

SOEVEREINITEIT EN EXCLUSIE

Over de relatie tussen natie, staat en democratie

Ronald Tinnevelt¹

Abstract – Our current political constellation - according to cosmopolitan theorists like Habermas, Held or Brunkhorst - is a postnational one.

Over the last few decades globalism and multiculturalism have put tremendous pressure on the traditional model of the nation-state.

According to this model nation-states are more or less politically homogeneous and economically independent. As a consequence of the declining sovereignty of the nation-state, democratic societies have not only felt the need to open their borders, but some have also reacted by closing them to migrants and refugees. In this article we closely examine this simultaneous opening and closing of borders on the basis of the work of Schmitt, Arendt and Habermas.

1. Introductie

Met de idee van de ‘postnationale constellatie’ wijzen auteurs als Habermas, Held, Benhabib of Brunkhorst op het feit dat de moderne democratische natiestaat de laatste decennia zwaar onder druk is komen te staan als gevolg van twee – soms complementaire, soms elkaar uitsluitende – processen. Het gaat hierbij enerzijds om een toenemende globalisering op het vlak van cultuur, techniek en economie, en anderzijds om een toenemend pluralisme van levensvormen, etnische groepen en religies. De mondialisering van het commerciële verkeer, communicatieprocessen, economische productie, technologie en wapenhandel leidt tot problemen die binnen de grenzen van de nationale staat niet meer op te lossen zijn.² De vele humanitaire drama’s en ecologische rampen waarmee we de laatste decennia geconfronteerd zijn, vormen hier pregnante voorbeelden van. Maar ook van binnen uit komen de grenzen van de natiestaat onder druk te staan en worden deze gedwongen zichzelf te openen – met vaak desastreuze effecten tot gevolg. Moderne samenlevingen zijn immers multicultureel en multi-etnisch. Burgers leven niet meer vanuit eenzelfde ideologisch, religieus, cultureel of etnisch kader maar behoren tot verschillende en soms ook concurrerende waarde- en belevingspatronen. Deze pluriformiteit wordt echter niet altijd als een verrijking gezien. Het verzet dat zich vanaf begin jaren negentig in verschillende West-Europese landen aftekent tegen immigratie en multiculturalisme, vormt hier een duidelijke uitdrukking van.

De toenemende globalisering van productie- en communicatieprocessen laat echter niet alleen de noodzaak zien om grenzen te openen. Als reactie op het globaliseringsproces worden we tevens geconfronteerd met een sluiting van grenzen voor een ‘groeierende’ immigratiestroom. De grens tussen staatsburger, asielzoeker en vreemdeling is belang-

¹ Ronald Tinnevelt is universitair docent rechtsfilosofie aan de Radboud Universiteit Nijmegen en buitengewoon gastdocent aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte van de Katholieke Universiteit Leuven.

² Habermas, 1995, p.174

rijker geworden dan ooit. Burgerschap lijkt het instrument bij uitstek te zijn om de eigen staat af te schermen van ontwikkelingen die als bedreigend worden ervaren voor de eigen economie, cultuur of waarden. Op basis van de idee van burgerschap zijn we immers in staat om de ideologische, conceptuele en juridische grenzen tussen vreemdeling en staatsburger aan te scherpen.³

Met het onderscheid tussen ‘wij’ die tot het soevereine volk behoren en ‘zij’ die daar niet toe behoren, wordt op doeltreffende wijze Schmitts vriend-vijand gedachte nieuw leven ingeblazen. Kenmerkend voor politieke handelingen en motieven is volgens Schmitt immers dat er een concrete tegenstelling bestaat tussen vriend en vijand. We moeten in staat zijn om vrienden en vijanden te identificeren en beide groepen duidelijk van elkaar af te grenzen. Politiek heeft met ander woorden altijd een ‘ander’ nodig.

Een belangrijk gevolg van deze beweging van sluiting en uitsluiting is dat de spanning tussen de twee zuilen van de klassieke natiestaat expliciet naar voren komt; namelijk die tussen de universaliteit van de mensenrechten en de rechtstaat enerzijds en de particulariteit van volkssoevereiniteit anderzijds.⁴ Niet alleen de koppeling tussen natie en staat komt hierdoor in het voetlicht te staan, maar ook die tussen politiek en grens. Duidelijker dan in het verleden wordt de spanning zichtbaar tussen de universele aspiraties van de *mensenrechten* – waarbij iedere grens of afgrenzing van volkssoevereiniteit contingent en moreel arbitrair is – en de zich naar buiten toe noodzakelijk afsluitende *soevereiniteit* van het volk of de natie.

Op basis van deze ontwikkeling moeten we de vraag stellen of er een politiek-theoretisch antwoord mogelijk is op de uitdagingen die met de postnationale constellatie verbonden zijn.⁵ Deze vraag valt uiteen in twee deelvragen: (1) Kan er een functioneel equivalent gevonden worden voor de fusie van de natie van staatsburgers (*civiele natie*) met de natie van volksgenoten (*etnische natie*)? Een equivalent dat een coherente verklaring kan geven voor de sociale integratie van de samenleving, zonder daarbij te vervallen in enerzijds xenofobie, intolerantie of agressie tegenover mensen die anders zijn dan wij, en anderzijds in een naïef kosmopolitisme dat geen oog heeft voor het belang van cultuur en traditie.⁶ Bij de beantwoording van deze vraag willen we ons voornamelijk richten op de relatie tussen mensenrechten en volkssoevereiniteit en niet op het nationalismedebat. De tweede deelvraag sluit hierbij nauw aan: (2) Hoe kunnen we op een acceptabele wijze omgaan met de beweging van sluiting en uitsluiting? Beide vragen willen we beantwoorden aan de hand van Habermas’ theorie van recht en politiek. We zullen allereerst kort ingaan op de concepten van natie en staat, en de relatie tussen beide. Vervolgens willen we de spanningsverhouding tussen mensenrechten en volkssoevereiniteit verder uitwerken aan de hand van het werk van twee auteurs die deze koppeling nadrukkelijk geproblematiseerd hebben: Carl Schmitt en Hannah Arendt. Tegen de achtergrond van deze analyse gaan we na of er een discours-theoretisch alternatief bestaat om op acceptabele wijze met deze spanning om te gaan. We sluiten af met enkele conclusies.

³ Brubaker, 1992, pp.ix-x

⁴ Habermas, 1985, p.113 en Benhabib, 1999, p.710

⁵ Habermas, 1998, p.96

⁶ Benhabib, 1998, p.98

2. Het begrip van de natiestaat

De natiestaat – als de koppeling tussen natie en staat – is een modern fenomeen. Pas met de Franse revolutie worden natie en staat met elkaar verbonden. De vraag is echter wat de betekenis van deze verbinding is geweest.⁷ Tot welke gevolgen heeft de koppeling van beide geleid? Om deze vraag te beantwoorden moeten we eerst kort aangeven wat de betekenis is van de begrippen ‘staat’ en ‘natie’. Als juridisch gedefinieerd begrip verwijst de staat naar een politieke instelling die op basis van een geweldsmonopolie en binnen een territoriaal afgegrensd grondgebied ‘soevereine’ macht kan uitoefenen over alle leden. Het begrip ‘natie’ kan niet zo eenvoudig gedefinieerd worden. Dit niet alleen omdat het begrip doorheen de geschiedenis verschillende betekenissen heeft gekregen, maar ook omdat de definitie van het begrip inzet is van het nationalismedebat. We willen ons hier enkel richten op de betekenis die Habermas geeft aan het begrip ‘natie’. Binnen het taalgebruik van de Romeinen had ‘Natio’ de betekenis van de godin van de geboorte, afstamming of herkomst. Natie verwees naar de specifieke “Abstammungsgemeinschaft” waartoe men behoorde. Het was een politieke gemeenschap die gekenmerkt werd door een gemeenschappelijke cultuur, taal en geschiedenis. Wat we echter aan het begin van de moderne tijd zien, is dat de term binnen een ander taalgebruik gaat functioneren en een andere betekenis krijgt. Natie verwijst niet meer naar een gemeenschappelijke cultuur, taal of geschiedenis, maar naar de natie als de drager van soevereiniteit.⁸ Natie krijgt daarmee expliciet de betekenis van staatsvolk. Rond het midden van de 18e eeuw, maar vooral met de Franse revolutie, worden deze twee verschillende betekenissen van natie op een zodanige wijze aan elkaar gekoppeld dat de natie tot de bron van staatssoevereiniteit wordt.

Met de overgang van de soevereiniteit van de vorst naar de soevereiniteit van het volk, wordt de etnische basis van de politieke gemeenschap vervangen door de democratische wil van het volk. Het ontstaan van deze democratische rechtstaat was zonder een nationaal bewustzijn echter niet mogelijk geweest.⁹ De idee van de natie functioneerde immers als een katalysator voor de politieke overgang naar de democratische rechtstaat. Sterker dan de formeel-universele ideeën van mensenrechten en volkssoevereiniteit was de idee van de natie in staat om zich te richten tot het hart en het gemoed van de burgers.¹⁰ De prestatie van de natiestaat bestond er volgens Habermas dan ook in dat het twee samenhangende problemen in één keer kon oplossen. Op basis van een nationaal bewustzijn kwam niet alleen een solidariteit onder vreemden tot stand, maar werd ook een nieuwe vorm van legitimatie mogelijk. Een legitimatie die zijn basis vond in de algemene wil van het staatsvolk.

Tussen burgerschap in een constitutionele rechtsstaat en toewijding aan een nationale gemeenschap bestaat volgens Habermas echter geen conceptuele of noodzakelijke band. De enige band tussen beide is van historische of sociaal-psychologische aard. Vandaar dat Habermas – in aansluiting bij de analyses van Eric Hobsbawm en Benedict Anderson – wijst op het kunstmatige karakter van termen als natie of nationalisme. De

⁷ We volgen hier Habermas, 1985, pp.164-167 en 1997, pp.130-138

⁸ Habermas, 1994c, p. 635

⁹ Habermas, 1997, p.136

¹⁰ Habermas, 1997, pp.136-137

natie heeft een sterk geconstrueerd of verbeeld karakter. Het is niet de natie die de staat en het nationalisme creëert, maar de staat en het nationalisme creëren de natie.¹¹

Indien democratisch staatsburgerschap conceptueel gezien onafhankelijk is van nationale identiteit, hoeft het ook niet noodzakelijk zijn grondslag te vinden in de nationale cultuur van een volk.¹² Maar dit betekent niet dat democratisch staatsburgerschap ook onafhankelijk van iedere band met geschiedenis en traditie kan functioneren. Via de politieke cultuur van een democratische samenleving zijn de universele principes van de constitutionele staat immers nauw verbonden met de specifieke levensvorm van een samenleving. Vooruitlopend op paragraaf 5 kunnen we zeggen dat deze universele principes tot uitdrukking komen in de fundamentele ideeën die impliciet aanwezig zijn in de publieke politieke cultuur van onze democratische samenleving. De kritiek dat Habermas' constitutioneel patriottisme een louter formele en affectloze identificatie veronderstelt, is dus onterecht. De vraag is echter wel of deze universele principes probleemloos binnen de politieke cultuur geïncorporeerd kunnen worden. Op basis van Schmitts analyse van het politieke willen we aantonen dat iedere samenleving noodzakelijk een begrensde samenleving is. Het is in deze begrenzing dat de universele principes van de constitutionele staat geconcretiseerd en geproblematiseerd worden.

3. Schmitts concept van het politieke

Even omstreden als de persoon Schmitt zelf, kan zijn concept van het politieke beschouwd worden. Gebaseerd op tegenstellingen als vriend-vijand, democratie-liberalisme en substantief-neutraal, roept zijn concept van het politieke bij liberale denkers evenveel aversie op als zijn (al dan niet correcte) reputatie als jurist van het Derde Rijk.¹³ Ondanks zijn twijfelachtig verleden valt er met de nodige voorzichtigheid veel te leren uit Schmitts kritiek op de liberaal-democratische rechtstaat. We zullen daarom beginnen met een verduidelijking van de betekenis van Schmitts begrip van het politieke om van daaruit zijn kritiek op het liberalisme en de daarin heersende spanning tussen de liberale component van het constitutionalisme en het politieke component van de democratie te behandelen.¹⁴

Het eerste dat opvalt wanneer we zijn *Der Begriff des Politischen* lezen, is dat Schmitt geen definitie geeft van het concept van het politieke. Noch bevat zijn karakterisering van het politieke een *directe* verwijzing naar de idee van de staat.¹⁵ Een omschrijving van wat het politieke is, kan volgens Schmitt alleen tot stand komen wanneer we weten wat tot de sfeer van het politieke behoort en op basis van welke criteria we dit kunnen bepalen.¹⁶ Net zoals de relatief zelfstandige sferen van de moraal, esthetiek of economie criteria hebben op basis waarvan we kunnen bepalen wat tot deze sferen behoort, zo moet ook het politieke zijn eigen criteria hebben. Volgens Schmitt moeten deze uniek zijn voor de sfeer van het politieke en niet teruggevoerd kunnen worden tot de niet-

¹¹ Hobsbawm, 2000, p. 10.

¹² Habermas, 1994c, p.637 en p.643

¹³ Het meest bekende voorbeeld is natuurlijk "Der Führer schützt das Recht". Zie Schmitt, 1988

¹⁴ Bielefeldt, 1998, pp.26-27

¹⁵ Frye, 1966, p. 819.

¹⁶ We volgen hier Schmitt, 1963, pp.26-30

politieke criteria als economische wetmatigheden of morele juistheid. Vanuit dit perspectief bestaat er een duidelijke parallel tussen Schmitts analyse van het politieke en Arendts poging om de sfeer van het politieke niet alleen af te schermen van sociaal-economische en moreel-instrumentele criteria, maar ook van die handelingsvormen die een expliciete bedreiging vormen voor het pluralistische karakter van de politieke sfeer.¹⁷

Waar de criteria voor de sfeer van de moraal ‘goed’ en ‘kwaad’ zijn, voor de sfeer van de economie ‘winstgevend’ en ‘niet-winstgevend’ en voor de sfeer van het esthetische ‘mooi’ en ‘lelijk’, daar moet de sfeer van het politieke volgens Schmitt ook op ‘analoge’ wijze berusten op twee tegengestelde criteria. Deze criteria meent Schmitt gevonden te hebben in de vriend-vijand distinctie. Dit onderscheid geeft weliswaar geen duidelijk omlinjende definitie van wat we onder het politieke moeten verstaan, maar wel een criterium om te bepalen wat tot het politieke behoort.

Op basis van deze omschrijving van het politieke zou men nog kunnen verwachten dat Schmitt louter een vorm politiek realisme verdedigt – politiek als machtsstrijd tussen staten. De vriend-vijand analyse dient dan als kern van een theorie van de internationale relaties. Wanneer we echter verder lezen blijkt dat de vijand de ‘*existentieel andere*’ is. De ander hoeft niet kwaadaardig, lelijk of economisch nadelig te zijn om als vijand aangemerkt te worden. Voor Schmitt is het voldoende dat de andere of de vreemde op een existentiële wijze van mij verschilt om als vijand te gelden. In die zin vormt de louter gevoelde bedreiging van de eigen bestaansaanpak of levenswijze van het volk voldoende reden om de ander als vijand te beschouwen en hem in extreme situaties ook daadwerkelijk zo te behandelen.¹⁸ Ten aanzien van dit onderscheid kan de vraag gesteld worden waarom Schmitt heeft gekozen voor de vriend-vijand distinctie en niet voor een meer voor de hand liggend onderscheid als dat tussen ‘rechtvaardig’ en ‘onrechtvaardig’. Dit laatste onderscheid verschilt immers duidelijk van de criteria van ‘goed’ of ‘kwaad’ of van ‘mooi’ of ‘lelijk’, en kan als immanent aan het politieke zelf beschouwd worden. De reden voor zijn keuze wordt duidelijk wanneer we inzien dat voor Schmitt een zeer specifieke opvatting van democratie model staat voor de sfeer van het politieke. Het gaat hier om een conceptie van democratie waarbij *het primaat van het politieke* ten koste van alles beschermd moet worden en daarom nooit gezien kan worden als een zichzelf begrenzende staats- en regeringsvorm. Democratie is niets anders dan de onbeperkte politieke expressie van de collectieve identiteit van het volk.¹⁹

Schmitt definieert democratie dan ook als de identiteit van regeerders en geregeerden.²⁰ In een democratie gaat het niet om de representatie van de burger of om een publiek debat over de legitimiteit of illegitimiteit van publieke wetten. Wat centraal staat, is het tot stand brengen van een identiteit van het aanwezige volk met zichzelf.²¹ De eenheid van regeerders en geregeerden moet echter niet op een Kantiaanse wijze begrepen worden. Het gaat niet om de eis dat burgers zichzelf altijd als de auteurs van de wetten moeten kunnen zien waaraan ze als rechtssubjecten onderworpen zijn. De eenheid of gelijkheid waar Schmitt over spreekt is een *gelijkaardigheid*, het betreft de substantiële

¹⁷ Villa, 1999, p.79

¹⁸ We willen hiermee echter niet stellen dat dit de enige interpretatie is die Schmitt aan de vriend-vijand relatie geeft.

¹⁹ Bielefeldt, 1998, p.27

²⁰ Schmitt, 1928, p. 234

²¹ Schmitt, 1928, p.216

en homogene gelijkheid en identiteit van het volk met zichzelf. Dat is de wezenlijke vooronderstelling van een democratie.²²

Nu spreekt het voor Schmitt dat hij nooit geschreven heeft dat de substantiële gelijkheid van de democratie gezien moet worden in termen van het specifieke ras van een volk. De substantie van de gelijkheid kan verschillen naar gelang de tijd of de soort democratie waarin we leven.²³ Schmitt heeft aan de andere kant echter nooit argumenten gegeven waarom de substantiële gelijkheid niet van raciale, nationale of etnische aard is. De mogelijkheid blijft dus bestaan dat de substantiële gelijkheid van het volk gebaseerd is op een notie van bloed of ras. Tegen de achtergrond van deze substantieve en homogene bepaling van de identiteit van het volk, is het niet verwonderlijk dat Schmitt de acclamatie als de specifieke activiteit van het verzamelde volk noemde.²⁴ Op het moment dat de basis van democratie gevormd wordt door een notie van substantiële gelijkheid, blijft er voor het volk immers niets anders over dan een wet toe te juichen of weg te fluiten. Binnen deze opvatting is politiek dus wezenlijk verbonden met het trekken van *grenzen*, met het afbakenen van een particuliere gemeenschap. *Wij* die tot de demos behoren, staan tegenover *zij* die daar niet toe behoren. Het wezen van de democratie richt zich daarmee op een gelijkheid die naar *binnen* gericht is. Het gaat om een gelijkheid die bepaalt wie staatsburger is en wie niet. Deze vorm van gelijkheid kan echter niet uitgebreid worden naar de mensheid als geheel of naar de liberale idee van mensenrechten.²⁵ Beide concepten behoren niet tot de politieke sfeer, ze staan in beginsel immers geen distincties of grenzen toe.²⁶

De bepaling wie de vreemde, ander of vijand is, kan echter nooit een private aangelegenheid zijn of de zaak van een specifieke groep binnen de staat. De bedreiging van de politieke eenheid van het volk – en het herstel daarvan door een eventuele eliminatie van het heterogene – is immers een zaak van allen en daarmee een publieke aangelegenheid.²⁷ Alleen vanuit de collectieve identiteit van het volk met zichzelf kan bepaald worden wie een bedreiging vormt voor de politieke identiteit.

Deze zuivering van het concept van het politieke van alle heterogene of vreemde elementen – van alle elementen die een bedreiging vormen voor de identiteit van het volk met zichzelf – wordt door Schmitt tevens toegepast op het interne soevereiniteitsvraagstuk. De homogene identiteit van het volk met zichzelf gaat hand in hand met de absolute macht van de soeverein.²⁸ Het is hier dat de kritiek op het liberalisme het duidelijkst naar voren komt. Op het moment dat Schmitt bepaalt dat datgene wat het volk wil goed is, juist omdat het datgene is wat het volk wil²⁹, dan wordt duidelijk dat democratie enkel gedacht kan worden als de constitutioneel onbegrensde macht van de absolute soeverein. De democratie als politieke vorm bij uitstek, kan niet door het ethische ge-

²² Schmitt, 1928, p. 235

²³ Schmitt, 1928, p.228 en Schmitt, 1979, p. 14

²⁴ Schmitt, 1928, p. 83 en 243

²⁵ Vgl. Schmitt, 1928, p. 227 en 234

²⁶ Schmitt druk dit zelf als volgt uit: “Die demokratische Identität beruht auf der Vorstellung, dass alles, was es innerhalb des Staates an Betätigung staatlicher Macht und Regierung gibt, innerhalb der substanziellen Gleichartigkeit verbleibt. Alles demokratische Denken bewegt sich mit klarer Notwendigkeit in *Immanenzvorstellungen*. Jedes Heraustreten aus der Immanenz würde die Identität verneinen.” (Schmitt, 1928, p.237 Mijn cursivering)

²⁷ Schmitt, 1979, p.14; Kennedy, 1998, p.101

²⁸ Frye, 1966, p.824

²⁹ Schmitt, 1928, p.229

bonden worden, noch aan het economische of het culturele onderworpen worden. Deze elementen zijn aan het politieke als zodanig vreemd en kunnen niet als politieke criteria gebruikt worden.³⁰ Het liberalisme is volgens Schmitt dan ook niet in staat om een staats- of politieke theorie voort te brengen.³¹ Een politieke gemeenschap is immers niet alleen een particuliere en begrensde gemeenschap waarin het volk in een homogene identiteit met zichzelf leeft, maar het is voornamelijk een gemeenschap waar de absolute macht van de soeverein de substantie van de wet uitmaakt. Dat wil zeggen een gemeenschap waarin de soeverein boven de wet staat. Met Lefort kunnen we stellen dat er een bepaalde vaststaande representatie van de macht in de samenleving is. Schmitts opvatting van democratie heeft een duidelijk laatste fundament. De soeverein is immers niet alleen de hoogste wetgever, maar ook de hoogste rechter.³² Schmitt schetst hiermee eerder een totalitair dan een democratisch systeem.

Op basis van deze opvatting van democratie wordt duidelijk waarom hij liberalen verwijt een zelfcontradictoir en zichzelf ondermijnend politiek project te verdedigen. Het ideaal van de ‘constitutionele democratie’ of ‘democratische rechtstaat’ versluiert immers dat beide delen van dit ideaal geen harmonieus geheel vormen. Democratie en recht vormen geen conceptuele eenheid, maar de antagonistische elementen van een uiterlijk compromis.³³ Schmitt geeft voor deze conclusie twee verschillende redenen. Op de eerste plaats leggen de universele beginselen van de rechtsstaat beperkingen op aan het primaat van het politieke en heffen daarmee de absolute soevereiniteit van het volk op. Op de tweede plaats laat het liberalisme het politieke opgaan in het economische en het morele. Het doel van de staat ligt in de bescherming van een bezitsindividualisme dat – in de vorm van de ideologie van de mensenrechten – morele en economische criteria in de sfeer van het politieke binnenbrengt.³⁴ Deze frictie tussen democratie en rechtstaat kan samengevat worden in de relatie tussen politiek en grens. Waar het politieke voor Schmitt intern verbonden is met een begrensde particuliere politieke gemeenschap die gebaseerd is op het in stand houden van de grenzen tussen de sferen van politiek, economie, moraal en esthetiek, daar is het liberalisme gericht op een universeel individualisme dat de grenzen tussen deze handelingssferen met voeten treedt. Hoewel Schmitt zich met zijn kritiek voornamelijk richt op de bezitsindividualistische variant van het liberalisme en niet zozeer op Habermas’ discoursethiek, zijn er toch een aantal punten waar een discoursethiek rekening mee moet houden. De belangrijkste is de relatie tussen politiek en grenzen. Men kan een naïef kosmopolitisme dat zich enkel richt op universele principes verwijten dat ze het probleem van “the concreteness of politics”³⁵ over het hoofd ziet. Een politieke gemeenschap is immers op de eerste plaats een particuliere historische realiteit, een realiteit waarin onze identiteit wordt afgegrensd van die van anderen.³⁶ Politiek is noodzakelijk verbonden met grenzen en een specifieke identiteit van de politieke gemeenschap.

Interessant genoeg, is het juist deze relatie tussen politiek en exclusie die volgens Habermas en Benhabib eigen is aan het zelfbegrip van een democratische gemeenschap.

³⁰ Schmitt, 1928, p.237

³¹ Schmitt, 1963, p.61

³² Schmitt, 1928, p.275

³³ Bielefeldt, 1998a, p. 104 en 1998, p.27

³⁴ Kennedy, 1998, p. 95

³⁵ De Wachter, 1998, p.210

³⁶ Van de Putte, 1998, p.189

Iedere zelfbeschrijving van een groep of gemeenschap op basis van nationale of culturele bindingen impliceert volgens hen dat een grens getrokken wordt tussen leden en niet-leden. Leden krijgen een andere politieke of morele status dan niet-leden. Voor zover beide niveaus uit elkaar gehaald kunnen worden, kan men stellen dat op politiek-juridisch vlak het effect van grenzen aanmerkelijk sterker is dan op moreel vlak. De grens tussen cultuurgelatenen en niet-cultuurgelatenen wordt op dit niveau geïnstitutionaliseerd als het onderscheid tussen burger en vreemdeling, en de mensenrechten worden scherp afgebakend van de burgerrechten. Soevereiniteit is dus noodzakelijk verbonden met het stellen van grenzen. Ten aanzien van de moderne natiestaat omschrijft Benhabib dit verband als de ‘paradox van democratische legitimiteit’. Het volk dat zich op basis van de universele idee van de mensenrechten soeverein verklaart, kan dit enkel doen binnen het concrete juridische, politieke, economische en culturele kader van een particuliere gemeenschap.³⁷ De rechtspolitieke orde komt met andere pas woorden pas tot stand binnen een *afgebakende ruimte*.

Deze spanning tussen de *universele* claim van de mensenrechten en de *particulariteit* van de soevereiniteit van een concreet volk is er dus een van insluiting en uitsluiting. In navolging van Luhmann kunnen we zelfs zeggen dat we alleen op een zinvolle manier van inclusie kunnen spreken wanneer er ook sprake is van exclusie.

Habermas gaat weliswaar niet zo ver om de concepten van vriend en vijand in hun existentiële betekenis te nemen, maar de idee dat democratische politiek een ander nodig heeft, blijft. Habermas benadrukt deze relatie tussen politiek en grens ook op het vlak van de internationale relaties wanneer hij stelt dat het eindpunt van het kantiaanse streven naar een constitutionalisering van het volkenrecht geen wereldstaat of federatie is, maar een mondiaal binnenlands beleid zonder wereldregering. Als een politieke gemeenschap zich immers enkel dan als democratische gemeenschap kan begrijpen wanneer een onderscheid kan worden gemaakt tussen leden en niet-leden, dan betekent dit dat een volwaardige democratie op het niveau van de inclusieve gemeenschap van wereldburgers onmogelijk is.³⁸

De bepaling dat soevereiniteit en grenzen met elkaar verbonden zijn, ontslaat ons echter niet van de verantwoordelijkheid om nader in te gaan op de aard en legitimatie van deze samenhang. Op welke manier komt de spanning tussen het universele en particuliere, tussen mensenrechten en volkssoevereiniteit, in deze samenhang precies tot uiting? Hoe rechtvaardigen we de grenzen die voortkomen uit de politieke zelfbepaling van een concrete gemeenschap? In de volgende paragraaf willen we hier een eerste aanzet toe geven door Arendts onderscheid tussen saamhorigheid (*togetherness*) en het eender zijn (*sameness*) nader te bekijken, en te zien welke visie ze heeft op de begrenzing van de politieke gemeenschap.

4. De twee zuilen van de natiestaat

De noodzakelijke relatie tussen politiek en grens is één van de centrale elementen die Arendt in *The Origins of Totalitarianism* van Schmitt overneemt.³⁹ Dit komt het duide-

³⁷ Benhabib, 2001, p.24

³⁸ Habermas 1998: 161-162

lijkt naar voren in haar analyse van de paradox van de mensenrechten en de spanning tussen recht en soevereiniteit die hierin vervat ligt. Hierbij moeten we echter benadrukken dat de intentie van Arendt een totaal andere is dan die van Schmitt. Hoewel beiden de spanningsvolle relatie tussen de universele rechten van de mens en de particulariteit van de soevereiniteit van het volk benadrukken, stelt Arendt expliciet dat beide ideeën noodzakelijke zuilen zijn van de moderne rechtsstaat. Binnen haar conceptie van de mensenrechten en de publieke sfeer vinden we evenwel geen oplossing voor het conflict tussen beide zuilen. Voor Schmitt, daarentegen, ligt de oplossing voor de hand, we moeten één van beide zijden van het conflict opgeven.⁴⁰

Het verschil in intentie komt duidelijk naar voren in Arendts analyse van de publieke sfeer. Arendts prioriteit van het politieke heeft niets te maken met een soort Hobbesiaans existentialisme.⁴¹ De publieke sfeer is voor haar expliciet de sfeer van een gedeelde of gemeenschappelijke wereld waarin de menselijke vrijheid tot ontplooiing kan komen. Zelfs haar agonale opvatting van politiek – waarbij politiek een vorm van zelfonthulling is, een hartstochtelijke drang om “te laten zien wie men [is] door zich te meten met anderen”⁴² – staat ver van Schmitts existentiële strijd tussen vriend en vijand. Politiek als het samenvallen van het volk met zichzelf impliceert voor Arendt dan ook het einde van de publieke sfeer en de vrijheid. “Het einde van de gemeenschappelijke wereld” is volgens haar gekomen “wanneer ze slechts onder één aspect verschijnt en het haar slechts is toegestaan één perspectief te bieden.”⁴³ Dit is echter precies wat Schmitt met het politieke doet. Hij beschouwt de sfeer van het politieke immers vanuit één enkel perspectief, namelijk de homogene identiteit van het volk. Het volk neemt de plaats in van een pre-politieke en absolute grootheid. Als gevolg van deze incarnatie wordt de saamhorigheid (*togetherness*) die kenmerkend is voor een pluralistische democratie vervangen door de amorfe en substantiële politieke eenheid van het volk. Burgers zijn dan niet meer in staat om zich als individuen te zien, maar kunnen zich enkel nog begrijpen als één met alle anderen (*sameness*). We vormen dan niet meer *met* anderen een politieke gemeenschap waarin we zowel verenigd met als gescheiden van elkaar zijn, maar we worden opgenomen in een conformiteit die ons enkel toestaat *voor of tegen* de anderen te zijn.⁴⁴ De publieke sfeer verliest hiermee het vermogen om ons samen te brengen, te relateren en te *scheiden*.

Arendt benadrukt dit punt onder andere in haar analyse van het verval van de klassieke natiestaat. Zij onderzoekt in hoofdstuk 9 van *The Origins of Totalitarianism* immers niet alleen het probleem van de natie van minderheden en de staatlozen, maar toont tevens de aporieën waaraan het mensenrechtendiscours onderhevig is.⁴⁵ Het meest opvallende aan haar analyse is dat ze een sterke samenhang creëert tussen beide problemen. De problemen die voortkomen uit het abstracte en formele karakter van de mensenrechten hangen nauw samen met de logica van exclusie die in de uitoefening van nationale soevereiniteit vervat ligt.⁴⁶ De eerste paradox waarin het discours van de mensenrechten

³⁹ Balke, 1996, pp. 331-332

⁴⁰ Benhabib, 1998, p.97 en 98

⁴¹ Villa, 1999, p.81

⁴² Arendt, 1994, pp.192-193

⁴³ Arendt, 1994, p.66

⁴⁴ Arendt, 1994, p.178.

⁴⁵ We volgen hieronder Arendt, 1979, pp. 267-302

⁴⁶ Cohen, 1996, p.168

is verwickeld, maakt deze band nog niet echt duidelijk. Met betrekking tot deze paradox sluit Arendt zich aan bij Burke's analyse van de mensenrechten. Zoals bekend, waren de onvervreembare rechten van de Franse verklaring van de rechten van de mens en de burger voor Burke een niet te aanvaarde abstractie. De idee van onvervreembare rechten was volgens hem zinloos omdat we rechten enkel kunnen opeisen als burgers van een specifieke staat. We kunnen enkel rechten claimen als Engelsman of Fransman, dus voor zover we lid zijn van de Engelse of Franse natie. We kunnen echter nooit louter op basis van ons mens-zijn aanspraak maken op een volledige bescherming van onze rechten. Deze gebrekkige logica van de verklaring van de rechten van de mens kwam duidelijk naar voren met de vredesakkoorden van 1919. Miljoenen mensen vielen als gevolg van deze akkoorden buiten de normale juridische grenzen van de staat en konden zich als zodanig niet op de rechten beroepen die ze anders gehad zouden hebben als de burgers van een specifieke staat.

Het onrecht dat deze miljoenen mensen werd aangedaan, was volgens Arendt niet primair dat ze van hun klassiek liberale grondrechten beroofd werden of dat ze niet meer werden beschouwd als gelijken voor de wet. In beide gevallen gaat het volgens Arendt immers om een juridische bescherming die primair bedoeld is om problemen *binnen* de grenzen van de rechtstaat op te lossen. Het werkelijke probleem was veeleer dat ze niet meer behoorden tot een politieke gemeenschap.⁴⁷ Op het moment dat deze mensen een beroep op de rechten van de mens zouden moeten kunnen doen – juist omdat ze hun status als staatsburger verloren hadden en niets meer waren dan louter mens – bleek dat er buiten de grenzen van de natiestaat geen rechtsbescherming mogelijk was. Dat is de werkelijke paradox van de mensenrechten. De overlevenden van de concentratiekampen en de vele staatlozen hadden Burke's theorie niet eens nodig om in te zien dat de abstracte naaktheid van het zuivere mens-zijn het grootste gevaar was waaraan men blootgesteld kon worden. Zonder een plaats in de wereld op basis waarvan onze meningen een betekenis hebben en op basis waarvan onze handelingen een duidelijk effect hebben, representeert de mens niets anders dan zijn eigen unieke en absolute individualiteit – een individualiteit waaraan iedere betekenis ontbreekt en die niets anders meer toont dan een naakt en bedreigend bestaan.⁴⁸ Rechten kunnen pas een daadwerkelijke betekenis hebben wanneer een staat bereid is om deze rechten geldigheid te verschaffen binnen de eigen politieke orde.⁴⁹ Het is daarom niet verwonderlijk dat het meest fundamentele recht voor Arendt het recht is om tot een politieke gemeenschap te behoren. Het is het *recht om rechten te hebben*. Ondanks haar soms felle kritiek en scepsis ten aanzien van de idee van onvervreembare rechten, gaat Arendt dus niet zo ver om de mensenrechten te verwerpen. In werkelijkheid is ze er een sterke voorstander van.⁵⁰ Deze rechten moeten echter niet gebaseerd zijn op de *sameness* van een cultureel-etnische identiteit, maar op de juridische structuren van een civiele natie.

Wat de *eerste* paradox niet direct duidelijk maakt, is waarom het discours van de mensenrechten verbonden is met de inherente spanning tussen de twee zuilen van de natiestaat. Dit wordt pas duidelijk wanneer we ons afvragen op welke wijze het abstracte en onderbepaalde karakter van de mensenrechten een concrete invulling kreeg. Zoals ge-

⁴⁷ Arendt, 1949, p.29

⁴⁸ Arendt, 1979, p.302

⁴⁹ Breier, 1992, p.109

⁵⁰ Bielefeldt, 1993, pp.100-101

zegd, gebeurde dit door de idee van de natie. De universele rechten van de mens werden immers belichaamd in de strijd om de nationale emancipatie van de verschillende Europese volken.⁵¹ Als gevolg van deze koppeling werd burgerschap enkel gegarandeerd op basis van een specifieke nationale identiteit en werden mensenrechten gelijkgesteld met nationale rechten. Zij die niet tot onze natie behoorden, konden binnen de grenzen van onze staat in beginsel geen aanspraak maken op sociale en politieke burgerrechten. Door het *individu* als subject van de mensenrechten te vervangen door het *volk*, werd de staat als instrument van het recht getransformeerd tot een instrument van de natie.⁵² Het is binnen deze *tweede* paradox dat de samenhang tussen het discours van de mensenrechten en de inherente contradictie binnen de structuur van de natiestaat duidelijk wordt. Arendt omschrijft dit als volgt: “The same essential rights were at once claimed as the inalienable heritage of all human beings *and* as the specific heritage of specific nations, the same nation was at once declared to be subject to laws, which supposedly would flow from the Rights of Man, *and* sovereign, that is, bound by no universal law and acknowledging nothing superior to itself.”⁵³ Op deze manier functioneert het moderne concept van burgerschap (en de universele rechten die ermee verbonden zijn), uiteindelijk toch nog als een beweging van exclusie. De gemeenschap grenst zich naar buiten toe territoriaal af en bepaalt naar binnen toe wie burger is en wie niet.⁵⁴ Het paradoxale samengaan van universaliteit en particulariteit impliceert echter niet dat deze beweging van exclusie zich aan iedere morele beoordeling onttrekt of noodzakelijk verbonden is met een substantiële notie van gelijkheid. Een democratische gemeenschap streeft immers naar een vorm van *saamhorigheid* en niet naar een vorm van *een-der zijn*. Haar identiteit is zelf inzet van het politieke besluitvormingsproces. De cruciale vraag is echter hoe we deze collectieve identiteit moeten begrijpen en welke invulling daarvan wenselijk is. Habermas’ discoursstheorie van politiek en recht geeft hierop een interessant antwoord.

5. Het ‘zelf’ van politieke besluitvormingsprocessen

Volgens Habermas kan de spanning tussen staatsburgerschap en nationale identiteit alleen getemperd worden op basis van een postnationale identiteit. Dit is een politieke identiteit die niet meer gebaseerd is op de idee van de natie of op pre-politieke bindingen, maar veeleer op een vorm van constitutioneel patriottisme. Het gaat om een gedeelde loyaliteit ten aanzien van de wijze waarop de universele principes van recht en soevereiniteit een concrete en historische invulling krijgen in de constitutie van een democratische rechtstaat.

Wat we hierbij voor ogen moeten houden, is dat zijn kritiek niet zozeer gericht is tegen de idee van de natiestaat. Noch probeert hij nationale identiteiten overbodig te maken. Habermas richt zich veeleer op een analyse van de voor- en nadelen van beide ideeën en probeert de onwenselijkheid aan te tonen van een gelijkschakeling van de civiele met de etnische natie.⁵⁵ Dit komt het duidelijkst naar voren in het onderscheid tussen bur-

⁵¹ Arendt, 1979, p.291 en 1946, p. 139.

⁵² Arendt, 1979, p.275

⁵³ Arendt, 1979, p.230

⁵⁴ Zie Van de Putte, 2005, pp.80-81

gerschap en nationaliteit. Burgerschap wijst op de eerste plaats op ons lidmaatschap van een bepaalde politieke gemeenschap, terwijl nationaliteit naar ons lidmaatschap van een specifieke culturele, religieuze, etnische of linguïstische gemeenschap verwijst. Normatief en conceptueel gezien moeten beide concepten duidelijk van elkaar worden onderscheiden. *Normatief* gezien vormt de eis dat de grenzen van politieke gemeenschap moeten samenvallen met die van de natie immers een moreel arbitraire eis. Wanneer sociale klasse, positie, religie, geslacht en huidskleur moreel arbitraire onderscheiden zijn wanneer het gaat om het vraagstuk van rechtvaardigheid, waarom zou nationaliteit hier dan ook niet onder vallen? Ook *conceptueel* gezien bestaat er voor Habermas geen noodzakelijke band tussen burgerschap in een constitutionele rechtstaat en toewijding aan een specifieke nationale gemeenschap. De enige band die tussen beiden bestaat, is van historische aard.⁵⁶ Habermas pleit daarom voor een identiteit die zich kristalliseert rond de *instemming* van burgers met de universele principes en politieke besluitvormingsprocessen van de democratische rechtstaat. De politieke cultuur en eenheid van een samenleving kristalliseren zich in die zin rond de constitutie.⁵⁷

Veel critici hebben Habermas verweten een louter formele en affectloze vorm van civiel nationalisme te verdedigen. Een vorm van loyaliteit die zich grond in een naïef kosmopolitisme, geen oog heeft voor de verworteling van mensen in een religie of cultuur en zich probleemloos laat vangen door de mythe van de etno-cultureel neutrale staat. De vraag is echter of Habermas werkelijk een moreel kosmopolitisme verdedigt dat enkel pleit voor abstracte en formele universele principes en geen rekening houdt met het probleem waarvoor de idee van de natie het antwoord vormde, namelijk “the problem of the concreteness of politics”?⁵⁸ Dit is precies de vraag die Ferry in een interview aan Habermas stelde.⁵⁹ Habermas antwoord toont hem als een denker die verder wil gaan dan de onbevredigende dichotomie tussen liberalisme en communitarisme of tussen civiel en etnisch nationalisme. Hij ontwikkelt een derde model van democratie dat een tussenweg vormt tussen beide tradities. Habermas’ concept van de civiele natie bevat dan ook een concept van burgerschap dat veel rijker is dan wat Kymlicka omschrijft als een extreem formalistisch begrip van burgerschap, een vorm van burgerschap die geen oog heeft voor de bredere sociale en culturele dimensie van lidmaatschap en toebehooren.⁶⁰

Dit wordt duidelijk wanneer we Habermas’ definitie van constitutioneel patriottisme nader bekijken. Constitutioneel patriottisme betreft “[...] der Zustimmung zu den Prinzipien der Verfassung innerhalb des Interpretations-spielraumes, der zum gegebenen Zeitpunkt durch das ethisch-politische Selbstverständnis der Bürger und die politische Kultur des Landes bestimmt ist.”⁶¹ De constitutionele beginselen en principes waarmee we instemmen zijn dus geen louter formele en onbelichaamde principes. Het gaat om universele principes die gekleurd zijn door onze achtergrond, traditie en geschiedenis – door het ethisch-politieke zelfbegrip dat we als particuliere politieke gemeenschap hebben en de politieke cultuur die we delen.⁶² Onze democratische rechtsstaat vormt dus

⁵⁵ Matušík, 1993, p.25

⁵⁶ Benhabib, 1999, p.720 en Matušík, 1993, p.25

⁵⁷ Habermas, 1997, 143

⁵⁸ De Wachter, 1998, p.210

⁵⁹ Habermas, 1990, p.151

⁶⁰ Kymlicka, 1995, pp.191-192

⁶¹ Habermas, 1997, p.267

niet alleen de uitdrukking van een aantal universele beginselen, maar weerspiegelt tevens een specifieke levensvorm. De collectieve doeleinden die wij voor onze samenleving wenselijk achten, vinden immers onvermijdelijk ingang in onze rechtsorde en geven mede vorm aan de fundamentele rechten en vrijheden die wij elkaar als burgers moeten toekennen wanneer we onze onderlinge relaties op basis van het recht willen regelen.

Habermas benadrukt echter dat de ethische kleuring van deze principes niet betekent dat hun universele karakter daarmee opgeheven wordt. Niet iedere inbedding van deze principes in een particuliere levensvorm is immers acceptabel. Enkel die ethisch-politieke interpretaties kunnen geaccepteerd worden, waarbij de universele identiteit van deze principes bewaard blijft.⁶³ Daar waar de idee van gelijk respect of de idee van gelijke erkenning van rechtsgenoten op het spel staat, wordt de grens getrokken. Habermas streeft weliswaar een zekere neutraliteit ten opzichte van levensbeschouwingen na, maar niet ten aanzien van normen.

Wat Habermas dus met liberaal nationalist als Kymlicka, Tamir of Miller deelt, is de opvatting dat enkel een *gedeelde* identiteit of een gedeeld collectief zelfbegrip de vereiste grondslag kan bieden voor een levensvatbare democratische gemeenschap.⁶⁴ Liberaal nationalist hebben gelijk wanneer ze claimen dat de principes van individuele vrijheid, sociale rechtvaardigheid en deliberatieve democratie het best gedijen in een context waarin burgers zich met elkaar kunnen identificeren.⁶⁵ Wat Habermas echter ontkent is (1) dat deze identiteit of dit zelfbegrip moet steunen op een pre-politieke grondslag zoals een gemeenschappelijke taal, cultuur of geschiedenis, en (2) dat de *nationale* politieke gemeenschap de beste of misschien zelfs de enige politieke eenheid is waarbinnen deze principes gerealiseerd kunnen worden. Liberaal nationalist gaan er ten onrechte vanuit dat sociale eenheid binnen een samenleving enkel verkregen kan worden wanneer burgers een *nationale* collectieve identiteit delen.

Wat we als burgers van een democratische rechtsstaat met elkaar delen is een historisch totstandgekomen politiek-culturele invulling van het democratische ideaal. Steeds opnieuw proberen we een – in beginsel voor iedereen aanvaardbaar – antwoord te vinden op de vraag wat de meest rechtvaardige ordening van onze samenleving is. Welke rechten moeten wij elkaar toekennen wanneer we ons samenleven op een legitieme wijze willen regelen volgens het recht? Niet de constitutie als geschrift staat dus centraal, maar de constitutie als *project*. We maken in die zin altijd al deel uit van een historisch proces van vallen en opstaan. En het is dit proces dat ons met elkaar verbindt en een gevoel van solidariteit geeft.

De ethisch-politieke kleuring van de universele principes van recht en democratie, en de identificatie die hiermee gepaard gaat, betekent dus dat een vorm van constitutioneel patriottisme wel in staat is om een reëel gevoel van solidariteit, toebehoren en collectieve identiteit op te roepen. We kunnen wel degelijk een zeer passionele en affectvolle relatie met ons land en onze staat hebben. Het kenmerkende van Habermas' constitutioneel patriottisme is echter dat het de scherpe en onwenselijke kanten van een derge-

⁶² Vgl. De Wachter, 1998, p.216

⁶³ Habermas, 1997, p.332

⁶⁴ Voor een vergelijking van de positie van liberaal nationalist met die van deliberatief democraten, zie De Schutter, 2007.

⁶⁵ Kymlicka, 2001, p.225 ev. Miller, 1999, p.96, pp.162-164 en p.150 ev.

lijke emotionele band probeert te temperen door een object te kiezen dat ons in staat stelt om ook vreemden als medeburgers te zien. Constitutioneel patriottisme bevat in die zin ook een voortdurende opgave. We moeten steeds opnieuw nagaan of onze politieke instellingen wel respect op weten te brengen voor de gelijke vrijheid van eenieder. Markell drukt dit als volgt uit: “constitutional patriotism is best understood not as a safe and reliable identification with some pure set of already available universals, but as a political practice of refusing and resisting particular identifications.”⁶⁶ Een dergelijk opgave vraagt niet alleen van migranten en nationale minderheden dat ze hun levensbeschouwing in overeenstemming proberen te brengen met de principes van de constitutie, maar ook van de nationale meerderheid dat ze hun politieke cultuur openstellen voor invloeden van deze groepen en nagaan of er van uitsluiting sprake is.

Hiermee hebben we weliswaar vastgesteld dat constitutioneel patriottisme genoeg solidariteit kan oproepen voor de sociale integratie van de samenleving, maar nog niet hoe we de resulterende collectieve identiteit precies moeten begrijpen of hoe we op een legitieme wijze kunnen omgaan met de relatie tussen politiek en exclusie. Het antwoord op de eerste vraag is nauw verbonden met de vaststelling dat voor Habermas de praktische rede niet meer belichaamd wordt in de universele rechten van de mens of in de concrete zedelijkheid van een specifieke gemeenschap, maar zich terug trekt in de specifieke regels van anonieme communicatieprocessen.⁶⁷ Met deze desubstantialisering van de praktische rede ten gunste van intersubjectieve communicatieprocessen, keert Habermas zich duidelijk tegen de neiging van de subjectfilosofie om een kritisch houvast te vinden in een op een alomvattend doel gerichte geschiedenisopvatting of essentialistische mensopvatting.⁶⁸ De rede wordt niet meer toegeschreven aan het subject, de staat of het volk, maar aan de communicatieprocessen op basis waarvan wij overeenstemming proberen te bereiken over de waarheid van uitspraken, geldigheid van normen en waarachtigheid van uitingen.

De relevantie van de desubstantialisering van de praktische rede voor onze vraagstelling wordt duidelijk wanneer we inzien dat deze nauw samenhangt met Habermas' herinterpretatie van volkssoevereiniteit. Binnen zijn deliberatieve model van politiek wordt democratie immers niet meer gelijkgesteld met de collectieve zelforganisatie van de samenleving – zoals bij het republicanisme het geval is. Noch is er sprake van een begrip van politiek dat rond de staat gecentreerd is – zoals bij het liberalisme het geval is. De soevereiniteit van het volk wordt belichaamd in subjectloze communicatievormen, dat wil zeggen in de verschillende formele en niet-formele processen van politieke wils- en meningsvorming.⁶⁹ Habermas drukt dit als volgt uit: “Wenn man die subjektphilosophische Begriffsbildung preisgibt, braucht die Souveränität weder konkretistisch im Volk konzentriert noch in die Anonymität der Verfassungsrechtlichen Kompetenzen verbannt zu werden. Das ‘Selbst’ der sich selbst organisierenden Rechtsgemeinschaft verschwindet in den subjektlosen Kommunikationsformen, die den Fluss der diskursiven Meinungs- und Willensbildung so regulieren, dass ihre falliblen Ergebnissen die Vermutung der Vernünftigkeit für sich haben.”⁷⁰

⁶⁶ Markell, 2000, p.40

⁶⁷ Habermas, 1997, p.286

⁶⁸ Van Roermund, 1994, p.122 Vergelijk tevens Arendt, 1946, p.140

⁶⁹ Habermas, 1994b, p.626

⁷⁰ Habermas, 1997, p.291

Voor Habermas' positie is dit een zeer cruciaal citaat en dit om drie samenhangende redenen. Met het terugtrekken van het 'zelf' van de politieke gemeenschap in subjectloze communicatievormen, wordt niet alleen uitdrukking gegeven aan de morele eis dat soevereiniteit niet belichaamd mag worden in substantieve concepten als natie, ras, religie of de homogene identiteit van het volk met zichzelf, maar wordt de democratische samenleving duidelijker dan daarvoor gezien als "een politiek regime dat gebaseerd is op de legitimiteit van het debat over wat legitiem is en wat niet".⁷¹ Wanneer de soevereiniteit van het volk anoniem is en 'belichaamd' wordt in de constitutie en de politieke processen van een democratische rechtstaat, wordt op deze manier gegarandeerd dat de plaats van de macht leeg blijft.⁷²

De *tweede* reden waarom het genoemde citaat belangrijk is, wordt duidelijk wanneer we de desubstantialisering van de praktische rede nadrukkelijk zien als een desubstantialisering van de publieke sfeer en vergelijken met Arendts concept van de publieke ruimte. Arendts opvatting van de publieke ruimte is immers sterk verbonden met bepaalde topografische en ruimtelijke metaforen, zoals de stad en haar muren. Wat we echter bij Habermas zien, is dat hij de publieke ruimte van haar laatste substantialistische elementen bevrijd door het 'zelf' van de zichzelf organiserende rechtsgemeenschap te laten verdwijnen in de subjectloze vormen van democratische wilsvorming. Door de publieke ruimte minder te benaderen als een ruimte van verschijning en agonale actie en meer als een associatieve sfeer van deliberatie tussen vrije en gelijke burgers, kan hij de band tussen de publieke sfeer en het principe van democratische legitimiteit opnieuw vestigen.⁷³ Duidelijker dan Arendt laat Habermas immers zien dat de publieke sfeer nauw samenhangt met de legitimiteit van wetten en beleid. Het democratieprincipe De kern van de publieke sfeer wordt voor hem gevormd door het discoursprincipe dat stelt dat enkel die normen geldig zijn waarmee alle betrokkenen kunnen instemmen in een praktisch discours.

De laatste reden waarom de desubstantialisering van de praktische rede en het 'zelf' van de politieke gemeenschap belangrijk is, is omdat Habermas hierdoor een interne relatie creëert tussen mensenrechten en volkssoevereiniteit. Wanneer we nogmaals Arendts positie als uitgangspunt nemen dan blijkt dat deze op punten onvolledig is. Hoewel Arendts opvatting van het politieke en haar positie ten aanzien van de universele rechten van de mens eigenlijk niet echt begrepen kunnen worden zonder een moraalprincipe of een universaliseringsprincipe te vooronderstellen, kunnen we in haar werk geen echte normatieve rechtvaardiging terugvinden.⁷⁴ Habermas' filosofie van politiek en recht toont juist wel waar we dit fundament kunnen vinden zonder daarbij het fundamentele recht om in een politieke gemeenschap te leven op te hoeven geven en zonder politiek te onderwerpen aan normen die er niet intern mee verbonden zijn. De mensenrechten vormen precies die condities op basis waarvan we de verschillende politieke besluitvormingsprocessen op een legitieme wijze kunnen institutionaliseren. Ze vormen de mogelijkhedenvoorwaarden voor de legitimiteit van het debat over de legitimiteit of illegitimiteit van recht en wetten.⁷⁵ Maar als mensenrechten de uitoefening van volkssoeve-

⁷¹ Lefort, 1988, p.39

⁷² Vgl. Habermas, 1994, p. 534 en 1990, p.44

⁷³ Benhabib, 1996, p.200, 1992, p. 81

⁷⁴ Benhabib, 1996, p.194

⁷⁵ Habermas, 1997, p.300

reiniteit *mogelijk* maken, kunnen zij nooit van buitenaf aan deze praktijk worden opgelegd – zoals in het liberale model gebeurd. Mensenrechten maken inherent deel uit van het democratische proces.

De rechten die in het democratische proces zijn ingeschreven, hebben echter een zeer specifieke status binnen Habermas' theorie. Het zijn eerder abstracte *rechtsprincipes* dan concrete rechten. Hun betekenis is onderbepaald. Habermas omschrijft ze daarom als onverzadigde plaatshouders ('ungesättigte Platzhalter') voor de nadere specificatie van concrete grondrechten.⁷⁶ Zo is het abstracte recht op gelijke vrijheid weliswaar richtinggevend voor de wetgever, maar moet tegelijkertijd altijd op basis van de historische en sociaal-economische omstandigheden van een samenleving geïnterpreteerd worden en vastgelegd in de vorm van een specifieke set van grondrechten. Het onverzadigde karakter van deze principes betekent ook dat we hun betekenis nooit definitief kunnen vastleggen. Ze blijven altijd een kritisch potentieel behouden tegenover de particuliere invulling die we eraan geven.

De democratische rechtsstaat vormt voor Habermas dan ook een historisch constitutioneel project. De wetten en beleidsmaatregelen die resulteren uit het democratische wetgevingsproces vormen de concrete historische verwezenlijking van hetzelfde schema van abstracte en universele rechtsprincipes dat aan iedere democratische rechtsorde ten grondslag ligt. Recht is – zoals gezegd – altijd ethisch gekleurd. De ethische doordrenking van het recht heeft natuurlijk als nadeel dat het gevaar dreigt dat minderheden niet erkend of gerespecteerd worden. Vaak weerspiegelt de rechtsorde immers de "collectieve identiteit van de in de natie verenigde staatsburgers"⁷⁷ – de meerderheidscultuur.

In tegenstelling tot het communitarisme en liberaal nationalisme benadrukt Habermas echter dat we uit de onvermijdelijk ethische doordrenking van de rechtsgemeenschap en het democratische proces niet mogen afleiden dat het democratische project ook *gelijkgesteld* kan worden met het ethisch-politieke zelfbegrip van een concrete gemeenschap.⁷⁸ Niet alleen omvat het proces van de verwezenlijking van het recht meer vragen dan slechts ethisch-politieke (zoals morele en pragmatische), maar bovenal moet de rechtsorde van moderne democratische en pluralistische samenlevingen de ethische en culturele verscheidenheid van de samenleving weerspiegelen en erkennen. De openheid van het systeem van rechten voor collectieve doeleinden en identiteiten mag er met andere woorden niet toe leiden dat de ene levensvorm ten koste van de andere bevoordeeld wordt.⁷⁹ Recht en democratie hangen inherent samen, maar veronderstellen geen gedeelde nationale culturele identiteit.

6. Concluderende opmerkingen

Uit de voorgaande discussie rond de desubstantialisering van de praktische rede kunnen we de volgende twee conclusies trekken. Op de *eerste plaats* biedt Habermas een model van democratie dat in staat is om de spanningsverhouding tussen staat en natie te temperen en daarmee een tegenwicht kan bieden aan Arendts en Schmitts kritiek. Wanneer

⁷⁶ Habermas, 1994, p.159, zie ook p.160, p.162, p.527.

⁷⁷ Habermas, 1995b, p.147.

⁷⁸ Habermas, 1997, p.254.

⁷⁹ Habermas, 1997, pp.256-257 en p.263

de mensenrechten in het democratische proces zelf ingeschreven zijn, vormen ze de minimale morele kern van iedere democratische rechtsstaat. Hiermee wordt ruimte gecreëerd voor een vorm van constitutioneel patriottisme die zich vormt rond de politieke cultuur en het politiek-ethische zelfbegrip van een particuliere democratische gemeenschap. Op dit punt wordt tevens Habermas' alternatief voor de liberalisme-communitarisme dichotomie duidelijk. Tegenover het liberalisme stelt Habermas dat de rechtsorde van iedere samenleving op een ethische wijze wordt gekleurd en daardoor de noodzakelijke solidariteit kan oproepen om een samenleving bijeen te houden en rechtvaardig te maken. Deze nadruk op het belang van cultuur en solidariteit neemt Habermas over van het communitarisme. In tegenstelling tot deze stroming stelt Habermas echter dat politieke cultuur en collectieve identiteit niet mogen samenvallen met de meerderheidscultuur.⁸⁰ We moeten er steeds op letten dat de grenzen van de politieke cultuur niet samenvallen met de grenzen van de nationale of meerderheidscultuur en daarmee groepen uitsluiten of denigreren.

Een *tweede* conclusie die uit het voorgaande volgt, is dat we de relatie tussen politiek en grens kunnen denken zonder terug te vallen op een existentiële opvatting van Schmitts vriend-vijand verhouding. De beweging van exclusie die verbonden is met het paradoxale samengaan van de universaliteit van de mensenrechten en de particulariteit van volkssoevereiniteit, wordt door Habermas gezien als een beweging die aan reflectie en kritiek onderworpen kan worden en die in haar wezen poreus is. Niet alleen de grenzen van het politieke *proces* zijn immers poreus (een samenleving mag zich naar binnen toe niet afsluiten voor bepaalde thema's of groepen), maar ook die van de politieke *gemeenschap* als geheel (een samenleving mag zich ook naar buiten toe niet volledig afsluiten).

De grenzen van het politieke proces zijn poreus omdat publieke debatten open moeten blijven voor de verschillende levensovertuigingen, waarden en thema's die in de samenleving leven.⁸¹ Religieuze of andere levensbeschouwelijke opvattingen en argumenten mogen dus niet bij voorbaat geweerd worden uit publieke debatten. Religies hebben binnen de publieke sfeer en tot op zekere hoogte ook binnen het politieke systeem een legitieme plaats. De grens die het politiek secularisme moet trekken, is dan ook niet die tussen religie en publiek leven (zoals veel liberalen doen), maar tussen religie en staat. Van de staat mogen we verwachten dat deze zich niet met één van de religies identificeert die binnen de samenleving beleden worden.

Belangrijker echter dan de openheid van het politieke proces is dat de grenzen van de politieke gemeenschap poreus zijn en dat het toelatingsbeleid niet gekoppeld wordt aan het nationaliteitsbeginsel. We mogen onze gemeenschap niet principieel afsluiten voor personen die niet op ons lijken of onze nationale cultuur niet delen.⁸² De politieke eenheid van de samenleving mag met ander woorden niet geconstrueerd worden rond een substantiële opvatting van de identiteit van het volk. De belichaming van politieke identiteit en volkssoevereiniteit in zoiets als ras, religie of taal is uitgesloten. Op termijn doet dit immers afbreuk aan de universele beginselen van de democratische rechtsstaat. De

⁸⁰ Habermas, 1995a, p.852

⁸¹ Habermas, 1994c, p.649

⁸² "Der gleiche Respekt für *jedermann* erstreckt sich nicht auf Gleichartige, sondern auf die Person des Anderen oder der Anderen in ihrer Andersartigkeit." (Habermas, 1997, p.7). Vgl. tevens Benhabib, 1999, p. 712

politieke cultuur van een democratische samenleving dient gebaseerd op een saamhorigheid ten aanzien van deze beginselen. Op basis van die saamhorigheid is een solidariteit mogelijk tussen vreemden – een solidariteit die ons toestaat om vreemd te blijven. Met betrekking tot de politieke identiteit van de gemeenschap drukt deze idee zich uit in de morele claim dat de politieke identiteit zich moet kristalliseren rond een particuliere interpretatie van het universele recht op een gelijke mate aan respect.

Het zelfbegrip van de democratische gemeenschap veronderstelt weliswaar een onderscheid tussen insiders en outsiders, maar omdat dit ‘zelf’ zich terugtrekt in anonieme communicatieprocessen en kristalliseert rond een bepaalde invulling van de idee van wederzijdse erkenning, zal dit onderscheid steeds opnieuw inzet moeten kunnen worden van politiek debat en daarmee onderworpen aan kritiek en reflectie. Het ‘zelf’ van de politieke gemeenschap is met andere woorden geen constante grootheid, maar een flexibele identiteit die vorm krijgt door onze (her)interpretatie van en instemming met de constitutie. Dat heeft een duidelijke implicatie. Hoe meer levensvormen deel uitmaken van onze gemeenschap, hoe pluralistischer de traditie en geschiedenis zullen zijn op basis waarvan we deze principes interpreteren en hoe meer mensen betrokken zullen zijn bij de politieke interpretatie. Daar ligt de werkelijke kracht van de poreuze grenzen van de politieke gemeenschap.

We moeten echter niet de fout begaan om het poreuze karakter van de grenzen van het politieke proces en de politieke gemeenschap te verwarren met een pleidooi voor volledig open grenzen. Waar de grenzen van beide liggen, is weliswaar inzet van een democratisch debat, maar dat betekent niet dat er geen duidelijke limiet wordt ingesteld. Het staat burgers noch vrij om het medium te kiezen waarin ze hun (politieke) autonomie willen realiseren, noch om willekeurig welke invulling te geven aan de universele principes die hen binden.

Literatuur

- Arendt, H. (1945) *The Nation*, in: *The review of politics*, 8, pp. 138-141
- Arendt, H. (1949) *The rights of Man. What are they?*, in: *Modern Review*, 3(1), pp. 24-37
- Arendt, H. (1979) *The Origins of Totalitarianism*, new edition with added prefaces, San Diego: Harcourt Brace & Company
- Arendt, H. (1994) *Vita Activa. De mens: bestaan en bestemming*, vertaald door C. Houwaard, Amsterdam: Boom
- Balke, F. (1996) *Der Staat nach seinem Ende. Die Versuchung Carl Schmitts*, München: Wilhelm Fink Verlag
- Benhabib, S. (1996), *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks: Sage
- Benhabib, S. (1998) *Democracy and identity. In search of the civic polity*, in: *Philosophy & Social Criticism*, 24 (2-3), pp. 85–100

- Benhabib, S. (1999) Citizens, residents, and aliens in a changing world: Political membership in the global era, in: *Social Research*, 66(3), pp. 709-745
- Benhabib, S. (2001), *Transformation of Citizenship. Dilemma's of the Nation State in the Era of Globalization*, Assen: Van Gorcum
- Bielefeldt, H. (1993) *Wiedergewinnung des Politischen*, Würzburg: Königshausen & Neumann
- Bielefeldt, H. (1998) Carl Schmitt's critique of liberalism: Systematic reconstruction and countercriticism, in: D. Dyzenhaus (1998)
- Bielefeldt, H. (1998a) *Philosophie der Menschenrechte: Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt: Primus Verlag
- Breier, K.H. (1992) *Hannah Arendt. Zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag
- Brubaker, R. (1992) *Citizenship and nationhood in France and Germany*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- Cohen, J.L. (1996) Rights, citizenship, and the modern form of the social: Arendtian Republicanism, in: *Constellations*, 3 (2), pp. 164-189
- Couture, J., Nielsen, K. & en Seymour, M. (red.) (1998) *Rethinking Nationalism*, Calgary: University of Calgary Press
- De Schutter, H. (2007), Eén volk? Deliberatieve democratie, nationalisme en multiculturalisme, in: R. Geenens en R. Tinnevelt (2007)
- De Wachter, F. (1998) In search of a post-national identity: Who are my people?, in: J. Couture (red.) (1998), pp. 197-218
- Dyzenhaus, D. (red.) (1998), *Law as politics: Carl Schmitt's critique of liberalism*, Durnham: Duke University Press
- Frye, C.E. (1966) Carl Schmitt's concept of the political, in: *The journal of politics*, 28(4), pp. 818-830
- Geenens, R. en Tinnevelt, R. (2007) *De stem van het volk: Democratie als gesprek*, Leuven: Lannoo Campus
- Habermas, J. (1985) *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Habermas, J. (1990) *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Habermas, J. (1994) *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und demokratischen Rechtsstaats*, 4e druk, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Habermas, J. (1994b) Volkssouveränität als Verfahren, in: J. Habermas (1994)
- Habermas, J. (1994c) Staatsbürgerschaft und nationale Identität, in: J. Habermas (1994)

- Habermas, J. (1995) *Die Normalität einer Berliner Republik. Kleine Politische Schriften VIII*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Habermas, J. (1995a) Multiculturalism and the liberal state, in: *Stanford Law Review*, 47, pp. 849-853
- Habermas, J. (1995b), Strijd om erkenning in de democratische rechtsstaat, in: C. Taylor (1995),
- Habermas, J. (1997) *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politische Theorie*, 2^e druk, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Habermas, J. (1998) *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Hobsbawm, E. J. (2000) *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge: Cambridge University Press
- Kennedy, E. (1998) Hostis Not Inimicus: Toward a theory of the public in the work of Carl Schmitt, in: D. Dyzenhaus (1998)
- Kymlicka, W. (1995) *Multicultural Citizenship. A liberal theory of minority right*, Oxford: Clarendon Press
- Lefort, C. (1988) *Democracy and Political Theory*, Oxford: Polity Press
- Markell, P. (2000) Making Affect Safe for Democracy? On Constitutional Patriotism, in: *Political Theory*, 20 (1), pp. 39-63.
- Matušítk, M.J. (1993) *Postnational Identity: Critical theory and existential philosophy in Habermas, Kierkegaard, and Havel*, New York: The Guilford Press
- Miller, D. (1995) *On Nationality*, Oxford: Oxford University Press
- Schmitt, C. (1928) *Verfassungslehre*, Berlin: Duncker&Humblot
- Schmitt, C. (1963) *Der Begriff des Politischen*, Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. Berlin: Duncker&Humblot
- Schmitt, C. (1979) *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 5^e druk, Berlin: Duncker&Humblot
- Schmitt, C. (1988) *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1929-1939*, Berlin: Duncker&Humblot
- Taylor, C. (1995) *Multiculturalisme: De politiek van erkenning nader onderzocht*, inleiding en redactie Amy Gutmann, Amsterdam: Boom
- Van de Putte, A. (1998) Democracy and nationalism, in: J. Couture (1998), pp. 161-195
- Van de Putte, A. (2004) Burgerschap in een multiculturele wereld, in: B. van Leeuwen en R. Tinnevelt (2005), pp.79-91
- Van Leeuwen, B. en Tinnevelt, R. (red.) (2005) *De multiculturele samenleving in conflict. Interculturele spanningen, multiculturalisme en burgerschap*, Acco: Leuven

- Van Roermund, B. (1994) Solidariteit onder vreemden: De rechtstheorie van Jürgen Habermas, in: *Rechtsfilosofie & Rechtstheorie*, 23
- Villa, D.R. (1999) *Politics, philosophy, terror. Essays on the thought of Hannah Arendt*, Princeton (NJ): Princeton University