

MA-scriptie

Een horizontale benadering van vluchtelingen en asielzoekers in Nederland
Dankbaarheid, compassie en gastvrijheid in het (kritische) licht van gelijkwaardigheid



Kader Attia (2006), "Holy Land"

Kerim ter Voert

Studentnummer: 1030256

kerim.tervoert@uvh.nl

Aantal woorden: 23,400 (exclusief voorblad, inhoudsopgave en literatuurlijst)

MA-scriptie bij de module: 'Master Thesis' (M3-MT-22/23)

Master Humanistiek jaar 3 2022-2023

Examinator: Margot Joris

Meelezer: Nicole Immler

Coördinator: Wander van der Vaart

Universiteit voor Humanistiek

30 juni 2023

Samenvatting

In deze scriptie zal worden onderzocht hoe vluchtelingen en asielzoekers in Nederland op (meer) humane wijze benaderd zouden kunnen worden. De graadmeter voor deze humane benadering is gelijkwaardigheid, en daaraan gerelateerd menselijke waardigheid. Aan de hand van verschillende filosofische, academische en literaire werken zullen drie concepten die een (veel voorkomende) morele grondhouding ten aanzien van vluchtelingen en asielzoekers vertegenwoordigen worden belicht vanuit gelijkwaardigheid: dankbaarheid, compassie en gastvrijheid. Deze in essentie positieve concepten vormen enerzijds emotionele drijfveren die tot handelen aanzetten, anderzijds houden ze bestaande hiërarchische, verticale verhoudingen in stand en zijn ze onverenigbaar met gelijkwaardigheid. Door de verschillende aspecten die in deze concepten besloten liggen een gezicht te geven, poogt deze scriptie meer nuance aan te brengen in de wijze waarop op dit moment in Nederland vluchtelingen en asielzoekers veelal worden benaderd en de verwachtingen die daarop aansluitend aan hen worden gesteld. Uiteindelijk zou er meer oog mogen zijn voor gelijkwaardigheid, voor horizontale relaties waarin zowel ruimte is voor verantwoordelijkheid als wederkerigheid. Een manier om hier ruimte voor te creëren, is door de geleefde ervaring van vluchtelingen en asielzoekers voorop te stellen. Bovendien zal de toepassing van een postkoloniale lens eraan bij kunnen dragen een kritisch licht te schijnen op vastgeroeste patronen en denkwijzen die weinig ruimte laten voor gelijkwaardigheid.

Sleutelwoorden

Vluchtelingen en asielzoekers; Nederland; gelijkwaardigheid; dankbaarheid; compassie; gastvrijheid; verantwoordelijkheid; wederkerigheid; postkolonialisme; geleefde ervaring

Voorwoord

Mijn scriptie start met een spiegel, zowel in letterlijke als in figuurlijke zin. In 2006, jaren voor de huidige ‘vluchtelingenstroom’ die werd veroorzaakt door het geweld in Oekraïne, Syrië en menig ander land, ontwierp Kader Attia zijn expositie “Holy Land.”¹ Hij plaatste spiegels in de vorm van grafstenen in vredige landschappen en verstoorde zo de natuurlijke gang van zaken. De spiegels waarin – in dit geval – de zee wordt weerspiegeld, staan symbool voor de zware reis die asielzoekers en vluchtelingen moeten afleggen in hun zoektocht naar veiligheid, naar leven. Sommige spiegels zijn onder het zand begraven en symboliseren de verloren gezichten, de levens die tijdens de vlucht door de zee zijn genomen. Of die eenmaal aangekomen op het strand geen vorm meer vinden in het rulle zand van het onbekende land, dat niet ‘heilig’ bleek te zijn.

Er wordt ons als toeschouwers ook een spiegel voorgehouden. In hoeverre voelen wij ons verantwoordelijk voor deze verloren levens? Hebben we (genoeg) oog voor deze voor ons onbekende gezichten? In wat volgt poog ik een spiegel voor te houden, een spiegel die ruimte geeft voor kritische reflectie aangaande de wijze waarop op dit moment in Nederland het ‘vluchtelingenvraagstuk’ vaak wordt benaderd. Deze reflectie begint al bij de taal die we hanteren: doen we recht aan asielzoekers en vluchtelingen – aan hun menszijn – door ze als ‘vraagstuk’ of ‘stroom’ te benaderen? Als tegenhanger van dit dikwijls dehumaniserende discours zal mijn scriptie gaan over gelijkwaardigheid en daaraan gekoppeld menselijke waardigheid, concepten die nog te vaak ontbreken wanneer er *over* (en helaas minder vaak *door*) vluchtelingen en asielzoekers wordt gesproken. Zoals Kader Attia poogt een gezicht te geven aan alle mensen die hun thuis verlieten in de hoop een nieuw thuis te kunnen vinden, hoop ik in deze scriptie bij te dragen aan het humaniseren van dit ‘vraagstuk’ dat veel meer is dan alleen een vraagstuk.

Voordat ik hieraan begin, zijn er verschillende ‘gezichten’ die erkenning behoeven, gezichten die het voor mij mogelijk maakten om deze scriptie te schrijven. Ten eerste wil ik mijn scriptiebegeleider, Margot Joris, bedanken voor haar (hardop) meedenken, voor alle momenten van feedback, voor haar tijd, ruimte en enthousiasme, en alle goede suggesties die hieruit voortkwamen. Ook wil ik Nicole Immler bedanken voor haar suggesties als meezeer en voor het planten van het zaadje – door mij in een van haar colleges te introduceren met de “politics of compassion” – dat uiteindelijk tot deze scriptie heeft geleid. Victor, Rosa, Anna

¹ Zie afbeelding voorblad.

en Eva, bedankt voor het samen dragen en daarmee verlichten van deze last de afgelopen maanden. Ik ben mijn stageplaats, VluchtelingenWerk Nederland, en alle mensen die ik daar heb mogen ontmoeten dankbaar voor de inzichten die ik aangaande dit thema heb mogen opdoen, en voor het voorhouden van een spiegel waardoor ik kritisch naar mijn eigen verwachtingen van de 'ander' leerde kijken. Tenslotte wil ik mijn (schoon)familie en alle andere mensen die dichtbij mij staan bedanken voor hun eindeloze geduld en vertrouwen in mij, en in het bijzonder mijn allerliefste Daan voor de warmte, zachtheid en lichtheid die hij in mijn leven brengt. En ook Evi, Wiesje en Balou kunnen niet ontbreken: hun onvoorwaardelijke knuffels en vredige aanwezigheid waren als bakens in mijn zee van gedachten.

Inhoudsopgave

Inleiding	
Onderzoeksopzet	
Doelen en vragen.....	
Conceptualisatie	
Primaire concepten: doelgroep, gelijkwaardigheid en horizontaliteit	
Secundaire concepten: dankbaarheid, compassie en gastvrijheid als verticaliteit	
Argumentatie bij de concepten.....	
Maatschappelijke en wetenschappelijke relevantie.....	
Het gezicht van gelijkwaardigheid.....	
Een relationele invulling van ‘gelijkwaardigheid’	
De verbinding met menselijke ‘waardigheid’	
Ongelijkwaardigheid: kritiek vanuit de postkoloniale theorie	
Agency, verantwoordelijkheid en wederkerigheid.....	
In het licht van gelijkwaardigheid.....	
Dankbaarheid in het licht van gelijkwaardigheid.....	
Een visie op ‘gelijkwaardigheid’: verticale verhoudingen.....	
De verbinding met ‘waardigheid’: ‘framing’ door verwachtingen.....	
Agency, verantwoordelijkheid en wederkerigheid.....	
Compassie in het licht van gelijkwaardigheid.....	
Een visie op ‘gelijkwaardigheid’: ‘objecten’ van medeleven.....	
De verbinding met ‘waardigheid’: oog voor het gelaat.....	
Agency, verantwoordelijkheid en wederkerigheid.....	
Gastvrijheid in het licht van gelijkwaardigheid.....	
Een visie op ‘gelijkwaardigheid’: voorwaarden van de ‘host’	
De verbinding met ‘waardigheid’: zich thuis voelen als ‘gast’	

Agency, verantwoordelijkheid en wederkerigheid.....

De geleefde ervaring: een horizontale benadering in Nederland

Een visie op ‘gelijkwaardigheid’: verticale ervaringen.....

De verbinding met ‘waardigheid’: van mens tot mens.....

Agency, verantwoordelijkheid en wederkerigheid.....

Discussie.....

Implicaties op micro- en macroniveau

Geraadpleegde literatuur

Inleiding

Ondanks de toenemende bewustwording dat we allemaal kwetsbaar zijn – een bewustwording die in het licht van de covidpandemie en de klimaatcrisis steeds meer werkelijkheid werd – blijven we onderscheid maken tussen mensen en hebben we geen oog voor de fundamentele gelijkwaardigheid die is verweven met deze intrinsieke kwetsbaarheid (Taylor, 2021, p. 166). Dit onderscheid dat we tussen mensen maken, is duidelijk zichtbaar in de wijze waarop we in Nederland (en in veel andere Europese landen) vluchtelingen en asielzoekers benaderen. Zo is de wetgeving voor deze doelgroep anders ingericht, waardoor bijvoorbeeld stemrecht en de pensioenregeling – rechten die bijdragen aan een autonoom leven – minder vanzelfsprekend zijn (Van Heelsum, 2017, p. 2146). Niet alleen op papier, maar zeker ook in de praktijk is er vaak weinig sprake van een gelijkwaardige, humane benadering. Al jaren wordt er te weinig geld gestoken in het vluchtelingen- en asielbeleid, wat afgelopen zomer pijnlijk zichtbaar werd toen honderden mensen in Ter Apel buiten moesten slapen vanwege gebrek aan ruimte in het aanmeldcentrum.

Alhoewel het Westen zich profileert als voorstander en voorloper van mensenrechten, is het de vraag of deze rechten binnen het asielbeleid wel (voldoende) worden gewaarborgd. Zowel op juridisch en politiek vlak als in de dagelijkse praktijk is er vaak weinig ruimte voor gelijkwaardigheid, het recht dat ten grondslag ligt aan alle andere mensenrechten. Op moreel-relatieve niveau worden vluchtelingen en asielzoekers in Nederland (en elders in Europa) veelal benaderd vanuit eenzijdige verwachtingspatronen: ‘zij’ zouden ‘ons’ als gastvrij en compassievol land (of continent) ‘dankbaar’ moeten zijn dat ze ‘hier mogen zijn’ (Siapera, 2019, p. 3). In deze ‘wij-zij’ verhouding vormen mensen met een Westerse achtergrond het referentiepunt waar vluchtelingen en asielzoekers zich aan zouden moeten aanpassen. Deze benadering wijst echter op een verticale, ongelijkwaardige relatie die goed “samenleven” bemoeilijkt (Alma, 2018).

In *The Ungrateful Refugee* (2019) beschrijft Dina Nayeri het destructieve effect dat voortkomt uit deze verwachting van dankbaarheid. Niet alleen houdt deze verwachting een machtsverhouding in stand, maar ze leidt ook tot “framing,” een proces waarbij vluchtelingen en asielzoekers in een bepaald kader worden gedrukt (Schwöbel-Patel & Ozkaramanli, 2017, p. 3). Het archetype vluchteling of asielzoeker is ‘dankbaar’ en bevindt zich continu in onzekerheid, waardoor enige vorm van ‘agency’ uitblijft. Daarnaast ontstaat er een tweedeling tussen de ‘dankbare vluchteling’ die status of respect verdient en de ‘ondankbare vluchteling’ die dit niet verdient (Schwöbel-Patel & Ozkaramanli, 2017, pp. 1-8). Om vluchtelingen en asielzoekers op meer humane, gelijkwaardige wijze te benaderen en bestaande hiërarchieën te

doorbreken, zou het daarom goed zijn om een alternatief te verzinnen voor deze benadering die uitgaat van dankbaarheid.

Ook compassie als uitgangspunt – een benadering die Balkenhol (2016) typeert als een “politics of compassion” – blijkt problematisch. Aan de ene kant kan compassie als krachtige emotionele drijfveer tot politieke solidariteit leiden en aanzetten tot actie, maar aan de andere kant blijft deze politieke relatie hiërarchisch. Het onderscheid tussen een compassievol, actief subject en een lijdend, passief object houdt een verticale, onevenwichtige verhouding in stand (p. 284). Alhoewel compassie vaak als alternatief voor medelijden wordt aangedragen, neemt ze niet de asymmetrie weg die ook in medelijden besloten ligt en leidt ze in veel gevallen tot “humanitarian othering,” waardoor de groep die compassie krijgt – het object van compassie of de ‘ander’ – aan subjectiviteit verliest (Sertdemir Özdemir, 2021, pp. 2-6). Bovendien leidt compassie tot bevooroordeeling: sommige (groepen) mensen roepen meer compassie op dan andere(n) (Dumitrescu & Bucy, 2021, p. 830).

Zowel dankbaarheid als compassie raken aan een discours van liefdadigheid, waarbij huidige hiërarchieën tussen het Westen en het Oosten (of het Globale Noorden en het Globale Zuiden) worden voortgezet: het ‘stemloze Oosten’ bevindt zich in een slachtofferpositie en zou het ‘genereuze Westen’ dankbaar moeten zijn voor alle hulp die geboden wordt (Arat-Koç, 2020, p. 378). Deze gedachtegang leidt niet alleen tot een onevenwicht in ‘agency,’ maar laat ook geen ruimte meer om het Westen (op enige wijze) verantwoordelijk te stellen voor de initiële reden van migratie. In veel gevallen draagt het Westen echter direct dan wel indirect verantwoordelijkheid over de benarde omstandigheden waarin migranten, asielzoekers en/of vluchtelingen zich begeven, die ertoe leiden dat ze hun situatie willen ontvluchten. Zo heeft het een grote invloed op de klimaatcrisis en de financiële ongelijkheid, waardoor voor veel mensen het leven onleefbaar is geworden. Ook Afghanistan is een wrang voorbeeld van een plek waar Westerse keuzen tot onrust hebben geleid. Waar ‘liefdadigheid’ over hulp op korte termijn gaat en daarmee voorbijgaat aan het adresseren van onderliggende condities, vormt ze geen volwaardig antwoord op deze crises (Siapera, 2019, p. 6).

Een andere morele grondhouding van waaruit ‘vreemdelingen’ vaak benaderd worden, is gastvrijheid, maar ook hier blijft er een onevenwicht bestaan tussen de ‘gast’ en de ‘host’ (Bell, 2010, p. 236). Zoals Farahani (2021) beargumenteert, is deze hiërarchische verdeling een weerspiegeling van het koloniale verleden, waarbij het Westen (dat eigenlijk ‘gast’ was) de positie van ‘host’ innam en de inheemse bevolking (die eigenlijk ‘host’ was) aan zich onderwierp (pp. 265-266). De ‘gast’ blijft een ‘vreemde’ en de mate van gastvrijheid is aan voorwaarden van de ‘host’ verbonden (Kakoliris, 2015, p. 146). Ook hier is de hiërarchische

verdeling tweeledig van aard: niet alleen ‘gast’ en ‘host’ worden van elkaar onderscheiden, maar ook ‘gasten’ onderling, waarbij de ene persoon meer gastvrijheid verdient dan de ander (Kyriakidou, 2021, pp. 134-136).

Concepten als compassie en gastvrijheid zijn bovenal verweven met empathie, wat groeit indien er meer sprake is van culturele identificatie. Zo laat onderzoek van Kyriakidou (2021) zien hoe Syrische vluchtelingen in Griekenland meer welkom zijn dan vluchtelingen met andere achtergronden. Omdat Syrische vluchtelingen (cultureel) meer overeenkomen met de Griekse respondenten is er een groter gevoel van ‘gedeelde humaniteit’ wat leidt tot empathie en gastvrijheid (p. 141). Bij al deze verschillende morele grondhoudingen vormt het eigen standpunt dus uitgangspunt waar (de waarde van) de ‘ander’ aan wordt getoetst en is er sprake van een onevenwichtige relatie.

In Nederland zijn vluchtelingen en asielzoekers vaak weinig zichtbaar en wordt het beeld van deze groep veelal gevormd door vooroordelen en veroordeling. Op maatschappelijk en politiek niveau wordt er vooral *over* deze doelgroep gesproken, maar zelden *door* de doelgroep.² Zo worden we overspoeld door nieuwsberichten waarin zorgen over de groeiende ‘stroom’ vluchtelingen weerklinken. Dit was acht jaar geleden al zo toen de oorlog in Syrië leidde tot een ‘asielcrisis,’ en dat is tegenwoordig niet anders.³ Waar enerzijds de nadruk ligt op de gebrekkige opvang die echt moet veranderen, gaat het anderzijds steeds weer over ‘stromen’ vluchtelingen die een ‘probleem’ vormen voor de Nederlandse samenleving.⁴ Om deze ‘stroom’ in te dammen wordt de suggestie opgeworpen om strenger onderscheid te maken tussen ‘typen’ vluchtelingen. Zo stelde het CDA voor om vluchtelingen die naar verwachting “tijdelijk” in Nederland zullen verblijven andere – ofwel, minder – rechten te geven dan vluchtelingen die zich waarschijnlijk permanent in Nederland zullen vestigen.⁵

Waar er steeds over ‘stromen’ vluchtelingen wordt gesproken waar ‘iets aan gedaan moet worden,’ wordt het ‘probleem’ veelal bij de vluchteling gelegd die in grote getalen ‘ons land’ binnenkomt. Er zijn echter ook andere stemmen hoorbaar, stemmen die het probleem niet zozeer bij de veelheid aan vluchtelingen neerleggen, maar bij de Nederlandse politieke aanpak. Het Kennisplatform Inclusief Samenleven bepleit bijvoorbeeld dat er sprake is van

² Zo zijn er veel onderzoeken en polls naar de vraag of mensen in Nederland bereid zijn om asielzoekerscentra in hun woonomgeving toe te laten. Zie bijvoorbeeld het onderzoek van het CBS (2018) aangaande “Opvattingen over vluchtelingen in Nederland.”

³ Zie bijvoorbeeld het volgende NOS-artikel van februari 2016: <https://nos.nl/nieuwsuur/artikel/2086239-opzoek-naar-een-oplossing-in-de-vluchtelingencrisis>.

⁴ Zie bijvoorbeeld de taal die de Rijksoverheid hanteert: <https://www.rijksoverheid.nl/onderwerpen/asielbeleid/aanpak-vluchtelingenproblematiek>.

⁵ Zie het volgende RTL-artikel van februari 2023: <https://www.rtlnieuws.nl/nieuws/politiek/artikel/5364361/cda-asielcrisis-vluchteling-aanpak-twee-status-systeem>.

een “opvangcrisis” en geen “vluchtelingen crisis.” De overheid zou structureel rekening moeten houden met de komst van vluchtelingen, met het gegeven dat oorlog of andere vormen van onrust ertoe leiden dat er (met vlogen) mensen hun thuisland moeten ontvluchten en opvang nodig hebben in Nederland.⁶ In deze variëteit aan klanken worden vluchtelingen en asielzoekers zelf – de verhalen over hoe zij het asielbeleid en het leven in Nederland ervaren – echter weinig gehoord.

Om toegang te krijgen tot de geleefde ervaring van vluchtelingen en asielzoekers – zodat ze niet “voiceless and distant” blijven zoals nu vaak het geval is wanneer er in de media en op maatschappelijk en politiek niveau *over* de doelgroep wordt gesproken – moeten we ons vooral beroepen op artistieke werken (Kyriakidou, 2021, p. 135). Zo beschrijft Rodaan Al Galidi (2016) in *Hoe ik talent voor het leven kreeg* zijn (bovenal negatieve) ervaringen als asielzoeker in een asielzoekerscentrum in Nederland. Hij schrijft over de ongelijkwaardige wijze waarop asielzoekers veelal worden benaderd en de daarmee gepaarde (gevoelens van) dehumanisering. Al Galidi vergelijkt de mensonwaardige positie van asielzoekers – van het eindeloos wachten en het afhankelijk en ondergeschikt zijn – met het verlies van leven. Als iemand in het asielzoekerscentrum hem vraagt om een medebewoner duidelijk te maken dat het hier geen “begraafplaats” is, reageert hij: “Misschien is het wel een begraafplaats hier, maar dan voor levende lijken” (p. 439).

Zowel Nayeri (2019) als Al Galidi (2016) beschrijven wat een benadering vanuit bovengenoemde concepten met hen deed – niet als vluchteling of als asielzoeker, maar als mens. Hun werken vormen illustraties van de ongelijkwaardigheid en de dehumaniserende werking die *ook* in deze concepten besloten liggen en brengen deze aspecten tot leven. Zolang ongelijkwaardigheid (al dan niet onbewust) het fundament vormt in de wijze waarop vluchtelingen en asielzoekers worden benaderd, zullen de eerste ervaringen van deze doelgroep (veelal) negatief gekleurd zijn en zal het probleem van polarisatie alleen maar groeien. Daarbij wijzen deze auteurs ons ook op het belang van taal om nuance aan te brengen in de wijze waarop vluchtelingen en asielzoekers worden benaderd. Zo schrijft Nayeri (2019): “It is the language of disaster often used to describe incoming refugees – *deluge* or *flood* or *swarm*. These words are lies” (p. 279, cursivering in het origineel).

In mijn scriptie wil ik daarom de verticale, hiërarchische verhouding tot de ‘ander’ problematiseren, die ofwel als slachtoffer ofwel als gevaar – als onderdeel van de ‘zwerm’ of ‘vloed’ – wordt neergezet (Arat-Koç, 2020, p. 378). Zolang positieve morele concepten met

⁶ Zie het volgende artikel van december 2022: <https://www.kis.nl/artikel/er-sprake-van-een-opvangcrisis-niet-van-een-vluchtelingen-crisis>.

hiërarchische implicaties de boventoon voeren in de benadering van vluchtelingen en asielzoekers in Nederland – die in deze ook als ‘ander(s)’ worden beschouwd – blijft er een onevenwicht bestaan dat goed samenleven verhindert. Gelijkwaardigheid vormt in dit onderzoek dan ook de graadmeter waaraan dankbaarheid, compassie en gastvrijheid worden getoetst en van waaruit een meer humane, horizontale benadering zou kunnen ontstaan die bovendien meer ruimte laat voor autonomie. Deze scriptie vormt echter niet alleen een kritiek op deze concepten, maar poogt vooral de hiërarchische hiaten zichtbaar te maken en deze aan te vullen ten behoeve van een meer gelijkwaardige relatie. Enerzijds zullen de ‘normatieve grenzen’ van deze concepten dus worden uitgelicht, anderzijds zal er ook ruimte zijn voor het ‘koesteren’ van de positieve aspecten die deze – in essentie positieve – concepten met zich meedragen (Ruti, 2017, p. 108).

Om daadwerkelijk ruimte te creëren voor de geleefde ervaring van vluchtelingen en asielzoekers wil ik binnen deze scriptie andere stemmen integreren, te beginnen met die van vluchtelingen en asielzoekers zelf. Al Galidi (2020) beschrijft deze geleefde ervaringen met een treffende metafoor:

Nederland heeft mij veranderd en die verandering is groter dan de verandering van riet naar fluit. De rietstengel die een fluit geworden is, is haar wortels verloren. En ze krijgt een paar gaatjes. Ze kan niet meer groeien in haar leven en niet meer dansen in de wind, maar ze kan verdwijnen in de adem van anderen. Ik ben mijn wortels verloren, mijn grond, mijn water en mijn lucht. En ik heb overal gaatjes, in mijn ziel, in mijn hart, in mijn hand, in mijn tas. Dat is de prijs voor iemand die vlucht en zijn land in de steek laat, terwijl het hem daar nodig heeft. (p. 392)

Al Galidi omschrijft in deze metafoor zijn gedwongen migratie als een verlies van “wortels” en een ontstaan van “gatatjes.” Er zal uiteraard geen benadering zijn die deze “gatatjes” volledig kan opvullen of die de losgetrokken “wortels” weer geheel laat aarden, maar een meer genuanceerde blik op vluchtelingen en asielzoekers en een meer gelijkwaardige relatie zouden wellicht kunnen leiden tot iets kleinere “gatatjes” en iets stevigere “wortels.”

Onderzoeksopzet

Het onderzoek wordt gestoeld op een theoretische, vergelijkende exploratie van drie morele concepten (of grondhoudingen) – dankbaarheid, compassie en gastvrijheid – in het licht van een ander (meer omvattend) concept, namelijk gelijkwaardigheid en daaraan gerelateerd menselijke waardigheid. Voorgaande morele houdingen worden aan laatstgenoemde concept getoetst, zodat (gelijk)waardigheid de graadmeter vormt voor een mogelijke, (meer) humane, horizontale benadering van vluchtelingen en asielzoekers in Nederland. In eerste instantie wordt daarbij ingegaan op de definitie van gelijkwaardigheid door zowel te belichten wat ‘gelijkwaardig’ – en een ‘gelijke behandeling’ – nu precies impliceert als de verbinding te leggen met de menselijke ‘waardigheid’ en deze definitie te relateren aan de huidige status en benadering van vluchtelingen en asielzoekers. Vervolgens werp ik in het licht van deze invulling van gelijkwaardigheid een kritische blik op (de hiërarchische implicaties van) dankbaarheid, compassie en gastvrijheid. Tenslotte wordt er aandacht gegeven aan de wijze waarop vluchtelingen en asielzoekers de (morele) benadering in Nederland ervaren, en waar er hier mogelijk ruimte is voor meer horizontaliteit of gelijkwaardigheid.

Doelen en vragen

Dit onderzoek beoogt in eerste instantie bewustwording te creëren aangaande de wijze waarop op dit moment in Nederland vaak met vluchtelingen en asielzoekers wordt omgegaan. Drie in essentie positieve concepten – dankbaarheid, compassie en gastvrijheid – worden kritisch geanalyseerd in het licht van gelijkwaardigheid, en daaraan gekoppeld menselijke waardigheid. Door deze concepten nader te bekijken, wordt de complexiteit en de veelzijdigheid van deze begrippen zichtbaar, en wordt ook duidelijk op welke wijze ze niet of minder goed bijdragen aan een humane, horizontale benadering van vluchtelingen en asielzoekers in Nederland. Waar andere auteurs vaak één concept belichten, poog ik in deze scriptie de concepten met elkaar te verbinden en zo te onderzoeken op welke wijze ze zich tot elkaar verhouden. Naast kritiek laat ik hierin ook ruimte voor de positieve aspecten binnen deze concepten en hoop ik te onderzoeken wat een gelijkwaardige benadering in Nederland in zou kunnen houden en of/hoe deze concepten hier een rol in zouden kunnen spelen.

Dit verworven inzicht of *kennisdoel* naar aanleiding van deze theoretische exploratie is uiteindelijk bedoeld om in de praktijk echt verandering te genereren: de morele benadering van vluchtelingen en asielzoekers zou in Nederland anders mogen worden ingericht, namelijk vanuit (meer) gelijkwaardigheid. Door dit inzicht op te nemen in politieke of organisatorische aanbevelingen kan het fundament vormen voor eventuele *handelingsdoelen*.

Om bovengenoemd kennis- en handelingsdoel te behalen, staat de volgende *hoofdvraag* centraal: Hoe zouden we een meer gelijkwaardige, horizontale benadering van vluchtelingen en asielzoekers in Nederland invulling kunnen geven, en hoe verhoudt deze zich tot gangbare, verticale benaderingen die uitgaan van dankbaarheid, compassie en/of gastvrijheid? Om tot een antwoord op deze vraag te komen, zal deze worden toegespitst in drie *deelvragen*:

- Wat is gelijkwaardigheid en welke rol speelt gelijkwaardigheid in de huidige benadering van vluchtelingen en asielzoekers in algemene zin?
- Hoe verhouden dankbaarheid, compassie en gastvrijheid zich tot deze invulling van gelijkwaardigheid aangaande de benadering van vluchtelingen en asielzoekers?
- Hoe ervaren vluchtelingen en asielzoekers zelf de wijze waarop ze in Nederland (op moreel-relatieve vlak) benaderd worden en waar is hierbij ruimte voor meer horizontaliteit of gelijkwaardigheid?

Conceptualisatie

Er zullen verschillende concepten centraal staan, die allemaal een morele houding illustreren ten aanzien van vluchtelingen en asielzoekers. Gelijkwaardigheid vormt het primaire concept. Drie (secundaire) concepten – dankbaarheid, compassie en gastvrijheid – zullen vervolgens aan dit primaire concept worden getoetst. Het bovengenoemde werk van Nayeri (2019) vormt de basis voor deze conceptuele selectie, waarin de geleefde effecten van deze grondhoudingen tot uiting komen. Nayeri is niet alleen kritisch aangaande de verwachting van dankbaarheid, maar ook over (de implicaties van) compassie en gastvrijheid.⁷ Deze secundaire concepten en de verticaliteit die hierin besloten ligt zal ik hier verder toelichten, zodat ze later in het licht van gelijkwaardigheid (als primair, horizontaal concept) kunnen worden geplaatst. Bovendien zal ik kort de doelgroep definiëren en een blik werpen op de invulling van een ‘horizontale’ benadering, wat het uitgangspunt vormt voor gelijkwaardigheid wat in het eerste hoofdstuk uitgebreid aan bod zal komen.

Primaire concepten: doelgroep, gelijkwaardigheid en horizontaliteit

Om te beginnen zal ik de doelgroep – als ‘concept’ waar deze scriptie om draait en waar ze in essentie voor geschreven is – afbakenen. Zowel onder *vluchtelingen* als *asielzoekers* worden

⁷ Zie bijvoorbeeld het volgende interview met Nayeri (2019) door *One World*: <https://www.oneworld.nl/lezen/politiek/migratie/schrijver-en-vluchteling-dina-nayeri-ik-ben-niemand-dankbaarheid-verschuldigd/>. In het tweede hoofdstuk wordt hier inhoudelijk dieper op ingegaan.

mensen verstaan die door omstandigheden genoodzaakt werden hun land van herkomst te verlaten en ook niet zomaar kunnen terugkeren. Het verschil is dat asielzoekers nog in de asielprocedure zitten en wachten op een verblijfsvergunning, terwijl vluchtelingen deze hebben gekregen en in Nederland als vluchteling zijn erkend. Dit onderscheid is dus juridisch van aard en sluit aan bij de definitie van de Verenigde Naties uit 1951 waarin een asielzoeker wordt omschreven als iemand die wacht op erkenning als vluchteling en daarmee wordt onderscheiden van migranten (Cruz, 2014, p. 2).

Gelijkwaardigheid gaat terug naar de relationele ethiek van Levinas en daaropvolgend Butler, waarbij de relatie tussen het ‘zelf’ en de ‘ander’ een primaire positie inneemt en het individu enkel bestaat in en door de relatie met anderen (Tascón, 2003, pp. 1-2). Deze diepe behoefte aan wederzijdse erkenning leidt tot (een gevoel van) gelijkwaardigheid. Dit begrip zal in tweeën worden gesplitst om de relatie tussen een ‘gelijke’ behandeling en menselijke ‘waardigheid’ scherper te belichten, en zal in het eerste hoofdstuk uitgebreid aan bod komen.

Een gelijkwaardige benadering wordt in deze scriptie omschreven als *horizontaal*, wat refereert aan Rosa’s resonantieassen. Alma (2018) beschrijft Rosa’s visie op resonantie als een “antwoordrelatie met de wereld, gekenmerkt door verbondenheid met en openheid voor wat we tegenkomen en door ons gedragen of zelfs geborgen voelen” (p. 81). Resonantie gaat dus over verbinding, over een gevoel van gehoord en gezien worden door de wereld en de mensen met wie we deze wereld delen, en staat op deze manier tegenover (een gevoel van) vervreemding. Resonantie is echter “geen gevoelstoestand, maar een relatiemodus,” en wijst dus op de relaties die mensen met zichzelf, elkaar en de wereld om hen heen aangaan – die dan uiteraard wel weer bepaalde gevoelens teweegbrengen (p. 84).

Rosa onderscheidt drie resonantieassen: de horizontale, diagonale en verticale as (p. 84). Waar de diagonale as de relaties belichaamt die we aangaan met “materiële dingen” (p. 87), symboliseert de verticale as de relatie die we aangaan met “de wereld als geheel” en raakt deze dus aan het spirituele vlak (p. 89). Tenslotte heeft de horizontale as betrekking op “interpersoonlijke antwoordrelaties” waarin “waardigheid en gelijkheid” centraal staan (p. 85). Deze ‘horizontale’ benadering waarbij mensen aan elkaar ‘antwoorden’ en zich gehoord en gezien voelen vormt binnen deze scriptie de inspiratie voor een gelijkwaardige benadering, en wordt tegenover een ‘verticale’ benadering geplaatst.

Verticaal wordt echter niet zoals bij Rosa ingevuld als een spirituele relatie, maar staat tegenover horizontaal als een relatie die weinig ruimte laat voor gelijkwaardigheid, waar de verhoudingen scheef en hiërarchisch zijn, waardoor mensen zich niet of minder gehoord en ‘beantwoord’ voelen. In de (academische en filosofische) literatuur zal naar voren komen hoe

de concepten tot horizontale en verticale verhoudingen leiden; in de literaire werken zullen deze verhoudingen vervolgens ‘tot leven’ komen. Waar een verticale lijn hiërarchie verbeeldt, vormt de horizon een mooie metafoor om gelijkheid te visualiseren: op een horizontale lijn bevindt ieder mens zich immers op dezelfde hoogte. Ook staat de horizon symbool voor perspectief, licht en een nieuw begin, begrippen die hopelijk (meer) ruimte krijgen door een ‘horizontale’ benadering in te zetten.

Secundaire concepten: dankbaarheid, compassie en gastvrijheid als verticaliteit

Ten eerste zal ik vanuit deze horizontale benadering een licht schijnen op *dankbaarheid*. In universele zin duidt dankbaarheid op een positief gevoel, op het gevoel blij te mogen zijn met dat wat we hebben en dat wat ons is gegeven. In deze context refereert dankbaarheid echter ook naar een verwachting, de verwachting dat de ‘vreemdeling’ die wordt opgevangen in een ‘veilig’ land zich positief uitlaat over alles wat hij of zij hier ‘krijgt’ – dingen die hem of haar oorspronkelijk niet ‘toebehoren’ (Nayeri, 2019, p. 298).

Sinds mensenheugenis vormt dankbaarheid een essentiële deugd. Zo wijdde Seneca (2022) al in de eerste decennia na christus verschillende brieven aan dankbaarheid en hoe we hier het beste invulling aan kunnen geven. Hij wijst ons op “de innerlijke houding die kleine dingen tot iets groots maakt en gewone dingen glans geeft” – en belicht daarmee het gegeven dat een gevoel van dankbaarheid het leven een stuk ‘glansrijker’ en waardevoller kan maken (p. 20). Hij bekritiseert echter ook het gegeven dat we vaak dankbaarheid van anderen *verwachten* en daarmee “al tijdens het geven [alle] gevoel van dank bederven” (p. 10). Het is dan ook de vraag wanneer dankbaarheid gepast is, en of het ooit gepast is om dankbaarheid ‘op te eisen.’

Healey (2014) omschrijft dankbaarheid als een ‘complexe combinatie van gevoelens en houdingen waarbij individuen laten zien dat ze geloven dat degene die iets heeft gegeven dit heeft gedaan uit belang voor de ander’ (p. 7). Ze wijst echter ook op het gegeven dat dankbaarheid cultureel afhankelijk is, en dat er dus een verschil kan bestaan tussen de visie op dankbaarheid van vluchtelingen en asielzoekers en die van de ‘native’ bevolking (p. 7). Waar Cruz (2014) gelooft dat dankbaarheid ook gepast is in situaties waarbij iemand enkel uit plicht heeft gehandeld (p. 13), beargumenteert Card (1988): “[presence of] duty seems to betray absence of gratitude” (p. 117). Dankbaarheid is dus een subjectief, pluralistisch, cultureel beladen begrip, en het is dan ook de vraag of ze een stabiele basis vormt in de benadering naar vluchtelingen en asielzoekers.

Waar dankbaarheid een beroep doet op vluchtelingen en asielzoekers, heeft *compassie* betrekking op het medeleven voor de precare situatie van vluchtelingen en asielzoekers, zodat laatstgenoemden geen actief subject zijn, maar object van medeleven (Balkenhol, 2016, p. 284). Enerzijds is dit medeleven of het kunnen verplaatsen in de ander een belangrijke drijfveer om iets voor een ander te willen betekenen, anderzijds laat deze morele houding weinig ruimte voor autonomie en wederkerigheid.

Net als dankbaarheid is ook compassie een waardevolle morele houding in het leven: het is belangrijk dat we zowel onszelf als elkaar en de wereld om ons heen met (meer) begrip kunnen benaderen. De vraag is echter of compassie ook een politiek concept zou moeten zijn, en of ze een rol zou moeten spelen bij maatschappelijke kwesties, zoals bij de benadering van vluchtelingen en asielzoekers. Binnen de filosofie is compassie een veelbesproken concept, en zijn de meningen dan ook verdeeld over de rol van compassie waar het gaat om kwesties op macroniveau.

In *The Politics of Compassion* geven Ure en Frost (2014) een veelzijdig beeld van de verschillende filosofische visies op compassie en de daaruit volgende implicaties. De twee belangrijkste hoofdlijnen die in deze ‘tegenover elkaar staan,’ is de vraag of compassie ook een rol zou moeten spelen binnen het publieke of politieke domein. Verschillende filosofen, waaronder Rousseau en Smith, zien compassie – en in het verlengde hiervan, sympathie en empathie – als een van de sterkste politieke drijfveren, vanwaar ze een centrale rol zou moeten spelen binnen de ethiek. Vanuit compassie ontstaan ‘banden van genegenheid’ die leiden tot community-vorming en aansporen tot (ethisch) handelen (pp. 2-3). Ook Nussbaum gelooft dat we compassie nodig hebben om ‘anderen te respecteren, te beschermen en te reageren op situaties van menselijk lijden’ (p. 14). Alleen ‘respect voor andermans rechten en waardigheid’ zou niet voldoende zijn om tot handelen aan te zetten. Bovendien geeft compassie een ‘gezicht’ aan menselijk lijden, waardoor ook het leed van gemarginaliseerde groepen meer zichtbaar wordt (p. 7).

Aan de andere kant wijzen Ure en Frost (2014) ons ook op het gegeven dat compassie een ‘te onbetrouwbaar, partijdig, polariserend en gevaarlijk’ concept is om in politieke zin te hanteren (p. 4). Ook Nussbaum wijst op het gegeven dat we compassie moeten ‘onderwijzen,’ zodat het partijdige, polariserende aspect niet de overhand heeft (p. 14). Waar sommige filosofen dus pleiten voor een ‘verbeterde’ vorm van compassie – waarbij de ‘cirkel’ van compassie wordt uitgebreid – zijn er ook filosofen die het hele concept binnen de politieke context afwijzen (Weber, 2018, p. 60). Arendt maakt bijvoorbeeld een scherp onderscheid tussen het private (of persoonlijke) en het publieke (of politieke) domein: waar compassie een

subjectieve, partijdige, onbetrouwbare basis vormt voor het menselijk handelen, zou ze geen plek moeten krijgen op maatschappelijk of politiek niveau (Weber, 2018, pp. 54-55).

Gastvrijheid gaat tenslotte over het vriendelijk ontvangen, opvangen en welkom heten van gasten en vreemdelingen, die echter altijd ‘gast’ en ‘vreemd’ blijven in het thuis van een ander die de voorwaarden stelt waaronder de ‘gast’ welkom is (Kakoliris, 2015, p. 146). Ook gastvrijheid – anderen met open armen ontvangen en warm welkom heten – is in wezen een mooi en waardevol gegeven. Toch kunnen we het begrip vanuit verschillende perspectieven problematiseren. Zo impliceert gastvrijheid het onderscheid tussen een ‘gast’ en een ‘host.’ Wanneer iemand een ander ‘gastvrij’ ontvangt, betekent dit dat iemand al meer ‘thuis’ is dan die ander. Derrida heeft in navolging van Levinas veel over gastvrijheid geschreven, en legt dit als volgt uit:

To dare to say welcome is perhaps to insinuate that one is at home here, that one knows what it means to be at home, and that at home one receives, invites, or offers hospitality, thus appropriating a space for oneself, a space to *welcome* the other, or worse, *welcoming* the other in order to appropriate for oneself a place and then speak the language of hospitality. (geciteerd in Bell, 2010, p. 251, cursivering in het origineel)

Waar Levinas in termen van ‘gijzeling’ spreekt wat betreft de relatie tussen ‘gast’ en ‘host’ en bepleit hoe het ‘zelf’ alleen maar zichzelf kan worden in het verlenen van gastvrijheid,⁸ en waar hij dus vooral een beroep doet op de onvoorwaardelijke verantwoordelijkheid van de ‘host,’ belicht Derrida de voorwaarden die aan de ‘gast’ worden gesteld (Noble, 2016, p. 49). Net als Levinas onderscheidt Derrida (2001) het ethische van het politieke domein en plaatst hij een onvoorwaardelijke vorm van gastvrijheid tegenover een voorwaardelijke vorm (p. 21). Waar onvoorwaardelijke gastvrijheid een moreel ideaal vormt, zijn er in de praktijk echter voorwaarden nodig die zijn verbonden met specifieke omstandigheden en die ervoor zorgen dat gastvrijheid geen vaag, open, abstract concept blijft (2016, p. 71). Deze voorwaardelijke vorm maakt gastvrijheid echter een hiërarchisch begrip, waar de ‘gast’ zich moet aanpassen aan de voorwaarden van de ‘host.’ Kyriakidou (2021) beschrijft dan ook de paradoxale aard van gastvrijheid:

the inherent ambivalence of the concept of hospitality: on the one hand, it challenges the bounded nature of communities of belonging, asking for its

⁸ In het hoofdstuk dat hierop volgt zal Levinas en zijn visie op (on)voorwaardelijke verantwoordelijkheid uitgebreider aan bod komen.

expansion in order to include the ‘stranger’; on the other hand, it reaffirms political communities by acknowledging their power to extent the duty to host the stranger. (p. 135)

Argumentatie bij de concepten

Om een helderder licht te schijnen op de concepten en hoe deze zich tot elkaar verhouden, zullen er verschillende werken en auteurs centraal staan. De relationele ethiek van Levinas (1981), waarin de grenslijn tussen het ‘zelf’ en de ‘ander’ wordt vervaagd, zal bijdragen aan een invulling van gelijkwaardigheid. Ook Ahmed (2000) en haar kritiek op de relatie tussen het ‘zelf’ en de ‘vreemde’ of de ‘vreemde ander’ zal hier worden aangehaald. Bovendien zal de relationele visie van Butler (2001) hier een plaats krijgen, die in navolging van Levinas beargumenteert dat de mens alleen maar voor en door anderen kan bestaan. Tenslotte wijst Arendt ons op de paradoxale verbinding tussen gelijkwaardigheid en verschil: de uniciteit van ieder mens vormt het fundament voor gelijkwaardigheid (Ingala, 2017).

In de conceptualisering van de secundaire begrippen zal Ahmed (2000) opnieuw een rol spelen met haar kritische blik op gastvrijheid. Net als Derrida (2016) bekritiseert ze het gegeven dat gastvrijheid een voorwaardelijk begrip is, waarbij de ‘host’ de voorwaarden stelt en daarmee bepaalt welke ‘vreemdeling’ voldoende aan de normen voldoet om welkom te worden geheten. Nayeri (2019) en Al Galidi (2016, 2020) zullen met hun ervaringen de basis vormen van een kritiek op de verwachting van dankbaarheid; deze kritiek zal worden gestaafd met diverse academische literatuur. Zo wijst Healey (2014) op de valkuilen van een benadering die uitgaat van dankbaarheid en problematiseren Schwöbel-Patel en Ozkaramanli (2017) het principe van ‘framing’ dat ontstaat vanuit deze verwachting. Ook compassie zal kritisch worden belicht vanuit academische literatuur, waarbij ‘The Politics of Compassion’ van zowel Ure en Frost (2014) als Balkenhol (2016) belangrijke bronnen vormen.

De recente kritieken die zullen worden aangehaald om de hiërarchische elementen binnen de benadering van vluchtelingen en asielzoekers zichtbaar te maken, zijn gefundeerd in de postkoloniale theorie. Binnen dit perspectief staat het idee centraal dat de ongelijkheid uit het koloniale verleden zich nog steeds voortzet, en dat het Westerse subject nog altijd de regie heeft, zoals dat ook het geval is bij een benadering vanuit dankbaarheid, compassie en/of gastvrijheid. De verschillende morele grondhoudingen zullen dus in een filosofisch – ofwel ethisch – licht en een postkoloniaal licht worden geplaatst, wat het theoretisch kader vormt voor dit onderzoek.

De literaire werken van Nayeri (2019) en Al Galidi (2016, 2020), waarin ze rijkelijk reflecteren op hun eigen ervaringen als asielzoeker en vluchteling, vormen niet alleen het uitgangspunt voor deze conceptuele selectie, maar zullen ook fungeren als illustraties van de praktische uitwerking van deze concepten. Fragmenten en inzichten uit deze werken zullen worden verweven met academische en filosofische literatuur, waardoor theorie en de ‘geleefde ervaring’ mooi samen zullen komen en elkaar kunnen aanvullen. De geleefde ervaring komt bovendien terug in recentelijk empirisch onderzoek dat wordt aangehaald, waarin respondenten zelf aan het woord zijn.

Naast het eerder genoemde beeld van de horizon en horizontale lijnen zal er nog een metafoor worden toegepast om de concepten ‘tot leven’ te brengen, een metafoor die goed aansluit bij een visie op menselijke waardigheid, namelijk die van het menselijk lichaam. In *De gedroomde samenleving* (2008) laat Willem Schinkel zien hoe het menselijk lichaam als metafoor kan worden ingezet om het ‘zelf’ van de ‘ander’ af te sluiten: het lichaam moet zichzelf beschermen tegen “ongezonde omgevingsinvloeden” (p. 21). Het ‘zelf’ staat hierin symbool voor de ‘eigen samenleving’ en de ‘ander’ voor de ‘vreemdeling’ die deze samenleving komt ‘binnendringen.’ Ik wil deze metafoor echter inzetten om dit onderscheid tussen het ‘eigene’ en het ‘andere’ te problematiseren en om vervolgens te beargumenteren waarom alle delen van het lichaam – en dus ook de ‘andere delen’ die nog niet tot het ‘eigen geheel’ behoren – gelijkwaardige zorg behoeven.

Ook Ahmed (2000) merkt op hoe naties vaak als lichaam worden verbeeld. Waar sommige mensen bij dit ‘lichaam’ horen, worden anderen er juist door uitgesloten (pp. 99-100). Niet alleen gelijkwaardigheid, maar ook de andere morele grondhoudingen poog ik in relatie tot deze metafoor iets meer vorm te geven. Zo heeft het lichaam externe invloeden nodig om te kunnen overleven, invloeden waar het lichaam dankbaar voor mag zijn (want het dankt er zijn leven aan). Aangezien we allemaal ‘gast’ in ons eigen lichaam zijn – een lichaam dat werkt zonder dat wij er zelf bewust aan bijdragen – kunnen we ook het onderscheid tussen ‘gast’ en ‘host’ problematiseren. Tenslotte komt compassie alleen tot haar recht als ze zich naar buiten kan keren en verspreiden; hoe kunnen we compassie voor onszelf hebben – voor het ‘eigen lichaam’ – zonder dat we dat voor ‘andere lichamen’ hebben? Uiteindelijk kan het menselijk lichaam niet worden afgesloten van de ‘buitenwereld’ en is het hier onlosmakelijk mee verbonden, net zoals dat bij naties en mensen uit deze verschillende naties het geval is. Derrida (2016) vergelijkt deze wezenlijke openheid voor anderen met de constructie van een huis: “elke ruimte die ingericht wordt als een bewoonbaar huis en een thuis moet ook een opening, een deur en ramen hebben, ze moet de vreemdeling toegang kunnen bieden” (p. 61).

Maatschappelijke en wetenschappelijke relevantie

We bevinden ons momenteel in een zogenoemde ‘crisis’: er zijn meer vluchtelingen dan het Nederlandse systeem kan dragen. De vraag is echter of deze ‘crisis’ betrekking heeft op het aantal vluchtelingen (dan wel asielzoekers) dat ons land ‘binnenstroomt’ of dat de ‘crisis’ veel meer betrekking heeft op de wijze waarop er mee om wordt gegaan (Van Heelsum, 2017, p. 2139). Hoe dan ook, feit is dat een kwart van de landen op de wereld op dit moment in oorlog is en er nog veel meer landen zijn waar mensen geen veilig, waardig leven kunnen leiden, waardoor niets doen simpelweg geen optie is. Zoals Nayeri (2017) ons eraan herinnert: het is onze humanitaire plicht om onze medemens in nood op te vangen (para. 38). In een geglobaliseerde wereld waarin zoveel mensen gedwongen zijn hun thuisland te verlaten – niet alleen door oorlog of geweldsconflicten, maar ook door klimaatverandering die voortkomt uit de wijze waarop vooral het Westen met de (natuurlijke) wereld omgaat – is het onze taak om in ieder geval een poging te wagen een (tijdelijk) thuis te genereren.

Om deze (mogelijk almaar groeiende) groep mensen goed op te vangen, is het belangrijk dat we niet alleen nadenken over politieke en juridische macrokwesties, maar ook nadenken over het intermenselijke contact op microniveau: persoonlijk contact vormt immers de bron van waaruit iemand zich gaat binden of thuis gaat voelen in een land (Brouwer, 2020, p. 74). Hierbij is het nodig dat we de concepten van waaruit we deze doelgroep momenteel veelal benaderen – het vanzelfsprekende – kritisch gaan belichten, zodat we oog krijgen voor de blinde vlekken die hierin besloten liggen en die minder goed bijdragen aan het creëren van positieve ervaringen. Wanneer we hier zicht op krijgen, kunnen we deze concepten anders invullen of aanvullen met concepten die tot meer gelijkwaardigheid leiden, waardoor de samenleving uiteindelijk voor iedereen een stukje meer “samen” wordt (Alma, 2018).

In het werk van Nayeri (2019) en Al Galidi (2016, 2020) komen deze concepten en de negatieve werking ervan mooi samen, maar in bestaande academische literatuur worden ze veelal los van elkaar besproken. Door zowel de positieve als de negatieve of hiërarchische aspecten van deze concepten, in relatie tot elkaar en tot gelijkwaardigheid te belichten, zou er een meer genuanceerde visie kunnen ontstaan, die al deze aspecten van al deze concepten samenbrengt. De academische wereld is immers de plek waar meer genuanceerde visies kunnen groeien en waar een dialoog tussen auteurs en concepten eraan bij kan dragen een nieuw licht te schijnen op prangende maatschappelijke kwesties.

Het gezicht van gelijkwaardigheid

Om een invulling te geven aan gelijkwaardigheid en wat een gelijkwaardige benadering van vluchtelingen en asielzoekers zou kunnen betekenen, zal het concept worden opgedeeld. In tegenstelling tot het Engelse “equality” geeft de Nederlandse benaming mooie handvatten om de relatie tussen ‘gelijk’ en ‘waardig’ te leggen. Enerzijds gaat gelijkwaardigheid over gelijke behandeling, anderzijds gaat ze over menselijke waardigheid: een gevoel van ‘waardig’ zijn is dus nauw verweven met het op ‘gelijke’ wijze behandeld worden. Vaak spreken we ook wel van ‘ieder mens *verdient* een gelijke behandeling,’ waarbij verdienen weer refereert aan waardigheid.

Alhoewel ik het concept in tweeën zal splitsen om de relatie tussen beide delen scherper te belichten, zijn deze delen niet los van elkaar te zien en zullen ze overlappen. Waar in de eerste paragraaf de nadruk ligt op het gegeven dat mensen als kwetsbare, relationele wezens in essentie aan elkaar ‘gelijk’ zijn en daarom ‘gelijke behandeling’ behoeven, ligt in de tweede paragraaf het accent op (een bijbehorend gevoel van) ‘waardigheid.’ Deze begrippen zijn echter wezenlijk met elkaar verbonden: een ‘gelijke’ behandeling vormt de voorwaarde voor een gevoel van ‘waardigheid,’ en het is nodig om elkaar als ‘waardig’ te beschouwen willen we elkaar op ‘gelijke’ wijze behandelen. In tegenstelling tot ‘gelijkheid’ laat ‘gelijkwaardigheid’ echter ruimte voor het pluralistische: het gaat er niet om dat iedereen aan elkaar gelijk is en dat er geen verschillen mogen bestaan, maar dat mensen (die in wezen gelijkwaardig zijn) dezelfde rechten en behandeling zouden moeten krijgen.

Er zullen verschillende filosofen worden geraadpleegd om een beeld te krijgen van de mogelijke invullingen van gelijkwaardigheid; hierbij wordt onderzocht hoe deze opvattingen invulling zouden kunnen geven aan de wijze waarop er met vluchtelingen en asielzoekers om kan worden gegaan. Vervolgens zal de huidige situatie van ongelijkwaardigheid worden bekritiseerd vanuit een postkoloniale lens. Om dichterbij gelijkwaardigheid te geraken, is het essentieel dat we voor ogen houden in wat voor ongelijke wereld we momenteel leven, een wereld die derhalve vraagt om het nemen van verantwoordelijkheid. In het laatste deel wordt dieper ingegaan op deze verantwoordelijkheid, waarin ruimte zou moeten bestaan voor wederkerigheid en autonomie of ‘agency.’

Een relationele invulling van ‘gelijkwaardigheid’

Gelijkwaardigheid gaat in essentie over het gegeven dat ieder mens gelijke rechten heeft en op gelijke wijze behandeld zou moeten worden. Zowel in de Nederlandse grondwet als in de

Universele Verklaring van de Rechten van de Mens vormt dit het beginsel.⁹ Ook (of misschien juist) in de situatie van vluchtelingen en asielzoekers – een situatie waarbij mensen zich in ongelijkwaardige omstandigheden begeven en even tot geen enkele wet behoren – vormt deze ontologische gelijkwaardigheid tussen mensen de basis van waaruit we elkaar zouden moeten benaderen. Gelijkwaardigheid bestaat op verschillende niveaus. Zo maakt Michel (2013) een onderscheid tussen gelijkwaardigheid als ‘behoren tot een bepaalde gemeenschap’ of in algemene zin als ‘behoren tot de mensheid’ (p. 449). In eerste instantie vormt laatstgenoemde gedeelde humaniteit het beginsel van een gelijkwaardige benadering. Uiteindelijk is het echter ook van belang dat de ‘ander’ op gelijkwaardige wijze onderdeel wordt van de gemeenschap, en zijn dus beide vormen essentieel in de morele grondhouding naar vluchtelingen en asielzoekers.

Er zijn veel verschillende (filosofische) perspectieven op ‘gelijkwaardigheid,’ maar om te beginnen wil ik haar graag belichten vanuit eerdergenoemde metaforen. In tegenstelling tot verticale of diagonale verhoudingen is gelijkwaardigheid gefundeerd in horizontale relaties: een gelijkwaardige benadering betekent dat we allemaal vanuit dezelfde horizon op gelijke hoogte ons eigen unieke plekje bekleden van waaruit we een blik op de wereld werpen – anders, maar gelijk. Als antwoord op de metafoor van het menselijk lichaam van Schinkel (2008), waarin het lichaam zich dient te beschermen voor invloeden van buitenaf, gaat gelijkwaardigheid hier over het gelijkwaardig zorg dragen over het hele lichaam *en* over alles wat buiten het lichaam beweegt en eveneens invloed heeft. Zonder externe krachtbronnen is het lichaam zelf immers ook niets meer waard: het lichaam kan niet op zichzelf leven, maar heeft zon, water en liefde – ‘andere lichamen’ – nodig om te kunnen bestaan. Zo heeft ook een land of cultuur andere landen en culturen nodig om te kunnen floreren, en is het dus nodig om buiten de grenzen van het ‘eigen’ land zorg te dragen.

Een stem die deze onderlinge verbondenheid zou kunnen bekrachtigen, is die van Levinas. Als grondlegger van de relationele ethiek geeft Levinas een paradoxale invulling aan gelijkwaardigheid. Voor Levinas bestaat het ‘zelf’ alleen maar in, door en voor de relatie met anderen (Tascón, 2003, pp. 1-2). Deze relatie is echter niet zozeer gelijkwaardig, maar wordt eerder gevormd door een ongelijkwaardige verhouding: het ‘zelf’ draagt oneindig veel verantwoordelijkheid over de ‘ander,’ die het ‘zelf’ als het ware ‘gegijzeld’ heeft. De ander

⁹ Zie artikel 1 van de Nederlandse grondwet aangaande “gelijke behandeling en discriminatieverbod”: https://www.denederlandsegrondwet.nl/id/vgrnb2er8avw/artikel_1_gelijke_behandeling_en?v=1&ctx=vgrnb2er8avw. En zie artikel 1 van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens: <https://www.verenigdvoordemensenrechten.nl/what-are-human-rights/universal-declaration-of-human-rights/articles-01-10.html>.

doet namelijk een ethisch appel op ons waar we niet aan kunnen ontkomen, die onze eigen belangen en behoeften overstijgt. Wanneer we ons bewust worden van het bestaan van anderen en de ethische verantwoordelijkheid die hiermee gepaard gaat, kunnen we hier niet meer aan ontkomen, worden we in zekere zin ‘gegijzeld’ door dit appel (Levinas, 1981, pp. 117-118). Ethiek is gefundeerd in deze (ongelijkwaardige) relationaliteit. Waar we ethisch gezien niet gelijkwaardig zijn, omdat het ‘zelf’ altijd meer verschuldigd is aan de ander dan andersom, kan deze asymmetrie worden opgeheven in het politieke domein en het domein van de rechtvaardigheid (Levinas, 1981, p. 127).

Levinas maakt hier dus een onderscheid tussen verschillende domeinen. Het ethische domein doet een oneindig groot beroep op onze (mede)menselijkheid – op het gegeven dat we als mens oneindig veel verantwoordelijkheid dragen over onze medemens – en is daarmee een belichaming van de abstracte, ideale situatie waarin we onvoorwaardelijk verantwoordelijk voor elkaar zijn (en daarmee geheel gelijkwaardig). Deze verantwoordelijkheid wordt echter begrensd in het politieke domein, waardoor ze praktisch uitvoerbaar wordt en er ruimte ontstaat voor rechtvaardigheid, voor het gegeven dat we allemaal verantwoordelijk zijn voor elkaar en maar een klein stukje van deze verantwoordelijkheid kunnen dragen. Aan de andere kant zijn ethiek, politiek en rechtvaardigheid onlosmakelijk met elkaar verbonden, en kan deze ‘oneindige verantwoordelijkheid naar anderen toe’ wel de (meer dan symbolische) basis vormen in politieke besluiten (Fagan, 2013, p. 46).

Voor Levinas is de ‘ander’ daadwerkelijk ‘anders’ en doen we hier recht aan door de ‘ander’ niet volledig te willen begrijpen of te categoriseren; door deze ‘anders’ en ongrijpbaar te laten zijn (Fagan, 2013, pp. 47-49). Werkelijk ‘samenzijn’ gaat over het (mogen) ‘vreemd’ zijn aan elkaar; in tegenstelling tot ‘gelijkheid’ bestaat ‘gelijkwaardigheid’ in het toelaten van ‘verschil’ (Fagan, 2013, p. 50). Gelijkwaardigheid is dus gefundeerd in het anders, vreemd of verschillend mogen zijn, en is daarmee verbonden met uniciteit en menselijke waardigheid. Bovendien leidt de ongelijkwaardige situatie waarin ieder individu zich in ethische zin in begeeft paradoxaal genoeg tot een zekere gelijkwaardigheid: enerzijds dragen we oneindig veel verantwoordelijkheid over anderen, anderzijds zijn we afhankelijk van anderen om verantwoordelijkheid over ons te nemen. Bij Levinas bestaat gelijkwaardigheid als ethisch begrip in de extremen en in het gegeven dat we ons allemaal tot deze extremen moeten verhouden (Ferreira, 2001, p. 461).

In de situatie van vluchtelingen en asielzoekers leidt deze visie op gelijkwaardigheid tot verschillende perspectieven. Enerzijds geeft Levinas’ ethiek ons de ruimte de ‘ander’ anders te laten zijn en wijst ze ons op het feit dat we nooit ‘klaar’ zijn met het nemen van

verantwoordelijkheid (Ferreira, 2001, p. 467). Daarbij vormt zijn relationele ethiek een sterke drijfveer om deze verantwoordelijkheid te nemen, aangezien we alleen in de relatie met ‘andere’ anderen volledig mens kunnen zijn, ten volle kunnen bestaan. Zo schrijft Levinas (1981): “my ethical relation of love for the other stems from the fact that the self cannot survive by itself alone, cannot find meaning within its own being-in-the-world, within the ontology of sameness” (geciteerd in Ferreira, 2001, p. 462). Door het ethische of het morele te onderscheiden van het politieke laat hij bovendien ruimte voor de realiteit, voor het feit dat we onmogelijk over alle anderen verantwoordelijkheid kunnen dragen, maar dat dit wel een gegeven is om naar te streven (Fagan, 2013, p. 61).

Anderzijds is het de vraag of deze ‘ongelijkwaardige’ ethiek het beste uitgangspunt vormt voor een visie op gelijkwaardigheid. Voor beide kanten – het ‘zelf’ en de ‘ander’ – is (een gevoel van) agency in het geding: waar de een onmogelijk zijn verantwoordelijkheden kan vervullen, is de ander hier volledig van afhankelijk (Ferreira, 2001, p. 461). Zeker de positie van de ‘afhankelijke ander’ is een gevaarlijke positie waar het gaat om de benadering van vluchtelingen en asielzoekers. Aan de andere kant doet deze ongelijkwaardigheid wellicht wel meer recht aan de realiteit waarin we ons begeven, een realiteit die is doordrongen met ongelijke kansen en omstandigheden. Misschien is het nodig om in een situatie van zoveel ongelijkwaardigheid onszelf (tijdelijk) ‘onder de ander’ te plaatsen en ons daarbij overmatig verantwoordelijk te voelen.

Ook Arendt hanteert een relationele visie: we zijn allemaal met elkaar verbonden en hebben binnen deze verbinding een eigen unieke positie. Uniciteit of pluraliteit zijn binnen haar visie dus nauw verweven met gelijkwaardigheid (Byarugaba, 2016, pp. 199-200). Verschil of onderscheid impliceert namelijk een zekere gelijkwaardigheid van waaruit die verschillen überhaupt zichtbaar gemaakt kunnen worden. De Engelse benaming van gelijkwaardigheid, “equality,” leent zich in dit geval beter om een licht te schijnen op Arendts visie van gelijkwaardigheid. Zo beschrijft Byarugaba (2016) Arendts invulling van “equality” als volgt: “the term equality signifies a relationship between two elements which must have the same quality in at least one respect ... equality denotes a relation [as well as distinction]” (p. 201).

Arendt wijst ons bovendien op het feit dat we niet ‘gelijk worden geboren,’ maar in andere omstandigheden; het genereren van gelijkwaardigheid is daarmee een politieke taak (geciteerd in Byarugaba, 2016, p. 202). Ze onderscheidt hiermee het ontologische gegeven dat we als kwetsbare, relationele wezens in essentie aan elkaar gelijk zijn van de sociale realiteit waarin we ons begeven – een realiteit waarin er grote verschillen bestaan. Voor Arendt is de

mensheid “an equality of unequals in need of being equalized” (Byarugaba, 2016, p. 201). Gelijkwaardigheid is dan ook nauw verweven met rechtvaardigheid en beide concepten zouden in het politieke domein – in het creëren en waarborgen van gelijke rechten – veilig moeten worden gesteld (Byarugaba, 2016, pp. 202-203). Politiek is voor Arendt een in wezen relationeel domein en kan alleen in de onderlinge verbinding tussen mensen bestaan (Ingala, 2017, p. 35). Dit betekent ook dat de politiek – en daarmee gepaard gelijkwaardigheid en rechtvaardigheid – alleen bestaat in ‘gezamenlijk optreden.’ Het ‘recht om rechten te hebben’ is niet *a priori* gegeven of gewaarborgd in wetgeving, maar komt steeds weer tot uiting in ons (politieke) handelen (Ingala, 2017, p. 40).

In het kader van de benadering naar vluchtelingen en asielzoekers reikt Arendts relationele ethiek ons eveneens een aantal waardevolle handvatten aan. Zo wijst ze ons op het feit dat de sociale ongelijkheid vaak veel sterker is dan het ontologische gegeven dat we als mens in essentie aan elkaar gelijk zijn – iets waar menig filosoof zich op berust. We kunnen ons beroepen op fundamentele gelijkwaardigheid (en zouden dit ook zeker moeten doen), maar moeten ons daarbij vooral realiseren waar het aan gelijkwaardigheid ontbreekt en wat er nodig is om (meer) gelijkwaardigheid te genereren in een (inmiddels) ongelijkwaardige wereld. Bovendien laat Arendt ruimte voor verschil en wijst ze ons op het belang van ‘gezamenlijk handelen’: rechten zijn op zichzelf niet genoeg, maar moeten steeds weer in de praktijk nageleefd en veiliggesteld worden.

Tenslotte wil ik deze ‘relationele invulling van gelijkwaardigheid’ afronden met Butler, die in navolging van Levinas gelijkwaardigheid fundeert in relationaliteit en daaraan gekoppeld lichamelijke kwetsbaarheid. De mens is een ‘belichaamd wezen’ en is daarmee fundamenteel kwetsbaar. In deze fundamentele gedeelde kwetsbaarheid schuilt dan ook onze ‘gelijkwaardigheid’: “the fundamental sociality of embodied life” (Butler, 2002, p. 5). Gelijkwaardigheid en de argumentatie voor gelijke rechten zijn dus niet gegrond in de ‘integriteit van het autonome zelf’ maar in onze (gedeelde) onzekere bestaanssituatie (Ruti, 2017, p. 107). Voor Butler bestaat er dan ook geen ‘autonoom zelf’: het ‘zelf’ wordt gevormd in de relatie met anderen en is daarmee voortdurend ‘vreemd’ voor zichzelf. In iedere ontmoeting worden we gevormd en worden we tegelijkertijd onomkeerbaar veranderd (2002, pp. 3-4). Deze ‘vreemdheid’ die ik in mezelf ervaar, vormt de bron van mijn (morele) verbinding met anderen (2001, p. 37).

Butler geeft hiermee een genuanceerd inzicht aangaande de dichotomie tussen het ‘bekende’ en het ‘vreemde’ en helpt deze te doorbreken: waar we allemaal ‘vreemd’ zijn voor onszelf heeft het geen zin om het ‘zelf’ tegenover de ‘vreemde ander’ te plaatsen. Daarbij

wijst ze ons op het gegeven dat we ons niet hoeven te vereenzelvigen met het politieke stempel of de politieke status die ons is gegeven – of liever, die ons is opgedragen (2002, p. 4). Ze wijst ons (in tegenstelling tot Arendt) op de lijnen die buiten de politiek vallen, op het ontologische gegeven dat we allemaal op een plek in de wereld leven waar niemand voor heeft gekozen (Butler in Ingala, 2017, p. 42). Dit gegeven – naast het feit dat we allemaal ‘vreemd’ voor onszelf zijn en van elkaar afhankelijk – vormt de kern van Butlers relationele visie op gelijkwaardigheid.

Er is echter meer aan de hand: ondanks onze gedeelde kwetsbaarheid leven we immers in een ongelijke, oneerlijke wereld. Voor Butler (2002) gaan gelijkwaardigheid en kwetsbaarheid dan ook hand in hand met erkenning, en niet ieder ‘gezicht’ wordt als ‘menselijk gezicht’ (ofwel als gelijkwaardig gezicht) erkend (p. 6). Butler stelt dan ook (net als Arendt) de vraag: wie krijgt erkenning en welke normatieve assumpties zijn hieraan verbonden? Deze vraag om erkenning raakt aan menselijke waardigheid, het tweede concept dat in ‘gelijkwaardigheid’ besloten ligt.

De verbinding met menselijke ‘waardigheid’

Zoals Butler maar ook de andere filosofen al laten zien, is een begrip van ‘waardigheid’ niet los te zien van ‘gelijke’ behandeling. Ondanks de ontologische gelijkwaardigheid die ons als in wezen kwetsbare individuen verbindt, is het de vraag wie als ‘gelijke’ en als ‘waardig’ wordt erkend. Zowel Arendt als Butler stellen de vraag: ‘wie geldt als (politiek) subject en wie wordt operationeel buitengesloten?’ (Ingala, 2017, p. 46). In Butlers (2002) eigen woorden houdt ze zich bovenal bezig met: “the question of the human, of who counts as the human, and the related question of whose lives count as lives, and with a question that has preoccupied many of us for years: *what makes for a grievable life*” (p. 3, cursivering in het origineel).

Doordat we elkaar nodig hebben en relationele wezens zijn, is gelijkwaardigheid wel en geen gegeven in ons leven. We hebben elkaar in essentie even hard nodig, maar zijn door omstandigheden meer of minder afhankelijk van anderen. Daarbij hangt onze waardigheid samen met de relaties die we (al dan niet vrijwillig) aangaan en de wijze waarop anderen ons hierin benaderen. Als we anderen niet erkennen, niet als gelijkwaardig beschouwen of behandelen, tasten we een fundamenteel deel van hun menszijn aan, namelijk de menselijke waardigheid.

In navolging van Levinas valt het erkennen van de ‘ander’ voor Butler (2005) samen met het ‘laten leven’ (p. 43). We hoeven de ander niet volledig te begrijpen of te ‘omvatten,’

maar mogen eindeloos nieuwsgierig blijven naar de vraag ‘wie die ander is’ (p. 31). Daarbij is het van belang dat we ons bewust worden van de normatieve voorwaarden die we aan anderen stellen om als ‘menselijk gezicht’ erkend te worden, en zouden we deze voorwaarden die een inbreuk doen op de menselijke waardigheid moeten verwerpen (2001, pp. 22-24). Ook Nayeri (2017) refereert in haar vertelling over haar ervaring als vluchteling veel aan waardigheid. Zo bekritiseert ze het gegeven dat niemand de vraag stelde ‘wie ben jij?’ maar haar steeds weer reduceerde tot haar vluchtverhaal:

The problem, of course, was that they wanted our salvation story as a talisman, no more. No one ever asked what our house in Iran looked like, what fruits we grew in our yard, what books we read, what music we loved and what it felt like now not to understand any of the songs on the radio. No one asked if we missed our cousins or grandparents or best friends. (para. 16)

Ahmed (2000) schrijft eveneens vanuit haar eigen migratieachtergrond over waardigheid in relatie tot de ‘ander.’ Net als Levinas (en Butler) verzet Ahmed zich tegen het categoriseren van anderen, het ‘in hokjes’ willen plaatsen. In tegenstelling tot Levinas pleit ze echter voor een ethiek waarin de ander überhaupt niet meer als ‘ander’ wordt beschouwd (p. 144). Ze wijst ons hier op het belang van taal waar het gaat om gelijkwaardigheid: zolang we nog over het ‘zelf’ en de ‘ander’ spreken, behouden we een in essentie ongelijkwaardige dichotomie.

Ook Butler realiseert zich dat ‘het subject alleen binnen de taal een sociaal bestaan heeft’ en dat de taal die we hanteren daarmee van grote invloed is (Michel, 2013, p. 455). Een genuanceerde houding vraagt dus om genuanceerde taal. Tenslotte refereert Michel (2013) ook aan het belang van taal en de schadelijke effecten die ze mogelijk aan kan richten (met betrekking tot erkenning), vanwaar het belangrijk is dat we onze taal zorgvuldig kiezen en aandacht hebben voor de verschillende connotaties die een woord met zich meedraagt. Zo schrijft ze: “When some words stick some subjects to a volatile place, when they provoke a loss of words by recalling a history of violence and exclusion ... these words nurture patterns of misrecognition” (p. 460).

Vanuit haar eigen ervaring als vluchteling en door de gesprekken die ze met menig ander vluchteling heeft gevoerd, wijst Nayeri (2019) ons op de precare positie van waardigheid in het leven van vluchtelingen en asielzoekers. Zo citeert ze Barthes die het eindeloze wachten – de situatie waar asielzoekers die op erkenning als vluchteling wachten zich in begeven – omschrijft als ‘de ultieme vorm van onwaardigheid’ (p. 118). Het is dan ook essentieel om iemand die zich in een dusdanig onwaardige situatie begeeft met zoveel

mogelijk waardigheid te benaderen. Wederkerigheid en agency vormen in het behoud van (enige vorm van) waardigheid belangrijke begrippen; deze gaan voorbij aan liefdadigheid of een complex waarbij we ‘de ander moeten redden.’ Nayeri bekritiseert het gegeven dat vluchtelingen en asielzoekers vaak ‘een hoge prijs moeten betalen’ om geholpen te worden, namelijk hun menselijke waardigheid (p. 186). Vanuit haar eigen ervaring wijst Nayeri ons op datgene wat ieder mens, maar zeker vluchtelingen en asielzoekers, daadwerkelijk nodig heeft: “They need friendship, not salvation. They need the dignity of becoming an essential part of a society” (p. 338).

Ongelijkwaardigheid: kritiek vanuit de postkoloniale theorie

Waar het gaat om de benadering van vluchtelingen en asielzoekers is gelijkwaardigheid dus zeker geen vanzelfsprekend concept. In tegendeel, de ongelijkwaardige benadering van vluchtelingen en asielzoekers is tweeledig van aard: enerzijds worden vluchtelingen en asielzoekers anders behandeld dan de ‘native’ bevolking, anderzijds wordt er onderling onderscheid gemaakt. Deze ongelijkwaardige benadering kunnen we vanuit een postkoloniale kritiek beschouwen als een weerspiegeling van het koloniale verleden (Michel, 2013, p. 465).

In deze paragraaf zullen verschillende artikelen worden aangehaald waarin de Westerse benadering van vluchtelingen en asielzoekers vanuit een postkoloniale lens wordt belicht. Centraal binnen de postkoloniale kritiek staat het idee dat de ongelijkwaardige verhouding tussen de Westerse kolonist en de gekoloniseerde bevolking ook nu nog op allerlei vlakken wordt voortgezet. Zo is deze ongelijkwaardigheid zichtbaar in de Westerse benadering van vluchtelingen en asielzoekers. Het is belangrijk dat we ons hiervan bewust worden en ons inzetten voor een meer gelijkwaardige relatie door een stem te geven aan de ‘onderdrukte’ of ‘minderwaardige’ partij (Arat-Koç, 2020, p. 379).

In het volgende citaat van Nayeri (2019) wordt pijnlijk duidelijk hoe het koloniale verleden in het heden doorwerkt, en dus misschien helemaal niet tot het verleden behoort:

Europeans are always debating how much refugees will contribute; they claim to *want* the economically beneficial kind, the ‘good’ immigrants. And yet, they welcome only those with a foot in the grave. Show any agency or savvy or industry *before* you left your home and you’re done. (p. 19, cursivering in het origineel)

Nayeri wijst ons hier op verschillende punten: (i) het Westen bepaalt nog steeds welke ‘niet-Westerse’ mensen welkom zijn, en (ii) heeft daarmee zeggenschap over wat ‘waardigheid’

precies behelst, daarbij (iii) maakt het onderscheid tussen de ‘goede’ en de ‘minder goede’ migrant, die (iv) altijd een zekere minderwaardigheid moet behouden om afhankelijk van of ondergeschikt aan het Westerse subject te blijven. Het Westerse subject heeft dus de regie en maakt de ‘ander’ ondergeschikt aan zichzelf of kijkt waar iemand in economische zin voor ‘gebruikt’ kan worden. Deze benadering sluit in geen enkel opzicht aan op bovengenoemde invulling van gelijkwaardigheid.

Het asielsysteem is dan ook een ‘oneerlijk’ systeem waarin asielzoekers die meer ‘passen’ bij het land van bestemming sneller asiel krijgen dan andere asielzoekers (Nayeri, 2019, pp. 257-258). Het afgelopen jaar werd dit verschil duidelijk zichtbaar toen Oekraïense vluchtelingen – in tegenstelling tot Syrische of Eritrese vluchtelingen – als witte mede-Europeanen warm werden onthaald (Costello & Foster, 2022, p. 245). Wanneer we de ‘taal’ van de ander begrijpen, de culturele gebruiken en gewoonten kunnen plaatsen, zijn we sneller geneigd om de ander toe te laten. Zoals Derrida (2016) expliciteert:

In haar ruimere betekenis wordt de taal waarmee we ons tot de vreemdeling richten of waarin we hem horen of spreken – als we hem al horen – gevormd door de cultuur als geheel, door de waarden, normen en betekenissen die in de taal besloten liggen. Dezelfde taal spreken is niet alleen een taalkundig mechanisme. Het heeft ook te maken met het *ethos* in algemene zin. (pp. 96-97)

Binnen dit discours is er dus vrijwel geen ruimte voor (een pure vorm van) gelijkwaardigheid, maar vormt het ‘eigen standpunt’ de graadmeter voor een meer of minder gelijkwaardige benadering van de ‘ander.’ Dit onderscheid leidt ook wel tot “othering,” een proces waarbij de ‘ander’ als ‘anders’ of ‘vreemd’ – en daarmee als ‘gevaarlijk’ – wordt beschouwd en expliciet tegenover het ‘zelf’ wordt geplaatst. Ahmed (2004) bekritiseert dit proces waarin (niet-Westerse) ‘anderen’ veelal als gevaar worden afgebeeld, een gevaar om datgene af te pakken wat aan het (Westerse) ‘zelf’ toebehoort (p. 1). Of in relatie tot Schinkels (2008) metafoor van het menselijk lichaam: ze bekritiseert de aanname dat het ‘eigen lichaam’ bedreigd zou worden door invloeden van buitenaf. Voor Ahmed (2000) gaat gelijkwaardigheid over het recht zichzelf (en dus ‘vreemd’) te mogen zijn, zich niet te hoeven aanpassen aan de hokjes die worden gevormd, en dus aan het voorbijgaan van framing. Ze pleit voor: “the right to equality of treatment; *to be able to express one’s identity ... without having to assimilate to some stereotypical model of behaviour*” (p. 104, cursivering in het origineel). Om aan dit

ongelijkwaardige discours te ontsnappen, is het nodig dat we niet langer categoriseren of in kaders denken.

Binnen een idee van gelijkwaardigheid is het dan ook belangrijk dat we de (politieke) verschillen niet uit het oog verliezen. Nayeri eindigt *The Ungrateful Refugee* (2019) als volgt: “We are all immigrants from the past and home lives inside the memory, where we lock it up and pretend that it is unchanged” (p. 368). Waar deze uitspraak mooi aansluit bij een idee van gelijkwaardigheid, worden de wezenlijke verschillen tussen mensen die gedwongen zijn te vluchten en mensen die dit niet hoeven tenietgedaan. Ahmed (2000) waarschuwt dan ook voor een nieuwe vorm van humanisme waarin ieder mens als ‘banneling’ wordt beschouwd (p. 81). Er zijn wel degelijk verschillen: waar sommige mensen worden gedwongen hun thuisland te verlaten – omdat dit hun enige kans op (over)leven is – hebben we in Nederland (en in de meeste andere Westerse landen) bewegingsvrijheid en de keuze om de wereld te zien (p. 86). Ook Butler (2001) realiseert zich dat machtsrelaties ertoe leiden dat sommige mensen ‘meer kwetsbaar’ zijn, en dat de conditie van universele menselijke kwetsbaarheid dus niet voor iedereen even zwaar weegt (p. 44). Veel ‘gezichten’ zijn niet zichtbaar voor ons; veel mensen vallen buiten onze empathie of erkenning; en dit gegeven van ‘onzichtbaarheid’ hangt samen met het koloniale verleden (Ruti, 2017, p. 97).

Het is dan ook belangrijk dat we ons in het licht van ‘universele gelijkwaardigheid’ en de postkoloniale werkelijkheid blijven realiseren waar dit concept niet opgaat en we oog houden voor het pluralistische (Ruti, 2017, p. 109). Een universele invulling doet vaak geen recht aan de unieke precaire situatie van sommige – vaak voormalig gekoloniseerde – mensen ten opzichte van anderen, zoals “all lives matter” geen recht deed aan de boodschap van “black lives matter.” Michel (2013) beargumenteert dan ook: “in contexts marked by postcolonialism and ‘race,’ the claim to equality requires for certain subjects to speak in the name of, and with the body of, racialized difference” (p. 468).

Om de ongelijkwaardige omstandigheden waarin asielzoekers en vluchtelingen zich nu dikwijls in begeven ‘recht te trekken,’ liggen er verantwoordelijkheden bij het Westen. Deze moeten echter zodanig worden uitgevoerd dat er ook nog sprake is van wederkerigheid, zodat het geen eenzijdige ‘subject-helpt-object-relatie’ wordt. Een postkoloniaal perspectief vraagt dus enerzijds om het nemen van verantwoordelijkheid, anderzijds is het behoud van agency voor beide partijen belangrijk om te voorkomen dat het koloniale verleden zich simpelweg dupliceert, wat ons op het laatste punt brengt.

Agency, verantwoordelijkheid en wederkerigheid

Uiteindelijk leidt deze definitie van gelijkwaardigheid tot drie centrale begrippen waar ik mijn horizontale benadering op zou willen berusten: agency of autonomie, verantwoordelijkheid en wederkerigheid. Deze drie concepten vormen de pijlers waar een gelijkwaardige benadering aangaande vluchtelingen en asielzoekers op gestoeld zou mogen worden, en vormen daarmee de kern van het theoretisch kader waar de secundaire concepten aan getoetst zullen worden. Waar wederkerigheid refereert aan de “antwoordrelaties” waar Rosa’s horizontale benadering zich op baseert, zijn verantwoordelijkheid (vanuit het Westen) en agency (vanuit asielzoekers en vluchtelingen) mijn eigen toevoegingen aan deze horizontaliteit (Alma, 2018, p. 85).

Bij verschillende filosofische opvattingen die zijn besproken, kwamen deze concepten al naar voren, maar om tot een concrete invulling van gelijkwaardigheid te komen zullen deze drie kernbegrippen hier ter afsluiting kort worden uitgelicht. Waar deze concepten zowel betrekking hebben op een moreel ‘goede’ benadering van vluchtelingen en asielzoekers op interpersoonlijk niveau als op een systemische aanpak op macroniveau behoren ze zowel tot het ethische als het politieke domein. Deze domeinen zijn dan ook niet los van elkaar te zien, maar zijn met elkaar verweven (Fagan, 2013, p. 46). Waar nodig zal ik echter expliciteren welk domein ik specifiek bespreek.

Om (meer) gelijkwaardigheid te genereren tussen mensen die dit in essentie misschien zijn, maar waar dit in de praktijk allang niet meer het geval is, is het nodig dat degenen die zich in de geprivilegieerde positie bevinden (politieke) verantwoordelijkheid nemen. Tegelijkertijd berust het willen nemen van deze verantwoordelijkheid ook al op een (ethische) invulling van gelijkwaardigheid: pas wanneer we anderen als gelijkwaardig beschouwen en oog hebben voor de ongelijkwaardige positie waar ze zich in begeven, zijn we bereid om deze verantwoordelijkheid te nemen. Het nemen van verantwoordelijkheid is in deze context dan ook een politieke taak, gefundeerd in ‘gezamenlijk handelen’ (Ingala, 2017, p. 40). Het gaat er dus niet om dat een specifiek persoon verantwoordelijk is voor het leed van iemand anders, maar dat we als collectief wel een verantwoordelijkheid dragen over onze medemens die zich in minder goede (of ronduit slechte) omstandigheden begeeft.

Waar deze verantwoordelijkheid (in ethische zin) nooit ‘klaar’ is, zoals Levinas beoogt, moet ze toch worden begrensd tot specifieke situaties om praktisch hanteerbaar te zijn. Alleen in concrete situaties, in alledaagse handelingen en contacten, komt een universeel gevoel van verantwoordelijkheid tot zijn recht. Ahmed (2000) verwoordt dit treffend:

To be responsible *for the other* is also, at the same time, to respond to the other, to speak to her, and to have an encounter in which something takes place. While responsibility is infinite – and cannot be satisfied in the present encounter – to respond is to be in the order of the finite and the particular. We need to recognise the infinite nature of responsibility, *but the finite and particular circumstances in which I am called on to respond to others [sic]*. A responsibility that does not respond to the particularity of the call for a response would be one that fails (or fails to fail in the right way). (p. 147, cursivering in het origineel)

Om te voorkomen dat we echter vervallen in een eenzijdig discours waarbij het Westen verantwoordelijkheid neemt en vluchtelingen en asielzoekers hier volledig afhankelijk van zijn, is het belangrijk dat er binnen een visie op verantwoordelijkheid expliciet aandacht is voor agency en wederkerigheid. Alleen door werkelijke, wederzijdse interesse te tonen in vluchtelingen en asielzoekers ontstaat voor hen de gelegenheid “opnieuw hun ware identiteit terug” te vinden.¹⁰ Een ‘progressieve vorm van assimilatie’ is ‘wederzijds,’ waarbij ook het ‘zelf’ bereid is te veranderen in het licht van de ‘ander’ (Nayeri, 2019, p. 342). Tenslotte hoeft er binnen een relationele ethiek geen rigide onderscheid te bestaan tussen ‘slechte autonomie’ en ‘goede relationaliteit,’ maar is het behoud van agency of een eigen stem van even groot belang (Ruti, 2017, p. 106). Naast de verantwoordelijkheid die in deze bij het Westen ligt, zouden beide partijen de kans moeten krijgen een waardig, autonoom leven te kunnen leiden, wat weer raakt aan de menselijke waardigheid.

Een ‘horizontale’ benadering van vluchtelingen en asielzoekers refereert dus aan een gelijkwaardige benadering, gegrond in “de diepe verbondenheid” tussen mensen van waaruit een begrip van “verantwoordelijkheid” ontstaat (Alma, 2018, p. 74). Waar we als relationele wezens in essentie gelijkwaardig aan elkaar zijn en ons allemaal op dezelfde horizontale lijn begeven, is deze horizontale lijn in de praktijk verticaal gegroeid. Om weer terug te buigen naar de ‘horizontale’ oorsprong is het essentieel dat degenen die zich bovenaan de lijn bevinden – het geprivilegieerde Westen of de voormalig kolonisten – verantwoordelijkheid nemen over de ongelijkwaardige omstandigheden waar vele anderen zich in bevinden. Gelijkwaardigheid kan uiteindelijk alleen daar ontstaan waar verantwoordelijkheid hand in hand gaat met agency en wederkerigheid. Butler (2001) geeft in het volgende fragment mooi

¹⁰ In een interview met Nayeri (2019) door *Mondiaal Nieuws*: <https://www.mo.be/interview/dina-nayeri-rechtswil-geen-dankbaarheid-van-migranten-maar-openlijke-onderwerping>.

weer hoe relationaliteit en verantwoordelijkheid natuurlijkerwijs samenkomen wanneer ze ons menselijk bestaan omschrijft als:

... a physical vulnerability from which we cannot slip away, which we cannot finally resolve in the name of the subject, but which can provide a way to understand the way in which all of us are already not precisely bounded, not precisely separate, but in our skins, given over, in each other's hands, at each other's mercy. This is a situation we do not choose; it forms the horizon of choice, and it is that which grounds our responsibility. (p. 39)

In het licht van gelijkwaardigheid

Waar we nu een invulling aan gelijkwaardigheid hebben gegeven en daarmee aan een horizontale benadering, wil ik deze toetsen aan verschillende concepten die op dit moment prevaleren in de benadering naar vluchtelingen en asielzoekers en die leiden tot verticaliteit. De huidige benadering is namelijk veelal gefundeerd in een ‘discours van liefdadigheid en dankbaarheid,’ wat in essentie waardevolle begrippen zijn, maar in deze context niet altijd evengoed bijdragen aan gelijkwaardigheid en positieve ervaringen (Arat-Koç, 2020, p. 371). Wanneer we van vluchtelingen en asielzoekers verwachten dat ze ‘ons’ dankbaar zijn, stellen wij de voorwaarden waaraan moet worden voldaan wil iemand zich welkom of ‘geaccepteerd’ voelen (Nayeri, 2017, para. 15). Waar we vluchtelingen en asielzoekers vanuit compassie benaderen, is ook dit gebaseerd op ‘ons’ idee van compassie (en wie of wat compassie behoeft), en kijken we bovendien als ‘compassievol subject’ neer op de ‘objecten van compassie’ (Balkenhol, 2016, p. 288). Ook in het geval van gastvrijheid bepaalt de ‘host’ de voorwaarden waar de ‘gast’ aan moet voldoen (Kakoliris, 2015, p. 146).

Waar deze begrippen op zichzelf en in algemene zin van waarde zijn, leiden ze in de benadering naar vluchtelingen en asielzoekers tot verticale verhoudingen. Momenteel is er echter nog te weinig aandacht voor de ongelijkwaardigheid die in deze concepten besloten ligt, ofwel voor de keerzijde van de toepassing van deze concepten binnen deze specifieke context. Zo ziet Nederland zichzelf graag als ‘gastvrij’ land, en wordt daarbij nooit in twijfel getrokken of ‘gastvrijheid’ wel het meest passende begrip is waar het gaat om het opvangen van vluchtelingen en asielzoekers. Ook wordt er in de volksmond vaak gesproken over hoe ‘zelig’ vluchtelingen zijn en hoe ‘dankbaar’ ze mogen zijn dat ze niet meer op een onveilige plek hoeven te leven (Nayeri, 2019, p. 197). Deze uitspraken worden (in de meeste gevallen) niet bewust ingezet om vluchtelingen en asielzoekers in een ongelijkwaardige positie te plaatsen, maar hebben dit wel als gevolg.

Ook in de relationele ethiek van Levinas (1981) worden gastvrijheid en compassie in positieve zin met elkaar verbonden, zo schrijft hij: “It is through the condition of being hostage that there can be in the world pity, compassion, pardon and proximity ... The unconditionality of being hostage is not the limit case of solidarity, but the condition for all solidarity” (p. 117). Alhoewel Arendt (1943) beargumenteert dat onze benadering naar vluchtelingen en asielzoekers niet in woorden wordt gevat, maar tot uiting komt in ons gedrag (p. 271), zijn de termen die we hanteren wel *vormend* in de wijze waarop we elkaar benaderen, en waar we naar teruggrijpen wanneer we onze keuzes pogen te legitimeren. Het is daarom belangrijk dat we ons bewust zijn van de concepten die we gebruiken en hoe deze

onze benaderingswijze kleuren, en dat we hierbij gaan reflecteren op waar het anders kan, zodat er meer ruimte voor gelijkwaardigheid kan ontstaan. In wat volgt wil ik dankbaarheid, compassie en gastvrijheid – als ‘verticale’ concepten – bekijken in het licht van ‘horizontale’ gelijkwaardigheid.

Dankbaarheid in het licht van gelijkwaardigheid

In wat volgt wil ik dankbaarheid als concept toetsen aan gelijkwaardigheid, en wil ik bekijken waar ze op moreel-relatieveel niveau een mogelijk fundament vormt voor een horizontale benadering, alsook waar ze problematisch is, zodat ze op andere of kleinere wijze een rol kan gaan spelen in de benadering naar vluchtelingen en asielzoekers. In eerste instantie wil ik onderzoeken in hoeverre dankbaarheid tot een gelijkwaardige verhouding leidt en daarbij kritisch zijn op de verticale, hiërarchische ondertoon die in de verwachting van dankbaarheid (in deze context) besloten ligt. Vervolgens wil ik onderzoeken hoe deze verhouding invloed heeft op de menselijke waardigheid van vluchtelingen en asielzoekers. Tenslotte wil ik dankbaarheid belichten vanuit wederkerigheid, agency en verantwoordelijkheid – de drie pijlers waar ik mijn horizontale benadering op berust – en onderzoeken of er een invulling van dankbaarheid denkbaar is die ruimte laat voor deze drie kernbegrippen.

Een visie op ‘gelijkwaardigheid’: verticale verhoudingen

Waar (een gevoel van) dankbaarheid in essentie een waardevolle menselijke eigenschap is, leidt de *verwachting* van dankbaarheid tot hiërarchische verschillen: waar de een ‘dankbaar zou moeten zijn,’ zou de ander ‘dankbaarheid verdienen.’ Het grootste hiaat binnen dit concept is dan ook de hiërarchische ondertoon van waaruit bepaalde verwachtingen en voorwaarden worden geschept. In het volgende citaat omschrijft Nayeri treffend het verschil tussen dankbaarheid als algemeen menselijke deugd en de (specifieke) verwachting van dankbaarheid in relatie tot vluchtelingen en asielzoekers: “Je kan niet ten volle mens zijn of gelukkig worden als je geen dankbaarheid kan voelen. Het punt is: dat geldt voor iedereen. Voor jou én voor mij, voor vluchtelingen, migranten maar ook voor iedereen die niet tot die categorieën behoort of herleid kan worden.”¹¹ Wanneer haar in een interview wordt gevraagd naar het ‘probleem’ van dankbaarheid in relatie tot vluchtelingen en asielzoekers, expliciteert ze deze visie nog verder:

Wanneer je van mensen verwacht dat ze hun dankbaarheid laten zien aan een groep die veel meer privileges heeft. Daarmee zeg je dat individuen persoonlijk verantwoordelijk zijn voor iemands redding, maar dat is meestal niet waar. Je zegt ermee dat jouw land iets heeft gedaan wat niet had hoeven, maar ook dat klopt niet – het is onze humanitaire plicht om vluchtelingen op te nemen.

¹¹ In een interview met Nayeri (2019) door *Mondiaal Nieuws*: <https://www.mo.be/interview/dina-nayeri-rechts-wil-geen-dankbaarheid-van-migranten-maar-openlijke-onderwerping>.

En je zegt ermee dat je iets hebt weggegeven wat eigenlijk van jou was, maar heb je echt meer recht op gelijke kansen dan een ander? Dankbaarheid is iets persoonlijks, het hoeft niet zichtbaar te zijn.¹²

Nayeri haalt in haar antwoord verschillende belangrijke punten aan die de verwachting van dankbaarheid problematiseren. Ten eerste is het de vraag of het redelijk is om te verwachten dat iemand in een minder geprivilegieerde positie iemand dankbaarheid is verschuldigd “die veel meer privileges heeft.” *Hoe kunnen we van iemand die een land moest ontvluchten en alles achter moest laten dankbaarheid verwachten? Waarom zou iemand die heeft moeten strijden voor een veilige plek meer dankbaar moeten zijn dan iemand aan wie dit gegeven was?* Het is daarbij ook de vraag of het vervullen van een “humanitaire plicht” dankbaarheid behoeft, zoals Card (1988) en Cruz (2014) ook al bediscussiëren.¹³

Aan de ene kant ‘danken vluchtelingen hun leven aan het land dat hen op wil vangen,’ aan de andere kant kiezen ze niet voor het betreffende land en hebben ze op geen enkele manier een stem gehad in de wijze waarop het is ingericht, en bevinden ze zich dan meestal ook op “the bystander/outsider end of the spectrum” (Cruz, 2014, pp. 7-10). Waar vluchtelingen en asielzoekers enerzijds het gevoel hebben dat ze het ontvangende land iets verschuldigd zijn, komen ze anderzijds in aanraking met marginalisering, discriminatie of andere vormen van uitsluiting, waardoor het idee ‘dankbaar te moeten zijn’ tot alleen maar meer frustraties leidt (Healey, 2014, p. 2). Zeker wanneer het land van bestemming (indirect) heeft bijgedragen aan de situatie in het land van herkomst – waardoor iemand tot vluchten werd aangezet – is de verwachting van dankbaarheid misplaatst (Cruz, 2014, p. 14). Card (1988) refereert ook aan deze “misplaced gratitude of the powerless” en plaatst deze in een breder, historisch perspectief: “Historically, the powerful and privileged have imposed *their* guardianship upon the powerless and have felt the latter should be grateful for their ‘care’” (p. 124, cursivering in het origineel).

Daarnaast is het de vraag *waar* iemand dan precies dankbaar voor moet zijn, of aan *wie* deze dankbaarheid is geadresseerd. Waar Nayeri zich afvraagt in hoeverre specifieke “individuen” dankbaarheid behoeven (en of het dus niet veel meer een abstract gevoel is), wijst Healey (2014) juist op het gegeven dat gevoelens van dankbaarheid vaak niet aan het ‘ontvangende land’ zijn gericht, maar alleen aan de ‘mensen en instituten die direct betrokken zijn’ (p. 17). Waar ieder mens op eigen wijze (wel of geen) dankbaarheid voelt, is ze geen

¹² In een interview met Nayeri (2019) door *One World*: <https://www.oneworld.nl/lezen/politiek/migratie/schrijver-en-vluchteling-dina-nayeri-ik-ben-niemand-dankbaarheid-verschuldigd/>.

¹³ Zie conceptualisatie van dankbaarheid in de onderzoeksopzet.

passend begrip waar het om algemene (morele) verwachtingen gaat. De verwachting van dankbaarheid is dan ook (veelal) misplaatst en leidt tot een verticale, ongelijkwaardige verhouding waarbij vluchtelingen en asielzoekers het Westen – die in deze als ‘humanitaire held’ wordt afgeschilderd – oneindig dankbaarheid verschuldigd zijn (Siapera, 2019, p. 3). Deze verticale verhouding en onderliggende verwachting dat iemand “zichtbaar” dankbaarheid toont, tasten dan ook de menselijke waardigheid aan, wat ons op het volgende punt brengt.

De verbinding met ‘waardigheid’: ‘framing’ door verwachtingen

Een ander punt dat Nayeri aanhaalt in bovengenoemde reactie in het interview is de verwachting dat dankbaarheid “zichtbaar” zou moeten zijn en op een bepaalde manier tot uiting zou moeten komen. Deze uiterlijke verwachting is voor Nayeri (2019) misschien wel het meest problematisch. Zo schrijft ze:

Gratitude is a fact of a refugee’s inner life; it doesn’t need to be compelled. Every day after rescue pulses with thanks. My gratitude is personal and vast and it steers my every footfall. But it is mine. I no longer need to offer it as appeasement to citizens who had nothing to do with my rescue. (p. 365)

Nayeri refereert hier aan de ongelijkwaardigheid die is verweven met de verwachting aan anderen dankbaarheid te tonen ‘die niets met mijn redding te maken hebben.’ Ze bekritiseert het gegeven dat deze uiting van dankbaarheid de ‘voorwaarde’ vormt om ‘geaccepteerd’ te worden (2017, para. 15). Waar we van vluchtelingen dankbaarheid verwachten, verwachten we een zekere performance, want ‘ware dankbaarheid’ is geen uiterlijke vertoning: “We want to see that newcomers are happy, grateful, that they’re *trying*. But real gratitude doesn’t present itself loudly, in lofty gestures” (2019, pp. 314-315, cursivering in het origineel). Net als vele andere deugden of gunsten is dankbaarheid intern en intiem: “Een gunst kun je niet met je hand aanraken, het is iets mentaals” (Seneca, 2022, p. 19).

Seneca (2022) bepleit dan ook dat hulpverlening – in situaties waarbij enkel aan basisbehoeften wordt beantwoord – een zwijgzame activiteit zou moeten zijn: “wat iemand niet vooruithelpt of bijdraagt aan zijn status, maar alleen helpt tegen ziekte, armoede of oneer, geef dat in stilte. Dat moet alleen bekend zijn bij wie ermee geholpen is” (p. 40). Aan de andere kant zouden gunsten “met hart en ziel” gegeven moeten worden (p. 44). Situaties van hulpverlening doen dus niet alleen een beroep op de ontvanger, maar zeker ook op de verlener. Het gaat in de eerste plaats om de wijze *waarop* iemand hulpverleent, en het

onderliggende *waarom*. Waar iemand uit ‘medelijden’ helpt, voelt dit eerder als een ‘belediging’ dan dat het dankbaarheid oproept (Card, 1988, p. 122). De verwachting van dankbaarheid hoeft niet verkeerd te zijn, maar is wel problematisch in een context waar dit continu wordt verwacht, waar de verhoudingen (bovenmatig) scheef zijn en menselijke waardigheid in het geding is: “As for volunteers, even the most good-hearted want to *feel* thanked. They have come for that silent look of admiration that’s free to most, but so costly if you’re tapped for gratitude by everyone you meet” (Nayeri, 2019, p. 122, cursivering in het origineel).

Nayeri (2019) schrijft over de onwaardigheid die gepaard gaat met deze ‘performance’ van dankbaarheid die van vluchtelingen verwacht wordt; met het zwijgen, het ‘ja knikken’ en het ‘geluk hebben’ met alles wat ‘hier zoveel beter is dan wat we gewend zijn’ (p. 194). Deze verwachting leidt namelijk tot “framing”: er ontstaat een ‘archetype’ of ‘ideale vluchteling,’ een kader waarbinnen asielzoekers zouden moeten passen (Schwöbel-Patel & Ozkaramanli, 2017, pp. 1-8). Zo maken Ortlieb, Glauninger en Weiss (2021) een onderscheid in ‘goede,’ ‘dankbare’ en ‘glorieuze’ vluchtelingen (p. 267). Hoe minder ‘goed’ een vluchteling integreert en hoe minder ze aan de samenleving ‘bijdraagt,’ des te meer ‘dankbaarheid’ ze deze samenleving verschuldigd is (p. 280). Ook de ‘glorieuze’ vluchteling is slechts de andere kant van dezelfde medaille, of in Nayeri’s (2017) woorden:

They point to photographs of happy refugees turned good citizens, listing their contributions, as if that is the price of existing in the same country, on the same earth ... isn’t glorifying the refugees who thrive according to western standards just another way to *endorse this same gratitude politics*? Isn’t it akin to holding up the most acquiescent as examples of what a refugee should be, instead of offering each person the same options that are granted to the native-born citizen? (para. 33, mijn cursivering)

Waar de verwachting van dankbaarheid leidt tot verticale verhoudingen en kaders waar iemand in zou moeten passen, is het de vraag in hoeverre ze past binnen een gelijkwaardige benadering van vluchtelingen en asielzoekers. In het laatste deel wil ik dan ook onderzoeken of dit concept binnen deze context (genoeg) ruimte laat voor agency (aan de kant van vluchtelingen en asielzoekers), verantwoordelijkheid (vanuit het Westen) en wederkerigheid.

Agency, verantwoordelijkheid en wederkerigheid

Is er naast deze verticale vorm ook een horizontale vorm van dankbaarheid denkbaar, een vorm waarbij sprake is van wederzijdsheid en agency, en waarbij het Westen (voldoende) verantwoordelijkheid neemt? Healey (2014) stelt een ‘cirkel van dankbaarheid’ voor, maar stelt meteen dat vluchtelingen vaak binnen deze cirkel worden uitgesloten, waar ze niet de benodigde ‘erkenning’ krijgen (p. 8). Cruz (2014) pleit voor een ‘vertrouwensmodel van dankbaarheid,’ waarbij wederzijdse relaties ontstaan door niet alleen asiel maar ook politiek actorschap en verantwoordelijkheden te geven die weer een beroep doen op (het handelen van) vluchtelingen en asielzoekers. Binnen dit model zijn vluchtelingen en asielzoekers niet slechts ‘passieve slachtoffers’ die dankbaar zouden moeten zijn voor alles wat wordt gegeven, maar leveren ze hier zelf ook een bijdrage aan (p. 15).

Een horizontale invulling van dankbaarheid impliceert een wederzijdse vorm: we zijn dankbaar voor elkaar. In relatie tot de metafoer van het menselijk lichaam betekent dit dat we niet zonder invloeden van buitenaf kunnen, vanwaar het essentieel is hier dankbaar voor te zijn. Waar een lichaam niet puur op zichzelf kan bestaan, heeft Nederland eveneens andere landen en culturen nodig om op deze manier – met zoveel welvaart, mogelijkheden, diversiteit – te kunnen bestaan. Een groot deel van de Nederlandse cultuur en gebruiken is meegenomen door migranten, vluchtelingen en/of asielzoekers. In deze rijkdom is dankbaarheid vanuit het ontvangende land dan ook geenszins overbodig.

De valkuil van een benaderingswijze gefundeerd in wederzijdse dankbaarheid is echter dat ze al gauw neigt naar een ‘succesverhaal van de glorieuze vluchteling’ die ‘bijdraagt’ aan de samenleving, wat een voorwaarde vormt om in Nederland (of in een ander Europees land) welkom te worden geheten en wat vluchtelingen van elkaar onderscheidt (Healey, 2014, p. 18). Het ontstaan van dit soort voorwaarden is dan ook de keerzijde van wederkerigheid, waar de vraag weer gaat over wat iemand komt ‘brengen’ in plaats van dat iemand er ‘gewoon mag zijn.’ Dankbaarheid neigt in deze context zo al gauw naar voorwaardelijkheid en (daarmee gepaard) ongelijkwaardigheid – zelfs wanneer er ruimte is voor wederzijdsheid en agency. Alleen de universele vorm – het gegeven dat ieder mens redenen heeft om dankbaar te zijn – lijkt zo een plaats te kunnen krijgen binnen een horizontale benadering. Binnen deze vorm zijn we allemaal dankbare ‘subjecten’ en tegelijkertijd ‘objecten’ van dankbaarheid zonder dat we een van de twee meer zouden moeten zijn.

Tenslotte laat dankbaarheid ook weinig ruimte voor verantwoordelijkheid: waar vluchtelingen het Westen dankbaar zouden moeten zijn dat ze worden opgevangen, wordt het vrijwel onmogelijk om het Westen nog op enige wijze verantwoordelijk te stellen voor wat er

in het land van herkomst gaande is. Van iemand dankbaarheid verwachten is ergens ook iemand tot zwijgen brengen. Om af te sluiten met een andere stem, vat Cruz (2014) goed samen op wat voor kwetsbare visie dankbaarheid is gestoeld: “if one accepts that gratitude is the basis of the political obligation of the refugee, then one must face up to just how frangible the obligation is. In particular, the obligation is conditional on the fair and generous treatment of refugees that is consistent with their dignity as human beings” (p. 3). En waar dankbaarheid juist de menselijke waardigheid in gevaar brengt, zou ze geen kernconcept moeten vormen in een gelijkwaardige benadering van vluchtelingen en asielzoekers.

Compassie in het licht van gelijkwaardigheid

Het tweede concept dat ik in het licht van gelijkwaardigheid wil plaatsen, is compassie. Los van de vraag of compassie in algemene zin tot het politieke domein zou moeten behoren,¹⁴ wil ik hier onderzoeken wat ze in specifieke zin betekent in de benadering van vluchtelingen en asielzoekers, en of compassie binnen deze context en bovengenoemde visie op gelijkwaardigheid een gewenst concept zou kunnen zijn. Om te beginnen refereer ik kort aan compassie in relatie tot gelijkwaardigheid en gelijkwaardige relaties. Vervolgens verbind ik deze relaties weer met menselijke waardigheid, die (gelijkend aan dankbaarheid) gepaard gaan met verwachtingen en ‘framing’ en raken aan een discours van liefdadigheid. Tenslotte wil ik onderzoeken welke rol agency, verantwoordelijkheid en wederkerigheid bij compassie spelen en of er dus een vorm denkbaar is die ruimte laat voor deze concepten en daarmee aan zou kunnen sluiten bij een horizontale benadering.

Een visie op ‘gelijkwaardigheid’: ‘objecten’ van medeleven

Balkenhol (2016) beschrijft in zijn “Politics of Compassion” de verschillende kanten van compassie die meer en minder goed aansluiten bij het doorbreken van bestaande hiërarchische verhoudingen en daarmee meer en minder goed passen bij (een visie op) gelijkwaardigheid:

On the one hand, compassion signals a power relation that is implied in the distance it creates between a suffering and passive other and a compassionate and active self ... On the other hand, compassion (unlike pity) can motivate political action and solidarity with the goal of changing this very hierarchy. (p. 284)

Waar compassie een beroep doet op onze medemenselijkheid en het hart aanspreekt, is ze een belangrijke morele drijfveer, en dus ook een drijfveer om bestaande hiërarchieën onderuit te halen en meer gelijkwaardigheid te genereren. Tegelijkertijd is compassie een inherent hiërarchisch begrip: in situaties van compassie ontstaat er een ongelijkwaardige, verticale relatie tussen een actief, compassievol ‘subject’ en een passief ‘object’ dat medeleven behoeft (p. 288). Balkenhol problematiseert compassie in de context van het slavernijverleden, maar deze postkoloniale kritiek is ook passend bij de benadering van vluchtelingen en asielzoekers waar eveneens ongelijkwaardige, koloniale verhoudingen een rol spelen. Waar we vluchtelingen en asielzoekers in een compassievol licht benaderen, vervallen we al gauw in

¹⁴ Zie conceptualisatie van compassie in de onderzoeksopzet en de verschillende filosofische visies op de vraag of compassie een politiek concept zou moeten zijn.

een discours van ‘slachtoffer-redder,’ waarin net als bij dankbaarheid het Westerse subject de ‘redder’ is en het ‘slachtoffer’ (vrijwel) volledig aan agency inlevert (Sertdemir Özdemir, 2021, p. 1). De lijn tussen compassie en ‘politiek paternalisme’ is dan ook dun, doordat er vaak een “politics *for* rather than *with* others” ontstaat waarin het ‘subject’ voor het ‘object’ bepaalt en daarmee (enige vorm van) gelijkwaardigheid ondermijnt (Ure & Frost, 2014, p. 13; Weber, 2018, p. 56, cursivering in het origineel).

Deze ongelijkwaardigheid ontstaat niet alleen tussen het ‘subject’ en het ‘object,’ maar ook tussen ‘objecten’ onderling. Zo laat onderzoek van Dumitrescu & Bucy (2021) zien hoe compassie en empathie cultureel gekleurde begrippen zijn, waardoor sommige (groepen) mensen meer compassie krijgen dan andere(n). Dit onderscheid is zowel gebaseerd op (algemene) stereotyperingen als culturele identificatie, ofwel de mate waarin we ons met specifieke aspecten van een cultuur kunnen identificeren (p. 830). Compassie heeft dus (net als dankbaarheid) vaak weinig met anderen te maken, maar is veel meer gefundeerd in de eigen verwachtingen en culturele gebruiken. Ure en Frost (2014) spreken bijvoorbeeld ook over “self-serving compassion,” waarbij het zelf niet gericht is op ‘het goede doen’ (voor een ander), maar op ‘zich goed voelen’ (p. 7). Compassie gaat over afstand en nabijheid, waarbij nabijheid tot de ‘ander’ ontstaat op voorwaarden van het ‘zelf’ die de kaders vormt waar het ‘object’ van compassie binnen moet passen. Deze kaders die tot ongelijkwaardigheid leiden, doen ook inbreuk op de menselijke waardigheid.

De verbinding met ‘waardigheid’: oog voor het gelaat

Door deze hiërarchische verhouding wordt iemand gereduceerd tot ‘object’ van medeleven en in een slachtofferpositie geplaatst. Om ‘compassie’ te ‘verdienen,’ moet iemand aan bepaalde voorwaarden voldoen, en mag iemand deze plek niet ontgroeien. Zo schrijft Nayeri (2017): “The refugee has to be less capable than the native, needier; he must stay in place. That’s the only way gratitude will be accepted” – en ook de enige manier om compassie te ‘verdienen’ (para. 44). Beide begrippen zijn dan ook nauw met elkaar verweven: een ‘dankbare’ vluchteling verdient ‘compassie’ mits deze zich in een ondergeschikte positie bevindt, of ‘zielig genoeg’ is. Een algemene visie op wat compassie behoeft laat bovendien weinig ruimte voor verschil, voor het ‘individuele’ of het ‘pluralistische’ (Weber, 2018, p. 57).

Aan de andere kant zou je ook kunnen stellen dat compassie een zekere waardigheid impliceert: waar we compassie voor iemand voelen, hechten we (genoeg) waarde aan iemand om dit te voelen. Compassie verruimt onze blik op de wereld, opent onze ogen daar waar ze liever gesloten blijven. Vooral het ‘menselijk gezicht’ van de ander valt niet weg te denken,

doet een beroep op onze medemenselijkheid (Makris, 2018, p. 85). Enerzijds is het misschien problematisch om uit te gaan van compassie voor een specifiek gezicht wat ook nog eens is gebaseerd op het eigen idee van compassie (en op wie of wat compassie verdient), anderzijds is het gezicht wel de bron van (de niet te negeren) medemenselijkheid. Zoals Levinas beoogt: “The face is what one cannot kill, or at least it is that whose *meaning* consists in saying ‘thou shalt not kill’” (geciteerd in Fagan, 2013, p. 54, cursivering in het origineel).

Het menselijk gezicht wijst ons op de menselijke waardigheid, maakt vluchtelingen en asielzoekers tot meer dan ‘stromen’ door ruimte te creëren voor het ‘(mede)menszijn.’ Een benadering vanuit compassie geeft ruimte aan het leed en heeft niet de verwachting – zoals Arendt (1943) in haar ervaring als vluchteling omschrijft – dat iemand alles zo snel mogelijk weer vergeet en verdergaat (p. 265). Het willen en kunnen zien van het gezicht van anderen en hier compassie voor willen dragen, vormt een krachtige bron waar het gaat om het nemen van verantwoordelijkheid, en brengt ons bij een van de drie horizontale pijlers. Zoals Makris (2018) beargumenteert:

The Other becomes my neighbour precisely through the way the face summons me, calls for me, begs for me, and in so doing *recalls my responsibility*, and calls me into question. Responsibility for the Other, for the naked face of the first individual to come along. (p. 85, mijn cursivering)

Agency, verantwoordelijkheid en wederkerigheid

Waar het beroep op dankbaarheid aan een specifieke groep mensen die zich in een minder geprivilegieerde situatie begeeft binnen een horizontale benadering vrij vanzelfsprekend niet past, ligt dit bij compassie complexer. Ondanks de hiërarchische verhouding tussen ‘subject’ en ‘object’ vormt compassie ook een essentiële drijfveer voor verandering, en is het de vraag wat dan zwaarder weegt. Ure en Frost (2014) bepleiten hoe compassie (voor het gelaat van de ‘ander’) tot de nodige ‘uitbreiding van de horizon’ kan leiden:

One of the potential political benefits of compassion is that it can motivate citizens to care about and take responsibility for the undeserved suffering of ‘distant’ others. Its political significance lies in *extending the horizon* of citizens’ concerns beyond lines of time, place and nation ... In destroying the sharply demarcated boundaries of rational agents, compassion can motivate them to act on the basis of an ethics of generosity – the ethics of giving without

thought of return – rather than an ethics of exchange and reciprocity. (p. 8, mijn cursivering)

Waar compassie weinig ruimte maakt voor agency en wederkerigheid, laat ze wel ruimte voor medemenselijkheid van waaruit (een gevoel van) verantwoordelijkheid ontspringt. Ure en Frost (2014) beargumenteren dat compassie niet wederkerig hoeft te zijn, omdat ze gericht is op mensen in slechtere omstandigheden die in deze ook niet gelijkwaardig terug kunnen geven (p. 9). Het is dan ook de vraag of het gebrek aan wederkerigheid een probleem vormt, of slechts een weergave van de werkelijkheid is. Waar compassie aan zou zetten tot (politiek) handelen zou ze wellicht de bron kunnen vormen van waaruit er meer gelijkwaardigheid en agency voor vluchtelingen kan ontstaan. Maar is compassie een noodzakelijke eerste stap voor het nemen van politieke verantwoordelijkheid, en is het daarbij nodig om iemand in een slachtofferpositie te plaatsen?

Sommige filosofen, zoals Nussbaum, zouden hier een affirmatief antwoord op geven. Vanuit een postkoloniale lens kunnen we dit echter bevragen. Waar compassie op korte termijn ertoe kan leiden iets voor een specifieke persoon binnen een specifieke situatie te willen betekenen, leidt ze vaak niet tot structurele veranderingen (Balkenhol, 2016, p. 289; Siapera, 2019, p. 6). Vaak blijft onduidelijk *wat* er precies moet gebeuren en *wie* daarbij betrokken zijn (Ure & Frost, 2014, p. 11). Ook wordt de verantwoordelijkheid weggenomen bij het ‘compassievolle, liefdadige Westen’ (Arat-Koç, 2020, p. 378). Compassie leidt zelfs weg van handelen; verder dan aangrijping en een “elated feeling of moral goodness” komt het vaak niet (Weber, 2018, p. 58). Zo beargumenteert ook Ruti (2017):

an ethics based on our ability to identify with the suffering of others is that it can replace political action with paralysing grief. Grief can be privatising, and thus potentially depoliticising, because it tends to result in a retreat from the social world. (p. 99)

Aan de andere kant schrijft ze in navolging van Butler: “there is something viscerally powerful about the grief we feel when the other’s vulnerability, particularly the other’s bodily vulnerability, has been exploited” (p. 102), vanwaar het ‘essentieel’ is om ‘de foto’s, de namen en gezichten’ van slachtoffers zichtbaar te maken en een (publieke) plaats te geven (p. 103).

De vraag is dan ook, in relatie tot de metafoor van het menselijk lichaam, of compassie genoeg naar buiten is gericht om ons lichaam (voor anderen) in beweging te brengen, of dat ze nog te veel naar binnen, naar zichzelf, is gericht om onderdeel te kunnen zijn van een

horizontale benadering. Waar compassie een hiërarchische relatie impliceert, weinig beroep doet op de agency van de 'ander' en in veel gevallen te vrijblijvend en partijdig blijft, past ze niet bij een gelijkwaardige, horizontale benadering van vluchtelingen en asielzoekers. Waar compassie echter een gezicht geeft aan het menselijk leed en een beroep doet op de Westerse samenleving om hier verandering in aan te brengen, kunnen we niet om (het belang van) dit morele concept heen. Compassie vraagt aandacht voor medemenselijkheid en verbreedt onze (affectieve) horizon. Dit in essentie hiërarchische begrip vormt soms wellicht de enige bron die ons ertoe aanzet (meer) gelijkwaardigheid te willen generen in een (inmiddels door en door) ongelijkwaardige wereld.

Gastvrijheid in het licht van gelijkwaardigheid

Het laatste concept dat ik in het licht van gelijkwaardigheid zal plaatsen, is gastvrijheid. Net als de andere concepten wil ik gastvrijheid toetsen aan gelijkwaardigheid door eerst de hiërarchische verhoudingen te problematiseren die in het concept besloten liggen en deze vervolgens te verbinden met menselijke waardigheid. Daarbij wil ik het onderscheid tussen ‘gast’ en ‘host’ bevragen door zowel vanuit een postkoloniaal als een filosofisch perspectief dit onderscheid kritisch te belichten en de verbinding te leggen met de metafoor van het menselijk lichaam. Tenslotte wil ik kijken of er ruimte is voor wederkerigheid, agency en verantwoordelijkheid binnen gastvrijheid, en of dit begrip dus op enige wijze kan bijdragen aan een horizontale benadering van vluchtelingen en asielzoekers.

Een visie op ‘gelijkwaardigheid’: voorwaarden van de ‘host’

Binnen de relationele invulling van gelijkwaardigheid vormt gastvrijheid voor Levinas een belangrijk begrip: het ‘zelf’ wordt namelijk zichzelf door gastvrijheid aan de ‘ander’ te verlenen (Noble, 2016, p. 50). Levinas heeft dus in zekere zin een hele gelijkwaardige opvatting van gastvrijheid: door elkaar te ontvangen kunnen we pas (een verrijkte versie van) onszelf worden. Derrida wijst ons echter op het gegeven dat er naast deze mooie kant ook altijd een ‘gewelddadige,’ hiërarchische keerzijde bestaat binnen een benadering vanuit gastvrijheid (Bell, 2010, p. 251). Ten eerste impliceert gastvrijheid dat er een ‘gast’ is die door een ‘host’ wordt verwelkomd en ontstaat er zo al een ongelijkwaardige dichotomie. Het is echter de vraag of we dit onderscheid zo stellig kunnen maken.

Wanneer we kijken vanuit een postkoloniale lens blijkt het onderscheid tussen ‘gast’ en ‘host’ niet zo rigide, want waar de kolonisten in essentie ‘gast’ waren, namen ze de positie van ‘host’ in. Vanuit historisch perspectief heeft dit onderscheid geen stand gehouden, maar ook vanuit filosofisch oogpunt kunnen we het idee van een ‘gast’ en een ‘host’ bevragen. Kunnen we namelijk stellen dat een land aan iemand toebehoort? In zekere zin zijn we allemaal ‘gast’ op een aardbol die niet aan ons toebehoort en zijn we allemaal (net zo min) ‘thuis.’ Makris (2018) omschrijft in navolging van Levinas en Arendt dit idee van *amor mundi* als “the world does not belong to anyone. We are strangers/visitors of a residence we are called to love” (p. 80). Aan de andere kant ligt binnen deze filosofische benadering ook weer een relativisme op de loer, want we zijn in deze sociaal gevormde wereld allang niet meer ‘allemaal migranten’ en er bestaan wezenlijke verschillen tussen het wel of niet horen bij een staat.

In het licht van de metafoor van het menselijk lichaam kunnen we ons ook afvragen in hoeverre we ‘host’ zijn van ons lichaam. *Zijn we niet allemaal vooral ‘gast’ in ons eigen lichaam? Gebeurt er niet veel zonder dat wij daar actief aan bijdragen? En geldt dat niet ook voor het land waar we in wonen, waar we zijn geboren, waar we aan ‘toebehoren’?* Seneca (2022) wijst ons tweeduizend jaar geleden al op het gegeven dat we niet zomaar vast kunnen stellen dat iets “van ons” is, net zomin dat we kunnen stellen “dat de functies van ons lichaam [die] passen bij de verschillende levensfasen” (volledig) door ons worden gecontroleerd (p. 100). Op deze wijze kunnen we, passend bij de filosofie van Derrida en Levinas, de dichotomie van ‘gast’ en ‘host’ deconstrueren en dus ook het idee problematiseren dat vluchtelingen en asielzoekers als ‘gast’ dingen opeisen die eigenlijk aan de ‘host’ toebehoren.¹⁵

Binnen deze onderverdeling tussen ‘gast’ en ‘host’ stelt de ‘host’ dus de voorwaarden op waar de ‘gast’ aan moet voldoen. Vanuit een postkoloniale kritiek stelt Farahani (2021): “welcoming someone into one’s home can establish rather than destabilise one’s privilege” (p. 666). Naast Derrida belicht ook Ahmed (2000) de ongelijkwaardigheid die gepaard gaat met gastvrijheid in relatie tot de benadering van vluchtelingen en asielzoekers. Zo stelt ze dat het *lijkt* dat mensen overwegend welkom zijn in een ‘gastvrij’ land, maar dit dat alleen maar voor *sommige* mensen geldt, voor mensen die goed genoeg voldoen aan de Westerse voorwaarden. Ze schrijft: “‘we’ are open to some strangers, but no stranger strangers, who refuse to be ‘native’ underneath” (p. 106). Deze vorming van kaders en verwachtingen die ontstaan binnen een benadering die uitgaat van gastvrijheid raakt weer aan de menselijke waardigheid.

De verbinding met ‘waardigheid’: zich thuis voelen als ‘gast’

Zoals Derrida beargumenteert, heeft iedere cultuur een eigen vorm van gastvrijheid (Bell, 2010, pp. 239-240). Waar de ‘host’ de (culturele) voorwaarden stelt waar de ‘gast’ aan moet voldoen, ontstaat er niet alleen een verschil tussen ‘host’ en ‘gast’ maar ook tussen ‘gasten’ onderling. Net als bij compassie verdient de ene persoon die beter ‘past’ binnen de cultuur van het ontvangende land meer gastvrijheid dan de ander. Kyriakidou (2021) spreekt hier van “hierarchies of deservingness among different migrants [deriving from] implicit notions of home and the nation [that re-affirm] conditions for belonging” (p. 134). Naast culturele identificatie speelt ook hier (stereotyperende) beeldvorming een rol, waardoor vrouwen en kinderen als ‘willoos slachtoffer’ (meer) gastvrijheid ‘verdienen’ dan alleenstaande mannen.

¹⁵ In een interview met Nayeri (2019) door *One World*: <https://www.oneworld.nl/lezen/politiek/migratie/schrijver-en-vluchteling-dina-nayeri-ik-ben-niemand-dankbaarheid-verschuldigd/>.

Zo schrijft Kyriakidou (2021): “Worthiness of hospitality is constructed as dependent on certain understandings of victimhood caused by war and devoid of agency and choice” (p. 139).

Uiteindelijk is de vraag: blijft dit onderscheid tussen ‘gast’ en ‘host’ bestaan, en wanneer is iemand geen ‘gast’ meer? Of in de woorden van Derrida (2016):

Hier begint het vraagstuk van de gastvrijheid: moeten we van de vreemdeling verlangen dat hij ons begrijpt en onze taal spreekt, in alle mogelijke engere en ruimere betekenissen van het woord, voordat we hem bij ons kunnen en mogen verwelkomen? En stel dat hij onze taal al sprak, met alles wat dit impliceert, dat hij de taal en alles wat daarbij hoort met ons deelde, zou de vreemdeling dan nog een vreemdeling zijn, en is er in zijn geval nog sprake van asiel of gastvrijheid? (p. 39)

Zolang iemand ‘gast’ blijft, is het verblijf aan bepaalde condities verbonden, en is er geen sprake van werkelijke gelijkwaardigheid. Wanneer is iemand deze positie ‘ontgroeid’? Is het daarbij nodig dat iemand de taal leert spreken en de culturele normen internaliseert? Of maakt deze (hoge) verwachting integratie juist problematisch, omdat ze voor velen onbereikbaar blijft? Waar gastvrijheid en compassie enerzijds bestaan vanuit (een veronderstelling van) menselijke waardigheid – iemand ‘verdient’ compassievol en gastvrij behandeld te worden – houden ze anderzijds ongelijkwaardigheid in stand door iemand op een bepaalde plaats te houden. Ahmed (2000) pleit dan ook voor een vorm van gastvrijheid waarin er ruimte is om deze plaats te ontgroeien: “Being hospitable, or generous, is being open to the particularity of the ‘who’ I might encounter, but in such a way, that this particularity does not hold this ‘you’ in place” (p. 152).

Om deze voorwaardelijkheid te ontgroeien, werpt Derrida (2016) een andere vraag op: “Of begint de gastvrijheid met een onthaal zonder vragen, met een dubbele eliminatie: het uitwissen van de vraag *en* van de naam? Wat getuigt van rechtvaardigheid en liefde: wel of niet ondervragen?” (p. 45, cursivering in het origineel). Hij stelt hierbij de vraag of we deze voorwaardelijkheid kunnen ontgroeien en zo de menselijke waardigheid kunnen respecteren door überhaupt niet meer de vraag te stellen ‘wie die ander is’ (Butler, 2005, p. 31). Net als Butler zou ik deze vraag ontkennend willen beantwoorden. Het respecteren van de menselijke waardigheid bestaat juist in het blijven stellen van de vraag ‘wie de ander is’ en wat de ander bezighoudt, en dan niet in voorwaardelijke zin om te bepalen of iemand ‘hier mag zijn,’ maar

vanuit medemenselijkheid en wederzijdse interesse, zoals Nayeri vanuit haar eigen ervaring omschrijft: “Wat vluchtelingen echt verwachten, is authentieke menselijke interactie.”¹⁶

Agency, verantwoordelijkheid en wederkerigheid

Deze vraag brengt ons bovendien bij een van de drie pijlers waar deze horizontale benadering op berust, namelijk op wederkerigheid. Past gastvrijheid bij (een visie op) wederkerigheid, en zou ze hier bij moeten passen? Volgens Ahmed (2000) is dit niet het geval:

There is no exchange, no communication, no reciprocal gesture. The stranger becomes present in this ethical encounter as the one to whom one must give, endlessly, and without return. This endless obligation to give defines the form of hospitality as an opening to the other, an open home. (p. 150)

Deze visie op onvoorwaardelijk geven sluit aan bij Levinas' visie op de onvoorwaardelijke verantwoordelijkheid die de 'host' draagt over de 'gast' die een onontkoombaar ethisch appel op hem doet, en past bij Derrida's onvoorwaardelijke vorm van gastvrijheid. Nayeri (2019) is eveneens geen voorstander van wederkerigheid waar het gaat om gastvrijheid en waarschuwt voor het koloniale karakter waar wederkerigheid in deze context al gauw toe leidt. Zo omschrijft ze het idee dat migranten ook iets teruggeven en daarmee iets 'bijdragen aan het ontvangende land' als een 'achterhaald koloniaal argument' (p. 354). Iedereen zou gastvrij ontvangen moeten worden, los van 'wat iemand komt brengen.'

Ook Healey (2014) refereert aan de problematische aard van wederkerigheid in relatie tot gastvrijheid. De kans dat de 'gast' in de toekomst hetzelfde kan betekenen voor de 'host' als andersom – namelijk dat de 'gast' de 'host' asiel kan aanbieden in het land van herkomst wanneer dit nodig is – is minimaal. En waar deze wederkerigheid niet kan worden vervuld, ontstaat er weer de verplichting van dankbaarheid (p. 10). Anderzijds wijst Healey (2014) op een wederkerige vorm van gastvrijheid waar de 'gast' uiteindelijk weer 'host' wordt van de nieuwe 'gasten' (p. 21). Bovendien zouden we ons kunnen afvragen wat wederkerigheid precies impliceert: is het nodig dat de 'gast' precies hetzelfde teruggeeft als wat ze van de 'host' heeft ontvangen, of zijn er ook andere vormen van wederkerigheid denkbaar?

Waar de positie van wederkerigheid en (daarmee gepaard) agency nogal wankel zijn binnen een benadering vanuit gastvrijheid, laat ze zeker ruimte voor verantwoordelijkheid. Zo belicht Levinas (1981) de onvoorwaardelijke verantwoordelijkheid die de 'host' draagt voor

¹⁶ In een interview met Nayeri (2019) door *Mondiaal Nieuws*: <https://www.mo.be/interview/dina-nayeri-rechts-wil-geen-dankbaarheid-van-migranten-maar-openlijke-onderwerping>.

de ‘gast’ en wijst ook Ahmed (2000) hierop. Kyriakidou (2021) maakt onderscheid tussen gastvrijheid in juridische en morele zin en omschrijft gastvrijheid “either as a compassionate response to a humanitarian question of suffering or as a political obligation, conditional on legal frameworks” (p. 138). Dit onderscheid sluit aan bij Derrida’s (2001) afbakening van het ethische (onvoorwaardelijke) en het politieke (voorwaardelijke) domein (p. 21). Waar het morele domein om onvoorwaardelijke verantwoordelijkheid vraagt aangaande gastvrijheid, is de politieke vorm van gastvrijheid aan voorwaarden verbonden (Derrida, 2016, p. 71). Ook al is deze ‘politieke verplichting’ aan voorwaarden verbonden (en daardoor vatbaar voor hiërarchie of verticaliteit), feit blijft dat een benadering vanuit gastvrijheid tot het nemen van (een zekere vorm van) verantwoordelijkheid leidt. Bovendien kunnen een politieke en morele invulling van gastvrijheid naast elkaar bestaan en elkaar aanvullen, waardoor er (meer) evenwicht kan ontstaan tussen het voorwaardelijke en het onvoorwaardelijke. Waar gastvrijheid echter in wezen een onderscheid maakt tussen ‘gast’ en ‘host,’ zou ze in een horizontale benadering misschien beter kunnen worden vervangen door medemenselijkheid: een concept dat ook tot het nemen van verantwoordelijkheid over de ‘medemens’ leidt, maar dit onderscheid tussen ‘gast’ en ‘host’ (als verschillende ‘typen’ mensen) niet impliceert.

De geleefde ervaring: een horizontale benadering in Nederland

Nu we invulling hebben gegeven aan een mogelijke, horizontale benadering van asielzoekers en vluchtelingen in het algemeen en hier drie gangbare, verticale concepten aan hebben getoetst die op dit moment prevaleren, zullen we in dit laatste deel specifiek inzoomen op de Nederlandse context. Al Galidi (2016, 2020) en zijn reflecties op zijn ervaring als asielzoeker in Nederland vormen enerzijds een belangrijke bron om de geleefde ervaring in Nederland in kaart te brengen, anderzijds zal ik academische literatuur raadplegen waarin empirisch is onderzocht hoe vluchtelingen en asielzoekers hun eerste tijd in Nederland hebben ervaren.

Waar er Europese wetgeving bestaat aangaande het asielbeleid,¹⁷ reageert ieder land tegelijkertijd vanuit de eigen wetgeving en cultuur op nieuwkomers. Hoe meer culturen (in de basis) van elkaar verschillen, hoe groter de uitdaging vaak is om deze uiteenlopende culturen (en de mensen die mede door deze culturele gebruiken zijn gevormd) samen te brengen (Hofstede, 2011). Deze contextuele verschillen spelen niet alleen een rol bij de benadering van vluchtelingen en asielzoekers (vanuit Nederland), maar ook bij de ervaringen die vluchtelingen en asielzoekers opdoen en die ertoe leiden dat ze zich (al dan niet) thuis voelen in Nederland (Van Heelsum, 2017, p. 2140).

Eerst zal aan de hand van de geleefde ervaring worden onderzocht in hoeverre de Nederlandse benadering tot gelijkwaardigheid leidt, tot ‘gelijke behandeling’ en horizontale relaties. Vervolgens zal de mate van gelijkwaardigheid worden verbonden met (het gevoel van) menselijke waardigheid en zal worden onderzocht in hoeverre er ruimte is voor verschil, voor de unieke mens los van alle labels. Dankbaarheid, gastvrijheid en compassie zullen hierbij (als verticale, hiërarchische concepten die tot generalisatie leiden) in een kritisch licht worden geplaatst. Tenslotte worden de drie pijlers waar deze horizontale benadering op berust specifiek uitgelicht om te onderzoeken waar er mogelijk ruimte is voor verandering die tot meer horizontaliteit zou kunnen leiden, en wordt (daarmee) de hoofdvraag beantwoord.

Een visie op ‘gelijkwaardigheid’: verticale ervaringen

Een horizontale benadering van vluchtelingen en asielzoekers vraagt om gelijkwaardigheid, om relaties waarin mensen als ‘gelijken’ *zijn* en als ‘gelijken’ *worden behandeld*. Er zou dus

¹⁷ Deze Europese wetgeving kwam recentelijk nog in het nieuws toen de Europese lidstaten na jarenlang overleg tot een compromis kwamen “over het aanscherpen van het asielbeleid.” Zie het volgende NRC-artikel (2023): <https://www.nrc.nl/nieuws/2023/06/08/eu-akkoord-over-migratiebeleid-a4166767>. Ook is er veel kritiek op het (gebrek aan) beleid, wat onder andere catastrofale gevolgen heeft voor de (passieve) wijze waarop er met bootvluchtelingen wordt omgegaan. Zie bijvoorbeeld de volgende kritiek van *Amnesty International* (2023): <https://www.amnesty.nl/wat-is-er-aan-de-hand-falend-europees-vluchtelingenbeleid-en-de-griekse-eilanden>.

geen *wezenlijk* onderscheid moeten bestaan tussen de wijze waarop Nederlanders met elkaar omgaan en met verschillende vluchtelingen en asielzoekers (naargelang etniciteit, religie, geslacht en zo meer). Dit idee van ‘gelijke behandeling’ gaat echter al bij de wetgeving mis. Asielzoekers hebben minder rechten dan de Nederlandse bevolking en meer restricties die afbreuk doen aan hun zeggenschap. Zo heeft iemand die als vluchteling wordt erkend pas na vijf jaar stemrecht en is het pensioensysteem – waarin iemand met de jaren pensioen opbouwt – niet ingericht op deze doelgroep. Iedereen die minder dan vijftig jaar in Nederland woont, moet aanvullende bijstand aanvragen die weer gepaard gaat met aanvullende restricties (Van Heelsum, 2017, p. 2146). Daarnaast heeft iedere gemeente eigen regels waar het gaat om het asielbeleid en leiden deze onderlinge verschillen tot frustraties (Van Heelsum, 2017, p. 2143).

Bovendien hanteren veel landen, waaronder Nederland, een koloniaal gekleurd asielsysteem, waarin asielzoekers vanuit voormalig koloniën eerder worden toegelaten dan asielzoekers die deze koloniale verbinding niet hebben (Costello & Foster, 2022, p. 250). In ‘het principe van gelijkwaardigheid’ staat echter beschreven dat alle vluchtelingen op gelijkwaardige wijze opgevangen zouden moeten worden ‘zonder te discrimineren op basis van ras, religie of land van herkomst’ (geciteerd in Costello & Foster, 2022, pp. 246-247). Er is hier dus sprake van een discrepantie tussen wat er op papier staat en hoe het er in de praktijk veelal aan toegaat. Er zijn echter ook landen die deze ongelijkheid bewust hebben veranderd. Zo heeft Frankrijk de wetgeving aangepast zodat alle “vreemdelingen” die Frankrijk binnenkomen “aan dezelfde voorwaarden” worden onderworpen (Derrida, 2016, p. 103). In Nederland is dit echter (nog) niet het geval.

Naast juridische ongelijkwaardigheid is er ook op moreel-relatieve vlak vaak sprake van weinig gelijkwaardigheid. Zo refereert Al Galidi (2016) aan de ongelijke behandeling tussen zowel asielzoekers en ‘natives’ als asielzoekers onderling, die gepaard gaat met het kunnen begrijpen van elkaars ‘taal.’ Hij ontdekt gedurende zijn tijd in Nederland de condities die eraan bijdragen op (gelijk)waardige wijze behandeld te worden. Zo schrijft hij:

Later ontdekte ik dat ik een Hollander met een Hollandse naam moest laten bellen voor een afspraak. Jammer genoeg kan ik niet uitleggen waarom het zo werkt. Misschien durft een Hollander tegen een andere Hollander niet gemeen te zijn, of weet hij dat een Hollander zijn wetten, taal en land kent en weet wat wel en niet mag. (p. 120)

In het asielzoekerscentrum maakt hij verschillende keren mee dat asielzoekers op ongelijke wijze behandeld worden, bijvoorbeeld wanneer er een gezin arriveert waarvan de vader een

hoge positie in het leger van Saddam Hoessein heeft bekleed. In tegenstelling tot wat we wellicht verwachten, wordt deze man met veel aanzien behandeld. Deze ongelijkwaardige behandeling slaat echter ook de andere kant op: mensen die verslaafd zijn of in andere opzichten ‘zwak of zielig genoeg’ hoeven zich minder te conformeren. Zo schrijft Al Galidi (2020) over dit verschil in benadering:

Het bevestigde mijn conclusie dat Nederlanders anders naar een vreemdeling kijken die hun cultuur kent dan naar een vreemdeling die er niets van weet ... Het bevestigde mijn idee dat de goede migranten in Nederland de prijs betalen voor de slechte. Asielzoekers die perfect integreren moeten altijd de klappen opvangen voor asielzoekers die geen idee hebben over de maatschappij. De hand van de kritiek slaat niet de juiste migrant, maar de bereikbare. (p. 231)

Dit citaat raakt de essentie van de ongelijkwaardigheid die in het Nederlandse asielsysteem is verweven. Het idee dat de ‘ander’ zich moet aanpassen om goed te kunnen integreren en dat er dus ‘betere’ (aangepaste) en ‘slechtere’ (onaangepaste) asielzoekers zijn, is een idee wat veel te weinig wordt bevraagd – zelfs hier door Al Galidi niet (Ghorashi, 2014, pp. 102-103). Alleen wanneer assimilatie onmogelijk lijkt, wanneer iemand dusdanig ‘vreemd’ en ondergeschikt is, stellen we geen verwachtingen meer. We laten anderen dan echter niet ‘in hun waarde,’ maar plaatsen deze ‘kansarme asielzoekers’ buiten het politieke systeem – aan de rand van de samenleving – en beschouwen ze niet als gelijkwaardig politiek subject (Michel, 2013, p. 465). Tenslotte ‘waarschuwt’ Al Galidi (2016) dat er ook voorwaarden aan de Nederlandse gastvrijheid zijn verbonden: “Ten tweede moet je weten hoe lief, aardig en behulpzaam de Hollanders zijn als je ze goed begrijpt. Weet wat ze kunnen en mogen en vraag niet meer dan dat” (p. 189).

Onderzoek van Younes, Ghorashi en Ponzoni (2021) geeft een ander inkijkje in de geleefde ervaring van vluchtelingen, die op dat moment nog als ‘asielzoekers’ worden bestempeld en participeren aan een woonproject in Amsterdam. Waar een kleinere gemeenschap zeker te verkiezen is boven de massale asielzoekerscentra waar Al Galidi zijn eerste jaren in Nederland in doorbrengt, overheerst ook bij de deelnemers aan het woonproject (het gevoel van) ongelijkwaardigheid en blijken de relaties die “warm” en gelijkwaardig zouden moeten zijn in werkelijkheid hiërarchisch van aard (p. 223). Het onderscheid tussen ‘hulpverlenende Nederlander’ en ‘hulpbehoevende vluchteling’ maakt het onmogelijk om (enige vorm van) gelijkwaardigheid te genereren, zeker waar deze ongelijkwaardige

verhouding altijd een verwachting van ‘dankbaarheid’ impliceert (Ghorashi, 2014, p. 112).

Een van de respondenten zegt daar het volgende over:

It [the relationship] was limited or just constrained by the fact that you were a refugee who just arrived in the Netherlands, who needs help, and who was vulnerable for everything. And when Dutch start from this assumption of the relationship, that’s not really like the best base on which you can create, like, the relationship that I wanted at that time. (geciteerd in Younes et al., 2021, p. 226)

Deze ongelijkwaardigheid is niet alleen zichtbaar in de relaties tussen de Nederlandse vrijwilligers bij het woonproject en de vluchtelingen die hieraan meededen, maar ook in de benadering van verschillende ‘typen’ vluchtelingen (dan wel asielzoekers). Zo spraken vrijwilligers vrijwel uitsluitend met de vluchtelingen die Nederlands en/of Engels spraken, waardoor de andere vluchtelingen niet of veel minder werden gehoord (Younes et al., 2021, pp. 226-228). Ook reflecteert een respondent op hoe zijn positie als kunstenaar ‘deuren voor hem openden,’ waar dit bij andere vluchtelingen met andere professies niet het geval was (Younes et al., 2021, p. 226). Deze verschillen in benadering leiden ook weer tot onderlinge concurrentie: “competition for connections, information, and resources” (Younes et al., 2021, p. 224). De competitieve houding die ontstaat is dan ook weer erg passend bij een individualistische, kapitalistische samenleving, waarin ieder voor zich gaat en zoveel mogelijk voor zichzelf wil hebben, en laat weinig ruimte voor vluchtelingen die van thuis uit een sterke gemeenschapscultuur kennen. Zo schrijft Al Galidi (2016) over deze kapitalistische insteek:

Ach, hoe zacht is Nederland voor de asielzoeker die kan betalen. Gooi benzine in een auto en de motor draait maar door. Honderden kilometers. Met meer benzine duizenden kilometers. Je gooit geld in het systeem dat Nederland is en de menselijkheid van het systeem draait maar door tot je alles kunt bewijzen. (p. 123)

Dit ongelijkwaardige systeem gaat gepaard met (gevoelens van) inclusie en exclusie. Er ontstaat een hiërarchie tussen vluchtelingen die steeds meer ‘erbij gaan horen en zich thuis gaan voelen,’ die gelijkwaardig deel van de gemeenschap worden, en vluchtelingen die hierin worden uitgesloten (Van Heelsum, 2017, pp. 2146-2147). Waar “uitsluiting en insluiting op elk moment onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn” (Derrida, 2016, p. 72), is het de vraag

hoe “tot inclusieve verhalen te komen, die verbinden zonder buiten te sluiten” (Alma, 2018, p. 86), en die aldus rekening houden met de menselijke waardigheid.

De verbinding met ‘waardigheid’: van mens tot mens

Deze “inclusieve verhalen” ontstaan niet alleen door “gelijke behandeling,” maar ook door ruimte te maken voor verschil en uniciteit, zo schrijft Alma (2018): “Aandacht voor de unieke eigenschappen van een groep mensen kan tot grotere waardering daarvoor leiden, wat de kans op gelijke behandeling groter maakt” (p. 105). In deze zin zijn een gelijkwaardige benadering en de waardigheid van de unieke mens intrinsiek met elkaar verweven. Alma refereert hier ook aan de agonistische benadering van Mouffe, waarin meningsverschillen mogen bestaan zonder dat dit tot vijandelijkheid leidt (p. 98). Waar vluchtelingen en asielzoekers in Nederland echter veelal als ‘categorie’ worden beschouwd, verliezen ze aan uniciteit en subjectiviteit en daarmee aan menselijke waardigheid (Ghorashi, 2014, p. 105). Vluchtelingen wijzen dan ook vaak het label af, omdat ze ‘als mens, als individu’ willen worden behandeld, en niet tot een generaliserende ‘categorie’ willen worden gereduceerd (Brouwer, 2020, p. 81).

Waar er bovendien weinig ruimte is voor verschil en het unieke aan de ‘ander,’ vormt het Nederlandse ‘subject’ het uitgangspunt en wordt voorbijgegaan aan de specifieke behoeften van de ‘ander’ die ook weer gepaard gaan met culturele verschillen. Zo wordt depressie bij vluchtelingen die voortkomt uit de overgang naar een individualistische cultuur en de daarmee gepaarde eenzaamheid vaak niet herkend (Van Heelsum, 2017, p. 2144). Daarbij zijn ‘integratiescores’ gefundeerd in de verwachting van Nederland naar vluchtelingen en asielzoekers, en niet gebaseerd op de behoeften van de doelgroep zelf: hier wordt geen rekening gehouden met het gegeven dat iemand wellicht een rustig leven wil leiden met de eigen familie zonder uitdrukkelijke participatie aan de samenleving (Van Heelsum, 2017, pp. 2137-2138).

Ook Ahmed (2000) bekritiseert het gegeven dat multiculturalisme uiteindelijk is gefundeerd in Westerse waarden, die in deze als ‘neutraal’ worden bestempeld (p. 110). Wil iemand ‘geaccepteerd’ worden dan moet hij of zij al op zekere hoogte in een normatief kader passen; alleen ‘assimileerbare verschillen’ krijgen een plaats (p. 96). In relatie tot de metafoor van het menselijk lichaam zouden we kunnen stellen dat het ‘lichaam’ (ofwel de Nederlandse samenleving) alleen bereid is ‘delen’ op te nemen die goed genoeg bij het ‘geheel’ aansluiten (Schinkel, 2008). Ahmed (2000) bevraagt dan ook het idee van een ‘tolerante, multiculturele’ samenleving, zoals we graag over Nederland spreken:

the emphasis is on taking pride in ‘our’ history of tolerance and openness to newcomers: ‘we should build upon our proud record of compassion and concern which has made ours a welcoming and caring society’ ... multicultural tolerance and monocultural intolerance are structured around a similar fantasy of the national subject who alone is afforded the will to define who should and should not inhabit the nation space. (pp. 111-112)

Waar Nederland als een compassievol, gastvrij, tolerant land wordt neergezet, ontstaat er een gevoel dat de ‘ondankbare ander’ deze benadering niet zou verdienen (Ghorashi, 2014, p. 104). Ook wordt het ‘tolerante Nederland’ tegenover de ‘traditionele ander’ geplaatst, die een gevaar vormt voor ‘onze’ tolerante cultuur (Ghorashi, 2014, p. 106). Ghorashi (2014) geeft een historische verklaring voor deze houding, namelijk de verzuiling. Waar Nederland steeds meer ‘afkomt’ van de verschillende zuilen zouden vluchtelingen nieuwe zuilen vormen, en ontstaan er nieuwe, ‘intolerante minderheden’ die een bedreiging vormen voor de ‘tolerante meerderheid’ (pp. 106-107). De cultuur van verzuiling en het daarmee gepaarde ‘categorische denken’ is volgens deze verklaring van Ghorashi nog steeds diep in het Nederlandse discours ingebed en leidt ertoe dat mensen al gauw in bepaalde hokjes (of ‘zuilen’) worden geplaatst. Wanneer iemand ‘afwijkt van de standaard’ past iemand niet in de ‘meerderheidscultuur’ en behoort iemand tot een ‘minderheid’ die mogelijk als ‘representant van de verzuiling’ een bedreiging vormt voor het inmiddels ‘vrije’ Nederland (p. 108).¹⁸

In het prevalerende discours van liefdadigheid en compassie worden vluchtelingen anderzijds veelal als ‘hulpeloos’ en ‘afhankelijk’ afgeschilderd, waardoor ze een ‘last’ vormen voor de Nederlandse samenleving (Ghorashi, 2014, p. 111). Waar iemand als ‘object van compassie’ in een afhankelijke positie wordt geplaatst, is er geen ruimte meer voor (gelijk)waardige mens-tot-mens-verhoudingen. In het onderzoek van Younes et al. (2021) komt naar voren hoe deze hiërarchische ideeën waarbij de ‘ander’ hulp nodig zou hebben en afhankelijk zou zijn sterk zijn genormaliseerd binnen de Nederlandse maatschappij. Zo vertellen respondenten hoe hulp aan hen werd opgedrongen en er geen rekening werd gehouden met hun grenzen of behoeften (pp. 227-228). Een van de respondenten reflecteert:

There were no equal relationships, they all were formalized in a way. Okay, these are refugees, these people need help, and we’re going to help them

¹⁸ Rechtse politieke partijen, met als voorloper de PVV, gebruiken bijvoorbeeld vaak dit idee van ‘de minderheid die de vrijheid van de meerderheid komt afnemen’ als strategie om in te spelen op de (politieke) emoties van kiezers en zo stemmen te winnen.

because they are poor people or because they are kind of unqualified people.
They are less-skilled people. So we have to help them. (geciteerd op p. 227)

Waar deze compassievolle benadering nog uitgaat van warmte en het gevoel een ander te willen helpen, vertelt Al Galidi (2016) ook over zijn koude ervaringen met “de talloze ambtenaren van de IND, de vreemdelingenpolitie en het COA voor wie ik hun werk was, zoals een lijk voor de gieren” (p. 54). Zowel bij ‘koude’ als ‘warme’ ervaringen wordt iemand echter niet als (gelijk)waardig mens, maar als ‘hulpbehoevend slachtoffer’ of als ‘potentiële bedreiging’ behandeld (Arat-Koç, 2020, p. 378). Deze dichotomie gaat bovendien gepaard met specifieke verwachtingen. Volgens Al Galidi (2016) zijn het dan ook de “verwachtingen” die “een asielzoeker kapot[maken]” (p. 442). Waar Al Galidi in deze context refereert aan de verwachtingen van Nederland die niet uit blijken te komen – aan de ‘warmte’ die ‘koud’ bleek te zijn – werkt deze uitspraak ook de andere kant op: niet alleen de verwachtingen die asielzoekers van Nederland hebben die niet uit blijken te komen werken destructief, ook de verwachtingen (van onder meer dankbaarheid) die aan asielzoekers worden gesteld vanuit de Nederlandse samenleving, doen een inbreuk op de menselijke waardigheid.

De volgende ervaring van Al Galidi (2016) die als asielzoeker een advocatenkantoor bezoekt laat zien hoe deze (destructieve) verwachting van dankbaarheid vaak diep geworteld zit in de wijze waarop vluchtelingen en asielzoekers in Nederland benaderd worden. Wanneer de advocaat afwezig blijkt en Al Galidi aangeeft dat het lastig is om nogmaals een dagkaart voor de trein te regelen, antwoordt de secretaresse:

U kunt toch ook een beetje zelf betalen? U heeft een gratis plek om te slapen, eten en drinken en een schone wc. Gratis ziekenfondsverzekering én een gratis advocaat. Dan zou u wel zelf naar uw advocaat kunnen komen, toch? Er zijn hier mensen die hard werken om alles voor u te kunnen betalen. (p. 124)

Jaren later reflecteert Al Galidi op deze ervaring: “Sommige situaties vergeet ik nooit, en terwijl ze klein zijn, doen ze pijn in mijn geheugen ... Ik hoopte dat ze niet zag wat de invloed van haar woorden op mij was” (pp. 124-125). Dit fragment weergeeft denk ik de kern van de ongelijkwaardigheid die in een verwachting van dankbaarheid besloten ligt, en laat bovendien zien hoe deze verwachting de menselijke waardigheid (op een fundamenteel niveau) aantast.

Waar de verwachting van dankbaarheid in de praktijk bovenal schadelijk blijkt, heeft compassie (voor het menselijk gelaat) echter ook een keerzijde. Toen in 2015 een foto werd gepubliceerd van een Syrisch jongetje dat tijdens de vlucht was verdrongen, veranderde het hele discours in Nederland. Toen het leed (letterlijk) een gezicht kreeg, ontstond er compassie

en realiseerden mensen zich dat dit ‘vluchtelingenvraagstuk’ over ‘echte’ mensen ging, over kinderen die slachtoffer zijn van oorlogsgeweld. Dehumaniserende uitspraken veranderden in oproepen om onze medemens – maar ook onze *machteloze medemens* – te hulp te staan. Zo zou je zelfs kunnen zeggen dat de foto van het aangespoelde jongetje ergens ook een stem heeft gecreëerd voor het menselijk leed. Ook Al Galidi (2020) omschrijft op krachtige wijze wat het menselijk gezicht met hem doet: “Een foto laat mij niet verdwalen in de talloze gezichten van iemand, maar laat me kijken naar dat ene gezicht. En door dat ene gezicht kan ik alle andere gezichten weer in leven zien en weet ik wie hij is” (p. 64). Compassie voor “dat ene gezicht” kan het tij dus fundamenteel keren, en heeft weerslag op de bereidheid en het gevoel verantwoordelijkheid te willen nemen over de (precaire) situatie van vluchtelingen en asielzoekers, wat ons op het laatste punt brengt.

Agency, verantwoordelijkheid en wederkerigheid

Van de drie verticale concepten leidt compassie het meest tot verantwoordelijkheid. Aan de andere kant verandert de *humanitaire verantwoordelijkheid* jegens vluchtelingen en asielzoekers binnen het discours dat Nederland ‘slachtoffer’ zou zijn van de eigen cultuur van tolerantie, compassie en gastvrijheid in een soort ‘gift’ dat niet had hoeven.¹⁹ Dit stelt Nederland vervolgens in staat om het vluchtelingen en asielzoekers kwalijk te nemen als ze ‘niet genoeg hun best doen’ of ‘niet genoeg dankbaarheid betuigen,’ wat weer de grond vormt voor de huidige verontwaardiging naar deze doelgroep toe (Ghorashi, 2014, p. 114). Er is hier echter sprake van een scheve verwachting wat betreft het nemen van verantwoordelijkheid: waar de verantwoordelijkheid die Nederland neemt als (onnodig) ‘geschenk’ wordt belicht, is de verantwoordelijkheid van de ‘ander’ om hier ‘dankbaar’ voor te zijn noodzakelijk. Ahmed (2004) vergelijkt de wijze waarop landen zich tot asielzoekers en vluchtelingen verhouden – mooi passend bij de metafoor van het menselijk lichaam – met de huid en beschrijft:

the nation’s borders and defences are like skin; they are soft, weak, porous and easily shaped or even bruised by the proximity of others. It suggests that the nation is made vulnerable to abuse by its very openness to others. The soft nation is too emotional, too easily moved by the demands of others, and too easily seduced into assuming that claims for asylum, as testimonies of injury,

¹⁹ Wat weer terug refereert aan het interview met Nayeri (2019) door *One World*: <https://www.oneworld.nl/lezen/politiek/migratie/schrijver-en-vluchteling-dina-nayeri-ik-ben-niemand-dankbaarheid-verschuldigd/>.

are narratives of truth. To be a ‘soft touch nation’ is to be taken in by the bogus; to ‘take in’ is to be ‘taken in.’ (p. 2)

Nederland zou een “soft touch nation” zijn en slachtoffer zijn van de eigen ‘zachte’ tolerantie, van het te ver openstellen van het eigen lichaam aan de dreigende invloeden van buitenaf (om bij de metafoor van het menselijk lichaam van Schinkel (2008) te blijven).

Dit discours van liefdadigheid zou niet alleen weerslag hebben op Nederland zelf, maar heeft bovenal invloed op (de geleefde ervaring van) vluchtelingen en asielzoekers. Zo schrijft Al Galidi (2016): “Nederland was te gastvrij voor mijn lichaam,” waar hij werd volgeladen met kleren die hij onmogelijk allemaal kon dragen (p. 55). Een discours van liefdadigheid en gastvrijheid leidt tot afhankelijkheid en laat weinig ruimte voor agency aan de kant van vluchtelingen en asielzoekers (Ghorashi, 2014, p. 112). Liefdadigheid legitimeert dus niet alleen de verwachting van dankbaarheid en de verontwaardiging waar het hier aan ontbreekt, maar doet ook af aan (een gevoel van) agency, en daarmee aan (enige vorm van) gelijkwaardigheid.

In het onderzoek van Younes et al. (2021) naar het woonproject komt dan ook naar voren dat vluchtelingen niet het gevoel hadden ‘eigenaarschap te hebben over het eigen huis’ en de keuzes die hierin gemaakt werden (p. 229). Dit gebrek aan agency – of een gevoel daarvan – heeft grote gevolgen voor het mentale welzijn, dat groeit wanneer iemand in staat is om eigen keuzes te maken en het leven naar eigen zin vorm te geven (Van Heelsum, 2017, p. 2138). Frustraties ontstaan veelal doordat asielzoekers lang moeten wachten voordat ze kunnen gaan werken of de taal kunnen gaan leren, doordat er een afhankelijkheidspositie ontstaat waarin iemand geen regie kan nemen over het eigen leven of gelijkwaardig deel kan nemen aan de samenleving (Van Heelsum, 2017, p. 2148).

Mede door de situatie in Oekraïne komt hier echter steeds meer beweging in, en ontstaat er bewustwording hoe belangrijk het is om te kunnen werken of op een andere manier bij te kunnen dragen aan de samenleving waar iemand zich (al dan niet tijdelijk) in begeeft voor (het gevoel van) zingeving. Zo zijn er plannen om de periode van zes maanden waarin asielzoekers – na aanvang – niet mogen werken terug te schroeven naar één maand.²⁰ Aan de andere kant laat dit ook zien hoe verschillende ‘typen’ vluchtelingen verschillend worden behandeld, en hoe er voor (de behoeften van) Westerse vluchtelingen meer oog of draagvlak is dan voor (de behoeften van) niet-Westerse vluchtelingen.

²⁰ Zie het volgende NOS-artikel (2023): <https://nos.nl/artikel/2477785-kamer-praat-over-voorstel-om-meer-asielzoekers-te-laten-werken>.

Agency en verantwoordelijkheid zijn tenslotte verweven met wederkerigheid, de laatste pijler waar ik mijn horizontale benadering op berust. Zo ligt de nadruk binnen het huidige, Nederlandse discours meestal op hoe vluchtelingen en asielzoekers zich zouden moeten aanpassen en wat er van hen wordt verwacht, terwijl integratie van twee kanten komt (Brouwer, 2020, p. 80). Wederkerigheid is essentieel voor het stukje thuis voelen; tolerantie zonder interactie en emotionele betrokkenheid is simpelweg niet voldoende (Ghorashi, 2014, p. 110). Het is dus belangrijk om tijd te investeren in het vormen van interculturele relaties waar het leerproces en het gevoel van dankbaarheid wederzijds zijn (Younes et al., 2021, p. 224). Een horizontale benadering vraagt dus ook om een verandering in houding van het ontvangende land, of in Nayeri's (2019) woorden: "A lasting, progressive kind of assimilation requires reciprocation. It is mutual and humble and *intertwined* with multiculturalism, never at odds with it. It is about allowing newcomers to affect you on your native soil, to change you" (p. 342, cursivering in het origineel).

De ervaringen die in dit hoofdstuk aan bod zijn gekomen, laten zien hoe de concepten doorleven in de praktijk en dus niet slechts 'bij woorden blijven,' maar daadwerkelijk tot meer of minder gelijkwaardige relaties leiden. Zowel een benadering vanuit dankbaarheid als een benadering vanuit compassie of gastvrijheid leiden veelal tot 'verticale ervaringen' waarin vluchtelingen en asielzoekers het gevoel hebben een minderwaardige positie in te nemen ten opzichte van het Westerse 'subject.' Binnen deze verticale ervaringen bepaalt het 'eigen lichaam' de voorwaarden waar de 'delen' zich aan moeten schikken, willen ze tot het 'geheel' worden toegelaten.

Om een meer horizontale, gelijkwaardige benadering te creëren, zouden de drie pijlers – verantwoordelijkheid, agency en wederkerigheid – in verbinding met elkaar een bijdrage kunnen leveren. Waar verantwoordelijkheid is gericht op Nederland, agency op vluchtelingen en asielzoekers, en wederkerigheid een beroep op beide doet, ontstaat er een zekere balans. In eerste instantie is het belangrijk dat Nederland (nog) meer de verantwoordelijkheid gaat voelen over de precaire situatie van vluchtelingen en asielzoekers en deze als collectief (op politiek vlak) op zich gaat nemen. Tegenover het nemen van deze verantwoordelijkheid is het ook belangrijk dat vluchtelingen en asielzoekers zelf meer agency krijgen door enerzijds praktische veranderingen aan te brengen (door bijvoorbeeld wetgeving aan te passen waardoor vluchtelingen en asielzoekers sneller kunnen deelnemen aan de samenleving) en door ze anderzijds vanuit een andere (moreel-relatieve) houding te benaderen. Binnen deze houding is het bovendien essentieel dat we minder vanuit de eigen verwachting en meer vanuit de unieke mens (los van labels of categorieën) leren denken, voelen en handelen.

Tenslotte vraagt gelijkwaardigheid om wederkerigheid: alleen door iets voor elkaar te betekenen, genereren we gelijkwaardige relaties. Zeker deze laatste pijler heeft nuance, zodat we niet in een discours vervallen waarbij we van anderen verwachten dat ze ‘iets bijdragen’ en wederkerigheid als voorwaardelijk concept gaan inzetten. De vraag ‘wie die ander is,’ is in deze niet voorwaardelijk, maar verdiepend.

Discussie

In deze scriptie heb ik in het licht van gelijkwaardigheid drie concepten onderzocht die momenteel vaak uitgangspunt vormen in de benadering van vluchtelingen en asielzoekers in Nederland (en elders in Europa). Nadat ik vanuit verschillende filosofische en postkoloniale perspectieven een invulling aan gelijkwaardigheid heb gegeven, heb ik een benadering die uitgaat van dankbaarheid, compassie en gastvrijheid en tot verticaliteit leidt kritisch belicht. Tenslotte ben ik in het laatste hoofdstuk specifiek ingegaan op de Nederlandse context en de geleefde ervaring om inzicht te krijgen in de wijze waarop deze concepten in het geleefde leven doorwerken.

Uiteindelijk is het belangrijk dat we ons (meer) bewust worden van de wijze waarop de concepten en de taal die we hanteren tot uitwerking komen in de praktijk, en in hoeverre ze tot hiërarchische dan wel gelijkwaardige relaties leiden, die ook weer ervoor zorgen dat vluchtelingen en asielzoekers hun leven in Nederland als meer positief of negatief ervaren. Dankbaarheid, compassie en gastvrijheid zouden als ‘verticale’ concepten geen primaire positie moeten innemen bij een horizontale benadering. In plaats van deze begrippen zou een horizontale benadering uit mogen gaan van verantwoordelijkheid, agency en wederkerigheid. Deze drie pijlers van een horizontale benadering doen zowel op de Nederlandse samenleving als op vluchtelingen en asielzoekers zelf een beroep en kunnen daarmee in relatie tot elkaar tot meer gelijkwaardige verhoudingen leiden.

Waar de resonantieassen van Rosa de inspiratie vormden voor deze benadering, heb ik een eigen invulling gegeven aan ‘horizontaliteit’ en ‘verticaliteit.’ Het onderscheid tussen deze twee assen blijkt in de praktijk echter meer genuanceerd. Het gaat hier dan ook niet zozeer over een dichotomie tussen het ‘goede’ en het ‘slechte,’ maar over een geleidelijke schaal van minder naar meer gelijkwaardig. Ieder concept neemt binnen iedere context weer een unieke positie op deze schaal in. De rafelranden van de realiteit zijn dan ook niet in tegenstellingen te vatten, maar behoeven steeds weer (een zoektocht naar) nuance. Hopelijk is deze nuance in deze scriptie, waarin ‘horizontaal’ en ‘verticaal’ in theoretische zin tegenover elkaar zijn geplaatst, toch voldoende aan het licht gekomen binnen de praktijkvoorbeelden.

Waar vluchtelingen en asielzoekers vaak weinig worden gehoord in het politieke en maatschappelijke debat, heb ik in deze scriptie de geleefde ervaring van de doelgroep zelf centraal willen stellen. Hierbij ben ik me bewust van het feit dat ik zelf ook geen stem van de doelgroep vertegenwoordig en wil ik ook op geen enkele manier ‘voor de doelgroep’ spreken. De (eerstehands) ervaringen van vluchtelingen en asielzoekers die aan bod komen, spreken denk ik echter voor zich, en geven inzicht in de wijze waarop de concepten van waaruit we

vluchtelingen en asielzoekers op dit moment veelal benaderen in de praktijk problematisch kunnen uitpakken. Deze greep aan ervaringen doet uiteraard geen recht aan de rijkdom van ervaringen die er is, maar vormt wel een waardevolle illustratie van de wijze waarop deze concepten kunnen doorleven in de ervaring en waar ze in de praktijk minder goed werken of om nuance vragen.

Om dit pad waarop er meer ruimte is voor de geleefde ervaring van vluchtelingen en asielzoekers voort te zetten en meer stemmen te laten weerklinken, zou verder empirisch onderzoek van waarde zijn. Dit onderzoek zou zich eventueel kunnen richten op andere concepten of de verticale concepten in het licht van een ander (meer omvattend) ‘horizontaal’ concept kunnen plaatsen, om zo weer een ander deel van de geleefde ervaring aan te raken. Door een stem te geven aan al deze geleefde ervaringen, kunnen we er hopelijk aan bijdragen dat er in Nederland anders – vanuit meer nuance, bewustwording en verantwoordelijkheid – met vluchtelingen en asielzoekers om kan worden gegaan, waardoor de “gaatjes” waar Al Galidi (2020) in zijn ervaring als asielzoeker aan refereert steeds meer kunnen slinken en de “wortels” dieper mogen aarden (p. 392).²¹

²¹ Zie eind van de inleiding waar deze metafoor van Al Galidi wordt geïntroduceerd.

Implicaties op micro- en macroniveau

Tenslotte vloeien vanuit dit theoretische, conceptuele onderzoek verschillende implicaties voort die er in de praktijk mogelijk aan bij kunnen dragen dat er in Nederland vanuit meer gelijkwaardigheid met vluchtelingen en asielzoekers om kan worden gegaan. Bewustwording, nuance en een (dieper) gevoel van verantwoordelijkheid vormen hierbij de bouwstenen van waaruit meer horizontaliteit zou kunnen ontstaan. In wat volgt wil ik deze implicaties die zowel op micro- als macroniveau doorwerken kort aanstippen om zo ook een (praktische) aanzet te geven voor mogelijke veranderingen.

Ten eerste is het belangrijk dat we op macroniveau de wetsvoorstellen doorzetten die meer ruimte pogen te geven aan de autonomie of agency van vluchtelingen en asielzoekers, zoals het voorstel om eerder te kunnen werken wanneer iemand hier behoefte aan heeft, en dat deze wetgeving bovendien op alle asielzoekers en vluchtelingen betrekking heeft.²² Daarbij is het essentieel dat we de ‘asielcrisis’ niet langer als ‘vluchtelingen crisis’ benaderen, maar als ‘opvangcrisis,’ en dus de verantwoordelijkheid om vluchtelingen goed op te vangen – en de wijze waarop dit misgaat en mis is gegaan – bij onszelf (als collectief) neerleggen. Er zou systematisch meer geld in de opvang van vluchtelingen en asielzoekers moeten worden gestoken, en hierbij zou er rekening mee moeten worden gehouden dat vluchtelingen geen ‘tijdelijk probleem’ vormen, maar een gegeven zijn in een wereld waar (mede door Westerse invloeden) mensen gedwongen zijn hun onveilige thuishaven te verlaten.

Daarbij is het belangrijk dat we ons (meer) bewust worden van de verticale implicaties die in de huidige, gangbare benaderingen besloten liggen, die zijn gegrond in de voorwaarden en verwachtingen die *wij* vanuit *ons* referentiekader aan vluchtelingen en asielzoekers stellen en die dikwijls voorbijgaan aan de eigen behoeften van vluchtelingen en asielzoekers. Verder mogen we ons meer bewust worden van de taal die we hanteren, van waaruit restrictieve kaders ontstaan die afbreuk doen aan de menselijke waardigheid – aan het unieke ‘menschzijn’ – van deze doelgroep. Het is hierbij nodig dat we niet in termen van ‘vreemd’ of ‘anders’ denken en het ‘zelf’ hiertegenover plaatsen, maar het ‘menselijk lichaam’ durven uit te breiden. Nederland is net als het lichaam een fluïde concept, gevormd door invloeden van buitenaf die eveneens deel van het gekleurde geheel zijn en gelijkwaardige zorg en erkenning behoeven.

Bewustwording van de hiërarchische elementen die met de verticale concepten zijn verweven, betekent dat deze concepten ook op andere wijze een rol zouden moeten spelen in

²² En dus niet alleen op Oekraïense of andere Westerse vluchtelingen en asielzoekers.

de benadering van vluchtelingen en asielzoekers. De verwachting van dankbaarheid zou binnen deze specifieke context helemaal geen plaats moeten krijgen, maar is alleen in algemene vorm – als menselijke deugd en bron van zingeving – van waarde. Ook gastvrijheid zou niet langer centraal moeten staan, aangezien er een dichotomie ontstaat tussen ‘gast’ en ‘host’ die iemand nooit helemaal kan ‘ontgroeien.’ Als alternatief voor gastvrijheid zouden we vanuit medemenselijkheid kunnen denken.

Tenslotte is het van belang dat we ook voorzichtig met compassie omgaan, waar ze naast een belangrijke emotionele drijfveer ook hiërarchie impliceert. Een manier om compassie in een horizontale benadering te integreren, is door wellicht een onderscheid te maken tussen ‘compassie als middel’ en ‘compassie als doel.’ Waar compassie (op micro- of interpersoonlijk niveau) een belangrijk middel kan zijn om verantwoordelijkheid te willen nemen voor de situatie van vluchtelingen, is ze echter geen einddoel (op macroniveau). Het is noodzakelijk dat we de fase van compassie ‘ontgroeien’ om tot gelijkwaardigheid te geraken, maar dat we ons wel bewust blijven van de kracht van compassie, van het ethisch appel dat voortvloeit uit (blootstelling aan) het kwetsbare, menselijke gelaat.

Naast bewustwording van de verticale aspecten vraagt een horizontale benadering om (meer) nuance. Het debat rondom vluchtelingen en asielzoekers is zowel aan de rechterzijde als aan de linkerzijde (politiek gezien) vaak weinig genuanceerd. De ervaringen die hier naar voren komen, laten echter zien dat de realiteit veel complexer is en een genuanceerde visie behoeft. De morele concepten die in deze scriptie zijn aangehaald zijn niet ‘goed’ of ‘slecht’ – of puur ‘horizontaal’ of ‘verticaal’ – maar leiden naargelang de specifieke context of situatie tot meer of minder gelijkwaardige relaties. Deze variëteit en de daarmee gepaarde contextuele nuances moeten we onder ogen houden.

Vanuit een postkoloniaal perspectief vraagt nuance om aandacht voor het onderscheid tussen het algemeen menselijke enerzijds en het specifieke of contextuele anderzijds. Waar we in essentie kwetsbare, relationele wezens zijn en daarmee fundamenteel gelijkwaardig aan elkaar, is de wereld een ongelijkwaardige plek waar ongelijke kansen en verhoudingen overal hun (destructieve) sporen nalaten. We moeten dus altijd balanceren tussen gelijkwaardigheid in algemene zin (van mens tot mens) en specifieke verschillen, die niet alleen voortkomen uit de uniciteit van ieder mens maar ook contextueel zijn gebonden, en daarmee een beroep doen op het nemen van verantwoordelijkheid (aan Westerse zijde).

Als laatste vraagt nuance om oog voor het onderscheid tussen het voorwaardelijke en het onvoorwaardelijke, het mogelijke en het onmogelijke. In navolging van Levinas en Derrida zou ik willen beargumenteren dat we binnen alle voorwaarden waar we ons (op

macroniveau) in begeven toch blijven streven naar de meest onvoorwaardelijke vorm van contact (op microniveau), en dat we daarmee de horizon van het ‘mogelijke’ steeds weer pogen te verbreden. Bij het verbreden van onze (moreel-relatieve) horizon is het essentieel dat we ruimte creëren voor de geleefde ervaring van vluchtelingen en asielzoekers en hier echt naar leren luisteren en handelen.

Geraadpleegde literatuur

- Ahmed, S. (2000). *Strange encounters: Embodied others in post-coloniality*. Routledge.
- Ahmed, S. (2004). Introduction: Feel your way. In *The cultural politics of emotion* (2e ed., pp. 1-19). Edinburgh University Press.
- Al Galidi, R. (2016). *Hoe ik talent voor het leven kreeg*. Uitgeverij Jurgen Maas.
- Al Galidi, R. (2020). *Holland*. Vrije Uitgevers.
- Alma, H. (2018). *De kunst van samenleven: Een pleidooi voor een pluralistisch humanisme*. VUBRESS.
- Arat-Koç, S. (2020). Decolonizing refugee studies, standing up for indigenous justice: Challenges and possibilities of a politics of place. *Studies in Social Justice*, 14(2), 371-390.
- Arendt, H. (1943). We refugees. In J. Kohn & R. H. Feldman (Eds.), *The Jewish writings* (pp. 264-274). Schocken Books.
- Balkenhol, M. (2016). Silence and the politics of compassion: Commemorating slavery in the Netherlands. *Social Anthropology*, 24(3), 278-293.
- Bell, A. (2010). Being 'at home' in the nation: Hospitality and sovereignty in talk about immigration. *Ethnicities*, 10(2), 236-256.
- Brouwer, L. (2020). 'I'm not a case, I'm a person': Refugees and belonging in the Netherlands. *Journal of Critical Humanities and Social Studies*, 1(3), 72-82.
- Butler, J. (2001). Giving an account of oneself. *Diacritics*, 31(4), 22-40.
- Butler, J. (2002). *Violence, mourning, politics* [Kessler Lecture Excerpt, pp. 3-6]. City University of New York, CUNY Academic Works.
- Butler, J. (2005). Post-Hegelian queries: "Who are you?" Against ethical violence. In J. Butler, *Giving an account of oneself* (pp. 26-44). Fordham University Press.
- Byarugaba, J. K. (2016). Reflexivity between the modern society concepts of equality and plurality: Their transformation according to Arendt. *Philosophy Study*, 6(4), 199-203.
- Card, C. (1988). Gratitude and obligation. *American Philosophical Quarterly*, 25(2), 115-127.
- Costello, C., & Foster, M. (2022). (Some) refugees welcome: When is differentiating between refugees unlawful discrimination? *International Journal of Discrimination and the Law*, 22(3), 244-280.
- Cruz, J. (2014). Displacement and gratitude: Accounting for the political obligation of refugees. *Ethics & Global Politics*, 7(1), 1-17.
- Derrida, J. (2001). On cosmopolitanism. In M. Dooley & M. Hughes (Eds.), *On cosmopolitanism and forgiveness* (pp. 3-24). Routledge.

- Derrida, J. (2016). *Over gastvrijheid*. Vert. W. van der Star. Boom, Kleine Klassieken.
- Dumitrescu, D., & Bucy, E. (2021). Visual portrayals of people in need: The impact of refugee depictions, compassion, and support for humanitarian aid. *International Journal of Public Opinion Research*, 33(4), 818-839.
- Fagan, M. (2013). Emmanuel Levinas: Ethics as relation. In *Ethics and politics after poststructuralism: Levinas, Derrida and Nancy* (pp. 44-69). Edinburgh University Press.
- Farahani, F. (2021). Hospitality and hostility: The dilemmas of intimate life and refugee hosting. *Journal of Sociology*, 57(3), 664-673.
- Ferreira, M. J. (2001). 'Total altruism' in Levinas's 'ethics of the welcome.' *The Journal of Religious Ethics*, 29(3), 443-470.
- Ghorashi, H. (2014). Racism and 'the Ungrateful Other' in the Netherlands. In *Dutch racism* (pp. 101-116). Brill.
- Healey, R. L. (2014). Gratitude and hospitality: Tamil refugee employment in London and the conditional nature of integration. *Environment and Planning A*, 46(3), 1-31.
- Hofstede, G. (2011). Dimensionalizing cultures: The Hofstede model in context. *Online Readings in Psychology and Culture*, 2(1), 1-26.
- Ingala, E. (2017). From Hannah Arendt to Judith Butler: The conditions of the political. In *Subjectivity and the political* (pp. 35-54). Routledge.
- Kakoliris, G. (2015). Jacques Derrida on the ethics of hospitality. In *The ethics of subjectivity: Perspectives since the dawn of modernity* (pp. 144-156). Palgrave Macmillan.
- Kyriakidou, M. (2021). Hierarchies of deservingness and the limits of hospitality in the 'refugee crisis.' *Media, Culture & Society*, 43(1), 133-149.
- Levinas, E. (1981). *Otherwise than being, or, Beyond essence*. Vert. A. Lingis. Duquesne University Press.
- Makris, S. (2018). Emmanuel Levinas on hospitality: Ethical and political aspects. *International Journal of Theology, Philosophy and Science*, 2(2), 79-96.
- Michel, N. (2013). Equality and postcolonial claims of discursive injury. *Swiss Political Science Review*, 19(4), 447-471.
- Nayeri, D. (2017). The ungrateful refugee: 'We have no debt to repay.' *Guardian Long Read*.
- Nayeri, D. (2019). *The ungrateful refugee*. Canongate Books.
- Noble, I., & Noble, T. (2016). Hospitality as a key to the relationship with the other in Levinas and Derrida. *Theologica*, 6(2), 47-65.

- Ortlieb, R., Glauninger, E., & Weiss, S. (2021). Organizational inclusion and identity regulation: How inclusive organizations form ‘good’, ‘glorious’ and ‘grateful’ refugees. *Organization*, 28(2), 266-288.
- Ruti, M. (2017). The ethics of precarity: Judith Butler’s reluctant universalism. In M. van Bever Donker, R. Truscott, G. Minkley & P. Lalu (Eds.), *Remains of the social: Desiring the postapartheid* (pp. 92-116). Wits University Press.
- Schinkel, W. (2008). Leven met sociale hypochondrie. In *De gedroomde samenleving* (pp. 15-34). Klement.
- Schwöbel-Patel, C., & Ozkaramanli, D. (2017). The construction of the ‘grateful’ refugee in law and design. *Queen Mary Human Rights Review*, 4(1), 1-10.
- Seneca (2022). *De kunst van het geven*. Vert. V. Hunink. Athenaeum.
- Sertdemir Özdemir, S. (2021). Pity the exiled: Turkish academics in exile, the problem of compassion in politics and the promise of dis-exile. *Journal of Refugee Studies*, 34(1), 1-17.
- Siapera, E. (2019). Refugee solidarity in Europe: Shifting the discourse. *European Journal of Cultural Studies*, 00(0), 1-22.
- Tascón, S. M. (2003). Australia’s new other: Shaping compassion for onshore refugees. *Journal of Australian Studies*, 27(77), 1-12.
- Taylor, A. R. (2021). Ubuntu interdependence. In *A more perfect union: A new vision for building the beloved community* (pp. 165-182). 1517 Media, Broadleaf Books.
- Ure, M., & Frost, M. (Eds.) (2014). Introduction. In *The politics of compassion* (pp. 1-17). Routledge.
- Van Heelsum, A. (2017). Aspirations and frustrations: Experiences of recent refugees in the Netherlands. *Ethnic and Racial Studies*, 40(13), 2137-2150.
- Weber, A.-K. (2018). The pitfalls of ‘love and kindness’: On the challenges to compassion/pity as a political emotion. *Politics and Governance*, 6(4), 53-61.
- Younes, Y., Ghorashi, H., & Ponzoni, E. (2021). Conflicting experiences with welcoming encounters: Narratives of newly arrived refugees in the Netherlands. *Social Inclusion*, 9(4), 222-231.