

Gastvrijheid

Bachelorscriptie

Mieke Moors

Studentnummer 343619

Begeleider:

Prof. Dr. J. de Mul

Adviseur:

Dr. H.A. Krop

Inleiding

Het grote aantal vluchtelingen dat vanaf de zomer van 2015 richting Europa kwam, leidde tot zeer verdeelde reacties in politiek en samenleving ten aanzien van het te voeren asielbeleid. In de politiek werd en wordt getwist over de verantwoordelijkheid jegens vluchtelingen binnen het kader van het Verdrag van Genève, over Europese solidariteit en het Dublin-akkoord, en over een “pushback”-beleid om vluchtelingen er zo veel mogelijk van te weerhouden hun heil te zoeken in Europa. De politiek is gehouden aan internationale verdragen, maar in de praktijk krijgen die niet in alle Europese landen dezelfde invulling. In de samenleving staan burgers die vluchtelingen verwelkomen tegenover bezorgde en angstige burgers die vluchtelingen beschouwen als een bedreiging voor de bestaande orde.

De politieke en maatschappelijke discussie draait om de vraag in hoeverre we bereid zijn vreemdelingen toe te laten tot onze leefomgeving. Tegen deze achtergrond wil ik in deze scriptie proberen na te gaan wat het betekent om gastvrijheid te bieden aan vreemdelingen. Als we ervan uitgaan dat het onze morele plicht is om mensen in nood op te vangen en medemenselijkheid te betonen, welke uitdagingen moeten we dan bereid zijn aan te gaan?

In de zoektocht naar wat gastvrijheid is en mogelijk kan zijn wil ik drie stemmen laten horen die vanuit verschillende invalshoeken over gastvrijheid hebben gesproken. Ik wil eerst de bundel *Over gastvrijheid* van de filosoof Jacques Derrida bespreken, waarin een lezing voor het Internationale Parlement van Schrijvers en enkele colleges zijn opgenomen die hij in 1996 gaf aan de École Pratique des Hautes Études in Parijs en waarin hij het begrip gastvrijheid deconstrueert. Vervolgens bespreek ik de tragedie *De Smekelingen* van de Griekse tragediedichter Aischylos vanuit de vraag of de essentie van de problematiek van gastvrijheid door de eeuwen heen is veranderd. Tot slot wil ik op basis van de lezing ‘Étranger, moi-même’ van de filosoof Paul Ricoeur (van een bredere context voorzien door de teksten ‘Life in quest of narrative’ en ‘Narrative identity’ uit de bundel *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*) nagaan in hoeverre zijn theorie van de narratieve identiteit een handvat kan bieden om na te denken over gastvrijheid op basis van al dan niet fictieve verhalen.

Gastvrijheid volgens Jacques Derrida

In het boek *Over gastvrijheid* van Jacques Derrida zijn een aantal teksten bijeengebracht die handelen over het vraagstuk van de vreemdeling en over de wijze waarop we hem of haar gastvrijheid kunnen en moeten bieden. De twee teksten 'Het vraagstuk van het vreemde: gekomen uit den vreemde' en 'Stappen over de drempel van de gastvrijheid' zijn transcripties van colleges over gastvrijheid die Derrida op 10 en 17 januari 1996 gaf aan de École Pratique des Hautes Études in Parijs. In de Nederlandse vertaling worden de transcripties van de colleges voorafgegaan door de tekst 'Kosmopolieten aller landen, kop op!', een niet uitgesproken lezing die Derrida in 1996 schreef voor het Internationale Parlement van Schrijvers.

Ik bespreek eerst de lezing 'Kosmopolieten aller landen, kop op' en vervolgens elementen uit de colleges, waarin Derrida het begrip gastvrijheid deconstrueert, onder meer verwijzend naar teksten van Kant en Hannah Arendt, Griekse tragedies en Bijbelteksten. In de colleges laat Derrida zijn gedachten de vrije loop gaan over alles wat met gastvrijheid te maken heeft. Het voornaamste thema in de lezing en colleges is de antinomie tussen onvoorwaardelijke gastvrijheid die op grond van een gebod uit de Griekse, Joodse en christelijke cultuur wordt verleend, en voorwaardelijke, aan nationale wetten gebonden gastvrijheid. Andere onderwerpen die Derrida aansnijdt zijn de verhouding tussen gast en gastheer, de problemen rond taal en de problematiek van het veilige huis dat nodig is om gastvrijheid te kunnen bieden.

Kosmopolieten aller landen, kop op!

In de tekst, 'Kosmopolieten aller landen, kop op!' pleit Derrida ervoor dat kosmopolitische vluchtsteden, waarin opvang wordt geboden aan vervolgte schrijvers en kunstenaars, invloed uitoefenen op het beleid van nationale overheden en zich inzetten voor een herziening van de modaliteiten die de stad binden aan de staat.¹ Dat rechtssystemen worden beheerst door het principe van nationale soevereiniteit is volgens Derrida problematisch, omdat vervolging ook van staatswege kan plaatsvinden en overheden ook misdaden begaan.

Derrida verwijst naar Hannah Arendts tekst 'De neergang van de natiestaat en het einde van de mensenrechten', waarin ze de geschiedenis van minderheden, staatlozen, vluchtelingen, gedeporteerden en displaced persons analyseert. Ze stelt hierin dat we moeten beseffen dat de idee van menselijkheid uitstijgt boven het kader van het internationaal recht, dat functioneert in termen van onderlinge overeenkomsten en verdragen tussen soevereine staten. Derrida vraagt zich naar aanleiding daarvan af of steden zich niet zouden kunnen losmaken van overheden om vrijsteden te vormen waartoe vluchtelingen hun toevlucht kunnen zoeken. De stad zou een rol kunnen vervullen die een staat niet altijd kan vervullen.

Volgens de Conventie van Genève zijn vluchtelingen die recht hebben op opvang alle personen waarvan het leven of de vrijheid worden bedreigd op grond van ras, religie of politieke mening. De conventie had in eerste instantie betrekking op gebeurtenissen in Europa van vóór 1951. In 1967 verruimde het protocol van New York, dat aan de conventie werd toegevoegd, het toepassingsgebied en de tijdsbegrenzing tot gebeurtenissen die buiten Europa en na 1951 plaatsvonden. Maar de edelmoedige principes van het asielrecht verschillen van de historische werkelijkheid, de daadwerkelijke toepassing van de beginselen. Dit is volgens Derrida te wijten 'aan de bekrompen en restrictieve rechtstraditie die onderworpen is aan demografisch-economische belangen, aan het belang van de natiestaat die opvangt en asiel verleent'², waarbij het 'indammen van immigratie'

¹ Derrida, 1998, p. 13

² Derrida, 1998, p. 20

behoort tot de obligate retoriek van verkiezingsprogramma's volgens welke met name economische vluchtelingen moeten worden geweerd. Volgens Derrida is het onderscheid tussen politieke en economische vluchtelingen abstract, inconsistent en hypocriet, omdat er ook voor politieke vluchtelingen geen sprake is van opvang als deze in een nieuwe woonomgeving geen enkel economisch voordeel kunnen verwachten.

De term 'vluchtstad' werd door het Internationale Parlement van Schrijvers gekozen omdat 'deze term historische aanspraken kan maken op ons respect en op het respect van eenieder die de ethiek van de gastvrijheid cultiveert'³. Derrida verwijst allereerst naar de Hebreeuwse traditie waarin God Mozes beveelt vrijsteden te stichten voor personen die een toevluchtsoord zochten. In de tweede plaats is er de middeleeuwse traditie van een zekere stedelijke soevereiniteit waarin steden zelf de wetten van gastvrijheid konden bepalen. Tot slot is er nog de kosmopolitische traditie van de Griekse stoïcijnse filosofen, een traditie die in de verlichting een herinterpretatie krijgt door Kant, in zijn tekst 'Naar de eeuwige vrede'.

Onder de kop 'Derde definitieve artikel ten behoeve van de eeuwige vrede'⁴ stelt Kant dat gastvrijheid betekent dat een vreemdeling het recht heeft om door een ander bij aankomst op diens grondgebied niet vijandelijk te worden bejegend. Hoewel Kant het wereldburgerrecht omschrijft als een natuurrecht, houdt dit volgens hem niet in dat een vreemdeling aanspraak kan maken op gastrecht, want hiervoor zouden speciale verdragen moeten worden opgesteld. Wel mogen alle mensen aanspraak maken op een bezoekrecht, op grond waarvan het is toegestaan om zich krachtens het recht van het gemeenschappelijk bezit van het aardoppervlak, aan een maatschappij aan te bieden. De aarde is rond en mensen kunnen zich daarom niet oneindig verspreiden. Ze moeten elkaar verdragen en niemand heeft oorspronkelijk meer recht om zich op een bepaalde plaats op aarde te bevinden dan een ander. Het recht op een plek op de aarde beschouwt Kant als een natuurrecht, maar hij sluit wel alles wat op het aardoppervlak is opgetrokken of opgericht uit van het gemeenschappelijke bezit. Hieronder vallen cultuur, instellingen, de staat en de publieke of politieke ruimte. Voor Kant is gastvrijheid dus een recht, dat afhankelijk is van de staatssoevereiniteit. Er is openbaarheid van de openbare ruimte, maar deze wordt beheerd door wettelijke bepalingen.

Voor Derrida gaat het bezoekrecht van Kant niet ver genoeg en bestaat er een antinomie tussen wat hij de Wet van de gastvrijheid noemt en de wetten van de gastvrijheid. Hij vraagt zich af of het cultiveren van een ethiek van gastvrijheid geen tautologie is, omdat gastvrijheid volgens hem het wezen van de cultuur is en niet zomaar een willekeurig ethisch beginsel. 'In zoverre ethisch handelen raakt aan *ethos*, dat wil zeggen aan de woning, de plek waar je thuis bent, je vertrouwde verblijfplaats en hoe je er leeft, hoe je je er verhoudt tot jezelf en anderen, anderen als getrouwen of als vreemdelingen, *is ethiek gastvrijheid*, valt zij volledig samen met de ervaring van gastvrijheid, hoe die ook wordt ontplooid of ingeperkt.'⁵

Maar omdat degene die gastvrijheid verleent vanuit zijn zelfheid handelt, is er bij de ontvangst ook altijd sprake van een vorm van onderwerping, beheersing of dwang. De geschiedenis van de gastvrijheid speelt zich dus af tussen een Wet van onvoorwaardelijke gastvrijheid en de wetten die gastvrijheid inperken, aan voorwaarden onderwerpen en in een stelsel van rechtsregels opnemen. Toch stelt Derrida dat de voorwaardelijke wetten van het gastvrijheidsrecht noodzakelijk zijn en dat 'zonder de voorwaardelijke wetten van het gastvrijheidsrecht de Wet van de onvoorwaardelijke

³ Derrida, 1998, p. 25

⁴ Kant, 1795 (2012), p. 78

⁵ Derrida, 1998, p. 25

gastvrijheid een vrome wens zou kunnen blijven, een onverantwoordelijk, amorf en ondoeltreffend streven”⁶. De vluchtsteden ziet Derrida vooralsnog een antwoord op een noodsituatie, een antwoord dat rechtvaardiger is dan het bestaande recht.

Een aanzet tot een praktijk van gastvrijheid in de geest van Derrida’s vluchtsteden wordt gegeven door de burgemeester van Palermo, Leoluca Orlando, die in de jaren 80 van de vorige eeuw als aanklager op Sicilië een belangrijke rol speelde in de strijd tegen de maffia⁷. Orlando probeert internationale mobiliteit als mensenrecht te laten erkennen en heeft in Palermo de verblijfsvergunning afgeschaft. Het internationaal openstellen van grenzen voor vluchtelingen is volgens hem een logische stap in de mondialisering en de steeds verdere globalisering van de economie. Hij denkt lokaal zo veel steun voor zijn voorstellen te hebben gekregen (voor zijn derde ambtstermijn werd hij herkozen met 74% van de stemmen) omdat de geschiedenis van Palermo steunt op vele culturen. Orlando ziet Palermo als een lichtend voorbeeld voor Europa. Hij noemt zijn stad ‘een mozaïek in plaats van een schilderij, met als kader het respect voor mensenrechten’. Bovendien denkt hij dat het sleetse Europa de jonge mensen van elders hard nodig heeft om de economische continuïteit te kunnen waarborgen.

Globalisering betekent mobiliteit, van goederen, informatie en geld. Een globalisering zonder mobiliteit van mensen is dan ondenkbaar aldus Orlando. Migratie is het menselijk gezicht van globalisering en is een gegeven waar we volgens hem mee om zullen moeten gaan. Hij wil daarom ook geen onderscheid maken in de opvang van economische en politieke vluchtelingen. Economische vluchtelingen hebben een nog zwakkere positie dan politieke vluchtelingen, omdat ze geen recht hebben op asiel. Maar, aldus Orlando, ze hebben wel recht om te leven. Waarom wel mensen opvangen die vluchten voor oorlogsgeweld, maar geen mensen opvangen die dreigen te sterven van de honger? Mensen die een beter leven zoeken zullen zich blijven verplaatsen.

Orlando wijst de Europese wetgeving inzake de opvang van vluchtelingen af en geeft aan iedereen in Palermo burgerschap. Mensen hoeven enkel te zweren dat ze zich zullen houden aan de wetten van de stad en de staat. Omdat migranten in Italië geen stemrecht hebben, is in Palermo een Raad van culturen opgericht die advies geeft en overleg pleegt met de gemeente. De 21 leden van de raad, die 30.000 migranten vertegenwoordigt, worden direct en democratisch gekozen door migranten. Volgens Orlando is het opvallend dat de leden van deze raad in hun adviezen niet enkel opkomen voor andere migranten, maar voor alle inwoners van de stad.

Een hartelijk welkom is volgens de burgemeester van Palermo de beste garantie voor veiligheid. Zo zegt hij door migranten te zijn gewaarschuwd voor mogelijke terroristen. Ze beschermen hun stad. Door migranten met respect te behandelen en ze niet gescheiden van de rest van de stad te laten leven, ziet hij dat mensen hart krijgen voor de stad waarin ze worden opgevangen. Als dat niet het geval is, zullen ze zich afzijdig houden wanneer er vermoedens van mogelijke terreur bestaan. Zoals de Sicilianen jarenlang wegkeken bij misdrijven door de maffia, die daardoor zo sterk kon worden.

⁶ Derrida, 1998, p. 32

⁷ VPRO Tegenlicht, 30 oktober 2016, *Italiaanse lente*.

<https://www.vpro.nl/programmas/tegenlicht/kijk/afleveringen/2016-2017/italiaanse-lente.html>

De colleges: Het vraagstuk van het vreemde: gekomen uit den vreemde en Stappen over de drempel van de gastvrijheid

Het eerste van de twee opgenomen colleges begint Derrida met de vraag of voorafgaand aan het vraagstuk van de vreemdeling, niet eerst moet worden ingegaan op de vraag van het vreemde⁸, uit den vreemde, een vraag van de vreemdeling. Hij noemt dit het vraagstuk van de vraag. Hij be vraagt daarmee de positie van de vreemdeling in de dialoog. Vreemdelingen stellen vragen en moeten vragen beantwoorden. In de antwoorden moeten ze zich verantwoorden. In welke taal worden de vragen gesteld? Moet een vreemdeling onze taal begrijpen en spreken om te worden verwelkomd? En als een vreemdeling onze taal spreekt, is de vreemdeling dan nog wel een vreemdeling en is er dan nog sprake van asiel of gastvrijheid? Is het voor gastvrijheid nodig dat een nieuwkomer wordt ondervraagd? Of wordt gastvrijheid geboden aan de ander voordat deze zich identificeert en een (rechts)subject met een naam is?

Met het stellen van vragen wordt onderscheid gemaakt tussen de vreemdeling met een naam en de absolute ander. Wanneer we de naamloze ander onvoorwaardelijke gastvrijheid willen bieden, veronderstelt dit een breuk met de voorwaardelijke gastvrijheid binnen de wettelijke kaders, waarbij gastvrijheid een recht of een pact is en waarbij de verbintenis een wederkerigheid impliceert. De vreemdeling heeft dan niet alleen rechten, maar ook plichten. Onvoorwaardelijke gastvrijheid en gastvrijheid volgens wetten staan elkaar in de weg. Wettelijke gastvrijheid corrumpeert de absolute gastvrijheid volgens Derrida. Door absolute gastvrijheid te verlenen tegen de wetten van de gastvrijheid in, kunnen mensen zich zelfs schuldig maken aan een gastvrijheidsdelict.

Het gastvrijheidsdelict is zeer omstreken. Een hedendaagse gastvrijheidsdelinquent is de Zuid-Franse biologische boer Cédric Herrou, die vluchtelingen helpt de Italiaans-Franse grens over te steken. Hij biedt de onvoorwaardelijke gastvrijheid waar Derrida over spreekt en ziet het als zijn plicht vluchtelingen de hulp te bieden die de staat hun onthoudt. Daarvoor werd hij meermaals aangehouden en beschuldigd van mensensmokkel. In 2016 weigerde de rechter in Nice hem echter te veroordelen omdat de intenties van Herrou zuiver humanitair waren. Voor het kraken van een leeg stationsgebouw om er vluchtelingen uit Soedan en Eritrea in onder te brengen werd Herrou in februari 2017 veroordeeld tot acht maanden gevangenisstraf, maar aangezien de rechter ook in dit geval oordeelde dat de motieven nobel waren, was de straf voorwaardelijk. In augustus 2017 werd Herrou in hoger beroep opnieuw voorwaardelijk veroordeeld voor het bieden van onderdak aan minderjarige vluchtelingen. De officier van justitie betoogde toen dat Herrou geen aanspraak kan maken op een wet uit 2012 die immuniteit verleent aan mensen die vluchtelingen op humanitaire gronden helpen. Als de hulp georganiseerd is en niet spontaan, is er sprake van een daad die is gericht op het structureel overtreden van de wet en geldt de uitzonderingspositie niet.

Derrida vergelijkt absolute gastvrijheid en de wetten van de gastvrijheid met gerechtigheid en recht: sterk van elkaar verschillend, maar ook onlosmakelijk met elkaar verbonden. Maar, stelt Derrida, als bij onvoorwaardelijke gastvrijheid aan de ander geen vragen worden gesteld, vormt dit voor de verlener van de gastvrijheid ook een risico. De gast kan immers ook een vijand of een parasiet zijn. Derrida onderzoekt in navolging van Émile Benveniste⁹ de betekenis van het woord gastvrijheid aan de hand van de Latijnse woordgroep die de basis vormt voor de begrippen *hospitalité* (gastvrijheid, afgeleid van *hospes*) en *hôte* (gast, gastheer, afgeleid van *hostis*). *Hospes*, ontstaan uit de samentrekking *hosti-pet-s*, betekent letterlijk 'de meester van de gast', waarbij *pet-*, afgeleid van *pot*, *potis*, staat voor meester. *Hostis* betekent ook 'vreemdeling, vijand', en refereert bovendien aan een

⁸ Derrida, 1998, p. 34

⁹ Émile Benveniste, 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Éditions de Minuit, Paris

wederzijdse verbintenis. *Ipse* betekent 'het zijne, het eigene', maar heeft zich ontwikkeld uit de betekenis 'meester, baas'. Ook het Griekse woord *xenos* heeft een ontwikkeling doorgemaakt van 'gast' naar 'vreemdeling', maar heeft, in tegenstelling tot *hostis*, nooit de betekenis 'vijand' aangenomen.¹⁰ In zijn vertaling gebruikt Walter van der Star voor de Franse woorden *hospitalité*, *hostilité* en het neologisme *hostipitalité*, dat door Derrida wordt geïntroduceerd om de dunne scheidslijn tussen gastvrijheid en vijandschap te onderzoeken, de Nederlandse woorden gastvrijheid, vijandigheid en gastvrijandigheid.

De twee wettelijke stelsels zijn dus antinomisch en onlosmakelijk met elkaar verbonden. De Wet van de gastvrijheid is volgens Derrida echter niet zoiets als een categorische imperatief, omdat gastvrijheid niet uit plichtsbesef wordt verleend. Het is zelfs een wet die geen wet is, maar een appel dat ergens toe oproept zonder te gebieden.¹¹ Derrida verwijst daarmee naar het appel van de ander zoals dit is uitgewerkt door Levinas. De ander is iemand die ons volkomen vreemd is. Het gelaat van de ander heeft een effect op ons, het kiest ons uit om voor de ander open te staan. Dat openstaan voor de ander is onvoorwaardelijk, we hebben een onvoorwaardelijke verantwoordelijkheid voor de ander en worden als het ware gegijzeld door de ander. Bij onvoorwaardelijke gastvrijheid wordt de gastheer dan ook gegijzeld door de gast.

Taal

Derrida haalt Plato's Apologie van Socrates aan om te wijzen op het probleem dat de vreemde taal met zich meebrengt. Tijdens zijn proces wendt Socrates zich tot zijn medeburgers en rechters. Hij zegt zich in de rechtbank als een vreemdeling te voelen omdat hij de taal, het discours van de rechtbank niet machtig is. Hij wordt een vreemdeling omdat hij geacht wordt zich te verantwoorden in een taal die hij niet spreekt:

Mannen van Athene, dit vraag ik u met klem: als ge mij hoort spreken met dezelfde woorden die ik pleeg te gebruiken op de markt bij de wisseltafels, waar velen van u mij hebben gehoord - en trouwens ook elders -, wees daar dan niet verbaasd over en neem er geen aanstoot aan. De kwestie is namelijk dat ik voor het eerst in de zeventig jaar die ik tel, voor een rechtbank verschijn. Ik sta volkomen vreemd tegenover de taal die hier wordt gebezigd. Wil mij dus, alsof ik een vreemdeling was, vergeven dat ik spreek in de taal en op de wijze die ik van huis uit heb meegekregen. Ik denk dat het redelijk is u te vragen geen aandacht te schenken aan de manier waarop ik spreek - want die kan goed zijn of niet goed. Maar let er alleen op of wat ik zeg waar is of niet. Dat is de taak van de rechter, en de redenaar moet de waarheid spreken.¹²

Socrates speelt in zekere zin een vreemdeling die de taal niet goed spreekt en zich daarom niet behoorlijk kan verdedigen ten opzichte van de rechtbank die over zijn lot gaat beslissen. Die taal gaat verder dan woorden en binnen eenzelfde taal kunnen meerdere talen worden gesproken. Ook nu geldt voor vluchtelingen dat zelfs als ze bij hun asielaanvraag een beroep kunnen doen op vertalers en tolken, ze hun verzoek moeten indienen binnen een politiek en juridisch systeem waarmee ze niet bekend zijn. Ook wordt van hen verwacht dat ze een coherent verhaal kunnen vertellen over de reden waarom hun asielverzoek zou moeten worden ingewilligd.

Derrida benadrukt het belang van de eigen taal voor vluchtelingen en ontheemden. Volgens hem hunkeren ballingen en ontwortelden altijd naar twee dingen: hun doden en hun taal.¹³ De taal is als een laatste mobiel vaderland, een laatste verblijfplaats. De taal is een gedaante van het thuis die ons

¹⁰ Derrida, 1998, p. 34

¹¹ Derrida, 1998, p. 72

¹² Plato, 2010, 399 v.C., 17d-18a

¹³ Derrida, 1998, p. 74

nooit verlaat, een onafscheidelijk huis dat zich met ons mee verplaatst, hoewel de taal ons ook voortdurend verlaat als deze vanuit ons vertrekt wanneer we spreken. In de ruimere betekenis staat de taal voor de cultuur als geheel, voor waarden, normen en betekenissen die in de taal besloten liggen. Dezelfde taal spreken is niet alleen een taalkundig mechanisme. Het heeft te maken met het ethos in algemene zin. De uitnodiging, het verlenen van asiel en onderdak, komt tot stand via de taal, via het woord dat tot de ander wordt gericht. De taal is gastvrijheid, aldus Derrida, in navolging van Levinas.¹⁴ Maar door de ander te bevragen in een taal die voor hem of haar vreemd is, wordt ook een drempel opgeworpen en ontstaat een hiërarchische verhouding die onvoorwaardelijke gastvrijheid in de weg staat.

Privaat versus publiek

In de verdere deconstructie wordt nagedacht over de noodzaak om grenzen te stellen aan gastvrijheid.¹⁵ Die grenzen liggen tussen het familiale en niet-familiale, tussen wie al dan niet een vreemdeling is, tussen wie wel of geen burger is en tussen het private en het publieke. Derrida wijst op de veranderde situatie die is ontstaan door technologische ontwikkelingen die met name invloed hebben op het verdwijnen van de grenzen tussen het private en het publieke. Hij stelt dat de grenslijn tussen wat publiek en privaat is daardoor verstoord of vervormd raakt. Wanneer het thuis, dat in principe onschendbaar is, in toenemende mate wordt gevormd door internetcommunicatie die aan censuur en spionage onderhevig is, dan schendt de overheid met zijn inmenging het onschendbare, de onschendbare immuniteit die voorwaarde is voor de gastvrijheid. Want om gastvrijheid te kunnen bieden, moet de verlener van gastvrijheid zich meester weten in zijn eigen huis. Iemand als Cédric Herrou ondervindt aan den lijve dat dit niet zo is. Hij maakt zich met het opvangen van vluchtelingen op zijn eigen erf namelijk schuldig aan het gastvrijheidsdelict.

Van de andere kant kan de schending van de grenzen van het 'thuis' leiden tot een tegenreactie ter bescherming van het particuliere en de familie. Deze neiging kan xenofobe trekken krijgen. Deze xenofobie richt zich volgens Derrida dan in eerste instantie niet tegen vreemdelingen, maar tegen een anonieme technische macht die zowel het thuis als de traditionele voorwaarden voor gastvrijheid bedreigt. Staten beweren weliswaar dat controlemaatregelen worden genomen ter bescherming, maar Derrida noemt het een pijnlijke paradox dat overheden steeds verder doordringen tot de privésfeer naarmate de communicatie en de democratische transparantie meer ruimte krijgen en deel uitmaken van de zichtbare, fenomenale wereld. De staat verzwakt door alle nieuwe technologische mogelijkheden en probeert datgene wat hem ontglipt weer onder toezicht te brengen en in zijn greep te krijgen.¹⁶

De technologie maakt het mogelijk ongewild binnen te dringen tot het privé domein. Derrida stelt naar aanleiding daarvan de vraag naar de verhouding tussen parasiteren en gastvrijheid. Hoe kunnen we een gast onderscheiden van een parasiet?¹⁷ Dit verschil moet worden vastgelegd in een recht. De gastvrijheid moet aan een strikte jurisdictie worden onderworpen. Nieuwkomers worden niet als gasten toegelaten als ze geen recht op asiel genieten. Zonder dat recht kunnen ze enkel in het huis van een gastheer binnendringen als parasiet, als een onrechtmatige, clandestiene gast die kan worden uitgezet of gearresteerd. Maar de ruimte wordt door de technische ontwikkelingen zodanig geherstructureerd dat een begrensde ruimte toch toegankelijk wordt voor indringing van buitenaf. Nu heeft ook een huis altijd openingen in de vorm van deuren en ramen, waardoor mensen toegang

¹⁴ Derrida, 1998, p. 97

¹⁵ Derrida, 1998, p. 56-58

¹⁶ Derrida, 1998, p. 60

¹⁷ Derrida, 1998, p. 61

hebben tot de intimiteit en deze toegang desgewenst kunnen delen. Maar de toegankelijkheid van het thuis is sterk uitgebreid. De gemeenschappelijke technologie van staat en privépersonen verhindert dat de twee ruimtes en hun afzonderlijke structuren van elkaar kunnen worden afgesloten. Er is een vervaging van de grens tussen het private en het publieke, het thuis dat de gastvrijheid mogelijk maakte en de schending of onmogelijkheid van dat thuis.¹⁸

Extreme gastvrijheid

Tot slot geeft Derrida nog enkele voorbeelden van teksten waarin de Wet van de gastvrijheid zelfs boven een moraal of een bepaalde ethiek wordt gesteld door de heer des huizes. Hij geeft hiervoor het voorbeeld van het Bijbelse verhaal van Lot en zijn dochters en verwijst daarbij ook naar Kants tekst 'Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen', waarin de vraag wordt gesteld of je gasten moet uitleveren aan misdadigers, verkrachters of moordenaars als deze hierom vragen, of dat je tegen hen moet liegen om degenen die je onderdak verleent te redden. Lot stelt de Wet van de gastvrijheid boven de ethische verplichtingen die hij jegens zijn dochters heeft. Want om de mannen van Sodom buiten de deur te houden, die gemeenschap met zijn gasten willen hebben, biedt hij de Sodomieten zijn maagdelijke dochters aan.¹⁹ In Rechters wordt een vergelijkbaar handeltje gesloten. Een inwoner van Gibeon biedt onderdak aan een Leviet en zijn vrouw. De inwoners van de stad lopen te hoop bij het huis van de gastheer en zeggen gemeenschap met de gast te willen hebben. De gastheer stelt in plaats van de gast zijn dochter en de vrouw van de gast aan de mannen voor. De mannen willen daar in eerste instantie niets van weten, maar de Leviet duwt zijn vrouw naar buiten, waarna ze door de belagers de hele nacht wordt verkracht. Ze stort op de drempel van het huis waar haar man ligt te slapen in elkaar en sterft.²⁰

Derrida wil met deze extreme voorbeelden wijzen op het dwingende karakter van de Wet van de gastvrijheid. Wanneer gastvrijheid wordt doorgevoerd tot een hyperbolische limiet, kan dit leiden tot extremisme. Maar als gastheer/vrouw moet je kunnen instaan voor het ethos van je verblijf, voor je huis en je familie. Het is dan ook de vraag of we wel erfgenamen willen zijn van deze traditie van de Wet van de gastvrijheid.

Deze voorbeelden van extreme gastvrijheid en de vraag of we die wel willen bieden, doen denken aan een problematische en betreurenswaardige gebeurtenis uit het recente verleden. Tijdens de jaarwisseling van 2015 op 2016 bleken meisjes en vrouwen tijdens ongeregelde heden op het stationsplein van Keulen te zijn betast en bestolen door buitenlandse, "Arabisch uitziende" jonge mannen. In de media werd al snel geroepen dat Syrische vluchtelingen zich hadden vergrepen aan de Duitse vrouwen en meisjes. En dat was de schuld van Angela Merkel en haar tolerante vluchtelingenbeleid. Er werd een vergelijking gemaakt met *taharrush* of *taharrush gamea*, een fenomeen dat bekendheid kreeg toen in 2011 in Cairo tijdens grote bijeenkomsten op het Tahrirplein meisjes en vrouwen werden lastiggevallen en aangerand. De deelnemers aan een *taharrush* verzamelen zich op locaties waar grote mensenmenigten bijeenkomen en maken van de massaliteit en anonimiteit van de menigte gebruik om meisjes en vrouwen te isoleren door deze in een of meerdere cirkels te omringen en hen vervolgens te betasten en aan te randen, en in ergere gevallen te mishandelen en te verkrachten. Dat fenomeen zou nu zijn overgewaaid naar Europa.

Uit het eindrapport dat in maart 2017 door de Landtag Nordrhein-Westfalen over de gebeurtenis werd gepubliceerd, bleek dat het in Keulen niet om een georganiseerde collectieve aanranding ging,

¹⁸ Derrida, 1998, p. 64

¹⁹ Genesis 19: 8-9

²⁰ Rechters 19: 22-25

maar dat zaken om andere redenen uit de hand zijn gelopen²¹. Uiteraard is het gedrag van de veelal dronken en onder invloed van drugs verkerende jonge mannen die zich op de oudejaarsnacht aan vrouwen en meisjes vergrepen daarmee niet minder afkeurenswaardig. Met voorbedachten rade of niet, al dan niet onder groepsdruk, ze hebben moedwillig misbruik gemaakt van de situatie om vrouwen lastig te vallen en te beroven.

In het kielzog van de vluchtelingenstroom lijken zich dus inderdaad ook de parasieten te bevinden waar Derrida het over heeft. Het is zaak deze personen zo snel mogelijk op te sporen en te berechten. Maar het zou irrationeel zijn om op grond van enkele uitwassen de steun te ontfangen aan vluchtelingen die recht hebben op opvang. Uit het eindrapport van de Landtag Nordrhein-Westfalen blijkt dat beeldvorming en feiten behoorlijk van elkaar verschillen. De gretigheid waarmee zichzelf respecterende media op basis van anonieme bronnen hun artikelen hebben gepubliceerd is dan ook verontrustend en koren op de molen van rechts-populistische politici en hun aanhang die van dit soort berichtgeving profiteerden om alle mannelijke vluchtelingen in een kwaad daglicht te stellen.

Angela Merkel heeft de gebeurtenissen in Keulen direct scherp veroordeeld en zich uitgesproken voor een hard antwoord van de rechtstaat op de verachtelijke aanrandingen. Toch zijn tegenstanders van haar asielbeleid van mening dat zij de Duitse vrouwen en meisjes heeft overgeleverd aan de “testosteronbommen” die “onze vrouwen” bedreigen. Hoewel Merkel al vanaf de zomer van 2015, toen ze besloot op grond van de noodtoestand in Hongarije de Dublinverordening tijdelijk buiten werking te stellen en asielzoekers op grond van humanitaire redenen te laten doorreizen naar Duitsland, duidelijk had gemaakt dat enkel mensen met een gegronde reden om te vluchten zouden worden opgevangen in Duitsland, werd van haar persconferentie op 31 augustus 2015 slechts een enkel zinnetje onthouden: “Wir schaffen das”! en ontstond zowel binnen als buiten Duitsland het beeld dat Merkel alle vluchtelingen welkom heette in Duitsland.²²

De beeldvorming die tot stand komt door berichtgeving in de pers lijkt belangrijker dan ooit en voedt vooroordelen van zowel voor- als tegenstanders van een tolerant asielbeleid. Het is daarom zaak voor de media de eigen invloed niet te onderschatten en uiterst zorgvuldig om te springen met informatie die niet is geverifieerd en die een grote weerslag kan hebben op het leven van duizenden mensen.

²¹ Schlussbericht des Parlamentarischen Untersuchungsausschusses IV, <https://www.landtag.nrw.de/portal/WWW/dokumentenarchiv/Dokument/MMD16-14450.pdf>

²² Vermeulen, 2016, p. 13

Zinvolle deconstructie?

De lezingen van Derrida, in ieder geval de colleges, zijn eerder associatieve betogen dan doordachte filosofische studies, maar ze bieden de nodige aanknopingspunten voor de reflectie over gastvrijheid. De absolute gastvrijheid waarbij niets wordt gevraagd, geen temporele beperkingen gelden en niemand de toegang tot het veilige huis wordt ontzegd, is een ideaal. Dit transcendentale idee van gastvrijheid als handleiding voor een juiste manier van handelen is echter in de praktijk niet echt bruikbaar. Want hoe gastvrij we ook zijn, de gift van de gastvrijheid is nooit groot genoeg. Om in termen van Levinas te spreken: de ethische relatie tot de ander die via het gelaat van de ander tot stand komt, is altijd gecontamineerd door de derde, de ander van de ander, die buitengesloten wordt. Derrida stelt daarom voor na te denken over 'tussenschema's' tussen de onvoorwaardelijke en voorwaardelijke gastvrijheid en te zoeken naar een manier om een concrete politiek en ethiek tot stand te brengen die zich blijft ontwikkelen en een antwoord wil geven op nieuwe historische situaties.

Gastvrijheid in Aischylos' De Smekelingen

Een tragedie van alle tijden

Het vraagstuk van de vreemdeling die verzoekt om hulp of bescherming is van alle tijden, evenals de terughoudendheid om vreemdelingen toe te laten. Hoewel de wereld er nu heel anders uitziet dan 2500 jaar geleden, komen in de tragedie *De Danaïden* van de Griekse tragedieschrijver Aischylos (ca. 525-456 v.C.) verrassend veel kwesties aan de orde die ook nu nog actueel zijn.

De klassieke tragedies uit de 5e eeuw v.C., die in Athene tot ontwikkeling komen in dezelfde tijd als de democratie, reflecteren op de ambivalentie en repercussies van keuzevrijheid. De personages in de tragedies zijn onderhevig aan krachten die ze niet kunnen doorgronden en ook niet kunnen beheersen door verstandig, rationeel gedrag.²³ Omdat ze genoodzaakt zijn te kiezen uit twee kwaden in een situatie die ze niet overzien, leidt hun keuze onherroepelijk tot leed en schuldgevoel.

In de vroege tragedies van Aischylos is een overgang waarneembaar van het oude mythologische wereldbeeld, met een dominante rol voor de goden, naar het rationale wereldbeeld dat tot ontwikkeling komt in de Atheense democratie.²⁴ Het overgeleverde deel *De Smekelingen* van de trilogie *De Danaïden* getuigt daarvan. Verleden en tegenwoordige tijd (van de 5e eeuw v.C.) lopen in deze tragedie door elkaar.

Korte inhoud van De Smekelingen

De Smekelingen is het eerste deel van de trilogie *De Danaïden*, die verder op enkele fragmenten na verloren is gegaan. De smekelingen zijn de vijftig dochters van Danaos die samen met hun vader op de vlucht zijn voor de vijftig zonen van Danaos' broer Aegyptus, die hun nichten willen dwingen hen te huwen. De Danaïden vluchten vanuit de omgeving van het huidige Libië naar Argos, omdat dit de geboortegrond is van de priesteres Io, waarvan ze afstammelingen zijn. Hier vragen ze de heersende koning Pelasgos om bescherming. Het koor van Danaïden benadrukt de verwantschap, zet Zeus in als beschermer van smekelingen en dreigt met zelfmoord als geen gehoor wordt gegeven aan hun verzoek. Ze plaatsen Pelasgos daarmee voor een ernstig dilemma. Laat hij de Danaïden toe, dan riskeert hij een conflict met de Egyptenaren, die inmiddels de achtervolging hebben ingezet. Met een afwijzing kan hij de woede van Zeus over zich afroepen wegens schending van de heilige plicht om smekelingen te beschermen. Vanwege het belang van de beslissing, gaat Pelasgos in overleg met zijn volksvertegenwoordiging. Omdat hij een smet op zijn stad wil voorkomen, houdt hij in zijn parlement een vlammend betoog voor toelating van de smekelingen, waarmee hij de volksvertegenwoordigers weet te overtuigen. De Danaïden betuigen hun dank aan de bevolking van Argos. Vervolgens wordt aangekondigd dat de Egyptenaren in aantocht zijn.

Historische politiek-economische achtergrond van De Danaïden

Aischylos schrijft *De Danaïden* in het eerste deel van de 5e eeuw v.C., waarschijnlijk in 463 v.C. Na de Perzische Oorlogen trokken grote aantallen nieuwkomers naar Athene²⁵. De inkomsten van de in 478 v. C. opgerichte Delisch-Attische Zeebond zorgden voor economische bedrijvigheid en droegen bij aan een sterke groei van de werkgelegenheid. De nieuwkomers kwamen niet alleen uit andere streken van Griekenland. Ook niet-Griekse 'gelukszoekers' werden aangetrokken door de mogelijkheden die de nieuwe voorspoed bood. De buitenstaanders die in Athene neerstreken, werden echter niet zonder meer medeburgers. Ze waren weliswaar geen gewone *xenoi*

²³ De Mul, 2011, p. 132-133

²⁴ De Mul, 2006, p. 15

²⁵ Meijer, 2007, p. 52

(vreemdelingen) meer, maar kregen de status van *metoikoi*, hetgeen 'medebewoners' betekent. *Metoiken* hadden geen politieke rechten en moesten zich bij juridische geschillen laten bijstaan door een *prostates*, een Atheense vertegenwoordiger. Om ook nazaten van vreemdelingen uit te sluiten van het burgerschap, werd vanaf 451/0 v.C. onder Perikles wettelijk vastgelegd dat alleen kinderen uit huwelijken waarin beide partners Atheners waren, het Atheense burgerschap konden verkrijgen. Door de juridische en politieke uitsluiting waren *metoiken* in Athene vooral werkzaam in de handel en nijverheid, waarmee ze soms grote welstand bereikten. Rijke *metoiken* konden dankzij de afdracht van hoge belastingen wel in aanzien stijgen, maar werden slechts bij hoge uitzondering beloond met het Atheense burgerrecht. De Atheners lieten zich voorstaan op hun afstamming en ontleenden daar hun identiteit en privileges aan, die ze op deze manier wilden beschermen.

De smekelingen als vreemdelingen

Hoewel de gebeurtenissen zich afspelen in Argos in een ver verleden, is de tragedie ingebed in de politieke situatie van het Athene van die tijd. Vlak na de opvoering van de Danaïden werden in 462/1 v.C. door Efialtes wetten doorgevoerd waarmee de volksvergadering meer macht kreeg toegespeeld ten koste van de *Areopagos*, een raadscollege van hoge gezagsdragers. Die ommekeer in de machtsstructuur hing in 463 v.C. zeker al in de lucht. Naast het thema van de toenemende macht van de volksvertegenwoordiging zijn er in *De Smekelingen* meerdere 'actuele' thema's uit de 5e eeuw v.C. te ontdekken. In mijn lezing wil ik in navolging van Geoffrey W. Bakewell²⁶ ingaan op wat in het stuk naar voren komt over de houding ten aanzien van vreemdelingen, over immigratie en integratie. Ook wil ik aandacht besteden aan het gewicht van de goddelijke autoriteit die in *De Smekelingen* belangrijker wordt geacht dan positief recht en die Derrida's onderscheid tussen de onvoorwaardelijke Wet van de gastvrijheid en de door overheden ingestelde wetten van gastvrijheid in herinnering brengt.

Ik wil nu aan de hand van de vertaling van Gerrit Komrij uit 1991²⁷ meer in detail ingaan op de tragedie en daarbij de elementen aanstippen die betrekking hebben op het verzoek van de Danaïden om als vluchtelingen te worden toegelaten tot Argos en de reactie daarop van Pelasgos, degene waarbij ze asiel aanvragen.

Als het koor van Danaïden opkomt, beginnen ze met het aanroepen van Zeus, '*Zeus, vlucht-toeverlaat*' (1), de beschermer van vreemdelingen. Ze zijn hun geboortegrond bij de Nijl niet ontvlucht omdat ze zijn verbannen, '*Geenszins om een bloedschuld uitgewezen*' (6), maar hebben hun land op eigen initiatief verlaten omdat ze niet in een incestueus huwelijk met hun neven willen worden gedwongen, '*Wars van een huwelijk met Aigyptos*' zonen, *omdat wij hun streven goddeloos achten*' (9-10). Ze zijn dus geen vreemdelingen met economische motieven, zoals de meeste *metoiken* die zich wilden vestigen in Athene, maar zoeken hun toevlucht tot Argos omdat ze fysiek worden bedreigd. De incest wordt omschreven als goddeloos.

Ze kiezen Argos als toevluchtsoord vanwege hun verwantschap met de bewoners van deze stad, omdat ze afstammen van de priesteres Io, die na aanraking van Zeus Epaphos baart, waaruit het geslacht voortkomt waarvan zij deel uitmaken: '*En te landen aan Argos*' strand, *vanwaar ons geslacht zich immers kan beroemen, daar Zeus de horzel-gekwelde koe er aanblies en streelde, ontsproten te zijn*' (15-18). In hun handen dragen ze smekelingentakken, '*Deze met wol-omwonden twijgen*' (22). De Danaïden kwamen niet uit Griekenland, maar leggen deze takken op aanwijzing van hun vader volgens Grieks gebruik²⁸ op het altaar van Zeus, ten teken van hun vreedzame bedoelingen, maar ook

²⁶ Bakewell, 2013

²⁷ Aischylos/Komrij, 1991

²⁸ Naiden, 2006, p 56

om te benadrukken dat ze onder bescherming van Zeus staan. Ze begeven zich overigens naar het altaar zonder de gebruikelijke rituelen rond het betreden hiervan in acht te nemen. Danaos instrueert zijn dochters hoe ze zich ten aanzien van de groep mannelijke bewoners van Argos moeten gedragen die hen tegemoetkomen. (176-203), *'Het is een lichtgeraakt volk hier. Vergeet niet: buk. Je bent een vreemde, op de vlucht, in nood. Een brutale mond te hebben past de zwakste partij niet.'* (201-203).

Als Pelasgos aankomt bij de groep vreemdelingen, verbaast hij zich over hun buitenlandse uiterlijk en hun van de gangbare gebruiken afwijkend gedrag, *'Uit welk land komt deze zo on-Helleens uitziende stoet, met haar uitheemse kleding en sierlijke voorhoofdsbanden, zo pronkend tot wie ik me richt?'* (234-236). *'Hoe u dit land, door herauten onaangekondigd en zonder beschermers en gidsen, durfde betreden, niet sidderend, grote verbazing wekt dat op'* (238-240). De Danaïden worden door Pelasgos ondervraagd, die wil weten waarom ze zich op hun afkomst menen te kunnen beroepen om toegelaten te worden. De Danaïden kunnen zich via hun stamboom overtuigend verantwoorden en wijzen erop dat ze in feite terugkeren naar hun voorouderlijk huis. Pelasgos geeft toe: *'Waarlijk u heeft een band, naar het lijkt, met dit land vanaf de bron'* (325). Hij accepteert hen daarmee echter niet als medeburgers, maar noemt hen *'burgers-van-verre'* (356), die bovendien kunnen zorgen voor problemen, *'Laat ze ons niet schaden, die zaak van burgers-van-verre. Laat niet - uit onverwachte hoek, onvoorbereid - de staat in strijd verwickeld raken! Dat kan zij missen, de staat'* (356-358). Vanwege het mogelijke gevaar dat de Egyptische achtervolgers kunnen vormen voor de *'publieke besmetting van de stadstaat'* (366), wil Pelasgos de Danaïden niets beloven, omdat hij eerst met de burgers in de volksvertegenwoordiging wil overleggen, *'Dreigt er publiek besmetting voor de stadstaat, dan streve het volk ook samen naar genezing. Ik zelf verplicht me niet tot een belofte op voorhand. Met alle burgers wil ik eerst beraad hierover'* (366-369). Als reactie op deze in eerste instantie wat afhoudende houding, dreigen de Danaïden, die in hun wanhoop weinig begrip kunnen opbrengen voor democratische besluitvorming, zich aan de godenbeelden op het altaar op te knopen, hetgeen de stad zou besmetten met bloedschuld (375).

Pelasgos laat zich echter niet overreden tot een overhaast en alleen genomen besluit, *'Ik zei al: zonder hier de volkswil in te kennen, al ben ik oppermachtig, doe ik niets. Want stel dat straks de mensen zeggen, als er iets verkeerd gaat: 'Door gasten te ontzien, vernielde je ons bestel'* (398-401). Pelasgos is zich bewust van het belang van draagkracht voor zijn besluit. Door een gemeenschappelijk besluit voorkomt hij de situatie waarin hij als gastheer zijn eigen volk zou opofferen teneinde gastvrijheid te bieden aan vreemdelingen, zoals in de door Derrida aangehaalde Bijbelverhalen gebeurt en waarvan Angela Merkel door tegenstanders van haar asielbeleid wordt beticht.

Voor Pelasgos zelf weegt de verplichting jegens Zeus echter zwaarder dan de angst voor een mogelijke oorlog met de Egyptenaren, *'Toch - onontkoombaar is ontzag voor Zeus die toornst als heer der smekelingen, voor mensen het schrikwekkendst'* (478-479). Hij instrueert Danaos en zijn dochters daarom smekelingentakken goed zichtbaar op alle altaren van de goden neer te leggen. Omdat de Danaïden zich niet in overeenstemming met hun positie gedragen, besluit Pelasgos hen niet mee te nemen naar de volksvergadering. In plaats daarvan vraagt hij vader Danaos hem als vertegenwoordiger te vergezellen. Als Pelasgos zijn volksvertegenwoordiging toespreekt, past hij al zijn redenaarskunsten toe ten gunste van een positief besluit voor de Danaïden, waarna unaniem wordt besloten de groep toe te laten en bescherming te bieden, op straffe van verbanning voor wie dat niet doet. Danaos doet aan zijn dochters verslag van hetgeen er voor de inwoners van Argos op het spel staat bij het niet nakomen van deze belofte: *'Bij lichamelijk geweld raakt elke ingezetene die geen bijstand biedt zijn rechten kwijt en wordt publiek verbannen'* (612-614). Bakewell wijst erop dat de voorstelling van de volksvertegenwoordiging in Argos sterke overeenkomsten vertoont met die

van Athene²⁹. Hij suggereert ook dat Aischylos zijn publiek wil informeren over de nieuwe wetgeving aangaande *metoiken*³⁰. Argos wordt voorgesteld als een democratische stad waarin gastvriendschap aan nieuwe omstandigheden wordt aangepast.

De Danaïden danken de inwoners van Argos en wensen hun alle mogelijke goeds. Dan ziet Danaos een schip arriveren met de trouwlustige Egyptische neven. Deze sturen een heraut die de Danaïden op niet mis te verstane manier maant mee te komen en hen bedreigt wanneer dit niet uit vrije wil gebeurt: *'Zo niet, zo niet, geplukt, gerukt, gebrandmerkt, bebloed en nog eens bebloed met afgehakte hoofden'* (838-841). Ook wijst hij de Danaïden erop dat ze als staatlozen rechteloosheid zijn: *'Voort van die smeekplaats, snel naar het schip. Wie zonder recht is, zonder staat, weg ermee'* (852-853). Als de Danaïden de goden aanroepen om hulp, is de heraut daar niet van onder de indruk: *'Ik heb geen enkel ontzag voor die goden van hier. Ik ben hier niet grootgebracht en ik ben hier niet opgevoed'* (893-894). Danaos is inmiddels Pelasgos gaan halen, die de heraut wegstuurt en duidelijk maakt dat de Danaïden beschermd zullen worden door de inwoners van Argos. De heraut vertrekt, dreigend met oorlog. Pelasgos nodigt Danaos en zijn dochters uit zich te vestigen binnen de muren van de stad, in huizen van hem of van de staat. Net als burgemeester Orlando van Palermo kiest Pelasgos voor een beleid van volledige integratie van de nieuwkomers. De vluchtelingen zullen zich beschermd en gewenst weten en zich daardoor eerder medeverantwoordelijk voelen voor het welzijn in hun nieuwe gemeenschap.

De Danaïden laten de keuze voor een woonruimte over aan hun vader, omdat ze weten als vreemdelingen niet overal even welkom te zijn: *'Met kritiek staat, waar een vreemd accent klinkt, elk graag klaar'* (972-974). Danaos wijst hen erop dat hun gedrag daarom onberispelijk dient te zijn: *'Van nieuw gezelschap legt de tijd de aard bloot. Voor wie pas aankomt houdt ieder mens in de aanslag een kwade tong. Een licht woord, het werpt al een smet'* (993-996). En: *'Sla zedigheid hoger aan dan het leven zelf'* (1013).

De hedendaagse tragedie

De hedendaagse maatschappij verschilt sterk van de samenleving in Argos die Aischylos beschrijft. In de huidige gemonialiseerde samenleving worden beslissingen niet genomen na een rechtstreekse volksraadpleging, maar is de afstand tussen burgers en bestuurders veel groter. Zeker bij grensoverschrijdende vraagstukken zijn vaak internationale verdragen van kracht waarmee politieke leiders rekening moeten houden.

Toch is de essentie van het asielvraagstuk mijns inziens in feite hetzelfde gebleven. Mensen in nood vragen om bescherming omdat ze moeten vluchten voor armoede of onderdrukking. Net als de Danaïden ondernemen veel hedendaagse vluchtelingen vanuit onder meer Syrië en Noord-Afrikaanse landen een risicovolle reis in de hoop op een beter leven. Hun odyssee eindigt echter maar al te vaak dramatisch anders dan voorzien en wordt velen zelfs fataal. Hoewel het wrang is om in deze context te spreken van keuzevrijheid, staan vluchtelingen net als de protagonisten in Griekse tragedies voor een keuze, al is dit in feite een onmogelijke keuze: in een gammel bootje een levensgevaarlijke tocht over zee wagen in de hoop te belanden in een veilige haven, dan wel achterblijven in overvolle vluchtelingenkampen onder mensonterende omstandigheden of zich schuilhouden op de rokende puinhopen van een verwoest geboorteland.

Behalve voor de asielzoekers heeft Aischylos ook oog voor de positie van degene die verzocht wordt om gastvrijheid. Pelasgos is in deze tragedie de meester van het huis in de termen van Derrida,

²⁹ Bakewell, 2013, p. 30

³⁰ Bakewell, 2013, p. 31

degene die gastvrijheid kan verlenen en die door zijn keuze het risico loopt zichzelf en zijn volk in gevaar te brengen. Vanwege dit mogelijke oorlogsgevaar wil Pelasgos verzekerd zijn van de steun van zijn onderdanen, maar hij doet er wel alles aan om deze steun te verkrijgen. Het is duidelijk dat de positie die een leider in een moreel debat inneemt grote invloed heeft op de opinie van het volk, zoals ook blijkt in onze tijd. Hoewel mensen als Merkel en Orlando zeker ook tegenstand ervaren, weten ze veel burgers achter zich te scharen die hen in hun morele keuzes steunen. Als leiders verantwoordelijkheden naar elkaar doorschuiven en een ontmoedigingsbeleid voeren om een “aanzuigende werking” van goede opvang te voorkomen, waarbij de nadruk steeds wordt gelegd op het mogelijke gevaar, zal een groot deel van de bevolking die positie overnemen en geen oog meer hebben voor het leed en de problemen van de vluchtelingen.

Het fictieve verhaal dat in de tragedie van Aischylos verteld wordt, weerspiegelt uiteraard niet precies de situatie in onze huidige tijd. Toch denk ik dat de inzichten in deze tragedie wel handvaten bieden om na te denken over factoren die ook nu nog een rol spelen in het vluchtelingenvraagstuk. De tragische dimensie die inherent is aan risicovolle beslissingen waarbij belangen van verscheidene groepen tegenover elkaar staan en waarbij menselijk welzijn in het geding is, is van alle tijden.

Gastvrijheid volgens Paul Ricoeur

De Franse filosoof Paul Ricoeur (1913-2005) kent in zijn filosofie een belangrijke rol toe aan het verhaal, zowel aan het fictieve verhaal als aan de verhalen die we over onszelf en over anderen vertellen. In fictie wordt een wereld opgeroepen waarin we zouden kunnen leven³¹. Een tekst is niet afgesloten in zichzelf, maar de projectie van een universum dat verschilt van dat waarin we leven. Door je een werk eigen te maken door het te lezen, wordt de impliciete wereldhorizon die zich erin bevindt ontvouwd, inclusief handelingen, karakters en gebeurtenissen. De lezer behoort zowel tot de horizon van het literaire werk als tot de eigen horizon. De horizon van verwachting en de horizon van ervaring worden met elkaar geconfronteerd en smelten samen. Gadamer spreekt in dit verband over horizonsversmelting, die essentieel is voor de kunst van het begrijpen van een tekst. Het proces van de configuratie van het plot wordt niet voltooid in de tekst, maar in de lezer, waardoor een herconfiguratie van het leven door verhalen mogelijk is.

Volgens Ricoeur zijn verhalen constitutief voor onze persoonlijke identiteit, die hij omschrijft als een narratieve identiteit. Als in een Aristotelisch plot wordt onze identiteit bepaald door een discordante concordantie, een synthese van het heterogene³². Bij de narratieve identiteit vindt de dialectiek plaats tussen wat Ricoeur het idem- en het ipse-aspect van de identiteit noemt³³. Het idem-aspect verwijst naar een continuïteit in gerealiseerde mogelijkheden. Wanneer iemand in bepaalde situaties altijd hetzelfde gedrag vertoont, wordt dit een deel van zijn karakter. Als iemand zich altijd gastvrij betoont, zal hij door zichzelf en anderen worden omschreven als een gastvrije persoon. Daarnaast is er het ipse-aspect, waarbij het gaat om de mogelijkheid tot realiseren. Ik beloof gastvrijheid te verlenen en toon daarin een dispositie tot gastvrijheid. Met het doen van die belofte verhoudt het zelf zich tot zichzelf en projecteert zichzelf vooruit in de tijd.

De vraag naar onze identiteit, de vraag naar wie we zijn, kunnen we proberen te beantwoorden op basis van zelfreflectie, contacten met anderen en verhalen. Verhalen die we over onszelf vertellen en verhalen van en over anderen. In de titel van zijn boek *Soi-même comme un autre* komt tot uiting dat het zelf ook altijd een ander omvat. Het zelf en de ander zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. De ander maakt in allerlei gedaantes deel uit van ons levensverhaal en dat levensverhaal vertellen we weer aan een ander. Bovendien spelen we een rol in de levensverhalen van anderen. We worden een zelf door anderen, hetgeen impliceert dat we een zelf zijn omdat we een ander zijn voor de ander. Het anders zijn is essentieel voor de identiteit van het zelf.

Ook vreemdelingen maken deel uit van ons levensverhaal. We komen ze tegen, raken bevriend, we lezen hun boeken en we lezen over hen. Ons wereldbeeld wordt medebepaald door vreemdelingen. We discussiëren met vrienden en bekenden over de opvang van vluchtelingen en laten onze politieke keuzes afhangen van het beleid van partijen ten aanzien van de opvang van vluchtelingen. Voor vreemdelingen waarmee we kennis maken vormen wij een onderdeel van hun levensverhaal, dat zij op hun beurt weer aan anderen vertellen. De ander maakt zo op tal van manieren deel uit van onze identiteit en wij maken deel uit van de identiteit van de ander.

In 1997 houdt Paul Ricoeur in het kader van de Semaines Sociales de France, die dat jaar in het teken staan van migratie, een lezing met de titel 'Étranger, moi-même'³⁴, waarin hij de positie van de ander bevraagt. Hij presenteert zijn bijdrage in de vorm van een parcours, uitgaande van de eigen positie

³¹ Ricoeur, 1991, p. 20-33

³² De Mul, 2000

³³ Ricoeur, 1991, p. 188-199

³⁴ Ricoeur, 1997

ergens thuis te zijn. Door zich vervolgens bewust te worden van de eigen vreemdheid legt hij een verband met de plicht en het recht op gastvrijheid.

De protestantse Ricoeur onderzoekt de verhouding tot de vreemdeling aan de hand van twee Bijbelteksten, Leviticus 19:34 en Mattheus 25. Leviticus 19:34 bevat de oproep 'vreemdelingen te behandelen als landgenoten en van hen te houden als van jezelf, want jullie waren vreemdelingen in het land Egypte'. Het is een oproep zich te herinneren dat het volk Gods ooit in ballingschap leefde in Egypte. De herinnering rechtvaardigt gastvrijheid, het 'want' en 'als' (als een landgenoot, als jezelf) verbinden gastvrijheid met het gebod van de naastenliefde. In Mattheus 25 is het ontvangen van vreemdelingen verbonden met het laatste oordeel. Enerzijds is er 'Ik was een vreemdeling en je hebt me ontvangen' en anderzijds 'Ik was een vreemdeling en je hebt me niet ontvangen'.

Hoewel hij meermaals naar deze teksten verwijst, gaat het Ricoeur niet om een exegese, maar om na te gaan wat het betekent zich te herinneren dat we vreemdelingen waren. Het gaat daarbij niet om een herinnering aan reële feiten. De migraties uit het eerste millennium waaruit we voortkomen zijn immers niet verankerd in ons collectieve of persoonlijke geheugen. Het gaat om een symbolische herinnering via welke we de effectieve toestand van de vreemdeling interioriseren.

Het parcours dat Ricoeur aflegt begint dus met het gevoel ergens thuis te zijn, het gevoel dat mensen hebben die wonen in hun eigen land. Een vreemdeling is dan allereerst een onbekende ander en volgens de eerste betekenis in het woordenboek 'iemand uit een ander land'. Maar dat zegt niets over wie vreemdelingen zijn in hun eigen land. We weten niets van hen buiten de nationaliteit, buiten het verschil in rechtspositie. Alleen daarop is de binaire tegenstelling tussen ons en hen gebaseerd. En, waarschuwt Ricoeur, deze tegenstelling raakt aan een andere binaire tegenstelling, die tussen vriend en vijand. Aangezien dit raakvlak van de tegenstelling tussen wij en zij en vriend en vijand een gevaarlijke manier van denken is, wil hij nagaan waarop deze tegenstelling is gebaseerd tussen binnenlander en buitenlander, tussen wij en zij.

Een spontaan antwoord daarop is: al weten we niet wie we zijn, we weten wel waartoe we behoren, van welke gemeenschap we lid zijn. De buitenlander wordt negatief gedefinieerd als iemand die niet dezelfde identiteit heeft, geen lid is. De leden weten zich wettelijk beschermd en hebben de zekerheid en het vertrouwen te behoren tot een politiek lichaam, hetgeen een garantie vormt te worden erkend door een fundamenteel juridisch principe, het principe van de soevereiniteit. Een staat mag zijn territorium afbakenen en regels opstellen voor het lidmaatschap tot de nationale gemeenschap en dus de binaire tegenstelling tussen nationaal en buitenlands instellen.

Mensen kunnen niet zomaar kiezen welke nationaliteit ze willen hebben. De nationaliteit kan door staten soeverein worden toegekend aan anderen, maar wordt niet expliciet toegekend aan ingezetenen, omdat deze de nationaliteit automatisch verkrijgen. Deze discretionaire macht van het eigen land is voor ons als ingezetenen geruststellend, omdat we dankzij de nationaliteit de zekerheid hebben ergens bij te horen, al weten we niet wie we zijn.

Uit de soevereiniteit vloeien volgens Ricoeur drie zaken voort:

- 1) De relatie tussen staat, territorium en bevolking is direct. De natie is een bevolkte ruimte met een eigenaam. Daarvan is een bijvoeglijk naamwoord afgeleid dat weer wordt verzelfstandigd voor de inwoners. Door zichzelf te bepalen, bepaalt de staat zijn territorium, het juridische stelsel en de grenzen. De staat heeft fysieke, juridische en politieke grenzen die een omkaderde eenheid vormen, het land.
- 2) Er is een directe relatie tussen nationaliteit en burgerschap. Burgerschap is de capaciteit bij te dragen en deel te nemen aan de politieke macht, met name door te stemmen, waardoor elke burger een onderdeel van de soevereiniteit is. Buitenlanders zijn hiervan uitgesloten voor de nationale

verkiezingen. In sommige landen mogen buitenlanders wel lokaal stemmen.

3) De derde implicatie van de soevereiniteit is onze identiteitskaart. De nationaliteit is constitutief voor onze persoonlijke identiteit. De burgerlijke staat is een persoonlijke status, maar verleent ons ook toegang tot een groepsidentiteit.

Ricoeur stelt vervolgens voor die identiteit te destabiliseren en terug te gaan tot het punt, de symbolische herinnering, dat we ooit vreemdelingen waren en toe te geven dat ultieme wortels ontbreken aan de basis van ons bestaan. In plaats van de identiteit te koppelen aan een groep waar we bij horen, kunnen we ons afvragen: Wie ben ik? Een identiteitskaart zegt niets over wie je bent. Op de vraag 'Waarom ben je Nederlander?' kun je immers geen zinnig antwoord geven, behalve dat je die nationaliteit hebt verkregen door geboorte of naturalisatie. De vraag die je wel zou kunnen stellen is: 'Wat betekent het om Nederlands te zijn?' Je kunt dat afzetten tegen de vraag 'Wat betekent het om Frans, Amerikaans of Syrisch te zijn?' Een vergelijking is onvermijdelijk. Bij zo'n vergelijking stellen we ons voor de ander te zijn, we fantaseren hoe het is om de ander te zijn. En we verzekeren ons ervan dat we die ander niet zijn.

Maar zodra we gaan vergelijken, is er ook sprake van verwarring. Want als we de persoonlijke identiteit losmaken van de groep waartoe we behoren, blijkt deze heel kwetsbaar te zijn. Deze kwetsbaarheid komt ten eerste voort uit het feit dat we onze consistentie, onze coherentie in de loop van de tijd moeilijk kunnen vasthouden. Hoe kunnen we hetzelfde blijven in voortdurend veranderende situaties, na specifieke ervaringen, na vreugde of leed dat ons overkwam? Er is altijd een zekere dreiging om door verandering van binnenuit vernietigd te worden. Een tweede reden voor onze kwetsbaarheid is dat je jezelf nooit kunt afsluiten in jezelf. Ook van buitenaf zijn er invloeden die in ons doorwerken en die maken dat onze identiteit veranderlijk is. Als derde reden voor onze kwetsbaarheid noemt Ricoeur het gevoel dat er aan de basis van onze collectieve en persoonlijke identiteit geweld ligt, voortkomend uit onze sterfelijkheid en de angst voor de dood die de ene mens de andere kan opleggen.

Om deze redenen wordt de ander beschouwd als een bedreiging. Een bedreiging die verbonden is met de coherentie in de tijd, met de onmogelijkheid trouw te blijven aan jezelf en met de angst voor het geweld dat aan de basis van de cultuur ligt, de angst te vervallen in barbarij. De gebeurtenissen die plaatsvonden tijdens de oudejaarsnacht in Keulen werden ook als schokkend ervaren omdat er in onze ogen sprake was van barbaarsheid in de houding van de "Arabisch uitziende" jonge mannen ten aanzien van vrouwen en meisjes. In Duitsland ontstond naar aanleiding van een opmerking van de historicus Prof. Dr. Jörg Baberowski³⁵ een discussie over de houding van de Duitse mannen ten aanzien van het geweld dat vrouwen was aangedaan. Hij stelde dat mannen in Duitsland helemaal niet meer weten hoe je met geweld moet omgaan. Wanneer de staat met zijn geweldsmonopolie faalt door niet in te grijpen bij ongeregelde heden, voelen mensen zich hulpeloos en ontstaat een diep wantrouwen jegens die staat. Volgens zijn these hadden de gebeurtenissen alles te maken met de situatie in de opvangcentra waarin geen overheidsgezag zou gelden en kleine groepjes mannen de dienst uitmaken. Deze groepjes zouden op het stationsplein van Keulen eenzelfde machtsvacuüm hebben ervaren. De vraag die naar aanleiding van zijn opmerking gesteld werd is: Wat hadden de Duitse mannen dan moeten doen? Hadden ze het recht in eigen hand moeten nemen toen bleek dat overheidsdiensten de situatie niet aankonden? Extreemrechtse knokploegen voelden zich daartoe na de nieuwjaarsnacht in Keulen gelegitimeerd en joegen op willekeurige buitenlanders en asielzoekers,

³⁵ <http://www.express.de/koeln/gewagte-these-verteidigen-deutsche-maenner-ihre-frauen-nicht-mehr-24094242>

die ze wel eens een lesje zouden leren³⁶. Een terugval in barbarij is dan niet louter denkbeeldig, maar komt erg dichtbij.

Ricoeur denkt dat xenofobie een natuurlijke reactie is. Identitaire gevoelens zitten diep in ons verankerd. Hij wil niet dat we dit gevoel verdringen, maar het bespreekbaar maken. Wat doen we met dit gevoel, hoe bestrijden we het? Op dit punt zet hij de herinnering aan de ballingschap in. De eerste fase van de herinnering van de ballingschap bestaat eruit de vergelijking met de vreemdeling zo ver mogelijk door te voeren, met alle bedreigingen die de verbeelding van de vreemdeling met zich meebrengt, totdat we op een punt komen waarin we een vreemde tussen de vreemdelingen zijn. Dit is een ervaring die we gemakkelijk kunnen ondergaan met de taal. Al vroeg in ons leven, op straat, op school of tijdens vakanties ontdekken we dat anderen vreemde talen spreken. De diversiteit van talen is fundamenteel voor de menselijke realiteit, het is een onderdeel van de menselijkheid. Ricoeur oppert dat we via deze vaststelling wellicht voor het eerst, zoals hij het noemt 'het wonder van de gastvrijheid' ondervinden, in de vorm van de vertaling. Via de vertaling begrijpen we dat wat in onze taal gezegd kan worden ook in een andere taal gezegd kan worden. Vertaling is voor hem niet slechts een voorbeeld, het is een model voor gastvrijheid. Vertalen is verblijven in een andere taal: de andere taal voegt zich bij de onze.

Maar Ricoeur wil nog verder gaan op de weg van de vreemdeling en andere verborgen elementen van vreemdheid in onszelf ontdekken. Zo ontdekken we in onszelf soms plots verontrustende neigingen of fantasieën die we niet van onszelf kennen. We verbeelden ons dingen over onszelf zoals we ons dingen over anderen verbeelden. We fantaseren over het toeval van onze geboorte. Ik had net zo goed een ander kunnen zijn. Van de andere kant kan ik niet denken buiten het feit dat ik ben wie ik ben. Als ik ergens anders was geboren, was ik een ander geweest. Ik kan me dat voorstellen, maar het blijft fantasie. We zijn toevallig op een bepaalde plek en in een bepaalde tijd geboren. We hebben een bepaalde nationaliteit dankzij een symbolische adoptie. We zijn geadopteerd als erfgenamen van onze voorgangers. Dit uitverkoren zijn betekent niet dat we een bepaald deel van de aarde bezitten. We moeten dit uitverkoren zijn niet beschouwen als een privilege maar als een oproep om goed te zorgen voor hetgeen ons is toevertrouwd en waarvan we niet de ultieme eigenaren zijn. Het gaat om een tijdelijke gift.

Gastvrijheid kan worden gedefinieerd als het delen van het thuis, het openstellen van de woning. Het is als de wijze waarop mensen samen het oppervlak van de aarde bezetten, we wonen samen. Ricoeur verwijst net als Derrida naar Kants tekst 'Naar de eeuwige vrede', waarin Kant stelt dat het oppervlakte van de aarde toebehoort aan alle mensen omdat mensen zich op een ronde aarde niet oneindig kunnen verspreiden. Daarom moeten ze elkaar verdragen en heeft de ene mens van oorsprong niet meer recht op een bepaalde plek van de aarde dan een ander mens en hebben vreemdelingen het recht gastvrij te worden ontvangen in een ander land. Maar, vraagt Ricoeur zich af, waarop baseert Kant dit? Er bestaan weliswaar internationale verdragen, maar die moeten dan wel erkend worden. Er bestaat nog niet zoiets als een kosmopolitisch recht en burgerschap kan tot dusver enkel worden verkregen binnen nationale kaders. Misschien kan het kosmopolitisme zelfs niet gedacht worden als politiek begrip omdat we tot dusver vastzitten aan de binaire verhouding nationaal-buitenland.

Problemen en uitwassen die verbonden zijn met het gevoel van vreemdheid zijn enkel te genezen door gastvrijheid, aldus Ricoeur. De manier waarop Orlando in Palermo vluchtelingen vanaf het begin zo veel mogelijk bij zijn stad betreft, komt voort uit eenzelfde gedachte. Ricoeur ziet overigens geen

³⁶ http://www.focus.de/politik/ausland/nach-den-uebergreifen-in-koeln-rechte-machen-jagd-auf-auslaender-droht-nun-ein-strassenkrieg_id_5203081.html

heil in een levenshouding waarin het romantische dolen tot cultus wordt verheven en mensen er prat op gaan nergens bij te horen en nergens heen te gaan, om voortdurend elders te zijn. Dat kan in het uiterste geval volgens hem zelfs leiden tot het verlies van de persoonlijke identiteit. Ook in het denken over de ander van de differentiedenkers ziet Ricoeur een probleem. Omdat uiteindelijk alleen het andere van de ander overblijft, kan dit leiden tot onverschilligheid. Hij herinnert aan Leviticus 19, 'Heb uw naaste lief als uzelf'. De volledig andere ander kan immers geen naaste zijn 'als uzelf'. De diepste betekenis van gastvrijheid is volgens Ricoeur het liefhebben van de naaste als jezelf.

Ricoeur eindigt zijn lezing met de opmerking dat we niet weten hoe we op een intelligente en humane manier het recht van mensen en het recht op gastvrijheid moeten verenigen met de binaire structuur van de politiek, er zijn geen regels voor. We beschikken enkel over voorbeelden van praktische wijsheid, van prudentia, en het basisbeginsel daarbij is de ander te erkennen als mijn gelijke en de gelijkenis te zien in de ander. In een op de lezing volgend debat nodigt hij uit om in plaats van de nadruk te leggen op identiteit aan de ene kant en differentie aan de andere kant, de aandacht te focussen op "la similitude humaine".

Conclusie

In het voorgaande heb ik geprobeerd het begrip gastvrijheid op basis van een drietal invalshoeken te belichten. In alle drie de gevallen wordt het spanningsveld onderzocht tussen de dreiging die uitgaat van de vreemdeling en het morele dan wel religieuze gebod om vreemdelingen in nood op te vangen. In Aischylos' tragedie zijn het gebod van Zeus en de verwantschap van de asielaanvragers doorslaggevend voor het bieden van gastvrijheid. Derrida en Ricoeur leggen meer de nadruk op een morele verplichting jegens medemensen, al dan niet ondersteund door internationale politieke verdragen en religieuze overwegingen.

In het artikel 'De tragische pervertering van het vluchtelingendebat'³⁷ stelt Paul van Tongeren dat het niet de taak van de ethiek is om antwoord te geven op wat we moeten doen, maar eerder om te voorkomen dat we laten verdwijnen wat we daaromtrent al weten. In een korte analyse waarin hij de drie typen van ethiek toepast op het vluchtelingenvraagstuk - de Kantiaanse ethiek waarin vanuit de universaliseringseis wordt gehandeld, de utilitaristische ethiek en de deugdeethiek - komt hij tot de conclusie dat alle drie de theorieën eensluidend zijn en gebieden de ander te helpen. De meeste mensen zullen een morele verplichting voelen om een ander in nood te helpen, maar door de nadruk die overheid en pers leggen op de aantallen mensen die opgevangen moeten worden, wordt het probleem van vluchtelingen verlegd van hen naar ons. Daarmee wordt voorbijgegaan aan het individuele leed van vluchtelingen, dat geen plaats krijgt in de berichtgeving over aantallen. Er lijkt een soort vernietiging plaats te vinden van de mens achter de identiteit "vluchteling" of "vreemdeling" en als deze vernietiging heeft plaatsgevonden is medemenselijkheid niet meer aan de orde.

Door de toenemende complexiteit van de samenleving hebben veel mensen de neiging zich binnen het eigen 'thuis' af te schermen tegen het vreemde. Wie niet wantrouwend is, wordt als naïef beschouwd. Dit wantrouwen dat ook voortkomt uit het binnendringen van het publieke in de privésfeer waar Derrida over spreekt, lijkt door te werken in de houding ten opzichte van anderen en al helemaal van vreemdelingen.

Vluchtelingen zijn veelal onbekenden die we niet kunnen verstaan. De taalbarrière vergroot de kloof. Ricoeurs model van de vertaling kan een invalshoek zijn voor gastvrijheid. Bij het vertalen wordt gezocht naar raakvlakken, wordt getracht te komen tot wederzijds begrip, al is een perfecte omzetting van de ene taal in de andere nooit helemaal mogelijk. Het vraagt om een voortdurende dialoog waarin cultuur, geschiedenis en ideeën worden uitgewisseld met respect voor elkaars anders-zijn. Ook het feit zich te realiseren zelf altijd een vreemdeling te zijn voor jezelf en voor de ander, is een denkstap die het mogelijk maakt de nauwe verwantschap met de ander in te zien in plaats van het verschil.

Zoals in de samenleving en uit de teksten van Derrida, Aischylos en Ricoeur blijkt, is tolerantie jegens vreemdelingen geen vanzelfsprekendheid. Jos de Mul wijst in zijn tekst 'Pleidooi voor een verlichte Polytië'³⁸ op de tragische spanningen die tussen ideeën, idealen, rechtsbeginselen, waarden en normen in een pluralistische democratische samenleving kunnen optreden, en die hier zelfs inherent aan zijn. Als Pelasgos zijn bevolking oproept hem te steunen in zijn voorstel om de Danaïden toe te laten tot Argos, vraagt hij hun het risico op een oorlog met de Egyptenaren te accepteren. Gastvrijheid vraagt om offers. Dat was toen zo en dat is nu nog steeds zo.

³⁷ Tongeren van, P (2016), p. 20-26

³⁸ De Mul, 2011, p. 123-124

De Mul wijst op het belang van de wijze waarop met de tragische spanningen in een pluralistische samenleving wordt omgegaan. In plaats van deze spanningen te willen beslechten, zou moeten worden getracht de spanningen en de bijbehorende pijn te verduren. In de eerste plaats betekent dat de pijn te doorstaan, te verdragen en te gedogen. Ten tweede moet worden geaccepteerd dat de spanning voortduurt, ook als deze pijnlijk is, om groter leed te voorkomen. Tot slot leidt het verduren van de pijn ook tot een verduurzaming van de diversiteit die nodig is voor een leefbare pluriforme samenleving.

Uit een onderzoek van het Nederlandse Kennisplatform Integratie en Samenleving uit 2017³⁹ met de titel 'Bezorgdheid en veerkracht' blijkt dat twee jaar nadat de vluchtelingenstroom naar Europa op gang kwam, veel mensen genuanceerder over vluchtelingen denken dan het maatschappelijk debat doet vermoeden. Dit zal zeker te danken zijn aan de afname van het aantal vluchtelingen dat asiel aanvraagt in Europa vanwege nieuwe verdragen voor opvang in de regio, maar ook aan gewenning en acceptatie van vluchtelingen. Met name jegens vluchtelingen uit oorlogsgebieden bestaat welwillendheid. Ten aanzien van economische vluchtelingen, die veelal zijn omgedoopt tot migranten, bestaat meer bezorgdheid op grond van cultureel-sociale en economische factoren.

Wanneer we echter vluchtelingen opnemen op grond van een morele verplichting om mensen in nood te helpen, bestaat er geen wezenlijk onderscheid tussen vluchtelingen die een onderkomen zoeken vanwege een oorlogscrisis en mensen die armoede ontvluchten. Aangezien het echter praktisch onmogelijk is om de grenzen volledig voor iedereen te openen, zal de veranderende realiteit vragen om een pragmatische handelswijze, waarbij humane principes worden gewaarborgd.

Onze morele intuïties komen voort uit onze ervaringen en uit de omgeving waarin we opgroeien, en die zijn niet voor iedereen hetzelfde. Daarom is het voor de een gemakkelijker om met vreemdelingen om te gaan dan voor de ander. "*Aimez-vous, bordel de merde!*" wordt in Frankrijk soms geroepen door derden als een discussie tussen twee personen hoog oploopt. Onder dwang zal het met deze verbastering van de Bijbelse uitspraak "Heb uw naaste lief" niet snel lukken mensen blijvend tot elkaar te brengen. Maar hoe meer kans we vreemdelingen geven zich persoonlijk tot ons te verhouden, hoe meer persoonlijke relaties we met vreemdelingen onderhouden, hoe meer de menselijkheid het zal winnen van het cliché en het vooroordeel. De ander, de vreemdeling gaat dan deel uitmaken van onze levensverhalen en wij gaan deel uitmaken van het levensverhaal van de ander.

³⁹ KIT, 2017

Woord van dank

Bij deze wil ik iedereen die me tijdens de studie gastvrijheid heeft geboden in zijn of haar huis en/of hart heel hartelijk bedanken!

Een woord van dank ook aan Jos de Mul voor zijn begeleiding en inspirerende teksten en aan Henri Krop voor zijn kritische opmerkingen bij een eerdere versie van deze scriptie die me ertoe hebben aangezet mijn tekst nog eens grondig te herzien.

Tot slot een algemeen woord van dank aan iedereen die waar ook ter wereld gastvrijheid biedt aan mensen in nood.

Literatuurlijst

- Aischylos/Boutens P.C., (1930), *Smeekelingen*, Brusse's Uitgeversmaatschappij, Rotterdam
- Aischylos/De Waele, (1975), *Aeschylus Tragediën*, De Nederlandse Boekhandel, Kapellen
- Aischylos/Komrij G., (1991), *De smeekelingen*, International Theatre & Film Books, Amsterdam
- Bakewell G.W. (2013), *Aeschylus's Suppliant Women - The Tragedy of Immigration*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin
- Derrida J, (1998) *Over gastvrijheid*, Boom, Amsterdam
- Kant I. (1795 (2012)), *Naar de eeuwige vrede*, Boom, Amsterdam
- Kennisplatform Integratie en Samenleving (2017), *Bezorgdheid en veerkracht*, Verwey-Jonker Instituut, Utrecht
- Meijer F. (2007), *Vreemd volk. Integratie en discriminatie in de Griekse en Romeinse wereld*, Athenaeum - Polak & Van Genneep, Amsterdam
- Mul de J. (2006) *De domesticatie van het noodlot*, Klement/Pelckmans Kampen
- Mul de J. (2000) Het verhalende zelf. Over persoonlijke en narratieve identiteit. In: *Filosofie, ethiek en praktijk. Liber amicorum voor Koo van der Wal*, red. M. Verkerk, Rotterdamse Filosofische Studies, Rotterdam, pp. 201-215.
- Mul de J. (2011) 'Dijkdoorbraak - Het trauma van Srebrenica', p. 130-142 en 'Pleidooi voor een verlichte Polytië', p. 115-129. In: *Paniek in de Polder, Polytië en populisme in Nederland*, Klement Zoetermeer
- Naiden F.S. (2006), *Ancient Supplication*, Oxford University Press, New York
- Plato (399 v.C. (2010)), Apologie. In: *Platoon Verzameld Werk - deel 2*, Stichting Ars Floreat, Amsterdam
- Ricoeur P. (1997), 'Étranger moi-même'. Lezing gehouden in het kader van de Semaines Sociales de France 1997 met het thema 'L'Immigration, défis et richesses'.
- Ricoeur P. (1991), 'Live in Quest of Narrative' (p. 20-33) en 'Narrative Identity' (p. 188-190). In: *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, Ed D. Wood, Routledge, London & New York
- Tongeren van P. (2016), De tragische pervertering van het vluchtelingendebat. In: *Filosofie & Praktijk*, jaargang 37, nr. 4, december 2016, Garant Uitgevers, Antwerpen-Apeldoorn
- Vermeulen F. (2016), *Wir schaffen das! Wat de vluchtelingencrisis doet met de Duitse identiteit*, Prometheus, Amsterdam