

WILLEM SCHINKEL

NA DE MENS EN DE BURGER: DE EIGENLIJK-NOG-GEEN-
ECHTE-BURGER
OVER CLADOGRAMMATICALE ATLETIEK EN SOCIALE
IMMUNITEIT

Krisis, 2009, Issue 3
www.krisis.eu

Inleiding

Ik wil in deze tekst het latere werk van Michel Foucault combineren met inzichten die ontleend zijn aan de sociologische systeemtheorie van Niklas Luhmann. Hoewel het daarbij op het eerste gezicht om twee heel verschillende benaderingen gaat, zijn de verschillen bij nader inzien beperkt. Om te beginnen was Luhmann een sterk synthetiserend denker, die het werk van veel poststructuralistische denkers (Foucault, Derrida, Deleuze) in zijn eigen denken wist te incorporeren op een manier die dat werk niet altijd herkenbaar bewaarde maar parasitair inzette in de systeemtheorie (vgl. Stäheli 2000; Lehmann 2004; Borch 2005). Voor Luhmann staat niet het sociaal systeem centraal, maar de systeem/omgevingdifferentiatie,ewel het *onderscheid* tussen systeem en omgeving. Systeem/omgeving functioneert bij Luhmann daarom als een tweewaardige vorm die binnen een geheel van losgekoppelde elementen tijdelijk orde schept door die elementen strakker te koppelen en door een *marked state* te onder-

scheiden van een *unmarked state*. Zo is waarheid een vorm die twee waarden heeft (waarheid/onwaarheid). Wanneer waarheid gemarkeerd wordt (geactualiseerd wordt in communicatie, bijvoorbeeld wanneer een hypothese in de wetenschap niet verworpen wordt), blijft onwaarheid ongemarkeerd maar in de toekomst (bijvoorbeeld bij latere falsificatie) markeerbaar. Dat levert een fundamentele onobserveerbaarheid van de wereld op omdat observeren zonder vorm niet mogelijk is maar iedere vorm zijn eigen blinde vlek met zich meebrengt. De eenheid van het verschil blijft onobserveerbaar. Het is dus, bijvoorbeeld binnen het recht, niet mogelijk de eenheid van het verschil tussen rechtmatig en onrechtmatig te observeren omdat het juist dat verschil is dat juridisch observeren mogelijk maakt. De vraag naar de rechtmatigheid van het onderscheid rechtmatig/onrechtmatig, moet dus in het recht opgeschort worden. Datzelfde geldt, in de context van deze tekst, voor het hieronder besproken onderscheid [geïntegreerd]/[niet geïntegreerd],¹ of voor actief burgerschap/passief burgerschap.

De belangrijkste vorm is voor Luhmann systeem/omgeving en dat onderscheid is, paradoxaal genoeg, een onderscheid dat een eigen prestatie van systemen zelf is. Dat sociale systemen tot een systeeminterne constructie van hun omgeving komen heeft veel raakvlakken met het eerdere werk van Foucault, waar die wijst op de transformatie van exclusie in inclusie. Op de mogelijkheid foucaultiaanse inkluderende exclusie met luhmanniaans systeemdenken te combineren wijst onder meer Dirk Baecker (2001, 62). Een tweede belangrijke relatie tussen het werk van Foucault en Luhmann betreft het posthumanisme en de postontologische analyse die Luhmanns systeemtheorie kenmerkt. Waar Foucault speculeerde over het toekomstig verdwijnen van de mens, dat historisch geconstitueerde object van de menswetenschappen ('zoals een gelaat van zand bij de grens der zee') (Foucault 1966; Ned. vert. 1982, 419), daar vormt Luhmanns sociologie het nieuwe type wetenschap dat vertrekt vanuit die posthumanistische conditie (vgl. Luhmann 1997; Laermans 1999). Dat maakt het voor Luhmann mogelijk, net als Foucault op zoek te gaan naar historische verschijningsvormen van het object 'mens'. Bij Luhmann doen die zich altijd voor als één zijde van een differentiële vorm. Wat 'mens' is kristalliseert zich uit ten opzichte van een steeds andere zijde van de vorm, waar 'mens' de doorgaans positief gecodeerde waarde van is. Op dergelijke vor-

men ga ik in deze tekst in, daarbij voortbouwend op het werk van Foucault en Luhmann. Mijn toepassing heeft met name betrekking op het rest-organicistisch geïnspireerde denken over [integratie] en ‘burgerschap’. Waar Foucault discoursen centraal stelt en Luhmann semantiek, stel ik een diagrammatica en een cladogrammatica centraal. Cladogrammatica heeft betrekking op historische mensdifferentiaties. De term is overgenomen uit de biologie, alwaar de cladistiek een georganiseerde systematiek is die de evolutionaire relaties tussen soorten organismen weergeeft. Onder diagrammatica versta ik een codering van het spreken over [integratie] en ‘burgerschap’ op basis van een binnen/buitenvorm. Wanneer een [niet-geïntegreerd] persoon als staand ‘buiten de samenleving’ wordt beschouwd, is dat mogelijk op grond van een diagrammatica die bepaalde kenmerken van die persoon – bijvoorbeeld zijn of haar mate van criminaliteit of Nederlandse taalbeheersing – codeert als behorend tot de ‘buiten’waarde van een binnen/buitenvorm. Vaak gaan met het ‘binnen’ en ‘buiten’ van die vorm ook cladogrammaticale vormen gepaard.

Een westerse liberale democratie berust bijvoorbeeld, net als de meeste historisch bekende (politieke) verbanden, op een antropologische differentie. Eerdere verbanden bestonden bijvoorbeeld op basis van een onderscheid tussen christen en heiden, bij Paulus tussen *kata sarka* (zij die volgens het vlees leven) en *kata pneuma* (zij die volgens de geest leven). Andere tegenstellingen zijn die tussen rationeel dier en barbaar of wilde of die tussen *Naturmensch* en *Kulturmensch* (zie voor een beknopt overzicht: Landmann 1982). Zo berust de liberale democratie op een hoogcomplex onderscheid tussen ‘mens’ en ‘burger’. Dat onderscheid ligt aan de basis van de moderne democratie en is bijvoorbeeld expliciet gecodificeerd in de *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* (1789). Het onderscheid tussen ‘mens’ (*homme*) en ‘burger’ (*citoyen*) ligt nog steeds aan de basis van het internationale systeem van staten en het internationaal recht (zie voor enkele gevolgen daarvan: Agamben 1996). Als we zulke differenties zien als *vormen* binnen de vormcalculus van George Spencer Brown (1973) gaat het om tweewaardige onderscheidingen, waarbij altijd één zijde geactualiseerd (gemarkeerd) is. Het markeren van de andere zijde is niet mogelijk zonder een ‘crossing’ te maken. Blinde vlek voor een observeerder die op basis van een onderscheid observeert, is de eenheid van de differentie. Binnen het onderscheid Griek/barbaar observerend, is het bij-

voorbeeld niet mogelijk de eenheid van het verschil tussen ‘Griek’ en ‘barbaar’ te observeren. Blinde vlek voor een observeerder is dus altijd het onderscheid op basis waarvan geobserveerd wordt. Ofwel: de helft van de wereld bevindt zich altijd in het donker (maar dat wisten astronomen al).

Het mens/burgeronderscheid is nu een hoogcomplex differentie te noemen omdat het niet gaat om een binaire oppositie waarbij de eenheid van de tegenstelling de uitgesloten derde van die tegenstelling is. Het onderscheid is asymmetrisch, maar dat geldt ook voor het onderscheid Griek/barbaar. Het bijzondere is ook niet dat universaliteit of minstens gebrek aan particulariteit geclaimd wordt aan de ‘buitenzijde’ van het onderscheid (‘mens’), want ook dat geldt voor ‘barbaar’ waar ‘Griek’ een meer exclusieve positief gecodeerde binnenzijde betreft. Wat bijzonder is aan het onderscheid mens/burger is dat een ‘*re-entry*’ van de vorm in zichzelf opgesloten ligt. Want hoewel de ‘Griek’ geen ‘barbaar’ is, is de ‘burger’ wel degelijk ‘mens’. Dat wat is uitgesloten is hier altijd mee ingesloten. Het onderscheid fundeert daarom mede een politieke bestuursvorm die zich kan beroepen op universaliteit – en niet particulariteit – en die *op grond van universaliteit exclusiviteit kan claimen*. Dat is waarom de ‘mens’ in zekere randgevallen die Giorgio Agamben analyseert in termen van de Romeinse figuur van de *homo sacer* altijd door uitsluiting ingesloten is in de liberale democratie (Agamben 1998). Het naakte leven, dat is tegelijk het uit de democratie verstotene *en* de manipuleerbare basis van die democratie. De ‘burger’ is daarmee altijd resultante van biopolitiek, van antropoproductie. Het onderscheid tussen ‘mens’ en ‘burger’ is onderdeel van wat ik eerder een *cladogrammatica* heb genoemd: een sociale vorm van cladistiek (Schinkel 2007). Cladogrammatica betreft namelijk het indelen van antropologische typen, bijvoorbeeld op grond van nationaalstatelijke criteria (mens/burger) of op basis van mate van [integratie] (via [integratie]ladders en -metingen).

In deze bijdrage wil ik verder ingaan op enkele elementen, zowel discursief als praktisch, die tegenwoordig een rol spelen in de Nederlandse context (maar zeker niet alleen daar) van de cladogrammaticale vormfixatie van het mens/burgeronderscheid. Ik ga eerst in op wat, met het latere werk van Foucault, gezien kan worden als hedendaagse normalisering. Vervol-

gens zoom ik in op het [integratie]discours als casus van biopolitieke immunisering.

Hedendaagse normalisering

Bij een analyse van cladogrammatie semantiek is een historiserende benadering van groot belang. Want het is aan te nemen dat de geschiedenis van het mensbeeld zich verhoudt tot de geschiedenis van de sociale systemen waarbinnen zulke semantiek als eigenwaarden naar voren komen. Dat is de blijvende inzet geweest van Foucaults werk, en het ligt evenzeer aan de basis van Luhmanns analyses van de verhouding tussen semantiek en sociale structuur. Zo is het Griekse beeld van de *zoon politikon*, dat aansloot op een *polis* of een *civitas*, bij Thomas van Aquino vertaald tot *animal social*, hetgeen aansloot bij de vertaling van *civitas* als *societas*. De achtergrond daarvan moet gezocht worden in het verlies van relevantie van het klassieke onderscheid tussen *oikos* en *polis* onder feodale verhoudingen (Luhmann 2005a, 178). In de moderne tijd wordt de natuurlijkheid van de mens (*animal social*) als prepolitiek gezien (bij Hobbes als bedreigend voor het politieke verband; bij Rousseau als de gewenste natuurlijke en voorpolitieke situatie). Het op die manier abstract geworden begrip van de *societas* wordt, als *societas civilis*, opgevuld met het idee van de burgerlijke maatschappij. Nu is het niet langer de politiek die de substantie van de gemeenschap bepaalt, maar de economie. Dat sluit aan bij de door Foucault beschreven ontdekking van de mens als fixeerd object, en wel via disciplineren tot arbeider-subject. Voor de beperkte ruimte die hier gegeven is, zal ik de historische ontwikkeling van cladogrammatie vormen verder buiten beschouwing laten en hier aansluiting zoeken bij Foucaults latere analyses van de hiërarchisering op basis van toezicht (*surveillance*) en 'politie' (Foucault 1975, 286; 2004, 320 en 327-330). Foucault heeft, met name in zijn colleges aan het Collège de France (bijvoorbeeld in 1977-1978 onder de titel *Sécurité, territoire, population*) uitvoerig stilgestaan bij wat hij de *sécurité* noemde, een dispositief dat praktijken omvat die op gecalculerde wijze probabilistische verschijnselen via biopolitiek managen (Foucault 2004, 8). Voor Foucault bestaat de *sécurité* uit een veelvoud van statistisch onderbouwde

technieken, gericht op populatiecontrole. Daarmee gaat hij voorbij zijn analyse van de discipline en omschrijft hij de contouren van een 'diagram' dat dichter in de buurt komt van wat Gilles Deleuze de controlemaatschappij genoemd heeft (Deleuze 1990). Daarin vindt normalisering niet meer plaats via panoptische internalisatie in gelokaliseerde ruimten (school, fabriek, kazerne, ziekenhuis, gevangenis). In termen van Marc Schuilenburg (2008; vgl. Rajchman 2000, 137) maken zulke 'gegroefde ruimtes' plaats voor een 'open' ruimte van continue modulatie en controle. Scholing wordt daarbij permanent, geneeskunde preventief, straffen pluriform en business een continue monetaire manipulatie (Deleuze 1990, 182). Foucault heeft dat niet alleen voorzien; hij heeft in zijn filosofie van het dispositief van de *sécurité* aanzetten gegeven tot een analyse ervan, hoewel hij zelf uitdrukkelijk aangaf dat het daarbij inderdaad ging om een filosofie en niet om een sociologie (waar hij al eerder afstand van nam: Foucault, 1966) of een geschiedschrijving (ook hier had hij eerder al afstand van genomen: Foucault 1969).

Wat Foucault laat zien is dat normalisering niet per se via disciplineren hoeft plaats te vinden. Disciplineren maakt gebruik van biomacht maar beperkt zich daarbij tot wat Foucault anatomopolitiek noemt (Foucault 1976, 183; 1997, 216). Anatomopolitieke disciplineren grijpt aan op het individuele lichaam en dresseert dat onder meer door een planmatige indeling van ruimte en tijd. Naast disciplines behelst biomacht regulatieve controles (*contrôles régulateurs*). Daaronder verstaat Foucault vormen van biopolitiek gericht op de populatie als geheel. Individuen worden daarin behandeld als exemplaren van een biologische soort. Waar Foucault eerder nog stelt dat de norm van de discipline en de norm van de regulatie orthogonaal op elkaar aansluiten (ofwel: haaks op elkaar inhaken) en dat de *société de normalisation* pas in die combinatie begrepen kan worden (Foucault 1997, 225), onderscheidt hij later meer expliciet twee vormen van normalisering. Want waar anatomopolitiek het individu 'mechanisch' behandelt als *corps comme machine*, gaat het in biopolitiek om *le corps-espèce*. Daarin wordt het individuele lichaam geanalyseerd op zijn/haar reproductieve functies en wordt het individu gezien als opgenomen in een *milieu* dat uit statistisch calculeerbare en praktisch manipuleerbare parameters bestaat (Foucault 2004, 22). Dat levert een nieuwe vorm van normalisering op. Disciplinaire normalisering vertrekt vanuit

een norm die over de populatie wordt gelegd om zo de afwijking te traceren. Dit is het type normalisering dat bijvoorbeeld beschreven wordt door Canguilhem (1966). De normalisering die bij het dispositief van de *sécurité* hoort, werkt andersom en begint bij de actuele verdeling van de populatie om die vervolgens als normaalverdeling te nemen en daaruit de norm te distilleren (Foucault 2004, 57, 59 en 65). En hoewel dat een procedure is waar veel sociaal-wetenschappelijke problemen aan vastkleven (cf. Fischer 1996), is het een kenmerk van de laat-negentiende-eeuwse technieken van de *sécurité*, maar ook van bijvoorbeeld de hedendaagse criminaliteitsanalyse en -aanpak die onder de naam *new penology* bekendstaat (Feeley en Simon 1992).

Een combinatie van beide vormen van normalisering – waarbij normen enerzijds input en anderzijds output van analyse zijn – is te vinden in de statistieken waarin aan de hand van relatieve afstand (variërend gevat in termen van een ‘kloof’ of een ‘brug’) de [integratie] van ‘migranten’ in de ‘Nederlandse samenleving’ gemeten wordt en vervolgens via beleidspraktijken en juridische coderingen gepoogd wordt te verkleinen. Die gecombineerde normalisering is te vatten als een vorm van politieke immunisering waarin de tegenstelling mens/burger op het spel staat. In de volgende paragraaf geef ik eerst een bespreking van wat ik daaronder zou willen verstaan, om dan verder te gaan met een bespreking van de immuniserende normalisering in het [integratie]discours.

Immunititeit

Sociale systemen immuniseren zich. Voor Roberto Esposito betekent dat dat een gemeenschap bepaalde leden vrijstelt van het gemeenschappelijke door hen vrijheid, bijvoorbeeld in de vorm van liberaal burgerschap, te schenken (Esposito 2009). Die dispensatie van het gemeenschappelijke die de gemeenschap immuniseert voor een excès aan gemeenschap kan vervolgens betekenen dat de immunititeit van de gemeenschap zich tegen die gemeenschap zelf keert. Te vrije burgers ondermijnen de gemeenschap. Een situatie die Derrida met de term ‘auto-immunititeit’ heeft beschreven is het gevolg: de gemeenschap moet zich immuniseren tegen haar immu-

niteit die het lichaam van de gemeenschap zelf te lijf gaat (Derrida 2003). Bij Esposito is immunititeit echter een fenomeen dat onlosmakelijk verbonden is met de moderniteit (Esposito 2008, 54).

Een meer algemeen en daarom hier meer bruikbaar begrip van immunititeit is gegeven door Niklas Luhmann. Voor Luhmann immuniseert een sociaal systeem zichzelf via de operationele verwerking van negaties. Sociale systemen gebruiken tegenstellingen om immuunsystemen te activeren. Die immuunsystemen dragen bij aan de afstemming van sociale systemen op hun omgeving. Immuunsystemen doen dat niet door het afwijkende te sanctioneren, maar door het in potentie te sanctioneren. Dat wil zeggen dat de mogelijkheid van sanctiëring van het afwijkende paraat gehouden wordt. Op die manier bouwen sociale systemen leervermogen en veranderingspotentieel op, wat feitelijk zoveel wil zeggen als dat ze zichzelf in staat stellen op een complexe (selectieve) manier om te gaan met een omgeving die altijd complexer is. Tegenstellingen worden dus niet zonder meer uit de weg geruimd, maar kunnen worden aangegrepen om te leren en te veranderen en zijn in die zin nuttig. Ze dienen de interne verwerking van veranderingen in de systeemomgeving. Zo kunnen ‘etnische tegenstellingen’ de omgang faciliteren met een mondialiserende wereld gekenmerkt door massamigratie. Luhmann stelt dus dat sociale systemen zich niet *tegen* hun negatie immuniseren, maar *met behulp van* hun negatie (Luhmann 1984, 504). Tegenstellingen zijn dus uiterst productief. Toegepast op etnische tegenstellingen betekent dat bijvoorbeeld dat aan de hand van dergelijke tegenstellingen reacties op een globaliserende wereld verwerkt kunnen worden. Ofwel: door etnische tegenstellingen te thematiseren en op verschillende gebieden (politiek, economie, recht, beleid, wetenschap, kunst) als issue of zelfs als probleem op te voeren, gaat een maatschappij om met sociale verandering die aan aspecten van globalisering – mondiale migratie bijvoorbeeld – gerelateerd is. Daarom hangen *identiteit* en *immunititeit*, die gewaarborgd wordt via de verwerking van gepolariseerde tegenstellingen, nauw samen. Zo stelt ook Jean-Luc Nancy: ‘Identiteit is evenveel waard als immunititeit, het ene maakt zich zichtbaar als het andere’ (Nancy 2002, 19).

Immunititeit behelst met andere woorden het stabiliseren van tegenstellingen om het verwerken daarvan te hanteren als medium van

systeem/omgevingafstemming. Nu heeft ‘immunitet’ een overschot aan organicistische connotaties. Zo behelst het het beschermd zijn van een lichaam tegen schadelijke invloeden van buiten, het onvatbaar zijn voor ziektes en parasieten en het beschermd zijn tegen besmetting. De metafoor van ‘immunitet’ sluit goed aan op de restorganicistische assumpties die de samenleving denkbaar maken als variant op een sociaal lichaam. De manier waarop gedacht wordt over ‘de samenleving’ draagt sporen van een organicisme dat door de tijd heen verschillende gedaanten heeft aangenomen. Er zijn beelden die de nadruk op hiërarchie leggen, zoals bij Plato; beelden die de nadruk op functiedeling leggen, zoals bij Paulus of Thomas; beelden die de differentie centrum/periferie centraal stellen, zoals in de late middeleeuwen; beelden die rond moderne arbeidsdeling opgebouwd zijn, zoals bij Spencer, Witte en Durkheim; en beelden die met name de eenheid, geslotenheid en interne emergentie van organisme benadrukken, zoals bij Hegel.

Het spreken over [integratie] berust op enkele grondassumpties van het sociaal organicisme: 1) het gaat uit van een deel/geheelschema; 2) het legt het analytisch primaat bij het geheel (hoewel het de aanpassing van delen aan het geheel is, en niet hun aanpassing door het geheel, die delen tot ‘deel’ maakt); 3) het veronderstelt een proces van ‘integratie’ als medium van afstemming tussen delen en geheel. Op basis van die vooronderstellingen is het mogelijk plausibiliteit op te bouwen voor een concept van ‘samenleving’ dat dubbel paradoxaal is: het kan een orde zijn, ook als de eenheid en identiteit ervan zoek is, en het kan een identiteit of afgebakende eenheid hebben, ook wanneer de orde ervan zoek is. Die paradoxen kunnen worden beheerd via temporalisering (de samenleving is, wat ze gaat zijn), waardoor afwisselend orde nu en eenheid in de toekomst verondersteld kunnen worden, en vice versa. Bij gebrek aan plausibiliteit van temporaliseringsnarratieven (‘Grote Verhalen’) ontstaat de problematische paradox van de maatschappij: de paradox van een maatschappij die één maar niet geordend kan zijn, die tevens geordend kan zijn zonder eenheid te zijn, maar die zijn deparadoxalisering kwijt is geraakt (zie Schinkel 2007, 123-128). In die situatie, die door sociale hypochondrie gekenmerkt wordt, moet op een nieuwe manier aan de immuniseringsfunctie van de maatschappij voldaan worden. Dat gebeurt via de problematisering van [integratie]. Die loopt via tweewaardige vormen als bin-

nen/buiten en inclusie/exclusie. Alvorens meer beschrijvend in te gaan op de manier waarop immunisering in praktijk gebracht wordt, sta ik iets langer stil bij de logische architectuur van die immunisering.

Inclusie of exclusie? Conclusie!

In één van zijn essays over de relatie tussen culturele semantiek en maatschappelijke structuur stelt Niklas Luhmann dat de tijd voorbij is dat ‘barbaar’ nog de negatieve zijde van een asymmetrische vorm is. Hij wijst op het feit dat de afwijking, zoals ook door Foucault geconstateerd (Foucault 1975), niet langer uitgesloten maar ingesloten wordt. Daarbij zijn drie punten van bijzonder belang: 1) de omvorming van eerdere exclusies in inclusies; 2) de formulering van filosofische theorieën die geen ‘buiten’ meer onderkennen, terwijl tegelijkertijd begrippen als ‘omgeving’ of ‘milieu’ ingeburgerd raken; 3) de uitvinding van ‘cultuur’. Luhmann constateert: ‘All das scheint dazu zu dienen, die Barbaren in die Gesellschaft einzusaugen’ (Luhmann 1995, 144). Hij constateert echter ook dat functionele differentiatie volledige inclusie niet toelaat en tot marginalisering leidt (Luhmann 1995, 147-148; 1997, 621 en 630-631). En: met Agamben (1998, 21 en 82) stelt Luhmann dat inclusie betrekking heeft op de persoon terwijl het in de exclusie slechts op het lichaam aankomt (Luhmann 1997, 632-633). Tegelijkertijd stelt hij dat exclusie sterker ‘integreert’ dan inclusie. Luhmann verstaat onder ‘integratie’ de beperking van vrijheidsgraden voor communicatieve selecties. En inderdaad is het dan evident dat het sociaal systeem van de maatschappij het zich alleen aan de ‘onderkant’ kan veroorloven om vrijheidsgraden af te staan (Luhmann 1997, 631). Wanneer dus alles ingezet wordt op inclusie leidt dat tot een ‘integratie’probleem dat fundamenteeler is dan de [integratie]problematiek zoals die bekend is. Inclusie leidt tot selectieve complexiteit, tot beperkte voorspelbaarheid en tot risico’s en onzekerheden. Die zijn teken van een complexiteit die op zich kansen biedt, maar die wel toereikend gereduceerd moet worden. Volledige focus op inclusie stelt dus eisen aan het maatschappelijk systeem die hoogcomplex zijn en waarvan het de vraag is of erin te voorzien is. Verschillende maatschappelijke subsystemen zijn eenmaal op individueel attribueerbaar succes ingesteld en gebrek aan

succes in het ene subsysteem vertaalt zich gemakkelijk in gebrek aan succes in het andere systeem (Luhmann 2005b, 80-81). Dat is waarom *inclusiepogingen* uiteindelijk niet daadwerkelijk als gericht op inclusie gezien kunnen worden. Ze hebben veeleer een immuniserende functie. De *discursieve en praktische nadruk op inclusie* heeft het effect van een *insluitende uitsluiting*. Inclusiepogingen identificeren hun object als geëxcludeerd. De goede wil tot inclusie markeert daarmee een onderscheid dat vóór die markering niet actief is. Wie object van inclusiewerk is, wordt herkenbaar als uitgesloten. Maar dat moet op tweeërlei wijze gekwalificeerd worden. Ten eerste is de aldus herkenbaar gemaakte uitsluiting het *performatieve effect* van de poging tot insluiting. En ten tweede moeten in- en exclusie gezien worden als twee waarden van de vorm *conclusie*. Ook de exclusie is een inclusie, en wel per negativum. De fixatie van het object ‘maatschappij’ loop zo via de fixatie van het object van inclusiepogingen, van [integratie]werk. Want het object ‘maatschappij’ wordt herkenbaar en identificeerbaar als gevolg van de performatieve geloofwaardigheid van haar afwijkingen, gefixeerd als objecten van een inclusiearbeid die verschijnt als *guter Wille zur Macht*. Zou die inclusie feitelijk slagen, dan zou de maatschappij een [integratieprobleem] hebben op de manier waarop Luhmann daarover spreekt. Wanneer ik het hier over ‘immuniserende normalisering’ heb, behelst dat de insluitende uitsluiting van objecten van [integratie]. De normalisering heeft hier met name betrekking op de reproductie, generalisatie en stabilisatie van de differentie ‘samenleving’/‘buiten de samenleving’; de immunisering is de immunisering van een sociaal lichaam dat zichzelf als ‘samenleving’ observeert *op basis van* die differentie – een sociaal lichaam dus dat een zelfincisie maakt om tot zelfobservatie te komen. Het ‘buiten de samenleving’, dat altijd al binnen is (net zoals het geëxcludeerde altijd al geconcludeerd is), wordt afgesneden van ‘de samenleving’ in een autopoietisch proces van immunisering.

De functie van inclusiepogingen moet dan ook niet gezocht worden op het vlak van de inclusie zelf, maar op het vlak van de immunisering van het sociaal systeem ‘maatschappij’. De fixatie van het object van inclusiepogingen heeft tot *gevolg* de productie van de exclusie daarvan. Want alleen een prescriptief beeld van ‘samenleving’ kan de gevolgtrekking rechtvaardigen dat ‘migranten’ uitgesloten zijn. Die uitsluiting is het

effect van de goedbedoelde inclusiepogingen die, om zichzelf en hun goede bedoelingen zichtbaar te maken, een object moeten fixeren en identificeren als ‘uitgesloten’. Alleen met het uitgeslotene kan inclusiewerk werken. Dat is, à propos, waarom het ontstaan van een [integratie]industrie, die een marktlogica aan deze dynamiek verbindt, gezien kan worden als een verzelfstandiging van een immuniseringsfunctie die steeds sterker op eigen kracht (autopoietisch) in staat is voor een reproductie van haar object te zorgen. De immuniseringsfunctie waarin zo voorzien wordt, behelst de symbolische quarantaine van [niet-geïntegreerden] in een ruimte die – inderdaad met ruimtelijke metaforiek – voorgesteld wordt als ‘buiten de samenleving’. Het enige ‘buiten’ dat deze samenleving nog toestaat, is ofwel dat van een andere samenleving (maar [niet-geïntegreerden] bevinden zich niet in België of Duitsland) ofwel een buiten dat feitelijk een binnen is: de gevangenis, de sociale zekerheid, het ‘buiten de samenleving’ van [niet-geïntegreerden] in het algemeen. Het gaat dan om een paradoxaal buiten, een buitenkant die tegelijk een onderkant is. Daarmee wordt voorzien in een immuniseringsfunctie die tegelijk materieel en ideëel is: economisch minder geprivilegieerden en cultureel afwijkenden worden in immunologische quarantaine geparkeerd. In een gesecculariseerd vagevuur, een maatschappelijk limbo, wachtend op ballotagecommissies van politici, beleidsmakers en wetenschappers die de symbolische toelating tot, of het ‘lidmaatschap’ (vgl. over de connectie tussen ‘lid’ en ‘organisme’: Nancy 1986, 41) van de club ‘samenleving’ bepalen, bevinden zich de objecten van inclusiepogingen. Aan hen de ondankbare taak de noodzakelijke aangrijpingspunten te zijn van een immuniseringsfunctie waar ze weliswaar altijd aan ontsnappen – de maatschappij is eenmaal *en fuite* – maar waarvan ze niettemin een structureel geweld ondervinden dat zomaar de circulaire legitimatie zou kunnen betekenen van hun immunologische transformatie tot inclusie-object.

De diagrammatica van [integratie]

Exclusie is dus een vorm van conclusie. Het is de negatieve waarde van een tweewaardige vorm (conclusie) die als positieve waarde inclusie heeft.

Voor vormen geldt ook wel dat ze een ‘Designationswert’ en een ‘Reflexionswert’ hebben (G. Günther in Luhmann 2000, 66). De reflectie-waarde van een vorm is de negatieve waarde ervan. Juist die zorgt voor bevestiging van de positieve waarde. Juist exclusie zorgt, met andere woorden, voor inclusiegaranties en zo uiteindelijk voor de productie van geloof in het bestaan van het sociaal lichaam ‘samenleving’. Ik zou nu nader willen ingaan op de manier waarop in die immuniseringsfunctie voorzien wordt in het [integratie]discours.

Aan de immuniseringsfunctie wordt in een tijd van sociale hypochondrie voldaan door middel van een permanente reproductie, stabilisatie en generalisatie van objecten van [integratie]. Die objecten kunnen zijn: vrouwen, gekken, homoseksuelen, ouderen, hangjongeren, niet-computergebruikers, deleuzianen, uitkeringstrekkers, daklozen, gedetineerden, ex-criminelen, migranten en ‘allochtonen’ (zie voor een analyse van chtonische antropoproductie: Geschiere 2009). Met name de laatste twee groepen bevinden zich momenteel in het brandpunt van het [integratie]discours. De stabilisatie van migranten en allochtonen als [niet-geïntegreerden] loopt via wat ik de diagrammatica van [integratie] zou willen noemen. Onder diagrammatica versta ik een voorschrift voor een scheidend schrijven. Daarbij moet ‘schrijven’ niet in de beperkte maar in de bredere zin gezien worden, analoog aan de manier waarop Derrida daarover dacht toe hij schreef ‘il n’y a pas de hors-texte’. Diagrammaticale technieken zijn uitdifferentiatietechnieken die een [niet-geïntegreerd] object doen uitkristalliseren als negatief van een normaal subject dat ‘lid van de samenleving’ is. Daarbij gaat het om technieken die zowel discursief als performatief zijn; technieken dus die uiterst praktische uitwerkingen hebben. De diagrammatica van [integratie] behelst de technieken die uiteindelijk cladogrammaticale onderscheidingen (zoals mens/burger) mogelijk maken. Ik sta stil bij vier diagrammaticale technieken: 1) de deïndividualiserende individualisering van [integratie]; 2) de dispensatie van [integratie] en etniciteit bij ‘autochtonen’; 3) de genealogisering van [integratie], en 4) de virtualisering van burgerschap.

De individualiserende deïndividualisering van [integratie]

In het [integratie]discours wordt een object van [integratie] gefixeerd via een simultane individualisering en deïndividualisering. Nog in de jaren 1980 had de term [integratie] betrekking op de groepsgewijze emancipatie van minderheden. Sinds de jaren 1990 is het een term die in geïndividualiseerde zin gebruikt wordt. Maar het spreken over een [geïntegreerd] individu is etymologisch gezien merkwaardig – het Latijnse *integer* betekent ‘ongeschonden geheel’. De onderkenning van die merkwaardigheid ligt impliciet in het gebruik van de term. Het tegengestelde van [integratie] is immers [desintegratie]? Eventueel zou over een [gedesintegreerd] geheel gesproken kunnen worden, maar een [gedesintegreerd] individu, en dat wordt onderkend in het gebrek aan gebruik van de term, is nonsens. Zolang het dus onzinnig is om bij gebrek aan [integratie] over een [gedesintegreerd] individu te spreken, is het feitelijk even onzinnig om het over een [geïntegreerd] individu te hebben. Maar dat het toch gebeurt – taaldaden trekken zich van onzin weinig aan – heeft diagrammaticale gevolgen.

De lokalisering van [integratie] op individueel niveau betekent tegelijkertijd een attributie van verantwoordelijkheid en schuld aan het individu dat object van [integratie] is. Als X niet goed geïntegreerd is, is dat zijn of haar gebrekkige [integratie] en niet die van ‘ons’ of die van ‘de samenleving’ als geheel. Die bestaat toch wel en onafhankelijk van X’ [integratie]. Als X zorgt dat hij/zij [integreert], wordt hij/zij wellicht ‘lid’ van ‘de samenleving’.

Maar met de *individualisering* van [integratie] – die [integratie] tot eigenschap of kenmerk van individuele personen maakt – vindt een *deïndividualisering* plaats. Die deïndividualisering koppelt [integratie] aan een verklarende factor die het individu te boven gaat, namelijk ‘cultuur’. Enerzijds is het gebrek aan [integratie] dus bijvoorbeeld het gebrek aan [integratie] van X; anderzijds wordt dat gebrek oorzakelijk verbonden met X’ ‘cultuur’. En zo wordt de verantwoordelijkheid die eerst geïndividualiseerd was gedeïndividualiseerd, aan het niveau van het individu onttrokken en uitgesmeerd over een grotere groep. Nu is het de hele groep die valt onder zijn ‘cultuur’ die besmet is met het gebrek aan [integratie] van

X. En X wordt gereduceerd tot exemplarisch individu van het culturele collectief. Op eenzelfde manier heeft het spreken over ‘gemeenschap’ een diagrammaticaal effect van een articulatie van het verschil tussen ‘samenleving’ en ‘gemeenschap’. Zo moest ‘de Marokkaanse gemeenschap van Amsterdam’ afstand doen van de moord op Theo van Gogh. Afstand doen – alsof de leden van die ‘gemeenschap’ er dus eerst dichtbij stonden. ‘Gemeenschap’ is zo feitelijk een alibi voor het lokaliseren van een ‘cultuur’. En via ‘cultuur’ wordt een eerst geïndividualiseerde [integratie]last zo gedeïndividualiseerd dat het ‘etnische groepen’ of ‘gemeenschappen’ zijn die niet alleen als ‘anders’ herkenbaar worden, maar ook nog, vanwege de aan hen geattribueerde alteriteit, als (nog) niet behorend tot ‘de samenleving’.

De dispensatie van [integratie] en etniciteit

In het [integratie]discours bestaat zoiets als de dispensatie van [integratie]. Daarmee bedoel ik te wijzen op de assumptie dat ‘autochtonen’ [geïntegreerd] noch [niet-geïntegreerd] zijn. Het is in het reguliere spreken over [integratie] niet zo dat ‘autochtonen’ bij voorbaat [geïntegreerd] zijn. Het is eerder zo dat [integratie] bij ‘autochtonen’ in het geheel niet speelt; het is simpelweg geen issue, tenzij het gaat om werklozen, ex-gedetineerden, gekken, jongeren, vrouwen, ouderen en wat al niet meer ‘afwijkt’, maar nergens is het zo sterk als bij ‘allochtonen’. Je zou kunnen zeggen dat het werkelijk bepalende onderscheid dus niet [geïntegreerd]/[niet-geïntegreerd] is. Het fundamentele verschil ligt tussen personen bij wie [integratie] in het geheel niet speelt en diegenen bij wie [integratie] wel een issue is, hoe [goed geïntegreerd] ze ook zijn. Wat voor Esposito in zijn beschrijving van immuniteit een ‘dispensatie van gemeenschap’ is, verschijnt hier als dispensatie van [integratie]. *Immunis*, dat betekent ook: vrijstelling van een verplichting – dispensatie. Pas in de negentiende eeuw, wanneer de sociale geneeskunde ontstaat en een biopolitieke zorg om hygiëne en volksgezondheid ontstaat, krijgt immuniteit de connotatie van onvatbaarheid voor besmetting. In de dispensatie van [integratie] komen beide connotaties samen. Datzelfde geldt voor de dispensatie van etniciteit, die het ‘autochtone’ tot neutrale, etnieloze categorie verheft, de

standaard ten opzichte waarvan alles wat ‘etnisch’ is als differentie en daarmee op afstand van ‘de samenleving’ verschijnt.

De genealogisering van [integratie]

De autopoiesis van biopolitieke binnen/buitendifferentiaties geeft aanleiding tot vormen van zelforganisatie van een [integratie]discours die een cladogrammatica van menstypen op de tijdas stabiliseren. Dat wil zeggen dat stabiliteit over tijd verleend wordt aan gefixeerde objecten van [integratie]. Dat gebeurt middels wat de *genealogisering van [integratie]* genoemd kan worden. Daarin wordt de constructie van de n-de generatie migrant voltrokken. Paradoxe figuren ontstaan, zoals de ‘tweede generatie migrant’, het kind van de migrant; zelf een migrant die nooit gemigreerd is. Op basis van het idee dat kinderen van migranten nog geen lid zijn van het sociaal lichaam ‘samenleving’ worden ze teruggeplaatst in de algemene categorie ‘migrant’. De samenleving is immers niet *zo* snel gepenetreerd; ze speelt ‘hard to get’. Toetreding tot ‘de samenleving’ is niet in één generatiewisseling gegarandeerd; daarvoor zijn, zo praat een journalist als Scheffer de Chicago School-sociologie uit de eerste helft van de twintigste eeuw na, zeker drie generaties nodig. Maar het is de vraag of na de ‘derde generatie migrant’ niet ook de ‘vierde generatie migrant’ ontstaat. Want de zelforganisatie van het [integratie]discours verzekert zichzelf middels de genealogisering van [integratie] van een reservoir aan toekomstige objecten van [integratie], en het is maar de vraag of de sociale functie van dat reservoir na drie generaties een functioneel equivalent gevonden heeft dat niet langer een exponentiële productie van ‘migranten’ tot gevolg heeft. En dat is feitelijk wat er gebeurt: de staat, het journaal, de trottoircommunicatie en de wetenschap zijn het die voor een exponentiële toename van de migratie zorgen. Met de reproductie van het beeld van ‘n-de generatie migranten’ is de grootste bedreiging voor het sociaal lichaam: de vruchtbaarheid van de migrant. Vandaar ook de beschavingsoffensieven gericht op de vrouw: de *gender*-issues rond opvoeding (te veel kinderen om goed op te voeden) en onderdrukking van de vrouw (de autonome vrouw krijgt minder kinderen), en vandaar ook de thematisering van de ‘importbruid’ – een *gendered* codering van

een migratievorm die voor minstens een derde mannen betreft. Allen hebben te maken met de discursieve exponentiële productie van migranten: als de kinderen van migranten zelf migrant zijn, puur omdat zij kinderen van migranten zijn, dan gaat het hard met de migratie. En dus is er een aperte noodzaak tot [integratie]. Maar die discursief gestimuleerde migratiegroei vindt plaats juist omdat [integratie] een biopolitieke immuniseringsfunctie vervult. Er is een *onverzadigbare behoefte* aan de normaliserende problematisering van [integratie]. Feitelijk heeft de genealogisering van [integratie] dus een vaccinatiefunctie: ze verzekert immunisering in de toekomst.

De virtualisering van burgerschap

Voor wie het nog niet weet (en zie dan vooral het zeer leesbare Schinkel 2008): tegenover de Tweede Kamer in Den Haag bevindt zich een Burger King. Op de muur daarvan, recht tegenover de wandelgangen van de Tweede Kamer – en ongetwijfeld leesbaar vanuit die wandelgangen, waar politici de beste ideeën opdoen – staat een billboard met daarop: ‘Alleen een GEGRILDE burger is een ECHTE burger.’ Een betere biopolitieke inspiratiebron kon de Haagse politiek zich niet wensen! De biopolitieke vertaling van het credo van de Burger King in de Nederlandse monarchie is: ‘Alleen een ACTIEVE burger is een ECHTE burger.’ Want sinds 1994 is de beleidsdefinitie van [integratie]: ‘burgerschap’. Dat is een evident vage definitie, maar dat is het. Burgerschap. Die definitie is mogelijk op grond van een differentiatie tussen twee aspecten van burgerschap: formeel burgerschap en moreel burgerschap (zie: Schinkel 2009a; Van Houdt en Schinkel 2009). Formeel burgerschap heeft betrekking op juridisch gecodificeerde rechten en plichten; moreel burgerschap betreft allerhande morele en/of culturele lagen die daar bovenop gelegd worden. Praktisch zijn de twee verweven (zo is het betalen van belastingen ook moreel geladen), maar niettemin zijn het aspecten die op enig moment meer of minder benadrukt worden. Momenteel wordt moreel burgerschap met name benadrukt. Dat heeft te maken met het feit dat veel ‘n-de generatie migranten’ burger in de formele zin zijn. Wanneer dan toch hun burgerschap geproblematiseerd wordt, moet dat op de morele pool gebeuren.

Dat heeft een *virtualisering van burgerschap* tot gevolg (zie voor een analyse met praktische voorbeelden Schinkel 2009a). Wanneer burgers in de formele zin gebrekkig zijn in hun [integratie], maar [integratie] gelijkstaat aan ‘burgerschap’, zijn ze kennelijk toch geen volwaardige burgers. Burgerschap van formele burgers wordt zo een virtualiteit in plaats van een actualiteit. Dat is leuk als je een monade bent (zie Van Tuinen 2009), maar voor een persoon is het niet zonder structureel of zelfs symbolisch geweld.

De historische genese van de virtualisering van burgerschap wordt zichtbaar in de omkering van de volgorde van prioriteit in de inburgering. Waar eerder formeel burgerschap de kroon op het werk van de [integratie] was, is het nu slechts het begin. Nu immers veel [niet-geïntegreerden] formeel staatsburger zijn, functioneert formeel burgerschap niet langer als diagrammaticaal element. Het scheidt niet langer en articuleert niet voldoende eenduidig de grens tussen ‘samenleving’ en de residuele rest die daarbuiten wordt geplaatst *in* collectieve voorstellingen die lopen *via* [integratie]praktijken zoals inburgeringscursussen. De volgorde is dus omgedraaid en tegenwoordig is formeel burgerschap maar het begin. Het is moreel burgerschap – het kennen en onderschrijven van ‘Nederlandse normen en waarden’ en het spreken van ‘de taal’ (bedoeld wordt: Nederlands) – dat tegenwoordig de kroon op het werk van [integratie] is (Van Houdt en Schinkel 2009). Maar omdat moreel burgerschap inherent diffuus en *contested* is, betekent dat een verlenging van het residuele limbo waar [niet-geïntegreerden] zich bevinden. Steeds kunnen de eisen opgeschroefd worden; steeds kan blijken dat toch nog andere morele criteria van belang zijn. Praktisch-inhoudelijk zijn die doorgaans van geen belang, maar het evenzeer praktische effect ervan blijft: de markering en visualisering van hen die nog aan de reflectiekant van het mens/burgeronderscheid staan. Het [integratie]exorcisme kan zo ook bij burgers in de formele zin die andere zijde van de differentie markeren. Daarmee worden mensen geboren die formeel burger zijn maar die toch ‘eigenlijk-nog-geen-echte-burger’ zijn. Dit kan gethematiseerd worden in termen van ‘actief burgerschap’ of ‘goed burgerschap’, en dan altijd als negatie daarvan. Die zwaardere belasting van de morele kant van burgerschap kan natuurlijk altijd vertaald worden in formele eisen en dus in formeel

burgerschap, maar het is juist de differentie tussen beide die selectieve benadrukking productief maakt.

Conclusie: de eigenlijk-nog-geen-echte-burger

Via de virtualisering van burgerschap kan zo ook *binnen* de cladogrammaticele categorie ‘burger’ de differentie mens/burger geïntroduceerd worden. Feitelijk wordt het mens/burgeronderscheid in het [integratie]discours en in de daarbinnen mogelijke praktijken geactualiseerd op een diffuse manier. De eigenlijk-nog-geen-echte-burger is een hybride tussenvorm. Geen burger in de morele zin maar wel in de formele zin. En geen mens in de zin van ‘naakt leven’ maar wel mens in de universele zin van voor-burgerlijkheid. Er wordt ‘gespeeld’ met de mens/burgervorm, een complexiteit die de vorm toestaat omdat aan de ‘burger’-zijde verdere differentiaties mogelijk zijn die al naar gelang de situatie aan de ‘mens’zijde toegeschreven kunnen worden, onder erkenning dat ze daar feitelijk niet thuishoren. Het is dus mogelijk om binnen de cladogrammaticele categorie ‘burger’ een onderscheid te maken tussen de ‘actieve burger’ en de ‘eigenlijk-geen-echte-burger’ (met de aantekening dat ook ‘actief burgerschap’ iets is waarvan de *normale* burger dispensatie heeft). Daarmee worden personen discursief uit de categorie ‘burger’ geëxcommuniceerd en aan de negatieve zijde van het mens/burgeronderscheid geplaatst, hoewel altijd voorondersteld mag zijn dat diegenen, die eigenlijk-nog-geen-echte-burger zijn *eigenlijk* natuurlijk wel burger zijn, maar ‘slechts’ in formele zin. Dergelijke cladogrammaticele atletiek – de meeste levensverandering is geen geïndividueerde vorm van ‘moeten’ (vgl. Sloterdijk 2009) – is mogelijk op grond van de voortdurende reproductie, generalisatie en stabilisatie van antropologische typen via diagrammaticele technieken waarvan ik er hier enkele besproken heb.

Foucaults latere werk heeft de blijvende waarde te wijzen op het biopolitieke populatiebeheer waar anderen slechts contractueel gefundeerde politieke soevereiniteit zagen. Omdat populatiebeheer mogelijk is op grond van een populatie die uiteindelijk op mondiale schaal gedifferentieerd is – via het internationale systeem van (natie)staten (Hindess

2002) – levert Foucaults perspectief een remedie tegen een in de sociologische theorie en sociale filosofie veel te vanzelfsprekend internalistisch perspectief. Daarbij worden staten als intern gefundeerd gezien, bijvoorbeeld via een contract, of het nu tussen volk en soeverein is, zoals bij Hobbes, of tussen leden van het volk, zoals bij Rousseau. Vergeten wordt dat populatiebeheer mogelijk is op grond van de verkaveling van een internationale populatie die onder (post)koloniale omstandigheden tot stand is gekomen. Juist daarom is de problematisering van [integratie] en burgerschap in de context van internationale migratie een cruciaal element van hedendaagse antropoproductie. Uiteindelijk kan een onderscheid gemaakt worden tussen twee vormen van populatiebeheer, een meer extern gerichte en een meer intern gerichte. Op het naakte leven, bijvoorbeeld dat van de ‘illegaal’, heeft een machtsvorm betrekking die ik *zoëpolitiek* zou willen noemen. Zoëpolitiek heeft betrekking op het internationale management van populaties via (natie)staten. Daarnaast bestaat binnen dergelijke natiestaten wat ik met de term *biopolitiek* aan zou willen duiden. Biopolitiek betreft de interne populatiecontrole waarvan de hier besproken immunisering een onderdeel is (vgl. Schinkel 2009b en 2009c). Het is een biopolitiek die het cladogrammaticele effect heeft van een hiërarchische uitdifferentiatie van ‘burger’typen langs een statistisch geconstrueerd [integratie]continuüm. Dat immuniseert de burger tegen de mens, maar bovenal immuniseert het ‘de samenleving’ tegen iets dat altijd al door uitsluiting in haar ingesloten is. Het immuniseert ‘de samenleving’ tegen die delen van zichzelf waarvan ze het bestaan moet ontkennen om zelf te kunnen bestaan.

Burgerschap is ‘hot’. Sociale wetenschappers schrijven er veelvuldig over (ik kan dat weten) en bevinden zich daarmee in gezelschap van politici, beleidsmakers, opbouwwerkers et cetera. Wat we nodig hebben, zijn kritische perspectieven op een begrip dat onderhand zo modieus is dat het aan cruciale substantie dreigt te verliezen. Onderzoek in de lijn van Foucaults werk over *gouvernementalité* is veelbelovend voor het genereren van dergelijke perspectieven, zoals Aihwa Ong (2006) en Barry Hindess (2002) hebben geïllustreerd. In Nederland zijn aanstormende talenten als Friso van Houdt (EUR) en Rogier van Reekum (UvA) aan het werk om perspectieven te ontwikkelen waarin ‘burgerschap’ niet onproblematisch als één zijde van de mens/burgervorm verschijnt, maar waarin óók de

uitdifferentiatie van die vorm via de conceptualisering van burgerschap zichtbaar wordt. En daarmee ook de burger die juist dát ('burger') eigenlijk niet is, de residuele burger. Net als eerder in tijden van kolonialisme en seksisme verschijnt dus na de mens en de burger: de eigenlijk-nog-geen-echte-burger. Je zou je kunnen afvragen wat en waar, na de rechten van de mens en de burgerrechten, de rechten van de eigenlijk-nog-geen-echte-burger zijn?

Willem Schinkel is socioloog aan de Erasmus Universiteit Rotterdam. Enkele recente of verschijnende publicaties zijn: W. Schinkel (2007) *Denken in een tijd van sociale hypochondrie. Aanzet tot een theorie voorbij de maatschappij*. Kampen: Klement; W. Schinkel (2008) *De gedroomde samenleving*. Kampen: Klement; W. Schinkel (red.) (2009) *Globalization and the state. Sociological perspectives on the state of the state*. Basingstoke: Palgrave Macmillan; en W. Schinkel (2010) *Aspects of violence. A critical theory*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. Contact: Schinkel@fsw.eur.nl.

Literatuur

Agamben, G. (1996) 'Beyond human rights'. In: Virno, P. en M. Hardt (red.) *Radical thought in Italy. A potential politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 159-164.

Agamben, G. (1998) *Homo sacer. Sovereign power and bare life*. Stanford: Stanford University Press.

Baecker, D. (2001) 'Why Systems?' *Theory, Culture & Society* 18 (1), 59-74.

Borch, C. (2005) 'Systemic power. Luhmann, Foucault, and analytics of power'. *Acta Sociologica* 48 (2), 155-167.

Canguilhem, G. (1966) *Le normal et le pathologique*. Parijs: Presses Universitaires de France.

Deleuze, G. (1990) 'Postscript on Control Societies'. *Negotiations. 1972-1990*. New York: Columbia University Press, 177-182.

Derrida, J. (2003) 'Autoimmunity. Real and symbolic issues. A dialogue with Jacques Derrida'. In: G. Borradori (red.) *Philosophy in a time of terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago: University of Chicago Press, 85-136.

Esposito, R. (2008) *Bíos. Biopolitics and philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Esposito, R. (2009) *Communitas. The origin and destiny of community*. Stanford: Stanford University Press.

Feeley, M.M. en J. Simon (1992) 'The new penology. Notes on the emerging strategy of corrections and its implications'. *Criminology* 30 (4), 449-474.

Fischer, C.S. (red.) (1996) *Inequality by design. Cracking the bell curve myth*. Princeton: Princeton University Press.

Foucault, M. (1966) *Les mots et les choses*. Ned. vert. (1982) *De woorden en de dingen. Een archeologie van de menswetenschappen*. Baarn: Ambo.

Foucault, M. (1969) *L'archéologie du savoir*. Eng. vert. (2002) *The archaeology of knowledge*. Londen: Routledge.

Foucault, M. (1975) *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Parijs: Gallimard.

Foucault, M. (1976) *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Parijs: Gallimard.

Krisis

Tijdschrift voor actuele filosofie

Willem Schinkel – Na de mens en de burger

Foucault, M. (1997) *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France, 1976. Parijs: Seuil/Gallimard.

Foucault, M. (2004) *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France, 1977-1978. Parijs: Seuil/Gallimard.

Geschiere, P. (2009) *The perils of belonging. Autochtony, citizenship, and exclusion in Africa and Europe*. Chicago: Chicago University Press.

Hindess, B. (2002) 'Neo-liberal citizenship'. *Citizenship Studies* 6 (2), 127-143.

Houdt, F. van en W. Schinkel (2009) 'Aspecten van burgerschap. Een historische analyse van de transformaties van het burgerschapsconcept in Nederland'. *Beleid & Maatschappij* 36 (1), 50-58.

Laermans, R. (1999) *Communicatie zonder mensen. Een systeemtheoretische inleiding in de sociologie*. Amsterdam: Boom.

Landmann, M. (1982) *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdarstellung in Geschichte und Gegenwart*. Berlijn: Walter de Gruyter.

Lehmann, N. (2004) 'On the different uses of difference. Post-ontological thought in Derrida, Deleuze, Luhmann, and Rorty'. *Cybernetics & Human Knowing* 11 (3), 56-80.

Luhmann, N. (1984) *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Luhmann, N. (1990) *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Luhmann, N. (1995) *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Band 4. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Luhmann, N. (1997) *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Luhmann, N. (2000) *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Luhmann, N. (2005a) *Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

Luhmann, N. (2005b) *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*. Heidelberg: Carl Auer.

Nancy, J.-L. (1986) *La communauté désœuvrée*. Parijs: Christian Bourgois.

Nancy, J.-L. (2002) *De indringer*. Amsterdam: Boom.

Ong, A. (2006) *Neoliberalism as exception. Mutations in citizenship and sovereignty*. Durham: Duke University Press.

Rajchman, J. (2000) *The Deleuze connections*. Cambridge: MIT Press.

Schinkel, W. (2007) *Denken in een tijd van sociale hypochondrie. Aanzet tot een theorie voorbij de maatschappij*. Kampen: Klement.

Schinkel, W. (2008) *De gedroomde samenleving*. Kampen: Klement.

Schinkel, W. (2009a) 'De virtualisering van burgerschap en de paternalistische staat'. *Sociologie* 5 (1), 48-68.

Schinkel, W. (2009b) 'Illegal aliens and the state, or: bare bodies versus the zombie'. *International Sociology*. Forthcoming.

Schinkel, W. (2009c) 'From zoèpolitics to biopolitics. Citizenship and the construction of society'. *European Journal of Social Theory*. Forthcoming.

Schuilenburg, M. (2008) 'Waar wachten we nog op? Hoe technologie de ruimte verdeelt'. In: M.A. van den Berg, C. Prins en M. Ham (red.) *In de greep van de technologie. Nieuwe toepassingen en het gedrag van de burger*. Amsterdam: Van Gennep, 189-205.

Sloterdijk, P. (2009) *Du mußt dein Leben ändern*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Spencer-Brown, G. (1973) *Laws of form*. Toronto: Bantam Books.

Stäheli, U. (2000) *Sinnzusammenbrüche. Eine dekonstruktive Lektüre von Niklas Luhmanns Systemtheorie*. Weilerswist: Velbrück.

Tuinen, S. van (2009) *Mannerism in philosophy. A study of Gilles Deleuze's development of monadology into nomadology, of Leibnizian approaches to the problem of constitution, and of Deleuze's concept of mannerism*. Dissertatie Universiteit Gent.

 De Creative Commons Licentie is van toepassing op dit artikel (Naamsvermelding-Niet-commercieel 3.0). Zie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/nl> voor meer informatie.

¹ De term 'integratie' zet ik tussen haken om aan te geven dat het om een symbool gaat dat een belangrijke rol speelt in de hedendaagse vorm van wat Foucault *gouvernementalité* noemde, en om een semiotische breuk te forceren met het *common sense*-gebruik van de term. Ik refereer altijd aan 'integratie' in tweede-ordeperspectief; het is nooit een eerste-ordeobservatie zoals die in de 'sociologie van integratie' bijvoorbeeld gebruikelijk is. Zie voor het onderscheid tussen eerste- en tweede-ordeobservaties bijvoorbeeld Luhmann (1990, 87).