This article from Netherlands Journal of Legal Philosophy is published by Eleven international publishing and made available to anonieme bezoeker

De tijd van gewortelde vreemdelingen

Een filosofische analyse van tijd en worteling als grond voor verblijfsaanspraken van vreemdelingen*

Martijn Stronks

Vergeet het verschil
en je zult identiteit vinden

Mustafa Stitou[1]

1 Introductie

Een vreemdeling krijgt in de regel alleen een sterker verblijfsrecht, of de mogelijkheid om Nederlander te worden, als hij geruime tijd op het grondgebied heeft verbleven. Dit uitgangspunt van het hedendaagse migratierecht is het duidelijkst terug te vinden in de termijnen die we stellen voor de verblijfsvergunningen voor onbepaalde tijd, en de mogelijkheid om te naturaliseren. Daarvoor is vereist dat de vreemdeling eerst vijf jaar heeft verbleven. Het kan zelfs een reden zijn om niet-toegelaten vreemdelingen die tegen de uitdrukkelijke wens van de overheid in jarenlang onrechtmatig in Nederland verbleven, alsnog een verblijfsvergunning te geven. Zelfs nu we al jaren een steeds restrictiever vreemdelingenbeleid voeren in Nederland (en West-Europa), moeten we vaststellen dat vreemdelingen in het algemeen na verloop van tijd nog altijd sterkere verblijfsaanspraken kunnen krijgen.[2] We zijn dan weliswaar steeds selectiever geworden en proberen door middel van scherpere integratiecriteria, inkomenseisen of criteria van openbare orde ongewenst vreemdelingen te weerhouden van langdurig verblijf, toch blijft de teneur dat vreemdelingen na verloop van tijd zich kunnen vestigen of Nederlander kunnen worden.

* Dit artikel vloeit voort uit mijn proefschrift over het begrip tijd in het migratierecht en is in verschillende fases geschreven over een lange periode van tijd. Hoewel de identiteit van het stuk de afgelopen jaren een aantal keer drastisch van aard is veranderd, durf ik toch wel een aantal mensen te bedanken die aan *dit* stuk hebben bijgedragen. Mijn dank gaat uit naar Hemme Battjes, Luigi Corrias, Ger Groot, Lieneke Slingenberg, Wouter Veraart en de anonieme referenten voor hun kritische en constructieve opmerkingen.

1 Mustafa Stitou, *Tempel* (Amsterdam: De Bezige Bij, 2013), p. 58.

2 Goed voorbeeld daarvan is de Europese Langdurig ingezetene richtlijn (Di 2003/109). Deze richtlijn biedt vreemdelingen die vijf jaar onafgebroken, rechtmatig op het grondgebied hebben verbleven de mogelijkheid om een sterkere verblijfsstatus aan te vragen. In preambule 6 van deze richtlijn valt te lezen dat een bepaalde tijdsduur is vereist 'in order to show that the person has put down roots in the country'.

doi: 10.5553/NJLP/.000070

This article from Netherlands Journal of Legal Philosophy is published by Eleven international publishing and made available to anonieme bezoeker

De gedachte achter dit systeem is dat als een vreemdeling lange tijd in een land verblijft, hij daar geworteld raakt. Worteling[3] is een van de redenen om vreemdelingen na verloop van tijd sterkere verblijfsaanspraken te verlenen. Worteling is op het eerste gezicht ook wel een aansprekend beeld voor verblijf en tijdsverloop. Door de tijd schiet een mens wortel, groeit hij steeds vaster op zijn plek, haalt hij voeding uit zijn omgeving, draagt daar op zijn beurt aan bij, zodat hij en zijn omgeving volledig tot bloei komen, zo lijkt de gedachte. De migrant als boom, duurzaam met de grond verenigd via zijn wortels.

Maar wat is deze worteling nu eigenlijk? Dat is de centrale vraag van dit artikel. Het is de relatie tussen menselijke tijd, worteling en het migratierecht die ik in dit artikel filosofisch wil uitdiepen.[4] Duidelijk is dat een migrant door de tijd een verandering ondergaat die hem doet wortelen. Is *hij* daarna nog wel dezelfde? Simpel gezegd lijkt het te gaan om de overgang van een migrant naar een Nederlander, maar wie zijn zij en hoe lopen hun identiteiten door de tijd in elkaar over? Dit is, algemener gesteld, de vraag naar de verhouding tussen mens en tijdsverloop. Hoe kan iemand dezelfde mens blijven, terwijl hij en de wereld veranderen? En, om dit te compliceren, hoe kan een veranderend mens, die dezelfde mens blijft, geworteld raken zodat hij verbonden raakt met anderen en de buitenwereld? Dat laatste suggereert immers een zekere mate van bestendigheid, van continuïteit bij zowel de mens, de anderen, als die buitenwereld. Iets in de mens moet immers hetzelfde blijven om banden aan te gaan met anderen of de buitenwereld die daartoe ook een zekere constante moeten bezitten. Of kan iets dat louter uit verandering bestaat banden aangaan met iets anders louter veranderlijks? Wie of wat gaat dan nog banden aan met wie of wat? De kern van het vraagstuk naar identiteit en tijd ligt in de complexe verhouding tussen gelijkheid en verandering of verschil, zoals ik zal proberen te laten zien in dit artikel.

Ik zal in dit artikel beargumenteren dat mensen na verloop van tijd 'vanzelfsprekend worden', dat wil zeggen, dat hun identiteit en leven na verloop van tijd verweven raken met de levens van anderen en de plek waar ze leven. Deze

3 'Worteling' is volgens *Van Dale* geen bestaand zelfstandig naamwoord. Het woordenboek erkent slechts het werkwoord 'wortelen' als goed Nederlands. Hoewel in dit stuk duidelijk zal worden dat de betekenis van 'worteling' zich beter door een actief werkwoord laat vatten dan door een statisch zelfstandig naamwoord, gebruik ik toch het laatste omdat de term 'worteling' in het migratierecht nu eenmaal voorkomt. Maar aardig is het wel, dat het Nederlands migratierecht voor het proces van 'vernederlandsing' een woord gebruikt dat geen algemeen geaccepteerd Nederlands is.

4 Het probleem van tijdsverloop en groeiende aanspraken van een migrant speelt in veel landen, zie bijvoorbeeld uit de Amerikaanse discussie Joseph H. Carens, *Immigrants and the Right to Stay* (Cambridge: The MIT Press, 2010). Carens stelt 'we sink deep roots [over time]' (p. 17). Of het boek van Ayelet Shachar, *The Birthright Lottery* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009). Shachar en Carens signaleren beiden dat er door de tijd iets verandert met vreemdelingen dat hen een sterkere verblijfsaanspraak biedt, bovendien benadrukken ze dat het moeilijk zo niet onmogelijk is om te benadrukken wat er precies verandert, waarom dit zo is laten ze echter onbesproken. De relatie tussen tijd en migratierecht bespreek ik in bredere zin in M.C. Stronks, *Grasping Legal Time. A Legal and Philosophical Analysis of the Role of Time in European Migration Law* (diss. VU Amsterdam) 2017.

This article from Netherlands Journal of Legal Philosophy is published by Eleven international publishing and made available to anonieme bezoeker

verwevenheid is de grond voor sterkere verblijfsaanspraken van migranten door de tijd. Probleem is echter dat deze verwevenheid zich per definitie niet laat definiëren: iedere omschrijving van identiteit is namelijk onvolledig en breekbaar. Bovendien zet iedere poging om vanzelfsprekendheid te toetsen of te omschrijven, juist deze vanzelfsprekendheden op het spel. Of nóg sterker, zulke toetsen zijn bedoeld om de vanzelfsprekendheid tegen te gaan, zoals Willem Schinkel met zoveel woorden wel heeft betoogd.[5] Mijn centrale punt is veeleer dat diegenen die vanzelfsprekend worden, uit de tijd geraken, hun verblijfstijd in Nederland maakt steeds minder een kenmerkend deel van hun identiteit uit. Het is dit uit de tijd raken, dat de grond voor sterkere verblijfsaanspraken vormt.

Tegelijkertijd is het juist dit uit de tijd geraken wat op het spel staat als worteling (slechts) door middel van materiële (integratie)criteria wordt getoetst. Juist het opleggen van integratiecriteria benadrukt de *onvanzelfsprekendheid* van diegenen aan wie dit wordt opgelegd. Bovendien fixeert dit een identiteit van mensen die reeds zijn ingesloten, die vanuit het denken over tijd en identiteit problematisch is. Goed beschouwd kleeft ditzelfde probleem aan iedere vorm van minderhedenbeleid of allochtonenbeleid. Dit leidt tot de paradox dat de grond voor het verlenen van sterkere verblijfsaanspraken – worteling – onder druk komt te staan, naar mate er meer wortelingsvoorwaarden worden gesteld voor sterkere verblijfsaanspraken van migranten. Om die reden besluit ik dit artikel niet zozeer met nog een kritiek op bestaande integratievoorwaarden, maar veeleer met een pleidooi voor het verlenen van verblijfsaanspraken en naturalisatie op grond van tijdsverloop. Niet zozeer om te betogen dat we ons meer op de tijd zouden moeten richten, en minder op integratietoetsen, voor die discussie is er in dit artikel geen ruimte. Veeleer om de filosofische argumentatie te leveren voor het bestaan, en de alomtegenwoordigheid, van zulke tijdscriteria in de verlening van sterkere aanspraken in het (Europese) migratierecht.

In dit artikel beoog ik zo langs wijsgerige weg de verhouding tussen tijd, identiteit en het verlenen van (sterkere) verblijfsaanspraken aan migranten te verhelderen door een nieuwe betekenis van de term worteling voor te stellen. Van belang is dat het mij daarbij te doen is om de vraag wat nu de insluitende tendens – die nog altijd duidelijk aanwezig is in het migratierecht – kan verklaren. Het gaat, met andere woorden, om de vraag waarom we migranten *insluiten* na verloop van tijd. Het is mij daarbij niet zozeer te doen om de vraag waarom of hoe we migranten uitsluiten, noch om de exacte verhouding tussen insluiting en uitsluiting. In politiek en rechtsfilosofische literatuur is daar reeds veel aandacht voor. Zo is er veel filosofische literatuur over de uitsluiting van mensen binnen of buiten het grond-

5 Willem Schinkel, *Denken in een tijd van sociale hypochondrie* (Kampen: Klement, 2007).

doi: 10.5553/NJLP/.000070

This article from Netherlands Journal of Legal Philosophy is published by Eleven international publishing and made available to anonieme bezoeker

gebied,[6] het uitgangspunt is dan veelal de situatie dat mensen aan het recht weinig tot geen aanspraken kunnen ontlenen, omdat ze daarbuiten vallen. Ook bestaat er veel debat over de gronden waarop mensen (verder) zouden moeten worden ingesloten die lange tijd (onrechtmatig) op het grondgebied verblijven.[7] In dat debat gaat het dus om argumenten waarom mensen die (nog) geen sterkere aanspraken hebben, dat wel zouden moeten krijgen. Die discussie ligt dan ook dicht bij het vertrekpunt van dit artikel, terwijl het toch niet hetzelfde is. Het vertrekpunt voor dit artikel is namelijk de situatie waarin mensen *al* door het recht worden ingesloten. Het gaat daarom niet zozeer om juridische of morele argumenten waarom mensen *ondanks* hun feitelijke uitsluiting van volwaardig burgerschap *desondanks zouden moeten worden* ingesloten. Mij is het te doen om de vraag wat de grond zou kunnen zijn voor de algemene tendens om migranten na verloop van tijd in te sluiten. Deze vraag snijd ik aan door te zoeken naar de betekenis van het begrip 'worteling'.

Dit heeft consequenties voor de afbakening van mijn onderzoeksvraag. Het is mij dus *niet* te doen om vraag naar de uitsluiting van migranten, noch om de com-

6 Belangrijke auteurs zijn Immanuel Kant, *Naar de eeuwige vrede. Een filosofisch ontwerp*, vert. Thomas Mertens en Edwin van Elden (Amsterdam: Boom, 2012 [1795]); Hannah Arendt, *The Origin of Totalitarianism* (Londen: Harvest Book, 1973), p. 267-305; Giorgio Agamben, *Homo Sacer. De soevereine macht en het naakte leven*, vert. Ineke van der Burg (Amsterdam: Boom, 2011), maar ook Zygmunt Bauman, *Wasted Lives. Modernity and Its Outcasts* (Cambridge: Polity Press, 2003); idem, *Strangers at Our Door* (Cambridge: Polity Press, 2016). Recentere toepassing van dit soort analyses kan bijvoorbeeld worden gevonden in Bas Schotel, *On the Right of Exclusion: Law, Ethics and Immigration Policy* (Oxford: Taylor & Francis 2011); Nanda Oudejans, *Asylum: A Philosophical Inquiry into the International Protection of Refugees* (Den Bosch: BOXpress, 2011); idem, 'The Right to Have Rights as the Right to Asylum,' *Netherlands Journal of Legal Philosophy* 1 (2014), p. 7-26; Ayten Gündogdu, *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

7 Zie met name Shachar, *The Birthright Lottery*; idem, 'Earned Citizenship: Property Lessons for Immigration Reform,' *Yale Journal of Law and the Humanities* 23 (2011), p. 110-58; idem, 'Against Birthright Privilege: Redefining Citizenship as Property,' in Identities, *Affiliations, and Allegiances*, red. Seyla Benhabib (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), p. 257-282; Ruth Rubio-Marín, *Immigration as Democratic Challenge: Citizenship and Inclusion in Germany and the United States* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); Rainer Bauböck, 'Temporary Migrants, Partial Citizenship and Hypermigration,' *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 14, no. 5 (2011), p. 665-693; idem, 'Citizenship and Migration – Concepts and Controversies,' in *Migration and Citizenship. Legal Status, Rights and Political Participation*, red. Rainer Bauböck (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006), p. 15-32; Hiroshi Motomura, *Americans in Waiting: The Lost Story of Immigration and Citizenship in the United States* (Oxford: Oxford University Press, 2007); idem, 'We Asked for Workers but Families Came: Time, Law and the Family in Immigration and Citizenship,' *Virginia Journal of Social Policy & the Law* 17 (2006), p. 103-118; idem, *Immigration Outside the Law* (Oxford: Oxford University Press, 2014); Carens, *Immigrants and the Right to Stay*; Joseph H. Carens, *The Ethics of Immigration* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

This article from Netherlands Journal of Legal Philosophy is published by Eleven international publishing and made available to anonieme bezoeker

plexe relatie tussen uitsluiting en insluiting.[8] Dat laatste speelt nadrukkelijk in het uitgebreide debat over integratie-eisen en inburgeringstoetsen die in toenemende mate in West-Europa worden opgelegd aan migranten.[9] In die discussie staat telkens de vraag op het spel of de (zogenaamde) integratie-eisen niet verkapte immigratiecriteria zijn en dus bedoeld voor de selectie van (geschikte) migranten in plaats van voor hun integratie in de samenleving.[10] Deze discussie laat ik voor wat hij is, ik zal juist op basis van een filosofische analyse van het begrip worteling, een argument aandragen voor het gebruik van tijdscriteria (en geen integratiecriteria).

De inhoud van dit artikel is bij uitstek *rechtsfilosofisch*, ik probeer om vanuit filosofische inzichten een probleem in het migratierecht te verhelderen. Mijn analyse is descriptief, ik probeer door middel van een rechtsfilosofische analyse een vraag die voortkomt uit het hedendaagse migratierecht te beantwoorden. Met mijn analyse wil ik geen uitspraak doen over de wenselijkheid of juistheid van een bepaalde praktijk. Ik probeer louter een argument te vinden voor de bestaande tendens om migranten na verloop van tijd in te sluiten. De benadering die ik voorsta is geïnformeerd door de moderne Franse filosofie; ik zal aan de hand van Ricoeur en Deleuze proberen de verhouding tussen tijd en identiteit van vreemdelingen te begrijpen. Toch is het mij uiteindelijk niet zozeer te doen om de exacte verhouding tussen deze denkers– ik pretendeer dan ook geen omvattende duiding van deze relatie te verschaffen[11] – hun teksten dienen vooral als aanknopingspunt om de vraag naar worteling te kunnen beantwoorden.

8 Zie voor de filosofische doordenking daarvan Jacques Derrida, *Over gastvrijheid*, vert. W. Van der Star and R. Hofstede (Amsterdam: Boom, 1998); Étienne Balibar, *Citizenship* (Cambridge: Polity, 2015); Seyla Benhabib, *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); idem, 'Democratic Iterations: The Local, the National and the Global,' in *Another Cosmopolitanism*, red. S. Benhabib en R. Post (Oxford: Oxford University Press, 2006), p. 45-74.

9 Zie o.m. Karin de Vries, *Integration at the Border: The Dutch Act on Integration Abroad and International Immigration Law* (Oxford/Portland, OR: Hart Publishers, 2013); Elspeth Guild, Cornelis A. Groenendijk en Sergion Carrera, *Illiberal Liberal States* (Farnham: Ashgate, 2009); Ricky van Oers, Eva Ersbøll en Dora Kostakopoulou, *A Re-Definition of Belonging* (Leiden: Martinus Nijhoff, 2009).

10 Zie hierover Schinkel, *Denken in een tijd van sociale hypochondrie*, Cornelis A. Groenendijk, 'Legal Concepts of Integration in EU Migration Law,' *European Journal of Migration and Law* 6, nr. 2 (2004), p. 111-126; Guild et al., *Illiberal Liberal States*; Tamar de Waal, 'Conditional Belonging: A Legal-Philosophical Inquiry into Integration Requirements for Immigrants in Europe' (diss. Amsterdam UvA, 2017).

11 Zie voor een rigoureuze doordenking van de verhouding tussen het denken van Ricoeur en Deleuze over het 'narratieve zelf', Declan Sheerin, *Deleuze and Ricoeur: Disavowed Affinities and the Narrative Self* (Londen: Continuum, 2009); Mark Muldoon, 'Time, Self, and Meaning in the Works of Henri Bergson, Maurice Merleau-Ponty, and Paul Ricoeur,' *Philosophy Today* 35, nr. 3 (1991), p. 254-68.

This article from Netherlands Journal of Legal Philosophy is published by Eleven international publishing and made available to anonieme bezoeker

2 De problemen van identiteit door de tijd

De vraag naar worteling impliceert de vraag naar de verhouding tussen tijdsverloop en identiteit. Want *wie* is nu eigenlijk die vreemdeling die beweert te zijn geworteld? Duidelijk is dat hij niet langer diegene is die hij was toen hij Nederland binnenkwam (hij is immers inmiddels zo veranderd, dat hij nu hier zegt te horen). Maar is hij dan nog wel dezelfde? Is er iets gelijk gebleven in hem, of is er sprake van verandering én gelijkheid? Met deze vragen bevinden we ons ten aanzien van Ricoeurs denken over identiteit *in medias res*. Het is precies de verhouding tussen gelijkheid en verandering die Ricoeur als uitgangspunt neemt voor zijn analyse van het begrip identiteit. En het is met dit denken van Ricoeur dat ik mijn onderzoek naar het begrip worteling wil aanvangen.

Jos de Mul stelt in zijn bespreking van Paul Ricoeur in het artikel 'Het verhalende zelf' dat de etymologische wortels van het begrip 'identiteit' in het begrip '*identitas*' liggen, dat weer kan worden teruggevoerd op het begrip '*idem*', hetzelfde.[12] Het is deze betekenis die Ricoeur in de vijfde en zesde studie van *Soi-même comme un autre* aangrijpt ter bespreking. Het vraagstuk van identiteit dient, aldus Ricoeur, belicht te worden vanuit de temporele, de tijdelijke dimensie en juist dat stelt het 'idem-begrip' in een ander daglicht. Want hoe is identiteit door de tijd heen denkbaar?

Alvorens die vraag aan te snijden is het van belang om de verschillende niveaus aan te wijzen waarop deze vraag speelt. Zoals Halsema en De Mul stellen in hun respectieve besprekingen van Ricoeurs identiteitsbegrip zijn er verschillende dimensies van het vraagstuk aan te wijzen.[13] Zo onderscheidt De Mul een *logisch* begrip, dat refereert aan numerieke eenheid, een *psychologisch* begrip dat vooral wordt gebruikt om de ruimtelijke en temporele samenhang van verschillende belevingen en handelingen van een persoon aan te duiden, en een *ontologisch* begrip van identiteit, dat aan de orde komt als we de vraag stellen *aan wie* de samenhang van ervaringen en handelingen zich voordoet. Halsema onderscheidt ook nog de *ethische* dimensie van het identiteitsbegrip, die naar voren komt in een uitspraak als 'hier sta ik voor'. In dit artikel is het mij met name om het psychologische en het ontologische begrip van identiteit te doen; juist op het raakvlak van die twee verschillende niveaus blijkt de vraag naar identiteit en tijd ingewikkeld te worden.[14]

Als we de vraag hoe identiteit en tijdsverloop samenhangen, bespreken vanuit de psychologische dimensie, dan is het vertrekpunt de lichamelijke en psychische

12 Jos de Mul, 'Het verhalende zelf. Over persoonlijke en narratieve identiteit,' in *Filosofie, ethiek en praktijk. Liber amicorum voor Koo van der Wal*, red. M. Verkerk (Rotterdam: Rotterdamse Filosofische Studies, 2000), p. 201-15.

13 De Mul, 'Het verhalende zelf' en J.M. Halsema, 'Het zelf als ander – mijn lichaam als ander. Ricoeurs notie van identiteit,' *Algemeen Nederlands tijdschrift voor wijsbegeerte* 98, nr. 2 (2006), p. 94-110.

14 Zie voor een beknopt overzicht van de verschillende interpretaties van persoonlijke identiteit in de recente geschiedenis van de filosofie De Mul, 'Het verhalende zelf.'

This article from Netherlands Journal of Legal Philosophy is published by Eleven international publishing and made available to anonieme bezoeker

ervaringen van een persoon op een bepaald moment. Deze vertonen een synchrone samenhang, zoals De Mul stelt, 'aangezien de cognitieve, volitieve en affectieve voorstellingen zich niet alleen gelijktijdig voordoen, maar tevens op uiteenlopende wijzen met elkaar verbonden zijn'.[15] De temporele dimensie van identiteit in zo een benadering is gelegen in een opvatting van identiteit die gebaseerd is op 'hetzelfde', maar daar nooit helemaal mee uit de verf komt. Zo lijkt mijn lichaam nu hetzelfde als tien minuten geleden, wat maakt dat ik er gemakshalve maar van uitga dat het nog altijd identiek is. Het nadeel van een dergelijke identiteitsopvatting wordt echter duidelijk als de tijdspanne groeit, het wordt dan moeilijker om hetzelfde terug te vinden. Dit terwijl we bijvoorbeeld in het geval van een persoon die jaren na dato voor een vergrijp wordt berecht toch van dezelfde persoon spreken. Net zozeer als we een vreemdeling die geworteld is geraakt, nog altijd als hetzelfde subject zien. Als we dit in de psychologische dimensie zouden willen adresseren, dan beroepen we ons op een notie van ononderbroken continuïteit tussen de eerste en laatste fase in de ontwikkeling van wat we zien als hetzelfde individu. De kleine veranderingen die één voor één hebben plaatsgevonden bedreigen weliswaar de gelijkenis, maar vernietigen deze niet. Dit is hoe we naar foto's van onszelf kijken in de opeenvolgende jaren van ons leven.[16]

Toch is er een probleem met deze psychologische opvatting. Tijdsverloop bedreigt identiteit en we komen met kunstgrepen (gelijkenis, ononderbroken continuïteit) op de proppen om aan het idee te kunnen vasthouden. Als men het probleem van tijd en identiteit in deze psychologische opvatting consequent zou doorvoeren, dan zou men kunnen concluderen dat er achter al deze ervaringen geen persoonlijke identiteit schuilgaat. Zo stelt Hume dat er zich niets bevindt achter de voortdurende stroom van waarnemingen en ideeën:. 'I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch *myself* at any time without a perception, and never can observe anything but perception. (…) The identity which we ascribe to the mind of man is only a fictitious one.'[17] Zo bezien lijkt er inderdaad geen persoonlijke identiteit meer over te blijven, een conclusie waar ook Nietzsche en een hedendaagse Angelsaksische filosoof als Derek Parfit op uitkomen.

Voor Ricoeur is dat echter een onacceptabele conclusie en hij gaat in zijn boek *Soi-même comme un autre* dan ook met de heren in debat. De cruciale vraag is *aan wie* deze voortdurende stroom van waarnemingen en ideeën waar Hume zijn conclusie aan verbindt dat er geen subject achter die waarnemingen schuilt, zich nu voortdoet. Wie de enkele omstandigheid dat ik mijzelf nimmer waarneem serieus neemt, kan toch niet ontkennen dat ik mijzelf wel heb verondersteld in die observatie? Dat is de ontologische dimensie van het vraagstuk van persoonlijke identiteit, en de drogreden van Hume, Nietzsche en Parfit komt voort uit de verwarring

15 De Mul, 'Het verhalende zelf'.

16 Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Parijs: Éditions du Seuil, 1990), p. 137-42.

17 David Hume, *A Treatise on Human Nature* als geciteerd in Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, vert. K. Blamey (Chicago: Chicago University Press, 1992), p. 128.

doi: 10.5553/NJLP/.000070

This article from Netherlands Journal of Legal Philosophy is published by Eleven international publishing and made available to anonieme bezoeker

tussen de ontologische en psychologische dimensie van identiteit. Jos de Mul verwoordt het treffend: 'Omdat Hume en Parfit dit onderscheid tussen *hetzelfde* (*même*) en *het zelf* (*Soi-même*) veronachtzamen, menen zij ten onrechte het zelf in onpersoonlijke termen, dat wil zeggen vanuit het perspectief van een derde persoon, te kunnen beschrijven'.[18] Met deze formulering, die de kern van Ricoeurs analyse van tijd en persoonlijke identiteit raakt, komen we bij een belangrijk punt voor de vraag naar worteling. Want juist hierin schuilt een voor een *juridisch* begrip van de worteling van de vreemdeling groot probleem. Wat in juridische criteria wordt vervat is immers per definitie een beschrijving in onpersoonlijke termen vanuit een derde persoon, dit terwijl dat waar deze beschrijving naar zou moeten verwijzen, het wortelen van de vreemdeling door de tijd, zich in belangrijke mate gekenmerkt weet door de persoonlijke, reflexieve betrokkenheid op de beleving. Ricoeur mag dan overtuigend betogen dat het volledig ontkennen van persoonlijke identiteit op een drogreden berust, dat verklaart nog niet hoe *hetzelfde* en *het zelf* zich dan wél op een goede manier tot elkaar verhouden. En juist dat lijkt cruciaal voor een goed begrip van worteling en ook van hoe het recht daar rekenschap van kan geven.

Want wat is nu precies het punt dat wordt veronachtzaamd, wat is het verschil tussen *hetzelfde* en *het zelf*? Probleem is volgens Ricoeur dat de psychologische opvatting van identiteit voortborduurt op het idee van substantie, op gelijkenis van inhoud. Ricoeur stelt dat met zo een opvatting de vraag 'wie ben ik?' wordt gereduceerd tot 'wat ben ik?' Punt is nu niet zozeer dat we de vraag 'wat ben ik', het op 'hetzelfde' gebaseerde identiteitsbegrip, volledig overboord moeten gooien. Veeleer is het punt van Ricoeur dat er voor een goed begrip van identiteit voortdurend twee perspectieven op identiteit tegelijkertijd aan het werk zijn. De vraag 'wat ben ik?' – het *idem* van identiteit – staat in een spanningsvolle relatie met de vraag 'wie ben ik?' of 'wat is mijn eigenheid?' – het *ipse* van identiteit. *Ipse* is 'zelfheid', individualiteit, persoonlijkheid of eigenheid en wordt niet gekenmerkt door 'hetzelfde'. Toch kan het deel uitmaken van een bestendige persoonlijke identiteit, zo meent Ricoeur.

Ricoeur geeft twee voorbeelden waarin het onderscheid tussen *idem* en *ipse* toont dat een puur op 'hetzelfde' gebaseerde opvatting van persoonlijke identiteit tekortschiet, beide komen naar voren als er sprake is van een zekere tijdsspanne. Aan de ene kant is er de belofte om vanuit in het verleden gerealiseerde mogelijkheden vooruit te lopen op de toekomst. Ik blijf, zo blijkt bijvoorbeeld in het recht, aanspreekbaar op aangegane verbintenissen, ook al verander ik volkomen. Dit is waar ook vriendschap op is gestoeld, de belofte dat ondanks verandering van persoon we vrienden blijven. In deze zin is 'zijn woord houden' een uitdaging van de tijd, het negeren van verandering. Hier lopen eigenheid en gelijkheid aldus ver uit elkaar: ook al ben ik niet meer gelijk aan mezelf, toch ben ik aanspreekbaar op mijn vroegere daden. Zo zijn we bij wat Halsema de ethische dimensie van identiteit noemt.

18 De Mul, 'Het verhalende zelf'.

This article from Netherlands Journal of Legal Philosophy is published by Eleven international publishing and made available to anonieme bezoeker

De tweede mogelijkheid die Ricoeur bespeurt, beschrijft hij als karakter. Dit is waar eigenheid *idem* juist benadert. Het zijn de onderscheidende kenmerken die mogelijk maken dat we een individu als dezelfde herkennen, het gaat daarbij om ingesleten gewoonten en verworven identificaties. Gewoonte geeft geschiedenis aan karakter, het zijn de disposities waaraan een individu zich vasthoudt. Als we ons afsluiten voor nieuwe mogelijkheden en ons identificeren met in het verleden gerealiseerde mogelijkheden, wordt een gewoonte een karaktertrek. Verder kunnen de identificaties van een persoon bestaan uit de waarden, idealen, modellen, normen en helden waarin hij zich als hetzelfde herkent.[19] 'Karakter is waarlijk', zo stelt Ricoeur, 'het "wat" van het "wie".'[20]

Deze twee mogelijkheden – de gelijkheid (*mêmeté*) van karakter en het standhouden van het zelf (*maintien de soi-même*, in Engels verstaald als *constancy of the self*) – zijn twee polen van permanentie in de tijd. Maar hoe verhouden deze zich nu tot elkaar? En hoe kunnen we een duurzame persoonlijke identiteit verstaan die zowel recht doet aan de gelijkheid van karakter als het standhouden van het zelf? Met name de figuur van karakter lijkt op het eerste gezicht van belang te zijn voor de vraag naar worteling. Het gaat hier immers om aspecten van iemands identiteit die na verloop van tijd een zekere bestendigheid verkrijgen. Hoe dat precies in zijn werk gaat, hoe zo een gewoonte nu ontstaat en hoe we het individu nu precies moeten onderscheiden van de disposities waaraan hij zich vasthoudt, zal vooral in de bespreking van Deleuze aan duidelijkheid winnen. Van belang is daarvoor dat Ricoeur toont dat de spanning tussen verandering en gelijkheid ook in het begrip van gewoonte naar voren komt. In gewoonte heeft de sedimentatie van bepaalde disposities de overhand boven de innovatie daarvan, moeten we Ricoeur nu nog enigszins cryptisch nazeggen. We zullen later zien dat deze beschrijving van gewoonte die van Deleuze niet erg ontloopt. Voor een goed begrip daarvan is het echter van belang eerst in te gaan op het narratieve karakter van de relatie tussen tijd en identiteit. Het is namelijk de narratieve identiteit die zich onthult in de dialectiek tussen eigenheid en gelijkheid, aldus Ricoeur. En deze narrativiteit zal cruciaal blijken, zo denk ik, om te komen tot een begrip van de worteling van de vreemdeling.

3 Narratieve identiteit

Want hoe komen we nu tot kennis van onze identiteit? Ricoeur gaat er in tegenstelling tot Descartes van uit dat zekere kennis van onszelf door middel van introspectie niet mogelijk is. De beantwoording van de vraag naar het 'wie' kan slechts via de omweg van verhalen worden gegeven. Jos de Mul stelt hierover: 'In de verhalen die wij over ons leven aan onszelf en aan anderen vertellen articuleren we ons zelf en het is zelfs eerst in onze identificatie met deze verhalen dat onze identiteit tot stand komt.'[21] Levenssamenhang heeft volgens Ricoeur dus een nar-

19 Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 143-50.
20 Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 147.
21 De Mul, 'Het verhalende zelf'.

doi: 10.5553/NJLP/.000070

This article from Netherlands Journal of Legal Philosophy is published by Eleven international publishing and made available to anonieme bezoeker

ratief, een verhalend, karakter. Maar een verhaal heeft zelf ook een temporeel karakter. Het is de plot van het verhaal dat de verschillende, op zichzelf staande elementen tot een compleet samenhangend verhaal maakt. Dit samenhangende geheel heeft zowel een ruimtelijke als een temporele dimensie, zo stelt Aristoteles.[22] Het ruimtelijke zit daarin dat de elementen van het verhaal samen worden gebracht rondom de handelende en lijdende personages van het verhaal. Het element van tijd in het verhaal maakt dat het geen willekeurige opsomming is, de gebeurtenissen zijn in een tijdsverloop met elkaar verbonden. Het verhaal wordt door de plot een geheel, en een geheel heeft, zo stelde Aristoteles al, een begin, een midden en een eind.

De plot dient zo als ordeningsprincipe om de interne spanning van de gebeurtenissen te verhullen. De veelheid van motieven, karakters, acties, passies, gebeurtenissen en omstandigheden staat op gespannen voet met het ordelijke verloop dat een verhaal impliceert. Het verhaal is een beteugeling van de op zich uiteenlopende elementen, een 'synthese van het heterogene'.[23] De paradox van de plot is dat het gebeurtenissen die op zich anders hadden kunnen verlopen met terugwerkende kracht tot noodzakelijk verklaart. Deze structuur van het verhaal geldt, aldus Ricoeur, ook de geschiedenis van het eigen leven, de eerder genoemde levenssamenhang. Het genoemde zelfbegrip is slechts mogelijk in verhalende zin. Een individu probeert zo zijn identiteit af te leiden uit de volledigheid van het levensverhaal, dit terwijl deze volledigheid tegelijkertijd wordt bedreigd door onvoorzienbare gebeurtenissen. De identiteit is zo geen substantie verscholen onder het levensverhaal. Ze is veeleer de configuratie van het levensverhaal zelf dat voor een bepaalde situatie wordt geconstrueerd. Identiteit heeft zo bezien een virtueel karakter, en bestaat niet voor of buiten het verhaal om. Dit doet echter niets af aan het belang van identiteit; de betekenisvolle samenhang die deze geeft aan het levensverhaal wordt intens door ons beleefd en geleefd.

In het migratierecht komt dit narratieve element van identiteit vermoedelijk nergens zo duidelijk over het voetlicht als in de pleidooien voor regularisatie van langdurig verblijvende vreemdelingen.[24] Denk bijvoorbeeld aan de verhalen rondom de Angolese jongen Mauro Manuel, een kwestie waarover het kabinet-Rutte I bijna struikelde. In de verhalen die de ronde deden over deze jongen werden die aspecten uit zijn leven gelicht die tot de conclusie leidden dat hij in Nederland moest blijven. De veelheid van motieven, acties, gebeurtenissen en aspecten uit zijn leven werden zo geconfigureerd dat zij de lezer/toehoorder dwingend richting de plot van het verhaal stuurden dat Mauro duurzaam met Nederland was verweven. In die zin waren de verhalen over Mauro een synthese van het heterogene, van de eindeloze hoeveelheden verhalen die over iemands identiteit

22 Aristoteles, *Poëtica*, vert. N. van der Ben en J.M. Bremer (Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Gennep, 2010), p. 38.

23 Heleen Pott, 'Tijd, narrativiteit, subjectiviteit: Paul Ricoeur en Virginia Woolf,' *Algemeen Nederlands tijdschrift voor wijsbegeerte* 4 (1996), p. 267-83, hier p. 271.

24 Zie hierover uitgebreider M.C. Stronks, 'Tijd, identiteit en narrativiteit, of hoe te verwesteren in Nederland', in: A. Terlouw & K. Zwaan, Tijd en het asielrecht, Deventer: Kluwer 2011.

This article from Netherlands Journal of Legal Philosophy is published by Eleven international publishing and made available to anonieme bezoeker

kunnen worden verteld, en werden telkens die verhalen uitgelicht die tot de conclusie leidden dat hij hier thuis hoorde. Maar wat is dan precies de verhouding tussen dit specifieke geconfigureerde verhaal over Mauro en al die andere (mogelijke) narratieven?

Het geconfigureerde levensverhaal is onmiskenbaar verweven met eerdere verhalen en speelt bovendien opnieuw een eigen rol in de wereld van het handelen. Deze verhouding tussen verhalen en wereld bestaat volgens Ricoeur uit drie 'mimetische momenten'. De eerste is de talige figuratie van de tijdservaring in het dagelijkse leven. Eigenlijk leven we altijd al in impliciete verhalen en betekenissen (*mimesis* 1). De tweede is de configuratie, die zichtbaar wordt in het verhaal waarin wat er gebeurt tot een coherent en begrijpelijk geheel wordt gemaakt (*mimesis* 2). Ten slotte is er de refiguratie, de terugkeer van het verhaal naar het gewone leven (*mimesis* 3).[25] Een mens is zo, in de woorden van Wilhelm Schapp, verstrikt in verhalen.[26] In de vertelde levensverhalen resoneren van het begin af reeds andere verhalen. Dit is de prefiguratie waaruit het vertelde verhaal als het ware verschijnt, stelt Ricoeur met Schapp.[27] Het vertellen en volgen van verhalen is daarom het 'continueren' van, of misschien preciezer, het aanhaken op, nog onvertelde verhalen. Een fundering of eerste begin valt niet te vinden, levensverhalen ontstaan nooit in een leegte, de mens is altijd al geworpen in een figurerende wereld. De plot heeft zogezegd een bemiddelende rol tussen een fase van praktische ervaring die eraan voorafgaat, en een fase die erop volgt. In die zin kan men ook niet zomaar zeggen dat de verhalen over Mauro uit de lucht komen vallen, ze sluiten aan bij eerdere verhalen en gebeurtenissen uit diens leven, maar ook de levens van anderen. Net zozeer als de verhalen en beelden over het bestaande migratiebeleid in Nederland resoneren in deze narratieven. De verhouding tussen wereld en taal wordt door Ricoeur zo zeer precies geproblematiseerd, duidelijk is evenwel dat wereld en taal nog altijd tegenover elkaar staande begrippen zijn voor Ricoeur. 'Taal is voor zichzelf de orde van "Hetzelfde". De wereld is zijn Ander.'[28] Hier is duidelijk de tegenstelling zichtbaar, die ook Nietzsche zag, tussen de taal die tot stilstand brengt en de wereld die voortdurend door beweegt.[29]

Wat nu levert dit onderscheid tussen 'gelijkheid' en 'eigenheid', bemiddeld door narrativiteit ons op voor de vraag naar worteling? Met name Ricoeurs beschrij-

25 Zie hoofdstuk 3 uit Paul Ricoeur, *Temps et récit. 1. L'intrigue et le récit historique* (Parijs: Editions du Seuil, 1983) of de verhelderende beschrijving hiervan door Pott in 'Tijd, narrativiteit, subjectiviteit.'

26 Wilhelm Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding* (Frankfurt am Main: Klostermann, 2004), p. 103-6. Vgl. Samuel IJsseling '[w]ij leven met verhalen, vanuit verhalen en [zijn] ook zelf personages (…) in een verhaal: het verhaal dat we zelf vertellen, dat anderen vertellen over ons. We worden verteld: op die manier bestaan we. Daarom hebben verhalen een ontologisch statuut.' Ger Groot, *Dankbaar en aandachtig. In gesprek met Samuel Ijsseling* (Zoetermeer: Klement, 2013), p. 101.

27 Ricoeur, *Temps et récit*, p. 142-43.

28 Ricoeur, *Temps et récit*, p. 148, mijn vertaling.

29 Friedrich Nietzsche, *Waarheid en leugen*, vert. T. Ausma (Amsterdam: Boom, 2012), p. 14-16.

doi: 10.5553/NJLP/.000070

This article from Netherlands Journal of Legal Philosophy is published by Eleven international publishing and made available to anonieme bezoeker

ving van 'karakter' lijkt als gezegd een aanknopingspunt te vormen. In karakter worden bepaalde disposities gewoonten, omdat het individu daaraan vasthoudt, hij nieuwe mogelijkheden afhoudt. Het narratief heeft daarin een cruciale rol: het is via het narratief dat de duurzame eigenschappen van een karakter worden gekend, aldus Ricoeur.[30] De plot van een verhaal bepaalt wat de willekeurige omstandigheden van het verhaal zijn en wat de cruciale, zodat het kan zijn dat de omstandigheid dat Mauro veel voetbalvrienden had opeens betekenisvol wordt. Het is dan ook in de plot dat het karakter wordt gevormd, dat duidelijk wordt welke eigenschappen tot zijn persoon horen, welke gewoonten er zijn ontstaan. Slechts in de plot wordt zo een tijdelijke verhouding tussen gelijkheid en eigenheid tot stand gebracht. De plot brengt orde aan in het verhaal en configureert het karakter.

Dit roept evenwel onmiddellijk een nieuwe vraag van temporele aard op. Als de plot een zekere permanentie aanbrengt in de identiteit van een persoon door een ordening te creëren in de tot dan toe willekeurige elementen, wat is dan de permanentie van verschillende plots? Zo een narratief perspectief op identiteit, waarin identiteit slechts door middel van verhalen kan worden gekend, suggereert immers dat er voortdurend nieuwe plots worden gevormd, nieuwe verhalen moeten worden verteld om de nieuwe ontwikkelingen en inzichten te verwerken. De plot heeft noodzakelijkerwijs een retrospectieve vorm, ze beziet die gebeurtenissen, handelingen en omstandigheden die reeds hebben plaatsgevonden, of hooguit op dat moment verwacht of voorzienbaar zijn. Wat is dan de verhouding tussen die verschillende en opeenvolgende verhalen en plots? Als het probleem van continuïteit wordt opgelost in de plot van een verhaal, keert het dan niet weer net zo hardnekkig terug in de vraag naar de continuïteit van de verschillende plots? De vraag blijft, anders gezegd, openstaan, hoe nu precies continuïteit ontstaat, hoe nu bepaalde verhalen, plots of karaktertrekken een zekere bestendigheid krijgen.[31] Of met andere woorden, wat nu precies de betekenis is van wat Ricoeur de 'sedimentatie' van gewoonte noemt.

Met deze vragen in de hand betreden we het denken van Deleuze. Niet zozeer om dat denken in zijn volledigheid recht te doen, wat sowieso erg moeilijk is, noch om dit denken helder af te zetten tegen Ricoeur. We zullen zien dat Deleuze en

30 Paul Ricoeur, 'Narrative Identity', in *On Paul Ricoeur*, red. David Wood (Londen: Routledge, 2002), p. 195. In deze tekst stelt Ricoeur overigens dat in het verhaal de duurzame eigenschappen van een karakter worden *gecreëerd*. Dat woord suggereert dat dergelijke eigenschappen *slechts* in het verhaal bestaan, hetgeen de ingewikkelde verhouding tussen verhaal en werkelijkheid miskent, die Ricoeur nu juist zo precies beschrijft in zijn drievoudige mimesis. Het standpunt dat karakter louter in het levensverhaal zou bestaan, lijkt me dan ook onverdedigbaar met Ricoeur, nu het levensverhaal überhaupt niet los kan worden gezien van het leven van anderen en de 'wereld' in bredere zin.

31 Ook de vermeende coherentie van het narratieve zelf leidt tot vragen; is er wel altijd afsluiting mogelijk door middel van een narratief, anders gezegd kan er altijd sprake zijn van een zekere, afgesloten identiteit? En is het niet mogelijk dat tegelijkertijd verschillende identiteiten naast elkaar bestaan, hetgeen zeker voor migranten reëel is. Deze vragen laat ik hier buiten beschouwing, omdat ze niet noodzakelijk zijn voor de vraag naar worteling. Zie hierover bijvoorbeeld Sheerin, *Deleuze and Ricoeur*, p. 91 e.v.

This article from Netherlands Journal of Legal Philosophy is published by Eleven international publishing and made available to anonieme bezoeker

Ricoeur op een aantal punten goed met elkaar te verenigen zijn. Het is echter vooral de vraag naar de permanentie of de continuïteit van de plot, waar Deleuze een belangrijke inbreng heeft in mijn zoektocht naar een beter begrip van worteling.

4 Identiteit en herhaling

'Zijn er herhalingen, ja of nee?' zo vraagt Gilles Deleuze in de inleiding van zijn in 1968 verschenen *Différence et répétition*. 'Of is elk verschil in laatste instantie intrinsiek en conceptueel? Hegel dreef de spot met Leibniz omdat hij de dames aan het hof had verzocht om tijdens hun wandelingen in de tuin metafysische experimenten uit te voeren door te verifiëren of twee boombladeren hetzelfde concept zouden kunnen hebben. Vervang de dames aan het hof door wetenschappelijke politieagenten: er zijn geen twee stofkorrels die absoluut gelijk zijn, geen twee handen die dezelfde bijzondere punten hebben, geen twee typemachines die dezelfde aanslag hebben, geen twee pistolen die dezelfde groeven op een kogel achterlaten… Maar waarom hebben we dan het gevoel dat het probleem niet goed is gesteld, zolang we in de feiten zoeken naar een criterium voor een *principium individuationis*?'[32] Deleuze snijdt zo hetzelfde probleem aan als Nietzsche en Bergson voor hem deden. Dat probleem, zo zullen we nog zien, is cruciaal voor een beter verstaan van het begrip worteling. Het is het probleem dat het denken de voortdurend bewegende werkelijkheid probeert vast te leggen, te identificeren. In het gebruik van begrippen en categorieën brengen we de stromende werkelijkheid tot stilstand, zo stelt Nietzsche in zijn in 1873 geschreven tekst *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*. Te midden van die kolkende chaos probeert de mens zich staande te houden door het aanbrengen van analytische onderscheidingen en het gelijkstellen van het niet-gelijke. De mens vervormt zo de stromende werkelijkheid tot statische begrippen, waarop hij wel vat kan hebben.

Hoe nu de orde van algemeenheid te verzoenen met de kolkende chaos van de singulariteiten? Dat is niet zo maar een abstracte filosofische vraag, het raakt onmiddellijk aan het vraagstuk van identiteit door de tijd. Brengt het door Ricoeur centraal gestelde narratief immers geen algemeenheid aan in wat Schopenhauer en Nietzsche zien als een kolkende chaos van singulariteiten van een mensenleven? Deleuze tracht in *Différence et répétition* door middel van een fundamentele doordenking van de begrippen 'herhaling' en 'verschil' het denken te bevrijden van iedere vorm van starre algemeenheid. Zijn inzet is daarmee radicaler dan die van Ricoeur, iedere vorm van algemeenheid of gelijkheid lijkt Deleuze te veel. Deleuze lijkt te zoeken naar een vorm van identiteit zonder gelijkheid, bestaande uit louter *verschil*. We zullen zien dat dit als zodanig voor de vraag naar worteling geen oplossing biedt, maar dat er wel degelijk iets gewonnen wordt met Deleuzes analyse.

32 Gilles Deleuze, *Verschil en herhaling*, vert. J. Beerten en W. van der Star (Amsterdam: Boom, 2011), p. 53.

doi: 10.5553/NJLP/.000070

This article from Netherlands Journal of Legal Philosophy is published by Eleven international publishing and made available to anonieme bezoeker

4.1 Rizoom

Voor zo een door Deleuze beoogde bevrijding van algemeenheid lijkt het differentiebegrip op voorhand een geschikt aanknopingspunt. Het experiment van de dames aan het hof toont immers dat iedere vergelijking van de singuliere bladeren verschillen oplevert, hoe miniem ook. Wat als hetzelfde wordt gekenschetst, door Deleuze *le même* betiteld, is slechts de conceptuele, algemene benaming. Dít blad en dít blad en dít blad worden verenigd in het woord 'blad'. Daarin worden, zoals ook Nietzsche constateerde, alle verschillen juist weg gefilterd. Er is in de aanwijzing van dingen als hetzelfde iets dat terugkeert, maar de vraag is nu juist *wat* keert terug?

In navolging van Hume stelt Deleuze dat een idee (bijvoorbeeld blad) zijn permanentie niet zozeer dankt aan een vast concept of een werkelijke essentie, als wel aan de gewoonte. De ideeën 'komen niet van God, kant-en-klaar en afgerond in hun klare volmaaktheid, maar spruiten in hun seriële verketening op uit de aarde, met alle veranderlijkheid die dat ontwikkelingsproces met zich meebrengt'.[33] Ideeën woekeren, ze bestaan als chaotische, niet-hiërarchische groei en ontberen iedere oorsprong, ieder begin. De conceptuele benaming van een begrip mag dan overeenkomen (*le même*), de inhoud ontleent zijn permanentie niet aan gelijkheid.

Begrippen zijn volgens Deleuze *rizomatisch*, ze hebben een chaotische onderaardse vertakkingsstructuur, waarin ieder punt een verbinding kan aangaan met andere punten. Rizomen onderscheiden zich zogezegd van grote boomwortels, in die zin dat ze geen centrale structuur hebben, geen oorsprong, centrale wortel of binaire vertakkingsvolgorde. Grassen, aardappels, zeewier hebben een rizomatische structuur, maar voorbeelden zijn niet beperkt tot de botanica, zo stelt Deleuze met zijn sparringpartner Félix Guattari in 'Rhizome', het voorwoord van *Mille plateaux*. 'Een [konijnen]hol is rizomorf in al zijn functies van woning, opslag, oververplaatsing, vluchtweg en achterlating. Het rizoom kan op zich de meest uiteenlopende vormen aannemen, vanaf de vertakking en uitbreiding in alle richtingen aan de oppervlakte tot aan de vorm in bollen en knollen. Zoals ratten over elkaar heen kruipen. In het rizoom bestaat zowel het beste als het slechtste: de aardappels, het kweekgras, het onkruid.'[34] De taal vormt zich niet op een gestructureerde manier, zo stellen Deleuze en Guattari. Begrippen krijgen een bepaalde permanentie slechts op heterogene wijze, '[d]e taal stabiliseert zich rondom een parochie, een bisdom, een hoofdstad. Zij produceert bollen. Zij ontwikkelt zich via onderaardse stengels en stromen, langs rivierdalen of spoorwegen, zij verplaatst zich als een olievlek'.[35]

33 Ger Groot, 'Différence et répétition', in *Deleuze Compendium*, red. Ed Romein, Marc Schuilenburg en Sjoerd van Tuinen (Amsterdam: Boom, 2012), p. 120.

34 Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Rizoom: een inleiding*, vert. R. Sanders (Utrecht: Spreeuw, 2004), p. 26. Mijn invoeging.

35 Deleuze en Guattari, *Rizoom*, p. 27.

This article from Netherlands Journal of Legal Philosophy is published by Eleven international publishing and made available to anonieme bezoeker

Sterker nog, begrippen bezitten geen eenheid. In een rizoom zijn er geen punten of posities, er is subject noch object. Er zijn enkel lijnen, die wanneer ze groeien onmiddellijk van aard veranderen. Iedere poging eenheid aan te brengen is daarom gedoemd te mislukken, nu deze poging onmiddellijk deel uitmaakt van het rizoom zelf. Een dergelijke interventie brengt namelijk gelijk een verandering aan in de veelheid die het tot eenheid tracht te brengen. Het is volgens deze redenering zinloos om in algemeenheid eenduidige betekenis na te streven voor een begrip, deze algemene betekenis wordt zelf namelijk onmiddellijk tot een singuliere uitgroei van de veelvoudige 'inhoud' van het begrip. Het woekerende heerst, denken is voor Deleuze en Guattari een *voortdurend worden*. Samenhangen, oriëntaties en richtingen ontstaan gaandeweg en verschuiven dus voortdurend. Om die reden kan dit denken ook niet teruggebracht worden tot binaire tegenstellingen, zoals in het structuralisme het geval is. Dit 'worden' van het denken tegenover 'zijn' te plaatsen is in zichzelf een poging om andermaal greep te krijgen op het stromende karakter. '[H]et rizomatische worden doorbreekt en verschuift deze dichotomie voortdurend', zo stelt Oosterling als hij Deleuze citeert: 'de kleinste reële eenheid is niet het woord, noch het idee of het concept, noch de betekenaar, maar de koppeling.'[36] Een koppeling bevindt zich noodzakelijkerwijs tussen andere punten, en dit tussen (*milieu*) is een cruciale term voor Deleuze en Guattari. Nu het rizoom nergens begint, geen enkel punt privilegieert, einde noch heldere structuur kent, bevindt het zich altijd in het midden. Het is een *inter-esse*, aanwezig zijn tussen.

Dat dit voor de vraag naar worteling (in het recht) tot problemen kan leiden zullen we nog zien. Eerst de vraag hoe Deleuze dan tot enige vorm van bestendigheid meent te komen, bestendigheid die schijnbaar zo onvermijdelijk is voor taal en identiteit?

4.2 Gewoonte als de samentrekking van verschillen

Begrippen ontlenen hun permanentie aan gewoonte en deze gewoonte heeft een rizomatische, woekerende vorm. Er is geen hiërarchie, geen beginpunt en geen te verwachten verloop. Iedere vorm van gelijkheid lijkt in deze rizomatische vorm van denken te zijn verdwenen. De permanentie bestaat zogezegd uit de herhaling van het *verschil*, zo is de conclusie van Deleuze. De herhaling van het verschil als permanentie, dat klinkt tamelijk mysterieus en lijkt tegenovergesteld te zijn aan wat we normaal gesproken onder herhaling verstaan. Waaruit bestaan herhaling en gewoonte in zo een benadering dan nog en hoe kan dit denken dan ooit bruikbaar zijn voor de vraag naar worteling? Is niet juist het verdwijnen van het verschil tussen de migrant en de nationale onderdaan dat centraal staat in een goed begrip van wortelen? Laat ik Deleuzes begrip van herhaling van verschillen introduceren aan de hand van Borges' verhaal 'Funes de allesonthouder'.

Na een val van een paard verliest Ireneo Funes het vermogen om te vergeten. Vanaf dat moment ziet en onthoudt de arme Funes de werkelijkheid tot in haar

36 Henk Oosterling, 'Rizoom', in *Deleuze Compendium*, red. Ed Romein, Marc Schuilenburg en Sjoerd van Tuinen (Amsterdam: Boom, 2012), p. 194.

doi: 10.5553/NJLP/.000070

This article from Netherlands Journal of Legal Philosophy is published by Eleven international publishing and made available to anonieme bezoeker

kleinste nerven. Maar ook zijn oudste en onbeduidendste herinneringen staan hem plotseling in volledige klaarheid voor de geest. 'Inderdaad herinnerde Funes zich niet alleen ieder blad aan iedere boom in ieder bos, maar alle keren dat hij het had waargenomen, of het zich had voorgesteld.'[37] Aanvankelijk neemt Funes het plan op om tot een taal te komen waarin werkelijk iedere singulariteit een eigen begrip krijgt toegekend. Maar zelfs zo een taal zou geen recht doen aan de oneindige variëteit van de werkelijkheid. Niet alleen is het generieke 'hond' een armoedige uitdrukking voor al die gevallen van uiteenlopende vorm en grootte, belangrijker is dat de hond van kwart over drie, een andere is dan die van twintig over drie. Iedere algemene taal is zo onmogelijk, 'in de stampvolle wereld van Funes bestonden alleen maar details, die elkaar bijna verdrongen'. Als de wereld slechts bestaat uit momentane singulariteiten zoals Borges, met Hume en Nietzsche, meent, dan is iedere continuïteit of duur in de begrippen onmogelijk. Nee, denken is juist, zo eindigt Borges het verhaal dan ook, verschillen vergeten, het is generaliseren, abstraheren.

Daarmee hebben we precies het probleem van discontinuïteit bij de kop dat David Hume met herhaling verbindt en waarmee Deleuze zijn studie naar herhaling aanvangt. 'De herhaling verandert niets in het object dat wordt herhaald, maar verandert wel iets in de geest die het aanschouwt.'[38] Dat we de hond van drie uur twintig zien als dezelfde hond als die van vijftien over drie, heeft te maken met de aanschouwende geest, niet met de momentane singulariteiten in de werkelijkheid. Het is in de verbeelding dat we het vorige geval onthouden en verbinden met het volgende om zo te kunnen spreken van herhaling. Funes' val veranderde niet zozeer iets aan de werkelijkheid, de val veranderde slechts iets aan zijn aanschouwende vermogen.

In deze aanschouwende geest wordt de eindeloze werkelijkheid samengetrokken, zo stelt Deleuze. 'De verbeelding wordt hier gedefinieerd als een vermogen tot samentrekking, als een gevoelige plaat die het ene geval onthoudt wanneer het andere verschijnt.'[39] Deze samentrekking maakt herhaling mogelijk, zonder zo een samentrekking zouden er immers louter verschillen naast elkaar bestaan. Om bij een tikkende klok – tiktak, tiktak – van herhaling te kunnen spreken, moet ik me de tiktak herinneren om bij een volgende tiktak van herhaling te kunnen spreken. Dit maakt echter ook verwachtingen mogelijk, na tiktak, tiktak volgt, met grote waarschijnlijkheid, tiktak. Dat is wat gewoontevorming is, voor Deleuze, de samentrekking van de verschillende tiktaks, zodat het tikken van de klok een zekere bestendigheid verkrijgt. Met een wat ingewikkelde, maar voor de vraag naar worteling cruciale, formulering verwoordt Deleuze dit als volgt: 'De gewoonte *onttrekt* iets nieuws aan de herhaling, namelijk het verschil.'[40] Aan de

37 Jorge Luis Borges, *De Aleph en andere verhalen*, vert. B. van der Pol (Amsterdam: De Bezige Bij, 2013), p. 207.

38 Hume als geciteerd in Deleuze, *Verschil en herhaling*, p. 116.

39 Deleuze, *Verschil en herhaling*, p. 117.

40 Deleuze, *Verschil en herhaling*, p. 121. Dit voorbeeld ontleent Deleuze aan Bergson door wie hij sterk is beïnvloed, zie Henri Bergson, *Durée et simultanitéité* (Parijs: Alcan, 1923).

This article from Netherlands Journal of Legal Philosophy is published by Eleven international publishing and made available to anonieme bezoeker

naakte herhaling van singulariteiten, onttrekt de gewoonte in de aanschouwende geest het verschil, zodat een zekere gelijkheid *in de aanschouwende geest* overblijft. Die verschillen blijven op zich wel bestaan, maar in de aanschouwende geest verdwijnen deze.

Deze samentrekking is zo *de grond* voor de herhaling, maar tevens de *synthese van de tijd*. Het zijn die samengetrokken ogenblikken die gezamenlijk het geleefde leven vormen, met daarin vervat zowel het verleden van de herinnering en de verwachtingen van de toekomst. Zo bezien is het dit vermogen tot samentrekking dat Funes verliest na de val van zijn paard. Hij verliest daarmee niet alleen zijn vermogen om verschillen te vergeten, maar bovenal zijn besef van tijd. Er is niets dat nog maakt dat hij het verleden kan onderscheiden van het heden, een herinnering van een ervaring. Bovendien kan hij niets verwachten, hij is simpelweg niet in staat om in de verschillende tiktaks een gewoonte te zien, die enige verwachting van toekomstige tiktaks mogelijk maakt. Een zekere gewoontevorming is cruciaal voor een begrip van tijd.

Deze beschrijving van gewoonte lijkt in zekere zin op diegene die Ricoeur geeft, wanneer die schrijft over de verhouding tussen sedimentatie en innovatie. Voor Ricoeur ontstaat een gewoonte als bepaalde disposities neerslaan, en dit neerslaan de verandering die eraan voorafging verhult. Tot het punt dat het zelfs lijkt dat er nooit verandering heeft plaatsgevonden.[41] Sedimentatie dient zo als verhulling van verandering. Dat is ongetwijfeld voor Deleuze veel te massief, het maakt gewoonte te veel tot een punt, terwijl hij juist zo hamert op het voortdurende 'tussen' en daarmee vluchtige karakter van gewoonte. De overeenkomst is evenwel dat beiden de spanning tussen verandering en permanentie situeren in de gewoonte. Belangrijker nog is dat Ricoeur stelt dat gewoonte een geschiedenis geeft aan een karakter, maar dat deze geschiedenis zelf een samentrekking is. Bepaalde delen van die geschiedenis slaan neer, sedimenteren, terwijl andere aspecten worden vernieuwd. Wat in deze sedimentatie is samengetrokken, kan door het narratief weer worden ontvouwen, zo stelt Ricoeur.[42]

4.3 Is er nog een subject van worteling?

'Ga eerst naar je oude plant en bekijk daar nauwgezet hoe het regenwater vanaf dat punt stroomt. De regen moet de zaden ver weg gespoeld hebben. Volg de afvoergeulen die het water heeft gegraven, zo kun je de richting van de loop kennen. Zoek dan in die richting de plant die het verst verwijderd van jouw plant groeit. Alle planten die zich tussen die twee planten bevinden zijn van jou. Later, als deze op hun beurt hun zaden dragen, kun je je gebied uitbreiden door de waterloop vanaf elk van deze planten te volgen.'[43] Dat is een aardige beschrijving van hoe het iemand vergaat die tracht een denkrichting van Deleuze na te gaan. Het denken van Deleuze is zelf rizomatisch, het kronkelt alle kanten uit, er zijn geen vaste punten of rustplaatsen, het is soms uiterst moeilijk te volgen. Van

41 Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 146.
42 Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 147-48.
43 Carlos Castaneda als geciteerd in Deleuze and Guattari, *Rizoom*, p. 32.

doi: 10.5553/NJLP/.000070

This article from Netherlands Journal of Legal Philosophy is published by Eleven international publishing and made available to anonieme bezoeker

Humes ideeën via een complexe delta naar gewoonte, samentrekkingen en aanschouwingen. Het is niet eenvoudig om deze delta in kaart te brengen, maar dat is goed beschouwd volgens Deleuze ook niet de bedoeling. Tenminste, niet in de zin dat zo een kaart een reproductie vormt van de gedachtegang van Deleuze. Nee, 'vinden, ontmoeten, stelen, in plaats van regelen, herkennen en oordelen'.[44] 'Zoek de stukken op in een boek die je van pas komen en waarmee je iets kunt beginnen', zeggen Deleuze en Guattari in het slot van *Rizoom*.[45]

Vinden, ontmoeten en stelen dus, maar hoe ver heeft Deleuze ons daarmee gebracht? Gewoonte is een samentrekking in de aanschouwende geest. Aan de herhaling wordt het verschil onttrokken waardoor in de aanschouwende geest een *habitus*, een gewoonte met een zekere bestendigheid, ontstaat. Dit samentrekken maakt herinnering en verwachting mogelijk. Toegepast op een voorbeeld uit het migratierecht: een vreemdeling is al geruime tijd in Nederland, hij heeft hier werk, zijn kinderen gaan naar school, hij speelt iedere zaterdag bij een korfbalclub en gaat 's zondags naar de kerk. Al die door de tijd heen herhaalde activiteiten en bijbehorende gedachten, emoties, zijn op zichzelf niet gelijk. Die dagelijkse gang naar het werk is immers iedere dag opnieuw verschillend, maar die verschillen worden *in de aanschouwende geest* onttrokken, waardoor een zekere gewoonte ontstaat: wat overblijft is iemand die dagelijks naar 'hetzelfde' werk gaat. Dat is op zich allerminst noodzakelijk of gegeven, geen dag op het werk is hetzelfde, zelfs niet als men een doodsaaie kantoorbaan heeft. Bovendien, wie weet of het werk vandaag of morgen ingrijpend verandert, of dat de vreemdeling zelfs zijn baan verliest. Wie maar lang genoeg tuurt, ziet alleen verschillen, maar het is op basis van de samentrekking van deze verschillen dat een zekere verwachting en herinnering ontstaan.

Deze aanschouwende geest staat voor Deleuze echter niet tegenover het lichaam, of als subject tegenover de wereld. Er is sprake van een complexe vervlechting: samentrekkingen kunnen ook op organisch niveau plaatsvinden, bovendien vinden er vele samentrekkingen op hetzelfde moment plaats.[46] En al die samentrekkingen hebben een eigen tempo, ze bestaan naast elkaar en zijn niet verbonden, terwijl ze gezamenlijk wel het geleefde heden vormen. In dit geleefde heden bestaan er dus verschillende dimensies naast elkaar, allemaal met eigen verwachtingen en herinneringen. Die geleefde hedens lopen op hun beurt over in milieus,

44 Gilles Deleuze en Claire Parnet, *Dialogen*, vert. M. Scheepers (Kampen: Kok Agora, 1991), p. 26.

45 Deleuze en Guattari, *Rizoom*, p. 48.

46 François Zourabichvili, *Deleuze: A Philosophy of the Event Together with the Vocabulary of Deleuze*, vert. K. Aarons (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), p. 94-95.

This article from Netherlands Journal of Legal Philosophy is published by Eleven international publishing and made available to anonieme bezoeker

waartussen de mens voortdurend in beweging is.[47] Met deze observaties van Deleuze is het goed beschouwd niet langer mogelijk om te duiden waar de vreemdeling begint en zijn werk, kinderen, het korfballen of de cellen in zijn rechtervoet eindigen. Een algemeenheid is er immers met al die samentrekkingen tot gewoonten niet gewonnen. Er bestaan voortdurend allemaal verschillende gewoonten naast elkaar, moeten we met Deleuze concluderen. En daar is geen eenheid in aan te brengen. Zo zijn we andermaal, al is het via een andere route, aangekomen bij een punt waar ook Nietzsche en Hume ons al brachten, iedere samenhangende identiteit lijkt verloren.

Het deleuziaanse subject 'wil zelf nomadisch zijn – onvast en steeds in beweging – in die mate zelfs dat het elk zelf verwerpt', zo stelt Marc de Kesel.[48] Of in de woorden van Rosi Braidotti: '[h]et nomadische subject is geen metafoor voor dakloosheid of gedwongen ontheemding, maar een project dat erop gericht is alle hunkering naar een oorsprong of naar onveranderlijkheid los te laten. Het bouwt een identiteit op die bestaat uit overgangen, verschuivingen en veranderingen, zonder dat er sprake is van een essentiële eenheid.'[49] Met Deleuze is er zelf noch ik overgebleven. 'Een nomadisch subject is geen Ik meer, maar een "hecceïteit", een singulier moment/punt waarin iemands leven zich als "een leven" uitdrukt: niet als zijn leven, niet als een exempel van "het leven", maar als het volstrekt singuliere van "een leven", een singulariteit waarin de univociteit van het "leven" even oplicht, als in een kristal, om meteen weer te verdwijnen.'[50]

Zo een identiteitloos subject is voor mijn vraag naar worteling in het recht geen uitkomst, zoals eerder al opgemerkt. Het recht kan niet zonder rechtssubject;[51] een nomadisch subject dat op geen enkele wijze te determineren is en altijd beweegt, is niet aanspreekbaar, niet toerekeningsvatbaar en is in ieder geval niet

47 Al die variabele hedens noemt Deleuze, onder meer in *Mille Plateaux*, wel een 'milieu'. Zo een milieu dient als een kader, op zowel organisch als existentieel niveau, voor ons handelen, maar ook voor onze omgeving (onze gebouwen, straten, vrienden, werk, echtelijk leven, het land, de regio enz.). Ieder milieu is bruisend, het is een bundel van ruimtetijd bestaande uit de periodieke herhaling van de elementen. Toch is een milieu, hoe kan het ook anders, geen eenheid; niet alleen beweegt een levend ding voortdurend van het ene milieu naar het andere, bovendien schuiven milieus voortdurend in elkaar. Milieus staan zo open voor chaos, chaos die de toch al gebrekkige eenheid van een milieu bedreigt met binnendringing en uitputting. Net als de koppeling is een milieu *een voortdurend tussen*. Gilles Deleuze and Félix Guattari, *A Thousands Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, vert. B. Massumi (Londen: The Athlone Press, 1996), p. 313-14.

48 Marc de Kesel, 'Ze komen zonder noodlot, zonder motief, zonder ratio. "Nomadisme" in Deleuze en in het deleuzisme', *De Witte Raaf* 119 (2006), p. 1.

49 Rosi Braidotti, *Op Doorreis. Nomadisch denken in de 21ste eeuw* (Amsterdam: Boom, 2004), p. 69. Zo een stabiele beschrijving van een opgebouwde identiteit heeft iets ironisch.

50 De Kesel, 'Ze komen zonder noodlot', p. 10.

51 Dat zullen in ieder geval weinig juristen in twijfel trekken en aangezien het migratierecht in dit artikel het uitgangspunt van mijn analyse is, doe ik dat ook niet. Voor een poging om tot een subjectloze lezing van mensenrechten te komen, zie Alexandre Lefebvre, 'Human Rights in Deleuze and Bergson's Later Philosophy', in *Deleuze and Law*, red. Laurent De Sutter en Kyle McGee (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012).

doi: 10.5553/NJLP/.000070

This article from Netherlands Journal of Legal Philosophy is published by Eleven international publishing and made available to anonieme bezoeker

geworteld.[52] Hoe veranderlijk ook, enige identiteit moet worden toegekend aan het rechtssubject, al is het voor het moment van de juridische beslissing.[53] Maar het probleem van een identiteitloos subject lijkt me meer dan alleen een juridische probleem. Met De Kesel ben ik geneigd dit perspectief van Deleuze op het subject op te vatten als een kritisch referentiepunt, dat ook niet meer dan zo een referentiepunt kan zijn. Zodra een denken zich immers nomadisch noemt (zoals bij Braidotti), of de nomade wordt gelijkgesteld met de vreemdeling (zoals vaak het geval lijkt in migratietheorie), wordt er noodzakelijkerwijs weer identiteit aan het subject toegekend en zijn we weer terug bij het cartesianisme dat Deleuze zo hardnekkig bestrijdt. Ook een deleuzianisme ontkomt uiteindelijk inderdaad niet aan de vraag naar het subject, stelt De Kesel terecht. Om te verwelkomen, naast elkaar te kunnen leven, lijkt enige vorm van bestendigheid noodzakelijk, al was het alleen maar een begin van een gemeenschappelijke gestabiliseerde taal 'rondom een parochie, een bisdom, een hoofdstad', zoals Deleuze dat eerder zelf noemde. Voor de vraag naar gastvrijheid is het uiteindelijk onvermijdelijk dat de vraag 'wie ben je?' wordt gesteld (en begrepen).[54] En voor samenleven lijkt mij enige vorm van worteling onvermijdelijk.

Hoe dan toch eenheid aan te brengen in dit woekerende, identiteitloze subject, teneinde recht te doen aan deze vraag uit de (juridische) realiteit? Door middel van verhalen, kunnen we met Ricoeur zeggen. Met een weefsel aan verhalen proberen we voortdurend enige coherentie aan te brengen in de telkens oplichtende fragmenten van een leven. Of beter gezegd, dat doen we niet zelf, het *zelf* wordt voortdurend verteld in verhalen. We zijn verstrikt in verhalen, die al verteld zijn, die anderen vertellen en verhalen die we zelf vertellen die weer aanhaken op al die andere vertellingen. In dat web van verhalen verschijnt het zelf.[55] We zijn niet zozeer verstrikt *in* verhalen, we zijn verstrikte verhalen.

Zijn we dan met lege handen terug bij Ricoeur?[56] Dat lijkt me niet, met de figuur van gewoontevorming als samentrekking van verschillen in de hand kunnen we beter begrijpen hoe enige continuïteit kan ontstaan in deze ragfijne identiteit.

52 Overigens gaat van zo een identiteitloze nomade ook een zekere gewelddadigheid uit, zo laat De Kesel zien aan de hand van citaten van Kafka en Nietzsche, en dat is niet onbegrijpelijk. Een nomade is louter vlugge verschijning, hij breekt in het bestaande in, zijn alteriteit is onbemiddeld, onbegrijpelijk en daarmee gewelddadig, vgl Derrida, *Over gastvrijheid*.

53 Zie voor een deleuziaanse analyse van jurisprudentie en de rol van de rechter Alexandre Lefebvre, *The Image of Law* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2008).

54 Derrida, *Over gastvrijheid*, p. 95-96, zie ook mijnM.C. Stronks, 'The question of Salah Sheekh: Derrida's hospitality and migration law' *International Journal of Law in Context*, 2012-1, p. 73-95.

55 Zie ook Sheerin, *Deleuze and Ricoeur*, p. 152.

56 Of anders gezegd, is Deleuzes analyse niet veel meer dan een volstrekte ontketening van het dionysische, en maakt dat Deleuze niet tot een herhaling van de late Nietzsche, zoals wel is beweerd? Zie Samuel IJsseling, *Apollo, Dionysos, Aphrodite en de anderen. Griekse goden in de hedendaagse filosofie* (Amsterdam: Boom, 1994), p. 29.

This article from Netherlands Journal of Legal Philosophy is published by Eleven international publishing and made available to anonieme bezoeker

5 Vanzelfsprekend worden

Nu moet het mogelijk zijn om met het denken van zowel Ricoeur als Deleuze de vraag naar worteling te beantwoorden. Om begrijpelijk te zijn moet een narratief eenheid aanbrengen, hoe broos en vertakt die dan ook moge zijn. Ook tussen de verschillende identiteiten, de verschillende hedens, de verschillende levens kan slechts door middel van nieuwe narratieven samenhang worden aangebracht. Telkens weer worden al de contingente elementen geconfigureerd, niet tot een essentiële eenheid, maar wel tot een zekere momentane samentrekking die uiteindelijk enige duurzaamheid kan bevatten. Bepaalde narratieven kunnen zich immers herhalen, een plot kan terugkeren, waardoor deze een zekere bestendigheid krijgt. Die identiteit heeft niet een veel duurzamer karakter dan de lichtsporen die in de lucht blijven hangen als een kind rond de jaarwisseling met sterretjes figuren in de lucht maakt. Deze blijven even zichtbaar, maar de beweging moet voortdurend worden herhaald om het beeld te laten bestaan. Het is geen op zichzelf staande bestendigheid, ieder moment kan deze worden achterhaald, maar toch voldoende om iemand te identificeren en zelfs van worteling te kunnen spreken.

Herhaling is dus cruciaal voor worteling. Het gaat echter om een vorm van herhaling waar een zekere bestendigheid optreedt, waar sedimentatie de innovatie die eraan voorafgaat verhult, zou Ricoeur zeggen. Wat dat betreft gaat het om dat wat juist *niet* in beweging is, of preciezer, dat waar het verschil voortdurend aan onttrokken wordt. Het gaat hier echter niet zozeer om een activiteit; de verschillen worden weliswaar onttrokken, maar op een passieve wijze. Het gaat om die gewoonten en samentrekkingen die niet onmiddellijk aan verandering onderhevig zijn, die herhaald worden zonder dat de substantiële verschillen zichtbaar worden. Niet omdat die verschillen er goed beschouwd niet zijn – als je net als de dames van Leibniz goed kijkt zie je louter verschillen – maar simpelweg omdat er op dat moment geen aandacht aan wordt besteed. Simpelweg omdat een mens niet voortdurend metafysische experimenten uitvoert als hij door een bos loopt.

In deze herhaling blijven de verschillen zo onttrokken en ontstaat een zekere worteling. Met Deleuze kunnen we zeggen dat dit geleefde heden waarin de verschillen worden onttrokken, de synthese van de tijd is, die verwachting en herinnering mogelijk maakt. De worteling ontstaat uit gewoonte, die aan de herhaling een zekere bestendigheid verleent. Dit levert echter geen eenheid in absolute zin op. Zodra de blik erop wordt gericht zien we alleen maar verschillen, de aan de verschillen onttrokken eenheid verdampt onder onze ogen. Toch is er wel sprake van enige identiteit, maar juist in relatieve zin: relatief aan de aandacht die *niet* op de verschillen is gericht. Worteling is wat dat betreft ook nimmer vast te pinnen op een bepaald punt en valt niet te definiëren. Juist omdat zo een definitie de aandacht vergt bij afwezigheid waarvan worteling bestaat.

Zo zijn we bij een cruciaal en goedbeschouwd paradoxaal punt aanbeland. Worteling als vanzelfsprekendheid, als samentrekkingen waaraan de verschillen onttrokken blijven, omdat de aandacht niet is gericht op de verschillen of omdat deze

This article from Netherlands Journal of Legal Philosophy is published by Eleven international publishing and made available to anonieme bezoeker

zijn vergeten. Worteling is *vanzelfsprekend worden*. Deze vanzelfsprekendheid laat zich in de aard der zaak niet vastleggen, niet omschrijven. Vanzelfsprekend is datgene wat *goes without saying*, het onproblematische, het onbemiddelde, dat wat geen aandacht vergt en stilzwijgend wordt geaccepteerd. Het is verleidelijk om in het woord vanzelfsprekendheid betekenis te verlenen aan het 'zelf' daarin, hetgeen in het Duits nog meer voor de hand ligt. Het Duitse *Selbstverständligkeit* ligt immers qua betekenis tegen *Selbstverständnis* aan, dat als zelfbesef kan worden vertaald. Zo beschouwd is worteling het vanzelfsprekend verstaan van het zelf.

Van belang is evenwel dat het niet een externe alwetende verteller is die een vanzelfsprekend verstaan van zichzelf heeft. Er is niet één verteller of auteur van het zelf, daarover zijn Deleuze en Ricoeur het snel eens. Het zelf verschijnt veeleer in een eindeloos complex web aan verhalen, waarin zijn eigen verhalen weliswaar een rol spelen, maar niet bepalend zijn.[57] Verhalen die anderen vertellen, maar ook oude verhalen spelen net zozeer een belangrijke rol. Verhalen die in media worden verteld over gewortelde vreemdelingen kunnen dan ook niet los worden gezien van het wortelen van deze vreemdelingen. Als in verschillende media breed wordt uitgemeten dat de veertienjarige Mauro Manuel – een aardige voetballer, met veel vrienden en woonachtig in het prozaïsche Budel – geworteld is in Nederland en daarom het land niet mag verlaten, dan is dit niet zozeer een representatie van zijn identiteit. Deze beschrijving voegt zich onmiddellijk in het web aan verhalen waaruit zijn zelf verschijnt. Net als de heftige tegenreacties die dit zou kunnen oproepen om aan te geven dat deze jongen eigenlijk allerminst is geworteld.

Net zozeer vergaat het dominante historische, culturele of maatschappelijke verhalen die in een samenleving kunnen rondzingen. Deze kunnen na verloop van tijd onderdeel worden van het zelfverstaan van de vreemdeling, omdat deze ze navertelt. erop reageert of anderszins niet om ze heen kan. Juist omdat er niet één auteur van het zelf is, zullen bij de verworteling deze verhalen – maar ook bepaalde gebeurtenissen, of zekere maatschappelijke instituties – deel gaan uitmaken van het web van verhalen waaruit het zelf verschijnt. Het gaat om die aspecten van verhalen waaruit hij naar voren komt, die na verloop van tijd stilzwijgend door iedereen worden overgenomen. Wat in die verhalen voortdurend terugkeert, maar niet op de voorgrond treedt, dat is het vanzelfsprekende.

Deze vanzelfsprekendheid is echter geen verzwegen premisse van het denken, of iets dat zijn evidentie ontleent aan het denken zelf of een bepaald fundament daaronder. Het vanzelfsprekende kan immers onmiddellijk verdwijnen als het wordt uitgesproken, als het wordt aangewezen. En wat in de ene situatie vanzelf

57 Vgl. Hoy die stelt: 'Deleuze's larval subject could be said to be *emergent*. The subject does not exist fully developed from the start, either structurally or concretely. The most that one can say is that if the subject is there at all from the beginning of experience, it is (…) so "contracted" into a point that it is barely perceptible.' David C. Hoy, *The Time of Our Lives: A Critical History of Temporality* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2009), p. 159.

This article from Netherlands Journal of Legal Philosophy is published by Eleven international publishing and made available to anonieme bezoeker

spreekt, kan in de volgende volstrekt problematisch zijn. Het is uiteindelijk dan ook moeilijk denkbaar dat iemands identiteit volledig geworteld is. Niemand kan zeggen *volledig* Nederlander te zijn, of volledig geworteld te zijn, net zo min als iemand kan stellen een volledige vanzelfsprekende identiteit te hebben.

Daar toont zich het cruciale aspect van dit deleuziaanse *worden*. Worden is een voortdurend tussen, het kan niet worden vastgepind op een punt noch wordt het bepaald door de punten die het lijkt te verbinden. Een punt zou immers een begin of eind suggereren, of zelfs een eenduidige (boomwortel) vertakkingstructuur. Het bevindt zich juist tussen aanwijsbare punten, tussen aanwijsbare verschillen in. Dit vanzelfsprekend worden spreekt zo onbemiddeld zelf, zonder dat erover in directe zin gesproken kan worden. Een migrant is zo bezien geworteld als zijn aanwezigheid in het gastland vanzelf spreekt, als zijn identiteit dermate verweven is met de levens van anderen en de plek waar hij woont dat er een zekere vanzelfsprekendheid is ontstaan. Deze vanzelfsprekendheid is fragiel, en laat zich in de aard der zaak maar moeizaam tonen, desalniettemin is het de *grond* voor de insluiting van vreemdelingen na verloop van tijd.

Deze vanzelfsprekendheid moet echter niet worden verward met integratie of assimilatie. Het is allerminst mijn bedoeling om te stellen dat de enkele aanwezigheid van mensen op een bepaalde plaats leidt tot succesvolle integratie, of tot assimilatie, tot het opgaan van het 'vreemde' element in de 'oorspronkelijke gemeenschap'. Een dergelijk standpunt veronderstelt immers precies het soort vaste identiteiten, waar ik me in dit schrijven tegen gekeerd heb. Bovendien kan iedere beschrijving van identiteit, zoals duidelijk mag zijn geworden, niet los worden gezien van die identiteit, zodat ook ieder integratiebeleid of assimilatiebeleid niet los kan worden gezien van datgene wat het stelt te beschrijven. Om deze reden zijn materiële criteria om worteling te tonen, zoals bijvoorbeeld in vigerende integratiecriteria, nogal problematisch omdat ze precies het verschil in stand houden dat worteling moet doen verdwijnen: het verschil tussen de migrant en de nationale onderdaan. Dit is wat auteurs als Balibar en Schinkel overtuigend hebben betoogd, deze criteria zijn veeleer bedoeld om de identiteit van de ontvangende samenleving te creëren en ongewenste sujetten (blijvend) buiten te sluiten.

Mijn punt is veeleer dat hoe iemands leven of identiteit ook wordt beoordeeld (als geïntegreerd, geslaagd, crimineel of ongewenst), in alle gevallen zal de langdurige aanwezigheid van deze persoon langzaam maar zeker een vanzelfsprekend onderdeel worden van diens leven, en van de levens van anderen die daar aanwezig zijn. Ervaringen en gebeurtenissen op een plaats zijn onvermijdelijk onderdeel geworden van iemands identiteit, net als dat deze ervaringen hun plek hebben gevonden in de identiteiten en levensverhalen van anderen. Het is deze vanzelfsprekendheid die verklaart waarom we in het migratierecht mensen na verloop van tijd sterkere verblijfsaanspraken bieden. Dat overheden uitstekend in staat zijn om mensen ook langdurig uit te sluiten van verdere aanspraken op het grondgebied, bijvoorbeeld door middel van integratietests, mag duidelijk zijn, maar doet niets af aan mijn stelling. Als gezegd in de inleiding ben ik niet zozeer op zoek

doi: 10.5553/NJLP/.000070

This article from Netherlands Journal of Legal Philosophy is published by Eleven international publishing and made available to anonieme bezoeker

geweest naar de verhouding tussen insluiting en uitsluiting, noch naar de mogelijkheden tot uitsluiting. Ik heb gezocht naar de grond voor de nog altijd aanwezige tendens om vreemdelingen na verloop van tijd sterkere verblijfsaanspraken te bieden. En deze meen ik te hebben gevonden in het vanzelfsprekend worden van (aspecten van) iemands leven op een bepaalde plaats met anderen.

En dit is, denk ik, de grond voor het bestaan van tijdscriteria in het migratierecht. Het is de per definitie niet in criteria te vatten verworteling van mensen met anderen en hun omgeving die we waarderen door ze in te sluiten na verloop van tijd. Dat staat dan weliswaar haaks op de steeds sterker wordende meritocratische neiging om slechts diegenen in te sluiten die gewenst zijn, zich goed gedragen, of anderszins voldoen aan onze criteria. Wel doet het recht aan de tijd die 'iemand' tussen 'ons' heeft doorgebracht.