

**Een parelvisser achter tralies
Een arendtiaanse toepassing op de Belgische detentiecontext**

Promotor: prof. dr. Geert Van Eekert

Verhandeling aangeboden tot het
verkrijgen van de graad van
Master in de Wijsbegeerte
door:
Marty Hayen

Antwerpen, mei 2016

Inhoudstafel

Inhoudstafel	2
Dankwoord	4
Sigla	5
Inleiding	6
Deel 1: De Belgische detentiecontext.....	10
1.1 De vrijheidsberoving als straf	10
1.1.1 De straf en haar doelstelling	10
1.1.2 Tweehonderd jaar Belgisch detentiebeleid, een historisch overzicht.....	12
1.2 De gevangenis, meer dan een gebouw.....	19
1.2.1 Bentham's panopticon	19
1.2.2 Samenlevingsvoorwaarden, een historisch overzicht	21
1.2.3 Hulp- en dienstverlening aan gedetineerden	23
1.3 De spreidstand tussen theorie en praktijk als symptoom van een foutief mensbeeld	26
1.3.1 Voorbeelden uit de praktijk	26
1.3.2 Een eerste aanzet tot conceptuele verheldering.....	29
1.3.3 Onderzoekshypothese en probleemstelling	32
Deel 2: Mens en wereld volgens Hannah Arendt	34
2.1 Arendts wereldbeeld	34
2.1.1 Wereld en aarde vallen niet samen	34
2.1.2 Het publieke en het private domein	35
2.1.3 Een hybride derde domein: de maatschappij.....	38
2.2 De menselijke conditie, Arendts mensbeeld	39
2.2.1 Nataliteit of het vermogen tot beginnen	40
2.2.2 Arbeiden en werken.....	41
2.2.3 Handelen of de conditie van de pluraliteit	43
2.3 Arendt, een politiek denker pur sang.....	47
2.3.1 Ethiek of een set aan gewoonten en gebruiken.....	48
2.3.2 Politiek of de zorg om de wereld.....	49
2.3.3 Vergeven en beloven, zuiver politiek handelen.....	51
2.3.4 Singulariteit, een alternatieve lezing	52
Deel 3: Een confrontatie tussen Arendt en detentie	55
3.1 Over wetten en misdaden	55
3.1.1 Wet als belofte	55
3.1.2 Misdadigheid als inbreuk op de wet	56
3.2 'Handelen' tegen de wet als belofte	58

3.2.1 Wat is vrijheid?	58
3.2.2 Valkuilen inzake vrijheid.....	60
3.2.3 Het verbrande gebied, de plek van de misdadiger.....	63
3.3 De gevangenisstraf als herstel van pluraliteit?.....	67
3.3.1 De gedetineerde mens.....	67
3.3.2 Een verhaal van mensenrechten	70
Deel 4: Een alternatief detentiemodel	76
4.1 Focus één: straffen als behoud van vrijheid.....	77
4.1.1 Re-integratie vanuit burgerschap.....	77
4.1.2 De veroordeling als in-vrijheid-stelling	79
4.1.3 De gevangenisstraf als beperkte vrijheid	80
4.2 Focus twee: de pluraliteitsconditie	84
4.2.1 <i>Community</i> -detentie.....	84
4.2.2 Kleinschalige detentie	85
4.3 Focus drie: singulariteit	87
4.3.1 Het behoud van singulariteit	87
4.3.2 Menselijkheid bevorderende detentie	88
4.3.3 Sentimentalisme verzaken	90
Besluit.....	92
Bibliografie.....	94

Dankwoord

Er wordt wel eens gezegd dat filosofen zich in een ivoren toren bevinden, waar ze zich overgeven aan de contemplatie om abstracte en niet te verstane problemen te ontrafelen. Toen ik deze studie aanvatte was het mijn ambitie om filosofie begrijpelijk te maken. Ik wilde mijn naasten laten zien dat denken een van de meest actieve en intense activiteiten is van het menselijke leven. Ik wilde hen laten voelen dat het geen solitaire bezigheid is. Integendeel, filosofen moeten altijd terugkeren naar de marktplaats, naar de publieke ruimte waar het krioelt van hun medemensen met wie ze hun ideeën en perspectieven noodgedwongen moeten uitwisselen, aftoetsen, bediscussiëren om al dan niet opnieuw te beginnen. Het verhaal dat ik hier nu voorleg, is mijn 'marktplaatsverhaal', mijn *acte de présence* in de publieke schijnwerpers en hopelijk een levendig bewijs dat het beeld van de ivoren toren slechts een partieel beeld van filosoferen ophangt.

Om tot dit punt te geraken, heb ik een lange meanderende weg afgelegd. Een weg waarop vele ontmoetingen plaatsvonden, soms vluchtige, dan weer intense, confronterende en beklijvende, liefdevolle en bevlogen, maar bovenal boeiende en leerzame ontmoetingen. Eenieder wil ik oprecht bedanken, want allen samen brachten zij mij tot hier. Alle mensen die ik mocht ontmoeten in verschillende gevangenissen, alle gedetineerden en collega's met wie ik mocht samenwerken in de gevangenis van Antwerpen, aan hen draag ik dit eindwerk op. Enkele reisgezellen ben ik ontzettend erkentelijk en dankbaar. Zo is er 'mijn kritisch lezerscollectief' dat doorheen de afgelopen jaren met oprechte interesse en vriendschappelijk geduld al mijn teksten verslond, met me besprak en optilde, daarom dank je wel Sofie, Domi, Ineke, Hatim, Annik, Inge. Mijn Arendt-gezel Magda, jou dank ik voor de vele gezamenlijke uren aan gedreven discussie en uitwisseling en je waardevolle feedback op dit document. Sabine, dank je voor je niet aflatende toewijding en steun en je vrolijke 'snozel-zijn'.

Een bijzonder woord van dank, een dikke dikke *merci*, gaat uit naar Geert. Jij gaf me de moed om voluit te gaan voor dit verhaal. Jij leerde me de kunst van het pottenbakken: potten maken om ze te breken en vervolgens opnieuw te beginnen. Jij wees me de weg richting virtuositeit. Het was mij een bijzondere eer dat jij als reisgezel én gids naast mij wilde wandelen.

Sigla

Primaire werken van Hannah Arendt

D	Denken
EJ	Eichmann in Jerusalem
HC	The Human Condition
JW	The Jewish Writings
MC	De menselijke conditie
MDT	Man in Dark Times
OG	Over geweld
ORev	Over revolutie
PDT	Politiek in donkere tijden
RJ	Responsibility and Judgement
T	Totalitarisme
TLI	The Last Interview
TVT	Tussen verleden en toekomst
VO	Verantwoordelijkheid en oordeel
W	Willen
WP	Was ist Politik?

Inleiding

Dit manuscript is het resultaat van een denkproces, de neerslag van een intense ervaring die zeven jaar geleden begon. Ik werd toen aangenomen als onderwijscoördinator in de gevangenis van Antwerpen. Zoals voor de meeste bewoners van de Scheldestad was die gevangenis het gebouw in de Begijnenstraat met het rode portaal, camera's en prikkeldraad, hoge muren met kantelen. Daarachter lag een onbekende wereld. Niet iedereen in mijn omgeving was even opgezet als ikzelf met mijn nieuwe werkomgeving: besepte ik wel dat ik me onder criminelen, moordenaars, verkrachters en ander crapuul ging begeven? Onbekend is onbemind, luidt het spreekwoord. Dat zou ik snel aan den lijve ondervinden. Ik ontmoette er immers *mensen*, mensen zoals jij en ik, in plaats van monsters of andere verschijningen met duivelse kenmerken. Mensen met wie ik vaak boeiende gesprekken kon voeren. Dit onderzoek vindt daar zijn vertrekpunt. Als *buiten-staanders* beschouwen we gedetineerden veelal als gespuis en vereenzelvigden we hen met hun daden, wat aanleiding geeft tot felle emoties en fantasierijke beeldvorming. Achter de hoge muur voltrekken zich echter taferelen die me met verstomming hebben geslagen. Honderden mensen worden er in soms barre omstandigheden gehuisvest en ondergaan een vrijheidsberovend regime dat niet enkel hun vrije gaan en staan inperkt, maar heel hun zijn en leven overhoop gooit. De notoire overbevolking in de gevangenis van Antwerpen heeft daar een stevig aandeel in, al lijkt me dat niet afdoend als verklaring. Er groeide in mij een niet aflatende hunkering naar meer begrip en uitleg. Enerzijds beschouwen wij onszelf als burgers van een rechtsstaat, die inderdaad moet optreden bij overtredingen en wangedrag, want *justice must be done!* Anderzijds stel ik me vanuit mijn concrete ervaringen vragen bij de gevangenisstraf: is de manier waarop ze wordt ingevuld wel zo rechtvaardig? Is ze menswaardig? Vertrekkende vanuit het idee van een rechtsstaat lijkt me het beeld van de gevangenis als oord van verderf niet correct. Ook de vele voorbeelden van emotionele beoordeling door de publieke opinie lijken me hiermee niet in overeenstemming. Daarmee was het startsignaal voor mijn zoektocht naar een beter begrip gegeven.

Er lijkt zich een spreidstand voor te doen tussen het theoretische detentiebeleid enerzijds en de praktische uitvoering ervan anderzijds. Het theoretische beleid behandelt de visie op straffen en misdadigers, maar ook de visie op hoe die misdadigers hun vrijheidsberovende straf moeten uitzitten. Het betreft de kijk op hoe het leven in de gevangenis zich kan voltrekken en dat steunt op een specifiek mensbeeld dat gevoed wordt door het mensenrechtendiscours. De praktische uitvoering is dan de feitelijke manier waarop het leven in de gevangenis is georganiseerd. Het betreft onder meer de materiele levensomstandigheden, alsook de mate waarin er voor misdadigers nog contact is met de buitenwereld en de mate waarin ze zich kunnen voorbereiden op een terugkeer in de samenleving. Het effectieve reilen en zeilen van een gevangenis is wat ik versta onder praktijk in enge zin. In een brede betekenis versta ik onder praktijk de verhouding en wisselwerking tussen gevangenis en samenleving. Wanneer ik spreek over een spreidstand tussen theorie en praktijk, dan kan dat op tweevoudige wijze geïnterpreteerd worden. Een eerste interpretatie wijst dan op een falende uitvoering van het theoretische model. In die lezing ligt de oorzaak van het probleem aan de zijde van de praktijk, die er niet in slaagt om de achterliggende visie te veruitwendigen. Een tweede interpretatie legt het initiële probleem niet bij de uitvoering, maar wel bij het theoretische kader. Deze lezing aanziet de falende uitvoering als een *symptoom* voor een probleem dat zich

voordoet op niveau van het uitgangspunt, namelijk het achterliggende mensbeeld dat sturend is voor het detentiebeleid. Deze tweede interpretatie vormt de voedingsbodem van de probleemstelling van mijn onderzoek. Vanuit mijn eigen concrete praktijkervaring kan ik niet anders dan besluiten dat er een wanverhouding is tussen de theorie van de penologische visie¹ en de veruitwendiging ervan in de concrete praktijk. Het is mijn hypothese dat de hedendaagse penologische visie een foutief mensbeeld – een mensbeeld gebaseerd op het mensenrechtendiscours – als uitgangspunt gebruikt. Dankzij dit foutieve mensbeeld, moet ik concluderen dat het huidige detentiebeleid en gevangeniswezen allesbehalve humaan is, ondanks haar theoretische pretenties. En het is eveneens dankzij dit foutieve uitgangspunt, dat zij er niet in slaagt om haar doelstellingen te verwezenlijken en bijgevolg haar eigen bestaansrecht op de helling plaatst. Hierdoor mag het duidelijk zijn dat ik de eerste lezing van de spreidstand, namelijk de praktijk als een falende uitvoering van het theoretische model, volledig afwijst. Dit brengt mij tot de volgende onderzoeksvraag. Zou de spreidstand tussen het huidige theoretische detentiemodel en de praktijk – zowel in enge als in brede zin – te wijten kunnen zijn aan een foutief onderliggend mensbeeld dat gebaseerd is op het mensenrechtendiscours, en zo ja, kan een alternatief mensbeeld dan leiden tot een adequater detentiebeleid en hoe zou dit er dan kunnen uitzien?

De echte stroomversnelling in mijn onderzoek is er gekomen door de kennismaking met Hannah Arendt (1906-1975), een denker die me ondertussen na aan het hart ligt. Bij haar vond ik een conceptueel kader om op een andere manier naar detentie te kijken. Zij gaf me zowel de denk- en ademruimte, als de moed om een filosofisch en politiek onderzoek te voeren naar de verwarrende gevangeniswereld waarin ik me bevond. Arendts manier van werken is steeds een op zoek gaan naar de betekenis van concepten, een herontdekken van verloren gegane betekenissen, een blootleggen van definities, ook wel een afbakenen en aanpassen van betekenissen. Ze duikt daarvoor vaak terug in de Griekse en de Romeinse Oudheid, omdat ze sterk gelooft in de waarde van verloren gegane betekenissen, wat steeds een gekristalliseerde waarde is. In een essay gewijd aan Walter Benjamin², spreekt ze over Benjamin en Heidegger als *parelvisers*. Zij ontmantelen traditie en verleden om op zoek te gaan naar waardevolle overblijfselen. Die ontmanteling zelf is dus niet destructief, maar trekt besluiten uit een definitief en niet te restaureren verleden.³ Die besluiten of overblijfselen vormen als het ware parel en koraal, die op de zeebodem door het proces van kristallisatie in een nieuwe vorm overleven. De parelvisser brengt deze naar de oppervlakte als iets vreemds en waardevols tegelijkertijd.⁴ En dit naar boven brengen kan nieuwe betekenissen blootleggen in het hier en nu, betekenissen die ooit zijn toegedekt, omdat ze uit een al dan niet ver verleden komen. Dat soort van denken noemt Arendt *thinking poetically*.⁵ Taal is bijgevolg de plek bij uitstek waar dit poëtische denken zich moet voltrekken, want taal herbergt rijkdommen die uit het verborgene moeten worden opgediept. Over politiek zegt ze bijvoorbeeld: “*The Greek polis will continue to exist at the bottom of our political existence –*

¹ Penologie betekent letterlijk strafkunde. Met penologische visie bedoel ik de visie die aan de tenuitvoerlegging van de vrijheidsberovende straffen voorafgaat. Ik zal detentievisie vaak als synoniem gebruiken. Zie hiervoor ook L. Dupont, “Glossarium”, in: *Tralies in de weg*, A. Neys e.a. (eds.) Leuven: Universitaire Pers, 1994, p. XXIII.

² *MDT*, p.153-206.

³ *D*, p. 266.

⁴ *MDT*, p. 205-206.

⁵ *Ibid.*, p. 205.

*that is, at the bottom of the sea – for as long as we use the word ‘politics’*⁶. Een poëtisch denken is wat me voor ogen staat voor dit onderzoek, waarbij ik als een parelvisser op zoek wil gaan naar het koraal van concepten zoals vrijheidsberoving, menswaardigheid, vrijheid, burgerschap om zo te achterhalen wat het betekent om gedetineerd te zijn. Precies daarom beschouw ik mezelf als een parelvisser achter tralies.

Dit onderzoek, opgevat als een zoektocht naar parel en koraal, is in vier delen opgebouwd. *Deel één* schetst in drie hoofdstukken de contouren van de Belgische detentiecontext. Het eerste hoofdstuk belicht de visie op en de doelstelling van straffen, in het bijzonder de gevangenisstraf. Het tweede hoofdstuk handelt over de gevangenis als gebouw, als instituut. Vanuit de tot dan toe verzamelde kennis zal ik in het derde hoofdstuk de probleemstelling concreter presenteren. De theorie wordt er getoetst aan de praktijk en deze toetsing toont aan dat een conceptuele verheldering noodzakelijk is. Een echt keerpunt zal pas verkregen worden, wanneer er vanuit een ander perspectief gekeken wordt naar detentie. Daarom zal ik in *Deel twee* op zoek gaan naar een geschikter mensbeeld, dat ik distilleer uit het denken van Hannah Arendt. In dit deel zal duidelijk worden waarom dit onderzoek geen ethisch maar een politiek statuut krijgt toegewezen. *Deel drie* geeft de confrontatie tussen Arendt en de huidige detentiecontext weer. Zowel de positie van de misdadiger, als die van de gedetineerde komen er in aan bod, een distinctie die ik zelf trek op het moment van de veroordeling. Bijkomend wordt voor beide posities de verhouding met de gemeenschap onderzocht. *Deel vier* vangt aan met de vaststelling dat het huidige detentiemodel onhoudbaar is, wil men burgerschap overeind houden. Daarom worden er drie denkpijlers aangeboden voor een mogelijk alternatief detentiemodel. Een dergelijk alternatief model geïnspireerd op een arendtiaans mensbeeld, moet er op gericht zijn de fundamentele problemen van het huidige systeem op te heffen en tegelijkertijd haar eigen bestaansrecht te rechtvaardigen.

Dit onderzoek is in de eerste plaats een filosofisch onderzoek. Ik heb daarbij geen criminologische, geen sociologische, noch psychologische aspiraties. Wat me drijft, is de zoektocht naar verschillende perspectieven die niet zijn ingegeven door een exact of sociaal-wetenschappelijk discours. De filosofie biedt me die speel- en ontdekkingsruimte. Nochtans is dit onderzoek noch een ethisch noch een moreel onderzoek. Ik zal me niet uitspreken over het kwade of het goede, noch zal ik me inlaten met drijfveren of motieven. Met dit onderzoek voer ik een politiek discours, omdat ik me ermee in het midden van het publieke forum plaats. Hoe deze eigenzinnige distinctie tussen ethiek en politiek zich verhoudt, wordt duidelijk in *Deel twee*. Daarnaast zijn volgende afbakeningen belangrijk om te onthouden. Vooreerst zal ik mij in dit onderzoek beperken tot de verhouding gedetineerden en samenleving. Gedetineerden als misdadigers die in een door de samenleving opgericht instituut moeten verblijven, is zowel begin- als eindpunt van dit onderzoek. Het gaat mij om alle mensen – ongeacht hun misdrijven – die effectief in een gevangenis worden opgesloten. Ik zal mij bijgevolg niet uitspreken over strafuitvoeringen met enkelbanden, werkstraffen en voorwaardelijke vrijlatingen. Bovendien spreek ik me niet uit over de positie van slachtoffers van misdrijven. De reden daarvoor heeft, naast een gebrek aan tijd en ruimte, te maken met de specifiek politieke invulling van dit onderzoek. Vervolgens zal ik geen standpunt innemen over soorten misdrijven

⁶ MDT, p. 204.

die al dan niet anders bestraft moeten worden. Dat is een discussie die elders en op een ander tijdstip gevoerd kan worden. Wanneer ik echter een alternatief model voorstel, kan dat tot moeilijkheden leiden. Het is belangrijk om voor ogen te houden dat ik een algemeen concept voorleg, waarbij ik de gevangenis als instituut bespreek en de gedetineerden als één groep behandel. Ik beperk me tot algemene contouren en voorzie geen operationele noch gedetailleerde uitwerking van de pistes die ik aanlever. Ten slotte wil ik benadrukken dat ik straffen als correctief op misdadig gedrag niet in vraag stel. Wat ik wel in vraag stel is hoe we als samenleving met de vrijheidsberoving als straf omgaan, hoe we als burgers van een rechtsstaat ons verhouden ten aanzien van hen die de misdrijven hebben gepleegd. Als filosoof, als mens en als burger word ik opgeroepen door het appel om te durven denken en de vraag te stellen: wat is hier aan de hand, waar hebben we het over?

Het mag duidelijk zijn dat ik een zeker engagement van de lezer vraag, een engagement van intellectuele eerlijkheid enerzijds en van een volgehouden aandacht anderzijds. Meerdere perspectieven oproepen en uitleggen heeft tot gevolg dat het gangbare denken verlaten wordt. Oude *handvaten* zouden wel eens aan vervanging kunnen toe zijn. Dat dit gegeven bij de lezer emotionele reacties kan uitlokken, ligt voor de hand. Daarom wil ik de lezer vragen om elk oordeel uit te stellen tot het einde van mijn verhaal. Dan mogen de meerstemmigheid en de tegenspraak losbarsten. De oproep tot dit engagement is niet ingegeven vanuit een filosofische pretentie, noch vanuit een aanmatigende betweterigheid. De ervaring leert me dat de oproep om na te denken over detentie ofwel allergieën veroorzaakt, ofwel met twee maten en gewichten wordt aangevat. En sinds de terreuraanslagen in Parijs en recentelijk ook in Brussel, lijkt het klimaat er helemaal niet naar om over onze omgang met gedetineerden na te denken. Toch lijkt me dat meer dan ooit brandend actueel.

Deel 1: De Belgische detentiecontext

Het opzet van dit eerste deel is kennis te maken met het gevangeniswezen en het terrein van het onderzoek af te bakenen. De gevangenis toont zich immers als een gesloten en ontoegankelijke wereld. Toch is het voor dit onderzoek van belang om ze te ontsluiten, want zonder een goed begrip van deze context is een verdere exploratie uitgesloten. *Deel één* bestaat uit drie hoofdstukken. Het eerste gaat dieper in op de vrijheidsberoving als strafmaat enerzijds en de penologische visie anderzijds. Die visie kent een lange geschiedenis en zal daarom vanuit een historisch perspectief benaderd worden. Het tweede hoofdstuk gaat dieper in op de gevangenis als instituut. Uit de bespreking van de infrastructuur zal duidelijk worden dat een gevangenis meer is dan zomaar een gebouw waarin boeven worden bewaard. De eerste twee hoofdstukken geven dus een zicht op het theoretische kader van waaruit de vrijheidsberoving als straf uitgevoerd moet worden. Hoofdstuk drie zal de theorie vergelijken met de praktijk. Die vergelijking zal de elementen aanleveren om mijn onderzoekshypothese en probleemstelling te formuleren.

1.1 De vrijheidsberoving als straf

1.1.1 De straf en haar doelstelling

Je zou denken dat de bron bij uitstek om het onderzoek naar straffen te starten, het eerste deel van het *Strafwetboek* is. Daar is echter geen definitie in opgenomen. Wel spreekt men over misdrijven die naar de wet strafbaar zijn en die desgevallend op verschillende wijzen gesanctioneerd worden. Het strafrecht maakt eerst een indeling in de soorten misdrijven om vervolgens de verschillende soorten straffen op te sommen.⁷ Een misdrijf is een door de wet omschreven strafbaar feit en kan ofwel een misdaad, een wanbedrijf of een overtreding zijn.⁸ Volgens Van Den Berg kan je het begrip straf op basis van enkele arresten van het Hof van Cassatie wel als volgt afbakenen: "...de straf is een leed dat door de wet wordt bepaald en door de rechter wordt opgelegd ter sanctionering van een misdrijf"⁹. Een straf kunnen we bijgevolg omschrijven als het berokkenen van leed aan een persoon die een wet heeft overtreden. Dit sanctioneren komt echter enkel een rechter toe, alleen hij kan dus een vrijheidsberoving of gevangenisstraf¹⁰ opleggen. Hiermee wordt meteen duidelijk dat de straf als vonnis een veruitwendiging is van de rechtsstaat. De rechtsstaat is die staatsvorm waarin het recht als hoogste gezag wordt aanvaard.¹¹

Opmerkelijk ook is dat de vrijheidsberoving in elk van de drie soorten misdrijven voorkomt. Dat doet meteen de vraag rijzen naar de bedoeling van straffen in het algemeen en de bedoeling van vrijheidsberoving in het bijzonder. Net zoals een afgebakende definitie van straf in het *Strafwetboek* ontbreekt, vind je er ook geen duidelijke doelstelling van straffen in terug. Zowel de indeling in de soorten misdrijven en bijgevolg de indeling in de soorten

⁷ LOI-WET, "Strafwetboek, artikel 7", http://www.ejustice.just.fgov.be/cgi_loi/change_lg.pl?language=nl&la=N&cn=1867060801&table_name=wet (Hierna: *Strafwetboek*).

⁸ *Strafwetboek*, artikel 1.

⁹ Y. Van Den Berge, *Uitvoering van vrijheidsstraffen en rechtspositie van gedetineerden*, Gent – Brussel: Larcier, 2006, p.30 (Hierna: Van Den Berge, *Uitvoering van vrijheidsstraffen*).

¹⁰ Louter juridisch gezien wordt er een onderscheid gemaakt tussen een hechtenis, een gevangenisstraf en een vrijheidsberoving. Deze strafrechtelijke classificatie heeft voor het vervolg van dit onderzoek geen verdere implicaties. Ik zal deze woorden in wat volgt als synoniem gebruiken voor elke vorm van vrijheidsberoving, tenzij anders aangegeven.

¹¹ Lemma "rechtsstaat", in: Van Dale. Groot woordenboek der Nederlandse taal, T. den Boon e.a. (red.), Utrecht – Antwerpen: Van Dale Uitgevers, 2015, vol. 3, p. 3212.

straffen, als de hechtenisduur vertellen wel iets over de aard of gradatie van de inbreuken tegen de wet. Het *Strafwetboek* mag hierin dan geen duidelijkheid scheppen, er zijn andere bronnen die dat wel doen. Volgens Eric Maes is *De Oriëntatienota strafbeleid en gevangenisbeleid*¹² uit 1996 van toenmalig justitieminister Stefaan De Clerck een duidelijke bron om de functies van de vrijheidsberovende straf te achterhalen. Volgens die nota heeft de vrijheidsberovende straf drie functies, die telkens corresponderen met een opdracht van de gevangenis.¹³ De vrijheidsberoving kent een bewarende functie, een re-integrerende en een schadebeperkende functie. Een gevangenis heeft dan volgende opdrachten: ze moet zorgen voor een veilige en menswaardige strafuitvoering, ze moet voorbereiden op re-integratie in de vrije samenleving en ten slotte moet ze gericht zijn op het voorkomen van recidive. Die drie opdrachten komen tegemoet aan de drie functies van straf. In verband met de bewarende functie merkt Maes het volgende op: “Gedetineerden moeten hun straf ondergaan in omstandigheden die overeenstemmen met hun menselijke waardigheid, en die tegelijk waarborgen bieden voor de beveiliging van de samenleving”¹⁴. De bewarende functie moet dus zodanig worden vervuld dat gedetineerden op een menswaardige manier hun straf kunnen uitzitten. Tegelijkertijd is de bewarende functie noodzakelijk om de veiligheid van de samenleving te garanderen. De definitie van Maes impliceert de gedachte dat de veiligheid van de samenleving deels ook afhankelijk is van de omstandigheden waarin gedetineerden verblijven. Ik kom hier verder in de tekst op terug. De tweede functie van vrijheidsberoving – de re-integratiefunctie – correspondeert met de tweede opdracht van de gevangenis, namelijk de voorbereiding op re-integratie. Maes zegt hierover het volgende: “Een toekomstgerichte strafuitvoering zorgt ervoor dat de detentietijd wordt benut om de schade veroorzaakt door het delict zoveel mogelijk te herstellen of de bereidheid ertoe te stimuleren en de maatschappelijke re-integratie voor te bereiden”¹⁵. Essentieel in deze omschrijving is dat een detentie toekomstgericht moet zijn. Hiermee bedoelt men dat de gedetineerde tijdens zijn strafuitvoering een toekomstig leven na de gevangenisstraf moet voorbereiden. Deze voorbereiding moet op zijn minst mee in het teken staan van het herstellen van de verrichte schade en van de banden die door zijn misdrijf werden verbroken. De derde functie van de vrijheidsberovende straf – de schadebeperkende functie – wordt als volgt begrepen: “De strafuitvoering zelf mag aan de vrijheidsberoving geen bijkomend leed toevoegen en moet de nadelige gevolgen ervan tegengaan”¹⁶. Deze functie correspondeert met de opdracht van de menswaardige strafuitvoering, in die zin dat ze gericht moet zijn op het beperken van detentieschade. Ze sluit ook aan bij de derde opdracht, namelijk het voorkomen van recidive of hervallen. Om dit te verduidelijken moet een kleine omweg gemaakt worden.

Van oudsher functioneerde de gevangenisstraf als een afschrikmiddel voor crimineel gedrag. Mocht men alsnog in de gevangenis zijn beland, dan stond het barre regime in functie van hervalpreventie of het voorkomen van recidief gedrag. Maes stelt dat veelvuldig onderzoek uit de jaren zeventig van de vorige eeuw aantoonde dat de

¹² E. Maes, *Van gevangenisstraf naar vrijheidsstraf. 200 jaar Belgisch gevangeniswezen*, Antwerpen – Apeldoorn: Maklu, 2009, p. 1-4 (Hierna: Maes, *Gevangenisstraf*). De Oriëntatienota is de neerslag van een toespraak van minister De Clerck die hij hield tijdens de commissie Justitie. Hij beoogde daarmee het opgang trekken van een nieuw debat over detentie en het gevangeniswezen na 75 jaar aan stilzwijgen.

¹³ Maes, *Gevangenisstraf*, p. 3.

¹⁴ Loc. cit., voetnoot 6.

¹⁵ Loc. cit., voetnoot 8.

¹⁶ Loc. cit., voetnoot 7.

vrijheidsberoving als straf geenszins effect had op de vermindering van recidive.¹⁷ Integendeel, de studies brachten negatieve gevolgen inherent aan de opsluiting van gedetineerden aan het licht. Omdat de gevangenis een totale en autoritaire instelling¹⁸ is, wordt ze gekenmerkt door depersonalisering (als het verlies van individualiteit), sociale isolatie en vervreemding. Die gevolgen van de gevangenisstraf leiden dan weer tot tal van andere problemen zoals “psychopathologische problemen (institutionalisering), of tot toetreding van gedetineerden tot de gevangencultuur (prisonisering)”¹⁹. Ook het probleem van stigmatisering van ex-gedetineerden verlaagde de kansen tot het beëindigen van een eventuele delinquente loopbaan. De studies uit de jaren zeventig brachten dus een effectiviteitsprobleem van de gevangenisstraf aan het licht en legden de hiermee gepaard gaande detentieschade onherroepelijk bloot. Dat effectiviteitsprobleem en de toenemende overbevolking brachten minister De Clerck er toe om het debat over het gevangeniswezen te heropenen en het beleid te herzien. Zijn *Oriëntatienota* vormde de eerste stap in een langdurig debat en hervormingsbeleid dat tegelijkertijd getuige was van een haast tweehonderd jaar oud verleden.

Alvorens een duik te nemen in dat verleden zet ik de tot nu toe belangrijkste vaststellingen omtrent straffen op een rij. Ofschoon het *Strafwetboek* geen vastomlijnde definitie van de straf weergeeft, kan er wel uit afgeleid worden dat de straf in verhouding moet staan tot het misdrijf en dat aan de hand van het soort misdrijf de strafmaat wordt bepaald die is omschreven door de wet. De straf kent daarbij steeds een gelimiteerde tijd. Volgens de *Oriëntatienota*, een visietekst over het gevangenisbeleid van de eenentwintigste eeuw, moet de vrijheidsberovende straf toekomstgericht zijn in plaats van zich blijvend te focussen op het verleden. Dat betekent dat de daad uit het verleden zoveel als mogelijk hersteld moet worden. Daarom moeten gedetineerden tijdens de hechtenis hun re-integratie in de vrije samenleving voorbereiden. Bovendien moet de straf detentieschade vermijden, wat inhoudt dat de vrijheidsberoving *an sich* voldoende is als strafmaat. Opvallend is dat alle functies twee doelgroepen beogen: de gedetineerden enerzijds, de vrije burgers of de samenleving anderzijds. Onder het gedetineerdenperspectief vallen de menswaardige strafuitvoering, het vermijden van bijkomende detentieschade en de re-integrerende functie. Onder het samenlevingsperspectief vallen het voorkomen van recidive, een strafuitvoering gericht op veiligheid, alsook de re-integrerende functie met onder meer de focus op herstel. Dat dit ooit anders was, toont ons de historische evolutie van het detentiebeleid in het volgende hoofdstuk.

1.1.2 Tweehonderd jaar Belgisch detentiebeleid, een historisch overzicht

Er zijn vijf grote periodes te onderscheiden in het meer dan tweehonderd jaar oude Belgische detentiebeleid.²⁰ De aanzet wordt gegeven in de achttiende eeuw en wordt daarom slechts minimaal besproken. De negentiende eeuw wordt gekenmerkt door een zeer duidelijk en aanwezig detentiebeleid, waarvan de invloed tot op de dag van vandaag zichtbaar is. De twintigste eeuw gaat van start met het sociaal verweerdenken, dat een reactie op het beleid van de negentiende eeuw heeft geformuleerd. Na de Tweede Wereldoorlog en tegen het einde van de

¹⁷ Maes, *Gevangenisstraf*, p. 5.

¹⁸ Cfr. hoofdstuk 1.1.2.

¹⁹ Maes, *Gevangenisstraf*, p. 6.

²⁰ Voor dit hoofdstuk baseer ik mij geheel op de historische reconstructie zoals die wordt weergegeven in hoofdstukken twee en drie door Maes, *Gevangenisstraf*, p. 119-176 en p. 181-228.

twintigste eeuw komt er een nieuwe omslag, de omslag naar wat men noemt humane detentie. De functie van de bespreking van deze periodes ligt vooral in het achterhalen van het heersende of opkomende mens- en wereldbeeld. Ik zal mij in dit deel voornamelijk toespitsen op de toenmalige doelstellingen van de gevangenisstraf. De infrastructuur en de samenlevingsvoorwaarden komen in hoofdstuk 1.2 aan bod.

De aanzet in de achttiende eeuw

Vanuit penologisch oogpunt is de achttiende eeuw vooral belangrijk, omdat onder invloed van het verlichtingsdenken enkele basisbeginselen voor het gevangeniswezen werden geformuleerd. Maes verwijst onder meer naar Beccaria's strafhervormingspamflet *Dei Delitti e delle Pene*²¹ waarin deze de gruwelijke lijfstraffen en de willekeur aan wrede praktijken van het gerechtelijke onderzoek ten tijde van het ancien régime aanklaagt.²² Dit hervormingspamflet omvat drie principes, die tot de dag van vandaag gelden. Vooreerst is er het principe van legaliteit, dat inhoudt dat de straffen wettelijk bepaald moeten zijn. Beccaria liet zich hiervoor inspireren door Montesquieu, die stelde dat enkel wetten de straffen voor misdrijven kunnen bepalen.²³ Ten tweede is er het principe van publiciteit of openbaarheid: "De terechtzitting en bewijslevering van het strafbaar feit moeten in het openbaar plaats vinden"²⁴. Ten derde is er het proportionaliteitsbeginsel, waarmee bedoeld wordt dat de straf in verhouding moet staan tot het misdrijf.²⁵ Die drie principes zijn geheel terug te vinden in het huidige strafrecht en in de huidige penologische visie. Zij tonen mijns inziens aan wat het betekent om in een rechtsstaat te leven. Het eerste principe verwijst naar het recht als hoogste gezag en die erkenning doet een staat afstand nemen van wetteloosheid en arbitrariteit. Dat punt wordt duidelijk gemaakt in het verzet van Beccaria tegen het ancien régime met zijn willekeur aan lijfstraffen en gruwelijke onderzoeksmethoden. Het tweede principe verwijst naar transparantie en openbaarheid enerzijds, maar ook naar het principe van gelijkheid anderzijds. Immers, als burgers zijn wij voor het recht allen gelijk, zowel de misdadiger als het slachtoffer. Het is de rechter, die na het aanhoren van aanklacht en verdediging en na het onderzoeken van het bewijsmateriaal, een vonnis zal uitspreken. Het derde principe van proportionaliteit wijst opnieuw de staat van wetteloosheid af, aangezien de wet zowel het soort misdrijf als de bijbehorende straf omschrijft.

Het startschot in de negentiende eeuw

De eerste echt belangrijke fase voor de ontwikkeling van een visie op en een beleid voor het gevangeniswezen valt te situeren onmiddellijk na de onafhankelijkheid van België. Edouard Ducpétiaux werd toen aangesteld als allereerste inspecteur-generaal van de gevangenen en de weldadigheidsinstellingen.²⁶ Hij had een uitgesproken visie op straffen en crimineel gedrag en zou daarmee een stempel op het gevangeniswezen drukken die tot op de dag van vandaag voelbaar is. Volgens Ducpétiaux moet een gevangenisstraf in het algemeen criminaliteit

²¹ Cesare Beccaria (1738-1794) is een Italiaans verlichtingsfilosoof en politicus. Dit pamflet is een van zijn bekendste en invloedrijkste werken. Zie ook lemma "Beccaria", in: *The shorter Routledge encyclopedia of philosophy*, E. Craig (ed.), London – New York: Routledge, 2005, p. 87.

²² Maes, *Gevangenisstraf*, p. 122-123.

²³ Loc. cit.

²⁴ Ibid., p. 123.

²⁵ Ibid., p. 122-123.

²⁶ Ibid., p. 142.

voorkomen en recidive verminderen. Dit is volgens hem mogelijk op basis van morele beïnvloeding en opvoeding, die moet plaatsvinden tijdens de detentietijd. Ducpétiaux ging er van uit dat een misdadiger moreel verdorven is en dat de graad van immoraliteit af te lezen is uit de gepleegde feiten.²⁷ Morele verbetering was dan ook het doel van de gevangenisstraf. Dit werd bewerkstelligd door middel van intimidatie en afschrikking enerzijds en geestelijke hervorming anderzijds. Afschrikking werd gerealiseerd door de strafmaat (verzwaring van de straf bij zware immorele feiten), door de soberheid van het regime (aard van de huisvesting, aard van de voeding ...), door het dwangkarakter van het regime (bijvoorbeeld dwangarbeid) en door de duur van de detentie (een straf moest lang genoeg zijn, wilde men morele verbetering kunnen realiseren). Het mag duidelijk zijn dat deze intimidatie zowel algemeen als individueel bedoeld was. Niet alleen werd elke gedetineerde afgeschrikt ten aanzien van eventueel hervallen, ook de preventieve afschrikking ten aanzien van de bevolking werd hiermee beoogd. Morele verbetering werd gerealiseerd in de aandacht voor geestelijke (her)vorming van gedetineerden. Waar het accent tijdens het ancien régime nog lag op lichamelijke hervorming (lijfstraffen), was Ducpétiaux er van overtuigd dat door religieuze instructie en onderwijsverstrekking gedetineerden betere mensen zouden worden.²⁸ Hiervoor moesten zij onder andere gehuisvest worden in individuele cellen waarin niets hen kon afleiden van het gebed, de inkeer en de boetedoening. Naast afschrikking stonden de morele beïnvloeding en verbetering mee garant voor het voorkomen van recidive, immers: "De veroordeelde moest ook niet meer 'willen' hervallen in misdadig gedrag (in plaats van het louter niet meer te 'durven')"²⁹. Ducpétiaux visie loopt gelijk met de basis van het klassieke strafrecht dat steunt op vergelding (want boetedoening door middel van individuele afzondering), afschrikking (algemeen en individueel) en zedelijke of morele verbetering (gedragsbeïnvloeding). Dit heeft alles te maken met het gangbare mensbeeld. De hoeksteen voor het bepalen van de strafmaat is de objectiviteit van het misdrijf. Afhankelijk van de zwaarte van het misdrijf, wordt de dader als meer of minder moreel verderfelijk beschouwd. Tegelijkertijd ging men er van uit dat slecht of ontoelaatbaar gedrag veranderd kon worden door moreel inzicht dat door middel van religieuze (her)opvoeding tot stand kwam. Dit impliceert de aanname dat elke dader morele verantwoordelijkheid draagt voor zijn handelingen. Ducpétiaux mensbeeld was dus voluntaristisch en indeterministisch: eens een dader, niet voor eeuwig een dader, al heb je die gedaantewisseling wel in eigen handen.

Het sociaal verweer in de overgang van de negentiende naar de twintigste eeuw

Rond het einde van de negentiende eeuw ontstond er een felle tegenbeweging ten aanzien van het klassieke strafrecht. De aanleiding voor deze tegenbeweging was de opkomst van het positivisme en het ontstaan van moderne nieuwe wetenschappen, waaronder de criminologie.³⁰ Het was voornamelijk de morele verantwoordelijkheid die werd geviseerd en niet langer houdbaar werd geacht. Kenmerkend voor de positivistische school is het volgende mensbeeld. De mens is gedetermineerd door fysieke, psychische en sociale factoren. Bijgevolg kan inzake crimineel gedrag geen aanspraak meer gemaakt worden op de individuele morele verantwoordelijkheid. Dat heeft tot gevolg dat de persoonlijkheid van de dader, met name de mate waarin een

²⁷ Maes, *Gevangenisstraf*, p. 144.

²⁸ Loc. cit.

²⁹ Loc. cit.

³⁰ Ibid., p. 157.

persoon een gevaar is voor de samenleving³¹, de grondslag voor het strafrechtelijke ingrijpen bepaalt in plaats van de objectiviteit van het misdrijf.³² Ducpétiaux was er van overtuigd dat de misdadiger *an sich* niet verdorven is, maar wel zijn gedrag. Ontoelaatbaar of crimineel gedrag was een gevolg van een tekort aan morele en religieuze opvoeding. Voor Ducpétiaux was het bepalende element voor de strafmaat dus de handeling van de dader: wat hij heeft misdaan, is van doorslaggevende aard voor de gevangenisstraf. De gedetineerde zou via morele heropvoeding zelf tot dit inzicht komen en vervolgens elke vorm van crimineel gedrag gaan vermijden. Onder invloed van het positivisme werd het accent nu gelegd op het individu en diens vermeende graad van sociale gevaarlijkheid. Essentieel is dat een individu gevaarlijk kan *zijn* (in plaats van zich gevaarlijk kan *gedragen*) en als dusdanig geweerd moet worden uit de samenleving opdat die laatste beschermd zou worden. Die opvatting wordt ook wel de theorie van het sociaal verweer genoemd. Het essentiële verschil met de voorgaande periode is de verschuiving van een voluntarisme en indeterminisme naar een involuntarisme en determinisme. Er kan geen verantwoordelijkheid gedragen worden door iemand voor zaken die zonder zijn wil en invloed zijn geschied.

Maes benadrukt dat dit sociaal verweerdenken niet enkel een strafrechtelijke doctrine betreft, maar tegelijkertijd een maatschappijvisie uitdrukt, waarin de bescherming van die maatschappij centraal komt te staan. Hij verwijst naar het tijdskader waarin de macht van de rijke bourgeoisie bedreigd werd door de arbeidende klasse met haar vele gewelddadige stakingen.³³ Het was een tijdperk dat gekenmerkt werd door sociale, economische en politieke onrust en instabiliteit. Ofschoon Maes benadrukt dat de invloed van het sociaal verweer in de visie op het gevangenisbeleid nooit zo groot is geweest als Ducpétiaux' eenduidige en geïntegreerde model³⁴, is het toch van belang om kort de belangrijkste kenmerken van deze strafrechtelijke visie op te sommen. Ten eerste moet een straf geïndividualiseerd zijn.³⁵ Conform het deterministische mensbeeld moet er immers naar de dader als individu gekeken worden. Het klassieke gevangenisstelsel was volgens het sociaal verweer te homogeen, het maakte te weinig onderscheid in de soorten van daders en behandelde elke gedetineerde op dezelfde manier. De individualisatie vanuit het sociaal verweerdenken leidde tot een differentiatie aangaande dadertypes, straftoemeting en strafuitvoering. Het huidige classificatiesysteem (van daders, zoals primair gestraften, recidivisten, veelplegers etc.; van straffen; van soorten gevangenisstraffen, etc.) vindt hierin zijn oorsprong. Ten tweede moet een straf in overeenstemming zijn met de resultaten van het criminologische onderzoek. Dat stelt dat een straf individueel, efficiënt en exemplarisch, hervormend en herstelbaar moet zijn.³⁶ Criminologisch onderzoek had immers uitgewezen dat de gevangenisstraf de meest dominante bestraffingsvorm was, maar dat de klassieke invulling ervan nooit aan die kenmerken tegemoet kwam en als dusdanig de doelstellingen niet behaalde. Het homogene en algemene regime van Ducpétiaux kwam niet tegemoet aan de eisen die het zelf stelde. Dus was er nood aan een nieuwe invulling: het regime werd heterogeen en geïndividualiseerd, er werden medische en therapeutische behandelingsprogramma's opgesteld en uitgevoerd met het oog op een positieve, namelijk sociaal ongevaarlijke

³¹ De mate waarin een persoon een gevaar vormt voor de samenleving wordt als maatstaf gebruikt. Daarom zal ik in wat volgt spreken over sociale gevaarlijkheid, in navolging van Maes, *Gevangenisstraf*, p. 157 e.v.

³² Maes, *Gevangenisstraf*, p. 157.

³³ *Ibid.*, p. 159.

³⁴ *Ibid.*, p. 157 en 160.

³⁵ *Ibid.*, p. 160.

³⁶ *Ibid.*, p. 161.

terugkeer in de samenleving. Dit alles werd bepaald door een wetenschappelijke onderbouwde classificatie van daders.

De twintigste eeuw, de humane eeuw

We weten reeds dat het sociaal verweer-denken de gevangenisstraf als een beschermingsmiddel zag, een middel in functie van “een bescherming van de maatschappij tegen gevaarlijk geachte individuen”³⁷. Haar doel was dus “tijdelijke onschadelijkmaking”³⁸. Die onschadelijkmaking van individuen kende tijdens de Tweede Wereldoorlog nooit geziene en gruwelijke proporties, waardoor in de naoorlogse periode het sociaal verweer-denken in een nieuw kleedje werd gestoken. De bescherming van de maatschappij blijft een belangrijk uitgangspunt, al wordt daar nu de resocialisatiegedachte aan toegevoegd. Dat houdt in dat de gedetineerde via therapeutische behandeling tijdens de detentieperiode voorbereid wordt op een terugkeer naar de maatschappij. Om die resocialisatie te realiseren is het nodig om de gevangenisstraf op een humane wijze te organiseren. Snacken formuleert dit als volgt: “Deze resocialisering is enkel mogelijk door een steeds verder gaande humanisering van het strafrecht. Dit moet beroep doen op alle mogelijkheden van het individu, meer zelfvertrouwen en meer persoonlijk verantwoordelijkheidsbesef verlenen, evenals een beter begrip van de sociale vrijheid en van de menselijke waarden. Deze humanisering is gesteund op de studie van het misdrijf en van de persoonlijkheid van de delinquent, d.w.z. op de menswetenschappen en op de eerbiediging van de fundamentele rechten van de mens”³⁹. Voor het verdere verloop van dit onderzoek zijn een aantal punten uit het nieuw sociaal verweer van belang. Ten eerste maken gedetineerden integraal deel uit van de samenleving en mogen zij niet worden uitgesloten. Ten tweede is er de visie dat de vrijheidsberoving als sociaal noodzakelijke straf op zich voldoende is. Zij mag dus behalve de vrijheidsberoving geen bijkomend leed veroorzaken. De bescherming van de maatschappij blijft zowel het doel als de rechtvaardiging van het straffen, maar gezien gedetineerden opnieuw moeten opgenomen worden (resocialisatie) mag de straf niet uitsluiten. Een menswaardige vrijheidsberoving laat dus plaats voor verantwoordelijkheid en persoonlijke waardigheid.⁴⁰ Het mag duidelijk zijn dat deze nieuwe versie van het sociaal verweer zich distantieert van het uitsluitende criterium van de onschadelijkmaking dat zo centraal stond voorafgaand aan de Tweede Wereldoorlog. Toch ligt de focus op integratie en resocialisatie in zekere zin in het verlengde van de vorige versie. Een gedifferentieerde behandeling en een gedifferentieerd regime bepalen immers mee het welslagen van die integratie en resocialisatie.

De Oriëntatienota en de Basiswet, de aanloop naar een gevangenisbeleid van de eenentwintigste eeuw

De *Oriëntatienota* van Minister De Clerck vormde de basis voor een nieuwe parlementaire en maatschappelijke discussie inzake het gevangeniswezen. Gedurende lange tijd heerste er een stilzwijgen en een stilstand met betrekking tot het voeren van een straf- en gevangenisbeleid.⁴¹ Was deze nota van 1996 een eerste aanzet, dan

³⁷ Maes, *Gevangenisstraf*, p. 164.

³⁸ Loc. cit.

³⁹ S. Snacken, geciteerd in Maes, *Gevangenisstraf*, p. 165.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 167.

⁴¹ *Ibid.*, p. 1-2.

zag in 2005 de *Basiswet betreffende het gevangeniswezen en de rechtspositie van gedetineerden* het licht. “Deze wet regelt de rechten en plichten van de gedetineerde als ‘inwoner’ van de gevangenis en bepaalt de basisbeginselen voor de detentie en de organisatie van het gevangeniswezen”⁴². De organisatie van het gevangeniswezen, waaronder de samenlevingsvoorwaarden of leefregels vallen, wordt in hoofdstuk 1.2.2 besproken. In wat hier volgt, zal ik eerst de visie en de doelstelling van de *Basiswet* toelichten.

In het uitgangspunt van de *Basiswet* herkennen we de visie van het nieuwe sociaal verweer. De gedetineerde wordt daarin namelijk erkend als volwaardig rechtsburger. Daarmee beoogt de *Basiswet* twee doelen. Zij wil vooreerst detentieschade voorkomen door middel van normalisering. Die doelstelling vormt meteen een voorwaarde voor de realisatie van de tweede doelstelling: het streven naar herstel en re-integratie.⁴³ Het beperken van detentieschade als een algemeen beginsel opnemen, impliceert een belangrijke verschuiving in het penologische denken ten opzichte van het verleden. Ik herinner aan de negentiende en het begin van twintigste eeuw, toen de gevangenisstraf als correctief werd beschouwd (de morele hervorming in de negentiende eeuw, de medische en therapeutische behandeling in de twintigste eeuw). Anno 2005 wordt formeel erkend dat de vrijheidsberoving sowieso schade berokkent aan wie hieraan is onderworpen. Extra leed moet dan ook zoveel als mogelijk vermeden worden. Daarom moeten de levensomstandigheden in de gevangenis zoveel mogelijk gelijken op deze in de vrije samenleving. Daarom ook moet er een rechtspositieregeling komen voor gedetineerden, want het ontbreken ervan verhoogt alleen maar de detentieschade. En daarom ook moet een individueel detentieplan op maat worden uitgewerkt opdat een toekomstige re-integratie mogelijk zou zijn. Re-integratie kan maar succesvol zijn indien de detentieschade zo beperkt mogelijk blijft. Een individueel detentieplan moet worden opgemaakt. Daarin worden de te ondernemen acties en alle nodige stappen in functie van herstelactiviteiten en toekomstplannen opgenomen en uitgevoerd.

De *Basiswet* kan als volgt worden samengevat: ten eerste erkent ze gedetineerden als volwaardige burgers die als dusdanig dragers zijn van rechten, ten tweede wordt de vrijheidsberoving als straf aanzien als een beroving van de bewegingsvrijheid. Het vrije gaan en staan is wat de gedetineerde ontzegd wordt en dat wordt als een voldoende straf beschouwd. De strafuitvoering moet het verdict dus niet verzwaren. Toch erkent men het bestaan van extra leed ten gevolge van de vrijheidsberoving. Dit laatste punt wordt de erkenning van detentieschade genoemd en die moet te allen tijde beperkt en voorkomen worden. Dat pleit voor de vrijheidsberovende straf als *ultimum remedium*, als laatste redmiddel, en niet langer als standaard strafmaat. Ten vierde moet de strafuitvoering toekomstgericht zijn (re-integratie), waarbij herstel en rehabilitatie centraal staan. Ten slotte moet de gevangenisstraf voldoen aan het normaliseringsbeginsel, wat betekent dat het leven in de gevangenis zoveel mogelijk moet lijken op het leven buiten de gevangenis. Vanuit één perspectief staat deze wet in fel contrast met het verleden. Zo was er van de achttiende tot in het midden van de twintigste eeuw een diep geloof in de effectiviteit van de gevangenisstraf als middel tegen recidive en hervallen. De invulling van de strafuitvoering kon dan wel verschillen (een handelingsgerichte hervorming of een dadergerichte behandeling), van enige rechtspositie of de erkenning van

⁴² Van Den Berge, *Uitvoering van vrijheidsstraffen*, p. 12-13.

⁴³ Loc. cit. Zie ook Maes, *Gevangenisstraf*, p. 170-171.

detentieschade was er geen sprake. Toch is de *Basiswet* via een historische evolutie tot stand gekomen. Een bijkomend perspectief dat gewag maakt van een historisch bewustzijn, is dus eveneens aan de orde. Zo is er de invloed van het (nieuwe) sociaal verweer met het accent op een geïndividualiseerde aanpak en het nadrukkelijke discours over mensenrechten en menselijke waardigheid. De nadruk op het beperken van de detentieschade vindt daarin zijn oorsprong. Vergelding als principe van de strafuitvoering en de doelstelling van intimidatie en retributie – zo aanwezig in de eerste eeuwen van het Belgische detentiebeleid – worden nu geweerd en vervangen door re-integratie, resocialisatie en rehabilitatie. Door de gedetineerde als burger te erkennen, worden de basiskenmerken van wat een rechtsstaat is opnieuw ten volle veruitwendigd. Wat in de achttiende eeuw in aanleg aanwezig was, lijkt in de eenentwintigste eeuw verwezenlijkt te zijn.

Dit historische overzicht toont een verschuiving in het mensbeeld en parallel daaraan een vertaling ervan in de veranderende visie op detentie, wat van groot belang is voor het vervolg van dit onderzoek. De aanzet voor het uitwerken van een visie op detentie vinden we terug in de achttiende eeuw, toen er gereageerd werd op de willekeur en wrede onderzoekspraktijken aangaande misdrijven. Het element dat ons interesseert, is de reactie op de staat van wetteloosheid die alsnog gangbaar was. De wet van de sterkste of de rijkste gold tot dan als overlevingsdevies. Tegelijkertijd heerste er het idee dat lijfstraffen en dwangarbeid manifeste afschrikmiddelen voor deviant gedrag vormden, dat zijn oorsprong vond in ledigheid.⁴⁴ Ledigheid mondde uit in moreel verval en moest als dusdanig aangepakt worden. Zo dacht ook Ducpétiaux. Toch zien we dat in zijn visie plaats is voor voluntarisme: volgens hem beschikken mensen over een vrije wil en zijn handelingen en gebeurtenissen in de wereld niet noodzakelijk bepaald door voorafgaande oorzaken, met andere woorden mensen zijn dragers van verantwoordelijkheid. Deviant en misdadig gedrag kunnen dus hersteld worden, van zodra gedetineerden tot het inzicht komen in het verschil tussen goed en kwaad. Dat verschil wordt vooral ingegeven door een al dan niet goede religieuze opvoeding. De overgang naar de twintigste eeuw wordt eerder gekenmerkt door een breuk, aangezien de notie van verantwoordelijkheid wordt opgegeven. Mensen worden nu beschouwd als gedetermineerd en kunnen bijgevolg niet ter verantwoording worden geroepen voor hun daden. Een misdadiger moet behandeld en genezen worden, want hij is gevaarlijk voor de samenleving. Desgevallend moet hij uit die samenleving geweerd worden. Hier leeft de vooronderstelling dat er soorten van mensen zijn, namelijk gevaarlijke en ongevaarlijke. Dat deze indeling jammer genoeg gepaard ging met een sociale en financiële status (ik herinner aan de gevaarlijke arbeiders en de ongevaarlijke bourgeoisie) wijst erop dat er nog steeds een vorm van willekeur en wetteloosheid bestond. Het idee van tweede- en zelfs derde-rangs burgers krijgt tijdens de Tweede Wereldoorlog een veruitwendiging in de vorm van massavernietiging. Na het ontwaken uit deze gruwel ontstond het besef en de houding dat de mens op zich een doel is. Bijgevolg kreeg de *menselijke waardigheid* voor het eerst een centrale plaats in het mensbeeld toebedeeld. Mensen worden gelijk geboren en daar verandert hun sociale status niets aan, daarom moeten ze met de nodige waardigheid en respect benaderd worden. Inzake detentie was het gevolg dat de behandelingsgedachte, volgend op de maatstaf van sociale gevaarlijkheid, meer naar de achtergrond verdwijnt. Tegelijkertijd ontstaat het inzicht dat de samenleving het beste beschermd wordt door gedetineerden op een humane wijze van hun vrijheid

⁴⁴ Maes, *Gevangenisstraf*, p. 125.

te beroven. De oproep tot *burgerschap*, die de achttiende eeuw leek te doen, wordt tot in de twintigste eeuw vergeten, maar wordt wel gehoord in de eenentwintigste eeuw met de totstandkoming van de *Basiswet*. Individuele *verantwoordelijkheid* was een centrale notie in de negentiende eeuw, ze verliest zeggingskracht tijdens het sociaal verweer, maar verschijnt opnieuw in de *Basiswet*. *Vrijheidsberoving* wordt ingevuld als een totale straf – denk aan de lijfstraffen – in de achttiende eeuw en wordt geleidelijk aan hervormd tot de beroving van bewegingsvrijheid. Dit zijn slechts drie concepten die een hele geschiedenis hebben doorlopen en in het verdere verloop van dit onderzoek aan bod zullen komen. Voor een goed begrip van het verdere onderzoek is het echter eerst nodig om de context van de gevangenis, als gebouw en als instituut, verder toe te lichten.

1.2 De gevangenis, meer dan een gebouw

Bij de aanvang van *Deel één* wezen we er reeds op dat we in de bespreking van de detentiecontext niet enkel moeten stilstaan bij de visie op straffen, maar ook bij de gevangenis als instituut. In dit hoofdstuk besteed ik aandacht aan de vormgeving of infrastructuur enerzijds en de samenlevingsvoorwaarden anderzijds. Deze samenlevingsvoorwaarden of de leefregels in de gevangenis worden ook dit keer vanuit een historisch perspectief gepresenteerd. In een derde luik sta ik stil bij de hedendaagse invulling van de hulp- en dienstverlening aan gedetineerden.

1.2.1 Benthams' panopticon

Niet alleen de gevangenis van Antwerpen (bouwjaar 1857), maar de meeste Belgische gevangenissen dateren uit de negentiende eeuw en werden gebouwd volgens het panopticon principe. Het was Ducpétiaux die in deze organisatievorm een uitgelezen kans zag om zijn penitentiaire visie waar te maken. Ik sta eerst stil bij de oorsprong van het panopticon, om vervolgens de Belgische versie er van te presenteren.

Het utilitarisme van Bentham

De Engelse filosoof en jurist Jeremy Bentham, vooral bekend om zijn utilitarisme, publiceerde in 1791 *Panopticon, or the Inspection House: containing the Idea of a new Principle of Construction applicable to any sort of Establishment, in which Persons of any Description are to be kept under Inspection; and in particular to Penitentiary-Houses, Houses of Industry, Work-Houses, Poor-Houses, Manufactories, Mad-Houses, Lazarettos, Hospitals, and Schools*. Deze zeer uitvoerige titel verraaft meteen waarover het boek gaat: een nieuwe 'alles ziende' infrastructuur, die zorgt voor een optimale surveillance, toepasbaar in gelijk welke instelling waar mensen in worden ondergebracht. Zijn panopticonproject kende vooral als toepassing in het gevangeniswezen veel bijval, wat onder meer blijkt uit de talrijke panopticongevangenissen in België. Essentieel voor Benthams modelgevangenis is de cirkelvormige gevangenis met in het midden een toren, bemand door slechts één bewaker. Deze bewaker heeft een zicht op alle individuele cellen, die rondom de toren zijn gebouwd en waarvan de muren naar de toren toe doorzichtig zijn. Hij kan de gedetineerden te allen tijde zien, zonder dat hijzelf bekeken kan worden. Gedetineerden weten dus niet of er al of niet een bewaker aanwezig is. Dit betekent dat de gedachte bekeken te worden al

voldoende is ter disciplineren, een minimale inspanning met een maximaal effect.⁴⁵ Afschrikking en reformatie, maar ook de optimale beveiliging van de samenleving – de toenmalige doelen van de gevangenis – worden verwezenlijkt met een zo laag mogelijke kost voor de samenleving.⁴⁶ Dit heeft alles te maken met de sociale dimensie van Bentham's utilitarisme. Die dimensie vertrekt immers vanuit een frictie tussen het eigene en het gemeenschappelijke: het najagen van het eigenbelang (streven naar geluk of genot) botst immers met het eigenbelang van de ander. Bentham stelt daarom dat welbegrepen eigenbelang rationeel van aard is, omdat het dan het algemene belang betreft. Het adagium van het utilitarisme luidt daarom: het grootst mogelijke geluk voor het grootst mogelijke aantal mensen.⁴⁷ Bentham realiseert zich echter dat mensen niet altijd noch volledig rationeel handelen. Hij geeft de wetgever daarom de taak om individuele belangen in overeenstemming te brengen met het algemene belang. Een van de middelen die de wetgever daarvoor ter beschikking krijgt, is het sanctioneren van (wan)gedrag. Volgens Bentham mag de staat dus dwang gebruiken, zoals de dwang van het gevangeniswezen, om het grootste geluk voor het grootste aantal te bevorderen.⁴⁸

Ducpétiaux's panoptische visie

Bentham's panoptische visie, bestaande uit "maximale functionaliteit voor toezicht, bewaking en disciplineren en een minimale kostprijs (aan personeel)"⁴⁹, kreeg ruim gehoor op het internationale forum. Van Engeland tot de Verenigde Staten van Amerika en over heel Europa werd er over het panoptisme nagedacht en gediscussieerd én werd het aangepast of geoptimaliseerd. De kerngedachten van functionaliteit, toezicht en disciplineren werden echter overal bewaard. Zo ook in het België van Ducpétiaux, die in deze infrastructuur dé noodzakelijke vorm zag om de morele verbetering van delinquenten te kunnen waarmaken. De stervormige celgevangenis was geboren en zoals gezegd, ze kleurt vandaag nog steeds het penitentiaire landschap. Deze celgevangenis omvat volgende kenmerken: "stervormig aangebouwde vleugels met lange gangen, cellen aan weerszijden, de ene rij boven de andere; een centrale observatiepost van waaruit de gangen konden worden overzien; hoge buitenmuren en inwendige hekken die de afzondering van de verschillende afdelingen toelieten en de veiligheid bevorderden; de individuele cellen uitgerust met solide deuren en voorzien van kleine vulluiken voor de bediening van het eten en tevens voorzien van een klein doorkijkvenstertje (judasoog, spion) waarlangs personeelsleden de gedetineerden op ieder ogenblik konden observeren"⁵⁰. Deze kenmerken weerspiegelen duidelijk het belang dat Ducpétiaux hechtte aan de allesomvattende controle en het strikte isolement, zo noodzakelijk voor boetedoening en inkeer.

⁴⁵ F. van Peperstraten, *Samenleving ter discussie. Een inleiding in de sociale filosofie*, Bussum: Uitgeverij Coutinho, 2007, p. 311 (Hierna: van Peperstraten, *Samenleving*). Van Peperstraten gebruikt in zijn boek de notie utilisme, wat een synoniem is voor utilitarisme. Omdat utilitarisme de meest gekende en gebruikte term is, zal ik deze notie verkiezen boven van Peperstraten's utilisme.

⁴⁶ Crimmins, James E., "Jeremy Bentham", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/bentham/>, (geraadpleegd op 13/11/15).

⁴⁷ van Peperstraten, *Samenleving*, p. 154 -155.

⁴⁸ van Peperstraten, *Samenleving*, p. 156.

⁴⁹ Maes, *Gevangenisstraf*, p. 201.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 202.

Om aan te tonen dat zowel Bentham's panopticon als de daarop geïnspireerde sterrevangenis van Ducpétiaux aan de gevangenis als een totaal en autoritair instituut vorm gaven⁵¹, is het nodig om stil te staan bij de samenlevingsvoorwaarden die een dergelijke infrastructuur onherroepelijk met zich meebracht. Deze samenlevingsvoorwaarden, ook wel het regime genoemd, geven de leefregels weer waaraan gedetineerden zijn onderworpen. De bespreking van deze leefregels zijn het onderwerp van volgend onderdeel.

1.2.2 Samenlevingsvoorwaarden, een historisch overzicht

Met betrekking tot het achttiende-eeuwse regime volstaat het te onthouden dat de gevangenis gekenmerkt werd door een volledig gemeenschapsregime. Dit wil zeggen dat de gedetineerden dag en nacht samen doorbrachten. In de negentiende eeuw zien we een totale afwijzing van dit gemeenschapsregime, omdat het werd gekenmerkt door corruptie en complotvorming en aanzien werd als te mild. De gevangenis werd toen gepercipieerd als een school voor delinquentie waarin morele besmetting heerste.⁵² Het is omwille van deze redenen dat Ducpétiaux zijn cellulair afzonderingsregime invoert. Ducpétiaux visie steunt op bezinning en geestesvorming door middel van religieuze instructie, zodat innerlijke hervorming en morele verbetering van de dader bewerkstelligd kunnen worden. Het cellulaire afzonderingsregime bestond daarom voornamelijk uit: volledig stilzwijgen, strikte afzondering in de cel zowel overdag als 's nachts, individuele wandeling, slechts periodiek bezoek van familie, frequent bezoek van het gevangenispersoneel (in het kader van de morele hervorming), religieuze instructie en onderwijs (in klaslokalen waarvan de zitplaatsen werden afgezonderd door schotten en waar gedetineerden de leerkracht enkel mochten antwoorden middels gebarentaal), het dragen van een gevangistenue inclusief de *cagoule* of *capuchon* (de gevangenskap) en een identificatienummer bij verplaatsingen doorheen de gevangenis.⁵³ Deze opsomming maakt duidelijk dat morele verbetering gepaard ging met een stevige vorm van de-individualisering om vervolgens de 'correcte' waarden en normen in te prenten ter verbetering van de attitude. De oorzaak van crimineel gedrag was in deze visie immers een gebrekkige of volledig misgelopen morele ontwikkeling en opvoeding.⁵⁴ Het cellulaire afzonderingsregime komt hieraan tegemoet door middel van een gelijke maar repressieve strafuitvoering voor iedereen (homogeniteit), met als doel het verlagen van recidief gedrag. Tegelijkertijd zorgt dit afzonderingsregime voor de bescherming van de maatschappij, aangezien er tijdens de detentie geen nieuwe criminele organisatie of gedrag meer ontwikkeld kan worden.⁵⁵

De periode volgend op Ducpétiaux tijdperk wordt gekenmerkt door een visie van heterogeniteit en behandeling van de delinquente dader op basis van wetenschappelijke inzichten. De classificatie van gedetineerden, op basis van hun sociale gevaarlijkheid, moest dan ook vertaald worden in een heteroog regime. Zo mochten gelegenheidscriminelen niet in contact komen met doorwinterde gewoontemisdadigers. De differentiatie van het basisregime werd hiermee geboren. De invloed van het sociaal verweerdenken zorgde voor een combinatie van een individueel en een gemeenschapsregime, wat gepaard ging met een fasegericht progressief detentiesysteem.

⁵¹ Michel Foucault toont in zijn boek *Discipline, Toezicht en Straf* aan hoe straffen, alsook de vorm van de instelling waarin die straffen worden voltrokken, leiden tot een algemene disciplinerende. In dit werk besteedt hij een grondige studie aan Bentham's Panopticon.

⁵² Maes, *Gevangenisstraf*, p. 184.

⁵³ *Ibid.*, p. 190-191.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 192.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 192-193.

De belangrijkste verandering ten opzichte van het negentiende-eeuwse denken was immers het idee van sociale re-integratie. De-individualisering en volledige individuele afzondering droegen daar niet toe bij. Het dragen van een anoniem gevangenisnummer en van de gevangenskap werd afgeschaft, de tewerkstelling werd opnieuw in gemeenschap georganiseerd, en naast religieuze was er ook andere literatuur terug te vinden in de bibliotheek.⁵⁶ Klaslokalen werden ontdaan van de schotten, gemeenschappelijke wandelingen werden georganiseerd, al was er nog steeds een spreekverbod van kracht.⁵⁷ Tot aan de Tweede Wereldoorlog bleef dat aangepaste cellulaire regime dominant, het individuele verblijf op cel werd afgewisseld met tal van gemeenschappelijke momenten.

Zoals in het historisch overzicht van de detentievisie werd aangegeven, wordt de naoorlogse periode gekenmerkt door een humanisering van het gevangeniswezen. De erkenning van de *Universele Verklaring van de Rechten van de Mens* in 1948 is daar zeker mee de oorzaak van. De humanisering van het regime vertaalde zich in volgende zaken: een verdere verspreiding van het gemengde gemeenschapsregime, de individualisering van de behandeling⁵⁸ en socialisatie op basis van een wetenschappelijke classificatie. Typerend is dat de cel, een afzonderingsoord tegen morele besmetting en dus een instrument voor boetedoening in de negentiende eeuw, in de twintigste eeuw geleidelijk aan een plek wordt waar er enkel nog de nacht solitair wordt doorgebracht. Met de komst van de *Basiswet* in 2005 verwordt de cel tot een individuele verblijfsruimte wat in de voorafgaande parlementaire discussies als een recht werd geponeerd. Steunend op het recht op privacy benoemt men de cel als een ruimte die dient tot rustplaats waar eenieders privacy gewaarborgd wordt.⁵⁹ Het discours van de *Basiswet* is dan ook een rechtendiscours, waarin eveneens de levensvoorwaarden in de gevangenis zijn opgenomen. *Titel V* van de *Basiswet* gaat over deze levensvoorwaarden en behandelt onder andere de materiële levensvoorwaarden (de cel als verblijfsruimte, het recht op het dragen van de eigen kledij in plaats van een gevangenisplunje, maatstaven inzake hygiëne en gezondheid etc.), samenlevingsvoorwaarden (met de focus op een gemeenschapsregime), contacten met de buitenwereld (briefwisseling, bezoek, telefoongebruik...), godsdienst en levensbeschouwing, arbeid, gezondheidszorg, het recht op sociale hulp- en dienstverlening alsook rechtshulp.⁶⁰ Het feit dat deze opsomming slechts één titel betreft, maakt duidelijk dat de humanisering van het regime en de rechtspositie van de gedetineerde een stevige wettelijke verankering hebben gekregen. Op dat vlak is er in diezelfde *Basiswet* ook een klachtenprocedure voorzien.⁶¹ Met betrekking tot dit onderzoek is een gedetailleerde theoretische bespreking van de samenlevingsvoorwaarden van het huidige detentiebeleid niet verder nodig. Belangrijk om te onthouden is wel dat het regime nu bij wet is vastgelegd en dat de gedetineerde rechten heeft die

⁵⁶ Maes, *Gevangenisstraf*, p. 208-210.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 213.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 221, voetnoot 564: "De behandeling individualiseren betekent feitelijk niet anders dan het regime (sic) nasporen dat het best op het individu toepasselijk is. (...) vermits de psychische en psychologische complexen van mens tot mens verschillen en nooit twee identische gevallen worden ontmoet, het nodig zou zijn, theoretisch, zoveel strafstelsels in te richten als er gedetineerde veroordeelden voorkomen. Daar dit onmogelijk is, blijft er slechts één oplossing over om een rationeel stelsel van individualisatie in te voeren, de seriatie, d.w.z., de indeling in groepen, in gespecialiseerde inrichtingen (...) waardoor een meer geïndividualiseerde behandeling mogelijk wordt."

⁵⁹ *Ibid.*, p. 223-225. Dit recht op privacy in de vorm van een individuele verblijfsruimte, werd in de uiteindelijke wettekst van de *Basiswet* niet opgenomen. De reden moet voornamelijk gezocht worden in de praktische onmogelijkheid van realisatie, gezien het probleem van de overbevolking.

⁶⁰ LOI-WET, "Basiswet, titel V, artikel 41 t.e.m. artikel 104",

http://www.ejustice.just.fgov.be/cgi_loi/change_lg.pl?language=nl&la=N&cn=2005011239&table_name=wet, (geraadpleegd in oktober – november 2015) (Hierna: *Basiswet*).

⁶¹ *Basiswet*, titel VIII, artikel 147 t.e.m. artikel 166.

bij wet zijn gewaarborgd. Tegelijkertijd heerst er nog steeds een instrumentalistische visie op de gevangenisstraf, aangezien het regime nog steeds in functie van recidivebeperking staat. Dat laatste is echter ingegeven vanuit de achterliggende visie van het mensenrechtendiscours, waardoor intimidatie, de-individualisering en repressie vervangen worden door een menswaardige strafuitvoering.

1.2.3 Hulp- en dienstverlening aan gedetineerden

In hoofdstuk 1.1.1 werd duidelijk dat de hedendaagse vrijheidsberoving als straf een beroving van het vrije gaan en staan inhoudt. Zowel de *Oriëntatienota* van De Clerck als de *Basiswet* spreken over de schadebeperkende functie van de gevangenis. Tegelijk blijven gedetineerden dragers van hun rechten en als dusdanig lid van de samenleving. De vraag die zich dan stelt is hoe gedetineerden deel kunnen uitmaken van die samenleving wanneer hen hun bewegingsvrijheid is ontnomen. Die vraag wordt in wat volgt beantwoord.

Gedetineerden zijn lid van de samenleving en behouden zo het recht op hulp- en dienstverlening, aangeboden en georganiseerd door diezelfde samenleving. De hoge gevangensmuren staan de toegang en het gebruik ervan ogenschijnlijk in de weg. De oplossing hiervoor is ingenieus door zijn eenvoud: breng de samenleving binnen in de gevangenis. De staatshervorming van 1980 heeft met de oprichting van de gewesten en gemeenschappen de eerste stap daartoe mogelijk gemaakt. Hulp- en dienstverlening werden door deze staatshervorming een exclusieve gemeenschapsbevoegdheid, dus ook de hulp- en dienstverlening aan gedetineerden. Sindsdien zijn er dus twee overheden werkzaam in de gevangenis, enerzijds de federale overheid inzake de strafuitvoering, anderzijds de Vlaamse overheid inzake hulp- en dienstverlening.⁶² In 2000 stelde die Vlaamse overheid het *Strategische plan hulp- en dienstverlening aan gedetineerden* voor. Dat plan houdt de krachtlijnen, doelen, missie en visie in van hoe de Vlaamse Gemeenschap de samenleving in de gevangenis binnen brengt. Met de goedkeuring van dit *Strategische plan* werd in alle Vlaamse gevangnissen het startschot gegeven voor de uitbouw van een volwaardige hulp- en dienstverlening. Op 8 maart 2013 werd het *Decreet betreffende de organisatie van de hulp- en dienstverlening aan gedetineerden*⁶³ gestemd. De visie van het *Strategische plan hulp- en dienstverlening aan gedetineerden* en de structuren voor de uitvoering ervan hebben sindsdien een decretale basis gekregen.

Missie en visie

In het *Strategisch plan* van 2000 luiden de missie en visie als volgt: “De Vlaamse Gemeenschap waarborgt het recht van alle gedetineerden en hun directe sociale omgeving op een integrale en kwaliteitsvolle hulp- en dienstverlening zodat ook zij zich harmonisch en volwaardig kunnen ontplooiën in de samenleving”⁶⁴. Ik zal de verschillende onderdelen van deze visie verder toelichten. Het recht waarborgen van alle gedetineerden betekent

⁶² Het moge duidelijk zijn dat deze twee overheden aan een strikte regelgeving onderworpen zijn. De bevoegdheden, opdrachten- en taakverdeling werden dan ook in verschillende samenwerkingsovereenkomsten afgesloten. Binnen de optiek van dit onderzoek is een verdere bespreking hiervan niet noodzakelijk. Zie hiervoor de historiek en algemeen kader in *Klasbak*, “Hulp en dienstverlening aan gedetineerden. Strategisch plan van de Vlaamse Gemeenschap”, <http://klasbak.net/doc/Strategischplanhulpdienstverlening.pdf> (geraadpleegd in oktober - november 2015). (Hierna: SPHDV).

⁶³ LOI-WET, “Decreet betreffende de organisatie van hulp- en dienstverlening aan gedetineerden”, http://www.ejustice.just.fgov.be/cgi_loi/change_lg.pl?language=nl&la=N&cn=2013030809&table_name=wet, (geraadpleegd in oktober – november 2015) (Hierna: Decreet HDV).

⁶⁴ SPHDV, p. 15.

voor de Vlaamse Gemeenschap “dat elke gedetineerde dezelfde kansen en aanspraken heeft als de gewone burger, met de beperking dat hij van zijn vrijheid is beroofd”⁶⁵. De gedetineerde als drager van rechten en als lid van de samenleving, staat hiermee dus centraal. Met de directe sociale omgeving wordt aangegeven dat de gedetineerde niet louter op zichzelf wordt beschouwd, maar als een individu dat deel uitmaakt van een bredere sociale context: ouders, partners, kinderen, directe vrienden en “uiteindelijk alle personen wier leven in belangrijke mate beïnvloed is door de situatie waarin de gedetineerde zich bevindt en in de toekomst zal bevinden”⁶⁶. Oog hebben voor de brede sociale dimensie duidt ook op de opvatting van de gevangenis als totaalinstituut. Niet alleen de gedetineerde wordt van zijn vrijheid beroofd, ook zijn naasten ondergaan hierdoor een heleboel belemmeringen. Daarom wil men “de gevolgen voor de directe sociale omgeving opvangen, zodat ook zij hun verankering in de samenleving niet verliezen”⁶⁷. Met de integrale en kwaliteitsvolle hulp- en dienstverlening bedoelt men het effectieve aanbod, zijnde activiteiten en dienstverlening aangaande welzijn, gezondheid, onderwijs, cultuur, sport, werkgelegenheid etc.⁶⁸ Diensten en organisaties die in de vrije samenleving een aanbod verstrekken inzake deze thema’s, kunnen dit aanbod ook in de gevangenis aanbieden. Zo zijn er onder andere scholen voor volwassenenonderwijs die lessen en onderwijstrajecten aanbieden, is de VDAB in de gevangenis vertegenwoordigd, wordt er een sportaanbod voorzien en zijn verschillende welzijns- en gezondheidswerkers in de gevangenis werkzaam. Dat aanbod is integraal, omdat het aan de verschillende noden en behoeften van gedetineerden wil tegemoet komen; het is kwaliteitsvol, omdat het dezelfde kwaliteitsstandaarden uit het reguliere aanbod in de samenleving hanteert. De Vlaamse Gemeenschap heeft hiermee voor een importmodel gekozen door het bestaande reguliere aanbod van *buiten* in de gevangenis binnen te brengen. Met de opdracht de harmonische en volwaardige ontplooiing in de samenleving te verzorgen legt men de nadruk “op de wisselwerking tussen het individu en de samenleving”⁶⁹. Onder samenleving wordt het volgende begrepen: “Het omvat zowel de samenleving als de sociale entiteit als de individuele medeburgers. Deze samenleving stopt niet aan de muren, maar blijft aanwezig zowel voor, tijdens als na de detentieperiode, en zowel binnen als buiten de gevangenis”⁷⁰. Hier wordt niet enkel een accent gelegd op de gedetineerde als drager van rechten. De samenleving wordt op al zijn betekenissen aangesproken: het gaat over de samenleving in zijn geheel als een constructie, maar het gaat ook over de samenleving in de hoedanigheid van overheid enerzijds, van de afzonderlijke burger anderzijds. De wisselwerking tussen gedetineerde en samenleving verloopt in twee richtingen: “De gedetineerde moet enerzijds de kans krijgen zijn verantwoordelijkheid op te nemen ten aanzien van de samenleving, anderzijds creëert de samenleving ten aanzien van de gedetineerde dezelfde mogelijkheden als zijn niet opgesloten medeburgers (...)”⁷¹. Met de nadruk op een volwaardige en harmonische ontplooiing krijgt het engagement om niet te stigmatiseren de aandacht: “De gedetineerde en zijn directe sociale omgeving mogen niet gestigmatiseerd worden door de samenleving, maar dienen gezien te worden als personen die volwaardig kunnen blijven participeren aan de

⁶⁵ SPHDV, p. 16.

⁶⁶ Loc. cit.

⁶⁷ Loc. cit.

⁶⁸ Ibid., p. 17.

⁶⁹ Ibid., p. 18.

⁷⁰ Loc. cit.

⁷¹ Loc. cit.

samenleving⁷². Zoals het een missie en visie betaamt, klinken ze altijd optimistischer dan in werkelijkheid het geval is. Dat er een spreidstand is tussen theorie en praktijk is het onderwerp van de discussie in hoofdstuk 1.3.

Decretale doelstellingen

Zoals vermeld, werd in 2013 een decreet op de organisatie van hulp- en dienstverlening aan gedetineerden goedgekeurd. De *Basiswet* was toen als enkele jaren van kracht en de invloed ervan is duidelijk terug te vinden in de doelstellingen van het decreet. De missie en visie, opgenomen in het decreet, zijn nagenoeg ongewijzigd ten opzichte van het *Strategische plan* van 2000, op de toevoeging van zes doelstellingen na: 1) de zelfontplooiing van de gedetineerde stimuleren, 2) het sociale, relationele en psychische evenwicht van de gedetineerde herstellen, 3) de negatieve gevolgen voor de gedetineerde en zijn directe sociale omgeving, veroorzaakt door en tijdens de detentie, beperken, 4) de integratie en participatie in de samenleving na de detentieperiode bevorderen, 5) een proces van herstel tussen dader, slachtoffer en samenleving stimuleren, 6) de kans op hervallen beperken.⁷³ Met de *Basiswet* in het achterhoofd herkennen we in deze doelstellingen de volgende thema's. Vooreerst is een gedetineerde een burger die deel blijft uitmaken van de samenleving. Tegelijkertijd is hij iemand die kan leren uit zijn fouten. Dit weerklinkt in de doelstellingen één, twee en vier. Bovendien horen we het pleidooi voor het schadebeperkingsbeginsel en de erkenning van detentieschade ook in dit decreet doorklinken en wordt de beoogde doelgroep verruimd. Niet enkel de gedetineerde, maar ook zijn directe sociale omgeving loopt schade op zoals uit de doelstellingen drie en vijf valt te begrijpen. Ten slotte is er nog steeds sprake van een instrumentalistische kijk op detentie, want volgens doelstelling zes moet de kans op hervallen beperkt worden. In de analyse van de *Basiswet* zagen we dat deze instrumentalistische visie gevoed wordt door het mensenrechtendiscours. Dit discours vindt ook zijn weerklink in dit decreet: gedetineerden als burgers, als volwaardige leden van de samenleving aanzien getuigt hiervan. Tegelijkertijd is er de achterliggende gedachte dat hervallen net vermeden kan worden door de detentietijd te voorzien van een hulp- en dienstverleningsaanbod zodat de gedetineerde zich tijdens die tijd verder kan ontplooien. Hij wordt aangespoord om niet stil te staan, om verantwoordelijkheid op te nemen en de berokkende schade en verbroken banden te herstellen. Dat wordt mogelijk mede dankzij een aanbod dat gericht is op zijn persoonlijke groei en ontwikkeling waardoor een toekomstige re-integratie succesvol kan zijn. In het *Strategische plan* wordt het als volgt verwoord: "Aldus blijft de gedetineerde het recht behouden op een menswaardig bestaan, op maatschappelijke hulp- en dienstverlening en op individuele ontplooiingskansen. Het blijft belangrijk dat de gedetineerde deze rechten kan blijven uitoefenen, dat er gestreefd wordt naar zijn rehabilitatie, en dat hij kansen krijgt tot herstel én reïntegratie (sic)"⁷⁴.

De drie invalshoeken van hoofdstuk 1.2 tonen aan dat de gevangenis meer is dan zomaar een gebouw met cellen, traliewerk en hoge dikke muren. Met Bentham en Ducpétiaux leren we dat de constructiemanier van een gevangenis eveneens het mensbeeld en het detentiebeleid weerspiegelt. De bouwwijze bepaalt immers het regime of de leefregels. Ofschoon de meeste Belgische gevangenissen dateren uit de negentiende eeuw en van

⁷² SPHDV, p. 18.

⁷³ Decreet HDV, "artikel 4".

⁷⁴ SPHDV, p. 4.

Ducpétiaux's erfenis getuigen, zien we dat de hedendaagse nieuwbouwingevangenis de visie uit de *Basiswet* vertegenwoordigen.⁷⁵ Dankzij de bespreking van de hulp- en dienstverlening weten we dat er zich achter die hoge muren een heel leven afspeelt, een leven waarin de samenleving binnentreedt en een uitgebreid aanbod voorziet, een leven dat geleefd wordt door mensen en niet enkel door daders, een leven dat aantoonde dat de gevangenis niet zomaar een totaalinstituut is. De gevangenis als instelling beheerst met zijn opdracht wel het totale leven van de gedetineerde. Maar door het binnenbrengen van een hulp- en dienstverleningsaanbod enerzijds en het erkennen van de detentieschade anderzijds wordt er gewerkt aan een instelling die net iets minder totaal beheersend is dan in voorgaande eeuwen.⁷⁶ Dat de blijvende inbedding van de gedetineerde in de samenleving daarvoor een belangrijk element is, mag nu wel duidelijk zijn.

1.3 De spreidstand tussen theorie en praktijk als symptoom van een foutief mensbeeld

Tot nu toe heb ik aandacht besteed aan het historisch gegroeide theoretische fundament waarop het hedendaagse detentiebeleid en de organisatie van het gevangeniswezen steunen. De wettelijke en decretale basis voor de veruitwendiging van het leven in de gevangenis getuigen van een penologische visie die zich humaan noemt, omdat de menselijke waardigheid hiervan de hoeksteen vormt. Die menselijke waardigheid als hoeksteen van het mensbeeld laat zich in de detentievisie vertalen in zes elementen: vrijheidsberoving als de beroving van het vrije gaan en staan, schadebeperking, normalisering, burgerschap, re-integratie, en ten slotte toekomstgerichtheid. Op basis van mijn praktijkervaring moet ik echter constateren dat theorie en praktijk ver uit elkaar liggen. Ik zal in dit hoofdstuk eerst enkele praktijkvoorbeelden geven om de afstand tussen theorie en praktijk aan te tonen. In een daaropvolgende eerste conceptuele verduidelijking krijgt mijn hypothese dat het uiteenlopen van theorie en praktijk te maken heeft met een foutief mensbeeld stilaan vorm. De falende praktijk als symptoom van een foutief mensbeeld is de voedingsbodem van dit onderzoek. De probleemstelling zal in het laatste onderdeel van dit hoofdstuk verder geconcretiseerd worden.

1.3.1 Voorbeelden uit de praktijk

De praktijk van het leven en werken in een gevangenis is soms ver verwijderd van de ogenschijnlijke humane visie. Ik zal deze stelling met drie voorbeelden toelichten, voorbeelden die telkens een bepaald probleem onthullen. Alvorens die voorbeelden te presenteren is het van belang om stil te staan bij de notie praktijk. Met praktijk beoog ik een enge en een brede invulling. De enge invulling verwijst naar de feitelijke context van het leven in de gevangenis, de concrete gevangenispraxis. De brede invulling van de notie praktijk verwijst naar de inbedding van het instituut gevangenis in de samenleving. Het betreft dus de verhouding en wisselwerking tussen gevangenis en gedetineerden met de samenleving en de vrije burgers.

⁷⁵ Ik denk hierbij onder meer aan de nieuwe gevangenis van Beveren. Zie hiervoor: http://justitie.belgium.be/nl/themas_en_dossiers/gevangenis/belgische_gevangenis/gevangenis/meer_info/copy_of_marche-en-famenne (geraadpleegd op 27.04.2016).

⁷⁶ Maes, *Gevangenisstraf*, p. 212-213.

De praktijk van de Basiswet en de hulp- en dienstverlening

Hoe humaan de *Basiswet* op papier ook mag klinken, de realiteit is toch net iets anders. Tien jaar na haar geboorte is ze nog steeds niet volledig in uitvoeringsbesluiten omgezet. Ik herinner graag aan de uitgangspositie van die wet, met name de rechtspositie van de gedetineerde en het normaliseringsbeginsel ter beperking van detentieschade en ter voorbereiding op re-integratie in de samenleving. Zolang deze wet niet volledig in werking treedt, lijkt ze jammer genoeg eerder op een intentieverklaring.

Vanuit het perspectief van de Vlaamse Gemeenschap kunnen we stellen dat de overgang van een strategisch plan naar een decreet een belangrijke stap is geweest. Er is een gevarieerd hulp- en dienstverleningsaanbod in elke Vlaamse gevangenis en dat kan niet meer worden terug gedraaid. Ook hier klinkt de theorie echter fraaier dan de praktijk. Het aanbod is uiteindelijk toch eerder beperkt en niet elke gevangenis biedt dezelfde mogelijkheden. Zo kan een gedetineerde die een onderwijstraject of een therapie volgt, deze mogelijks niet verder zetten wanneer hij naar een andere gevangenis wordt getransfereerd. Een van de belangrijkste conclusies uit een grootschalig behoefteonderzoek in de gevangenis van Antwerpen is de nood aan de link tussen het reguliere aanbod en het aanbod in de gevangenis, de zogenaamde *brug binnen-buiten*.⁷⁷ We zagen reeds dat het zich ontplooiën van gedetineerden in de samenleving dé insteek is van zowel het *Strategische plan* als het *Decreet op hulp- en dienstverlening*. De onderzoekers stellen dat “de link met de hulp- en dienstverlening buiten bijna of even belangrijk is dan (sic) het aanbod tijdens de detentie”⁷⁸. Hier situeert zich het probleem. Net zoals de hechtenis een radicale breuk vormt met het leven buiten, zo ook is er geen duidelijke ‘brug’ aanwezig die de overgang van binnen naar buiten mogelijk maakt. De vrijlating uit de gevangenis is minstens even radicaal. In geval van een korte detentieperiode hoeft dit niet zo dramatisch te klinken, het is echter niet zo moeilijk om je een beeld te vormen van wat een vrijlating na jarenlange detentie teweegbrengt aan onzekerheden en moeilijkheden. Eén van de factoren die hierin meespeelt is de samenleving. Het *Strategische plan hulp- en dienstverlening* hanteert een brede theoretische invulling van de notie samenleving. Enerzijds omvat ze alle individuele mensen, anderzijds betreft ze een constructie. De samenleving is dan een sociale entiteit en een op zichzelf staand gegeven dat vertegenwoordigd wordt door verschillende organen, zoals overheden, (belangen-)organisaties en groeperingen. In die hoedanigheid kan de samenleving dus optreden ten aanzien van individuen of (sub)groepen. Met betrekking tot detentie lijkt mij dat slechts één lezing van de notie samenleving veruitwendigd wordt, namelijk die van een construct dat optreedt tegen misdadigers. De samenleving percipieert de gevangenis en haar inwoners niet als een deel van zichzelf. Het is daarom niet overdreven om te stellen dat er zich een breuk voordoet tussen gevangenis en samenleving. Tot op de dag van vandaag wordt een gevangenis nog steeds als een oord van verderf aanzien, zoals ook de volgende voorbeelden aantonen.

⁷⁷ D. Brosens, e.a., *Hulp- en dienstverlening gevangenis Antwerpen. Een onderzoek naar de behoeften van gedetineerden*, Brussel: Vrije Universiteit Brussel, 2013, p. 132 (Hierna: Brosens, *Behoeftesonderzoek*).

⁷⁸ Loc. cit.

Reacties op mijn werkzaamheden als onderwijscoördinator

Mijn aanstelling als onderwijscoördinator zorgde in mijn directe omgeving voor enige commotie. Enerzijds werd mij regelmatig de vraag gesteld of ik niet bang was om in een gevangenis te werken, bang omdat het een werkplek is gevuld met criminelen, slechte mensen en op de koop toe moordenaars. De vereenzelving van daad en dader wordt in die vraag duidelijk in de verf gezet. Anderzijds kreeg ik verwonderende en verontwaardigde reacties op de dienstverlening die in de gevangenis wordt aangeboden. De uitroep 'Ah, ik wist niet dat dat bestond', toont aan hoe groot de kloof tussen de samenleving en het leven achter de muren is. Verontwaardiging was er wanneer men vernam dat de dienstverlening er gratis is. De onderwijslessen zijn inderdaad voor eenieder met een leervraag vrij toegankelijk, net zoals alle andere vormen van hulp- en dienstverlening. Meewerken aan humane detentie wordt door vele mensen in vraag gesteld en velen menen dat het verblijf in de gevangenis hotelallures heeft. Gedetineerden *krijgen* immers eten, *hebben* een TV, kunnen er op de PlayStation *spelen* en mogen dan nog eens *gratis* onderwijs of sport volgen. Die courante reacties refereren volgens de criminologische wetenschappen aan het *less eligibility* –principe. Dit principe stelt dat gedetineerden het nooit beter mogen hebben dan oprechte en eerlijke burgers. Door de eeuwen heen is dit principe een houvast geweest in de bepaling van de leefomstandigheden voor gedetineerden.⁷⁹ Het is kennelijk een beginsel van alle tijden, een beginsel dat mee het mensbeeld en het denken over gedetineerden heeft bepaald. Het idee dat gedetineerden het slechter moeten hebben dan de vrije burgers staat nochtans lijnrecht tegenover de hedendaagse normaliseringstendens. Dit toont opnieuw de spreidstand aan.

Reacties op het publieke forum

Gevangenisissen komen meestal op een negatieve manier in de media en dat is evenzeer het geval voor de personen die er verblijven. Zaken worden voorafgaand aan de rechtszaak op (niet zo) sociale media afgehandeld. De publieke opinie veroordeelt nog voor het gerechtelijk onderzoek is afgerond, nog voor er recht kon worden gesproken.⁸⁰ Die oordelen gaan gepaard met een hele reeks van emoties zoals verontwaardiging, woede, walging... waarbij het lijkt alsof de emoties toonaangevend zijn in de oordeelsvorming. Eind oktober 2014 stond Vlaanderen goegemeente op zijn kop toen bekend werd dat een 'bekende' gedetineerde de muziek had geschreven voor een documentaire van Nic Balthazar, wat het resultaat was van een sociaal-artistiek project in een Vlaamse gevangenis. Nic Balthazar getuigde over de kunde van de jonge man. Zowel in de geschreven pers als op de verschillende sociale media werd een stevig offensief tegen dit sociaal artistieke project gevoerd. Tijdens de verbale en agressieve aanval kwamen volgende zaken aan het licht. Vooreerst is er de identificatie van dader en misdrijf, die zich uit in de vorm van diaboliseren: een gedetineerde wordt beschouwd als een monster. Bovendien lijkt het alsof men beweert dat een gedetineerde met een misdrijf als moord op zijn kerfstok, geen goed kan noch mag doen. Terugdenkend aan het *Decreet op hulp- en dienstverlening*, waarmee de Vlaamse Gemeenschap

⁷⁹ Maes, *Gevangenisstraf*, p. 340-358.

⁸⁰ Ook de media speelt hierin mijns inziens een belangrijke rol. Toch zal ik hun aandeel in het kader van mijn onderzoek niet verder behandelen.

zichzelf de opdracht oplegt om een draagvlak te creëren bij de samenleving⁸¹, meen ik dat dit voorbeeld aantoont dat deze opdracht allesbehalve gerealiseerd is. Vijftien jaar eerder werd deze opdracht als doelstelling in het *Strategische plan* opgenomen.⁸² Met die doelstelling worden onder andere volgende effecten beoogd: “De aanvaarding van het gevoerde beleid door de bevolking en een correctere beeldvorming over de detentieproblematiek”⁸³. Het bovenstaande voorbeeld toont aan dat die beeldvorming geenszins veranderd is na vijftien jaar van ‘humane’ detentiebeleidsvoering en dat tot op de dag van vandaag een publiek draagvlak inderdaad ontbreekt. Nochtans lijkt de overheid te suggereren dat een wijziging in beeldvorming belangrijk is: “Wij engageren ons om: ervoor te zorgen dat ons beleid ten aanzien van gedetineerden *begrepen* en *aanvaard* wordt door de Vlaamse bevolking (...) te streven naar een mentaliteitsverandering die bijdraagt tot een volwaardige deelname van de (ex-) gedetineerden aan het maatschappelijke leven”⁸⁴.

1.3.2 Een eerste aanzet tot conceptuele verheldering

De hierboven aangehaalde voorbeelden en mijn jarenlange ervaring in de gevangenispraktijk dwingen mij tot de vaststelling dat het gevangeniswezen en het beleid met een probleem zitten opgezadeld. De voorbeelden onthullen volgens mij volgende problemen. Ten eerste zou de spreidstand verklaard kunnen worden als een gebrek aan instrumenten die noodzakelijk zijn voor de veruitwendiging van de theorie. Of men zou kunnen stellen dat de theorie eerder een intentieverklaring inhoudt. Het gebrek aan uitvoeringsbesluiten wijst onder andere in die richting. Mij lijkt dat beide verklaringen niet afdoend zijn omwille van het tweede probleem. Dat is het probleem van de kloof tussen gevangenis en samenleving, tussen gedetineerden en vrije burgers. Gedetineerden worden door de samenleving niet aanzien als een deel van de samenleving, wat indruist tegen het concept van burgerschap. Dat wordt mee bevestigd door de vele emotionele reacties die misdaden en misdadigers bij de bevolking oproepen. Die emotionele reacties, die een rationeel en doordacht oordelen en denken over detentie in de weg staan, zal ik in navolging van Arendt sentimentalisme⁸⁵ noemen. Wanneer ik spreek over sentimentalisme verwijs ik geenszins naar een theorie, maar veeleer naar een emotionele houding en reactie waarbij emoties bepalend worden voor het beleid of het handelen. Gevoelens als angst, walging, wraak lijken het oordeelsvermogen te vertroebelen en lokken verschillende reacties uit die getuigen van vergeldingsdrang en doen denken aan wetteloosheid, waarmee de breuk tussen samenleving en gevangenis eens te meer bestendigd wordt. In die zin is het eeuwenoude principe van *less eligibility* een structurele pendant van wat ik hier het sentimentalisme noem.

Moeten we dan besluiten dat de theorie te utopisch is en niet praktisch haalbaar? Wordt er slechte wetgeving gemaakt? Moeten we eerder concluderen dat de wetgevers een intentie formuleren die we naar best vermogen moeten verwezenlijken en waarover we ons verder niet al te druk hoeven te maken? Of is het probleem eerder van conceptuele aard? Hiermee bedoel ik dat het onduidelijk is wat men echt bedoelt met de gehanteerde concepten zoals straffen, vrijheid, re-integratie, normalisering, humane detentie ... Mij lijkt dat een conceptuele en filosofische

⁸¹ Decreet HDV, artikel 5.

⁸² *SPHDV*, p. 33: “Verkrijgen en vergroten van het draagvlak bij actoren van de Vlaamse Gemeenschap, bij de stakeholder Justitie en bij de samenleving”.

⁸³ Loc. cit.

⁸⁴ *SPHDV*, p. 20.

⁸⁵ Wat Arendt onder sentimentalisme verstaat, wordt verder toegelicht in hoofdstuk 3.1.2.

verheldering op zijn minst een aantal aspecten kan blootleggen en kan verduidelijken. Laat ons daarom eerst kijken naar de argumenten die *Deel één* hiervoor reeds heeft opgeleverd.

Straffen naargelang het justitiemodel

De historische schets van het beleidsdenken en van de levensvoorwaarden tijdens de detentie toont een duidelijke evolutie aan van een retributieve naar een restauratieve (*restorative justice*) of herstelgerichte kijk op straffen. Maes drukt het als volgt uit: "Dit 'herstelrecht' wordt doorgaans voorgesteld als een 'derde model' met betrekking tot de maatschappelijke beheersing van het criminaliteitsprobleem, dat zich positioneert naast het 'klassieke' retributief-repressief (vergeldend) en rehabilitatief (behandelend) model"⁸⁶. Het retributieve vergeldende model is dat model dat de klemtoon enerzijds legt op boetedoening en straffen als vergelding en anderzijds op de hoge afschrikkende functie van de gevangenis. In dat kader is al verwezen naar het *less eligibility*-beginsel, dat als een bovendrempel voor de kwaliteit van het gevangenisleven functioneert die als dusdanig niet te hoog mag liggen. "Om een voldoende sterk afschrikwekkend effect te bereiken, diende deze detentiekwaliteit dan ook afgemeten te worden aan – én lager te liggen dan – de levensstandaard van de laagste arbeidersklassen"⁸⁷. Met betrekking tot de vergeldingsfunctie is het van belang te onthouden dat de straf vooreerst verdiend is op basis van de begane misdaden. Die verdienste kan als een openstaande schuld beschouwd worden (de gevangenisstraf als het inlossen van de schuld aan de maatschappij). Bovendien is de straf is niet enkel verdiend omwille van de gepleegde daden, ze is ook nodig in functie van een soort herstel van evenwicht in de samenleving dat werd doorbroken (*status quo ante*). Het retributieve model doet daarom denken aan de *lex talionis*, het Bijbelse idee van wraakneming (oog om oog, tand om tand), zij het in een moderne versie, aangezien volgens deze wet de straf steeds in verhouding moet staan tot de begane daden.⁸⁸ Bij het rehabilitatieve model ligt de klemtoon op behandeling. Zoals reeds vermeld heeft deze verschuiving alles te maken met de veranderingen in het mensbeeld. Ik kom hier verder in mijn tekst op terug. Van belang nu is de overgang naar het derde model, zijnde een op herstel gerichte justitie en de daarmee gepaard gaande humanisering van de gevangenis. Niet de vergelding, maar het herstel van de schade en de gebroken banden is de doelstelling. Niet de boetedoening, maar een actief werken aan de toekomstige re-integratie is de opdracht voor de gedetineerde. De verklaring voor deze verschuiving is de evolutie in het mensbeeld onder invloed van het mensenrechtendiscours.

Humane detentie

De totstandkoming van de *Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (UVRM)* steunt op een lange geschiedenis van verdragen en verklaringen, die steeds een aantal rechten van de mens wilden waarborgen. Belangrijke voorgangers zijn de *Bill of Rights* bij de Amerikaanse onafhankelijkheidsverklaring en de Franse *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. De verschrikkingen van de Holocaust waren doorslaggevend in de opmaak en goedkeuring van de *UVRM*. Belangrijk om te onthouden is dat zowel de *Bill of Rights* als de

⁸⁶ Maes, *Gevangenisstraf*, p. 357.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 643.

⁸⁸ Alec Walen "Retributive Justice", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/justice-retributive/> (geraadpleegd op 03/12/2015).

Déclaration een mensbeeld voor ogen hebben dat bepaald wordt door rechten, in casu natuurrechten. De mens heeft van nature rechten die onaantastbaar zijn.⁸⁹ Ook de *Preamble* van de UVRM maakt hier gewag van: "(...) dat de erkenning van de *inherente* waardigheid en van de gelijke en *onvervreemdbare rechten* van alle leden van de *mensengemeenschap grondslag* is voor de vrijheid, gerechtigheid en vrede in de wereld"⁹⁰. Deze inherente rechten van de mens zijn ook van toepassing op de gedetineerde mens en moeten dus tijdens de detentie gewaarborgd worden.⁹¹ Dit wil zeggen dat de strafuitvoering geenszins retributief mag zijn. De bijkomende strafverzwarende elementen die in een retributief model worden gehanteerd, voldoen immers niet aan de principes van het voorkomen van detentieschade en van normalisering, de twee pijlers van het hedendaagse wetgevende kader. Dit doet onder andere vragen rijzen bij de bewarende functie van de gevangenisstraf. Ik breng even de definitie in herinnering: "Gedetineerden moeten hun straf ondergaan in omstandigheden die overeenstemmen met hun menselijke waardigheid, en die tegelijk waarborgen bieden voor de beveiliging van de samenleving"⁹². De vraag die zich stelt, betreft de verhouding tussen menswaardige omstandigheden en de samenleving: ofwel ligt de nadruk op de beveiliging van de samenleving en dan behoort een menswaardige detentie ver weg van de samenleving eveneens tot de opties. Ofwel wordt hier de suggestie gewekt dat de omstandigheden van die aard moeten zijn dat de veiligheid van de samenleving ook na de detentietijd blijft gewaarborgd. Dit betekent dat de manier waarop gedetineerden aan hun straf worden onderworpen, ook na de gevangenis een effect zal hebben op de veiligheid van de samenleving. Beide interpretaties zijn mogelijk, al is mijns inziens slechts één die het verdedigen waard is. Dit zal in het vervolg van het onderzoek verduidelijkt worden.

Evoluties mensbeeld en impact ervan op detentie

Het is duidelijk geworden dat de penologische visie steeds wordt beïnvloed door het heersende mensbeeld. In de negentiende eeuw werd de mens beschouwd als een moreel wezen, dat drager was van verantwoordelijkheid. Daarom lag het accent bij de beoordeling van het misdrijf op de moraliteit van de handeling. In de twintigste eeuw werden mensen beschouwd als sociale wezens en waren zij als dusdanig deel van een groter geheel. De nieuwe graadmeter inzake deviant gedrag was sociale gevaarlijkheid, die gedefinieerd werd als een individuele kwaliteit. Een misdrijf had niet langer iets te maken met morele standaarden en handelingen, maar wel met persoonlijke kwaliteiten. Het huidige mensbeeld wordt gevoed door de achterliggende gedachte van de menselijke waardigheid. Dit lijkt een combinatie van zowel het morele als het sociale mensbeeld te zijn. Dankzij de mensengemeenschap die we nu vormen, behoren we tot één grote familie. Dat lijkt de hierboven geciteerde *Preamble* toch te impliceren. De morele component zit verscholen achter het idee van de onvervreemdbaarheid en inherentie van de mensenrechten: op basis van ons menszijn wordt waardigheid afdwingbaar inzake de omgang met elkaar. Dit brengt echter volgende problemen met zich mee: het atomistische karakter van het idee van een grote familie en

⁸⁹ D. De Schutter – R. Peeters, *Hannah Arendt. Politiek Denker*, Zoetermeer: Uitgeverij Klement – Pelckmans, 2015, p. 120 (Hierna: De Schutter, *Hannah Arendt*).

⁹⁰ *Amnesty International*, "UVRM, preamble", <https://www.amnesty.nl/mensenrechten/encyclopedie/universele-verklaring-de-rechten-de-mens-uvm-volledige-tekst> (geconsulteerd op 03/12/2015) (mijn cursivering).

⁹¹ Zowel de VN, alsook Europa hebben diverse verklaringen waarin uitgebreide richtlijnen voor een detentieregime worden opgesomd. Voor een overzicht zie hiervoor <http://klasbak.net/index.php/wettelijk-kader>.

⁹² Maes, *Gevangenisstraf*, p. 3, voetnoot 6.

de onafdwingbaarheid van waardigheid botsen met de feitelijke reacties en effectieve breuk tussen samenleving en gevangenis. Hoe moeten we dat vertalen naar het idee van een volwaardige re-integratie?

Volwaardige re-integratie en samenleving

Bij een volwaardige re-integratie van (ex-)gedetineerden is de centrale optiek dat gedetineerden zich als volwaardige burgers aan de samenleving binden, als (onder)deel van die samenleving enerzijds en deel uitmakend van het geheel anderzijds. Noties die hiervoor gebruikt worden zijn onder andere normalisering in functie van het voorkomen van detentieschade, herstel, zelfontplooiing en ontwikkeling. Dit houdt op zijn minst de volgende twee implicaties in. Vooreerst moet de detentietijd toekomstgericht zijn, wat reeds besproken werd in hoofdstuk 1.1.1. Bovendien betreft de gevangenisstraf een opnieuw beginnen. Niet de daad uit het verleden is de focus van de detentie, maar de re-integratie in de toekomst. Hierin ligt een duidelijke link met de verschillende justitiemodellen. Het retributieve en rehabilitatieve model houden duidelijk vast aan het noodzakelijke en onveranderlijk verleden. De onherstelbaarheid van het misdrijf staat dan centraal met boetedoening of behandeling tot gevolg. Het restauratieve model dat toekomstgericht is, focust daarentegen op het herstellen van de gevolgen van het misdrijf en laat een opening voor een nieuwe toekomst. Dat is de invulling van de tweede implicatie, namelijk dat de gedetineerde wordt aanzien als een individu dat kan leren uit zijn fouten en opnieuw kan beginnen. Het lijkt alsof de samenleving bij monde van de rechter een belofte uitspreekt, namelijk de belofte van een nieuw begin, van opnieuw in de samenleving te worden opgenomen van zodra de strafuitvoering is afgerond. Dit staat echter in schril contrast met de emotioneel geladen oordeelsvorming over gedetineerden. Dit sentimentalisme getuigt eerder van een retributief en vergeldend denken en staat bijgevolg haaks op de restauratieve visie van het beleid en het wettelijke kader. Hoewel we dus in een rechtsstaat leven waarin het recht als hoogste gezag wordt erkend, lijken er aangaande gedetineerden verschillende maatstaven van toepassing.

1.3.3 Onderzoekshypothese en probleemstelling

Het mag duidelijk zijn dat de gehanteerde concepten in het wetgevende kader blijven botsen met de praktijk en als dusdanig geen antwoord kunnen bieden op de aangehaalde problemen. Er lijkt zich een spreidstand voor te doen tussen theorie en de praktijk. Die spreidstand roept voor mij niet het beeld op van een falend uitvoeringsbeleid en goede en dus te behouden theorie, integendeel. De bovenstaande aanzet tot conceptuele verheldering toont immers aan dat het probleem eerder op het niveau van de theorie is gesitueerd en bijgevolg een grondigere analyse van de gehanteerde concepten nodig is. Het lijkt mij daarom zinvol om vanuit een geheel ander perspectief naar de detentieproblematiek te kijken. Ik zal hiervoor te rade gaan bij het denken van Hannah Arendt. Hoewel zij nooit specifiek over detentie heeft geschreven, ben ik er toch van overtuigd dat haar denken over de menselijke conditie, over concepten zoals vrijheid, wet en straf, over de verhouding tussen individu en samenleving, maar ook over begrippen als belofte en vergeving een nieuw licht kan werpen op de hier aangehaalde problematiek.

Mijn hypothese is dat het huidige mensbeeld dat steunt op de *UVRM*, als grondslag voor de penologisch visie en als grondslag voor de verhouding tussen samenleving en individu, een foutief mensbeeld is. Dit foutieve mensbeeld zorgt ervoor dat het hedendaagse detentiesysteem allesbehalve humaan is, meer zelfs, dat het niet menselijk is.

Bijgevolg dringt zich een ander mensbeeld op: een mensbeeld dat het bestaansrecht van een gevangenis overeind houdt, omdat het de re-integratie van gedetineerden in de samenleving effectief kan realiseren. Dat brengt mij tot de volgende onderzoeksvraag. Zou het kunnen dat de spreidstand tussen het huidige theoretische detentiemodel en de praktijk - zowel in enge als in brede zin - te wijten is aan een foutief onderliggend mensbeeld – met name een mensbeeld gebaseerd op het mensenrechtendiscours – en zo ja, kan een alternatief mensbeeld dan leiden tot een adequater detentiebeleid en hoe zou dat er dan kunnen uitzien?

Om deze onderzoeksvraag te beantwoorden zal ik als volgt te werk gaan. Volgens mijn hypothese ligt de oorzaak van het probleem bij het onderliggende mensbeeld. Daarom zal ik in *Deel twee* een alternatief mensbeeld onderzoeken. Dat mensbeeld ontleen ik aan Arendts denken over de menselijke conditie, dat tevens duidelijkheid brengt over het wereldbeeld, namelijk over de verhouding tussen individu en samenleving. In *Deel drie* zal ik het arendtiaanse mensbeeld projecteren op het hedendaagse detentiemodel, wat mij de mogelijkheid biedt om de gehanteerde concepten te verhelderen. In *Deel vier* zal ik enkele denkpijsten aanleveren voor een alternatief en arendtiaans geïnspireerd detentiemodel dat wel in staat is om de hier gepresenteerde problemen op te heffen.

Deel 2: Mens en wereld volgens Hannah Arendt

Een van de meest typerende zinnen om Arendts denken te situeren, komt uit *The Human Condition* en luidt als volgt: “*Men, not Man, live on earth and inhabit the world*”⁹³. Meteen is duidelijk dat pluraliteit de hoeksteen vormt van zowel haar mens- als haar wereldbeeld. Tegelijkertijd maakt ze een duidelijk onderscheid tussen aarde en leven enerzijds en wonen en wereld anderzijds. Deze distinctie is nauw verweven met wat zij de menselijke conditie noemt, met haar mensbeeld. Dit mensbeeld is het voorwerp van studie in het tweede hoofdstuk van dit deel. Vooreerst zal ik Arendts wereldbeeld in drie stappen schetsen. Ik ga van start met het onderscheid tussen wereld en aarde, en zal vervolgens het verschil tussen het publieke en het private domein weergeven. Afronden doe ik aan de hand van een derde typering, namelijk het domein van het maatschappelijke. In hoofdstuk drie ten slotte worden mens- en wereldbeeld samengebracht om het onderscheid te duiden dat Arendt maakt tussen politiek en ethiek.

2.1 Arendts wereldbeeld

2.1.1 Wereld en aarde vallen niet samen

“De wereld, het tehuis dat de mens zich op aarde heeft gebouwd van materiaal dat de aardse natuur hem verschaft, bestaat niet uit dingen die snel worden verbruikt, maar uit dingen die langdurig worden gebruikt. Waar de natuur, en de aarde in het algemeen, de voorwaarden vormen voor het leven van de mens, daar vormen de wereld en de dingen van de wereld de voorwaarden waaronder de mens deze aarde voor dit specifiek menselijke leven bewoonbaar maken”⁹⁴.

De distinctie die Arendt hier maakt tussen aarde en wereld komt overeen met haar distinctie in de mens als biologisch wezen enerzijds en als handelend individu anderzijds. Mensen worden in eerste instantie geboren op aarde. Dat maakt de aarde tot de ruimte waar het menselijke bestaan mogelijk wordt⁹⁵, waardoor ze de voorwaarde voor het organische leven is.⁹⁶ Door geboorte behoren wij mensen immers tot de diersoort mens.⁹⁷ Als biologische wezens zijn mensen dus blootgesteld aan een natuurlijke noodzakelijkheid gericht op het vervullen van levensbehoeften en gericht op puur overleven. Dit wordt in het hoofdstuk over arbeiden duidelijk.

Voorgaand citaat toont aan dat de wereld voor Arendt een begrip is met verschillende in elkaar verweven betekenissen. Ten eerste is de wereld een kunstmatig milieu⁹⁸, een artefact gecreëerd door mensen met materiaal dat ze ontleen aan de aarde. De wereld als artefact is een *man-made world*⁹⁹ die de mens stabiliteit geeft tegen de continue veranderende natuurlijke aardse omgeving. Artefacten zijn door werk gecreëerde dingen en “zij verlenen de wereld de stabiliteit en de stevigheid, nodig om het onstabiele en sterfelijke schepsel dat de mens is,

⁹³ HC, p.7 – MC, p. 15.

⁹⁴ MC, p. 122-123.

⁹⁵ Ibid., p. 53.

⁹⁶ Loc cit.

⁹⁷ MC, p. 91.

⁹⁸ Ibid., p. 10, 15, 53.

⁹⁹ HC, p. 52

te kunnen huisvesten¹⁰⁰. En net die stabiliteit zorgt voor betekenis en individualiteit. Dit zal meteen verduidelijkt worden. De door mensen gemaakte dingen, met het artefact wereld als “de totale som”¹⁰¹, huisvest de mens in stabiliteit, maar creëert tegelijkertijd een wereld tussen mensen. Dit brengt de tweede betekenis aan, namelijk de wereld als tussenruimte of *in-between*. Het is dit *in-between* dat van een natuurlijk leven een menselijk leven maakt. De volgende zaken zijn hierbij van belang: vooreerst valt de wereld niet samen met de mensen die ze huisvest¹⁰². De wereld als tussenruimte bevindt zich letterlijk tussen de mensen “zoals een tafel zich bevindt tussen diegenen die eraan hebben plaatsgenomen”¹⁰³, wat vervolgens impliceert dat de wereld als tussenruimte de mensen tegelijkertijd verbindt en scheidt.¹⁰⁴ Dit verbonden en gescheiden worden creëert, en dit is een derde element, betekenis en individualiteit. Margaret Canovan omschrijft dit als volgt: “*Only the human world can provide the stable setting within which human beings can reliably appear as distinct individuals: only the world which they share can hold those individuals together while keeping them distinct*”¹⁰⁵. De wereld als artefact en als tussenruimte vormt de stabiele ruimte waar mensen kunnen verschijnen voor elkaar en waar ze als dusdanig betekenisvol kunnen zijn, wat niet het geval is in het aardse biologische leven waarin elk deel van de soort vervangbaar is. En dit alles is slechts mogelijk omdat zowel aarde als wereld bevolkt worden door mensen en niet door de mens. Pluraliteit, wezenlijk aan de menselijke conditie, en even wezenlijk voor de wereld, zorgt er voor dat die wereld in zijn derde betekenis een wereld van menselijke aangelegenheden wordt. Deze wereld is een wereld die bestaat uit één groot relatieweb van sprekende en handelende, met elkaar interagerende mensen, zelfs over generaties heen. Want de gemeenschappelijke wereld is “de ruimte die wij binnengaan wanneer wij worden geboren, en die wij weer achter ons laten wanneer wij sterven”¹⁰⁶.

In een voorlopige samenvatting kunnen we stellen dat de wereld vier centrale functies¹⁰⁷ heeft: ze huisvest ons, ze beschermt ons tegen de onverschilligheid van de natuur, ze zorgt voor stabiliteit en duurzaamheid en ze biedt mensen de mogelijkheid om als individuen te verschijnen. Kortom, enkel door middel van de wereld kunnen wij een menselijk leven leiden, dat altijd gekenmerkt wordt door pluraliteit. Arendt benadrukt tegelijkertijd dat de aarde van groot belang is voor de wereld. Het onderscheid is noodzakelijk, al krijgen beide een plaats naast elkaar. Het is immers op de aarde dat we ter wereld komen, het is via de aarde en haar grondstoffen dat we een wereld kunnen bouwen en zodanig kunnen bewonen.

2.1.2 Het publieke en het private domein

De wereld bestaat voor Arendt uit een privaat en een publiek domein. Enkel het publieke domein behoort voor haar tot de gemeenschappelijke wereld of de wereld van de menselijke aangelegenheden. Dit onderscheid is nauw

¹⁰⁰ PDT, p. 34. Zie ook MC, p. 123: “Maar dit leven zou nooit menselijk leven zijn als de mens zich geen tehuis wist te scheppen van dingen die zich door hun duurzaamheid lenen tot gebruik en tot het bouwen van een wereld waarvan de bestendigheid in rechtstreekse tegenstelling staat tot leven”.

¹⁰¹ PDT, p. 34.

¹⁰² Ibid., p. 153.

¹⁰³ MC, p. 54.

¹⁰⁴ Loc. cit.

¹⁰⁵ M. Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 106 (Hierna: Canovan, *Arendt Reinterpretation*).

¹⁰⁶ MC, p. 56.

¹⁰⁷ Ik ontleen deze indeling aan: Canovan, *Arendt Reinterpretation*, p. 108.

verweven met de distinctie tussen wereld en aarde. Net zoals de wereld en de aarde naast elkaar bestaan, is dit het geval voor het publieke en private domein. Immers: “De fundamentele betekenis van het naast elkaar bestaan van beide domeinen is dat er dingen zijn die verborgen moeten blijven, en andere die, om tot werkelijkheden te worden, in het licht van de openbaarheid moeten treden”¹⁰⁸. Dit citaat geeft een eerste onderscheid tussen beide domeinen aan. Waar het publieke staat voor het openbare, daar staat het private domein voor het verborgene. Arendt verstaat onder het openbare of de publieke ruimte eerst en vooral de verschijningsruimte. Die betreft dus “alles wat in het openbaar verschijnt, door iedereen kan worden gezien en gehoord en de grootst mogelijke betekenis krijgt”¹⁰⁹. Dankzij het gezien en gehoord worden, krijgt iets realiteit of werkelijkheid. Voor Arendt zijn werkelijkheid en verschijnen als synoniemen, want “ons gevoel voor werkelijkheid is volstrekt afhankelijk van de uiterlijke verschijning, en derhalve van het bestaan van een publiek domein”¹¹⁰. Die werkelijkheid is meerzinnig, want onderhevig aan de alteriteit als gevolg van pluraliteit. Zoals mensen, die omwille van hun pluraliteit verschillende perspectieven op de wereld en haar artefacten hebben, zo “berust de werkelijkheid van het publieke domein op het gelijktijdig ‘er zijn’ van de ontelbare perspectieven en aspecten waarin de gemeenschappelijke wereld zich manifesteert, en die nooit met een gemeenschappelijke maatstaf kunnen gemeten of onder gelijke noemer zijn te brengen”¹¹¹. Dit is duidelijk anders voor het private domein, het domein van het verborgene of het intieme persoonlijke leven dat zich achter de gevels van ieders huis afspeelt. Dit intieme leven, bestaande uit onder andere hartstochten, gedachten en zintuigelijke genietingen¹¹², kan “onmogelijk het onbarmhartige felle licht van de voortdurende aanwezigheid van anderen verdragen”¹¹³, laat staan een meervoudige en meerzinnige kijk en beoordeling. In het verborgene geldt slechts één perspectief, namelijk je eigen perspectief. Tegelijkertijd zijn er ook zaken die te onbenullig zijn voor het publieke domein en desgevallend onder het private vallen. Denk maar aan grasmaaien of het gezellig inrichten van je huis. Die activiteiten hebben voor Arendt geen politieke betekenis. Het openbare maakt de ruimte van het politieke handelen uit. Dat brengt me tot de tweede distinctie die Arendt aanbrengt tussen het publieke en het private, namelijk het verschil tussen het gemeenschappelijke en het eigene of individuele.

Voor dit onderscheid grijpt Arendt terug op het Griekse en voornamelijk Aristotelische verschil tussen het *koinon* en het *idion*, dat ontstond naar aanleiding van de opkomst van de Griekse stadsstaat, de *polis*. Die opkomst “bracht voor de mens naast zijn persoonlijke leven een soort van tweede leven mee, zijn *bios politikos*”¹¹⁴. Dit tweede politieke leven staat lijnrecht tegenover het eerste leven, “waarbij de natuurlijke verbondenheid haar middelpunt vond in het huis en het gezin”¹¹⁵. Huis en gezin behoren tot het individuele, het *idion*; het politieke daarentegen behoort tot het *koinon*, het gemeenschappelijke tweede leven. Tot het gemeenschappelijke behoorden slechts twee activiteiten, namelijk handelen en spreken. Al de rest is louter noodzakelijk of nuttig en als dusdanig uitgesloten

¹⁰⁸ MC, p. 71.

¹⁰⁹ Ibid., p. 51.

¹¹⁰ Ibid., p. 52.

¹¹¹ Ibid., p. 58.

¹¹² Ibid., p. 51.

¹¹³ Ibid., p. 52.

¹¹⁴ Ibid., p. 29.

¹¹⁵ Ibid., p. 29.

van het gemeenschappelijke.¹¹⁶ Het private wordt allereerst gekenmerkt door het element van het noodzakelijke en het nuttige, “dat mensen dwong tot samenleven en samenwerken om in hun dagelijkse behoefte te voorzien. De kracht achter die noodzaak was het leven zelf”¹¹⁷. We herkennen hier een duidelijke link met het verborgene en het aardse. Maar zoals reeds vermeld, blijft ook dit domein belangrijk, want: “op de huishouding rust de taak in de dagelijkse behoeften te voorzien, en zonder een bevredigende vervulling van die taak is noch het leven noch het ‘goede leven’ mogelijk”¹¹⁸. Het goede leven of het Griekse *eudaimonia* behoort tot het gemeenschappelijke leven. Ik heb zonet vermeld dat van alle menselijke activiteiten slechts het handelen en spreken als gemeenschappelijke activiteiten werden beschouwd. Dat heeft alles te maken met Aristoteles’ definitie van de mens als *zōon politikon* (politiek dier) enerzijds en *zōon logon echōn* (een levend wezen met het vermogen tot spreken) anderzijds.¹¹⁹ De *polis*, waarin de politieke wijze van leven centraal stond, werd gekenmerkt door het woord. De belangrijkste functie van alle burgers was immers het spreken met elkaar.¹²⁰ Zijn spreken en handelen een eerste kenmerk van het publieke domein, dan is vrijheid een tweede kenmerk. Tegenover de noodzaak van de huishouding is vrijheid het kenmerkende element voor de *polis*. Het publieke domein treedt je binnen als gelijke (*equal*), daar wordt noch geheerst, noch overheerst.¹²¹ De huishouding werd echter door de strakke hand van de patriarch geleid: ongelijkheid, onvrijheid en pure noodzaak zijn daarom kenmerken van het private. Vrijheid is de voorwaarde voor het goede leven of *eudaimonia*, dat een louter objectieve toestand is¹²², want “vrij zijn betekende ontkomen te zijn aan de ongelijkheid, inherent aan iedere vorm van heerschappij, en te zijn opgenomen in een sfeer waarin heersen noch overheerst worden bestonden”¹²³. Het derde kenmerk van het publieke domein is duurzaamheid. We weten reeds dat voor Arendt de wereld als duurzaamheid die ruimte is waarin de “dingen tegen de vernietiging door de tijd zijn gevrijwaard”¹²⁴. Het zelfde geldt voor het publieke domein: “Zo’n domein kan niet worden gevestigd voor één generatie en slechts ontworpen zijn voor de levenden; het moet de korte levensduur van sterfelijke mensen overschrijden”¹²⁵.

Samenvattend kunnen we het onderscheid tussen het private en het publieke als volgt weergeven: het private domein is dat domein dat nood heeft aan het verborgene en waarin zich de besognes van het eigen individuele leven afspelen. Arendt stelt: “Het privatieve karakter van het private domein (*privacy*) ligt in de afwezigheid van anderen”¹²⁶. Voor een volwaardig menselijk leven, het goede leven in vrijheid, is echter ook een politiek of openbaar en gemeenschappelijk leven nodig. Dat bestaat uit de volgende essentiële dingen: werkelijkheid creëren “die ligt in het worden gezien en gehoord door anderen”, relaties aangaan met anderen, “die voortvloeien uit het tegelijkertijd met hen verbonden en van hen gescheiden zijn door de intermediair van een gemeenschappelijke wereld”, en de

¹¹⁶ MC, p. 30.

¹¹⁷ Ibid., p. 33.

¹¹⁸ Ibid., p. 39.

¹¹⁹ Ibid., p. 31.

¹²⁰ Loc. cit.

¹²¹ Ibid., p. 35.

¹²² Ibid., p. 34-35.

¹²³ Ibid., p. 36.

¹²⁴ Ibid., p. 58.

¹²⁵ Ibid., p. 56.

¹²⁶ Ibid., p. 60.

creatie van duurzaamheid, namelijk “iets tot stand brengen wat duurzamer zal blijken dan ons korte leven zelf”¹²⁷. In het kader van mijn onderzoek rijst nu de vraag in welk domein de gevangenis zich bevindt. Is het een private aangelegenheid en hoort ze thuis in de verborgenheid of is zij een *in-between* en heeft ze het licht van de openbaarheid nodig? De bouwstenen voor het beantwoorden van deze vragen worden in het volgende hoofdstuk verzameld. Het effectieve antwoord staat te lezen in *Deel drie* en *Deel van 4*.

2.1.3 Een hybride derde domein: de maatschappij

Met de opkomst van de moderne tijd is het aloude verschil tussen het politieke en het private domein vervaagd, om niet te zeggen uitgewist. De moderne tijd wordt volgens Arendt gekenmerkt door het moderne individualisme en het versterken van de sfeer van het privéleven¹²⁸, wat geleid heeft tot de opkomst van de maatschappij (*society*). De opkomst van de maatschappij is “het proces waarin de activiteiten, problemen en organisatievormen van de huishouding uit de schemer van de beslotenheid binnenshuis en in het licht van de publieke sfeer traden”¹²⁹. Daardoor toont de maatschappij zich als “één reusachtige familie, die slechts één mening en één belang heeft”¹³⁰. Canovan omschrijft haar als volgt: “*Society by contrast, is a kind of pseudo-public realm, a distortion of authentic public life characterized by a combination of conformity and egocentricity*”¹³¹. Hiermee is meteen de toon gezet en het verschil met het authentieke publieke leven duidelijk. Het publieke domein betreft immers, zoals ondertussen geweten, volgende elementen: 1) individuele personen komen er samen waarbij hun pluraliteit gehandhaafd blijft, 2) dit is mogelijk dankzij de hun omringende gemeenschappelijke wereld, waar ze niet mee samenvallen maar die zich tussen hen bevindt en als dusdanig 3) een werkelijkheid laat verschijnen die perspectivisch en veelzijdig is.¹³² Wezenlijk is de pluraliteit waardoor uniciteit en alteriteit tegelijkertijd bestaan. Daartegenover staat de maatschappij met als wezenlijke kenmerk de conformiteit, in Canovans woorden “*the herdlike uniformity*”¹³³. Mensen zijn in de maatschappij omwille van private redenen met elkaar verbonden, niet omwille van een gemeenschappelijke wereld: “*The concerns that bind them are essentially private, to do with production and consumption in a common economy and a common mass culture*”¹³⁴. Waar het publieke domein mensen (ver)bindt en scheidt, daar zorgt het maatschappelijke enkel voor eenheid en conformiteit.¹³⁵ Waar het publieke domein een zorg om de wereld draagt, een zorg die smeekt om verscheidenheid, daar verzaakt de maatschappij aan de wereld, omdat “het zich onderscheiden en afwijken van de massa private aangelegenheden van het individu zijn geworden”¹³⁶. Daarom is het moderne individu volgens Arendt wereldvreemd.¹³⁷ Met die afzijdigheid ten aanzien van de wereld gaat steeds een deel van de wereld verloren: “Wat verloren gaat, is de specifieke en meestal onvervangbare tussenruimte die precies tussen de mensen en zijn medemensen tot stand zou zijn gekomen”¹³⁸. En dus verliest de maatschappij

¹²⁷ MC, p. 60.

¹²⁸ Loc. cit.

¹²⁹ MC, p. 40.

¹³⁰ Ibid., p. 42.

¹³¹ Canovan, *Arendt Reinterpretation*, p. 117.

¹³² Loc. cit.

¹³³ Loc. cit.

¹³⁴ Loc. cit.

¹³⁵ MC, p. 54.

¹³⁶ Ibid., p. 43.

¹³⁷ PDT, p. 177.

¹³⁸ Ibid., p. 154.

ook elke vorm van handelen en spreken. De maatschappij verlangt immers dat “elk van haar leden zich zal houden aan een zeker stelsel van gedragingen, en legt ze ontelbare uiteenlopende voorschriften op, die alle de strekking hebben haar leden te persen in het keurslijf van het (maatschappelijke) goede gedrag, en elk spontaan handelen of iedere buitengewone prestatie uit te sluiten”¹³⁹. Arendt wijst met de vinger naar onder andere de opkomst van de moderne gedragswetenschappen, die met hun pretentie van de alomvattendheid “ten doel hebben de gehele mens, in al zijn activiteiten, te herleiden tot het niveau van een geconditioneerd en op impulsen reagerend dier”¹⁴⁰. De opkomst van de sociale wetenschappen, waaronder de economie, de statistiek maar ook de psychologie, vormt voor haar de laatste fase van een proces waarin “het sociale gedrag de standaard voor alle levensgebieden is geworden”¹⁴¹. Deze evolutie is echter eigen aan de kracht van het levensproces dat zich manifesteert in het private domein, waar de mens geen volwaardig menselijk wezen, maar “slechts een exemplaar van de diersoort mens”¹⁴² is. De conformerende maatschappij is daarom “in laatste instantie geworteld in de eenheid van de mensheid (*the one-ness of man-kind*)”¹⁴³. Het behoud van het naakte bestaan is waar het om draait, het behoud van de mens als sociaal dier. Niet het politieke dier voor wie handelen centraal staat, maar het sociale dier dat moet arbeiden voor zijn voortbestaan is de bewoner van de maatschappij, “die samenlevingsvorm waarin het feit van de wederkerige afhankelijkheid ter wille van het leven, en van niets anders; publieke betekenis heeft gekregen, en waarin de activiteiten die alleen maar gericht zijn op het behoud van het naakte bestaan, tot het publieke vlak zijn toegelaten”¹⁴⁴.

Voor het vervolg van mijn onderzoek onthouden we de volgende kenmerken van Arendts wereldbeeld: 1) Pluraliteit houdt in dat mensen de aarde en de wereld bewonen. 2) Dé mensheid bestaat niet, tenzij als onvolwaardige vorm van het menselijke leven, als een naakt bestaan dat eigen is aan de mens als biologisch en dus conformistisch wezen. Het idee van de mensheid als eenheid, als één grote familie, ontkent immers 3) de singulariteit die volgt uit de meerstemmigheid eigen aan de pluraliteit. 4) De wereld is een door mensen gemaakte noodzakelijke constructie, omdat hij naast bescherming en stabiliteit, de ruimte biedt om als een volwaardig individu aan elkaar te verschijnen. 5) Dat verschijnen gebeurt in vrijheid, wat enkel kan plaatsvinden in het openbaar. 6) De openbare gemeenschappelijke ruimte is nodig om enerzijds aan de noodzakelijkheid en anderzijds aan de ongelijkheid en onderdrukking van het private leven te ontsnappen. Omdat mijns inziens de gevangenis tot de wereld der menselijke aangelegenheden behoort, zou ze aan bovenstaande kenmerken moeten voldoen. Of dit het geval is, wordt duidelijk in *Deel drie* van mijn onderzoek.

2.2 De menselijke conditie, Arendts mensbeeld

De menselijke conditie, waarin de vraag gesteld wordt wat het betekent om mens te zijn, is de bron bij uitstek voor de reconstructie van Arendts mensbeeld. Arendt wil nagaan wat wij mensen doen en ze onderzoekt hiermee “de meest elementaire aspecten van de menselijke conditie, die activiteiten die (...) binnen het bereik van ieder

¹³⁹ MC, p. 43.

¹⁴⁰ Ibid., p. 47.

¹⁴¹ Loc. cit.

¹⁴² Ibid., p. 47-48.

¹⁴³ Ibid., p. 48 – HC, p. 46.

¹⁴⁴ MC, p. 48.

menselijke wezen liggen¹⁴⁵. Deze activiteiten – arbeiden, werken en handelen – zijn permanent aanwezig en dus fundamenteel, “omdat elk van deze activiteiten correspondeert met een van de fundamentele voorwaarden, waaronder aan de mens het leven op aarde is gegeven¹⁴⁶. Dit impliceert alvast de volgende gedachten. Ten eerste is het leven aan mensen gegeven, “het is een vrije gift uit het niets¹⁴⁷. Dat principe noemt ze nataliteit, “de meest algemene conditie van het menselijke bestaan¹⁴⁸. Ten tweede moeten de drie activiteiten samen aanwezig zijn, opdat een volwaardig menselijk leven kan plaatsvinden. Ten derde is er een verschil tussen een conditie en een definitie. Een definitie van de mens refereert aan een essentie of een natuur. Het idee van een menselijke natuur verwijst naar de universele aard van de mens. Dit is voor Arendt echter een *contradictio in terminis*, omdat een dergelijke natuur “zogezegd verborgen ligt achter een veelvoud van naties, volkeren, rassen en religies, waarin de menselijke soort zich opsplijt¹⁴⁹. Een menselijke natuur zou dan een natuurfenomeen zijn waardoor het menselijke gedrag een synoniem wordt voor natuurlijk gedrag.¹⁵⁰ Om de onmogelijkheid hiervan te verduidelijken, verwijst Arendt naar Augustinus, die reeds doorhad dat de vraag naar de menselijke natuur, naar het wezen of de definitie van de mens, een onmogelijk te beantwoorden vraag is. “Het is hoogst onwaarschijnlijk dat wij, die van alle ons omringende dingen de eigen aard kunnen vaststellen, doorgronden en definiëren, ooit in staat zouden zijn dit te doen met betrekking tot onszelf – het zou zoiets zijn als het springen over onze eigen schaduw¹⁵¹. Daarom hanteert Arendt de notie conditie dat verwijst naar de voorwaarden voor het menselijke leven.

Al zijn condities fundamenteel, toch zijn ze niet absoluut, omdat ze “nooit ‘verklaren’ wat wij zijn of het antwoord geven op de vraag wie wij zijn¹⁵². Hierin weerklinkt opnieuw Arendts argwaan tegen de universele aspiraties van onder andere de moderne natuur- en geesteswetenschappen. Zij stelt daarom een fenomenologische aanpak voor, een aanpak die beschrijft door te kijken naar hoe mensen verschijnen. De beschrijving van de menselijke conditie, van wat mensen doen sinds het leven hun geschonken is, vormt het kader voor Arendts mensbeeld. Ik behandel achtereenvolgens: nataliteit of het vermogen tot beginnen, arbeiden of de conditie van het leven, werken of de conditie van het in de wereld zijn en handelen of de conditie van de pluraliteit.¹⁵³ Het zou ons te ver leiden om de niet actieve of mentale activiteiten – denken, willen en oordelen – die zeker ook deel uitmaken van de menselijke conditie, in deze bespreking mee op te nemen.¹⁵⁴

2.2.1 Nataliteit of het vermogen tot beginnen

Nataliteit is de meest algemene conditie van het menselijke bestaan, want die verwijst naar het geboren worden en kenmerkt dus een nieuw begin.¹⁵⁵ Arendt verwijst naar Augustinus die stelt: “Om een begin mogelijk te maken,

¹⁴⁵ MC, p. 14.

¹⁴⁶ Ibid., p. 15.

¹⁴⁷ Ibid., p. 11.

¹⁴⁸ Ibid., p. 16.

¹⁴⁹ PDT, p. 163.

¹⁵⁰ Loc. cit.

¹⁵¹ MC, p. 18.

¹⁵² Ibid., p. 19.

¹⁵³ Ibid., p. 15.

¹⁵⁴ De bespreking van denken, willen en oordelen werden postuum uitgegeven in *The life of the mind*. Deze drie activiteiten heb ik niet nodig om een Arendtiaans mensbeeld te construeren. Denken en willen zullen in het derde en vierde deel wel aangehaald worden, vooral in het kader van de bespreking van vrijheid.

¹⁵⁵ MC, p. 16.

is de mens geschapen, terwijl er voordien niemand was”¹⁵⁶. Arendt vervolgt: “Het vermogen om te beginnen is geworteld in de nataliteit en geenszins in de creativiteit; niet in een gave, maar in het feit dat menselijke wezens, nieuwe mensen, dankzij de geboorte telkens opnieuw in de wereld verschijnen”¹⁵⁷. Arendt spreekt verrassend genoeg over meerdere geboortes, er is volgens haar dus meer dan het louter fysieke op de aarde komen. Deze oorspronkelijke fysieke verschijning, de natuurlijke biologische geboorte is de eerste geboorte.¹⁵⁸ Die moet echter bestendig worden, wat pas kan wanneer we ter wereld komen.¹⁵⁹ Zo niet blijven we vreemdelingen.¹⁶⁰ De eerste geboorte moet dus hernomen worden in een tweede geboorte en die vindt plaats wanneer we “met woord en daad de wereld binnen treden”¹⁶¹. Dirk De Schutter noemt deze tweede geboorte de existentiële geboorte, die zich effectief voltrekt van zodra we handelen.¹⁶² Met de tweede geboorte als het binnen treden in de wereld, ontpopt de mens zich tot een uniek individu, hij verschijnt in de wereld *door woord en daad* als een persoon en beantwoordt daarmee de vraag ‘Wie zijt gij?’ die aan elke nieuweling wordt gesteld.¹⁶³ De tweede geboorte is daarom geen “simpele herhaling, ze is de eigenlijke geboorte van het individu”¹⁶⁴. Ofschoon nataliteit met de drie activiteiten verbonden is, maakt de existentiële geboorte duidelijk, dat nataliteit het meest verweven is met de activiteit van het handelen. Ik kom hierop in het verdere verloop van mijn onderzoek terug. Voor nu is het belangrijk om te onthouden dat nataliteit, als algemene conditie van het menselijke leven, betekent dat mensen enerzijds in staat zijn om te beginnen, om een initiatief te nemen, en dat zij anderzijds pas volwaardig mens zijn krachtens diezelfde nataliteit, omdat zij dankzij een tweede geboorte als volwaardige individuen aan anderen verschijnen.

2.2.2 Arbeiden en werken

Om de bespreking van de basisactiviteiten zo helder mogelijk te maken, zal ik telkens zes vragen beantwoorden. Wat houdt deze activiteit in? Waarom is ze nodig voor de mens? Wat levert deze activiteit op? Wat zijn haar gevolgen? Welke gevaren en eventuele remedies zijn eraan verbonden? In welke hoedanigheid verschijnt de mens in deze activiteit?

Arbeiden of de conditie van het leven

Arbeiden is die “activiteit die correspondeert met het biologische proces van het menselijke lichaam”¹⁶⁵ en is dus steeds een lichamelijke en inspannende ervaring. Arbeiden is levensnoodzakelijk, omdat het zowel de individuele mens als de soort in stand houdt.¹⁶⁶ Daarom is “de menselijke conditie van arbeiden het leven zelf”¹⁶⁷. Arbeiden produceert verbruiksgoederen, die we consumeren om in leven te blijven. Daarom is arbeiden onproductief en niet

¹⁵⁶ W, p. 268 en p. 139 – MC, p.162 – TVT, p. 97.

¹⁵⁷ W, p. 268.

¹⁵⁸ MC, p. 162.

¹⁵⁹ De Schutter, *Hannah Arendt*, p. 15.

¹⁶⁰ MC, p.16.

¹⁶¹ MC, p. 161 – PDT, p. 43.

¹⁶² D. De Schutter, *Het ketterse begin. Arendt over de filosofie van het actieve leven*, Budel: Uitgeverij Damon, 2005, p. 15 (hierna: De Schutter, *Ketterse begin*).

¹⁶³ MC, p. 163.

¹⁶⁴ De Schutter, *Ketterse begin*, p. 20.

¹⁶⁵ MC, p. 15.

¹⁶⁶ Ibid., p. 16.

¹⁶⁷ Ibid., p. 15.

duurzaam. Toch geeft Arendt toe dat er ook een productieve kant is aan het arbeiden: wij produceren meer dan wij consumeren en dat heeft alles te maken met de natuurlijke overvloed. Daardoor wordt verknechting en uitbuiting van andere mensen mogelijk. Als gevolg van arbeiden ontstaat er een cyclisch tijdsverloop. Net zoals de natuur bestaat uit de kringloop van het leven, zo zit de arbeidende mens gevangen in een cyclisch proces, dat een eindeloos en repetitief karakter kent.¹⁶⁸ Arbeiden is nooit eindig, tenzij door sterfte. Sterfelijkheid wordt gecompenseerd door de eeuwige kringloop van het leven, aangezien we als diersoort mens verder leven.¹⁶⁹ Het gevaar van arbeiden ligt in de dwang van de eeuwige noodzaak die wordt opgelegd door de natuur, waardoor bestendigheid onmogelijk is. Gelukkig wekt arbeiden ook het genot op van het in leven zijn, een fundamentele dierlijke tevredenheid.¹⁷⁰ De arbeidende mens is daarom *animal laborans*, een arbeidend dier, zwoegend in functie van zijn eigen en soortelijke instandhouding. Wil hij echter stabiliteit ervaren, dan moet hij de overstap naar werken maken.

Werken of de conditie van het in de wereld zijn

Arbeiden is verbonden met de natuur en het levensnoodzakelijke. Werken is de "activiteit die correspondeert met het niet-natuurlijke aspect van het menselijke bestaan"¹⁷¹. Werken is steeds het werk van onze handen en desgevallend een creërende act.¹⁷² Door te werken creëren we een verscheidenheid aan dingen of artefacten en de totale som ervan noemt Arendt de wereld waarin de mens woont. Daarom is de menselijke conditie van werken het in de wereld zijn. Werken produceert gebruiksgoederen die de wereld stabiliteit en duurzaamheid bieden, wat niet het geval is bij arbeiden. Deze gebruiksdingen zijn uit zichzelf niet vergankelijk, tenzij door slijtage of verval. Vaak overleven ze zelfs de maker ervan. De gebruiksdingen worden door de werkende mens gemaakt, doordat die de natuur geweld aandoet. Hij zet immers natuurlijke materie om in materiaal en creëert daaruit een ding of artefact dat duurzaam is en als dusdanig een objectieve onafhankelijkheid verwerft. Mensen werken om de vergankelijkheid van het natuurlijke leven tegen te gaan, om bestendigheid en duurzaamheid te creëren. Daarvoor dient de wereld, daarvoor creëert hij de wereld. De duurzame en stabiele wereld bezorgt mensen ook een identiteit (*sameness*), net omdat ze "zich verhouden tot de duurzame gelijkheid van de dingen – dezelfde stoel vandaag en morgen, eertijds hetzelfde huis van geboorte tot dood"¹⁷³. Ten tweede zorgt werken voor het ontstaan van een lineair tijdsverloop. Elk vervaardigen of maken kent immers een duidelijk begin en een duidelijk einde, waardoor werken als activiteit een grote betrouwbaarheid geniet, dit in tegenstelling tot arbeiden (dat noch begin, noch einde kent) en het handelen (dat een duidelijk begin kent, maar geen voorspelbaar einde).¹⁷⁴ Een derde kenmerk van het werken is de inherente middel-doel-mentaliteit. Het fabriceren van een werktuig of ding is altijd een middel in functie van iets anders. Het einddoel rechtvaardigt het geweld, eigen aan het werkproces en is tegelijkertijd de maatstaf

¹⁶⁸ PDT, p. 31.

¹⁶⁹ MC, p. 15.

¹⁷⁰ PDT, p. 33-34.

¹⁷¹ MC, p. 15.

¹⁷² PDT, p. 34.

¹⁷³ PDT, p. 35 – MC, p. 125 – HC, p. 137.

¹⁷⁴ PDT, p. 37.

voor alle fasen van het productieproces.¹⁷⁵ In het instrumentele werkproces schuilt bijgevolg het gevaar van een utilitaristische mentaliteit of een nuttigheidsdenken. Daardoor kunnen we het onderscheid niet meer maken tussen nut en zin, een onderscheid dat in de taal wordt gemaakt door “ten einde’ (sic) en ‘ter wille van’¹⁷⁶. Het nuttigheidsdenken draagt het gevaar in zich om beide te verwarren: “Het ‘teneinde’ is de zin geworden van het ‘ter wille van’; met andere woorden: nut tot zin verheven, mondt uit in zinloosheid”¹⁷⁷. De remedie tegen de instrumentele logica ligt in de overstap naar het handelen waar zin en betekenis in plaats van “de ontwaarding aller waarden”¹⁷⁸ wel kunnen verschijnen. Alvorens die overstap te zetten, sta ik nog even stil bij de werkende mens ofwel *homo faber*. In die hoedanigheid is hij heer en meester over de natuur. Hij doet de natuur geweld aan, maar dit is verantwoord geweld, eigen aan het werkproces. Tijdens de vernietiging van de natuur ervaart hij een menselijke sterkte die lijnrecht tegenover de pijn en moeite van het arbeidsproces komt te staan. Hij is dus ook “meester van zichzelf en van wat hij doet”¹⁷⁹.

Voorlopig concluderen we dat arbeiden en werken zich als volgt verhouden: 1) Arbeiden is natuurlijk, terwijl werken werelds is: het in leven zijn versus het in de wereld zijn. 2) Het *animal laborans* bevindt zich in een eindeloos consumptieproces van vergankelijke verbruiksgoederen, terwijl de *homo faber* dingen maakt. Deze gebruiksdingen of artefacten zijn duurzaam, stabiel, objectief en permanent. De som van die creaties noemen we de wereld. 3) Dit heeft tot gevolg dat de *homo faber* heer en meester is in tegenstelling tot de arbeidende en handelende mens. Het *animal laborans* is onderworpen aan de noodzakelijke en dus onvrije activiteit van het arbeiden, wil hij in leven blijven. We zullen verder in de tekst zien dat de mens als handelend wezen eveneens afhankelijk is, namelijk van zijn medemensen. 4) Het *animal laborans* bevindt zich duidelijk in een cyclisch proces, terwijl de werkende mens een lineair tijdsverloop kent, dat gekenmerkt wordt door een duidelijk begin en einde, al moet hij wel opletten om niet in zinloosheid te vervallen die inherent verbonden is aan het instrumentele denken. 5) Tenslotte staan het *animal laborans* en de *homo faber* op een andere manier tegenover hun medemens: arbeiden doe je in se op jezelf, je moet je immers bekommeren om de behoeften en noodzakelijkheden van je lichaam. Gemeenschappelijkheid is enkel te vinden in wat Canovan “*a herdlike togetherness*”¹⁸⁰ noemt. Daarentegen ontdekt de *homo faber* door het maken en bewonen van de wereld dat hij niet enkel gelijk is aan alle anderen, maar dat hij zich kan onderscheiden. Hiervoor moet hij wel de stap zetten naar handelen.

2.2.3 Handelen of de conditie van de pluraliteit

Activiteiten zoals eten, het land bewerken, schoonmaken, een kindje baren zijn vormen van arbeiden. Een fiets aankopen en ermee naar je werk rijden, een computer laten herstellen door een specialist of het schrijven van een sollicitatiebrief zijn vormen van werken. Handelen daarentegen is in zijn meest brede betekenis een overkoepelende term voor die menselijke activiteiten waarbij men steeds met anderen interageert en die een

¹⁷⁵ MC, p. 138-139.

¹⁷⁶ MC, p. 139.

¹⁷⁷ MC, p. 140. Zie ook HC, p. 154: “The ‘in order to’ has become the content of the ‘for the sake of’; in other words, utility established as meaning generates meaninglessness”.

¹⁷⁸ MC, p. 218.

¹⁷⁹ PDT, p. 38.

¹⁸⁰ Canovan, *Arendt Reinterpretation*, p. 129.

persoonlijk initiatief veronderstellen. In de meest algemene zin betekent handelen dus beginnen, een initiatief nemen, maar ook iets in beweging zetten.¹⁸¹ “Omdat zij *initium* (begin) zijn, nieuwelingen en beginnelingen krachtens geboorte, nemen mensen initiatief, voelen zij zich gedrongen tot handelen”¹⁸². We herkennen hierin duidelijk de weerklank van Augustinus’ en Arendts notie van nataliteit. Het citaat herinnert echter ook aan het feit van pluraliteit, namelijk dat “op aarde geleefd en de wereld bewoond wordt door mensen, niet door de Mens”¹⁸³. Echt menselijk leven is onder de mensen zijn (*inter homines esse*)¹⁸⁴, want “geen menselijk leven (...) zou mogelijk zijn zonder een wereld die rechtstreeks of zijdelings getuigt van de aanwezigheid van andere menselijke wezens”¹⁸⁵. Pluraliteit is de conditie van het menselijke handelen, “because we are all the same, that is, human, in such a way that nobody is ever the same as anyone else who ever lived, lives or will live”¹⁸⁶. Pluraliteit impliceert dus volgende essentiële aspecten: enerzijds zijn wij gelijk (*equal*), anderzijds zijn wij verschillend (*distinct*). Mochten we niet gelijk zijn, dan zouden we elkaar niet kunnen verstaan, mochten we niet verschillend en dus uniek zijn, dan zouden mensen geen nood aan handelen en spreken hebben om zich verstaanbaar te maken.¹⁸⁷ Dit laatste is het aspect van de alteriteit, het eerste het aspect van de individualiteit of singulariteit.¹⁸⁸ Handelen en spreken zijn dus innig in elkaar verweven, omdat elke actor met woord en daad steeds een antwoord geeft op de vraag die hem als *beginneling* wordt gesteld: “Wie ben jij?”¹⁸⁹. Handelen en spreken onthullen wie jij bent en het is in die zelfonthulling of zelfopenbaring dat een uniek individu verschijnt. Alleen mensen kunnen naast iets ook *zichzelf meedelen*.¹⁹⁰ En dit is slechts mogelijk in een inter-actie. Handelen gebeurt steeds met anderen, vindt plaats tussen mensen, “in sheer human togetherness”¹⁹¹. Dit toont meteen aan waarom handelen nodig is. Als *homo faber* creëren we een wereld, maar het is pas als actor, als handelende mens, dat we het naakte feit van onze fysieke geboorte bevestigen en ons in de wereld zijn manifesteren, namelijk als volwaardige individuen, waarbij we naast onszelf ook zin en betekenis laten verschijnen.¹⁹² Daarom concludeert Arendt: “Een leven zonder spreken en zonder handelen (...) is letterlijk dood voor de wereld; het is geen menselijk leven meer, omdat het niet meer onder mensen wordt geleefd”¹⁹³.

Handelen levert ook iets op, namelijk een begin enerzijds en een netwerk van betrekkingen en levensverhalen anderzijds. Het netwerk van betrekkingen en levensverhalen komt meermaals aan bod in de bespreking van de valkuilen. Daarom beperk ik me hier tot de bespreking van het begin. Voor Arendt ligt het wezenlijke van beginnen besloten in “het verrassende onverwachte”, “a startling unexpectedness”¹⁹⁴. Hiermee bedoelt ze dat het begin onverwacht is, omdat het nieuwe nooit vanzelfsprekend is. Het is tegelijkertijd ook verrassend, omdat het niet

¹⁸¹ MC, p. 162 – PDT, p. 43.

¹⁸² MC, p. 162.

¹⁸³ Ibid., p. 15.

¹⁸⁴ Loc.cit.

¹⁸⁵ Ibid., p. 28.

¹⁸⁶ HC, p. 8.

¹⁸⁷ MC, p. 160 – HC, p. 175.

¹⁸⁸ PDT, p. 43.

¹⁸⁹ MC, p. 163.

¹⁹⁰ Ibid., p. 161.

¹⁹¹ HC, p. 180.

¹⁹² PDT, p. 43.

¹⁹³ MC, p. 161.

¹⁹⁴ HC, p. 178 – MC, p. 162.

rechtstreeks en dus niet noodzakelijk volgt uit wat er aan vooraf gaat. Het kent geen precedent.¹⁹⁵ “Het nieuwe gebeurt altijd tegen het overweldigende getuigenis in van statistische wetten en hun waarschijnlijkheidsrekening, die voor alle praktische, alledaagse doeleinden neerkomt op zekerheid, de verschijning van het nieuwe heeft daarom altijd iets van een wonder (*miracle*)”¹⁹⁶. Het nieuwe, het begin, is voor Arendt daarom ook altijd contingent. In *Willen*, het tweede deel van *Het leven van de Geest*, vindt ze inspiratie bij Duns Scotus die met contingentie bedoelt “dat iets op contingente wijze veroorzaakt is”¹⁹⁷. Dat betekent dat iets ook niet had kunnen plaatsvinden, ongeacht de statistische voorspellingen en voor Arendt is dit inherent aan het menselijke handelen. Daarom zegt Arendt: “Het feit dat elke mens in staat is tot handelen, betekent dat het onverwachte van hem kan worden verwacht, dat hij kan waarmaken wat in de hoogste mate onwaarschijnlijk is. En dit is slechts mogelijk omdat ieder mens uniek is, zodat er met iedere geboorte iets in de wereld komt wat op unieke wijze nieuw is”¹⁹⁸. Volgens Dirk De Schutter is elk begin daarom kettters. Het is kettters omdat het radicaal is, het is radicaal omdat het geen verklaring kan bieden die steunt op een of ander precedent. Beginnen is zonder gebod, de enige instantie is de actor zelf, die zonder dwang van buitenaf initiatief neemt, die zich *engageert*. Daaruit volgt dat handelen in absolute vrijheid gebeurt. Net omdat handelen een beginnen zonder voorgaande is, manifesteert zich de vrijheid. Het markeert daardoor een schril contrast met arbeiden dat gebeurt uit noodzaak en met werken dat gebeurt op basis van een doel-middel-rationaliteit. Enkel handelen gebeurt in volle vrijheid.

Dit brengt ons bij het volgende punt, de inherente valkuilen en gevaren van het handelen, wat Arendt de zwakheden van de menselijke aangelegenheden noemt.¹⁹⁹ Ze benoemt er vier: de afhankelijkheid van anderen, de onomkeerbaarheid van het handelen, de onvoorspelbaarheid van handelen en tenslotte de vervanging van het handelen door werken. Ik zal die punten achtereenvolgens toelichten. Ten eerste is er de afhankelijkheid. We weten dat voor Arendt de echte wereld de wereld van de menselijke aangelegenheden is. Het is de openbare gemeenschappelijke ruimte waar mensen samen komen, met elkaar spreken, met elkaar handelen, met elkaar interageren. Daaruit volgt dat handelen altijd afhankelijk is van anderen. Dat heeft tot gevolg dat “handelen, in tegenstelling tot vervaardigen, nooit mogelijk is in afzondering; geïsoleerd zijn betekent verstoken blijven van het vermogen tot handelen”²⁰⁰. Net zoals het maken van dingen een interactie met het materiaal van de natuur betreft, zo is handelen steeds een interactie met het netwerk, dat wordt geconstrueerd door daden en woorden van anderen.²⁰¹ Daarom ook wijst Arendt het populaire geloof met betrekking tot de sterke man, die in afzondering zijn kracht vindt om iets te realiseren, af als een waandenkbeeld. Al kan een handeling in gang gezet worden door een enkeling, in haar realisatie zal ze steeds afhankelijk zijn van de samenwerking van velen.²⁰²

Uit deze afhankelijkheid volgt het tweede kenmerk: de onbegrensde en onomkeerbaarheid van het handelen. Omdat handelen zich voordoet te midden van anderen, impliceert dit dat de actor ook altijd en tegelijkertijd iemand

¹⁹⁵ *MC*, p. 162.

¹⁹⁶ *Loc. cit.*

¹⁹⁷ *W*, p. 174.

¹⁹⁸ *MC*, p. 162-163.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 172.

²⁰⁰ *Loc. cit.*

²⁰¹ *Loc. cit.*

²⁰² *Ibid.*, p. 172-174.

is die ondergaat.²⁰³ Immers, hij mag de handeling wel beginnen, de consequenties van het begin blijven ook voor hem *in se* onoverzichtelijk en onbegrensd. Dat komt omdat het begin zich voltrekt in een netwerk, vervolgens het netwerk beïnvloedt en daardoor een kettingreactie aan reacties veroorzaakt. Handelen wordt zo een proces dat nieuwe processen in gang zet, waarbij een ontelbaar aantal mensen betrokken is.²⁰⁴ “De schijnbaar onbetekenendste daad in een ogenschijnlijk volkomen overzichtelijke situatie draagt de kiemen van deze zelfde onbegrensdheid in zich, omdat één enkele daad, en soms één enkel woord, eventueel iedere situatie kan veranderen”²⁰⁵. Uit het gelijktijdige doen en ondergaan en uit deze onbegrensdheid van het handelen, volgt voorts dat elk handelen onomkeerbaar is. Het is namelijk onmogelijk om wat we deden, ongedaan te maken.²⁰⁶ Dit doet vragen rijzen over de vrijheid die de mens krachtens zijn handelen en zijn nataliteit gegeven is. Valt er immers niet te concluderen dat de mens eerder gebukt gaat onder een haast verstijvende zwakte dan dat hij kracht put uit de vrijheid die hem is gegeven? Die gevolgtrekking is voor Arendt een fundamentele fout van het westerse denken, die gelegen is in het gelijkschakelen van vrijheid met soevereiniteit. Soevereiniteit is volgens haar “het ideaal van absolute zelfgenoegzaamheid en meesterschap over het eigen lot”²⁰⁷. Dat is uiteraard in contradictie met de conditie van pluraliteit. Soevereiniteit bestaat niet voor de mens, omdat we altijd met mensen zijn op aarde en in de wereld. Soevereiniteit bestaat slechts in onze verbeelding, niet in de werkelijkheid. Dus: ofwel verzaken we aan de wereld en de menselijke conditie en als dusdanig aan de vrijheid, maar behouden we het denkbeeld van soevereiniteit, ofwel verzaken we aan die waan en behouden we de vrijheid tot handelen, zonder te denken dat we daarom tegelijkertijd heer en meester moeten zijn over onze daden.²⁰⁸

Ten derde is er de onvoorspelbaarheid van het handelen die nauw verbonden is met de onbegrensdheid en onomkeerbaarheid. Het handelen is onvoorspelbaar, zeg maar onmachtig. Enerzijds kunnen we niet alle consequenties van onze woorden en daden voorzien, anderzijds wordt de ware betekenis van een handeling pas duidelijk nadat ze is afgelopen. Het levensverhaal bijvoorbeeld wordt pas ten volle duidelijk en kan bijgevolg maar beoordeeld worden wanneer het tot een einde komt.²⁰⁹ Handelen en spreken zijn altijd vluchtig, net daarom hebben we verhalen nodig, als getuigen van wat is geschied. Maar die verhalen vertellen we pas na afloop, want “in zijn volle betekenis kan het zich pas aan ons onthullen wanneer het uit is”²¹⁰.

De laatste valkuil van het handelen betreft de vervanging van handelen door werken. Omwille van de bovenstaande valkuilen getuigt de menselijke geschiedenis van pogingen om handelen te vervangen door een substituuat dat meer houvast biedt. Die pogingen zijn volgens Arendt allemaal onder dezelfde noemer te brengen: “De menselijke aangelegenheden te herleiden tot een activiteit waarin één man, geïsoleerd van alle anderen, van begin tot einde heer en meester blijft over zijn doen en laten”²¹¹. Kortom, werken neemt de plaats in van handelen. Als we hieraan

²⁰³ MC, p. 174.

²⁰⁴ Ibid., p. 174-175.

²⁰⁵ Ibid., p. 175.

²⁰⁶ Ibid., p. 218-219.

²⁰⁷ Ibid., p. 216.

²⁰⁸ Ibid., p. 217.

²⁰⁹ Ibid., p. 176.

²¹⁰ Loc. cit.

²¹¹ Ibid., p. 203.

toegeven, dan wordt de menselijke conditie volledig ontkend. Pluraliteit wordt genegeerd, wat leidt tot de ontkenning van het publieke domein, de gemeenschappelijke wereld van de menselijke aangelegenheden.²¹² Arendt verbaast zich echter niet over die omkering. Met werken en maken weet je immers waaraan en waaraf. De gedane vaat of een proper huis na afloop van de schoonmaakbeurt geven een duidelijk bevredigend resultaat. Dit geldt niet voor het handelen. Werken is ook nuttig, wat niet gezegd kan worden van handelen. Wat Arendt echter benadrukt, is dat werken en handelen twee van elkaar verschillende activiteiten zijn en dat ze niet tot elkaar herleid mogen worden. De eigen aard van handelen wordt niet in termen van nut of succes uitgedrukt, maar in termen van uitmuntendheid of voortreffelijkheid. Deze zijn politieke deugden *pur sang*, waarmee je je in de publieke ruimte net wil onderscheiden van alle jouw omringende mensen. Door uitmuntendheid schitter je en om te blinken heb je een publiek nodig, heb je altijd anderen nodig, want zonder bewondering geen schittering.²¹³ Handelen mag dus nooit gedegradeerd worden tot maken, net zoals politiek (handelen in gemeenschap) nooit een middel ter bereiking van iets anders mag zijn.²¹⁴ Hoe moeten de valkuilen dan vermeden worden? In tegenstelling tot arbeiden en werken die een externe oplossing nodig hebben, draagt handelen een interne oplossing in zich. De remedie tegen de onomkeerbaarheid is het vergeven, die tegen de onvoorspelbaarheid is het beloven. Beide remedies worden in het volgende hoofdstuk besproken.²¹⁵

Laten we, alvorens over te gaan tot het volgende hoofdstuk, de belangrijkste kenmerken van handelen op een rij zetten, kenmerken die zullen terugkeren als essentiële bouwstenen om de onderzoeksvraag te beantwoorden. Als de hoogste activiteit van het actieve leven onderscheidt handelen zich van arbeiden en werken omdat, 1) het steeds omwille van zichzelf wordt uitgevoerd en dus niet onderhevig is aan dwang of nut, 2) het altijd in het bijzijn van anderen plaats vindt, dus de publieke ruimte nodig heeft, 3) waardoor de handelende persoon zich zelf ontsluit en een ware identiteit verwerft, die altijd uniek is en verschillend van die van anderen. 4) Pluraliteit, alteriteit en singulariteit zijn condities eigen aan het handelen, die zowel bij het arbeiden als het werken ontbreken. 5) Handelen is altijd beginnen, 6) en dankzij het begin, is de mens vrij, wat niet het geval is bij arbeiden en werken. Die kenmerken zullen in *Deel drie* en *Deel vier* het fundament vormen voor de kritiek op het huidige detentiesysteem en voor de formulering van een alternatief model.

2.3 Arendt, een politiek denker *pur sang*

Het woord politiek werd al meerdere malen gebruikt, zonder er verder bij stil te staan. In het hoofdstuk over de wereld vernamen we dat de openbare of publieke ruimte gekenmerkt wordt door het politieke handelen; in het hoofdstuk over het mensbeeld leerden we dat het politieke leven het gemeenschappelijke leven is waar de tweede geboorte in vrijheid plaatsvindt. In dit hoofdstuk sta ik stil bij de arendtiaanse invulling van de notie politiek, dat ik contrasteer met het domein van de ethiek of de moraal. Voor Arendt zijn politiek en ethiek immers twee duidelijk afgebakende terreinen en mogen ze niet met elkaar verward worden. Om het verschil duidelijk te maken, baseert

²¹² *MC*, p. 203.

²¹³ *Ibid.*, p. 50.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 212.

²¹⁵ Wat de overige twee valkuilen en hun remedies betreft: de afhankelijkheid van handelen is geen echte valkuil maar eerder een inherente gegevenheid. Daarom zal Arendt hierop geen remedie formuleren. De vervanging van handelen door werken is een algemene menselijke neiging en vraagt daarom voor een continue een alertheid. Ik kom hier verder in de tekst nog op terug.

ze zich op antieke definities of etymologische betekenissen. Hierdoor zal duidelijk waarom Arendt zichzelf steevast als politiek denker benoemt en een aanspreektitel als filosofe verwerpt.²¹⁶

2.3.1 Ethiek of een set aan gewoonten en gebruiken

Voor een goed begrip van de moraal of de ethiek kunnen we terecht in *Verantwoordelijkheid en oordeel*. Morele kwesties zijn “de kwesties die betrekking hebben op de individuele houding en het individuele gedrag, de enkele regels en maatstaven volgens welke mensen gewoonlijk goed van kwaad onderscheiden, waarop ze zich beroepen om zichzelf en anderen te beoordelen en te rechtvaardigen en waarvan de geldigheid door ieder weldenkend mens vanzelfsprekend werd geacht als onderdeel van de goddelijke of de natuurlijke wet”.²¹⁷ Dit citaat impliceert de volgende kenmerken van het ethische. Ten eerste behoort het tot het domein van de private huishouding, omdat het individuele gedrag centraal staat. De focus ligt dus op de innerlijke ziel, op het zelf.²¹⁸ Brengen we ons de analyse van mens- en wereldbeeld in herinnering, dan weten we dat de mens in het private domein eerder *homo* is, dan volwaardig mens.²¹⁹ Met *homo* verwijst Arendt naar het kenmerk van *sameness*²²⁰, namelijk een-zijn, zoals het een-zijn van de familie waartoe je behoort. De implicaties hiervan worden zo meteen duidelijk. Het tweede kenmerk betreft de regels en maatstaven voor het individuele gedrag. Die moeten het onderscheid tussen goed en kwaad duidelijk maken. Het ethische gaat dus steeds over het te volgen goede en het te vermijden kwade, een onderscheid dat absoluut is.²²¹ Ten derde zijn die regels bijzonder krachtig en vanzelfsprekend. Ze dringen zich op aan en worden zo ervaren door elk weldenkend mens. Die kracht ontleen ze aan het vierde kenmerk, namelijk de goddelijke of natuurlijke autoriteit. Morele regels en maatstaven zijn wetten, uitgevaardigd door God of rechtstreeks voortvloeiend uit de natuurwet. Daaruit volgt dat ze niet enkel vanzelfsprekend zijn, maar ook objectief en universeel geldig. Het is interessant om hier de link te leggen met het eerste kenmerk. Immers, de ethiek dankt zijn objectiviteit en universaliteit aan het één-zijn, zij het voor God of volgens de natuur. Daarin schuilt echter het eerste probleem, de geschiedenis heeft immers uitgewezen dat het ethische en de moraal geenszins universeel en algemeen geldig zijn. Dat bewijs werd onder meer geleverd door Nazi-Duitsland en Stalinistisch Rusland. Vandaag moeten we daar jammer genoeg ook IS aan toevoegen. ‘Gij zult niet doden’ sloeg om in het tegenovergestelde. Arendt besluit daarom dat de moraal bestaat uit een reeks *mores*, gewoonten, gebruiken en conventies, die naar het mensen uitkomt, kunnen veranderen. Dat besluit ze niet zomaar, zowel het Latijnse *mores* (gedragsregels) als het Griekse *êthos* (gewoonte, afkomstig van woonst) verwijzen naar die interpretatie.²²² En het is die etymologische herkomst die haar de ethiek en de moraal doet gelijkstellen aan het aan- of afleren van tafelmanieren.²²³ De gebruiken en gewoonten zijn inwisselbaar, wat duidelijk maakt waarom zovele mensen hun medewerking konden en kunnen verlenen aan totalitaire regimes.²²⁴ Dat brengt ons bij het tweede probleem: het ethische is per definitie het domein

²¹⁶ *TLI*, p. 3-4.

²¹⁷ *VO*, p. 78.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 91 en p. 97.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 46.

²²⁰ *HC*, p. 137

²²¹ *Ibid.*, p. 97.

²²² *D*, p. 31.

²²³ *Ibid.*, p. 227.

²²⁴ *VO*, p. 81.

van wereldverzaking. Dit probleem vloeit enerzijds voort uit de preoccupatie met het zelf, dat zich voordoet in het private domein. Ik herinner aan het private als het *idion*, het eigene. In het private domein is men niet bekommerd om de anderen, want de anderen zijn diegenen die buiten het eigene, zoals de eigen familie of de religieuze gemeenschap, vallen. *Sameness* staat dus diametraal tegenover *sheer togetherness*. Anderzijds komt het probleem van wereldverzaking voort uit de religieuze invloeden binnen de moraal en de ethiek. Zo is het idee van *sameness* de moraal binnengeslopen via de christelijke ethiek, die verkondigt dat wij allen gelijk zijn voor God en gehoorzamen aan God als de ware autoriteit. Maar gehoorzaamheid aan God staat in het teken van het goede leven *na* dit leven hier op aarde. De zorg om het goede leven *na* de dood is geen zorg om de wereld en heeft bijgevolg geen nood aan een verbondenheid in gemeenschap die altijd bestaat uit mensen die verschillend zijn en ongelijk.²²⁵

Ethiek en moraal zijn voor Arendt dus fundamenteel apolitiek net omwille van de wereldverzaking en de concentratie op eenheid in plaats van op pluraliteit en alteriteit. Arendts afwijzing van het ethische en haar pleidooi voor het politieke vinden hun oorsprong in het verkeerde uitgangspunt van de westerse wijsgerige traditie, namelijk in het denken dat het absolute verschil tussen goed en kwaad vast te leggen is in universeel geldende regels en gebruiken. De geschiedenis heeft immers de incorrectheid van dit uitgangspunt bewezen. Toch mag men niet concluderen dat Arendt elke vorm van ethiek zou afwijzen. Dat blijkt onder meer in *Denken*, wanneer ze zich de vraag stelt of het herkennen van het verschil tussen goed en kwaad te maken zou kunnen hebben met het vermogen om te denken.²²⁶ Ze komt daar tot een seculiere socratische moraal, die niet het risico van inwisselbaarheid met zich draagt en die wel een politieke relevantie kent: "Wanneer iedereen onnadenkend meegesleept wordt door wat alle anderen doen en geloven, worden zij die denken uit hun schuilplaats verdreven, want hun weigering om mee te doen springt in het oog, en wordt daarom een soort van handelen"²²⁷.

2.3.2 Politiek of de zorg om de wereld

Waar de ethiek en de moraal slechts een deel van de menselijke conditie erkennen, daar beantwoordt het politieke aan de volledige menselijke conditie. "*In the center of moral considerations of human conduct stands the self; in the center of political considerations of conduct stands the world*"²²⁸. Politiek toont zich in de zorg om de wereld waar mensen aan elkaar verschijnen en waar er zonder geweld gediscussieerd wordt.²²⁹ Politiek bedrijven is daarom altijd handelen.

Om het politieke in haar volledige betekenis te omvatten, moet men teruggaan naar haar eerste verschijning. Dat was in de Griekse *polis*. Die *polis* kende twee belangrijke functies. Allereerst bood de *polis* zijn burgers de kans om op regelmatige tijdstippen iets buitengewoons te ondernemen en onsterfelijke roem te verwerven, iets wat nooit het geval zou zijn binnen de muren van het eigen huis.²³⁰ Vandaar dat deugden zoals uitmuntendheid en

²²⁵ MC, p. 197 – HC, p. 214-215.

²²⁶ D, p. 31.

²²⁷ Ibid., p. 243.

²²⁸ RJ, p. 153.

²²⁹ MC, p. 31.

²³⁰ Ibid., p. 181.

voortreffelijkheid als politieke deugden werden aanzien. Bovendien bood de *polis* een remedie tegen de vluchtigheid van woord en daad. Zoals we gezien hebben bij de uiteenzetting over handelen, verdwijnen daden en woorden als sneeuw voor de zon van zodra de handeling of het praten voorbij is.²³¹ De *polis* was bijgevolg een soort van collectief of georganiseerd geheugen, want iedere daad en ieder woord zou blijvend herinnerd worden.²³² “Ze biedt de sterfelijke man van de daad de zekerheid dat zijn kortstondige bestaan en vergankelijke grootheid nooit de werkelijkheid zal ontberen die er is in het worden gezien en gehoord”²³³. Daarom ontstaat het publieke domein uit een samen handelen, als “de gemeenschap in woorden en daden”²³⁴. En daarom is ze steevast de plaats van de ontmoeting, “namelijk het platform waarop ik verschijn aan anderen zoals anderen aan mij verschijnen, waar mensen niet louter bestaan als andere levende wezens of levenloze dingen, maar nadrukkelijk *acte de présence* geven”²³⁵. Het politieke domein is bijgevolg het “werk van de mens”, waarin hij als mens, als individu verschijnt in zijn unieke eigenheid.²³⁶ Dat werk is niet een werkproduct uit de handen van de *homo faber*, omdat het niet voldoet aan de middel –doel categorie. Het proces zelf is het doel *an sich*.²³⁷

Politiek kent de volgende kenmerken. Vooreerst doet politiek zich voor in het publieke domein. Ze wordt immers door mensen in het meervoud geconstrueerd, doorheen hun woorden en hun daden. Hierdoor verschijnen zij als een uniek individu, als een *iemand*. Daaruit volgt dat het politieke steeds geweldloos is en dus nooit kan worden opgelegd door een externe autoriteit. Bovendien is politiek nooit vanzelfsprekend. Woorden en daden zijn vluchtig. Het politieke moet dus steeds opnieuw hernomen worden, handelen is altijd een opnieuw beginnen dankzij de conditie van de nataliteit. Net daarom wordt er opgeroepen tot een uitblinken, tot een schitteren. Ten slotte is het politieke nooit universeel en onveranderlijk. Krachtens haar pluraliteit bestaat ze als alteriteit. Ze kent enkel de “gelijkheid van ongelijken”²³⁸. Dat is de ware betekenis van *sheer togetherness*, dat op die manier in schril contrast afsteekt tegen de *sameness* van het ethische domein.²³⁹ Omwille van deze kenmerken, die diametraal tegenover de kenmerken van het ethische domein staan, verkiest Arendt de professionele titel van politiek denker, of politieke theoretica in plaats van die van filosofe. De filosofie heeft zich te lang op universaliteiten, onveranderlijkheden en algemeenheden geconcentreerd.²⁴⁰ Daardoor is ze de essentie van het politieke uit het oog verloren, namelijk pluraliteit, singulariteit en uitmuntendheid, geweldloosheid, nataliteit en alteriteit. Dit zijn kenmerken die van essentieel belang zijn voor de analyse van het detentiesysteem en die ervoor zorgen dat dit onderzoek geen ethisch, maar een door en door politiek onderzoek is.

²³¹ MC, p. 181.

²³² Ibid., p. 182.

²³³ Loc. cit.

²³⁴ Loc. cit.

²³⁵ Ibid., p. 183.

²³⁶ MC, p. 191 – VO, p. 46.

²³⁷ MC, p. 190.

²³⁸ Ibid., p. 197.

²³⁹ Ibid., p. 198.

²⁴⁰ TLI, p. 4-5

2.3.3 Vergeven en beloven, zuiver politiek handelen

Ik heb de bespreking van beloven en vergeven als correctief op de valkuilen van het handelen tijdelijk uitgesteld. Nu we een duidelijker beeld hebben over de betekenis van het politieke, kunnen we die bespreking aanvatten. Waarom beloven en vergeven door en door politieke daden zijn, zal meteen duidelijk worden.

De oplossing voor de valkuil van de onomkeerbaarheid van handelen ziet Arendt in het vermogen tot vergeven, de oplossing voor de valkuil van de onvoorspelbaarheid, ligt in het vermogen tot beloven.²⁴¹ Ze zijn beide met elkaar verbonden omdat vergeven nodig is om de daden uit het verleden ongedaan te maken, terwijl het zich binden aan beloften net een zekerheid biedt op handelingen in een onzekere toekomst en op die manier duurzame relaties mogelijk maakt.²⁴² Zonder vergeven, het vrijgesproken worden van de consequenties van ons handelen, zou ons handelen één enkele onlosmakelijke daad zijn. Zonder het vermogen om beloften te maken en in te lossen, zoals het aangaan van een engagement en het nakomen van een overeenkomst ten aanzien van anderen, zouden wij geen identiteit hebben, maar hulpeloos en stuurloos rondlopen in onszelf.²⁴³ Hieruit volgt dat beide vermogens gebonden zijn aan pluraliteit. Zonder de aanwezigheid van anderen, valt er geen daad te vergeven, of geen belofte te maken. Iemand zal zich houden aan beloften, omdat ook hem beloften worden gedaan; jezelf vergeven wordt mogelijk, als de andere jou vergiffenis schenkt.²⁴⁴ Daardoor zijn vergeven en beloven politieke handelingen. Enerzijds zijn het performatieve taaldaden²⁴⁵ en dus innig verbonden met het spreken, waardoor ze slechts betekenis hebben op het publieke forum. Anderzijds zijn het handelingen die in vrijheid gebeuren en als dusdanig iets onverwachts en onvoorspelbaars, iets nieuws hebben. Het volgende citaat over vergeven maakt dit duidelijk: "Het is de enige onverwachte reactie die, ofschoon een re-actie, iets blijft behouden van de oorspronkelijkheid van een actie. Met andere woorden: vergeven is de enige reactie die niet louter reageert, maar een nieuwe, onverwachte daad vormt, die niet onvoorwaardelijk is bepaald door de daad die haar heeft uitgelokt, en dus zowel degene die vergeving schenkt als degene die vergeving krijgt, bevrijdt van de consequenties van die eerste daad"²⁴⁶. Dit citaat maakt het mogelijk om naast pluraliteit de andere kenmerken van vergeven te belichten. Vergeven is een oorspronkelijke daad, zonder precedent, die ervoor zorgt dat de koppeling tussen act en actor wordt doorbroken, zodat de actor opnieuw kan beginnen. Belangrijk om te onthouden en in samenhang met het aspect van vrijheid is het volgende: Arendt geeft toe dat wat geschiedt niet ongedaan gemaakt kan worden. Het gebeurde ligt steeds in een verleden. Wat ze wel bedoelt, is dat vergeven betrekking heeft op de consequenties en de effecten van de daad. Niet het wat, maar het wie, wordt vergeven. *Ver-geven* is daarom een schenken, het geven van een nieuw begin. Dat brengt me bij het volgende kenmerk: ofschoon vergeven een opnieuw beginnen is zonder voorgaande en daarom iets van een wonder of mirakel heeft – het doorbreekt immers alle natuurlijke en

²⁴¹ MC, p. 219.

²⁴² Loc. cit.

²⁴³ Loc. cit.

²⁴⁴ Loc. cit. Zie ook MC, p. 225.

²⁴⁵ Hiermee bedoel ik dat het handelingen zijn die zich tijdens het spreken, tijdens de taaluiting zelf, voltrekken. Zie hiervoor ook G. Pettigrove, "The Forgiveness we speak: The Illocutionary Force of Forgiving", *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XLII (2004), p. 371-392.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 222.

automatische processen²⁴⁷ – is het een door en door menselijke vermogen. Het vindt minstens tussen twee mensen plaats en heeft altijd een effect op alle betrokken personen.²⁴⁸ Het heeft bijgevolg niets met religie of het volgen van een goddelijk gebod te maken. Vergeven is niet ethisch noch moreel, aangezien wraak, wrok en andere sentimenten thuis horen in het domein van het private. Wraak is een blijvend in verbinding staan met het verleden en verbreekt bijgevolg nooit de keten van actie en reactie.²⁴⁹ Tot slot nog deze opmerking: vergeven mag niet verward worden met vergeten, integendeel. Het arendtiaanse vergevingsconcept erkent het gebeurde, daarvoor is herinnering nodig wat in schril contrast staat met vergeten. Vergeven is een asymmetrische daad, het kan maar plaatsvinden, omdat er iets is gebeurd wat niet ongedaan gemaakt kan worden. Omdat het de dader is die vergeven wordt, heeft vergeven iets van een belofte: een engagement om de dader niet langer en louter te beoordelen op basis van de daden en handelingen uit het verleden.

Beloven wordt in het volgende deel uitvoerig besproken. Toch wil ik hier al even op de functie van beloven wijzen: we kennen beloven reeds als het correctief op de onvoorspelbaarheid van handelen en de onmogelijkheid om alle consequenties van een handeling te overzien. Maar beloven is ook nodig voor wat Arendt de “duisternis van het mensenhart” noemt. Daarmee wijst ze naar de “fundamentele onberekenbaarheid van mensen, die immers nooit vandaag kunnen garanderen wie ze morgen zullen zijn”²⁵⁰. Een onderzoek over de gevangenis en gedetineerden, kan hier onmogelijk aan voorbij gaan, net zoals ook vergeven als politiek handelen zijn plaats in het vervolg van de analyse zal opeisen.

2.3.4 Singulariteit, een alternatieve lezing

Het mag ondertussen duidelijk zijn dat handelen voor Arendt primeert boven de andere twee activiteiten, omdat het de enige activiteit is die in volledige vrijheid plaats vindt en als dusdanig zorgt voor het verschijnen van singulariteit of echt mens-zijn. Ik wil hier echter een minder strakke vrijheidsinterpretatie formuleren, die ook los van de zuiver politieke invulling een plaats kan hebben. Mijn hypothese is dat menselijkheid niet enkel in handelen en dus in de politieke vrijheid tot stand komt, maar dat er ook in arbeiden en werken een aspect van singulariteit, van het verschijnen van een *wie*, aanwezig is. In het private domein, het individuele luik van het menszijn, is er met andere woorden mijns inziens een plek weggelegd voor singulariteit. Tijdens mijn werkzaamheden als onderwijscoördinator in de gevangenis kwamen alle drie de activiteiten aan bod. Niet alleen was ik aan het arbeiden om in mijn levensnoodzakelijkheden te voorzien, tegelijkertijd was ik ook aan het werken en handelen. Al werkend probeerde ik het nut van onderwijs aan gedetineerden duidelijk te maken en dat moest bestendig en veruitwendigd worden aan de hand van verschillende actieplannen en draaiboeken, procesbeschrijvingen en beleidsnota's. Al handelend stelde ik mij bloot aan de verschillende perspectieven op onderwijs aan gedetineerden, ging ik in discussie met de publieke opinie, maar wilde ik ook uitblinken om enerzijds de zin en betekenis van mijn werk te laten weerschijnen en om anderzijds mezelf meer gestalte te geven. Want al handelend in de gevangenis en op het publieke domein kon ik ook mezelf zin en betekenis geven. Daardoor geraakte ik meer en meer doordrongen

²⁴⁷ MC, p. 228.

²⁴⁸ Ibid., p. 225 en p. 222.

²⁴⁹ Ibid., p. 222.

²⁵⁰ Ibid., p. 225.

van het belang van die arbeid en dat werk. Zo beschouwd zijn de drie basisactiviteiten van de menselijke conditie geen distincties in functie van een aparte classificatie van activiteiten die gestalte geven aan het menselijke leven. Arendts onderscheid lijkt me eerder een manier om de verschillende aspecten en het onderliggende dynamisme tussen de activiteiten bloot te leggen. Dat lijkt ook de suggestie te zijn van Jerome Kohn wanneer hij stelt dat “*free action transcends the necessity of labor and the utility of work, and transforms those activities*”²⁵¹. Die transformatie van arbeiden en werken gebeurt via het handelen om de andere activiteiten begrijpelijk te maken. Want, zo stelt Kohn eveneens: “*But the meaning of the hierarchical ordering of human activity is that within it the specific ways men labor and work become intelligible in their relation to the highest activity, that of action, an activity unique to humans*”²⁵². In een eindnoot, volgend op dit citaat besluit hij: “*Thus action is the principal artery of what may be called her humanism*”²⁵³.

Mijns inziens is handelen inderdaad de ‘hoofdslagader’ van de menselijke activiteiten omwille van de pluraliteit. Enkel handelen is afhankelijk van de aanwezigheid van anderen, van het gezien en gehoord worden. Het is omwille van deze afhankelijkheid van anderen dat handelen arbeiden en werken intelligibel, dus begrijpelijk maakt. Iedereen herkent allicht het willen uitblinken in zijn arbeid en zijn werk en dit uitblinken is maar mogelijk bij gratie van de aanwezigheid van anderen. En het is dit willen uitblinken dat een verlangen naar gezien en gehoord worden uitmaakt en als dusdanig je eigenheid, je singulariteit mee vorm geeft. Dit doet me besluiten dat zelfs in arbeiden en werken een vorm van vrijheid aanwezig is, zij het dan in een andere interpretatie dan de politieke betekenis. Toch vind ik ook bij Arendt enige weerklank van deze interpretatie terug. Het essay *We Refugees* vertelt over de verontwaardiging van Joodse vluchtelingen die moeten constateren dat de bevolking van hun nieuwe thuisland niet weet wie zij echt waren.²⁵⁴ Telkens verwijst ze naar hun werkzaamheden, hun sociale status, naar de vrienden die ze hadden en de kringen waarin ze verkeerden, domeinen die refereren aan het private domein.²⁵⁵ De onwetendheid van het nieuwe thuisland heeft te maken met de doorgedreven assimilatie enerzijds, anderzijds met het niet steeds geconfronteerd willen worden met de gruwelijke feiten die daaraan voorafgaan.²⁵⁶ Gruwelijke feiten die voor een groot verlies verantwoordelijk zijn: “*We lost our home, which means the familiarity of daily life. We lost our occupation, which means the confidence that we are of some use in this world. We lost our language, which means the naturalness of reactions, the simplicity of gestures, the unaffected expression of feelings. We left our relatives in the Polish ghettos and our best friends have been killed in concentration camps, and that means the rupture of our private lives*”²⁵⁷. Het verlies van dat alles leidt mee tot een verlies van identiteit, van singulariteit, want wat overblijft is de pure distinctie van het Joods-zijn, het vluchteling zijn. Het citaat maakt duidelijk dat ook arbeiden en werken constituerend kunnen zijn voor zin en betekenis. Maar het is vanuit het handelen (of de beroving ervan) dat dit begrijpelijk wordt gemaakt.

²⁵¹ J. Kohn, “Freedom: the priority of the political”, in: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Dana Villa (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 124 (mijn onderlijning) (Hierna: Kohn, *Cambridge Companion*).

²⁵² Kohn, *Cambridge Companion*, p. 123.

²⁵³ Ibid., p. 128, eindnoot 25.

²⁵⁴ *JW*, p. 269-270.

²⁵⁵ Ibid., p. 269.

²⁵⁶ Ibid., p. 272 en p. 265.

²⁵⁷ Ibid., p. 264-265.

Pluraliteit, alteriteit, singulariteit. Het zijn begrippen die veelvuldig aan bod kwamen. Dat heeft een reden. Het zijn immers de fundamenteën van het mens- en wereldbeeld dat hier onderzocht werd en als dusdanig zullen ze de fundamenteën voor het vervolg van dit onderzoek vormen. Een goed verstaander zal reeds door hebben dat in een gevangenis handelen in arendtiaanse zin onmogelijk is, gezien de beroving van vrijheid. Daarom bied ik een alternatieve lezing inzake singulariteit. Want als de gevangenis, zoals ik meen, een *in-between* is, een tussenuimte waarin mensen aan elkaar verschijnen, dan moet ook in die gevangenis de mogelijkheid tot individualiteit en singulariteit aanwezig zijn. De aanzet daarvoor werd hier gegeven.

Deel 3: Een confrontatie tussen Arendt en detentie

In het derde deel van mijn onderzoek zal ik het arendtiaanse mens- en wereldbeeld op het moment van de veroordeling en de daaropvolgende gevangenisstraf toepassen. De positie van de misdadiger, die een inbreuk pleegt tegen de wet, en de positie van de gedetineerde als veroordeelde, zullen hier een centrale plaats krijgen.

In *Deel één* leerden we dat de hedendaagse visie op straffen een meervoudig doel heeft, waarbij er verschillende doelgroepen in het vizier komen en waarvan ik er twee zal behandelen, namelijk samenleving en dader. Enerzijds wil men de vrije burgers in de samenleving beschermen tegen wandaden. Anderzijds moet de strafuitvoering zodanig worden georganiseerd dat de dader zich tijdens de detentie kan voorbereiden op een re-integratie in de samenleving. De strafuitvoering staat tegelijkertijd in het teken van hervalpreventie, wat opnieuw betrekking heeft op zowel de vrije burger als de dader. Van bij de start van de rechtszaak echter, wordt er een duidelijke scheidingslijn getrokken tussen dader en samenleving. Recht spreken is immers een individu ter verantwoording roepen voor zijn daden en er een oordeel over vellen. En het is de gemeenschap bij monde van de rechter die de dader ter verantwoording roept. Tegelijkertijd werd er niet enkel één burger geschaad, de volledige gemeenschap is slachtoffer, aangezien elke misdaad een inbreuk is op de wet. Arendts mensbeeld indachtig kunnen we stellen dat dit betekent dat het rechtspreken een scheidingslijn doorheen de pluraliteit trekt. Immers een burger, de dader, wordt door de gemeenschap ter verantwoording geroepen en wordt daardoor buiten de gemeenschap gezet.

Het is van belang om hier stil te staan bij de volgende vragen: 1) Wat verstaan we onder een wet enerzijds en een misdaad anderzijds? 2) Wat betekent het om te handelen tegen een wet in. 3) Herstelt de gevangenisstraf als reactie op die inbreuk de pluraliteit?

3.1 Over wetten en misdaden

3.1.1 Wet als belofte

Het politieke domein als het domein van de menselijke aangelegenheden bekommert zich om de zorg voor intermenselijke relaties. Bij de stichting van een gemeenschap, bijvoorbeeld een staat of een natie, worden wetten opgesteld. Die wetten zijn volgens Arendt overeenkomsten, die de stichtende personen aan elkaar beloven. Arendt grijpt hiervoor enerzijds terug naar de Romeinse wet en anderzijds naar Montesquieus begrip van de wet als *le rapport*. De oorspronkelijke betekenis van het Romeinse *lex* betreft twee zaken: enerzijds behelst het “een vertrouwelijke verbintenis of betrekking, iets wat twee zaken of twee partners verbindt die door externe omstandigheden samen zijn gebracht”²⁵⁸. Anderzijds draagt die verbintenis een nieuwe eenheid in zich. Wetten zijn in die zin de veruitwendiging van de stichting van iets nieuws. Bij Montesquieu vinden we een gelijkaardige betekenis. Met wetten als *les rapports* doelt hij immers op de relatie die bestaat tussen verschillende entiteiten.²⁵⁹ Een wet is bijgevolg een door mensen opgestelde overeenkomst en een belofte ten aanzien van de toekomst, want wetten bestaan uit “voorschriften die het bestuur van de wereld bepalen en die het bestaan van de wereld überhaupt

²⁵⁸ ORev, p. 225.

²⁵⁹ Ibid., p. 226.

mogelijk maken²⁶⁰. Vooreerst betreft de wet als belofte de orde van de pluraliteit. Ze regelt immers de intermenselijke aangelegenheden en relaties. Mensen zijn in meervoud aanwezig op het politieke domein, aangezien ze samen het politieke constitueren. Anders gezegd: “Politieke gemeenschappen, waarin mensen burgers worden, komen tot stand en worden in stand gehouden door wetten²⁶¹. Dat impliceert ten tweede dat het meervoudig aanwezig zijn tot botsingen kan leiden. Mijn handelen kan immers het jouwe belemmeren. In die zin begrenst de wet het handelen van iedereen, ofschoon het tegelijkertijd de speelruimte van het vrije handelen aangeeft. Wetten hebben dus altijd betrekking op vrijheid. De wet beperkt de vrije wil van iedere burger, maar regelt tegelijk de mogelijkheid van de vrijheid. Handelen is slechts mogelijk in vrijheid. Handelen volgens wetten is handelen volgens overeenkomsten, is handelen volgens overleg, zoals we het bij het begin aan elkaar beloofd hebben. Ik kom hier dadelijk nog op terug. Bovendien zijn wetten per definitie relatief. Ze zijn immers afkomstig van mensen en hebben bijgevolg geen absolute, noch transcendente bron. Omdat wetten betrekkingen weergeven en dus de “veranderlijke aangelegenheden van sterfelijke mensen betreffen (...) zijn ze onvermijdelijk onderworpen aan elk toeval²⁶², want men had ook anders kunnen overeenkomen. De wet als overeenkomst markeert het speelterrein van het vrije handelen. Wie de spelregels niet wenst te volgen, plaatst zich buiten het spel en is in overtreding. Tegelijkertijd houdt de relativiteit ook in dat de spelregels zelf veranderd kunnen worden. Net zoals de speler in overtreding een gevaar kan inhouden voor de pluraliteit van de gemeenschap, houdt ook een morrelen aan de spelregels gevaren in. De metafoor van het spel impliceert ten vierde dat de wet als belofte zich aan de toekomst bindt.²⁶³ De initiële belofte van alle stichters waarvan de wet – bijvoorbeeld de grondwet van een land – de veruitwendiging is, gaat immers verder dan het toekomstige leven van de initiële burgers. Ze strekt zich tevens uit naar elke toekomstige generatie.²⁶⁴ In die zin maakt de wet het bestuur van de wereld mogelijk. Want de wereld, ofschoon door mensen gemaakt, zal elke nieuweling voorafgaan, net zoals hij of zij de wereld mee constitueert. Daarom ook zegt Arendt dat de wetten “grenspalen²⁶⁵ vormen op het menselijke handelen, omdat nieuwkomers hun gemeenschap kunnen bedreigen. Toch zijn die nieuwkomers minstens even belangrijk, omdat ze garant staan voor iets totaal nieuws en onvoorspelbaars. “Ze [de wetten] staan garant voor het feit dat een gemeenschappelijke wereld ons voorafgaat en voor een daadwerkelijke continuïteit, die de individuele levensduur van elke generatie overstijgt, elke nieuwe oorsprong in zich opneemt en er zich aan voedt²⁶⁶.”

3.1.2 Misdaad als inbreuk op de wet

Nu we weten dat elke wet een belofte inhoudt, die de gemeenschap over generaties heen samenhoudt en begrenst, wordt duidelijk waarom elke misdaad tegelijkertijd het politieke domein ontwricht en schaadt. Elke misdaad is voor Arendt immers allereerst een inbreuk op de wet en desgevallend een gevaar voor de gemeenschap.²⁶⁷ In haar rapport over de rechtszaak tegen Adolf Eichmann stelt ze: “(...) *it is the body politic itself that stands in need of*

²⁶⁰ *ORev*, p. 226-227.

²⁶¹ *W*, p. 248.

²⁶² *Loc. cit.*

²⁶³ *ORev*, p. 212.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 155-156.

²⁶⁵ *T*, p. 327.

²⁶⁶ *T*, p. 328.

²⁶⁷ *EJ*, p. 261.

*being 'repaired', and it is the general public order that has been thrown out of gear and must be restored, as it were. It is, in other words, the law, not the plaintiff, that must prevail*²⁶⁸. Omdat de dader de belofte verbreekt en zichzelf daardoor tegen de gemeenschap keert (*out-law*), moet hij zichzelf verantwoorden. Rechtspreken en straffen liggen voor Arendt dan ook in elkaars verlengde, want *"the purpose of a trial is to render justice, and nothing else (...) to weigh the charges brought against the accused, to render judgment, and to mete out due punishment"*²⁶⁹. *To render justice* is met andere woorden recht doen aan de orde van de pluraliteit, recht doen aan de orde van het wij, zoals vastgelegd in wetten, de belofte van hoe we met elkaar omgaan.²⁷⁰

Betreft dit dan een beperking op de conditie van de nataliteit? Nataliteit is toch de mogelijkheid tot het onverwachte doen, het onvoorspelbare? En hoe valt nataliteit dan te rijmen met de wet als begrenzing op het handelen, als begrenzing op de individuele vrijheid? Alvorens hierop in te gaan, neem ik even een zijweg, de zijweg van de diabolisering van daders. Net zoals Eichmann als monster werd aanzien, worden daders de dag van vandaag nog al te vaak afgedaan als monsters, als onmenselijk. Die neiging tot diabolisering plaatst Arendt in het verlengde van het sentimentalisme, namelijk de verleiding om het sprakeloze van vreselijke gebeurtenissen te vertalen in emoties, die leidinggevend worden in de te ondernemen stappen. Hoe begrijpelijk ook, dit is niet het te volgen pad, want sentimentalisme doet afbreuk aan wat er werkelijk is gebeurd en laat geen mogelijkheid meer over om het gebeurde verder te onderzoeken of op een serieuze wijze te bespreken.²⁷¹ Hetzelfde geldt onder meer voor Eichmann. Hoe schokkend ook zijn medewerking was, in het radarwerk van de vernietiging van miljoenen joden, als monster kan hij nooit terecht worden, als mens, als dader, daarentegen wel.²⁷² Eichmann is geen monster, hij is een mens van vlees en bloed, zoals elke andere dader van misdrijven. Hem verwijt Arendt gedachteloosheid en een totale vervreemding van de realiteit, een realiteit die bestaat uit pluraliteit, diversiteit en die hem bovenal voorafgaat. Net omwille van die ontkenning en vervreemding is Arendt bikkelhard en veroordeelt ze hem tot de doodstraf: *"And just as you supported and carried out a policy of not wanting to share the earth with the Jewish people and the people of a number of other nations – as though you and your superiors had any right to determine who should and who should not inhabit the world – we find that no one, that is, no member of the human race, can be expected to want to share the earth with you. This is the reason, and the only reason, you must hang"*²⁷³.

Bij mijn weten is dit het meest extreme oordeel dat ik Arendt ooit heb horen uitspreken over een medemens. In *Willen* drukt ze zich spottend uit over de doodstraf, wat ze een bizarre en hulpeloze manier van reageren vindt ten aanzien van criminele feiten.²⁷⁴ Dat ze zich echter toch voor de dood van Eichmann heeft uitgesproken, moet mijns inziens dan ook gekaderd worden in de context van de vreselijke gebeurtenissen van Nazi-Duitsland, waar de

²⁶⁸ *EJ*, p. 261.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 253.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 262-263.

²⁷¹ *VO*, p. 82-83. Het is voor het verdere onderzoek van belang om te onthouden dat het hebben van emoties op zich begrijpelijk en normaal is. Daartegen zal ik me niet verzetten. Wat ik wel in vraag stel én afkeur is dat emoties effectief leidinggevend en bepalend worden in de beoordeling van de misdaad en de misdadiger. Dat leidt immers tot een vorm van wetteloosheid en dit is het idee van een rechtsstaat onwaardig. Zie hiervoor ook hoofdstuk 4.3.3.

²⁷² *EJ*, p. 289.

²⁷³ *Ibid.*, p. 279.

²⁷⁴ *W*, p. 260: "Legale systemen van geseculariseerde gemeenschappen vertonen een bizarre, ingebouwde hulpeloosheid; hun zwaarste straf, de doodstraf, versnelt enkel het lot waaraan alle stervelingen onderworpen zijn en voorziet het van een datum".

uitroeiing van miljoenen medemensen en een totalitaire heerschappij centraal stonden. Ze onderscheidt Eichmann daarom als *hostis generis humani*²⁷⁵ van de gewone misdadiger. De gewone misdadiger zondert zich ook af van de gemeenschap en maakt handelen in overleg ondergeschikt aan zijn eigen wil. Toch kan dit maar voor een korte termijn, want uiteindelijk moet hij terugkeren naar die gemeenschap, die pluraliteit waar hij altijd al deel van heeft uitgemaakt. Immers, enkel als lid van een gemeenschap, als deel van een gezamenlijk wij, zijn mensen in staat tot handelen.²⁷⁶ En dat geldt dus ook voor de misdadiger.

Wat tot nu toe duidelijk moge zijn, is dat het steeds een mens, een dader in de letterlijke zin van het woord, namelijk een actor is, die zich voor de gemeenschap moet verantwoorden van zodra hij een wet heeft overtreden. Als actor is de misdadiger immers verantwoordelijk voor zijn daden waarmee hij de gemeenschap heeft geschaad en enkel voor hem kan de veroordeling zin krijgen. Ik stelde eerder reeds de vraag of dat niet ingaat tegen de conditie van de nataliteit, het spontane onverwachte handelen dat iets nieuws begint en dat tegelijkertijd een manifestatie is van vrijheid. Die vragen zullen in het volgende hoofdstuk een antwoord vinden.

3.2 'Handelen' tegen de wet als belofte

Een misdadiger wordt gedagvaard voor de rechtbank, omdat hij een wet heeft overtreden. Maar wat houdt dit juist in? Dat is precies de inzet van dit hoofdstuk, dat ons tegelijkertijd nieuw materiaal zal aanreiken om de onderzoeksvraag verder te beantwoorden. Ik laat me hier vooral gidsen door *Willen*, waarin Arendt op zoek gaat naar de oorsprong van het handelen. Reeds in de inleiding van het boek geeft ze duidelijk aan wat er in haar onderzoek op het spel staat, namelijk "de wil als oorsprong van het handelen, dat wil zeggen als de 'macht om spontaan een serie van opeenvolgende dingen of toestanden te beginnen' (Kant)"²⁷⁷. Dit hoofdstuk buigt zich dus over vrijheid, want opdat een daad nieuw zou zijn, moet ze vrij zijn. Ze mag immers niet zomaar een gevolg zijn van wat eraan voorafgaat. Daarom stelt Arendt: "De toetssteen van een vrije daad is altijd het besef dat we ook niet hadden kunnen doen wat we hebben gedaan"²⁷⁸. Vooreerst ga ik op zoek naar de betekenis van vrijheid; een onderzoek over detentie en vrijheidsberoving kan hier moeilijk aan voorbij gaan. Vervolgens bespreek ik enkele valkuilen aangaande vrijheid, waaraan ook de misdadiger zich schuldig maakt. Ten slotte zal ik de positie van de misdadiger, voorafgaand aan de hechtenis, verduidelijken.

3.2.1 Wat is vrijheid?

De oudste vorm van vrijheid die wij kennen, is terug te vinden in het antieke denken: daar is sprake van *eleutheria* of "gaan waar ik wil"²⁷⁹. Die basisvrijheid of vrijheid van beweging gaat terug op het antieke handelen, dat steunde op twee condities: vooreerst een vrije burger zijn in plaats van een slaaf en vervolgens vrij zijn van een ziek lichaam en dus in staat zijn om zijn geest te gehoorzamen, wat inhoudt dat men niet onderworpen is aan de noodzakelijkheden van het levensonderhoud.²⁸⁰ Volgens die antieke vorm van vrijheid is een persoon dus vrij als

²⁷⁵ EJ, p. 276. *Hostis generis humani* betekent letterlijk vijand van de menselijke soort. Het mag duidelijk zijn dat Arendt die term voor Eichmann gebruikt om aan te tonen dat hij een vijand is van de menselijke pluraliteit.

²⁷⁶ W, p. 250.

²⁷⁷ Ibid., p. 23, p. 37 en p. 47.

²⁷⁸ Ibid., p. 21 en p. 44.

²⁷⁹ Ibid., p. 36.

²⁸⁰ Ibid., p. 22.

hij *kan* gaan waar hij wil, waarbij duidelijk de nadruk op een “ik-kan” ligt en niet op een “ik-wil”²⁸¹, een onderscheid dat verder in de tekst duidelijk wordt.²⁸² Vrijheid werd een objectieve toestand genoemd. De bewegingsvrijheid leidde de vrije mens naar het publieke forum, waar hij zich kon begeven onder gelijken. Vrijheid verschijnt met andere woorden van zodra we ons tussen andere mensen bevinden. Slechts in de *ont-moeting* met anderen, en niet in de omgang met ons innerlijke zelf, ervaren we vrijheid.²⁸³ In het essay *Wat is vrijheid?* verwoordt Arendt het als volgt: “(...) werd de vrijheid opgevat als de status van een vrije mens die hem toeliet zich te verplaatsen, zijn thuis te verlaten, de wereld in te gaan en andere mensen in daad en woord te ontmoeten”²⁸⁴. Dit citaat legt meteen de kenmerken van de arendtiaanse vrijheid bloot. Vrijheid is allereerst een gegeven dat voorafgegaan wordt door bevrijding. Je moet je eerst van de levensnoodzakelijkheden en een meester bevrijden om vrij te kunnen zijn. Bovendien impliceert vrijheid het gezelschap van anderen, die eveneens bevrijd zijn en zich op het publieke forum begeven. Dat is meteen het derde kenmerk: vrijheid heeft de publieke ruimte nodig waar mensen zich samen op kunnen begeven, waar ze elkaar ontmoeten met woord en daad. Dit wil zeggen dat er een wereld nodig is, een politiek georganiseerde gemeenschap. Daarom zijn vrijheid en politiek voor Arendt twee kanten van een zelfde zaak.²⁸⁵

Niet enkel het antieke denken maar ook Montesquieu is een inspiratiebron voor Arendts concept van politieke vrijheid. Hij omschrijft de vrijheid van de burger als “de overtuiging veilig te zijn”²⁸⁶. Dit veilig zijn moet je in verband brengen met zijn wetten als *les rapports*, de wetten als beloften, als overeenkomsten waarin een engagement wordt uitgesproken over hoe mensen zich ten aanzien van elkaar zullen gedragen. Een dergelijk engagement aangaan en nakomen, erkent de pluraliteit en diversiteit, omdat *un rapport* steeds een instemming inhoudt. “Instemming houdt de erkenning in dat niemand op zijn eentje kan handelen, dat mensen, willen ze iets in de wereld bereiken, in gezamenlijk overleg moeten handelen”²⁸⁷. En daarmee wordt de mogelijkheid tot handelen zowel begrensd als mogelijk gemaakt. Een dergelijke instemming biedt duidelijkheid ten aanzien van een onduidelijke toekomst en dat geeft inderdaad een gevoel van veiligheid.

Een dergelijke politieke vrijheid staat in schril contrast met de filosofische vrijheid, die zich vooral als een innerlijke vrijheid of een vrije wil voordoet. Deze vrije wil verscheen op het moment dat vrijheid en politiek van elkaar gescheiden werden en de mens een innerlijkheid bij zichzelf ontdekte waarbij de omgang met anderen geen noodzaak meer was.²⁸⁸ Dit is een van de grote valkuilen met betrekking tot het denken over de vrijheid. Daarover zal in het volgende onderdeel verder gedacht worden.

²⁸¹ *W*, p. 36.

²⁸² Cfr. hoofdstuk 3.2.2 Valkuilen inzake vrijheid.

²⁸³ *TVT*, p. 78.

²⁸⁴ Loc. cit.

²⁸⁵ *TVT*, p. 78-79.

²⁸⁶ *W*, p. 247.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 250.

²⁸⁸ *TVT*, p. 88.

3.2.2 Valkuilen inzake vrijheid

Er zijn volgens Arendt twee fundamentele valkuilen aangaande de vrijheid, die duidelijk aan elkaar gelieerd zijn. Enerzijds is er de ontkoppeling van vrijheid en handelen, en de gelijkschakeling van vrijheid en vrije wil. Anderzijds is er de gelijkschakeling van vrijheid met soevereiniteit. Ik zal deze twee valkuilen achtereenvolgens bespreken.

De valkuil van de solipsistische vrijheid

De politieke vrijheid waarbij vrijheid en handelen samengaan is vooral een antieke aangelegenheid. Het is bij de opkomst van het christelijke denken dat het ontstaan van een vrije wil als een individueel vermogen ontdekt werd. Sinds die ontdekking wordt de vrije wil als een mentaal vermogen of een innerlijke dispositie beschouwd, namelijk als de mogelijkheid zich vrij te *voelen*.²⁸⁹ Het is niet nodig om uitvoerig in te gaan op de historische evolutie van het wilsconcept. Wel is het belangrijk om de kenmerken van deze filosofische vrijheid te presenteren ten opzichte van de politieke vrijheid. Waar politieke vrijheid zich in de orde van het handelen voordoet, daar bevindt de filosofische vrijheid zich in de orde van de geest en daarom is ze een inwendig iets in plaats van een *in-between*. Hieruit kunnen we afleiden dat de filosofische vrijheid niets te maken heeft met een kunnen, maar met een louter willen. 'Ik-wil' is het leidende criterium, in de plaats van 'ik-kan'. Ten tweede vereist de filosofische vrijheid geen burgerschap. Integendeel, deze vrijheidsvorm is volledig apolitiek omdat ze geen pluraliteit vereist, maar genoeg heeft aan het individu. Het is immers het ik, in de omgang met zichzelf, dat een gevoel van vrijheid gewaar wordt. Het wij of de gemeenschap, zo centraal in de politieke vrijheid, wordt volledig losgelaten. Dit brengt met zich mee dat je voor het ervaren van filosofische vrijheid genoeg hebt aan jezelf. De politieke vrijheid daarentegen is maar mogelijk bij gratie van de menselijke pluraliteit, bij monde van het wij, dat al handelend en al doende de wereld kan veranderen. De eenzame bezigheid van het willen als filosofische vrijheid, heeft geen anderen nodig, en het heeft geenszins de intentie om de wereld te veranderen. Meer zelfs, het getuigt van een vorm van wereldvervreemding en wordt daarom door Arendt de solipsistische vrijheid genoemd. Het is en blijft immers een individueel mentaal vermogen, dat zich manifesteert als een gevoel.²⁹⁰ En dit brengt ons bij de tweede valkuil, namelijk die van de soevereiniteit als synoniem voor vrijheid.

De valkuil van de soevereiniteit

De ontkoppeling van vrijheid en handelen, dankzij de ontdekking van de wil als innerlijke vrijheid, had als gevolg dat virtuositeit of uitmuntendheid niet langer gekoppeld werd aan vrijheid. Dit leidde vervolgens tot de koppeling van vrijheid aan soevereiniteit. Ik herinner aan het belang van uitmuntendheid: het stelt je in staat je te laten opmerken door anderen op het openbare domein. Tegelijkertijd verkrijgt de vrijheid realiteit, want als politieke ruimte, is de vrijheid een "wereldlijke realiteit, tastbaar in woorden die gehoord kunnen worden, in daden die gezien kunnen worden en in gebeurtenissen waarover gepraat wordt, die men zich herinnert en die tot verhalen worden vooraleer ze uiteindelijk opgenomen worden in het grote verhalenboek van de menselijke geschiedenis"²⁹¹.

²⁸⁹ *W*, p. 22 en p. 36.

²⁹⁰ *W*, p. 249 – *TVT*, p. 76.

²⁹¹ *TVT*, p. 84.

Uitmundendheid of virtuositeit vraagt steeds om moed, een fundamentele politieke deugd, aangezien het in het politieke om de zorg voor de wereld gaat in plaats van de zorg om het eigenbelang of de primaire aandacht voor het eigen leven. “Het vraagt inderdaad moed om de beschermende veiligheid van onze muren te verlaten en de publieke ruimte te betreden, niet omwille van bepaalde gevaren die er op ons kunnen wachten, maar gewoon al omdat we aangekomen zijn in een ruimte waar de zorg om het leven niet van kracht is. Moed bevrijdt mensen van hun bezorgdheid om het leven ten gunste van de vrijheid van de wereld. Moed is onontbeerlijk omdat in de politiek niet het leven, maar de wereld op het spel staat”²⁹².

Virtuositeit werd ingeruild voor het idee van soevereiniteit. Onder soevereiniteit verstaan we “het ideaal van een vrije wil die onafhankelijk is van de anderen en uiteindelijk over hen de overhand krijgt”²⁹³. Die onafhankelijkheid werd mogelijk doordat de vrijheid werd losgekoppeld van het handelen en een plaats kreeg in de menselijke innerlijkheid. Vrijheid werd daardoor individuele wilskracht, individuele machtswil, almacht. Een dergelijk idee over vrijheid druipt in tegen de menselijke conditie. Daarom kan vrijheid nooit samengaan met soevereiniteit: ten eerste zorgt de focus op de introspectie of de innerlijkheid bij soevereiniteit voor wereldvervreemding en ontkent bijgevolg het politieke. Door slechts aandacht te besteden aan vrijheid als innerlijke ervaring, als ervaring *in* de mens in plaats van als ervaring *tussen* mensen, gaat niet enkel de vrijheid teloor die met wereld en politiek verbonden was, maar ook die wereld en het politieke zelf. Dat brengt ons bij het tweede kenmerk, het ontkennen van pluraliteit. Het kan niet genoeg benadrukt worden: de wereld wordt bewoond door mensen, niet door de mens. Als dusdanig kan soevereiniteit nooit samengaan met vrijheid, aangezien soevereiniteit het “ideaal is van absolute zelfgenoegzaamheid en meesterschap over het eigen lot”²⁹⁴. Soevereiniteit betreft almacht en heerschappij. Omdat pluraliteit een gegevenheid van de menselijke conditie is, is soevereiniteit daarmee onverzoenbaar en moet zij bijgevolg beschouwd worden als een illusie. Mensen kunnen nooit soeverein zijn, tenzij ten koste van alle anderen. Maar dan bevinden we ons in een tirannie of een absolutisme, wat enkel in stand kan worden gehouden door middel van geweld.²⁹⁵ Soevereiniteit is enkel mogelijk in de verbeelding, als zij verwezenlijkt wordt, gebeurt dit ten koste van de werkelijkheid.²⁹⁶ De valkuil van de soevereiniteit maakt duidelijk dat vrijheid samengaat met niet-soevereiniteit. Het ‘ik-wil’ moet plaatsmaken voor het ‘ik-kan’ of om preciezer te zijn, het moet plaatsmaken voor het ‘wij-kunnen’. Vrijheid als handelen is het vrij gaan en staan *met* anderen.

Contingentie als de prijs voor de vrijheid

De ontkoppeling van vrijheid en handelen heeft nog een tweede gevolg, namelijk voor de relatie tussen vrijheid en verantwoordelijkheid en het causaliteitsbeginsel. Voor dit onderzoek zijn volgende de elementen relevant. Wanneer we ten eerste spreken over verantwoording van misdaden, dan gaan we er van uit dat elke actor het vermogen tot verantwoordelijkheid heeft. Bijgevolg is vrijheid nodig. Iemand die uit dwang een misdaad begaat, zal duidelijk anders berecht worden dan iemand die vanuit zichzelf heeft gehandeld. Maar vrijheid is niet zichtbaar, noch

²⁹² TVT, p. 86.

²⁹³ Ibid., p. 93.

²⁹⁴ MC, p. 216.

²⁹⁵ OReV, p. 187 en p. 194 – TVT, p. 94.

²⁹⁶ MC, p. 217.

tastbaar gezien haar innerlijkheid. Dat botst met het causaliteitsbeginsel dat zegt dat niets in de wereld zonder oorzaak kan zijn. Zodra de oorzaak gekend is, wordt elk gevolg voorspelbaar, zo luidt het vervolg van dit beginsel. Dat brengt ons tot het volgende: ofwel is alles oorzakelijk en bijgevolg noodzakelijk, maar dan moeten we de verantwoordelijkheid en elke vorm van praktische en politieke ervaring opgeven, het rechtsspreken inclusief. Ofwel kunnen we in vrijheid handelen en zijn we verantwoordelijk voor onze daden, maar dan moeten we het causaliteitsbeginsel opgeven, wat niet overeenkomt met onze zintuiglijke en wetenschappelijke ervaringen. Bijgevolg lijken vrijheid en noodzakelijkheid niet samen te gaan. De oplossing voor dat probleem ligt in de theorie van de partiële of contingente oorzaken, een theorie die Arendt ontleent aan Duns Scotus.²⁹⁷ Die theorie komt op het volgende neer: verandering is mogelijk door middel van een pluraliteit aan oorzaken. Verschillende factoren die zich toevallig tezelfdertijd voordoen, kunnen de oorzaken van verandering zijn. Dit wil zeggen dat “coïncidentie het weefsel van de werkelijkheid in de menselijke aangelegenheden tot stand brengt”²⁹⁸. Iets is dus op contingente manier tot stand gekomen, omdat ook het tegenovergestelde had kunnen plaats vinden. Het veroorzakende element van de menselijke aangelegenheden is het contingente en het onvoorspelbare.²⁹⁹ Hoe kan dat dan verband houden met noodzakelijkheid? Duns Scotus stelt dat van zodra iets uiteindelijk is gebeurd, dat het statuut krijgt van iets noodzakelijks. Het toevallige wordt een noodzakelijke gebeurtenis, omdat het werkelijkheid verkrijgt en als dusdanig zijn toevallige karakter verliest, waardoor het zich aanbiedt als noodzakelijk.³⁰⁰ Voor Duns Scotus zijn vrijheid en noodzaak twee dimensies van dezelfde geest. Enerzijds is er de wil of de vrijheid, als het geestelijke of mentale vermogen dat gericht is op de toekomst en als dusdanig contingent is. Anderzijds is er het vermogen van het verstand, dat gericht is op het verleden en onderzoekt waarom de dingen zo gelopen zijn zoals ze gelopen zijn, en dus uitgaat van noodzakelijkheid.³⁰¹ De oorzaak van een misdaad is niet eenduidig maar eerder een toevallige samenloop van verschillende gelijktijdige oorzaken, terwijl de daad, zodra ze heeft plaats gevonden, een noodzakelijke en dus onomkeerbare werkelijkheid is geworden.

Met het oog op het vervolg, wil ik er de aandacht op vestigen dat contingentie niets te maken heeft met willekeur of met arbitrariteit. Contingentie doorbreekt de keten van oorzakelijkheid, wat wil zeggen dat in vrijheid handelen steeds de mogelijkheid in zich draagt om iets nieuws te beginnen, zonder voorafgaande oorzaak. Omdat handelen nooit geïsoleerd kan plaatsvinden – de conditie van pluraliteit plaatst het altijd in een context van re-actie en interactie – kan het bijgevolg nooit arbitrair zijn. Contingentie als prijs voor de vrijheid beantwoordt aan de conditie van de nataliteit, het in staat zijn om het onverwachte, het onvoorspelbare te doen, om iets nieuws te beginnen. Nataliteit is, zoals reeds aangegeven in *Deel twee*, ketterse, omdat ze radicaal is, omdat ze zonder precedent is. Dankzij deze contingente en dus ketterse vrijheid is verantwoordelijkheid mogelijk. Ik herneem het voorbeeld van de dader die deelnam aan het sociaal-artistieke project. De deelname op zich verwijst naar het onverwachte, naar het contingente en ketterse begin. Die staat immers los van zijn misdaden in het verleden, waardoor de orde van de noodzakelijkheid verbroken wordt. Allicht ligt daar mee de oorzaak voor de vergeldingsreacties bij de publieke

²⁹⁷ *W*, p. 173-174.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 174.

²⁹⁹ *Loc. cit.*

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 175.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 177.

opinie, die de dader met zijn daad blijft vereenzelvigen en als dusdanig de orde van de noodzakelijkheid in stand houdt. De deelname verwijst ook naar vrijheid en verantwoordelijkheid. De man in kwestie blonk uit in zijn werkzaamheden, verwierf daarmee een andere identiteit dan enkel die van misdadiger en drukt op die manier een zeker engagement uit, het engagement om opnieuw te willen beginnen en als dusdanig wel verantwoordelijkheid te willen nemen. Het voorbeeld doet denken aan Augustinus' *principium individuationis*.³⁰² Je wil bepaalt immers wie je bent en doet je verschillen van de andere mensen. Je engagement en de aandacht die je geeft in het stichten of verrichten van het nieuwe, bepaalt mee je zijn, omdat je jezelf tot iets bekent. Dat is wat we eerder de virtuositeit hebben genoemd. Dat principe creëert singulariteit binnen een pluraliteit van mensen. In het engagement, in de kracht van het handelen toont zich de vrijheid. Die valt niet terug te brengen op een precedent. Ze doorbreekt de orde van de noodzakelijkheid en kan dus niet verklaard worden. De vrijheid is *initio*, ze is spontaan want ze is een initiatief.³⁰³ Ze kan en moet echter wel gerechtvaardigd worden, aangezien elk initiatief de oorzaak vormt van wat eruit volgt.³⁰⁴ Net daarom is verantwoordelijkheid mogelijk, wat niet het geval is wanneer men enkel in termen van oorzakelijkheid en noodzakelijkheid denkt.

3.2.3 Het verbrande gebied, de plek van de misdadiger

In de voorgaande passage sprak ik over het Augustiniaanse *principium individuationis*, "als de bron van de specifieke identiteit van een persoon"³⁰⁵. Dit principe kan verkeerd geïnterpreteerd worden. De bron, ook wel het karakter genoemd, wordt gevormd door de wil en beseft dat het ook anders zou kunnen zijn dan het effectief is. Zo ontstaat de neiging om zichzelf te laten gelden ten aanzien van alle anderen die men niet is en hierin ligt het gevaar van de solipsistische vrijheid, het idee dat vrijheid hetzelfde is als ik en mijn wil. Die interpretatie van vrijheid is solipsistisch, omdat ze geen plaats toekent aan de pluraliteit en singulariteit van andere mensen. Enkel het *zelf*, het eigene is van belang. Wie zich hieraan overgeeft, bevindt zich volgens Arendt in het verbrande gebied, "dat gekenmerkt wordt door de 'verlatenheid waarmee [de menselijke existentie, het Dasein] aan zichzelf is overgelaten"³⁰⁶. Mijns inziens raken we hier een belangrijke passage aan, omdat ze meer helderheid brengt over de positie van de misdadiger. Ik zal die positie in drie stappen toelichten: 1) het probleem van de verlatenheid, 2) de vervanging van macht door geweld en heerschappij en 3) het verbrande gebied als wereldverzaking.

Het probleem van de verlatenheid

Het bovenstaande citaat spreekt over verlatenheid als het aan zichzelf zijn overgelaten. Dat impliceert een isolement als een gevolg van het negeren van pluraliteit. Wat moeten we hieronder verstaan? Arendt hanteert drie vormen van alleen zijn: eenzaamheid of *solitude*, verlatenheid of *loneliness* en isolement of *isolation*. Eenzaamheid is die vorm van alleen zijn waarbij je jezelf gezelschap houdt. Het is de positie waarin de pluraliteit tot een minimale vorm gereduceerd wordt, tot een dualiteit van ik en mezelf of het twee-in-één.³⁰⁷ Die situatie doet zich voor tijdens

³⁰² *W*, p. 139 en p. 243.

³⁰³ *Ibid.*, p. 141.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 261.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 243.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 244.

³⁰⁷ *D*, p. 109.

het denken: het houden van een geluidloze dialoog met jezelf. Verlatenheid onderscheidt zich van eenzaamheid, doordat je niet enkel door anderen maar ook door jezelf verlaten wordt. Je bent alleen, omdat je het gezelschap van anderen, noch van jezelf kan verdragen. Bij denken is eenzaamheid nodig, omdat het in stilte gebeurt en dus de aanwezigheid van anderen (tijdelijk) niet kan verdragen. Denken is het gesprek tussen ik en mezelf waarbij als neveneffect een geweten gecreëerd wordt. In de situatie van de verlatene, wordt de stem van het geweten gesmoord en ben je volledig beroofd van menselijk gezelschap.³⁰⁸ Bij eenzaamheid ligt het accent op teruggetrokkenheid, bij verlatenheid op het verstoken zijn van gezelschap. Verlatenheid kan zich ook voordoen tijdens de aanwezigheid van anderen. Je kan je alleen voelen te midden van een groot gezelschap, al voel je je niet verlaten enkel in aanwezigheid van je andere zelf, die beschouwd wordt als een vriend.³⁰⁹ De derde vorm van alleen zijn is het isolement dat voor Arendt zowel een positieve als een negatieve connotatie heeft. Isolement in positieve zin is de natuurlijke voorwaarde om bepaalde werkzaamheden te kunnen uitvoeren.³¹⁰ Denk daarbij aan de concentratie die nodig is om een boek te lezen, te studeren, maar ook om een bepaald product te vervaardigen, een hersenoperatie uit te voeren, etc. Een dergelijke concentratie in isolement biedt een bescherming tegen de aanwezigheid en dus interactie met anderen.³¹¹ De negatieve vorm van isolement refereert aan de situatie waarin je je in de steek gelaten voelt door anderen en compleet vervreemd van alle anderen. Het is die negatieve vorm waarnaar ik in het vervolg van dit onderzoek zal verwijzen. Arendt geeft het voorbeeld van de politicus die staatsburger is, maar die het contact met zijn medeburgers verloren heeft en niets doet.³¹² Ofschoon onze hedendaagse politieke situatie zich leent tot een concrete uitwerking van dat voorbeeld, ga ik daar hier niet verder op in, maar kom ik terug bij de positie van de misdadiger. De misdadiger is diegene die zowel geïsoleerd als verlaten is. Wat hem typeert, is het volledig vervreemd zijn van de pluraliteit. Door het isolement is er geen gedeelde zorg om de wereld met anderen. Omdat de pluraliteit en zorg om de wereld genegeerd worden, kan er ook geen handelen in overleg meer plaatsvinden. Handelen is nooit mogelijk in afzondering of isolement. In zijn verlatenheid verdraagt hij zelfs het eigen gezelschap niet meer, hij verdraagt de stem van zijn andere zelf, zijn geweten niet en is in oorlog met zichzelf. Arendt illustreert die situatie met een verwijzing naar Shakespeares Richard III.³¹³ De verlatene doet eveneens denken aan Aristoteles' gemene of verdorven mens. De gemene mens is hij die zichzelf tegenspreekt en het met zichzelf oneens is. Ofwel gaat hij op de vlucht voor het leven, ofwel zoekt hij het luide gezelschap van anderen op. Alles is goed, zolang hij maar niet met zichzelf moet omgaan.³¹⁴ De misdadiger is dat individu dat zich volledig distantieert van de menselijke pluraliteit. Iemand die vluchtmisdrijf pleegt bijvoorbeeld, mag tot voor de aanrijding goed ingeburgerd zijn in de gemeenschap, op het moment dat hij wegrijdt van zijn slachtoffer, keert hij de gemeenschap de rug toe. Hij plaatst zichzelf in een isolement en verdraagt zelfs zijn eigen geweten niet meer, aangezien hij zijn slachtoffer niet te hulp schiet. Dit voorbeeld toont aan dat vrijheid als soevereiniteit het zelf centraal stelt, in plaats van de gemeenschap.

³⁰⁸ *D*, p. 109.

³⁰⁹ *PDT*, p. 114.

³¹⁰ *Loc. cit.*

³¹¹ *PDT*, p. 114-115.

³¹² *Ibid.*, p. 115.

³¹³ *D*, p. 240-241.

³¹⁴ *W*, p. 82.

Het probleem van de heerschappij en de inwisseling van macht voor geweld

Het isolement en de verlatenheid waarin de misdadiger zich bevindt, gaat gepaard met het idee van de solipsistische vrijheid. Indien men geneigd is vrijheid te interpreteren als het voltrekken van zijn individuele wil, dan geeft men inderdaad de pluraliteit op. Dan wordt handelen een onbewogen handelen, een *disengaged* handelen. Dat is echter een *contradictio in terminis*. Handelen wordt immers in gang gezet door een wil als betrokken aandacht, door een engagement dat uitgaat van pluraliteit. Het zogenaamde *disengaged* handelen is een ageren vanuit het idee van de almacht van de wil en gebruikt geweld en heerschappij in plaats van vrijheid en macht. De misdadiger zal zijn medemens niet meer als een wie maar als een wat beschouwen, een louter middel om zijn doel te bereiken en bevindt zich hierdoor in de doel-middel-rationaliteit, eigen aan de heerschappij van de *homo faber*. In die zin gebruikt hij geweld om koste wat het wil zijn doel te bereiken. Ik herinner aan de heerschappij als het pré-politieke gegeven in de Griekse huishouding. De *pater familias* regeert er als een despoot en bepaalt het doen en laten van de rest van de familie. Maar ik herinner ook aan het model van de meester-slaaf- verhouding, waarin de slaaf geen vrijheid kent en onderdrukt wordt. Wat in ons taalgebruik verloren is gegaan, is de betekenis van macht als een *in-between* die, net zoals ook vrijheid en wereld, een tussenruimte vormt. Macht kan maar plaatsvinden tussen mensen, daar waar mensen samen handelen en spreken. Zolang ze samen in staat zijn tot iets nieuws, zijn ze machtig. Van zodra dat ophoudt, verdwijnt ook de macht.³¹⁵ Macht en geweld hebben de volgende kenmerken: Ten eerste is macht afhankelijk van pluraliteit en dus gebaseerd op gedeelde ervaringen. Geweld daarentegen is gebaat bij isolement. De tirannie, als extreemste vorm van één tegen allen, is hiervan een mooi voorbeeld.³¹⁶ Ten tweede heeft macht niets met heerschappij, noch met hiërarchische verhoudingen te maken, aangezien ze mensen als gelijken (dus zonder heersen of beheerst worden) bijeenbrengt. Macht bestaat als er in eensgezindheid wordt gehandeld.³¹⁷ Geweld daarentegen is stom, het “begint wanneer het spreken stopt”³¹⁸ en vernietigt in die zin wat het handelen samenbrengt. Ten derde zijn vrijheid en macht onontkoombaar verenigd krachtens hun nataliteit: “*While strength is the natural quality of an individual seen in isolation, power springs up between men when they act together and vanishes the moment they disperse*”³¹⁹. Zoals handelen het spontane beginnen van iets nieuws is, zo wordt macht eveneens door een spontaneïteit en onvoorspelbaarheid gekenmerkt. Heerschappij daarentegen behelpt zich met geweld, dat ingezet wordt ter bereiking van het doel. Het is steeds gecalculeerd, materieel en instrumenteel. Ten slotte draagt macht steeds het doel in zichzelf en kan ze dus niet gevat worden in een doel-middel-rationaliteit.³²⁰ Omwille van het opgeven van de pluraliteit, omwille van het inwisselen van macht voor geweld en heerschappij, bevindt de misdadiger zich in het verbrande gebied.

³¹⁵ MC, p. 184 – OG, p. 68.

³¹⁶ De Schutter, *Hannah Arendt*, p. 83.

³¹⁷ OG, p. 67.

³¹⁸ Arendt geciteerd in en vertaald door De Schutter, *Hannah Arendt*, p. 82.

³¹⁹ HC, p. 200, mijn onderlijning.

³²⁰ OG, p. 74.

Het verbrande gebied

Het mag ondertussen duidelijk zijn dat het verbrande gebied die plek is waar pluraliteit wordt opgegeven, waar verlatenheid en isolement heersen en waar heerschappij en geweld het overnemen van vrijheid, macht en zorg om de wereld. Het verbrande gebied is de plek waar niet de handelende mens, maar enkel de *homo faber* kan overleven als de heer en meester over wereld en mensen. Alles en iedereen staat in het teken van het nut en is een middel voor het te bereiken doel. Geweld is geoorloofd, want het is eigen aan het werkproces dat tot doel heeft de natuur te 'bemeesteren'. Die laatste omschrijving van werken als menselijke activiteit, veroorzaakt evenwel een disharmonie en een catastrofe wanneer ze toegepast wordt op mensen en wereld. En toch is dat wat er gebeurt, van zodra de solipsistische vrijheid het haalt van macht en vrijheid. Onafhankelijkheid en soevereiniteit worden verward met vrijheid. De prijs die hiervoor betaald wordt, is totale verlatenheid. Toegespitst op het detentithema klinkt het dan als volgt: de misdadiger ontkent de menselijke conditie in zijn gedragingen en bevindt zich daardoor in een isolement. Door middel van de veroordeling tot een gevangenisstraf wordt dit isolement een totaalisolement.

Alvorens we de gevangenis in trekken, is het van belang om stil te staan bij volgende de bedenkingen. Ten eerste lijken sommige mensen goed te gedijen als *homo faber* in het verbrande gebied, een toestand die Arendt vreselijk vindt en metaforisch beschrijft als het resultaat van de woestijnpsychologie. Met de term verwoestijning doelt Arendt op het gevolg van een toename van wereldvervreemding. In de zoektocht naar stabiliteit en duurzaamheid ter vervanging van het onzekere handelen, wordt de zorg om de wereld, als de tussenruimte waarin zin en betekenis kan verschijnen, vergeten.³²¹ Arbeiden – met de focus op de levensnoodzakelijkheden – herovertuigt uiteindelijk de top van de activiteitenpiramide, want in onze consumptie- en wegwerpmaatschappij staat niet de wereld maar het eigen leven centraal. *Animal laborans* haalt het van *homo faber*. De woestijnpsychologie is de moderne psychologie, die ons wijs maakt dat wij in dergelijke woestijncondities kunnen overleven, door ons enigszins aan te passen.³²² Arendts grootste kritiek is dat we ons niet aan te passen hebben, integendeel. Het lijden, eigen aan het leven in de woestijn, toont aan dat we daar niet thuis horen, dat we nog steeds wereld- in plaats van woestijnbewoners zijn. Daarom ligt de opdracht erin de verwoestijning tegen te gaan en een blijvende zorg voor de wereld op te nemen. Dat kan dankzij de oasen die nog niet werden ingenomen door de uitdijende woestijn. Ze doelt daarmee op niet-politieke activiteiten zoals de liefde, het denken, de kunst, die voldoende adem geven om tegen de verwoestijning in te gaan.³²³ Slagen we daar niet in, dan rest ons de vernietiging van de gedeelde wereld en een totaalisolement. De Schutter formuleert die gedachte als volgt: "Wat blijft, is een wereldloos, solitair subject dat hopeloos in zijn bewustzijnsactiviteiten gevangen zit. De mens wordt op zichzelf teruggeworpen. Elke poging om de ander te ontmoeten door naar een gedeelde ervaring te zoeken, wordt gefnuikt"³²⁴.

Een tweede bedenking betreft de betekenis van handelen. *'Handelen' tegen de wet als belofte* is de titel van dit hoofdstuk. Handelen is tussen haakjes geplaatst, want wat na mijn meanderende analyse duidelijk geworden is,

³²¹ WP, p. 181. Zie ook De Schutter, *Hannah Arendt*, p. 173: "De groeiende wereldloosheid in de Moderne Tijd, het verdorren van de ruimte tussen ons, kan ook de gestage verwoestijning van de wereld waarin wij leven genoemd worden".

³²² WP, p. 181. Zie ook De Schutter, *Hannah Arendt*, p. 173-176.

³²³ De Schutter, *Hannah Arendt*, p. 174.

³²⁴ *Ibid.*, p. 176.

is, dat de actor die tegen de wet als belofte ingaat, geenszins een handelende mens is. De misdadiger misbruikt de vrijheid door haar te interpreteren als een soevereiniteit, als een verabsolutering van zijn eigen belang en bevindt zich alzo in het verbrande gebied, de woestijn van het isolement en de wereldverzaking. In wezen komt dat neer op de absolute ontkenning van de menselijke conditie, de pluraliteit van de wereldbewoners. Dat is de reden waarom wetten als begrenzungen op het handelen geen afbreuk doen aan nataliteit. Het natale handelen, dat spontaan en onverwacht is, dat iets nieuws begint en dat tegelijkertijd een manifestatie is van vrijheid, kan maar plaatsvinden bij gratie van pluraliteit. Elke ontkenning daarvan is een manifestatie van soevereiniteit, van een 'ik-wil' in plaats van een 'wij-kunnen'. Een dergelijk doen moet inderdaad worden tegengegaan.

3.3 De gevangenisstraf als herstel van pluraliteit?

Tot dusver hebben we vooral een zicht gekregen op de positie van de misdadiger, die omwille van zijn gedrag veroordeeld wordt door de rechtbank en een vrijheidsberoving als straf moet ondergaan. Hiermee wordt de orde van het wij, van de pluraliteit, centraal gesteld, want "*the law must prevail*"³²⁵. Met de bedenking die Arendt echter maakt dat zelfs de misdadiger zich slechts tijdelijk in het verbrande gebied kan ophouden, wordt de suggestie gewekt dat straffen op zijn minst een herstel van de pluraliteit moet bewerkstelligen. Met andere woorden, de doelstelling van de vrijheidsberoving als strafmaat moet het opnieuw verwerven van burgerschap zijn. Alvorens echter een invulling te geven aan deze doelstelling, is het belangrijk om eerst stil te staan bij het gebeuren van de detentie. Wat gebeurt er wanneer de misdadiger door de veroordeling een gedetineerde is geworden?

3.3.1 De gedetineerde mens

Bij de aanvang van *Deel drie* benoemde ik het rechtspreken als het doorbreken van de pluraliteit, omdat één persoon door de gemeenschap ter verantwoording wordt geroepen. De voorgaande analyse heeft echter duidelijk gemaakt dat de dader zich reeds voor de veroordeling in een geïsoleerde positie bevond. Het moment van de veroordeling legt de bestaande breuk met de pluraliteit bloot. Wat opvalt aan het huidige detentiesysteem, is dat deze ruptuur bevestigd blijft. Gedetineerden worden immers door de vrijheidsberoving uit de samenleving gerukt en achter slot en grendel bewaard. De hoge muren, het traliewerk en prikkeldraad bevestigen die gedachte op een duidelijke en visuele wijze.

Mijns inziens is de positie van de gedetineerde daardoor gelijkaardig aan die van de slaaf uit de Griekse Oudheid. De volgende kenmerken staven deze gedachte. Ten eerste is de gedetineerde, net als de slaaf onvrij. Hij beschikt niet over de basisvrijheid van het vrije gaan en staan, de bewegingsvrijheid die de oudst gekende vrijheidsvorm is. De slaaf bevindt zich in een positie van verknechting, hij is onderworpen aan de heerschappij van de heer. De gedetineerde is onderworpen aan het alziende oog van het bewakingspersoneel en dient de strikte regels, opgelegd door de gevangenisdirectie en het huishoudelijke reglement te gehoorzamen, zo niet zal ook hij onderworpen worden aan geweld. Tuchtstraffen zoals een verbod op de gezamenlijke wandeling, het weren uit lessen en activiteiten, een opsluiting in de naakte cel zijn daar duidelijke voorbeelden van. Ten tweede wordt de slaaf geweerd uit het publieke domein. Zijn onvrijheid en verknechting zorgen er immers voor dat hij niet op het publieke forum

³²⁵ *EJ*, p. 261.

kan treden en zich slechts kan begeven binnen het domein van het huishouden, dat van de familie die hij dient. De onthouding van een publiek optreden zorgt er echter voor dat hij geen verhaal heeft dat gehoord of gezien kan worden. Het ontbreekt hem aan elke vorm van individualiteit en dat maakt hem tot een schimmige figuur.³²⁶ Ook dit tweede kenmerk gaat op voor de gedetineerde. De feitelijke verwijdering uit de samenleving moet elk publiek optreden onmogelijk maken. Net als slaven, zijn gedetineerden schimmige figuren geworden. Op het moment van een rechtszaak mag de dader dan al enige publieke aandacht krijgen, van zodra de strafuitvoering begint, verdwijnt hij stante pede van het publieke toneel. Hoeveel mensen kennen het echte verhaal van een gedetineerde? Is er überhaupt een verhaal? Wat weten wij als vrije burgers van het leven achter de tralies? Het antwoord op die vragen blijft allicht uit, want de gedetineerde is net als de slaaf stom, gezien het spreken is gestopt.

Dat de hechtenis een voortzetting van de pluraliteitsruptuur is, wordt ook duidelijk aan de hand van het volgende. De wereld als het publieke domein is de plaats van ontmoeting. Daarvoor is de aanwezigheid van andere gelijken, die noch heersen noch geheerst worden, absoluut noodzakelijk, want samen zorgen ze voor de werkelijkheid van de wereld. Dit werd uitgelegd in *Deel twee*. De ontzegging hiervan heeft nefaste gevolgen, want “aan wie deze ruimte is ontzegd, is de werkelijkheid ontzegd die, menselijk en politiek gesproken, hetzelfde is als worden gezien en gehoord. Voor mensen ligt de werkelijkheid van de wereld in de aanwezigheid van anderen, in haar zichtbaar zijn voor allen, (...) wat van deze zichtbaarheid is uitgesloten, komt en gaat als een droom, iets zeer vertrouwds en absoluut persoonlijks, maar zonder werkelijkheid”³²⁷. Het gevaar hiervan zit in de uitschakeling van de *sensus communis*, de gemeenschapszin, de gedeelde ervaring van de werkelijkheid. Dit betreft niet enkel zintuiglijke waarnemingen die waar of onwaar kunnen zijn, maar ook waardeoordelen die over zin en betekenis gaan. Het verloren gaan van een dergelijke gemeenschapszin doet denken aan de verwoestijning en de verlatenheid. Het volgende citaat geeft dit scherp weer: “Wat verlatenheid zo ondraaglijk maakt, is het verlies van mijn eigen zelf; dit zelf kan in eenzaamheid werkelijkheid verwerven, maar het kan in zijn identiteit slechts bevestigd worden door het vertrouwende en vertrouwenswaardige gezelschap van mijn gelijken. In deze situatie verliest de mens het vertrouwen in zichzelf als partner van zijn gedachten, alsook het elementaire geloof in de wereld, dat noodzakelijk is voor welke ervaring dan ook. Het zelf en de wereld, het vermogen om te denken en te ervaren, worden tegelijkertijd verloren”³²⁸. Dit citaat komt uit *Totalitarisme*, het fenomeen dat in Arendts politieke denken mede oorzaak is van de verwoestijning van de wereld. In een totalitair systeem wordt de gemeenschapszin vernietigd. De Schutter schrijft: “In deze woestijn wordt de *sensus communis* vervangen door ideologie, die geen enkele ervaring toestaat, de werkelijkheid niet ontsluit, maar de werkelijkheid in een vooraf geconstrueerd keurslijf perst”³²⁹. Ik wil zeker niet zo ver gaan om te zeggen dat een gevangenis een totalitair systeem is. Wel moeten we toegeven dat het een totaalsysteem is dat het hele leven van de gedetineerde op een bepaalde manier verknecht, dat een regime handhaaft waarin het keurslijf van het veiligheidsdenken toonaangevend is en dat er tot op de dag van vandaag niet in slaagt om het oorspronkelijke isolement te doorbreken, maar integendeel mee in stand houdt.

³²⁶ MC, p. 317 eindnoot 42.

³²⁷ MC, p. 183.

³²⁸ T, p. 347.

³²⁹ De Schutter, *Hannah Arendt*, p. 166.

Terugblikkend op mijn ervaringen in de gevangenis van Antwerpen, denk ik onder meer aan volgende voorbeelden. Een strak tijdschema bepaalt de dagstructuur waaraan iedereen, gedetineerden en personeel, onderworpen is. Elke dag vangt aan omstreeks twintig over zes door middel van het ochtendappel, een soort van aanwezigheidscontrole waarbij alle gedetineerden geteld worden en letterlijk blij moeten geven van in leven te zijn. Dergelijke telmomenten zullen doorheen de dag nog minstens drie keer plaats vinden, waarvoor alle mogelijke bewegingen gestaakt worden. Geen enkele gedetineerde mag zich dan nog verplaatsen. Maaltijden worden bedeed in de cel, eveneens op vaste tijdstippen, wat geenszins doet denken aan het leven buiten de gevangensmuren. Het ontbijt wordt onmiddellijk na het eerste appel uitgedeeld, soep wordt geleverd rond negen uur, het middagmaal start vanaf kwart over elf en de avondbediening vangt aan om half vijf. Het einde van de dag wordt aangekondigd om negen uur 's avonds. Het is allicht niet nodig om te benadrukken dat dit systeem, ondanks de organisatorische nood aan structuur, bijzonder conditionerend werkt. Naast het keurslijf van de dagindeling heb ik reeds gesproken over de grote afhankelijkheid en het ontbreken van elke mogelijkheid tot het nemen van een initiatief. Letterlijk alles moet aangevraagd worden, al of niet via rapportbriefjes. Dat zijn voorgedrukte blaadjes die gedetineerden ter beschikking krijgen om met eender welke dienst te communiceren. Een aanvraag tot een gesprek met de directie, de deelname aan een sport- of onderwijsactiviteit, het gebeurt via het rapportbriefje. Die worden 's avonds opgehaald door het bewakingspersoneel, dat de briefjes bedeed en in de juiste brievenbussen dropt. Menig rapportbriefje bereikt niet de juiste bestemming of verdwijnt zelfs. Dat er iets misloopt in het systeem, wordt erkend. Verschillende aanpassingen werden doorheen de jaren uitgevoerd, maar de afhankelijkheid blijft bestaan. Toch hoor je vaak bij verschillende diensten dat het de verantwoordelijkheid is van de gedetineerde om zelf actief contact op te nemen. Hoe kan een dergelijk vermeende verantwoordelijkheid overeind blijven, indien er zo vele schakels zijn in een communicatieketen waarop je geen enkele invloed hebt? Het gevolg is tweevoudig. Ofwel krijg je 'veelschrijvers', gedetineerden die onnoemelijk vele briefjes schrijven, al of niet met dezelfde vraag, en die aan alle diensten richten in de hoop zo toch ergens 'opgepikt' te worden. Ofwel heb je de 'afhakkers', zij die geen vragen meer stellen en de dingen op hun beloop laten. Naast dit communicatiesysteem zijn er nog tal van verplichte aanvragen, zoals bijvoorbeeld de kantine, de geijkte term voor de mobiele winkel. Er is de groenten en fruit-kantine, de hygiënische kantine, de kerstkantine etc. Gedetineerden kunnen, indien ze geld hebben op de apart geopende rekening van de gevangenis, extra's aankopen: extra voeding, tabak of sigaretten, deo, scheerschuim, snoepgoed of ten tijde van de feestdagen een cadeautje voor hun kinderen. Uiteraard is op voorhand bepaald wat deze goederen zijn. De gewenste producten moet men aankruisen op voorgedrukte bladen die tijdig ingediend moeten worden, zo niet is er geen levering. Tal van problemen doen zich hierbij voor, zoals foutief aangeduide hoeveelheden door anderstaligen of laaggeschoolden die het invulstelsel vaak niet begrijpen. Daardoor vergroot enerzijds de afhankelijkheid, terwijl anderzijds een lethargie zichtbaar toeneemt. Dat laatste begrip wordt in de gevangenis meer dan ooit veruitwendigd: gedetineerden liggen een hele dag op hun bed al of niet naar de televisie starend, bevangen door uitzichtloosheid of gebukt gaand onder het gebrek aan contacten met dierbaren; gedetineerden die er bleek en lusteloos bijlopen, ze sloffen letterlijk door de gangen; sommige gedetineerden ruiken ongezond en trekken zich zelfs hun persoonlijke hygiëne niet meer aan. Zo worden gedetineerden letterlijk schimmen, niet langer een 'wie' maar een 'wat'. Dit 'wat' wordt benadrukt door de systematische overbevolking

waarvoor onder andere de gevangenissen van Vorst en Antwerpen notoir zijn. Monocellen worden door middel van stapelbedden en een matras op de grond omgebouwd tot driepersoonscellen. Het doet denken aan het stapelen van vee... De starre organisatie en het strikte regime, de immense focus op veiligheid waarbij een gewoon intermenselijk contact bemoeilijkt wordt, het groot aantal te herbergen mensen op een veel te kleine oppervlakte... Wie nooit een gevangenis heeft betreden, zal er niet bij stilstaan. Wie ooit een gevangenis bezocht, kan enkel toegeven dat noch de *Basiswet* noch de hulp- en dienstverlening er effectief in slaagt om van 'binnen' een gelijkwaardige situatie aan 'buiten' te maken. Dus schort er iets aan het idee van humane detentie, aan de visie die zogenaamd gebaseerd is op het mensenrechtendiscours.

3.3.2 Een verhaal van mensenrechten

Ik moet constateren dat de huidige invulling van het detentiesysteem niet aanzet tot menselijkheid. Integendeel, gedetineerden worden van hun menselijkheid beroofd, ondanks de vermeende wending naar humane detentie. Ik ben me er van bewust dat dit een krasse uitspraak is, en ik ben zelfs bereid te beweren dat de penologische visie, geïnspireerd op mensenrechten, nooit de beoogde menselijkheid zal bevorderen. Om die overtuiging te staven, zal ik een argumentatie in drie stappen opbouwen. Vooreerst geef ik kort de oorsprong en context van de mensenrechten weer. Vervolgens zal ik het inherente probleem ervan aantonen aan de hand van Arendts denken. Ten slotte zal ik Arendts positie vertalen naar de huidige detentiecontext om in dit onderzoek het essentiële probleem bloot te leggen.

Context mensenrechtendiscours

De *Universele Verklaring voor de Rechten van de Mens* (UVRM) dateert van 1948 en werd in de schoot van de Verenigde Naties opgesteld na de vreselijke gebeurtenissen tijdens de Tweede Wereldoorlog. Zowel de *Onafhankelijkheidsverklaring van de Verenigde Staten van Amerika*, als *La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* uit de Franse Revolutie vormden de twee grote inspiratiebronnen voor de totstandkoming van het mensenrechtenverdrag. In de Amerikaanse versie stonden vooral de rechten op leven, op vrijheid en op het nastreven van geluk centraal, terwijl de Franse versie het recht op gelijkheid voor de wet, op vrijheid, op bescherming van eigendom en op nationale soevereiniteit benadrukte.³³⁰ Die verklaringen gaan ervan uit dat de opgesomde rechten onvervreemdbaar en onafhankelijk zijn, op grond van de menselijke waardigheid en de menselijke natuur. Dit wil zeggen dat deze rechten niet afleidbaar zijn van andere wetten, dat ze dus geen andere bron hebben dan de mens. Tegelijkertijd wil dit ook zeggen dat de mens zelf het doel is van deze rechten. Die verklaringen impliceren dat de mens geëmancipeerd is en zich bevrijd heeft van elke vorm van voogdij enerzijds. Zo dacht men op het einde van de 18^e eeuw dat de mens gelijk is, ongeacht zijn vroegere sociale status of nationale stand. Anderzijds impliceren die verklaringen een bescherming van het individu, dat dankzij zijn ontvoogding niet

³³⁰ T, p. 367.

langer beschermd wordt door God of status.³³¹ De mens is in dit geseulariseerde en geëmancipeerde tijdperk immers vrij en gelijk op basis van zijn geboorte. En dat staat ook nu nog in het eerste artikel van de *UVRM*.³³²

Twee fundamentele problemen inzake mensenrechten

Er zijn volgens Hannah Arendt twee fundamentele problemen inzake mensenrechten. Allereerst is er het probleem van het naturalisme. De menselijke natuur bestaat niet, omdat dé mens niet bestaat. Nochtans wordt dé mens, een “abstract menselijk wezen dat nergens lijkt te bestaan”³³³ als uitgangspunt voor de mensenrechten genomen, meer zelfs, deze abstracte idee is tegelijkertijd bron en doel, want ze haalt haar gezag nergens anders vandaan. Uit dit naturalisme volgt dat men de mensheid gaat beschouwen als één grote familie van naties. Voor Arendt is duidelijk dat dit lijnrecht staat tegenover de pluraliteit als basisconditie van het menselijke bestaan. Bovendien is er het probleem van de onafdwingbaarheid van mensenrechten dat gepaard gaat met het onduidelijke verschil tussen mensenrechten enerzijds en burgerrechten anderzijds. Arendt illustreert dit aan de hand van de grote stroom aan vluchtelingen en staatlozen die ontstond na de twee wereldoorlogen; haar analyse lijkt gisteren geschreven te zijn, zo brandend actueel is ze. Het probleem wordt duidelijk met de volgende vraag: wat verlies je als je je mensenrechten hebt verloren en hoe kunnen die gewaarborgd worden? Er zijn twee zaken die werkelijk verloren gaan: er is het verlies van een thuis en als gevolg daarvan het verlies van legaliteit. Het verlies van je thuis betekent het verlies van het sociale weefsel waarin je bent geboren en waarmee je jezelf een plek op de wereld hebt gebouwd.³³⁴ Dat verlies echter impliceert meteen de onmogelijkheid om een nieuwe thuis te vinden en te bouwen, aangezien dé mensheid als één familie wordt beschouwd. Wanneer je dus je eigen gemeenschap verliest, verlies je tevens de familie van naties als geheel.³³⁵ Het tweede verlies, dat van legaliteit, betekent het verlies van bescherming door je eigen land en regering, wat impliceert dat je beroofd bent van alle rechten, zowel die van je eigen land als die van alle andere landen.

Laat ons dit even heel concreet maken: Syrische vluchtelingen zien zichzelf gedwongen hun thuis te verlaten, willen ze *überhaupt* in leven blijven. De grote stroom aan vluchtelingen doet de naburige en zelfs andere naties daveren. Grenzen worden gesloten, de gedwongen vlucht wordt door het politieke establishment als een crisis beschouwd en de meeste landen plooiën zich op zichzelf terug. Grenzen worden letterlijk opgetrokken, hekken worden geplaatst en duizenden mensen stranden in erbarmelijke omstandigheden in een onbekend gebied. Het verlies van hun thuis vertaalt zich in het verlies van hun gemeenschap en het verlies van dé mensheid, aangezien ze niet welkom zijn in andere landen. Meer zelfs, het verlies van legaliteit in eigen staat of land wordt verruimd tot een totale beroving van rechten. Wat hebben zij aan het recht op geluk, als ze in barre wintertijden letterlijk moeten overleven in tentjes op de rand van een weiland? Wat hebben ze aan het recht op vrije meningsuiting als niemand hen aanhoort, maar iedereen hen integendeel als een bedreiging van de eigen ‘vrijheden’ aanziet? Denken wij nu

³³¹ *T*, p. 360-361.

³³² *Amnesty International*, “UVRM, artikel 1”, <https://www.amnesty.nl/mensenrechten/encyclopedie/universele-verklaring-de-rechten-de-mens-uvm-volledige-tekst>: “Alle mensen worden vrij en gelijk in waardigheid en rechten geboren. Zij zijn begiftigd met verstand en geweten, en behoren zich jegens elkander in een geest van broederschap te gedragen” (geraadpleegd op 09/03/2016).

³³³ *T*, p. 361.

³³⁴ *Ibid.*, p. 365.

³³⁵ *Loc. cit.*

echt dat de duizenden gestrande vluchtelingen aan de grens met Griekenland zich kunnen beroepen op de *Universele Verklaring van de Rechten van de Mens* om zo verder geholpen te worden? Arendt spreekt duidelijke taal wanneer ze constateert dat dergelijke vluchtelingen en staatlozen niet beroofd zijn van mensenrechten, maar wel beroofd zijn van een gemeenschap. Het verlies van een thuis en het verlies van legaliteit maken hen tot rechtelozen en de mensenrechten zullen aan deze toestand van rechteloosheid niets veranderen.³³⁶ “Niet het verlies van specifieke rechten dus, maar het verlies aan gemeenschap die bereid is om welke rechten dan ook te waarborgen, is de ramp die een almaar groeiend aantal mensen heeft getroffen”³³⁷.

Het probleem met de mensenrechten is dat, van zodra je ervan beroofd bent, je beroofd bent van een plaats in de wereld, “die opinies betekenisvol maakt en handelingen effectief”³³⁸. Dit beroofd zijn van een gemeenschap, berooft mensen niet van “hun recht op vrijheid, maar van hun recht op handelen, niet van het recht om te denken wat ze willen, maar van het recht op het uiten van een mening”³³⁹. Kortom, de menselijke vermogens van handelen en spreken en het aangaan van intermenselijke relaties staan op het spel. Wat blijft er dan over, wanneer je beroofd bent van het handelen en spreken, de meest essentiële kenmerken van het menselijke leven? De naakte mens enerzijds, pure differentiatie anderzijds. Je blijft over als naakte mens, als lid van de (dier-)soort mens, want je bent zonder wereld, waarin je daden leiden naar jouw identiteit. Je bent een ‘wat’ in de plaats van een ‘wie’. Anderzijds ben je pure differentiatie, zuiver verschil, want slechts als burger ben je gelijk aan alle andere burgers. Dit zuivere verschil heeft echter geen betekenis, aangezien je je niet meer kan uitdrukken wegens je naakte mens-zijn, beroofd van de gemeenschap. Er is immers geen gemeenschappelijke wereld meer waarin je een identiteit verwerft, er zijn geen toehoorders meer die je horen, geen toeschouwers die je zien. Als naakte mens en als pure differentiatie ben je stom. Zo omgaan met mensen houdt echter een groot risico in: “Het gevaar is dat een mondiale, universeel door onderlinge relaties verbonden beschaving *uit haar midden* barbaren zou kunnen voortbrengen, door miljoenen mensen in condities te dwingen die, ondanks de schijn van het tegendeel, de condities van wilden zijn”³⁴⁰.

Als we al over mensenrechten kunnen spreken, dan zegt Arendt dat ze “begrepen moeten worden als een algemene karaktertrek van de menselijke conditie, waarvan geen enkele tiran ons kan beroven”³⁴¹. Het gaat om het recht tot spreken en handelen, of het hebben van menselijke relaties, de meest essentiële kenmerken van het menselijke bestaan.³⁴² Vertaald in rechten luidt dat als volgt: het recht op het hebben van rechten en het recht op gemeenschap of het recht op burgerschap.

Een vertaalslag naar de huidige detentiecontext

Zowel de *Basiswet* als het *Decreet op hulp- en dienstverlening* hebben parallelle uitgangspunten, zich baserend op het mensenrechtendiscours. Men beschouwt een gedetineerde als persoon en als burger, die kan leren uit zijn

³³⁶ T, p. 368-369.

³³⁷ Ibid., p. 371.

³³⁸ Ibid., p. 369.

³³⁹ Loc. cit.

³⁴⁰ Ibid., p. 379, mijn cursivering.

³⁴¹ Ibid., p. 370.

³⁴² Loc. cit.

fouten. Een detentie moet schadebeperkend zijn in plaats van schadeberokkenend, maar ze is en blijft tegelijkertijd gericht op het beschermen van de vrije samenleving. Hervalpreventie is dus een van de opdrachten, naast het werken aan herstel, persoonlijke ontwikkeling en re-integratie. Ogenscheinlijk zijn dit menselijkheid bevorderende uitgangspunten, maar ik durf dit te contesteren. Het mensenrechtendiscours, waarop de hedendaagse penologische visie is geënt, komt immers niet tegemoet aan de menselijke conditie. Opdat dit duidelijk zou zijn, herneem ik hier eerst het verschil tussen conditie en definitie. Met conditie wordt bedoeld dat er verscheidene voorwaarden vervuld moeten zijn om aan een menselijk leven tegemoet te komen. Een invulling vanuit een definitie van de mens is een utopie, een abstract idee, ontstaan in een ver verleden. Er bestaat niet zo iets als een menselijke natuur, als een universele en onveranderlijke essentie. Maar dat is nu net waarop de *UVRM* alludeert. We moeten eerlijk zijn wanneer we bijvoorbeeld naar de beelden op het avondjournaal kijken, dan kunnen we toch onmogelijk overeind houden dat wij allemaal gelijk zijn. De huidige vluchtelingenproblematiek legt duidelijk bloot dat het verschil tussen vluchteling en niet-vluchteling een verschil in condities betreft, en dat laatste geldt ook voor de vrije versus de gedetineerde mens. Met Arendt leg ik opnieuw het verband tussen slaven en rechtelozen. Wat slavernij tot een misdaad tegen de menselijkheid, dus de gemeenschap en pluraliteit, maakte was het moment waarop slavernij een *institutie* werd die erkende dat sommige mensen als vrije mensen werden geboren en anderen als slaven, het moment dus waarop vergeten werd dat de ene mens de andere van zijn vrijheid beroofde, maar het deed uitschijnen alsof dat het gevolg van de natuur was.³⁴³ Toch zijn slaven enigszins verschillend van rechtelozen, omdat ze alsnog tot een gemeenschap behoorden, wanneer ze als dienaren binnen een familie een specifieke plek kregen toegewezen. Het is dat tweevoudige perspectief dat gelijkloopt met de situatie van de gedetineerde. Op zich zijn gedetineerden niet beroofd van gemeenschap. Een gevangenis en haar bewoners behoren immers tot de legaliteit van een land, een staat. Toch lijkt het mij dat los van dit vormelijke aspect van gemeenschap en legaliteit, gedetineerden wel de dubbele beroving ondergaan die Arendt aanwijst in haar analyse van de rechtelozen, en dat het verlies het gevolg is van het gevangenisstelsel. De gedetineerde mens is immers een naakte mens en daardoor ook stom. Hij is slechts een 'wat' namelijk een misdadiger, een gevangene, een moordenaar, een dief, een druggebruiker etc. Het huidige detentiestelsel laat geen ruimte voor een 'wie' van de gedetineerde, namelijk als papa of mama, als broer of zus, als zoon of dochter, als dokter of als leerkracht etc. Wie je als gedetineerde was voor de strafuitvoering, wordt je ontnomen, alle bezoekenmogelijkheden ten spijt. Gedetineerden worden in een totale afhankelijkheidspositie gedwongen. Alles moet worden gevraagd, van een rol wc-papier tot het nemen van een douche. Het steeds opnieuw dragen van gedeelde kledij, het continu geserveerd krijgen van al dan niet lauw en eerder smakeloos eten – zonder keuze en zonder de mogelijkheid om zelf eens te koken – het ontbreken van de mogelijkheid tot een actieve daginvulling, dat alles bevestigt de afhankelijkheid. Werkplekken zijn schaars, het werk vaak zeer afstompnd en bijzonder slecht betaald. Activiteiten die georganiseerd worden, zijn slechts zelden echt identiteits-ontwikkeldend en als ze dat al zijn, kan de gedetineerde er best niet mee naar 'buiten' treden op straffe van veroordeling door de goegemeente. Ik verwijs opnieuw naar het voorbeeld van het artistieke project van

³⁴³ *T*, p. 370-371 (mijn cursivering).

Nic Balthazar. Het zijn slechts enkele voorbeelden die aantonen dat het systeem, ondanks de theoretische fundering, allesbehalve menselijk is.

Vanuit het normaliseringsprincipe staan er in de *Basiswet* verscheidene rechten opgesomd inzake de levensvoorwaarden waaraan een detentiesysteem moet voldoen, zoals materiële rechten (die gaan van kledij- tot cel-bepalingen, en ook voorschriften rond hygiëne betreffen), het recht op contacten met de buitenwereld (zoals bezoekenregelingen, telefoongebruik, briefwisseling), het recht op beleving van godsdienst en levensbeschouwing, het recht op arbeid, het recht op gezondheidszorg die zowel fysiek als geestelijke van aard kan zijn. Vervolgens zijn er nog het recht op rechtshulp en het recht op hulp- en dienstverlening. Die rechten concentreren zich op de concrete levensomstandigheden enerzijds en op de verplichtingen van gedetineerden anderzijds, zeker met betrekking tot hun toekomstige vrijlating. Maar geen van die rechten en doelstellingen zijn gericht op de menselijke conditie, namelijk op pluraliteit en nataliteit. Ze zijn niet gericht op het doen ontluiken van nieuwe betekenissen en zin, ze zijn niet gericht op inter-actie. Ze zijn daarentegen gericht op het zich aanpassen, enerzijds aan de detentiecontext, als het leven na de misdaad achter gesloten deuren, en anderzijds aan het leven na de detentie, na de vrijlating. Die rechten zijn niet gericht op het opnieuw verwerven van burgerschap in arendtiaanse zin, op opnieuw deelnemen aan het publieke vrije leven. Na de vrijlating start de stigmatisering, de zeer moeilijke zoektocht naar werk, naar woonst, het hervatten van het 'gewone' leven... Daarom stel ik dat het huidige detentiesysteem, dat zich beroept op het mensenrechtendiscours, niet menselijkheid-, maar integendeel woestijn-bevorderend is. Het uitgangspunt is en blijft immers het verleden, de begane misdaad, die tot een noodzakelijkheid is geworden en waaraan men zich dient aan te passen. Een dergelijke penologische visie met een dergelijk detentiesysteem draagt het gevaar in zich om in plaats van mensen opnieuw te laten beginnen, ze om te vormen tot barbaren. Het gaat hier niet om een overdrijving, dat bewijzen de meest recente cijfers. In een toespraak van februari 2016 zei Justitieminister Geens dat men vandaag de dag nog steeds kampt met een totale overbevolking van over 10%, twee jaar geleden was dit nog meer dan 21%. Meer dan 36% van alle gedetineerden verblijft in voorhechtenis, één op de vier gedetineerden zit dus vast zonder bewijs van schuld en wordt aan het totaalsysteem onderworpen. Minister Geens geeft toe dat meer dan 32% daarvan "geen geweldsmisdrijven of zedendelicten of andere misdrijven die de integriteit van slachtoffers schonden, pleegden"³⁴⁴. Hij geeft dus aan dat de gevangenisstraf als *ultimum remedium* zijn doel voorbijschiet en dat er aan overbestrafing wordt gedaan. Over hervallen en recidive spreekt hij zich niet cijfermatig uit. Ondanks het feit dat er in België geen systematische wijze van hervall- en recidiveregistratie bestaat, melden verscheidene onderzoeken dat 41% tot 46% van de gedetineerden minimaal voor een tweede keer is opgesloten.³⁴⁵ Dat is haast één op twee! Daarmee wordt meteen duidelijk dat de instrumentele doelstelling niet werkt en dat het isolement behouden blijft. Misschien is de tijd aangebroken om moed te vertonen en te durven nadenken over een ander detentiemodel: een detentiemodel dat zijn fundamentele en zijn vooropgestelde doelen wel erkent én realiseert, een detentiemodel dat een mensbeeld hanteert dat recht doet aan de menselijke conditie en als dusdanig menselijkheid bevordert in plaats van het behoud van isolement,

³⁴⁴ K Geens, "Community oriented custody: van gevangenis naar detentiehuis", <http://www.koengeens.be/news/2016/02/19/toespraak-community-oriented-custody-van-gevangenis-naar-detentiehuis> (geconsulteerd op 25/02/2016).

³⁴⁵ Brosens, *Behoeftedonderzoek*, p. 33.

een model dat duurzaam is en bijgevolg recht doet aan zijn eigen bestaansrecht. Dat zo een model mogelijk en haalbaar is, wil ik in het volgende deel aantonen.

Deel 4: Een alternatief detentiemodel

Het idee van een alternatief detentiemodel dringt zich op wanneer we ons de vraag stellen wat het betekent om in een rechtsstaat te leven, of wat het betekent om een burger te zijn. Wat doen we wanneer een van de burgers zich niet houdt aan de wet als belofte en zich als dusdanig buiten de gemeenschap plaatst? Er lijken zich twee antwoorden aan te dienen. Ofwel beschouwen we de misdadiger als iemand die het niet langer verdient om in de gemeenschap te zijn opgenomen en als dusdanig niet meer erkend wordt als burger. Hij wordt een *out-law*, met uitstoting en verbanning tot gevolg. Dat impliceert echter de terugkeer naar een staat van wetteloosheid, waarin sentimenten zoals wrok, wraak en haat motieven tot handelen worden. Er kan dan geen sprake meer zijn van een detentiesysteem dat onderworpen is aan regels en een visie, dat door de staat is opgericht als ultieme remedie ter bescherming van haar inwoners en dat desgevallend als een onderdeel van haar strafbeleid wordt beschouwd. Ofwel beschouwen we de misdadiger als burger, die ongeacht zijn wandaden, blijvend deel uitmaakt van de rechtsstaat. Dat impliceert dat heel het strafbeleid, inclusief de vrijheidsberovende straf, een onderdeel van de rechtsstaat is, opgericht ter bescherming van al haar inwoners, gedetineerden inclusief. Een terugkeer naar een staat van wetteloosheid impliceert het leven van wilden en barbaren die met lynchpartijen en de wet van de sterkste de mens al of niet overeind houden. Een rechtsstaat zal de willekeur in overleving door middel van recht en wet tegengaan. Een rechtsstaat belooft haar inwoners gelijkheid voor de wet, belooft hun bescherming en een zekere zorg. Gelijkheid, bescherming en zorg zijn elementen van een engagement dat wil uitzoeken hoe met elkaar om te gaan. De vraag is of dat engagement dan ook niet gericht hoort te zijn op gedetineerden? Dat is mijns inziens de essentie van het probleem dat hier behandeld wordt. Enerzijds is België een rechtsstaat met een duidelijk recht en een duidelijk straf- en detentiesysteem. Anderzijds blijkt dat gedetineerden, ongeacht de onderliggende penologische visie, zich niet als burgers kunnen veruitwendigen. De oorzaak hiervan ligt volgens mij in het niet voldoende doordenken van wat de consequenties van een rechtsstaat zijn. Wanneer het over gedetineerden gaat, lijkt sentimentalisme al te vaak een leidraad voor het handelen te worden. Dat is het geval in de publieke opinie, maar evengoed bij het politieke establishment. Waarom dan spreken over re-integratie? Waarom dan spreken over herstel of rehabilitatie? Die elementen duiden op de blijvende aanwezigheid van burgerschap, op de onophoudelijke aanwezigheid van pluraliteit, op het blijvend lidmaatschap van de gemeenschap. In de penologische visie is een focus op burgerschap aanwezig, het is echter in de veruitwendiging van de detentie dat die ontbreekt en dat vindt zijn oorzaak in een foutief mensbeeld als uitgangspunt van die visie.

Dat is ook wat de analyse in *Deel drie* heeft opgeleverd: de verrassende doch niet mis te verstane conclusie was dat zowel de misdadiger als het detentiesysteem zich in dezelfde positie bevinden, omdat ze beide de menselijke conditie ontkennen. De argumentatie voor de vaststelling van die ontkenning is drieërlei: ten eerste blijken zowel de misdadiger als de gevangenis de menselijke pluraliteit te ontkennen. De misdadiger doet dit vanuit een solipsistische vrijheidsbenadering die garant staat voor het isolement waarin hij zich bevindt. De gevangenis daarentegen ontkent de menselijke pluraliteit, omdat het detentiesysteem zich baseert op het mensenrechtendiscours dat vertrekt vanuit de menselijke natuur en essentie. Bovendien maken zowel de misdadiger als de gevangenis zich schuldig aan verknechting. Voor de misdadiger is elke andere omringende

persoon een middel om zijn doel te bereiken. In de gevangenis zijn het de gedetineerden die ontmenselijkt en verknecht worden. Daaruit volgt enerzijds dat de anderen steeds als een 'wat' in plaats van een 'wie' beschouwd worden, anderzijds dat het detentiesysteem de inherente afhankelijkheid van de verknechting bestendigt, door spontaneïteit en initiatief te weren. De unieke singulariteit wordt door beide partijen ontkend. Ten slotte zien we dat beide partijen een oplossing vinden in de aanpassing, eigen aan de verwoestijning. De misdadiger bevindt zich in het verbrande gebied en lijkt daar te gedijen vanuit een foutieve invulling van vrijheid, niet beseffende dat hij in een totaalisolement verkeert. De gevangenis daarentegen slaagt er niet in om dit isolement te doorbreken en maakt zich eveneens schuldig aan verwoestijning, door gedetineerden te conditioneren en zich te laten aanpassen mede dankzij de hulp- en dienstverlening. Hier zijn geen echte oasen die doen leven en doen ademen, oasen die nodig zijn, willen we als samenleving een staat van wetteloosheid tegen gaan en bijgevolg niet verantwoordelijk gesteld worden voor het "voortbrengen van barbaren onder ons midden"³⁴⁶.

Daarom is het van belang om te durven stilstaan bij een alternatief detentiemodel. Een detentiemodel moet op zijn minst de intentie hebben om het isolement te doorbreken en dat kan slechts van zodra de menselijke conditie van de pluraliteit als fundament wordt erkend en als dusdanig ook in de veruitwendiging van het detentiesysteem wordt opgenomen. Met andere woorden, een detentiemodel moet altijd gericht zijn op vrijheid met het oog op het behoud van de singulariteit van elke gedetineerde. Het laatste deel van mijn onderzoek heeft daarom de betrachting om een aantal denkpijlers aan te leveren die een alternatief detentiemodel kunnen voeden en die bovenstaande conclusie doorbreekt. Dit deel wordt opgebouwd aan de hand van drie focussen die mijns inziens onontbeerlijk zijn voor een detentiemodel dat menselijkheid wil bevorderen en als dusdanig recht wil doen aan zijn eigen bestaan. Ik pleit voor drie aandachtspunten die, ofschoon apart behandeld, niet los van elkaar kunnen worden beschouwd. Het betreft de focus op vrijheid, de focus op pluraliteit en de focus op singulariteit.

4.1 Focus één: straffen als behoud van vrijheid

De eerste focus voor het alternatieve detentiemodel is een focus die de basis vormt voor de overige twee. De detentietijd zou mijns inziens moeten worden opgevat als de aanvang van de re-integratie in plaats van deze re-integratie te beschouwen als het resultaat van de strafuitvoering of het strafeinde. De eerste focus richt zich op vrijheid in plaats van op bevrijding en brengt een heuse paradigmaverschuiving met zich mee. Ik zal dit standpunt in drie stappen beargumenteren: ten eerste re-integratie vanuit burgerschap, vervolgens de veroordeling als het kantelmoment én start van de vrijheid en ten slotte de detentie als beperkte vrijheid.

4.1.1 Re-integratie vanuit burgerschap

Straffen als behoud van vrijheid klinkt alsof ik een pleidooi zou houden voor de afschaffing van de gevangenisstraf en straffen *tout court*. Niets is minder waar. Straffen als behoud van vrijheid is evenwel een radicaal durven doordenken van wat het betekent burger te zijn, ook als gedetineerde. Wat wij gewoonlijk verstaan onder de gevangenisstraf, is de beroving van vrijheid. De invrijheidstelling is bijgevolg het einde van de gevangenisstraf. In die interpretatie zijn de invrijheidstelling en de re-integratie het resultaat van een proces van bevrijding, namelijk

³⁴⁶ T, p. 379.

als het einde van een isolement. De gedetineerde heeft zijn straf uitgezeten en als beloning wordt hij weer vrijgelaten. De re-integratie komt dus op het einde van de straf en doorbreekt als dusdanig het isolement. In mijn visie op straffen als behoud van de vrijheid is de re-integratie echter het begin van de gevangenisstraf in plaats van het einde, omdat ik de detentie als een beperkte vrijheid beschouw. Daarmee bedoel ik dat de beperkte vrijheid als gevangenisstraf inhoudt dat gedetineerden van hun bewegingsvrijheid beroofd worden. Deze straf heeft als het ware een positief en een negatief moment en beide momenten manifesteren zich op het ogenblik van de veroordeling. Het negatieve moment betreft de beroving van de bewegingsvrijheid, wat nodig is ter bescherming van alle burgers. In die zin transformeert het oordeel van de rechter de misdadiger tot gedetineerde. Toch mag de inperking aan bewegingsvrijheid niet lichtzinnig beoordeeld worden: het beroofd worden van het vrije gaan en staan is een zware straf, zoals verderop duidelijker zal worden. Het positieve moment betreft de erkenning van de misdadiger als burger. Slechts als burger kan iemand berecht worden en die erkenning wordt door diezelfde rechter uitgesproken. De rechter stelt met de gevangenisstraf als beperkte vrijheid bijgevolg een inclusieve straf in plaats van een uitsluitende voor. Dat is wat ik versta onder de veroordeling als in-vrijheid-stelling. Ofschoon dit zeer onlogisch en contra-intuïtief klinkt, is het nochtans een logisch gevolg van het doordenken van burgerschap. Ik maak daarbij de volgende gedachtegang. Ten eerste impliceert de erkenning als burger de vernietiging van het isolement. De detentietijd mag dus niet langer als een geïsoleerd gegeven beschouwd worden, want de gedetineerde is een volwaardig lid van de gemeenschap. Bijgevolg moet de re-integratie het begin van de detentietijd in plaats van het einde ervan markeren. Re-integratie van gedetineerden start dus op dag één van de beroving van de bewegingsvrijheid. Ten tweede impliceert re-integratie als gevolg van burgerschap vergeven en beloven. De gedetineerde wordt de belofte gedaan zijn vrijheid te behouden onder beperkende voorwaarden: het opgeven van zijn bewegingsvrijheid. De andere aspecten eigen aan vrijheid, zoals individualiteit, singulariteit, communicatie en interactie, worden hem niet ontnomen. Dat betekent dat hem de mogelijkheid wordt geboden om vanaf dag één opnieuw te beginnen, wat de essentie van vergeven uitmaakt. Hoe vergeven en beloven in dit model verweven zijn, wordt duidelijk in de volgende twee hoofdstukken. Ten derde impliceert het opnieuw beginnen op dag één dat zowel de visie als het doel en de invulling van de gevangenisstraf op elkaar kunnen worden afgestemd. Re-integratie vanuit burgerschap bevestigt alzo het bestaansrecht van een gevangenis en draagt als het ware bij tot burgerschap. Hoe dit mogelijk is, zal ik nu verklaren.

Brengen we het theoretisch kader van de gevangenisstraf in herinnering, dan zijn de volgende aspecten van belang. Vooreerst moet de gevangenis beschermen, dat is wat we de instrumentalistische visie hebben genoemd. Die bescherming is tweevoudig: enerzijds moet de schade voor de gedetineerde ten gevolge van een detentie beperkt worden, anderzijds moet de gemeenschap beschermd worden. Dat impliceert meteen ook het tegengaan van hervallen in misdadige handelingen. Bovendien moet de gevangenisstraf een zo normaal mogelijke invulling krijgen, met andere woorden het leven in de gevangenis moet zo veel als mogelijk in positieve zin gelijken op het leven buiten de gevangenis. Dat werd het normaliseringsprincipe genoemd.

Laten we van start gaan met dit normaliseringsprincipe. In *Deel drie* hebben we vastgesteld dat de huidige invulling alles behalve een normaal leven vertegenwoordigt. Integendeel, de gevangenisstraf bestendigt het isolement en

de verknechting, waarmee ze doet twijfelen aan het idee van een tweede kans, wat wel geïnsinueerd wordt door ervan uit te gaan dat gedetineerden burgers zijn. Wat ontbreekt in de invulling van het normaliseringsprincipe, is de gelaagdheid die eigen is aan dit principe. Immers, normalisering heeft twee niveaus, een individueel en een collectief niveau.³⁴⁷ Het individuele niveau verwijst onder andere naar de verschillende sociale rollen die iemand in zijn leven uitvoert en die mee bepalen wie hij is. Het collectieve niveau verwijst naar de interactie met het aanbod van de gemeenschap. Dat kan onder andere gaan over de hulp- en dienstverlening, die zo getrouw mogelijk moet zijn. Van belang is dat niet het *less eligibility*-principe de maatstaf is voor de vormgeving van het leven achter tralies, maar een normale levensstandaard in de samenleving. Daaraan voldoen vraagt dus om een ander uitgangspunt dan het huidige. Normalisering doordenken impliceert interactie met de samenleving, meer zelfs, gedetineerden maken integraal deel uit van de samenleving en van de gemeenschap. Immers, verwachtingen stellen inzake het herstellen van de banden met de gemeenschap die verbroken werden naar aanleiding van het misdrijf enerzijds en verwachtingen stellen ten aanzien van de toekomstige re-integratie anderzijds, is buiten proportie indien er geen interactie mogelijk is.

In de instrumentele visie ligt het accent op veiligheid en bescherming. Zoals aangekondigd in de inleiding, benadruk ik opnieuw dat er op zich geen probleem is met straffen, noch met gevangenisstraffen. Sommige mensen moeten inderdaad ofwel beschermd worden tegen zichzelf, of hebben een *time-out* nodig, waarmee tegelijkertijd de gemeenschap beschermd wordt. Het problematische is de manier waarop de bescherming plaatsvindt. Die is tweevoudig. Vooreerst beschermt ze de vrije burgers tegen misdadige praktijken waarmee tegelijkertijd aan hervalpreventie wordt gedaan. Maar de beschikbare recidivecijfers spreken duidelijke taal. Als een op twee van de gedetineerden een heropsluiting ondergaat, dan wil dit zeggen dat de vrije burgers in de samenleving noch de gedetineerden in de gevangenis voldoende beveiligd en beschermd worden. Immers de bescherming van burgers impliceert ook de bescherming van gedetineerden. Daaronder valt het schadebeperkingsbeginsel. Maar die doelstelling wordt niet gehaald. Toch kunnen veiligheid en menselijkheid mijns inziens samengaan. Dat is ook de insteek van deze eerste focus. Door de nadruk te leggen op vrijheid in plaats van op bevrijding, kan er van verknechting en isolement geen sprake meer zijn. Tegelijkertijd impliceert vrijheid ook interactie met de gemeenschap én het laten verschijnen van een 'wie' in plaats van een 'wat', aspecten die in het huidige systeem ontbreken.

Straffen als behoud van vrijheid houdt een zodanige paradigmawissel in, dat het van belang is dit goed te laten doordringen. Daarom zal ik nu de twee hoekstenen ervan verder uitleggen. Vooreerst bespreek ik de veroordeling als in-vrijheid-stelling, dan volgt de invulling van de straf als beperkte vrijheid.

4.1.2 De veroordeling als in-vrijheid-stelling

De weg die ik voorstel met straffen als behoud van de vrijheid, is een weg die de causale keten van het verleden doorbreekt en effectief de weg voor vrijheid en re-integratie bloot legt. Die weg start op het moment van de

³⁴⁷ S. Snacken geciteerd in: H. Claus – K. Beyens e.a. (reds.), *Huizen. Naar een duurzame penitentiaire aanpak*, Brussel: ASP, 2013, p. 22. (Hierna: Claus, *Huizen*).

veroordeling. Het moment van de veroordeling houdt een dubbele transformatie in. Enerzijds is er de reeds gekende transformatie van misdadiger naar gedetineerde, anderzijds is er de transformatie van isolement naar vrijheid. Dat noem ik de veroordeling als in-vrijheid-stelling.

We weten dat de rechtbank de ontkenning van de pluraliteit door de misdadiger ontbloot. Tegelijkertijd weten we ook dat de door de rechter uitgesproken veroordeling het isolement van de misdadiger radicaliseert, omdat hij veroordeeld wordt tot een gevangenisstraf, wat ik eerder het negatieve moment heb genoemd. Die veroordeling vormt mijns inziens het symbolische kantelmoment van isolement naar vrijheid. Het kantelmoment valt in vier stappen uit te leggen. Ten eerste wordt de misdadiger middels de transformatie tot gedetineerde in zijn waardigheid als burger erkend. Een veroordeling kan maar plaatsvinden tussen burgers en als dusdanig wordt hij erkend als lid van de gemeenschap. De veroordeling is immers een performatieve taaldaad, voltrokken door de gemeenschap bij monde van de rechter, waarmee deze te kennen geeft dat de pluraliteit hersteld wordt. Het isolement met andere woorden, eigen aan de positie van de misdadiger, wordt door middel van de veroordeling als erkenning van burgerschap doorbroken, waardoor de bevrijding uit het isolement zich heeft voltrokken. Daaruit volgt ten tweede dat de veroordeling als performatieve taaldaad door de gemeenschap een belofte inhoudt, zijnde die van een proces van toenemende vrijheid dat start vanaf dag één van de detentietijd. Deze vrijheid, en nu komen we bij punt drie, is echter beperkt. De misdaad heeft een vertrouwensbreuk doen ontstaan tussen dader en gemeenschap en die heeft tijd nodig om te herstellen. Tegelijkertijd blijft het van cruciaal belang om de veiligheid van alle burgers te garanderen, daar heeft Montesquieu reeds op gewezen. Ofschoon de in-vrijheid-stelling het startpunt is van de detentieperiode, zal die beperkt worden en aan condities moeten voldoen, opdat de veiligheid van de gemeenschap mee bewaakt kan worden en het wederzijds vertrouwen tussen misdadiger en gemeenschap hersteld kan worden. Dat de veiligheid van alle burgers gegarandeerd moet worden, impliceert ten slotte ook de veiligheid en bescherming van gedetineerden, daar zij middels de veroordeling opnieuw als burgers zijn erkend. Dit heeft tot gevolg dat de beperkte vrijheid die hun wordt opgelegd, zich moet voltrekken volgens menselijke condities en als dusdanig een opnieuw beginnen inhoudt. Met andere woorden, de strafuitvoering, inclusief de plaats waar ze zich voltrekt, zal op een menselijke manier georganiseerd en veruitwendigd moeten worden. Ik kom hier verder in de tekst op terug.

4.1.3 De gevangenisstraf als beperkte vrijheid

Tot nu toe hebben we de vrijheidsberovende straf leren kennen als verknechtend, als het isolement bestendigend en zelfs bevorderend, als een naakt overleven en een onherroepelijk verbonden blijven met het verleden, waardoor de gedetineerde samen valt met zijn misdaad. Om recht te doen aan de gevangenisstraf als onderdeel van de rechtsstaat, is het nodig dat ze aan bovenstaande kenmerken verzaakt. Daarom stel ik de gevangenisstraf voor als de start van de in-vrijheid-stelling. De volgende kenmerken zijn hierbij van belang.

Ten eerste is de gevangenisstraf als vrijheid een beperkte vrijheid. Daarmee bedoel ik dat de vrijheid wordt ingeperkt tot de bewegingsvrijheid. De opgelegde straf is de beroving van het vrije gaan en staan en niets meer. Een gedetineerde wordt dus tot een verplicht verblijf in een gevangenis gedwongen en heeft bijgevolg de vrijheid om zich naar waar ook te begeven verloren. Dit is de straf die hij heeft opgelopen naar aanleiding van zijn misdadig

gedrag. Men mag hier niet al te lichtzinnig overheen gaan en denken dat dit geen bestraffing meer inhoudt. Eenieder die hieraan twijfelt, daag ik uit met de volgende denkoefening. Stel, je wordt wakker en de zon schijnt. Je hebt een vrije dag en bedenkt dat dit het ideale moment is voor een dagtrip naar zee met je gezin. Het vooruitzicht op het gevoel van de wind in je haren, de brandende zon op je gezicht, de kinderen die slurpen aan hun ijsje, doet je terstond genieten en spoort je aan je idee te delen met de rest van je gezin. Dat zal echter niet gaan, je zit in de gevangenis. De enige hoop die je van je oorspronkelijke idee rest, is de hoop op een straal zon, als je straks twee uur op de wandeling toertjes mag lopen. Geen gezin om je idee mee te delen, de bezoekmomenten zijn reeds volboekt. Geen ijsje om van te slurpen, maar een droge koek staat op het menu. Geen blaffende spelende hond, die heb je al in maanden niet meer gezien. Geen strandwandeling met zicht op de horizon, de hoge muren en vele tralies belemmeren je uitzicht op wat dan ook. Geen wandelen op sandalen of in een linnen broek, je draagt hetzelfde eentonige beige en grijze als iedereen. Geen gelukzalige knuffel van je vrouw, geen gekscherende kinderen die vragen om een *go-cart*-rit op de dijk of het bouwen van een zandkasteel, niets van dat alles, niets... Het beperken van de vrijheidsbeweging is een beperking met grote consequenties, zoals de denkoefening slechts in kleine mate aantoont. Mijns inziens gaat men te snel voorbij aan de impact van de vrijheidsberoving op de totaliteit van het leven en daarom pleit ik voor de beroving van de bewegingsvrijheid als enige straf, die al zwaar genoeg is.

Ten tweede houdt de beperkte vrijheid in dat de andere kenmerken van de arendtiaanse vrijheid gevrijwaard blijven en de gedetineerde dus niet worden ontnomen. Ik breng die vrijheidskenmerken nog even in herinnering: de noodzakelijke aanwezigheid van anderen en de noodzakelijke aanwezigheid van een publieke ruimte waar de ontmoeting met die anderen kan plaatsvinden. Deze aspecten worden in de uiteenzetting van de tweede focus verder besproken. Het ontdekken en veruitwendigen van je identiteit of singulariteit is een kenmerk van de vrijheid dat in de derde focus behandeld wordt.

Een laatste kenmerk van de vrijheid is de mogelijkheid om iets nieuws te beginnen. Het nieuwe begin is essentieel voor de gevangenisstraf als beperkte vrijheid en houdt verband met het doorbreken van de causale keten van het verleden. Het breken met het verleden vertaalt zich in de belofte op vrijheid enerzijds en het engagement tot vergeving anderzijds, die beide worden uitgesproken bij de veroordeling. Ik heb reeds uitgelegd dat de veroordeling de belofte op vrijheid inhoudt, namelijk een vrijheid die start vanaf dag één van de detentie. De gemeenschap heeft zich bij monde van de rechter bijgevolg uitgesproken over het engagement van hoe met haar gedetineerde burgers om te gaan. En dat engagement is tweevoudig: enerzijds belooft ze gedetineerden op een menselijke wijze te huisvesten, zodat er van echte re-integratiemogelijkheden sprake kan zijn. Anderzijds belooft ze vergeving. Het eerste aspect wordt in de volgende focus uiteengezet. Het aspect van vergeving zal ik hier behandelen. Vergeven is voor Arendt die handeling die daad en dader van elkaar loskoppelt. Vergeven is dus die handeling die als remedie optreedt om de onomkeerbaarheid van een handeling ongedaan te maken. Vergeven is die handeling die als performatieve taaldaad een engagement en dus een belofte uitdrukt om de dader niet langer met zijn daad te

identificeren en die bijgevolg een open toekomst mogelijk maakt.³⁴⁸ Waarom is het zo belangrijk om vergeving in te brengen? Ik verwijs hier opnieuw naar de consequenties van onze rechtsstaat. Als we gedetineerden als burgers aanzien en hen straffen voor hun misdaden, als we tegelijkertijd gedetineerden een re-integratie beloven, zelfs opleggen, dan impliceert dit dat na het voltooien van de straf vergeving plaatsvindt. De straf, bij monde van de veroordeling, houdt in dat er nadien een nieuw tijdperk aanbreekt, namelijk een nieuw begin dat wordt losgekoppeld van het verleden. Mijn ervaring heeft me geleerd dat dit niet het geval is. Ex-gedetineerden blijven achtervolgd door hun detentieverleden bij monde van het strafblad. Zij blijven door de samenleving als potentieel gevaarlijk beschouwd. Zo worden gevoelens als vergelding en wrok leidmotieven. Maar hanteren we dan geen twee maten en twee gewichten? Ofwel blijven we consequent in het doordenken en veruitwendigen van de rechtsstaat, ofwel moeten we die volledig verlaten. Een mengvorm van beide is echter contradictorisch en bijgevolg logisch ontoelaatbaar.

Een plaats toekennen aan vergeving in de gevangenisstraf als beperkte vrijheid heeft mijns inziens volgende kenmerken die voordelen bieden op het huidige detentiesysteem. Ten eerste verschijnt vergeving als belofte tijdens de veroordeling. De rechter, als vertegenwoordiger van de samenleving, belooft niet enkel vrijheid, maar ook vergeving. Die vergeving zal reeds minimale gedaantes kennen tijdens de detentieperiode, al zal ze zich pas volledig voltrekken na het verlaten van de gevangenis. De rechter belooft twee zaken met zijn veroordeling: enerzijds belooft hij een in-vrijheid-stelling en als dusdanig een detentie volgens menselijke condities, anderzijds belooft hij het doorbreken van de band tussen dader en misdaad. Die belofte biedt een perspectief op een nieuwe toekomst na de voltooiing van de straf. Want, zo stelt de veroordeling: als je straf er op zit, word je opnieuw volledig opgenomen in de gemeenschap. Die belofte van vergeving houdt het voordeel in dat gedetineerden een perspectief hebben om zich aan vast te houden, een perspectief dat tegelijkertijd als motivatie werkt. Wanneer je weet dat je bij de feitelijke vrijlating opnieuw en volwaardig deel uitmaakt van het geheel, biedt dat een ander perspectief dan wanneer bij vrijlating de bevrijding nog moet beginnen. In die zin krijgt Arendts omschrijving van beloften als "eilanden van zekerheid" een extra dimensie: "...terwijl het zich binden aan beloften ertoe dient in de oceaan van onzekerheid die de toekomst per definitie is, eilanden van zekerheid in te bouwen zonder welke er in de betrekkingen tussen mensen zelfs van continuïteit geen sprake zou kunnen zijn, laat staan van enige duurzaamheid"³⁴⁹.

Vergeven doorbreekt ten tweede de band tussen dader en misdaad en dit doorbreken laat zich zowel tijdens als na de detentie voelen. Alvorens hierop in te gaan, breng ik nog even in herinnering dat vergeven een asymmetrische daad is waardoor het geen oproep tot het vergeten van de misdaad inhoudt. Vergeven heeft betrekking op de band tussen dader en daad. Niet de daad, maar de dader wordt vergeven. Dit heeft tot gevolg dat door middel van vergeven de consequenties van de daad niet langer een noodzakelijke plek krijgen in de toekomst. Dit kan concreet vorm krijgen door van bij de aanvang van de detentie te werken aan oplossingen voor de

³⁴⁸ Zie hiervoor ook Glenn Pettigrove, "Hannah Arendt and Collective Forgiving", *Journal of Social Philosophy*, vol. 37 (2006) no. 4, p. 483-486. (Hierna: Pettigrove, *Forgiving*).

³⁴⁹ *MC*, p. 219.

verschillende probleemgebieden waarin de gedetineerde zich bevindt. Niet een focus op alles wat in het verleden ligt, op de problemen, maar zich richten op oplossingen waaraan vanaf dag één van de detentie gewerkt kan worden. Het voordeel ligt in de nabije toekomst, die er anders zal uitzien dan het verleden. Gedetineerden krijgen zo weer een verhaal met mogelijkheden en opties, in plaats van een causale keten van noodzakelijke problemen. Alvorens naar de derde implicatie van vergeven over te gaan, maak ik een kleine tussenstop en wil ik hier nog even terugkomen op de positie van het slachtoffer. Ik heb reeds aangegeven dat ik deze positie in mijn onderzoek niet uitwerk. Dit heeft onder meer te maken met de nadruk die ik leg op vergeven als politieke daad. Zo is het de rechter – en niet het slachtoffer – die oordeelt over het statuut van de misdadiger en hem via de belofte van vrijheid vergeeft. Wanneer we gewoonlijk over vergeven en de positie van het slachtoffer spreken, dan gaat het eerder over morele in plaats van politieke oordelen. Wat in deze morele oordelen centraal staat is het herstel tussen het leed van het slachtoffer en de pijn veroorzaakt door de misdaad, tussen slachtoffer en dader. En dit herstellen duidt net op de reparatie van het oude, van de situatie voorafgaand aan de misdaad.³⁵⁰ Vergeven in politieke zin legt de nadruk op iets nieuws beginnen. Omdat ik Arendt als leidinggevende denker gebruik voor mijn onderzoek, valt het ethische perspectief van het herstel van het slachtoffer buiten de beschouwing van mijn onderzoek.³⁵¹

Ten derde impliceert vergeven een engagement tot handelen. Wanneer de veroordeling een belofte tot vergeving inluit, dan wil dit zeggen dat de samenleving zich engageert om gedetineerden en ex-gedetineerden niet langer te identificeren met hun daden. Dit houdt in dat je als samenleving niet langer vasthoudt aan gevoelens van wrok of vergelding. Integendeel, het engagement tot vergeven houdt net in dat je jezelf als lid van de gemeenschap weerhoudt om je op basis van dergelijke gevoelens te gedragen.³⁵² Het impliceert dat gevoelens van vijandigheid, die hun oorsprong vinden in de misdaad, overwonnen worden als leidmotief voor het samenleven in gemeenschap. Het impliceert met andere woorden een nieuwe kans, een nieuw begin. Voor het detentiemodel wil dit zeggen dat gedetineerden inderdaad in menselijke condities verblijven en tegelijkertijd de mogelijkheden krijgen om de banden met de omgeving te herstellen, om te werken aan een goed en degelijk reclasseringsplan. Voorbeelden daarvan worden in het volgende hoofdstuk behandeld.

Een eerste denkpiste voor een alternatief detentiemodel legt dus de focus op vrijheid. De gevangenisstraf krijgt de vorm van een beperkte vrijheid, omdat de straf een beroving van de bewegingsvrijheid inhoudt zonder de overige aspecten van vrijheid te ontnemen. Middels de veroordeling wordt door de gemeenschap een belofte en een engagement uitgesproken om gedetineerden als burgers te zien die deel blijven van de gemeenschap, waardoor ze de gelegenheid krijgen om opnieuw te beginnen. Dit begin vangt aan op de eerste dag van de detentie. Ter verduidelijking en ter staving met concrete voorbeelden, vestigen we nu onze aandacht op de tweede focus, op pluraliteit.

³⁵⁰ Zie hiervoor onder andere Charles L. Griswold, *Forgiveness. A philosophical Exploration*, New York: Cambridge University Press, 2014, 242 p. en ook: Margaret Urban Walker, *Moral Repair. Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing*, New York: Cambridge University Press, 2006, 250 p.

³⁵¹ Zie hiervoor Gobodo - Madikizela, Pumla, *A Human Being Died That Night*, Boston – New York: A Mariner Book – Houghton Mifflin Company, 2004, 193 p.

³⁵² Pettigrove, *Forgiving*, p. 486.

4.2 Focus twee: de pluraliteitsconditie

Dat de tweede focus de conditie van de menselijke pluraliteit betreft, mag niet meer verwonderlijk zijn. Zowel de misdadiger als het huidige detentiesysteem ontkennen deze conditie, terwijl ze de meest fundamentele van het menselijke bestaan is. Alvorens te concretiseren hoe die pluraliteit vorm kan krijgen, is het zinvol om nog even stil te staan bij de kenmerken ervan, zoals Arendt ze in een onuitgegeven manuscript beschrijft dat werd opgenomen in *Was ist Politik?* Ze benadrukt er vier kenmerken. Vooreerst stelt ze dat als iemand een ware identiteit en singulariteit wil ontwikkelen dat nooit kan plaatsvinden zonder de omgang met anderen. Met andere woorden, wil je vrijheid ervaren, dan heb je de anderen nodig. Vervolgens is het van belang om tegenspraak te dulden. Dat hangt samen met het derde kenmerk, namelijk het noodzakelijk toelaten van andere perspectieven. Zowel de tegenspraak als andere perspectieven, die voortvloeien uit de interactie met anderen, zorgen immers mee voor de constitutie van wie je bent. Ze doen jou mee je identiteit vormen. Ten slotte moet je de wereld toelaten, waarmee Arendt bedoelt dat het doordenken van de pluraliteit altijd de spanningsverhouding tussen het eigene en het andere met zich meebrengt, tussen bijvoorbeeld het eigenbelang en het algemene belang, alsook het spanningsveld tussen het *idion*, je veilige afgesloten thuis en het *koinon*, de publieke openbare ruimte.³⁵³ Die kenmerken lijken mij van uiterst belang voor een menselijke detentie in de vorm van een ingeperkte vrijheid.

4.2.1 Community-detentie

Ik heb reeds geopperd dat een gevangenisstraf de vorm moet krijgen van een beperkte vrijheid, waarbij vanaf dag één van de detentie het proces van re-integratie, namelijk het herstellen van de pluraliteit na de periode van isolement, start. Op basis van bovenstaande kenmerken wordt duidelijk dat er slechts over vrijheid, zelfs een ingeperkte vrijheid, gesproken kan worden als en enkel als we de anderen toelaten, als we de wereld toelaten. Dit impliceert ten eerste dat een gevangenis als instituut integraal deel zou moeten uitmaken van de gemeenschap en dus zichtbaar en aanwezig moet zijn in die gemeenschap. Vervolgens zouden ook haar inwoners, de gedetineerden, zichtbaar en aanwezig moeten zijn voor de gemeenschap net zoals die gemeenschap aanwezig moet blijven voor haar gedetineerde burgers. Het is de wisselwerking en interactie die hier zo centraal komt te staan en die in het huidige detentiesysteem ontbreekt. Dit lijkt me echter de enige mogelijkheid om het isolement en de verwoestijning tegen te gaan. De inzet is hoog. De wisselwerking en interactie hebben immers de volgende implicaties: slechts in contact met mensen worden jou andere perspectieven aangereikt, slechts in contact met anderen word je tegengesproken op je eigen visie. Tot nog toe kent het huidige detentiesysteem slechts een beperkte en zeer gestructureerde interactie. Als gedetineerde kom je in contact met de 'buitenwereld' door in te gaan op het hulp- en dienstverleningsaanbod. Je doet mee aan een sportactiviteit, je schrijft je in voor een opleiding, je vraagt een gesprek aan met een hulpverlener. Bezoek ontvangen van je naaste familie of eventueel een vriend, behoort eveneens tot de mogelijkheden. Kunnen we hier spreken van het echt toelaten van de wereld, wanneer alles zich binnen die gesloten en afzijdige muren bevindt, wanneer dergelijke contacten plaatsvinden binnen de rationaliteit van een binnen-buiten-principe? Die rationaliteit doet denken aan Plato's bezwaren tegen de pluraliteit,

³⁵³ WP, p. 169.

die hij volgens Arendt als *annoying* omschrijft.³⁵⁴ De reden daarvoor is drievoudig. Ten eerste belemmert de pluraliteit de aangewezen en noodzakelijke eenzaamheid voor het filosofische denken. Ten tweede staat ze voor meningen in plaats van voor onbetwistbare waarheid. Ten slotte maakt ze mensen van elkaar afhankelijk wat in contrast staat met het eerste punt. De lijn met het huidige detentiesysteem is niet moeilijk te trekken. Hoe humaan de intentie ook moge zijn, het detentiesysteem is gericht op isolement en niet op het herstellen van contacten met de buitenwereld. Veiligheid is de norm voor de contacten met gedetineerden, spontane interacties zijn bijgevolg uit den boze, ook voor het personeel, en hierover in discussie gaan is *not done*. Onderliggend aan die focus op beveiliging ligt mijns inziens het idee dat gedetineerden criminelen zijn en blijven, ook in de gevangenis. Er heerst geen algemeen klimaat dat toelaat dat meningen aan elkaar worden afgetoetst, of perspectieven met elkaar worden uitgewisseld. Gedetineerden moeten hun tijd uitzitten, dat is de straf en dat moeten ze voelen. De afhankelijkheid van anderen die volgens het pluraliteitsdenken onderliggend is aan de interactie, aan persoonlijkheidsontwikkeling en groei, wordt vervangen door een feitelijke afhankelijkheid die depersonaliseert, die ontmenselijkt.

Het lijkt mij echter niet zo moeilijk om de pluraliteit als fundament van een detentiemodel te implementeren en uit te voeren. Een dergelijk model zou gemeenschapsdetentie of *community*-detentie kunnen heten, dat steunt op een wederzijdse betrokkenheid en verantwoordelijkheid tussen gedetineerden en gemeenschap en “waarbij detentie vervlochten is in het maatschappelijke weefsel”³⁵⁵. Inspiratie voor het concretiseren van de ingeperkte vrijheid en de pluraliteit heb ik gevonden bij vzw De Huizen, dat in samenwerking met de Liga voor Mensenrechten een duurzaam detentiemodel heeft ontwikkeld. Op dit moment is het slechts een theoretisch model, al wordt er hard gelobbyd bij de FOD Justitie om met een proefproject van start te mogen gaan.

4.2.2 Kleinschalige detentie

Vzw De Huizen is een collectief dat vanuit verschillende ervaringen met het detentiesysteem op zoek is gegaan naar een alternatief detentieconcept. De leden van het collectief hebben een ontwerp ontwikkeld dat steunt op drie fundamenteën: kleinschaligheid, differentiatie en nabijheid.³⁵⁶ Na een korte toelichting van die principes, zal ik de vertaalslag maken naar het hier gehanteerde filosofische discours.

Kleinschaligheid

In plaats van de huidige uniforme gevangenisfabrieken en -mastodonten pleit men voor gevangnissen in de vorm van detentiehuisen, die georganiseerd worden volgens het principe van leefeenheden. De huizen zijn verspreid over verschillende regio's, kunnen ruraal gelegen zijn, maar ook ingebed worden in een stedelijke context. Kleinschaligheid heeft verscheidene voordelen. Ze doorbreekt de anonimiteit en het isolement, zowel in de gevangenis als in de samenleving. Ze biedt ruimte voor betere relaties tussen personeel en gedetineerden. Het bewakingspersoneel heeft immers een directer contact met haar bewoners, aangezien zij elkaar veel beter zullen leren kennen. In die zin biedt kleinschaligheid de mogelijkheid tot positievere en constructievere relaties en wordt

³⁵⁴ WP, p. 164-165.

³⁵⁵ Claus, *Huizen*, p. 36.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 35.

er bijgevolg gewerkt aan een omgeving gebaseerd op dynamische in plaats van statische veiligheid.³⁵⁷ Interactie en ontmoeting gaan dan voor op controle, scheiding en stereotypering.³⁵⁸ Bijkomend zal kleinschaligheid de gemeenschap ook minder afschrikken en wisselwerking mogelijk maken.

Differentiatie

Met differentiatie doelt men op verschillen in de huizen inzake regime, veiligheid en detentie-invulling. Zo is er met betrekking tot de veiligheid een continuüm voorzien, van zware tot minder zware bewaking, waardoor het regime van een gesloten tot een heel open invulling kan gaan. Inzake detentie-invulling denkt men onder andere aan huizen die bijvoorbeeld inzetten op specifieke beroepsopleidingen of een bijzonder behandelingsprogramma aanbieden.³⁵⁹ Met de differentiatie beoogt men enerzijds dat er een detentie op maat aangeboden kan worden, zonder het belang van veiligheid te verwaarlozen. Daarom ook dat er begeleiding op maat van de bewoner wordt aangeboden, die vertrekt vanuit een focus op het heden om vanaf dag één van de detentie te kunnen werken aan oplossingen in de plaats van vast te houden aan de problemen uit het verleden.³⁶⁰ Anderzijds wordt de bewoners de mogelijkheid geboden om gaandeweg meer bewegingsvrijheid en autonomie op te nemen, aangezien de detentie als een traject wordt ingevuld waar zij mee verantwoordelijk voor zijn. Gedetineerden zijn hier dragers van hun eigen oplossings- en detentieplan.³⁶¹

Nabijheid

Nabijheid is het fundament van de wisselwerking of *community*-detentie. Met nabijheid wordt ten eerste de lokale of regionale inbedding bedoeld. Gedetineerden zitten in de eigen regio hun detentietraject uit en zijn bijgevolg gemakkelijker bereikbaar voor bezoek van familie en vrienden. Bovendien en minstens even belangrijk is de maatschappelijke rol van sociale, economische of culturele aard, die een detentiehuis kan opnemen. Denken we daarbij aan een fietsherstelplaats, die enerzijds als atelier en opleidingsruimte voor gedetineerden kan dienen, maar die anderzijds door de buurtbewoners benut kan worden als herstelplaats. Niet alleen bevordert dit eventuele competenties en vaardigheden van de gedetineerden, het bevordert ook de interactie met de gemeenschap, waardoor gedetineerden nauwer in contact komen met de buurtbewoners en effectief kunnen werken aan het herstel van sociale en maatschappelijke banden die door hun misdrijf werden verstoord. Ook andere voorbeelden zijn denkbaar, zoals de verkoop van eigen geteelde groenten, of het gedeelde gebruik van een theater- en of sportzaal. Of waarom niet het gebrek aan parkeergelegenheden oplossen door het gedeelde gebruik van de parking, de opvang van je huisdier tijdens vakanties etc.³⁶² Op die manier kan er mijns inziens echt gewerkt worden aan het normaliseringsprincipe, waarbij een echte wisselwerking tussen gedetineerden en de samenleving mogelijk

³⁵⁷ Claus, *Huizen*, p. 24-25. Statische veiligheid verwijst naar een beveiliging op basis van camera's, traliewerk, hoge en dubbele muren, bewegingssensoren etc. Dynamische veiligheid verwijst naar een actieve en interactionele beveiliging. Vanuit die optiek bevordert de communicatie en interactie tussen gedetineerden en personeelsleden de algemene veiligheid.

³⁵⁸ Claus, *Huizen*, p. 24-25.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 37.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 62-65.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 59.

³⁶² *Ibid.*, p. 37.

is, waardoor open interactie en normale contacten op gang kunnen komen en perspectiefwisselingen kunnen plaatsvinden.

De beknopte presentatie van het detentiemodel van vzw De Huizen sluit nauw aan bij het discours dat hier gehouden wordt. De drie principes van kleinschaligheid, differentiatie en nabijheid vertonen duidelijke gelijkenissen met de drie focussen die ik leg, namelijk vrijheid, pluraliteit en singulariteit. Het detentiemodel van vzw De Huizen beantwoordt dan ook aan de menselijke conditie. Het principe van differentiatie beantwoordt aan mijn focus op vrijheid, in die zin dat detentie als een traject beschouwd wordt dat een toename van bewegingsvrijheid en autonomie aanbiedt. Tegelijkertijd vinden we er het aspect van vergeving in terug, doordat een begeleiding op maat met de focus op een toekomst en oplossingen het loskomen van een noodzakelijk en alles determinerend verleden mogelijk maakt. Het principe van kleinschaligheid beantwoordt eveneens aan de focus op vrijheid, door de organisatie van het detentieleven te organiseren in leefeenheden. De straf wordt inderdaad omgezet in het ontnemen van de bewegingsvrijheid, zonder beroving van de overige elementen van vrijheid. Dagelijkse taken worden opgenomen door de bewoners, zoals kuisen, wassen, eten maken. Gedetineerden zullen bijgevolg minder uren in de individuele kamer moeten doorbrengen. Het bewakingspersoneel zal meer de rol van coach en of begeleider kunnen opnemen in plaats van louter 'sleuteldrager' of toezichhouder. Constructieve relaties kunnen worden opgebouwd, waardoor er ruimte is voor spontaneïteit en initiatief. Het principe van nabijheid komt mijn focus van pluraliteit tegemoet. Een duidelijke wisselwerking tussen gemeenschap en gevangenis behoort tot de mogelijkheid, aangezien de gevangenis hier aan de onzichtbaarheid wordt onttrokken. En alle drie de principes sluiten aan bij de focus op singulariteit, een focus die in het volgende hoofdstuk wordt uitgewerkt.

4.3 Focus drie: singulariteit

4.3.1 Het behoud van singulariteit

Singulariteit, de totstandkoming en het behoud van *wie* je bent, is niet enkel zaak van het handelen. Het doet zich ook voor tijdens het arbeiden en werken, zoals ik heb beargumenteerd in *Deel twee*. Het daar opgenomen Arendt-citaat uit *We Refugees*³⁶³ benadrukt enerzijds dat een verlies van burgerschap meteen ook een verlies van een plek in en de omgang met de wereld impliceert. Anderzijds toont het aan dat een beroving van je thuis en vrienden en familie een beroving van je private leven inhoudt. De vertaalslag naar de detentiecontext is niet moeilijk te maken. De vrijheidsberoving als straf moet zich beperken tot de beroving van de bewegingsvrijheid, een straf die op zich streng genoeg is. Zij mag geen verdere schade aanbrengen. Toch lijkt in het huidige systeem de singulariteit of identiteit aan de gedetineerde ontnomen te worden, waardoor de straf meer schade aanbrengt dan vooropgesteld. Wanneer echter de focus van de pluraliteit in ogenschouw wordt genomen en de gevangenisstraf als start van de vrijheid wordt beschouwd, is het wel mogelijk om ieders singulariteit te laten groeien in plaats van deze te beknotten. Waarom zou een man zijn vaderrol niet op een beperkte manier kunnen blijven invullen? Een andere organisatie van het bezoek zou dat mogelijk kunnen maken, zonder de noodzakelijke veiligheid uit het oog te verliezen. Waarom zou een gedetineerde niet mogen uitblinken in een artistiek-sociaal-project? Hij leert daarmee

³⁶³ Cfr. hoofdstuk 2.3.4 en *JW*, p. 264-265.

vaardigheden die later zeker van pas kunnen komen, ik denk daarbij aan samenwerken, luisteren, afspraken maken en opvolgen, maar ook aan specifieke vaardigheden die hem een toekomstige job kunnen opleveren. Waarom is een uniforme en vernederende gevangenisplunje zo noodzakelijk? Waarom is het ondenkbaar dat gedetineerden zelf verantwoordelijk zijn voor het tijdstip van hun douche, voor de verzorging van hun lichaamshygiëne, voor het wassen van hun kleren, voor het maken van het eten... Dit zijn vormen van waardigheid en vrijheid die de identiteit niet beknotten en daarom ruimte scheppen om effectief aan re-integratie en reclassering te werken.

Het kleinschalige detentiemodel van vzw De Huizen heeft met zijn drie principes ruim oog voor de singulariteit van elke gedetineerde. Zo geeft de organisatie in leefeenheden de concrete mogelijkheid om taken en werkzaamheden uit te voeren met ruimte voor initiatief. Voorstellen doen inzake dag- of weekmenu behoort niet meer tot de onmogelijkheden; de gemeenschappelijke ruimte aankleden met planten en deze verzorgen kan een ander voorbeeld zijn. De kleinschaligheid vraagt niet meer om een hiërarchische organisatie en een conditionerend regime. Het gevangenisplunje kan daardoor achterwege gelaten worden, de dagindeling kan minder asociaal en het is denkbaar van de ene ruimte naar de andere te gaan of je zelfstandig naar je werkplek te begeven. De differentiatie in huizen en in invulling van het regime tonen aan dat mensen niet zomaar gelijk zijn, maar dat ook gedetineerden unieke mensen zijn, die meer baat hebben aan een begeleiding op maat. Diezelfde differentiatie geeft ruimte aan een toenemende autonomie, waardoor het dragen van verantwoordelijkheid zelfs in een detentiecontext mogelijk wordt. Het principe van nabijheid stelt gedetineerden in de mogelijkheid om uit te blinken en zich verder te vormen. Zo is het niet ondenkbaar om je vader- of moederrol op te nemen op een manier die kinderen minder afschrikt. Onpersoonlijke bezoekruimtes maken plaats voor gezellige onthallende ruimtes, waarbij het niet ondenkbaar is dat vader of moeder de kinderen helpt bij het maken van hun huiswerk. De inbedding van het detentiehuis in de eigen regio maakt een dergelijk idee mogelijk. Het zijn slechts enkele voorbeelden die in een dergelijk detentiemodel tot de mogelijkheden behoren, maar in het huidige systeem ondenkbaar zijn. Het zijn voorbeelden van oasen die ademruimte kunnen bieden in de verzengende woestijn.

4.3.2 Menselijkheid bevorderende detentie

Singulariteit kan maar bestaan op voorwaarde van pluraliteit, want slechts in de omgang met en de aanwezigheid van anderen, is het mogelijk om onszelf te ontdekken, om te achterhalen wie we zijn, waar we in uitblinken, waarvoor we staan. Singulariteit heeft tegelijkertijd nood aan vrijheid, opdat een spontaan handelen en het nemen van initiatief mogelijk worden. Het wordt duidelijk dat de drie focussen met elkaar zijn verweven. Het zijn drie focussen die noodzakelijk zijn, wil een detentiemodel menselijkheid bevorderen en voldoen aan de menselijke conditie.

Ik ben *Deel vier* begonnen met de analyse dat het huidige detentiemodel de menselijke conditie ontkent en daarom een alternatief nodig heeft. Laten we tot slot daarom de aangehaalde argumenten hernemen en nagaan of de hier vooropgestelde focussen effectief een menswaardig alternatief vormen. Het eerste argument luidt dat het huidige gevangenisstelsel de pluraliteit ontkent, omdat ze vertrekt vanuit het mensenrechtendiscours. Dit discours is problematisch, omdat het eveneens de pluraliteit van het menszijn ontkent. Wij mensen zijn en bestaan enkel in het meervoud, zijn als dusdanig van elkaar verschillend en tegelijkertijd van elkaar afhankelijk. Het is dus incorrect

om een mensbeeld op te hangen dat vertrekt vanuit een menselijke natuur of een essentie dat het onwrikbare fundament van het mensenrecht voedt. Een tweede reden om het mensenrechtendiscours als basis voor een penologisch model te problematiseren vloeit hieruit voort. Gezien het uitgangspunt van het naturalisme vindt het mensenrechtendiscours zijn veruitwendiging in tal van regels en plichten waaraan zowel de gevangenis als gedetineerden moeten voldoen of recht op hebben. Een cel moet een minimale grootte hebben, er moeten drie maaltijden per dag geserveerd worden, gedetineerden hebben recht op twee uur wandeling per dag, ze hebben recht op bezoek en onderwijs... Dit zijn voorbeelden van rechten die zijn opgesomd in de *European Prison Rules*³⁶⁴ en in de *Basiswet* en die zijn afgeleid van het mensenrechtendiscours. Toch heerst er ontevredenheid onder gedetineerden, zijn de leefomstandigheden hard en zijn velen blootgesteld aan een toenemende detentieschade. Dergelijke formele rechten en plichten hebben geen meerwaarde als de menselijke conditie hiervan niet de basis vormt. Zij krijgen pas zin en betekenis, wanneer die voorwaarden voor een menselijke detentie vervuld zijn. Mijn focus op pluraliteit vangt dit huidige probleem op. Een gevangenis moet een deel zijn van de gemeenschap en met het concept van *community*-detentie is het mogelijk om de pluraliteit mee te veruitwendigen, zo toont het voorbeeld van vzw De Huizen.

Het tweede argument zegt dat de gevangenis zich schuldig maakt aan verknechting, wat voortkomt uit de ontkenning van pluraliteit. Gedetineerden worden onderworpen aan een veel te strak regime dat onmenselijk en hen afhankelijk maakt en conditioneert. Elke vorm van singulariteit, van spontaneïteit en initiatief wordt geweerd. Zowel de focus op vrijheid als die op singulariteit komt aan dit probleem tegemoet. Het is niet ondenkbaar, noch onmogelijk, noch in strijd met de vereisten van veiligheid en bescherming om gedetineerden te bestraffen en van hun bewegingsvrijheid te beroven en dat ze geen bijkomende bestraffing ondergaan. Die bijkomende bestraffing uit zich in een totaal ontnemen van vrijheid. De hier voorgestelde gevangenisstraf als in-vrijheid-lating behoudt de ruimte voor pluraliteit, behoudt het bestaan van singulariteit en creëert een perspectief op een nieuwe toekomst. Een dergelijke detentievorm maakt de kansen op herstel en re-integratie veel groter en geeft meteen een extra argument voor haar bestaansrecht.

Het derde argument is het argument van de verwoestijning. Hiermee wordt de gevangenis ten laste gelegd dat ze gedetineerden laat aanpassen aan het isolement waarin ze verkeren door middel van vormen van activiteiten en het aanbod van hulp- en dienstverlening. Een detentiemodel moet mijns inziens het isolement doorbreken in plaats van het te bestendigen. Daarom is de gevangenisstraf in mijn model een in-vrijheid-stelling, daarom moet de gevangenis integraal deel uitmaken van de gemeenschap, daarom is de focus op singulariteit zo cruciaal. Het lijkt me de enige manier om het "voortbrengen van barbaren onder ons midden" tegen te gaan. Het lijkt me de enige manier om de consequenties van een rechtsstaat door te denken en effectief uit te voeren. Het lijkt me ook de enige manier om tegemoet te komen aan het bestaansrecht van een gevangenis die effectief succes boekt.

³⁶⁴ Zie hiervoor *Klasbak*, "European prison rules", <http://klasbak.net/index.php/wettelijk-kader/2-ongecategoriseerd/222-european-prison-rules-2006> (geraadpleegd op 30/03/2016).

4.3.3 Sentimentalisme verzaken

De oproep tot bereidheid om na te denken over een menselijk detentiebeleid kent een groot obstakel: het obstakel van het sentimentalisme. In de confrontatie met sommige misdrijven is het een zeer menselijke reactie dat tal van emoties de bovenhand nemen. Ik wil dan ook benadrukken dat er geen probleem is bij het voelen van afkeer of walging na de melding van een moord of een zoveelste verkrachting tijdens het avondjournaal. Er is ook geen probleem bij het voelen van angst, kwaadheid, ongeloof of wrok op het moment van de aanslagen in Brussel. Het probleem treedt op wanneer we dergelijke emoties laten zegevieren en als principe voor het samenleven laten gelden. Dat is het obstakel van het sentimentalisme. Zo lijkt er bijvoorbeeld een onnodige onderliggende vrees te bestaan om de mens achter de gedetineerde te ontdekken, een man of een vrouw met een gezicht, met een verhaal, met een geschiedenis en met toekomstplannen. Die vrees doet zich zowel binnen als buiten de muren gevoelen. Maar, als vrees en angst ons politiek beleid gaan bepalen, als sentimentalisme de bovenhand krijgt, zetten we dan niet ongelooflijk veel meer op het spel dan het durven doordenken hoe we met onze gedetineerde medemens omgaan? Ten slotte maakt die gedetineerde medemens deel uit van onze rechtstaat en erkennen we hem daarmee als burger. Indien we toegeven aan sentimentalisme en onze emoties de leiding geven, vervallen we in een staat van wetteloosheid, die ook ons vrije burgers zal treffen. Dat kan dus onmogelijk de te begane weg zijn. Een actueel voorbeeld licht dit toe.

Wanneer ik in de nasleep van de gebeurtenissen van 22 maart een politicus op de radio hoor zeggen dat islamitische terroristen ter dood veroordeeld moeten worden, dan impliceert dat een terugkeer naar wetteloosheid. Die terugkeer start immers met het opgeven van de gelijkheid van burgers, de enige gelijkheid die werkelijk is. Een dergelijke uitspraak impliceert immers dat 'gewone' terroristen niet aan de doodstraf onderworpen worden. Een dergelijke uitspraak doet tevens de vraag rijzen of andere 'islamitische' misdadigers ook de doodstraf opgelegd kunnen krijgen, waarop een volgende vraag zich aandient hoe dit islamitisch zijn dan wel gecontroleerd of afgetoetst kan worden als doodstrafcriterium. Waar ik op uit ben, is dat een dergelijk discours een willekeur in zich draagt dat een rechtsstaat onwaardig is, een rechtsstaat die net werd opgericht om ons tegen een dergelijke willekeur te beschermen, om als burgers gelijk te zijn en ons als dusdanig te gedragen.

Om die willekeur tegen te gaan doe ik een oproep voor vergeving als onderdeel van een menselijk detentiemodel, ook al raakt dit een gevoelige snaar en zal menigeen me met vurigheid willen overtuigen van mijn ongelijk, van mijn dwaasheid en naïviteit. Oproepen tot vergeven is een oproep voor een door en door politiek discours, net zoals het oproepen tot nadenken over straffen en detentie een politiek discours is. Straffen gebeurt na een overtreding van iets *tussen* mensen, namelijk van een wet of een belofte waar de misdadiger als actor zich heeft buiten geplaatst. Net zoals de overtreding een tussenruimte betreft, zo ook moet de straf een *in-between* blijven. En het is eigen aan een dergelijke tussenruimte, dat die zich in de publieke sfeer bevindt en niet in het domein van het private, waar gevoelens de leidmotieven voor het handelen bepalen.

De bereidheid om anders naar detentie te kijken, valt of staat met de bereidheid om aan sentimentalisme te verzaken, om het niveau van de particuliere sentimenten, emoties en passies te overstijgen. Hiervoor is moed nodig, moed om de bescherming van je veilige thuis achter je te laten en je in de schijnwerpers van het publieke

forum te plaatsten en daar opnieuw te beginnen, nu als burger in de plaats van als louter naakte mens. En het is hoopgevend te weten dat er mij reeds verschillende moedige mensen zijn vooraf gegaan.³⁶⁵

³⁶⁵ Ik denk daarbij aan de mensen van vzw De Huizen, maar ook aan Guido Verschueren, voormalig directeur van de gevangenis in Leuven-Centraal.

Besluit

De penologische visie van het Belgische detentiebeleid kent een lange geschiedenis en is onderhevig geweest aan verschillende evoluties en verschuivingen. Sinds de eenentwintigste eeuw wordt die visie omschreven als humaan, omdat burgerschap, re-integratie, schadebeperking en normalisering de hoekstenen vormen voor de invulling van de strafuitvoering. Tegelijkertijd is ze instrumentalistisch, omdat veiligheid en bescherming van de samenleving het bestaansrecht van een gevangenis funderen. De verankering van deze visie in wetten en decreten, maakt haar afdwingbaar en doet een rechtsstaat alle eer aan. Immers, ook gedetineerden zijn en blijven mensen en worden als blijvende leden van de samenleving bejegend. De praktijk toont echter een ander beeld. Het leven achter tralies blijkt toch minder humaan of normaliserend te zijn als wat het theoretische kader laat verwachten of uitschijnen. Het lidmaatschap van de samenleving is eerder een ijdele hoop. Het is bijgevolg niet overdreven om te stellen dat de detentietheorie en gevangenispraktijk niet op elkaar zijn afgestemd en dat er zich een breuk bevindt tussen gedetineerden en samenleving. De vele sentimentele uitlatingen op publieke fora door de goegemeente of het politieke establishment staven deze vaststelling.

In mijn onderzoek ben ik op zoek gegaan naar een verklaring voor die tweevoudige discrepantie en heb ik een gelaagd antwoord aangedragen. De theoretische doelstellingen en bijgevolg de inhoud van de wetten en decreten zijn *an sich* niet verkeerd. Het is dus niet nodig om deze als utopisch of als praktisch onhaalbaar te beschouwen. Het probleem situeert zich echter bij het uitgangspunt, meer bepaald bij het historisch gegroeide mensbeeld dat zich baseert op het mensenrechtendiscours. Dit discours gaat uit van een menselijke natuur of essentie en maakt de gevolgtrekking dat mensen van nature gelijk zijn. De gelijkheid door geboorte is tevens de grond en het doel voor de menselijke waardigheid en de invulling van de rechten. De analyse van het arendtiaanse mens- en wereldbeeld heeft echter aangetoond dat mensenrechten, zoals nu geformuleerd, slechts gewaarborgd kunnen worden door burgerschap, door het lidmaatschap van een rechtsstaat. Zonder burgerschap, zonder garantie van een rechtsstaat die de vermeende mensenrechten waarborgt, zijn mensenrechten slechts formeel en illusoir. Dit heeft alles te maken met het vertrekpunt van het arendtiaanse mens- en wereldbeeld, de menselijke conditie. Deze conditie omvat een beschrijving van voorwaarden waaraan moet worden voldaan opdat een leven menselijk zou zijn. De fundamentelementen van dit mensbeeld zijn pluraliteit, alteriteit en singulariteit. Deze fundamentelementen constitueren het wereldbeeld, zijnde de verhouding tussen individu en gemeenschap. Interactie en dialoog, vrij zijn om te handelen, het tegengaan van isolement zijn wezenlijke elementen van het wereldbeeld. Bekeken vanuit de probleemstelling levert dit verscheidene inzichten op.

Ten eerste: zolang burgerschap in arendtiaanse zin – dus gebaseerd op de menselijke conditie waardoor enkel voor de wet een gelijkheid tussen mensen werkelijk is – niet consequent doordacht en voltrokken wordt, zal de spreidstand tussen het wetgevende kader en de praktische verwerkelijking ervan nooit opgeheven worden. Er zijn immers slechts twee wegen mogelijk. Ofwel de weg van de wetteloosheid, ofwel de weg van de rechtsstaat en het burgerschap. De weg van de wetteloosheid gaat uit van een absolute ongelijkheid die zich vertaalt in een exclusief, want willekeurig beleid dat veelal gevoed wordt door sentimentalisme. De weg van de rechtsstaat en het

burgerschap gaat uit van een gelijkheid voor de wet – gedetineerden inclusief – en vertaalt dit in een inclusief beleid. Aspecten van wetteloosheid zijn zowel in de strafuitvoering als in de vrije samenleving aanwezig. De veelvuldige negatieve door emoties gestuurde uitlatingen, zowel door de publieke opinie als door het politieke establishment enerzijds als tal van retributieve facetten van het regime anderzijds zijn daar voorbeelden van. Gezien hun tegenstrijdigheid, kunnen beide wegen onmogelijk blijven samenlopen.

Ten tweede: het is mogelijk en haalbaar om gedetineerden op zo een manier aan hun straf te onderwerpen dat ze toch op volwaardige wijze hun burgerschap kunnen uitoefenen. Een dergelijke uitvoering vraagt om een inclusief in plaats van een uitsluitend detentiebeleid en een verstrengeling van de gevangenis met de gemeenschap. Drie denkplaatjes of focussen werden geformuleerd om de aanzet te geven tot een dergelijk inclusief detentiebeleid. Vooreerst is er de focus op vrijheid die start op het moment van de veroordeling en de gevangenisstraf aanziet als een beperkte vrijheid. Deze straf betreft het ontnemen van de bewegingsvrijheid, niets meer, maar ook niets minder. Vervolgens is er de focus op pluraliteit die oproept tot *community*-detentie opdat een authentieke wisselwerking en interactie tussen gedetineerden en vrije burgers van de gemeenschap kan plaatsvinden. Ten slotte is er de focus op singulariteit die toelaat dat gedetineerden hun identiteit bewaren en verder kunnen voltrekken. Samen laten de focussen zien dat een menselijke detentie gericht op re-integratie mogelijk is, zonder dat de gevangenis zijn bestaansrecht hoeft te verliezen. Ze laten tegelijkertijd ook zien dat een ander mensbeeld als uitgangspunt de praktijk de mogelijkheden biedt om de achterliggende visie wel te veruitwendigen.

Deze focussen vragen wel om een paradigmawissel, om een andere *mindset* en tonen onmiddellijk aan wat de voorwaarden zijn voor de realisatie ervan: het afzweren van sentimentalisme en het vertonen van politieke moed. Niet de vijf minuten aan partijpolitiek getwitter en getsjilp, maar wel die politieke moed die getuigt van initiatief, van een nieuw begin en een zorg om de mensen, een zorg om de wereld.

Bibliografie

Naslagwerken

Routledge Encyclopedia of Philosophy, Taylor and Francis Group, <https://www.rep.routledge.com/>

Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu>.

The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy, Edward Craig (ed.), London: Routledge, 2005, 1077 p.

Van Dale. Groot Woordenboek der Nederlandse Taal, Ton den Boon e.a. (reds.), Utrecht – Antwerpen: Van Dale Lexicografie, 2015, vijftiende herziene uitgave, 3 vols.

Woordenboek filosofie, Harry Willemsen (red.), Assen – Maastricht: Van Gorcum: 1992, 509 p.

Auteurs

Arendt, Hannah, *Denken. Het leven van de geest*, vertaald door Dirk De Schutter en Remi Peeters, Zoetermeer: Uitgeverij Klement, 2013, derde druk (eerste druk 2012), 303 p. (oorspronkelijke uitgave: *The Life of the Mind. Thinking*, New York: Harcourt Inc., 1977-1978).

—, *De menselijke conditie*, vertaald door C. Houwaard, Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2011, tweede druk (eerste druk 2009), 374 p. (oorspronkelijke uitgave: *The Human Condition*, Chicago – London: The University of Chicago Press, 1998, (first edition 1958).

—, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Introduction by Amos Elon, New York: Penguin Books, 2006 (first edition 1963), xxiv + 312 p.

—, *Man in Dark Times*, San Diego – New York – London: Harcourt Brace & Company, s.a. (first edition 1968), x + 272 p.

—, *Over geweld*, vertaald door Rob van Essen, voorwoord van Ido de Haan, s.l.: Olympus – Amstel Uitgevers, 2009, tweede druk (eerste druk 2004), 156 p. (oorspronkelijke uitgave: *On Violence*, s.l.: Harcourt Inc., 1969).

—, *Over revolutie*, vertaald door Rob van Essen, voorwoord van Ido de Haan, Amsterdam – Antwerpen: Uitgeverij Atlas, 2004, 397 p. (oorspronkelijke uitgave: *On Revolution*, s.l.: Viking Press, 1963-1965).

—, *Politiek in donkere tijden. Essays over vrijheid en vriendschap*, ingeleid en vertaald door Remi Peeters en Dirk De Schutter, Amsterdam: Uitgeverij Boom, 1999, 221 p.

—, *Responsibility and Judgment*, Introduction by Jerome Kohn, New York: Schocken Books, 2003, xxxvii + 295 p.

—, *The Human Condition*, Introduction by Margaret Canovan, Chicago – London: The University of Chicago Press, 1998 (first edition 1958), xx + 349 p.

—, *The Jewish Writings*, Edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman, New York: Schocken Books, 2007, lxxvi + 559 p.

—, *The Last Interview and other conversations*, Brooklyn NY: Melville House Publishing, 2013, 136 p.

—, *The Life of the Mind*, San Diego – New York – London: A Harvest Book – Harcourt, Inc., s.d. (first published 1971), 283 p.

- , *Totalitarisme*, ingeleid en vertaald door Remi Peeters en Dirk De Schutter, Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2014, eerste druk in paperback (eerste druk 2005), 440 p. (oorspronkelijke uitgave: *On Totalitarianism*, s.l.: Houghton Mifflin Harcour Publishing, 1948).
- , *Tussen verleden en toekomst. Vier oefeningen in politiek denken*, Leuven – Apeldoorn: Garant, 1994, 175 p.
- , *Verantwoordelijkheid en oordeel*, vertaald door Marjolijn Stoltenkamp, samengesteld en ingeleid door Jerome Kohn, Rotterdam: Lemniscaat, 2006, tweede druk (eerste druk 2004), 274 p. (oorspronkelijke uitgave: *Responsibility and Judgement*, New York: Schocken Books, 2003).
- , *Willen. Het leven van de geest*, vertaald door Dirk De Schutter en Remi Peeters, Zoetermeer: Uitgeverij Klement, 2014, 299 p. (oorspronkelijke uitgave: *The Life of the Mind. Thinking*, New York: Harcourt Inc., 1977-1978).
- , *Was ist Politik?*, Herausgegeben von Ursula Ludz, Vorwort von Kurt Sontheimer, München – Berlin: Piper Verlag, 2015, fünfte Auflage (erste Auflage ungekürzte Taschenausgabe 2003), x + 238 p.
- , “What is Freedom?”, in: *Between Past and Future. Eight exercises in Political Thought*, Introduction by Jerome Kohn, New York: Penguin Group, 2006 (first published 1961), p. 142-169.
- Bedau, Hugo Adam and Kelly, Erin, “Punishment”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/punishment/> (geraadpleegd op 25/08/2015).
- Betz Hull, Margaret, “Arendt’s philosophy: the primacy of plurality and interaction”, in: *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, London – New York: RoutledgeCurzon, 2002, 190 p.
- Brosens, Dorien, e.a., *Hulp- en dienstverlening gevangenis Antwerpen. Een onderzoek naar de behoeften van gedetineerden*, Brussel: Vrije Universiteit Brussel, 2013, 156 p.
- Canovan, Margaret, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, New York: Cambridge University Press, 1994 (first edition 1992), ix + 298 p.
- Claus, Hans, – Beyens, Kristel, e.a. (reds.), *Huizen. Naar een duurzame penitentiaire aanpak*, Brussel: ASP, 2013, 120 p.
- Crimmins, James E., “Jeremy Bentham”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/bentham/> (geraadpleegd op 13/11/2015).
- De Schutter, Dirk, *Een hart voor de wereld. Zeven vrouwenportretten*, Zoetermeer: Uitgeverij Klement, 2011, 117 p.
- , *Het ketterse begin. Arendt over de filosofie van het actieve leven*, Budel: Uitgeverij Damon, 2005, 144 p.
- De Schutter, Dirk, – Peeters, Remi, *Hannah Arendt. Politiek Denker*, Zoetermeer: Uitgeverij Klement, 2015, 208 p.
- Falconer Card, Claudia, “Rectification and remainders”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy 2001*, <https://www.rep.routledge.com/articles/rectification-and-remainders/v-1> (geraadpleegd op 21/08/2015).
- Foucault, Michel, *Discipline, Toezicht en Straf. De geboorte van de gevangenis*, vertaald door Vertalerscollectief Historische Uitgeverij, Groningen: Historische Uitgeverij, 2007 (eerste druk 1989), (oorspronkelijke uitgave: *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, s.l.: Gallimard, 1975).
- Griswold, Charles L., *Forgiveness. A philosophical Exploration*, New York: Cambridge University Press, 2014 (first published 2007), 242 p.

- Gobodo – Madikizela, Pumla, *A Human Being Died That Night. A South African Woman Confronts the Legacy of Apartheid*, Boston – New York: A Mariner Book – Houghton Mifflin Company, 2004 (first published 2003), 193 p.
- Hayden, Patrick (ed.), *Hannah Arendt. Key Concepts*, Bristol: Acumen, 2014, 244 p.
- Kohn, John, “Freedom: the priority of the political”, in: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Dana Villa (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2006 (first published 2000), p. 113-129.
- Maes, Erik, “De individuele cellulaire opsluiting tussen instrumentalisering en rechtsbescherming”, *Belgisch Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis*, XXXVI (2006) 1-2, p. 7-48.
- , *Van gevangenisstraf naar vrijheidsstraf. 200 jaar Belgisch gevangeniswezen*, Antwerpen – Apeldoorn: Maklu, 2009, xiv + 1201 p.
- Margalit, Avishai, *The Decent Society*, translated by Naomi Goldblum, Cambridge: Harvard University Press, 1998 (first published 1996), 304 p.
- Murphy, Jeffrie G., “Forgiveness and mercy”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy 2001*, <https://www.rep.routledge.com/articles/forgiveness-and-mercy/v-1> (geraadpleegd op 21/08/2015).
- Peeters, Remi, “Hannah Arendt. The Human Condition. Over de betekenis en rangorde van de menselijke activiteiten”, in: *Ex Libris van de filosofie van de 20^{ste} eeuw, deel 2*, K. Boey – A. Cools e.a. (eds.), Leuven – Amersfoort: Acco, 1999, p. 31-56.
- Perrone-Moisés, Cláudia, “Forgiveness and crimes against humanity. A dialogue between Hannah Arendt and Jacques Derrida”, *HannahArendt.net. Zeitschrift für politisches Denken*, <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/90/146> (geraadpleegd in augustus 2015).
- Pettigrove, Glenn, “Hannah Arendt and Collective Forgiving”, *Journal of Social Philosophy*, vol. 37 (2006) no. 4, p. 483-500.
- , “The Forgiveness we speak: The Illocutionary Force of Forgiving”, *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XLII (2004), p. 371-392.
- Ricoeur, Paul, “Epilogue”, in: *Memory, History, Forgiveness*, translated by Kathleen Blamey and David Pellauer, Chicago: The University of Chicago Press, 2006 (first published 2004), p. 457-506 (oorspronkelijke uitgave: *Mémoire, l'histoire, l'oublié*, s.l., s.a.).
- , “Kan vergeving genezen”, in: *Is vergeving mogelijk? Over de mogelijkheid en moeilijkheid van vergeving, vooral in verband met oorlogsmisdaden*, Paul van Tongeren (red.), Leende: Uitgeverij Damon, 2000, p. 13-18.
- , “Memory, History, Forgiveness: A Dialogue Between Paul Ricoeur and Sorin Antohi”, *Janus Head* 8 (2005) 1, p. 14-25.
- Schikhof, Loes, “Gebroken Geweten. Vergeving en gemeenschap”, in: *Is vergeving mogelijk? Over de mogelijkheid en moeilijkheid van vergeving, vooral in verband met oorlogsmisdaden*, Paul van Tongeren (red.), Leende: Uitgeverij Damon, 2000, p. 167-180.
- Van den Berghe, Yves, *Uitvoering van vrijheidsstraffen en rechtspositie van gedetineerden*, Gent – Brussel: Larcier, 2006, tweede herwerkte editie, 314 p.
- van Peperstraten, Frans, *Samenleving ter discussie. Een inleiding in de sociale filosofie*, Bussum: Uitgeverij Coutinho, 2007, vierde herziene druk (eerste druk 1991), 380 p.
- Vasterling, Veronica, “Hannah Arendt. Een fenomenologie van het politieke”, in: *De vele gezichten van de fenomenologie*, Ciano Aydin (red.), Kampen: Uitgeverij Klement, 2007, p. 72-94.

Visker, Rudie, "Michel Foucault: Surveiller et punir. Naissance de la prison (1975)", in: *De twintigste eeuw in veertien filosofische boeken*, René Gabriels (red.), Amsterdam: Boom, 2009, p. 215-231.

Walen, Alec, "Retributive Justice", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/justice-retributive/> (geraadpleegd op 30.12.2015).

Walker, Margaret Urban, *Moral Repair. Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing*, New York: Cambridge University Press, 2006, 250 p.

Internetdocumenten

Amnesty International, "Universele verklaring van de rechten van de mens", <https://www.amnesty.nl/mensenrechten/encyclopedie/universele-verklaring-de-rechten-de-mens-uvrm-volledige-tekst> (geraadpleegd op 03/12/2015).

Federale overheidsdienst Justitie, "meer info over de gevangenis van Beveren" http://justitie.belgium.be/nl/themas_en_dossiers/gevangenis/belgische_gevangenis/gevangenis/n/meer_info/copy_of_marche-en-famenne (geraadpleegd op 27.04.2016).

Geens, Koen, "Community oriented custody: van gevangenis naar detentiehuis", <http://www.koengeens.be/news/2016/02/19/toespraak-community-oriented-custody-van-gevangenis-naar-detentiehuis> (geraadpleegd op 25/02/2016).

Klasbak, "European prison rules", <http://klabak.net/index.php/wettelijk-kader/2-ongecategoriseerd/222-european-prison-rules-2006> (geraadpleegd op 30/03/2016).

—, "Hulp en dienstverlening aan gedetineerden. Strategisch plan van de Vlaamse Gemeenschap", <http://klabak.net/doc/Strategischplanhulpdienstverlening.pdf> (geraadpleegd in oktober - november 2015).

—, "wettelijk kader", <http://klabak.net/index.php/wettelijk-kader> .

LOI-WET, "Basiswet betreffende het gevangeniswezen en de rechtspositie van de gedetineerden", http://www.ejustice.just.fgov.be/cgi_loi/change_lg.pl?language=nl&la=N&cn=2005011239&table_name=wet (geraadpleegd in oktober - november 2015).

—, "Decreet betreffende de organisatie van hulp- en dienstverlening aan gedetineerden", http://www.ejustice.just.fgov.be/cgi_loi/change_lg.pl?language=nl&la=N&cn=2013030809&table_name=wet, (geraadpleegd in oktober - november 2015).

—, "Strafwetboek", http://www.ejustice.just.fgov.be/cgi_loi/change_lg.pl?language=nl&la=N&cn=1867060801&table_name=wet (geraadpleegd in oktober - november 2015).