the plight of these people consists precisely in their loss of the Rights of Man, no one seems to know which rights they have lost when they lost these human rights”.

6. Het verlies van nationaliteit tast, getuige dit citaat, niet alleen de status van het individu in de nationale gemeenschap aan, maar ook in de internationale gemeenschap. Het belangrijkste recht dat statelozen en vluchtelingen missen in de internationale politieke gemeenschap is het recht van vrijheid van beweging. Dit recht is precies afhankelijk van nationaliteit, daar dit de ontvangende gemeenschap de juridische waarborg geeft dat niet zij verantwoordelijk is voor vreemdelingen, maar de staat waarvan zij onderdaan van zijn en waarnaar ze, om welke reden dan ook, kunnen terugkeren. Het ontbreken van het recht van vrijheid van beweging is het ellendige lot van de miljoenen vluchtelingen die gevangen zijn in kampen en nergens anders heen kunnen. Het is een populaire gedachte te zeggen dat een kosmopolitisch ideaal afrekent met het belang van nationaliteit en de gebondenheid aan een plek en dat wij, wereldburgers, overal thuis zijn. Het tegendeel van nationaliteit en gebonden zijn een plek, het burger zijn van een staat, is niet dat je overal thuis bent, maar dat je nergens thuis bent, dat er geen plek ter wereld is waar jij je nog beschermd weet. Voor een wijsgerige reflectie hierop zie Van Roermund (2009).

7. Arash Abizadeh (2007, 37-65) bekritiseert een dergelijke redenering. Uitgaande van de vooronderstelling dat de *demos* principieel onbegrensd is, argumenteert hij dat immigranten moeten deelnemen aan het politieke proces waarin wordt besloten over hun in- of uitsluiting.

8. Voor een vergelijkbare kritiek op Benhabib, zie Aleinikoff (2007, 424-430).

9. Voor een kritiek op Benhabibs toevlucht tot morele wederkerigheid tussen immigranten en de burgers van een staat, zie Lindahl (2009).

10. Deze *mission statement* is beschikbaar op de officiële website van Frontex <http://www.frontex.europa.eu>. In haar proefschrift levert Oudejans een meer uitgebreide wijsgerige reflectie op de politieke en juridische gronden van Frontex.

11. In de zomer van 2009 onderzocht Frontex bijvoorbeeld de invloed van de wereldwijde economische crisis op de push en pull factoren van illegale immigratie, gepubliceerd in het rapport *The Impact of the Global Economic Crisis on Illegal Migration to the European Union*.

12. Zo heeft Frontex bijvoorbeeld de bevoegdheid van het instellen van Rapid Border Intervention Teams (RABIT) om in geval van een acute dreiging onmiddellijk in te grijpen (zie Fischer-Lescano *et al.*, 2009, 258).

13. Een treffend voorbeeld hiervan zijn de zogeheten Rabit Border Intervention Teams (RABIT) die in een ‘exceptionele situatie van dreiging’ ingezet kunnen worden op verzoek van een EU-lidstaat die een massa-instroom van immigranten verwacht aan een van de buitengrenzen van de EU. In het najaar van 2010 werd RABIT voor het eerst operationeel aan de Grieks-Turkse grens. Voor een kritische beschouwing van RABIT in het algemeen, en van de eerste toepassing ervan op verzoek van Griekenland in het bijzonder, zie: Amnesty International and European Council of Refugees and Exile (2010) en Carrera & Guild (2010).

14. Zo zijn EU-lidstaten op grond van het Vluchtelingenverdrag en artikel 3 van het Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens gehouden aan het beginsel van *non-refoulement*, wat het (absolute) verbod inhoudt mensen terug te sturen naar (de grenzen van) een staat waar leven, vrijheid, veiligheid ernstig worden bedreigd. Onderschepping op zee ontnemt immigranten, waaronder potentiële vluchtelingen, de mogelijkheid een asiilverzoek in te dienen en aldus te beoordelen of hun verscheping huiswaarts een schending van het verbod op refoulement oplevert. Ten aanzien van grensbewaking buiten jurisdictie van de EU bestaat wel de overtuiging dat het beginsel van *non-refoulement* niet van toepassing is, daar de relevante verdragen geen extraterritoriale werking hebben. Het Duitse ministerie van Binnenlandse Zaken argumenteert bijvoorbeeld: “State practice and predominant legal opinion are that the principle of *non-refoulement* in the Geneva Refugee Convention does not apply on the high seas to persons alleging persecution, since the high seas are extraterritorial” (geciteerd in Fischer-Lescano *et al.*, 2009, 265). Hierbij moet worden bedacht dat Frontex weliswaar jaarlijks het aantal onderschepte immigranten publiceert, maar niet vermeldt waar zij vervolgens werden heengezonden en of er onder de immigranten mensen waren die mogelijk in aanmerking kwamen voor internationale bescherming. Het ontbreken van de gegevens hiervan maakt het effectief onmogelijk te controleren of er mogelijk een schending van *non-refoulement* heeft plaatsgevonden.

15. Zie Fischer-Lescano et al. (2009, 295): "European jurisdiction is at present unable to react to potentially unlawful practice of the European border control regime because the situation suffers from a lack of efficient access to legal protection".
16. Voor een indringend verslag van hun situatie, zie Annemarie Busser (2005).
17. Noch tot Europa natuurlijk. Zie bijvoorbeeld N. Bernstein (2010).
18. Migreurop, een netwerk van activisten en onderzoekers, telt 235 verschillende kampen voor de detentie van immigranten. Voor informatie en kaarten waarop de kampen worden aangegeven, zie <http://www.migreurop.org/IMG/pdf/carte-en.pdf>.
19. Zie ook Van Roermund (2001, 149-172).
20. De belangrijkste kritiek op voornoemde Rapid Border Intervention Teams die door Frontex worden geïnstalleerd en gecoördineerd is precies dat zij opereren in een juridisch vacuüm waarbinnen straffeloos geweld gebruikt kan worden tegen immigranten. Zie Amnesty International and European Council of Refugees and Exile (2010, 4).
21. We verwijzen hier naar een openbare les die De Wever gaf aan de Universiteit Gent. Zie http://www.nieuwsblad.be/article/detail.aspx?articleid=DMF20100928_075.
22. Alle rapporten hierover zijn te consulteren via <http://www.assemblee-nationale.fr/12/dossiers/laicite.asp>.
23. <http://www.gouvernement.fr/gouvernement/www.debatidentitenationale.fr>.
24. <http://deligne.posterous.com/jean-luc-nancy-identite>.
25. "Mais ici déjà le bât blesse: on n'entre pas dans une identité, on ne s'en revêt pas, et on ne saurait s'identifier à elle (à supposer qu'il y ait du sens à la traiter comme une entité ou une figure) sans en même temps la modifier, la modaliser, la transformer peut-être. Les identités ne sont jamais si purement fixes, ni simplement plastiques. Elles sont toujours métastables.
Elles le sont parce que la force d'une identité n'est pas de se stabiliser sur soi-même pour une imitation perpétuelle. C'est peut-être ce que la France a trop facilement pu croire, forte qu'elle a été d'être longtemps reconnue – à juste titre – comme une grande figure. Mais identité n'est pas figure. Identité est chose plus subtile, plus délicate, plus fuyante. Sa force est de déplacer, de changer les figures." Zie <http://deligne.posterous.com/jean-luc-nancy-identite>.

26. Voor een historisch overzicht van tijdelijke bescherming, zie: Joan Fitzpatrick (2000), Kay Hailbronner (2004) en J. Hathaway & Neve (1997). Voor een kritische beschouwing op een regime van tijdelijke bescherming, zie G. Noll (2003).

27. Vergelijk Honig (2006, 111): “The unconditional... makes no promise to us about our future, and it inspires and haunts every conditional order of rights. From its vantage point, we wager that remainders will always result from every political-legal settlement, no matter how progressive or expansive, even, as it were, from the instantiation of the universal itself... Put in a different way: If we expect hospitality always to harbor a trace of its double – hostility – then proponents of hospitality will always be on the outlook for that trace and its remainders”.

28. Vergelijk Honig (2009, 108): “The new porousness of territorial borders among EU countries has been accompanied in recent years by the erection of new, not at all porous borders inside the EU. The hosts are not only welcoming; they are also hostile”.

29. Vergelijk Honig (2009, 125): “The challenge then is to see the situation in all its ambiguity and from that vantage point to intervene in ways that claim Europe for a different present, for different futures, for different constituencies, for a different politics”.

30. Thomas Spijkerboer (2009b, 292) lijkt deze overtuiging te delen wanneer hij beoogt dat sociale bewegingen het recht kunnen beïnvloeden: “[S]ocial movements can influence legal argument. If a social movement succeeds in establishing a relatively radical view as credible, the centre of the debate shifts, possibly taking courts along. All the courts need is an innovative way of dealing with the technical issues that allows for shifting to the new centre”.

31. Vergelijk Honig (2009, 131): “[T]he neighbour presents not an ethical problem to be solved (why him and not someone else? What justifies that?), but an ethical and political opportunity to be acted upon... Thus, qua acts of neighbour love, we enact *droits de cité* – by taking people in, harboring them, offering them shelter, finding sympathetic agents of discretionary power who are willing to look the other way – while also risking the re-authorization of law’s authoritative institutions by working through them to win papers or amnesty for those who are here – simply because they are here”.

32. Vergelijk idem (130): “[W]e might stand up for *droits de cité*, a demand to extend full hospitality to refugees and other nonimmigrant border crossers simply because they are here. The phrase “simply because they are here” rejects the legitimatist demand that some justification be given for privileging those who are proximate”.

Bibliografie

- Abizadeh, A. (2008). Democratic Theory and Border Coercion. No Right to Unilaterally Control Your Own Borders. *Political Theory*, 36 (1), 37-65.
- Afeef, K.F. (2006). *The Politics of Extraterritorial Processing: Offshore Asylum Policies in Europe and the Pacific*. Refugee Studies Centre Working Paper No. 36. October 2006.
- Agamben (2005a). *State of Exception* (vertaald uit het Italiaans). University of Chicago Press.
- Agamben (2005b). *Homo Sacer. Soevereine macht en het naakte leven* (vertaald uit het Italiaans). Amsterdam: Uitgeverij Boom.
- Aleinikoff, T. (2007). Comments on The Rights of Others. *European Journal of Political Theory*, 6 (4), 424-430.
- Amnesty International and European Council of Refugees and Exile (2010). *Briefing on the Commission Proposal for a Regulation Amending Council Regulation (EC) 2007/2004 Establishing a European Agency for the Management of Operational Cooperation at the External Borders of the Member States of the European Union (FRONTEX)*. September 2010.
- Arendt, H. (1968). *The Origins of Totalitarianism*. San Diego, New York, London: Harcourt Inc.
- Badiou, A. (2002). Considérations philosophiques sur quelques faits récents. *Lignes*, (8), 33-34.
- Benhabib, S. (2007). *De rechten van 'anderen'. Over migranten, vluchtelingen en asielzoekers*. Kampen: Ten Have.
- Bernstein, N. (2010). Officials Hid Truth of Immigrant Deaths in Jail. *The New York Times*, 10 januari 2010.
- Busser, A. (2005). *Grensgevangen. Verhalen van Vluchtelingen*. Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Atlas.
- Carrera & Guild (2010). *Joint Operation RABIT 2010 – FRONTEX Assistance to the Greece's Border with Turkey: Revealing the Deficiencies of Europe's Dublin Asylum System*. CEPS Paper in Liberty and Security in Europe. November 2010.
- de Haas, H. (2008). The Myth of Invasion: The Inconvenient Realities of Migration from Africa to the European Union. *Third World Quarterly*, 7.
- Derrida, J. (1998). *Over gastvrijheid*. Amsterdam: Uitgeverij Boom.
- De Vries, K. (2007). An Assessment of 'Protection in the Regions of Origin' in Relation to European Asylum Law. *European Journal of Migration and Law*, 9.
- Fischer-Lescano, A., Löhr, T. & Tohidipur, T. (2009). Border Controls at Sea: Requirements Under International Human Rights and Refugee Law. *International Journal of Refugee Law*, 21 (2).
- Fitzpatrick, J. (2000). Temporary Protection for Refugees. Elements of a Formalized Regime. *American Journal of International Law*, 94 (2).
- Foucault, M. (2007). *Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France*, edited by M. Senellart. New York: Palgrave Macmillan.

- Hailbronner, Kay (2004). Asylum Law in the Context of a European Migration Policy. In N. Walker (Ed.), *Europe's Area of Freedom, Security and Justice*. Oxford, Oxford University Press.
- Hathaway, J. & Neve (1997). Making International Refugee Law Relevant Again. *Harvard Human Rights Journal*, 10.
- Heidegger, M. (1979). *Wat is dat – filosofie?* Leuven : Vergaelen.
- Honig, B. (2006). Another Cosmopolitanism? Law and Politics in the New Europe. In R. Post (Ed.), *Another Cosmopolitanism*. New York: Oxford University Press.
- Honig, B. (2009). *Emergency Paradox, Law, Democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- Human Rights Watch. *Stuck in a Revolving Door*. Beschikbaar op http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/greeceturkey1108web_0.pdf.
- Huysmans (2000). The European Union and the Securitization of Migration. *Journal of Common Market Studies*, 38 (5).
- Kostakopoulou & Thomas (2004). Unweaving the Threads: Territoriality, National Ownership of Land and Asylum Policy. *European Journal of Migration*, 6.
- Lindahl, H.K. (2008). Border Crossings by Immigrants: Legality, Illegality, and Alegality. *Res Publica: A Journal of Legal and Social Philosophy*, 14, 117-135.
- Lindahl, H.K. (2009). Inbetween: Immigration, Distributive Justice and Political Dialogue. *Contemporary Political Theory*, 8, 415-434.
- Médecins Sans Frontières (2005). Violence and Immigration. Report on Illegal Sub-Saharan Immigrants (ISSs) in Morocco (p. 4). Beschikbaar op www.meltingpot.org.
- Moreno Lax, R. (2008). Must EU Borders Have Doors for Refugees? On the Compatibility of Schengen Visas and Carriers' Sanctions with the EU Member States' Obligations to Provide International Protection for Refugees. *European Journal of Migration and Law*, 10.
- Nancy, J.-L. (1996). *Être singulier pluriel*. Paris : Galilée.
- Nancy, J.-L., (2010). *Identités, fragments, franchises*. Paris: Galilée.
- Noll, G. (2003). Visions of the Exceptional, *European Journal of Migration and Law*, 5.
- Proasyl (2007). *The Truth Is Bitter but Must Be Told. The Situation of Refugees in the Aegean and the Practice of the Greek Coast Guard*. Oktober 2007.
- Sarkozy, N. (2006). *Témoignages*. XO Editions.
- Schenkel, M. (2008). Geluk zoeken verboden. Fort Europa begint in Afrika. *NRC Handelsblad*, 8 november 2008.
- Spijkerboer, T. (2007). The Human Costs of Border Control. *European Journal of Migration and Law*, 9 (1).
- Spijkerboer, T. (2009a). Over de grens. Staatsaansprakelijkheid en de doden aan de grenzen van Europa. *Ars Aequi*, 627 en 632.
- Spijkerboer, T. (2009b). Structural Instability: Strasbourg Case La Won Children's Family Reunion. *European Journal of Migration and Law*, 11, 292.

- UNHCR (2004). *Protracted Refugee Situations*.
- United Against Racism. List of 13250 Documented Refugee Deaths Through Fortress Europe, published by United Against Racism, beschikbaar op www.unitedagainstracism.org.
- Van Houtum (2005). The Geopolitics of Borders and Boundaries. *Geopolitics*, 10.
- Van Houtum & Pijpers (2007). The European Union as a Gated Community: The Two-faced Border and Immigration Regime of the EU. *Antipode*.
- Van Roermund (2001). De rechter: grenswachter of grensganger?. In Broers & Van Klink (Eds.), *De rechter als rechtsvormer*. Den Haag: Boom Juridische uitgevers.
- Van Roermund (2009). Migrants, Humans and Human Rights. The Right to Move as the Right to Stay. In H.K. Lindahl (Ed.), *A Right to Inclusion and Exclusion? Normative Fault Lines of the EU's Area of Freedom, Security and Justice* (pp. 161-184). Oxford: Hart Publishers.
- Van Waas (2008). *Nationality Matters. Statelessness under International Law* (p. 218). Intersentia, School of Human Rights Research.
- Vedsted-Hansen (1999). *Europe's Response to the Arrival of Asylum Seekers: Refugee Protection and Immigration Control*. UNHCR New Issues in Refugee Research Working Paper No. 6. May 1999.
- Verdirame & Harell-Bond (2005). *Rights in Exile. Janus-Faced Humanitarianism*. New York/Oxford: Berghahn Books.
- Verhofstadt, G. (2010). Il y a quelque chose de pourri en République française... *Le Monde*, 12 februari 2010).