

Splijtstof
Jaargang 49, nummer 4
2021

Colofon

Splijtstof

Een uitgave van Stichting Splijtstof, ISSN 0928-8139.

Op 15 september 1972 werd *Splijtstof* opgericht als maandblad van de Filosofenbond.

Op 7 november 2013 werd de *Stichting Splijtstof* opgericht.

Redactie

Ilaria Flisi en Janneke Toonders (hoofredactie), Ted van Aanholt (vormgeving), Esmée van den Wildenberg en Dani Lensen (eindredactie), Laura Keulartz, Mireille Kouevi Sidney de Laat, Vera Naamani, Stefan Schevelier, Jochem Snijders, Pieter Theunissen, Willem Vernooij.

Bestuur

Vera Deurloo (voorzitter), Joris van der Meere (penningmeester), Paula Müller (secretaris)

Adresgegevens

Postbus 9103

6500 HD Nijmegen

splijtstof@ftr.ru.nl

Gelieve kopij per mail aan te leveren.

Splijtstof heeft tevens een postvakje bij de receptie van de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen (E15.30) en een eigen kantoor (E14.16).

Splijtstof is verkrijgbaar in de koffiehoek van de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen (E15).

Prijs

Splijtstof kost 3 euro per stuk. Studenten van de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen betalen 2 euro. Abonnement (thuisgestuurd): 15 euro per jaargang (3 edities). Abonnement (postvak): studenten betalen 5 euro per jaargang, medewerkers van de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen betalen 8 euro.

Niets uit deze of eerdere uitgaven mag zonder toestemming van de redactie worden overgenomen.

Het logo van Splijtstof is ontworpen door Dennis Gaens.

Illustratieverantwoording

The cover and illustrations are designed by Cato Andersen Røed: “The images are inspired by the medieval representations and descriptions of animals by Pliny the Elder’s in his *Historia Naturalis*. The back of the cover is an abstract image of Galileo’s first drawings of the moon and the universe. In general the images convey the way we used to look at nature.”

Inhoudsopgave

RUBRIEKEN

Filosoof op de arbeidsmarkt 23

Janneke Horlings, plaatsvervangend vestigingsdirecteur van de penitentiare inrichting in Alphen aan de Rijn en filosoof

Door Sidney de Laat

Status Quaestionis 37

Vivienne Matthies-Boon on Humanism Europe and Global Justice

By Janneke Toonders

In den vreemde 45

Een Nietzscheaanse stedentrip door Duitsland

Door Dani Lensen

PODIUM

Is It Justified to Evaluate FGM Categorically Different from MC? 11

Lea Jule Ritterfeld

What happens when someone's unhappiness threatens another's joy? 33

Sila Kurşun

Concealed Similarity 53

Florian R.R. van der Zee



FORUM

Boekrecensie: Dier en Mens.....65
Dani Lensen



Redactioneel

Beste lezer,

Tijdens de zomer werd duidelijk dat het toch echt ging gebeuren: langzamerhand proberen we terug te gaan naar het “oude normaal”, of in ieder geval het semi-oude normaal. Afgezien van een doolhof aan aangegeven looprichtingen en een maximum-aantal personen per ruimte, ging de universiteit van het slot af. Afgelopen zomer was ik regelmatig op de campus te vinden en ik merkte eigenlijk amper het verschil tussen de zomerperiode en het afgelopen academische jaar – afgezien van het feit dat de kannen op de 15^e verdieping niet altijd meer gevuld waren met koffie en thee. Dat was begin dit jaar wel anders. Opeens lijkt het onmogelijk om je fiets te stallen in de daarvoor bestemde rekken wanneer je na de start van de eerste colleges aankomt. Daarnaast moet je er, net als voorheen, weer snel bij zijn wanneer ik een plekje wil bemachtigen in de koffiehoeke tijdens lunchtijd. Kortom: net zoals tijdens het “oude normaal” was het in de eerste weken van september weer ontegenwoordig druk op de campus.

Natuurlijk is nog lang niet alles bij “het oude”. En ik heb me de afgelopen weken best vaak afgevraagd wat het überhaupt zou betekenen om terug te keren naar een situatie die vergelijkbaar is met het dagelijkse leven pre-corona. De coronapandemie is op veel vlakken een ingrijpende factor geweest in het dagelijkse leven. Toch vraag ik me af of het onderaan de streep een aantal zaken “onomkeerbaar” heeft veranderd. Ikzelf ben zeker niet ongeschonden verschillende fases en periodes van de *lockdown* doorgekomen. Meerdere malen heb ik op het punt gestaan om mij de haren uit het hoofd te trekken. De vraag is echter of deze periode dusdanig ingrijpend is geweest dat er niet teruggekeerd *kan* worden naar het oude normaal. Is het mogelijk om het dagelijkse leven langzaam weer op te pakken alsof de maatregelen er nooit zijn geweest? Is dat iets dat we (moeten) willen? Sommigen hebben bijvoorbeeld tijdens de pandemie veel bewuster tijd voor zichzelf leren vrijmaken. Aangezien velen zo ongeveer de hele dag thuis zaten, voelden zij zich genooddaakt om bewust grenzen te trekken tussen vrije tijd en werk. Dat lijkt mij een ontzettend positieve ingreep. De vraag is alleen: blijft die gewoonte bestaan wanneer alles zo goed als terug is bij het oude?

Het doet me denken aan een kritische opmerking over *mindfulness*, geformuleerd door de Duitse socioloog Hartmut Rosa in *Leven in tijden van versnelling*. Rosa claimt dat de populariteit van *mindfulness*-praktijken, zoals het doen van een yogacursus, deels veroorzaakt wordt door onze wens om het allemaal even wat rustiger aan te doen.¹ De gedachtegang is dat het leven vandaag de dag een stuk “sneller” gaat dan voorheen en dat we vaak niet de mogelijkheid zien om daar afstand van te kunnen

1 Hartmut Rosa, *Leven in tijden van versnelling* (Amsterdam: Boom, 2016), 45.

nemen. Deze *mindfulness*-praktijken worden, volgens hem, vaak ingezet als een soort (tijdelijke) oplossing voor dit zogenaamde versnellings-probleem. Rosa gaat verder niet in op de problematische en zeer selectieve Westerse appropriatie van boeddhistisch gedachtegoed. Wél besteedt hij aandacht aan een ander belangrijk aspect. Volgens hem zet men het doen van een yogacursus namelijk vaak in als “functionele verlangzaming”, om vervolgens weer meer te kunnen draaien in een veel te snel voortbewegende maatschappij. Men wil dus niet écht veranderen, maar zichzelf enkel beter meebewegen in de huidige standaard.

Ik denk dat de coronapandemie velen van ons heeft geconfronteerd met het feit dat ons leven – op een bepaalde manier – ook té vol, té snel of té drukkend is (geweest). Vanuit eigen ervaring sprekend: het werd opeens een stuk lastiger om aan die standaard te voldoen wanneer je geïsoleerd van de reguliere heisa te werk moest gaan. In mijn omgeving zijn er een heel aantal mensen die, net zoals ik, uiteindelijk concludeerden dat het op deze manier niet ging. De afwisselende periodes van *lockdown* en versoepelingen legden een aantal zaken haarfijn bloot, die al een hele tijd onderhuids aan het broeden waren. Denk daarbij aan de alsmaar vertroebelende grens tussen vrije tijd en werk; een tendens die – in mijn opinie – al eerder ingezet is dan het verplicht thuiswerken in coronatijd. Velen ontwikkelden nieuwe (meer gezonde) gewoontes: meer bewegen, tijd voor ontspanning, en tijd voor meer “belangrijkere zaken” zoals vrienden en familie. Wat betekent het om terug te gaan naar het “oude normaal”, of om daarnaar te streven? Waren onze ingrepen slechts een middel om de pandemie te overbruggen, óf hebben ze onze visie op hoe we onze tijd indelen permanent veranderd? Hoe blij ik ook ben dat ik weer naar de campus kan gaan, in de kroeg kan hangen en – voor een groot deel – familie en vrienden kan zien, hoop ik dat ik niet alle “ik kan mijn haren wel uit mijn hoofd trekken”-momenten vergeet. Het was immers in die momenten dat ik pas echt ging nadenken over een aantal scheve verhoudingen in mijn dagelijkse tijdsbesteding.

Ook voor *Splijfstof* zijn er een aantal zaken veranderd. We zitten in een ander kantoor en we namen afscheid van een aantal redactieleden: Manon Lambooi, Sami Dogan en Willem Vernooij. Ik dank hen allen hartelijk voor al hun harde werk door de jaren heen. Daarnaast is mijn co-hoofdredacteur, Ilaria Flisi, na een samenwerking van ongeveer anderhalf jaar, afgetreden. Naast het feit dat Ilaria mij heeft ingewerkt als hoofdredactie (een positie die we vervolgens met veel plezier samen hebben vervuld), heeft ze, sinds dat ze onderdeel werd van de redactie in 2019, met haar aanstekelijke enthousiasme, scherp commentaar en humor ontzettend veel aan *Splijfstof* bijgedragen. Gelukkig hebben we ter vervanging een minstens even enthousiast persoon gevonden: Mireille Kouevi. Zij zal vanaf nu als mijn gloednieuwe co-hoofdredacteur van start gaan. Aankomend jaar vieren wij het 50-jarige jubileum van *Splijfstof*. Ik kijk ernaar uit om samen met Mireille, en natuurlijk met de rest van de redactie, ons archief in te duiken en te bedenken wat 50 jaar bestaan voor ons betekent. Op welke manier is *Splijfstof* (mogelijk permanent) veranderd? Zijn er misschien zaken die juist

allang aangepast hadden moeten worden? Daar zullen wij ons aankomend jaar mee bezig gaan houden. Laten we eerst het nieuwe academische jaar – op welk tempo je dan ook prefereert – starten.

Veel leesplezier,

Janneke Toonders
Hoofdredacteur van Splitsstof



Is it Justified to Evaluate Female Genital Mutilation Categorically Different from Male Circumcision?

An Examination of Inconsistency Based on Cultural Bias and Making Distinctions Between Religious and Cultural Practices

Leah Jule Ritterfeld

Introduction

Within the Western discourse, there is a categorical rejection of female genital mutilation (FGM). It is considered a violation of an individual's rights and a form of unnecessary violence. At the same time, the topic of male circumcision (MC) is perceived – especially in the US – as much less problematic or even benign. While it may at first sight appear unfeasible to compare FGM with MC, I will demonstrate in this essay that there are certain similarities that are often ignored, and which point to an inconsistency in our categorically different evaluations of FGM and MC. This inconsistency becomes especially evident in philosopher Martha Nussbaum's account of both practices and potentially points to a cultural bias. A double standard of comparable practices cannot be accepted if we want to develop accounts that are as objective, or minimally biased, as possible. Additionally, if it turns out that we *are* inconsistently evaluating two comparable practices, we might want to adjust policy and legislation, respectively.

For this reason, I want to examine whether it is justified to evaluate FGM and MC categorically differently. In this essay, I will argue that the inconsistency in evaluating FGM and MC cannot be defended on the basis of harm inflicted nor by the degree of involuntariness. Instead, it might be partially due to a cultural bias which enables us (in this case, Westerners) to perceive our own cultural practices as less harmful than practices from other cultures. In addition, I want to argue that this categorically different evaluation may furthermore be explained by the different treatment of *religious* practices – which fall under the (legal and social) protection of religious freedom – and *cultural* practices, which do not receive such an immunization.

In Part 1, I will shortly introduce what the practices of FGM and MC entail and present Nussbaum's categorically different evaluation of both practices. Part 2 will encompass a contestation of Nussbaum's account, examining it as an unjustified inconsistency. This analysis follows from applying the very same criteria Nussbaum proposes for rejecting FGM to the practice of MC (namely: harm, involuntariness, and capabilities denied). In Part 3, I will suggest that this inconsistency may be explained by the effect of cultural bias and the differential treatment of religious and cultural practices. Part 4 comprises of proposing an alternative to this inconsistent view, which includes evaluating the practice of genital cutting more independently

of its cultural and/or religious origin. This alternative is based on my suggestion that there are sufficient reasons to reject *both* FGM and MC based on the *intersection* of harm and involuntariness (which is an extension of Nussbaum's own criteria).

1 Two Forms of Genital Cutting

1.1 FGM and MC: Two Practices of Genital Cutting

Female genital mutilation (FGM) “involves the partial or total removal of the external genital organs for cultural or other non-therapeutic reasons.”¹ While it is (still) practiced in many cultures in Africa, Asia, and the Middle-East, the UN vehemently

The risks and consequences involved in male circumcision can, in fact, be very similar to those involved in female genital mutilation.

rejects it as a “violation of the human rights of girls and women” and has consistently called for its abolition.² The European Commission argues that FGM “is a specific form of violence [...] [with] severe physical and

psychological consequences for the victims.”³ From the perspective of a (Western) culture, in which FGM is not part of an engrained tradition, FGM is often categorically rejected and described as “barbaric”,⁴ “repulsive”,⁵ or as “an impermissible “mutilation”.”⁶

1 Female Genital Mutilation,” European Commission, accessed January 14, 2021, https://ec.europa.eu/info/policies/justice-and-fundamental-rights/gender-equality/gender-based-violence/eliminating-female-genital-mutilation_en.

2 “Female Genital Mutilation,” World Health Organization, accessed January 14, 2021, <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/female-genital-mutilation>; “Global Strategy to Stop Health-Care Providers from Performing Female Genital Mutilation,” World Health Organization, 2010, https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/70264/WHO_RHR_10.9_eng.pdf;jsessionid=45C7145D07E09AF998A2C403260504B0?sequence=1.

3 European Commission, “Eliminating Female Genital Mutilation.”

4 Elizabeth A. Piontek and Justin M. Albani, “Male Circumcision: The Clinical Implications Are More Than Skin Deep,” *Missouri Medicine* 116, no. 1 (2019): 35.

5 Kai Möller, Male and Female Genital Cutting: Between the Best Interest of the Child and Genital Mutilation,” *Oxford Journal of Legal Studies* 40, no. 3 (2020): 514, <https://doi.org/10.1093/ojls/gqaa001>.

6 Brian D. Earp, “Female Genital Mutilation and Male Circumcision: Toward an Autonomy-Based Ethical Framework,” *Medicolegal and Bioethics*, no. October (2015): 90, <https://doi.org/10.2147/mb.s63709>.

Male circumcision (MC)⁷ is the removal of part, or all, of the foreskin which is often carried out in the very same societies that practice FGM, but is *also* a widespread practice in the US (as well as in European Jewish and Muslim communities).⁸ From the US-American perspective, MC is widely considered to be unproblematic and even medically preferable, as it is assumed to provide health benefits.⁹ The scientific evidence is highly ambiguous regarding these claims, which revolve mainly around the (minor) reduction of risks (e.g. of urinary tract infection and HIV) and improved hygiene.¹⁰ These claims are contested and have been refuted by several studies (e.g., showing that the assumed lowering of risk for HIV is not relevant in the US-American context due to better hygiene conditions).¹¹ Moreover, the risks and consequences involved in MC can, in fact, be very similar to those involved in FGM (including impairment of sexual functioning, several medical complications, severe psychological consequences, and even death).¹² It has therefore been concluded that, even though the “medical community is unequally divided” on this question, “all [...] international medical organizations which have considered the issue have not recommended routine neonatal circumcision.”¹³ Nonetheless, MC is generally not rejected the way FGM is and the comparison between both practices is often vehemently opposed. An example of this can be found in Martha Nussbaum’s account, which I will introduce in the next section.

7 Here we already see a categorical difference being made in the language: Calling the practice of genital cutting for boys “male genital mutilation” or the practice of FGM “female circumcision” is rejected by the likes of Nussbaum as suggesting a “fallacious analogy” (cf. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 119). I will adhere to this distinction although I reference authors like Johnson, who draw parallels between both practices of genital cutting and therefore prefer the term “male genital mutilation” (as analogous to female genital mutilation).

8 Earp, “Female Genital Mutilation and Male Circumcision,” 94.

9 Piontek and Albani, “Male Circumcision,” 36.

10 Earp, “Female Genital Mutilation and Male Circumcision,” 94–95; Matthew Johnson, “Male Genital Mutilation: Beyond the Tolerable?,” *Ethnicities* 10, no. 2 (2010): 190, <https://doi.org/10.1177/1468796810361654>; Möller, “Male and Female Genital Cutting,” 517; in which such alteration is conventionally referred to as “female genital mutilation” (or FGM World Health Organization, “Male Circumcision: Global Trends and Determinants of Prevalence, Safety and Acceptability,” 2007, https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/43749/9789241596169_eng.pdf).

11 Möller, “Male and Female Genital Cutting,” 517; Johnson, “Male Genital Mutilation,” 190.

12 Johnson, “Male Genital Mutilation,” 189–90.

13 Margherita Brusa and Y. Michael Barilan, “Cultural Circumcision in European Public Hospitals - An Ethical Discussion,” *Bioethics* 23, no. 8 (2009): 471, <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2008.00683.x>.

1.2 Martha Nussbaum's Account

We should be ashamed of ourselves if we do not use whatever privilege and power has come our way to make it [FGM] disappear forever.¹⁴

In her book, *Sex and Social Justice*, philosopher and ethicist Martha Nussbaum is very adamant in her rejection of FGM based on “its health risks, its impact on sexual functioning, and the violations of dignity and choice associated with its compulsory and nonconsensual nature.”¹⁵ In other words, her arguments are that FGM ought to be combatted because it causes great *harm* and is *involuntary*. In terms of harm, it is important to note that for Nussbaum, the harm caused encompasses not only the pain inflicted and the permanent diminishing of a type of sexual functioning, but rather the impairment of what she refers to as a *capability*: the fundamental *opportunity* to have this functioning in the first place.¹⁶ More specifically, FGM is seen as impairing two of Nussbaum's capabilities (elaborated in her well-known Capabilities Approach), namely #2, “Bodily Health”, which includes “being able to have good health, including reproductive health”, and #3, “Bodily Integrity”, which includes “having opportunities for sexual satisfaction and for choice in matters of reproduction.”¹⁷ The second criterion of involuntariness targets the fact that genital cutting usually occurs “before one is of an age to make such a choice.”¹⁸ In terms of capabilities, this means that the child does not have the possibility to make an autonomous choice about losing the capabilities described above.

In contrast to her strong rejection of FGM, Nussbaum regards MC in a very different light and dismisses the comparison of the two practices, asserting that MC is “generally believed to have either no effect or a positive effect on physical health and sexual functioning.”¹⁹ It is interesting to note that the decisive argument by which Nussbaum evaluates MC is the (presumed) lack of harm inflicted (and its presumed benefits), but not involuntariness (while for FGM it was both harm *and* involuntariness).

14 Martha C. Nussbaum, *Sex and Social Justice* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1999), 129.

15 Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 120.

16 Martha C. Nussbaum, “Women and Equality: The Capabilities Approach,” *International Labour Review* 138, no. 3 (1999): 237–38, <https://doi.org/10.1111/j.1564-913X.1999.tb00386.x>; Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 124.

17 Nussbaum, “Women and Equality,” 235.

18 Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 127.

19 Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 119.

In the next section, I will argue that Nussbaum's empirical claim of MC being harmless is highly debatable and therefore does not permit such a categorical refusal of a comparison of both practices. Furthermore, I will show that Nussbaum's argument of involuntariness applies just as much to MC as it does to FGM.

2 Questioning Nussbaum's Categorically Different Evaluation

2.1 Comparison of FGM and MC in Terms of Harm

When comparing both practices in terms of harm inflicted, it is important to emphasize that there are vast differences in severity within the large spectrum of different variations of genital cutting. FGM can be classified into four types, ranging from the severe "Pharaonic Sunna"

(clitoris, labia minora, inner labia removed and "sutured together"²⁰) to the symbolic ritual of pricking the clitoris which is, in terms of harm, the least invasive²¹ (and which Nussbaum chooses to leave out in her examination of FGM²²).

There are also stark differences

in severity in global practices of MC, but the Western practice (the focus of this essay) does not represent this variation – it encompasses only a rather "mild" version. More extreme forms of MC (e.g., Australian Aboriginal subincision and Yemeni pubic circumcision) are less common but they demonstrate that there exist forms of genital cutting on boys that are more severe than (most forms of) FGM.²³

Though the large variation which exists for both practices make it difficult – if not impossible – to adequately compare FGM and MC in terms of severity, it becomes clear that a *categorical* distinction between the two in terms of harm is not feasible, especially as some forms of FGM are *milder* than some forms of MC (and vice versa).²⁴ As Earp puts it,

[...] when Westerners hear the term "FGM," they tend to think of the most extreme forms of female genital cutting [...]. When people hear the term "male

When comparing both practices in terms of harm inflicted, it is important to emphasize that there are vast differences in severity within the large spectrum of different variations of genital cutting.

20 Johnson, "Male Genital Mutilation: Beyond the Tolerable?," 184.

21 World Health Organization, "Female Genital Mutilation."

22 Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 119.

23 Johnson, "Male Genital Mutilation," 184.

24 Earp, "Female Genital Mutilation and Male Circumcision," 94; Möller, "Male and Female Genital Cutting," 519.

circumcision,” by contrast, they are much more likely to think of the least severe forms of male genital cutting [...] because this is the form with which they are culturally familiar.²⁵

Nonetheless, even the mild form of MC *can* be very harmful (see section 1.1). To conclude, *both* practices may involve serious harm and are accompanied by major medical and psychological risks.

Furthermore, with regard to Nussbaum’s argument that MC is assumed to provide medical *benefits*: if this were a valid argument, we might have to equally apply it to FGM. However, it seems reasonable to assume that any such argument, proclaiming (minor) health benefits provided by FGM (which in fact is what many cultures practicing FGM do argue, e.g., based on the reduction of smegma), would not succeed in convincing Nussbaum to agree with an acceptance of FGM.²⁶ This shows us that health benefits cannot be considered a (sufficiently) valid argument for MC either.

2.2 Comparison of FGM and MC in Terms of Involuntariness

While the Western form of MC is mostly carried out neonatally, FGM is carried out at different ages.²⁷ But if the practices are carried out on children or minors, we may call both practices *involuntary* as there is no possibility for the child to give informed

It is rather surprising to see Nussbaum defend her adamant opposition towards FGM on the basis of its involuntariness and not realize the similarities to MC.

consent or to object to such an invasive alteration of their genitals.²⁸ It is rather surprising to see Nussbaum defend her adamant opposition towards FGM on the basis of its involun-

tariness and not realize the similarities to MC. She stresses that FGM is such an objectionable practice because the “children [are] far too young to consent”. A practice that is so “irreversible” and “extensive” cannot be undergone without the “chance to select

25 Earp, “Female Genital Mutilation and Male Circumcision,” 94.

26 Earp, “Female Genital Mutilation and Male Circumcision,” 95; Möller, “Male and Female Genital Cutting,” 518–19; Johnson, “Male Genital Mutilation,” 189.

27 Roksana Alavi, “Female Genital Mutilation: A Capabilities Approach,” *Auslegung* 26, no. 2 (2015): 1, <https://doi.org/10.17161/ajp.1808.9514>.

28 Earp, “Female Genital Mutilation and Male Circumcision,” 99–100.

an alternative”.²⁹ Although it seems to be obvious that this description equally fits to the practice of MC, Nussbaum appears to be entirely unaware of this.³⁰ Stressing this point even further, Johnson notices,

It is surprising, therefore, that liberals pay so little attention to MGM [MC]³¹, especially since the children are, in the US and Judaic forms, even younger and less capable of choice than those upon whom FGM is inflicted.³²

To conclude, if we assume the validity of the empirical claim that both practices are not *categorically* different – in terms of the (potential) *harm* caused – and if we further agree that both practices are comparable in terms of their involuntariness, then we must conclude that the categorically different evaluation of MC and FGM (of the likes of Nussbaum) is not justified. Moreover, it is with the *same* criteria that Nussbaum employs to reject FGM that we can illustrate this inconsistency: *both* FGM and MC are objectionable based on the arguments of harm inflicted and involuntariness. In the following section, I will discuss whether this double standard can be explained by cultural bias and the differential treatment of religious and cultural practices.

3 Possible Explanations for this Double Standard

3.1 Cultural Bias

FGM is a practice carried out (predominantly) in non-Western countries while the practice of MC is (also) widespread in the US. Thus, one may wonder whether philosophers like Nussbaum are so quick in overlooking the similarities between FGM and MC because they are perceiving them through a cultural lens that more easily finds fault in genital cutting practices of other cultures, while trivializing or downplaying the severity of the own culture’s practice. Some of the authors cited in this essay (cf. Earp, 2015; Johnson, 2010; Möller, 2020) have argued that this is in fact the case and Johnson has gone so far as to accuse Nussbaum of “ethnocentric oversight”.³³

It is well-known that we are more critical of practices from other cultures than our own and may even perceive foreign practices as “uncivilized” or “primitive”: psychology and philosophy have shown us that we are all products of our socialization

²⁹ Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 123.

³⁰ She even draws a parallel between FGM and oppressive US-American “culturally constructed imaged of beauty” (cf. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 123) in an attempt to overcome a double standard in judging other cultures more than one’s own. It is striking that she finds more parallels between these two issues than between FGM and MC.

³¹ See footnote 7.

³² Johnson, “Male Genital Mutilation,” 192.

³³ Johnson, “Male Genital Mutilation,” 181.

and cannot (easily) free ourselves from this perspective.³⁴ Even Nussbaum is aware of this fallacy and attempts to overcome it (e.g., by comparing FGM with oppressive beauty ideals in the US).³⁵ Nonetheless, it appears as if she might have a blind spot when it comes to genital cutting.

3.2 Religious versus Cultural Practices

A second factor that might play a role in the inconsistency of evaluating FGM and MC is the different treatment of religious and cultural practices. Especially in Western countries, religious freedom is protected by rights and laws.³⁶ The same protection does not hold true for cultural freedom.³⁷ Thus, practices that are considered religious are immunized to criticism more than cultural practices. This differential treatment can also be found in Nussbaum's Capabilities Approach, which specifies *religious* freedom (see capability #4³⁸) but not *cultural* freedom.

From the Western perspective, MC is often understood to be a religious practice – considered an “obligation for Jews and Muslims”³⁹ – while FGM is often (dis)regarded as a cultural practice, as “none of these religions requires it”.⁴⁰ This difference is regarded substantial enough to, for example, justify treating FGM and MC differently under UK law.⁴¹ It is important to note that the association of FGM as cultural and MC as religious is an oversimplification: there are also defenders of FGM who claim it to be inherently tied to religion and there are many cases in which MC is under-

34 Melville J. Herskovits, “Ethnologischer Relativismus Und Menschenrechte,” in *Texte Zur Ethik*, ed. Dieter Birnbacher and Norbert Hoerster (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1976), 38; Sue Derald Wing, “Whiteness and Ethnocentric Monoculturalism: Making the ‘Invisible’ Visible,” *American Psychologist* 59, no. 8 (2004): 765; Lance Workman and Will Reader, *Evolutionary Psychology. An Introduction*, Reprinted (New York: Cambridge University Press, 2017), 238.

35 Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 120–24.

36 U.S. News Staff, “The 10 Countries With the Most Religious Freedom, Ranked by Perception,” May 3, 2019, <https://www.usnews.com/news/best-countries/slideshows/the-10-countries-with-the-most-religious-freedom-ranked-by-perception>.

37 Mariam Rawan Abdulla, “Culture, Religion, and Freedom of Religion or Belief,” *Review of Faith and International Affairs* 16, no. 4 (2018): 104, <https://doi.org/10.1080/15570274.2018.1535033>.

38 Martha C. Nussbaum, “The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis,” *Journal of Legal Studies* 29, no. 2 (2000): 1021, <https://doi.org/10.1086/468103>.

39 Johnson, “Male Genital Mutilation,” 183.

40 Abdulla, “Culture, Religion,” 105.

41 Abdulla, “Culture, Religion,” 104.

taken fully independently of any religious affiliation.⁴² Nonetheless, this general and widespread distinction may explain the inconsistency in evaluating FGM and MC because:

It is implied that ‘religious’ circumcision deserves protection and even assistance on the grounds of respect for people’s faiths and own perception of divine commandments, whereas ‘cultural’ circumcision is more like a habit that deserves less tolerance.⁴³

Interestingly, as Abdulla (2018) argues, many human rights advocates strategically attempt to formulate human rights violations (like FGM) in *cultural* terms rather than religious terms, as religious practices are more difficult to attack.⁴⁴ Potentially, our associations of FGM being more cultural than religious may therefore be reminiscent of these attempts.

I would like to add two more thoughts regarding this issue. Firstly, one may wonder whether we are potentially even *more* reluctant to criticize Jewish religious practices out of fear of anti-Semitic connotations. A (risky) thought experiment here could be to ask ourselves how we would evaluate the practice of MC if it were “only” a Muslim practice and did not have any connection with Judaism. Secondly, without the intention of making an ad-hominem attack (and without anti-Semitic associations), one might also include that Nussbaum herself is not only US-American, but also Jewish. In other words, we can assume that Nussbaum is evaluating practices like FGM and MC not only from the perspective of someone socialized in the US context (of which the majority approves MC as a healthy practice) but also from a Jewish context (of which the majority will regard it as a religious duty).

3.3 Fitting into the Framework of Oppression of Women

FGM is unambiguously linked to customs of male domination.⁴⁵

There is one more factor that might explain the inconsistency in evaluating FGM and MC, which I do not wish to leave out but can only touch upon superficially here, which is the association FGM has with an assumed oppression of women. It is often presumed that FGM is an “expression of oppressive patriarchy”.⁴⁶ According to Earp

42 Johnson, “Male Genital Mutilation,” 199–200; The Guardian, “The Girl Who Said No To FGM,” Youtube Video, 18:54, March 17, 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=MAQldouaOLE&t=897s..>

43 Brusa and Barilan, “Cultural Circumcision,” 471.

44 Abdulla, “Culture, Religion,” 104.

45 Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 124.

46 Möller, “Male and Female Genital Cutting,” 521.

and Möller, such an interpretation of FGM “grossly oversimplifies”⁴⁷ the practice and the different contexts in which it is practiced. In fact, they argue that in most African contexts, FGM and MC are at least superficially egalitarian as they are seen as “complimentary practices” for *both* sexes.⁴⁸ Nonetheless, such an association of FGM with oppression of women could offer a further explanation for why FGM and MC are evaluated inconsistently.

4 Proposal of an Alternative Evaluation

In this section, I want to suggest that it would be useful, especially when trying to find (“objective”) criteria for (globally) evaluating the practice of genital cutting, to judge each form as merely the specific practice that it is, completely and utterly independent of its religious or cultural background. Then, we might be less inclined to be inconsistent and fall into the trap of cultural (and religious) bias. There already exist sufficient criteria which enable us to evaluate practices as such. Specifically, Nussbaum’s criteria of harm and involuntariness are very convincing, but they need to be applied *consistently* so as not to lose their credibility.

My proposal is an extension of Nussbaum’s criteria of harm and involuntariness in the sense that I suggest that the value of both arguments is highest when we apply them in their *intersection*. With this I mean that both criteria *alone* do not offer us enough power to renounce practices of genital cutting. For example, if we take harm as the only criterion, we would have to forbid adults to voluntarily undergo a procedure of genital cutting. Whatever we may think of this choice, surely, we must admit that an adult can make this decision for themselves. Similarly, involuntariness as a sole criterion would bring us into trouble because part of parenting is making decisions for children who cannot consent yet, including changes to the body. Thus, the value and strength for evaluation comes from the intersection of *both* harm and involuntariness, by which we can reject practices that are extensively harmful, *and* which are performed without consent. It is on the basis of this intersection that we can find a compelling argument against *both* FGM and MC.

A counterargument to my proposal might include the claim that we *cannot* evaluate practices independently from their cultural or religious context. And, more importantly, that we *want* to take the contexts into account in order to respect different religions (and cultures) and honor Nussbaum’s concept of capability #4 (“freedom of religious exercise”). This claim may be somewhat evaded by differentiating between values and practices that are either central or peripheral to the religion (e.g., questioning whether a practice such as genital cutting is seen as a paramount and necessary component of a religion). Since there *are* people who have decided against

47 Earp, “Female Genital Mutilation and Male Circumcision,” 96.

48 Earp, “Female Genital Mutilation and Male Circumcision,” 97; Möller, “Male and Female Genital Cutting,” 522.

genital cutting while feeling to be in line with their religion,⁴⁹ we may be able to argue that a prohibition of genital cutting does not (excessively or unreasonably) oppress the fundamental religious freedom that we value. One may also add here that next to religious freedom, we *also* value (and wish to defend) fundamental human rights (e.g., the right to bodily integrity) and tolerating religious practices is less convincing when they violate these rights. Additionally, it is important to stress the difference between morally condemning a group and objecting or placing (legal) restrictions on their specific *practices*. In other words, agreeing to ban such practices does not preclude the possibility of respecting different and cultural heritages.⁵⁰ Moreover, religions and cultures are not - as is often presumed - fixed, but can adapt and change.⁵¹ There remains hope that religious groups will increasingly let go of practices that are deemed unacceptable from the perspective of human rights or arguments of harm and involuntariness.

To conclude, there are sufficient criteria for evaluating practices like genital cutting, regardless of cultural or religious background. In this essay, I have attempted to illustrate the untenability of evaluating FGM and MC categorially differently. This inconsistency may be overcome by applying Nussbaum's criteria of harm and involuntariness to both practices. Based on the comparability of FGM and MC in terms of these criteria, a consistent evaluation would force us to regard *both* practices as objectionable.

49 Johnson, "Male Genital Mutilation: Beyond the Tolerable?," 197; RoseFink, "Whose Body, Whose Rights? (1995)," Youtube Video, 56:51, December 29, 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=5JsieythZvU&t=2534s>.

50 Richard B. Brandt, "Drei Formen Des Relativismus," in *Texte Zur Ethik*, ed. Dieter Birnbacher and Norbert Hoerster (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1976), 44.

51 Abdulla, "Culture, Religion," 103, 110–11.



Filosoof op de arbeidsmarkt

Sidney de Laat



Janneke Horlings

“Het is fijn dat ik zo goed weet wat er speelt in de gevangenis, maar tegelijkertijd ben je als manager gebaat bij de nodige afstand.”

Voor Splijststof spreek ik met Janneke Horlings, plaatsvervangend vestigingsdirecteur van de penitentiaire inrichting in Alphen aan de Rijn, tevens de grootste gevangenis van de Benelux. Janneke heeft filosofie in Nijmegen gestudeerd en heeft ook haar scriptie over de relatie tussen werk en de gevangenis geschreven. In deze editie spreken we Janneke over haar ervaringen als plaatsvervangend gevangenisdirecteur en hoe filosofie daarbij wel, of geen, rol kan spelen. Janneke schrijft ook korte, filosofische verhalen en heeft in 2016 de winnende Prinsjesrede geschreven.

Je bent plaatsvervangend directeur van de grootste gevangenis van de Benelux. Dat is uiteraard niet niks. Hoe ben je daar precies terechtgekomen?

Het is denk ik een ongebruikelijk traject. Het begint eigenlijk bij mijn filosofiescriptie. Naast mijn bachelor Communicatiewetenschap en master Internationale Bedrijfscommunicatie, heb ik een bachelor Filosofie en een master Wijsbegeerte van een Bepaald Wetenschapsgebied gevolgd. Ik heb mijn filosofiescriptie geschreven over gevangenisarbeid, omdat de gevangenisomgeving mij altijd interesseerde; dat vond ik iets spannends hebben. Het is een wat onzichtbare wereld waar een hoop ethische en sociaal-politieke vraagstukken spelen. Vaak vormen veel mensen hun beeld daarvan op basis van Amerikaanse films en series. Op de televisiezender ‘Animal Planet’ zag ik een programma waarin Amerikaanse gedetineerden een hond kregen om op te leiden tot blindengeleidehond of tot hulphond. Dat vond ik zo interessant: dat je vanuit zo’n afgesloten wereld – waar je als straf zit en buiten de maatschappij bent geplaatst – iets kunt doen vóór de maatschappij. Daar kan je dan vervolgens je positie voor een deel mee terugwinnen. Dat hield mij heel erg bezig en dat heeft mij ook gemotiveerd om mijn scriptie over gevangenisarbeid te schrijven.

Om die reden ben ik in de laatste fase van mijn filosofiestudie nog naar Chicago gereisd. Daar heb ik een paar maanden gestudeerd om mijn scriptie te schrijven en er waren daar wat mensen die mij daarin goed konden begeleiden. Toen ik naar Amerika reisde, bezocht ik ook een gevangenis waar ik werd rondgeleid door de *sheriff* in hoogsteigen persoon, wat natuurlijk erg gaaf was. Hij was super trots op zijn gevan-

genis en liet mij een hoop zien. Dat was ook choquerend: de gevangenis had bijvoorbeeld een isoleercel waar elf mensen in moesten *staan*, omdat het zo krap was dat er geen ruimte was om te zitten. Ze hadden daar vreselijke dingen, maar die *sheriff* was daar ontzettend trots op.

Na mijn studie heb ik het Rijkstraineeship gevolgd bij het Ministerie van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap. Iets heel anders dus, maar het gevangeniswezen bleef mij bezighouden. Toen ik op een gegeven moment de kans zag om een overstap te maken naar de Dienst Justitiële Inrichtingen (DJI), pakte ik die ook. Toen kon ik

Ik denk dat ook filosofie ertoe heeft geleid dat ik in deze functie terecht ben gekomen.

bij 'In-Made' werken, een woordgrapje dat verwijst naar het Engelse woord voor gevangene, maar dat ook de verzamelnaam is voor alle productiebedrijven die je in gevangenissen hebt. Daar heb ik vervolgens de kans gekregen om het Management Development Traject te volgen. Van daaruit kon ik overstappen naar werken in een inrichting zelf en

ben ik in Vught gaan werken. Vught kennen mensen vooral van de Extra Beveiligde Inrichting of EBI. Die EBI wordt op TV altijd heel spannend en spectaculair weergegeven, maar de EBI is gelukkig niet het enige wat daar in Vught staat. Er zit een groot, penitentiair psychiatrisch centrum, een plek waar gedetineerden zitten die psychiatrische problemen hebben, er is een reguliere gevangenis, een huis van bewaring; er zit daar dus van alles.

Daar heb ik eigenlijk mijn opleiding gevolgd tot plaatsvervangend directeur en daarna ben ik naar de gevangenis in Alphen aan de Rijn gegaan. Ik moet trouwens vermelden dat de naam 'plaatsvervangend' een beetje misleidend is. Het betekent namelijk niet dat de functie tijdelijk is. De term 'plaatsvervangend' wordt gebruikt omdat wettelijk is vastgelegd dat iedere directeur een aantal bevoegdheden heeft. Bijvoorbeeld de bevoegdheid om te bepalen of een gedetineerde naar buiten mag of verlof krijgt aan het einde van zijn of haar detentie. Als iedere inrichting echter maar één directeur zou hebben, zou deze constant aan het werk zijn. Daarom zijn er dus plaatsvervangende directeuren die de vestigingsdirecteur ondersteunen. In de praktijk heeft de vestigingsdirecteur meer een rol naar buiten toe en dient als bestuurder, terwijl de plaatsvervangend directeur meer op de dagelijkse, interne werkzaamheden van de gevangenis is gericht.

Filosofie heeft dus zeker een rol gespeeld in het traject dat je naar deze functie heeft gebracht?

Ja, het heeft in die zin een rol gespeeld dat ik door mijn interesse in het gevangeniswezen tijdens mijn studie hier terecht ben gekomen. Daarnaast vind ik het een soort *unique selling point* dat ik filosofie heb gestudeerd. Met alleen een studie in

de communicatiewetenschappen was ik misschien bij een communicatiebureau gaan werken. Ik denk dat ook filosofie ertoe heeft geleid dat ik in deze functie terecht ben gekomen.

Ik raad anderen ook aan om filosofie te studeren, maar het moet wel op het juiste moment in je leven komen. Het kan namelijk heel veel zekerheden onder je bestaan wegslaan. Ik vond het heel fijn dat ik naast mijn studie filosofie nog iets heel praktisch studeerde omdat mij dat grip gaf, want ik merkte ook wel bij veel mensen die filosofie studeerden dat het heftig kan zijn wanneer je alléén filosofie studeert. Het is niet iets wat op afstand is, het gaat over alles wat je zelf meemaakt en wat je waarneemt en wat je denkt te weten. Daar moet je wel op het juiste moment mee bezig zijn; daar moet je klaar voor zijn.

Wat zijn de dagelijkse bezigheden van een plaatsvervangend directeur?

[Lachend] Dat is misschien nog wel een moeilijkere vraag dan een filosofische vraag. Kortgezegd ben ik medeverantwoordelijk voor het reilen en zeilen van deze tent. Je kunt het waarschijnlijk het beste vergelijken met een soort groot dorp: er verblijven hier ongeveer 1100 mensen tegelijkertijd, plus zo'n 800 personeelsleden. Je hebt dokters, kappers, werkplaatsen, plekken voor opleidingen, bezoekers, advocaten, reclasseringsambtenaren. Tegelijkertijd, en dit is uiteraard wat het van een dorp onderscheidt, is het de bedoeling dat de bewoners niet de deur uitlopen. Dat betekent dat er ook nog een veiligheidscomponent is waar jij verantwoordelijk voor bent.

Mijn dag begint met het ochtendrapport, dat is een soort overdracht waarin iedere belangrijke partij bespreekt wat er de afgelopen vierentwintig uur is gebeurd. Dat zijn eigenlijk de bijzonderheden, want gelukkig verloopt alles normaliter rustig en kalm. Het is eigenlijk totaal niet spannend of filmachtig. Dat neemt niet weg dat er altijd bijzonderheden zijn. Er verblijven hier bijvoorbeeld mensen die net van de straat komen, die soms nog onder de invloed zijn of soms nog bijzondere zorg nodig hebben, of psychiatrische problemen hebben. Dat bespreek je dan in het ochtendrapport.

Een ander vast onderdeel is de 'vrijheidscommissie'. Daarin bespreek je of gedetineerden in aanmerking komen voor verlof of andere vrijheden. Bijvoorbeeld omdat een ouder is overleden, of omdat een partner op het punt staat te bevallen. Het kan ook gaan om de vraag of een gedetineerde naar een ander regime moet worden overgeplaatst. Dit kan bijvoorbeeld gebeuren wanneer ze 'gepromoveerd' worden, omdat ze zich goed gedragen en wat extra's mogen, of het kan betekenen dat iemand wat minder mag omdat hij/zij zich misdragen heeft.

Daarnaast handel ik elke dag de rapporten af. Als iemand zich in detentie misdraagt, moet daar iets mee gedaan worden. Stel iemand scheldt iemand anders uit. Dat tolereren we niet, dat tolereren we buiten de gevangenis ook niet. Dan wordt er een rapport geschreven waarin staat dat deze gedetineerde zich zus of zo gedragen heeft. Vervolgens ga ik die gedetineerde horen, omdat het bij wet is vastgelegd dat een gedetineerde recht heeft op hoor en wederhoor. Dan vraag ik die persoon waarom hij/

zij de ander heeft uitgescholden, wat er daar nu precies gebeurde. Op basis daarvan probeer ik een plaatje te krijgen en heb ik vervolgens de bevoegdheid om de gedetineerde te sanctioneren binnen een bepaald kader. Dat kan bijvoorbeeld betekenen dat ik de gedetineerde kort het recht ontnem om deel te nemen aan bepaalde activiteiten, of de TV wordt kort van de gedetineerde afgenomen. In uiterste gevallen kan ik iemand in de isoleercel plaatsen.

Het bijzondere aan deze functie is dat je dicht bij het primaire proces staat. Er zijn maar weinig managementfuncties waarvoor dat geldt. Je spreekt met de gevangenen en houdt je bezig met de dagelijkse gebeurtenissen van deze gevangenen, wat zij onderling doen en dergelijke. Je staat dicht bij de mensen waarmee je werkt. Dat heeft voor- en nadelen. Het is fijn dat ik zo goed weet wat er speelt in de gevangenis, maar tegelijkertijd ben je als manager gebaat bij de nodige afstand.

Om even terug te komen op je scriptie, waar ging die precies over?

Mijn scriptie begon met de vraag of een gedetineerde die werkt door dat werk weer een beetje onderdeel wordt van de samenleving waar hij of zij buiten is gezet. Kun je, door te werken in een gevangenis, je positie terug winnen in de samenleving? Gaandeweg veranderde die onderzoeksvraag en ging het meer over de vraag naar

Ik denk dat het bij ieder werk hoort om iets van jezelf thuis te laten en een gedeelte van de organisatie-identiteit aan te nemen.

werk überhaupt: ben je, als je aan het werk bent, niet ook een soort gevangene? Op het moment dat je aan het werk bent, word je in je vrijheid beperkt. Je hebt zekere verplichtingen, zoals ergens op tijd zijn of bepaalde werkzaam-

heden uitvoeren. Grappig genoeg werkt het dan twee kanten op: een gedetineerde wint zijn vrijheid terug door te werken, terwijl een werknemer vrijheid inlevert door te gaan werken. Mijn scriptie ging uiteindelijk meer over de relatie tussen werk in het algemeen en vrijheid dan ik van tevoren had kunnen denken.

Als je bijvoorbeeld bij de McDonald's werkt, moet je een McDonald's-polo aandoen en een McDonald's-pet, wat betekent dat je geacht wordt een gedeelte van je eigen identiteit opzij te zetten en de generieke McDonald's-identiteit aan te nemen. Dat geldt tot op zekere hoogte voor iedere baan. Ik denk dat het bij ieder werk hoort om iets van jezelf thuis te laten en een gedeelte van de organisatie-identiteit aan te nemen. Dat is niet raar, want uiteindelijk dient zo'n organisatie een soort geheel te vormen. Ik denk dat het een logisch gevolg is dat je een deel wordt van het geheel waarin je opgaat.

Nu is er, neem ik aan, wel een aanzienlijk verschil tussen gevangenisarbeid en 'normale' arbeid. Ben je daar ook op ingegaan?

Het verschil is dat je in de gevangenis grotendeels gestript wordt van je identiteit, welke je vervolgens voor een gedeelte terug kan vinden in het werk. Dat geldt overigens in hogere mate voor Amerikaanse gevangenen dan Nederlandse gevangenen. Eigenlijk werkt dat in Nederland gelukkig helemaal niet zo, want hier kun je, op het moment dat je gedetineerd bent, meer van je 'ik' behouden. In Nederland zijn er tevens meer mogelijkheden wat betreft het contact met de buitenwereld.

In Amerika is gevangenisarbeid vaak iets dat je moet verdienen. Dat verschilt ook weer erg per gevangenis. Aan de ene kant heb je gevangenen waar werk uitsluitend is voor die gevangenen die er een langere tijd zitten, zich weten te bewijzen en wat baantjes weten te 'verdienen'. Aan de andere kant heb je in Amerika de private gevangenen, dat zijn eigenlijk een soort fabrieken met een hek eromheen. Iedereen die daar belandt moet gewoon werken. Als gevangenis heb je dan de 'prikkel' om daar de juiste soort gevangenen te krijgen, want dat zijn jouw werkkrachten.

In Nederland ga je in de gevangenis gewoon werken, tenzij er bijzondere omstandigheden spelen waardoor dat écht niet kan of mag. Je verdient ook een klein salaris met dat werk. Je kunt dus een bijdrage aan de samenleving leveren en tegelijkertijd vaardigheden opdoen. Elke inrichting in Nederland heeft verschillende werkzalen waar gedetineerden aan het werk gaan. Dat is ook gewoon nuttig werk, het is niet zoals ver in het verleden, toen je stenen van A naar B moest sjouwen en weer terug. Tegenwoordig ga je gewoon op een werkplaats aan het werk voor een klant. Iedereen heeft thuis gegarandeerd producten die door gedetineerden zijn gemaakt, samengesteld of verpakt. Dat is het gevolg van het feit dat wij met een heleboel verschillende en bekende bedrijven samenwerken.

Dankzij dat werk zijn gedetineerden in staat om nieuwe vaardigheden te ontwikkelen, van basaal tot vrij specifiek. Dat hangt ook af van hoe lang iemand in de gevangenis blijft. Wanneer we het woord 'gevangene' of 'gedetineerde' horen, denken we snel aan moordenaars en dergelijke, terwijl het gros van de mensen in de gevangenis dat absoluut niet is. We hebben juist heel veel mensen die korte straffen uitzitten. De gemiddelde detentieduur is nu drie maanden. Maar in drie maanden kan iemand niet vijf opleidingen afronden en een heel nieuw vak te leren. Je kan iemand wel meegeven wat het betekent om überhaupt te werken: dat je op tijd moet komen, dat je respect hebt voor je meerdere, dat je op een acceptabele manier omgaat met de materialen van een klant.

Dat werk is dus onderdeel van de straf?

Het werk zelf is geen straf. We zeggen altijd dat de vrijheidsbeneming de straf is. We zijn er niet op uit om mensen verder te straffen dan die vrijheidsbeneming. We kunnen daarentegen wel proberen iemand te helpen weer een acceptabel bestaan in de samenleving op te bouwen. Gevangenisarbeid is iets waarvan wij als samenleving gezegd

hebben: “Op deze manier kun je weer meedoen.” Bij meedoen in de maatschappij hoort bijvoorbeeld dat je een woning hebt, dat je werk en een inkomen hebt, dat je verzekerd bent, dat je een identiteitsbewijs hebt: dat zijn een soort van randvoorwaarden van het deelnemen aan een maatschappij. Daar kun je als filosoof nog van alles van vinden, maar het zijn de praktische zaken waardoor je kunt meedraaien in de samenleving. Daar werken we vanaf dag één aan wanneer iemand hier binnenkomt en daar hoort werken in detentie bij. Het werk is dus geen straf en is in die zin ook niet verplicht. Wanneer jij écht niet wilt werken, kun je besluiten om gewoon in je cel te zitten. Het gevolg is dan wel dat je geen salaris krijgt. Het is eigenlijk dezelfde keuze als buiten. Buiten kun je ook zeggen “Ik heb geen zin om te werken”, maar dan heb je waarschijnlijk ook moeite om rond te komen.

Dus het werk is er om een soort continuïteit te waarborgen? Door dagelijks te werken en daarmee een bijdrage aan de samenleving te leveren, behoudt een gedetineerde een zekere verbintenis met de samenleving die hij/zij vooraf misschien ook kende?

Werken in de gevangenis is een continuïteit voor de samenleving, niet voor de gedetineerde. Het klopt dat iemands bijdrage aan de samenleving gecontinueerd wordt, maar vanuit het perspectief van de gedetineerde is het een grote onderbreking. Er

Ik sta helemaal achter hoe gevangenisarbeid hier in Nederland georganiseerd wordt.

zijn genoeg mensen die hier binnenkomen en voorheen werk of zelfs een eigen bedrijf hadden, en dat nu plotseling kwijt zijn. In die zin is er dus geen continuïteit voor de gedetineerde. Tegelijkertijd is het ook zo dat een gedetineerde in negen van de tien gevallen graag gaat werken in de gevangenis omdat het iets te doen geeft, of omdat het een zakcentje verdient, of omdat het

sociale interactie biedt. Daarnaast biedt werken in de gevangenis de mogelijkheid om te ontdekken waar je goed in bent. Er zijn ook veel mensen die hier binnenkomen en nooit een diploma gehaald hebben en die ook nooit iemand in hun omgeving hebben gehad die tegen ze zei: “Dat heb je knap gedaan,” of “Hé, wat kun je dat goed.” Het is dus ook iets waarmee je iets positiefs kunt ontdekken in jezelf.

Als iemand die filosofie heeft gestudeerd, ben je gewend om je kritisch te engageren met controversiële onderwerpen, zoals gevangenisarbeid. Tegelijkertijd ben je, als plaatsvervangend gevangenisdirecteur, degene die beleid moet uitvoeren. In hoeverre botst het één met het ander? Ben je wel eens geneigd om, vanuit je achtergrond in de filosofie, kritische kanttekeningen te plaatsen bij je werk als plaatsvervangend gevangenisdirecteur?

Ja en nee. Als ik hier alleen maar dingen zou tegenkomen waar ik kritisch over was, zou ik hier niet kunnen werken. Ik kan mij écht verenigen met hoe het hier gaat. Nu kun je natuurlijk de vraag stellen of gevangenis de beste optie zijn voor iedereen. Het heeft ook wel te maken met het onvermogen van een samenleving om een betere

oplossing te vinden. Maar gegeven het feit dat er gevangenen zijn, sta ik volledig achter wat hier gebeurt. Ik sta helemaal achter hoe gevangenisarbeid hier in Nederland georganiseerd wordt. Ik denk dat dit een hele mooie manier is om mensen juist weer een kans te geven om actief te worden, om iets te leren en om iets bij te dragen. Ze hebben er zelf baat bij, de samenleving heeft er baat bij. Het is, om in managementtaal te spreken, een *win-winsituatie*.

Dat neemt niet weg dat je in dit werk zeker morele dilemma's tegenkomt. Als filosoof kom je hier een beetje op je *high horse* binnen, denkend dat je dat soort problemen volledig hebt uitgedacht. Op dat moment word je echter geconfronteerd met de realiteit dat iedereen die hier werkt over dit soort dingen nadenkt. Dat vind ik juist interessant. Ook al werkt iemand er vijftientig jaar, men is zich nog steeds bewust van de morele dilemma's die hier spelen. Er wordt op alle niveaus over een heleboel problemen nagedacht, en dat vind ik juist zo interessant.

Geconfronteerd worden met morele dilemma's is natuurlijk eigen aan iedereen, of je nu filosoof bent of niet. Er wordt echter vaak beargumenteerd dat filosofen daarbij ook de middelen hebben om een beter inzicht te krijgen in zulke dilemma's, dat ze een betere blik hebben op het morele landschap. Denk je dat dit, door je achtergrond in de filosofie, voor jou ook het geval is?

Ja absoluut. Dat geldt overigens niet slechts voor morele dilemma's, maar voor iedere 'vertaling' die je maakt van iets erg abstracts naar iets zeer concreets en andersom. Met dat soort dingen heb je met een filosofie-achtergrond echt een streepje voor. Door die achtergrond ben je goed in staat om een probleem uit elkaar te trekken en de individuele onderdelen en hun verhoudingen te zien. Die analytische exercitie gaat je denk ik makkelijker af.

Om het wat concreter te maken: hoe zorg je er bijvoorbeeld voor dat iedere gedetineerde die dat moet doen, op tijdstip X, Y of Z urine afgeeft? Hoe organiseer je dat? We moeten namelijk urine controleren op verboden middelen. Uiteindelijk is de organisatie zó groot, dat het organiseren van zo'n proces erg ingewikkeld kan worden. Als filosoof ben je beter in staat dat overzicht te houden en te zien welke stappen genomen moeten worden en wat er op het einde uit moet komen. Dat is de kracht van dat analytische in de breedste zin van het woord. Dat je kunt uitzoomen, abstraheren, inzoomen en zaken concreet kunt maken. Kortgezegd, dat je goed kunt ontleden en organiseren.

Maar ik moet er ook eerlijk bij zeggen dat het nadelen heeft. Het kan ook mijn karakter liggen, of misschien is het filosoof-eigen, maar er is ook een drang om uiterst zorgvuldig te zijn en *precies* te weten wat de kern van een vraagstuk is. Tegelijkertijd zit je gewoon in een dagelijkse praktijk waarin je niet de tijd hebt om te wachten om een besluit te nemen tot je ieder stukje informatie hebt. Soms moet je een besluit nemen op basis van halve informatie. Wanneer er sprake is van een calamiteit, heb je geen tijd om te analyseren. Dan moet je handelen.

Is er iets wat je zou willen meegeven aan (filosofie)studenten?

Ik kan een hoop hoogdravende dingen zeggen over filosofie, maar ik denk dat ik ook een beetje te doen heb met filosofiestudenten. Je studententijd is op zichzelf zo'n belangrijke periode waarin je zo zoekend bent, en dan kan filosofie daar ook nog een schep bovenop doen. Ik zou filosofiestudenten graag meegeven dat je 's ochtends gewoon lekker de gordijnen open moet doen en dat je naar buiten gaat, even er uitgaan! [lachend] Mooier kan ik het denk ik niet maken. Filosofie is niet alles, ook al denken sommige mensen dat wel.

SPLIJT|STOF

ZOEKT | REDACTEURS

What happens when someone's unhappiness threatens another's joy?

Sila Kurşun

Although I will only talk about unhappiness and happiness, my intention is not to imbue you with my unhappy ideas!

Everybody assumes that happiness is one of the most desirable feelings. Happiness! Of course, we all want to be happy! In other words, everybody avoids the state of unhappiness.

What if we discuss the status of its desirability? Some spaces and positions in our daily life are designed to normalize the desirability of happiness. To avoid unhappiness and to constantly desire happiness - is not 'just' an innocent thing. To clarify, I will tell you a story of mine that is not about the persuasion of happiness, but rather about how one's unhappiness can threaten another person's joy. In doing so, I dare to release the feelings that are suffocating me in everyday life.

Let me give you an example of unhappiness threatening someone's joy. Let us imagine a white guy who has a 'joyful' life. He does sport twice a week. He either goes to work or to university to study every day. He earns enough money to afford his comfortable lifestyle and can spend his money as he wishes. One day he listens to the news, the other day he escapes the news and only focuses on his efficient way of living. Since none of the negative news affects him directly, he chooses not to look at the news and happenings all around the world.

What if he starts seeing the injustice happening in Palestine? What if he looks at the history of the Netherlands, not from the perspective of his white gaze? Would this make him unhappy? For example, I have heard many people claiming that when they started looking at the current affairs in the Middle East, it made them upset. And thus, they rather choose not to look at the news and stay as happy as they can and avoid any feelings of discomfort. People who usually avoid unhappiness, also have a tendency to avoid discomfort. The question then, of course, is: is it not his privilege to be happy? Is it not his privilege to choose to ignore the events that happen far away? Once you start seeing the world not only from your own perspective or position - assuming your position is relatively privileged to Black people, people of color, Palestinian people, Afghan people - you find yourself in a world that constantly creates chronic unhappiness for some regions and people, and chronic happiness for others.

Now let me tell you about my experience. I have often found myself nervous and tearful in political, feminist conversations or small talks concerning these subjects. In these moments I feel stuck and consumed by my anger, I can't help but blame myself for getting all worked up during such conversations. From time to time, I try to

drop the subject. In many discussions, people commented that my gaze is not logical enough. I have heard that I am too emotional and too destructive. I encountered those silencing moments that made me feel like "Oh, I've said something wrong now". As I kept 'complaining', I kept getting the same answers. I was labelled as the 'negative, pessimistic person' in groups. At some point, I even banned myself from complaining in the presence of 'happy' and privileged people, because I was afraid of triggering the 'unhappiness' for them. It pushed me to hang out with only those who would encounter similar situations and complain with me, those with whom I share a similar background, and those who are not bothered when somebody dares to speak out a truth that was different from theirs.

For instance, I have been asked many times if I am "happy" in the Netherlands. As a student from a 'third world country', most people wonder if I appreciate living in a 'safe' country. The question 'are you happy?' is expected to have a positive answer.

I want to break through the established bonds between this fragile nature of happiness and its associations.

But whenever I say the things that I do not appreciate about living in the Netherlands – out of criticism of the institutions, structural racism that a foreign non-European person would encounter – people remain silent or express how sorry they are for my experiences. Even worse, I

have been pushed to see the 'positive realities of the country' and heard some people telling me "it could have been worse". Even though I am content with being who I am, people tend to be uncomfortable with someone who complains about the institutions and the country they are residing in. When my displeasures and grievances burst someone else's bubble of peace and happiness, they react with either panic, ignorance, or aggression at the diminished promise of their happiness.

I must say that, yes, I come from a nation with a dysfunctional government, suffering from an economic inflation, and a totalitarian regime. Yes, I come from a place where you feel that you do not have a future. I come from a place where you face police brutality in every protest now. But why does it bother you if I don't appreciate living in the Netherlands? Why do you need my happiness to remain happy? Why is my anger labeled 'bad', but your happiness is always valued positively? What happens if I start defending unhappiness because I find it more convincing than that which is supposed to bring 'happiness'? What happens if I do not fit into the happy and optimistic depiction of the world that I am pushed into?

I must say the truth again: I am unhappy in the Netherlands because I come from the 'not yet developed one'. I am a sorrowful, melancholic, angry person. I am a trouble-maker and a stranger. But I won't give up telling the truth; I won't hide the truth from

you. I will continue to share my unhappiness, but not to depress myself. Instead, I have a real intention: I want to engage with reality critically, by accepting and engaging with my unhappiness I want to show you that the happy world you live in is fictitious. I want to break through the established bonds between this fragile nature of happiness and its associations. I intend to kill the joy because I want to engage with reality in a critical way rather than in an appreciative one. Sara Ahmed says: “She kills joy because of what she claims exists. She has to keep making the same claim because she keeps countering the claim that what she says exists does not exist.”¹

Even if you say that I only see the negative sides, I know that my experience and feelings are more than negative attitudes. They are real and valid experiences.

If the world that surrounds you is endowed with the illusionary promises and objects of happiness, and if happiness is normative, then to deny happiness and joy is to deny the sanctions of the surrounding world. “Looking on the bright side of things is a euphemism used for obscuring certain realities of life, the open consideration of which might prove threatening to the status quo.”²

How do you live without happiness and contest its promise?

Are you feeling a bit uncomfortable? Sorry, not sorry. Are you asking yourself why I only say negative things? Do you assume I cannot smile? Feelings such as unhappiness and dissatisfaction are considered corrupted by virtue of an over-valuation of (the promises of) happiness and satisfaction. And thus, it can make the people who keep showing discontent seem completely destructive.

However, optimism is not the only doctrine to live your life by. I am not left without an alternative. I do care for myself and others when I break (with) the promise of happiness. When you choose to see what is swept under the rug, when you want to see how the rug itself functions to sustain the promise of happiness, you are taking a position that defends caring for others. Importantly, my desire to do so is not grounded in my happiness. Instead, it is rooted in my anger. It is my anger that keeps me alive because if those feelings can be politically conceptualized instead of disavowed, they can form the center and desire of life.

1 Ahmed, Sara, *Living a Feminist Life* (Durham and London: Duke University Press, 2015), 252.

2 Lorde, Audre, *The Cancer Journals* (San Francisco: Aunt Lute Books, 1997), 76.





Vivienne Matthies-Boon

**“philosophy is particularly valuable when it applies
directly to the lived lives of people – and I would
insist, especially to those who are suffering from
political violence.”**

Vivienne Matthies-Boon is a Socrates Professor in “Humanism Europe and Global Justice” as well as an Associate Professor in Political Philosophy at the Faculty of Philosophy, Theology and Religious Studies. One of her main areas of interest is in Middle East studies, in which she pays special attention to manifestations of political violence and conflicts. Vivienne’s research is inspired by the work of Rahel Jaeggi, Jürgen Habermas and Nancy Fraser. By combining insights from Middle East Studies with Frankfurt school Critical Theory, she aims to develop a ‘critical humanism’, wherein Middle East Studies functions as a mirror that reflects back on Western theories of justice, and its Eurocentric biases.

The Middle East is one of your areas of expertise. Can you elaborate on why you want to bring in Middle East Studies into a project on “Europe, Humanism and Global Justice”? I mainly employ Middle East Studies as a critical mirror to reflect on our Eurocentric biases, which run through philosophy and political science. Maybe it is helpful to explain how I got into Middle Eastern studies in the first place. My PhD, which I finalized in 2010, was a critique of Habermas’ Eurocentrism. My dissertation provides suggestions to find ways out the Eurocentrism that is embedded within his philosophical framework. While still doing my PhD – I think it was around 2006 – I attended the annual Critical Theory conference in Prague. This conference is one of the “big” Critical Theory assemblies. Normally, it is organized by people such as Axel Honneth or Nancy Fraser. Me being a PhD-student still, I really thought I ‘had arrived’. Instead, I had one of the most disillusioning moments ever.

I was actually standing at the buffet when I realized that Critical Theory scholars often only talk to themselves. They talk in circles, and they fail to sufficiently engage with the messiness of the outside world, particularly the non-Western world. Rather their philosophy remains limited by an occidental lens of analysis, as Eurocentric and

Western social and political issues are the background against which their theorizing occurs. Basically, it is North America and Western Europe that form the parameters of the debate. It was at that conference that I thought: what am I doing here? Do not get me wrong: I still love Critical Theory, it will always remain a part of me. Yet, it is important that Critical Theory engages with the violent, messy world “out there” if it wants to have any pertinence, any value. It was this realization that led me into Middle East Studies.

In a sense, I was lucky that I moved to the University of Groningen where I was not only particularly experiencing research pressures, which enabled me to just “be” in Egypt for long periods of time. During these years, I would be in the Netherlands for a couple of weeks and then go back to Egypt again, et cetera not doing anything specific, just being. Yet, this period of being in Egypt was important as it really allowed me to develop my current research topic.

In what ways specifically do you think Critical Theory can and should be more valuable?

By being valuable I mean that it has to have relevance. This relevance actually has two specific dimensions. Firstly, one of the crucial aims in Critical Theory – and by Critical Theory, I specifically mean the Frankfurt School – is not only to try and understand reality but rather to transform it. These theories thus posit a particular universal ideal, which are centred around critique, emancipation and liberation. Yet, if you want to have such a transformative effect, you ought not to be blinkered by your own parochialism. Critical Theory was suffering – and *is* suffering – from an Occidental parochialism. This Western-centric parochialism has a framework that is primarily influenced by social and political debates that take place in Europe or Northern America. There is little, or rather no, engagement with the realities of repression in the Global South, such as the Middle East, but also say Latin America. Yet, for a philosophical strand of thought aimed at, supposedly, universal liberation, such debates, experiences and developments are particularly pertinent if you do not want to lose yourself in the swamp of global irrelevance or, perhaps even worse, unintentionally replicate patterns of violence.

And this relates to the second point, namely that philosophy is particularly valuable when it applies directly to the lived lives of people – and I would insist, especially to those who are suffering from political violence. For instance, those who are living in the Middle East. Yet, in Frankfurt School, Critical Theory has not been applied there yet as a political lens, and these experiences have not yet been used to reflect back on Critical Theory itself. Critical Theory needs to self-reflect more. But the problem here is that a lot of political theory does not actually take the existential experience of injustice seriously enough. It has all sorts of wonderful, abstract ideas about the social and political systems we ought to have or build, but not about what it actually means to live political violence and how this might affect our understanding of justice.

Political philosophy has been neatly cleaned of the blood, death and gore that politics, as an embodied practice, unfortunately often entails. It has started to thrive as a theoretical, abstracted practice, and in doing so lost touch with philosophy as a lived practice and a practice of embodied life. So, in a sense, I attempted to move philosophy out of its abstract, and secluded position. I remain a defender of the ivory tower because you need the time to reflect and be away from social relevance in terms of valorisation or quantifiable outputs, but it also means that you, as a philosopher, need to live your philosophy. If philosophy is to have pertinence, we should not retreat or shy away from the world, including its horrors, but in a sense enter into it – enter into its injustice.

At the moment the reference point for me, in my work, is the Middle East. Particularly the extreme forms of violence that manifest themselves in Egypt, with a totalitarian ruler such as Sisi who conducts nothing less than a politics of death. Importantly, I am not talking about so-called “Islamic fundamentalism” here. Most [Western, red.]

people tend to think of Islamic fundamentalism when discussing political violence in the Middle East. I am not saying there is no such thing, or that it is not important, but rather these must be seen in the bigger picture –

*Political philosophy has been neatly
cleaned of the blood, death and
gore that politics, as an embodied
practice, unfortunately often entails.*

in light of the even bigger forms of violence, mainly: authoritarianism. Consider, for example, the brutality of someone like Assad or al-Sisi, the scope of death and suffering is enormous, yet often underestimated and misrecognised in the West, whose leaders – out of short-sighted pragmatic considerations – play to the dictators’ tunes. In my research, I focus on what the authoritarian rule does to people’s ways of “being-in-the-world”. Here one can think of how oppression affects your lifeworld, and therefore also your visions and ideas of the self. Most prominently, I focus on how it affects the structures of possibility – the possibility to even perceive meaningful change.

In this sense, you understand violence as fundamental: it informs the lifeworld of someone who lives violence and it should therefore inform philosophy when it attempts to think about political violence.

I particularly look at violence that is in a sense “traumatic”. I understand trauma, not as something that happens in your mind or brain, but rather as – what I call – “impaired intersubjectivity”, or “traumatic status-subordination”. With these notions, I aim to capture that a traumatic experience consists of the injustice of not being treated as an equal fellow human at the hands of another. Trauma, rather than a mental injury, is thus a matter for political justice, as it entails a power relation wherein someone exerts power over someone else. The problem with traumatic violence is that it, unlike other forms of violence or non-traumatic forms of injustice, erodes the ability to speak back.

It ruptures one's lifeworld, leaving one speechless and disorientated. In my work on Egypt, I show how Egypt's counter-revolutionary regimes have taken away the possibility of speaking back, through the infliction of continuous, multileveled traumatic status subordination. The tactics they used were a direct physical force, procedural colonization of the public sphere (including elections) and economic.

Now, when someone goes through such an experience, they can no longer see the possibility for change. In this sense, an authoritarian regime destroys the horizon of possibility, as it impairs intersubjectivity – the ability to engage in intersubjective relations with others including those it exerts power over. Not all forms of injustice are traumatic, only those forms of violence when one loses the capacity to speak back. The problem with a lot of political science is that they talk about how authoritarian repression affects the public sphere, but they do not discuss how it informs people's existential way of life. Yet it is this rupture of the existential structures of being that itself has a massive impact on mobilization in the political public sphere.

So your position is that we should take traumatic experiences of violence more seriously because, at this moment, Critical Theory does not address how such impaired subjectivity has an enormous effect on the political sphere.

Yes, I understand trauma as intersubjective. Yet, currently trauma is often only understood in terms of "PTSD", even though this is a very problematic view. Trauma studies went through a cognitivist revolution, at the emergence of the concept itself during the

When you look at trauma across the world, it is chronic, and therefore not at all extraordinary. For many people, it is a basic component of life.

1980's. As a result, the notion became purely psychological. The problem with this approach is that, firstly, it leads to – what Nancy Fraser in a different context calls – "double injury". Someone who suffered an injus-

tice, a grave injustice, is now also told that there is something wrong with her or his brain or mind. She or he then becomes responsible for repairing 'their' trauma through individualized therapy. I believe this to be very problematic.

Additionally, this perspective also has this notion of trauma as some sort of external impact on your brain. This is also problematic because it reproduces this notion of trauma as 'the event'. In previous considerations, it was labelled the 'extraordinary event'. When you look at trauma across the world, however, it is chronic, and therefore not at all extraordinary. For many people, it is a basic component of life. Not only that, and this is too long of a point to elaborate upon here. Trauma's causality has never been proven – and there is nothing the latest developments in neuroscience can do about this. All we have are correlations, not causations. Further analysis of this then reveals that we in fact got it wrong, trauma is not a matter of the mind or the

brain, or of objective medical facts, but rather of intersubjective interpretation. This does not mean that its existential impacts are not grave, but rather that it falls squarely within the realm of socio-normative justice.

I remember reading that you were thinking of – in light of the inability of Western justice theories to deal with such experiences of violence – developing a critical humanism?

Yes, but with critical humanism, I mean that one takes seriously the existential experiences of violence. It is about developing a perspective that can grasp the experience of pain and suffering in non-Western parts of the world. My work is critical humanist insofar as that underlying my work on human-induced trauma, there is a thin universalist line. For, I argue that what experiences of trauma have in common, across contexts and cultures, is that it entails a violation of the presupposition of equal treatment as a fellow human being, wherein one becomes unable to influence one's surroundings. The exact manifestations, however, always require us to look at the specific context, but the underlying dynamic is the same, whether we are discussing child molestation or Sisi's politics of death. But of course, any conclusion that I draw – and this is where I am fully Habermasian – has to be open to debate. My approach is merely the stepping stone, the first step towards trying to make sense of it in a different way.

Critical humanism thus aims to break out of Western standards of justice. Can you give an example?

What often happens is that Eurocentric biases show themselves in an unworldly projection of your own safety. It is an unlived reality, and often, though not always, it is also a secularized reality. The inability to engage with, or reflect on the "bigger issues". So, for instance when we talk about Syria, the threat that has been highlighted – and there are particular political reasons for that of course, but I will not go into that – is ISIS. Whereas, the biggest threat in Syria is the Assad regime. In terms of perspective, the lens that is imposed on processes in the Middle East, have entirely moved away from the lived experience.

As a result, Western people's Eurocentric biases lead to these cultural essentialists, racist and missionary lenses. They give rise to the idea that "we" have to save these people, as Abu-Loghud put it. In the case of Western governmental interventions, this often takes a particular neoliberal form, consisting of entrepreneurial programs and that sort of thing. For instance, Western governments go there, set up microloans for women, so that through labour participation they can now "liberate" themselves. In doing so, they do not care to pay attention to the ways in which these programmes support dictatorial and abusive power relations, nor on the additional burdens and precarity it creates. These types of interventions are thus complicit in

harming the structure of possibility, the potential of meaningful change. And the example here is of course on a small scale, bigger repressive projects include the Dutch business engagements with Sisi's Suez Canal, our arms trade, etc.

The point here is that we need to extend our own horizons and become aware of our own biases if we do not want harm to be done by our conceptions of justice and so-called liberation. This can only be done by engaging with people. More specifically: it can only be done by engaging with ordinary life, ordinary people. I mean there are many study trips to the Middle East or other places where students go and talk to political stakeholders, ambassadors, etc. And whilst this might be interesting, it does not so much help extending your horizon, as these people often share an upper class, Western-educated and elitist background. Instead, you have to fling yourself in situations you do not know, with ordinary people. For instance, in Cairo, do not go to the rich areas of Zamalek, Maadi or the upper-class compounds, but go to Shubra, Imbaba, where the normal people live. And what you need to do is spend time, and more importantly: spend time in a non-instrumental way. This is also a problem with universities nowadays, they have become highly time-pressured. There is such a focus on output, both for students and for staff. We no longer have time to just "be" with people, while that is what we need to do in order to start learning. And if we do not learn, there is a greater chance of the structures of repression continuing. Hence, slow academia is not a luxury, but essential for education, research and our world.

SPLIJT|STOF

ZOEKT | SCHRIJVERS



Het graf van Nietzsche

In den vreemde



Dani Lensen

Een Nietzscheaanse stedentrip door Duitsland

Friedrich Nietzsche bezocht gedurende zijn leven vele plaatsen in Europa, op zoek naar een geschikter klimaat voor zijn lichamelijke klachten. In veel van die plaatsen zijn er nog sporen van Nietzsche te vinden. Daarom dacht ik erover na om die steden te bezoeken in de vorm van een stedentrip. Ik bestudeerde alle steden die Nietzsche bezocht en ging na welke locaties een bezoek waard waren. Ik kwam tot de conclusie dat ik de steden het best kon verdelen in twee stedentrips. Hier zal de stedentrip door Duitsland aan bod komen, waarin drie steden centraal staan: Röcken, Naumburg en Weimar. Basel, Bonn, Jena en Leipzig komen dus niet aan bod, omdat er in die steden nog maar weinig persoonlijk van Nietzsches leven terug te vinden is. De stedentrip nam in totaal vier dagen in beslag, inclusief verscheidene bezoeken aan Goethe en Schiller-gerelateerde plaatsen. De locaties in Italië en Zwitserland zal ik warm houden voor een volgende stedentrip.

Röcken (1844 - april 1850)

We beginnen bij het begin en het eind. Op 15 oktober 1844 wordt Friedrich Wilhelm Nietzsche geboren in het kleine plaatsje Röcken, dat tegenwoordig onderdeel is van de gemeente Lützen. We bevinden ons nog net in de deelstaat Saksen-Anhalt. Na zes uur rijden over de Duitse snelweg bereiken we eindelijk Röcken en op een spoor van Nietzsche hoeven we niet lang te wachten. Het bord met de opdruk "*Röcken. Geburtsort und letzte Ruhestätte von Friedrich Nietzsche*" springt meteen in het oog. In Röcken vinden we de *Nietzsche Gedenkstätte*. In de verte zie ik een geheel witte Nietzsche staan. In 2000 werd dit kunstwerk van Klaus F. Messerschmidt hier geplaatst. Het bestaat uit drie Friedrichs. De middelste is gebaseerd op de bekende foto uit 1892 van Nietzsche en zijn moeder: ze houdt zich vast aan Nietzsches arm. Franziska Nietzsche (die Nietzsche vanaf zijn geestelijke ineenstorting tot haar dood in 1897 verzorgde) lijkt naar iemand linksachter de fotocamera te kijken. Nietzsche kijkt naar haar. De bronzen beelden, die met een witte laag zijn bedekt, staan voor het graf – niet het daadwerkelijke graf – van Nietzsche. De andere twee Nietzsches zijn naakt, op een

hoed na. Dit is een uitbeelding van een visioen dat Nietzsche op 6 januari 1889 – vlak na zijn geestelijke ineenstorting – beschrijft in een brief aan Jacob Burckhardt: “In deze herfst was ik, zo dun gekleed als mogelijk, tweemaal bij mijn begrafenis aanwezig.”

Een paar meter verderop staat het oude kerkje van Röcken. Daar traden Nietzsches ouders op 10 oktober 1843 in het huwelijk. Bovendien werd Nietzsche hier op 24 oktober 1844 gedoopt door zijn vader Carl Ludwig Nietzsche, die de plaatselijke dominee was van het kerkje. Tegen de kerk aan vinden we het graf van Nietzsche. Hij ligt helemaal links, daarnaast ligt zijn zus Elisabeth Förster-Nietzsche en daarnaast bevinden zich de graven van Franziska Nietzsche, Carl Ludwig Nietzsche en Ludwig Joseph Nietzsche, die nog geen twee jaar oud werd. De naam Ludwig Joseph Nietzsche is vrijwel niet meer te lezen. Het weer past goed bij de setting: de regen valt met bakken uit de hemel. De regendruppels vormen gezamenlijk een dun laagje water over de tekst:

Friedrich Nietzsche~

15 October 1844

25 August 1900

Een dwergcipres bedekt een hoek van het graf. Witte kwikstaartjes en zwarte roodstaartjes kijken toe. Kraaien krassen. Er ligt een verwelkte witte roos op de rode zware grafsteen die zijn graf afsluit. Nietzsche stierf niet in Röcken, maar in Weimar en werd vervolgens begraven in Röcken.

Na een aantal telefoontjes vooraf was het mogelijk het kerkje van binnen te bezichtigen en een tentoonstelling van Nietzsche te bekijken. De *Gedenkstätte* is op enkele momenten doordeweeks geopend, maar in verband met onze planning was het ook mogelijk op een ander tijdstip langs te komen. We worden ontzettend vriendelijk ontvangen met een kopje koffie en bekijken als eerste de tentoonstelling. De tentoonstelling bevindt zich in de garage van het geboortehuis van Nietzsche, dat zich naast het kerkje bevindt. De tentoonstelling bevat informatie over het leven van Nietzsche en zijn familie. Vervolgens bezoeken we het kerkje. We lopen langs een klein gebouw: de *Heimatstube*. Daar volgde de kleine Fritz in zijn eerste jaren onderwijs. Als we het kerkje binnenlopen valt ons als eerste op dat het erg klein is. Enkele wit-rode bankjes staan gericht naar een klein altaartje waar Nietzsches vader heeft gestaan en gesproken. Een vrijwilliger van de *Gedenkstätte* vertelt ons leuke anekdotes, onder andere over hoe bang de kleine vierjarige Friedrich was voor het stenen standbeeld aan de muur linksachter. Het was een van de ridders van Kratzsch. Wanneer de zon op de ogen van het standbeeld scheen, die gemaakt waren van Robijn, flitsten en gloeiden de ogen.

Juist het kleine formaat van het kerkje laat een bijzonder intiem gevoel achter. Na nog een laatste blik op het graf van Nietzsche geworpen te hebben, bedanken we voor de bijzondere ervaring en zetten de reis voort naar Naumburg, een halfuur rijden verderop.

Naumburg (april 1850 - oktober 1858, 13 mei 1890 - juli 1897)

Na de vroegtijdige dood van Carl Ludwig Nietzsche (in 1849) moesten de overgebleven familieleden vertrekken uit de pastorie om plaats te maken voor zijn opvolger. Nietzsche verhuist met zijn moeder, zus en grootmoeder Erdmuthe naar Naumburg, zo'n zevenentwintig kilometer verderop.

Uiteindelijk verhuist de familie Nietzsche in 1858 naar de bovenverdieping van een huis met het huidige adres: Weingarten 18, Naumburg. In 1878 zal Franziska Nietzsche het gehele huis kopen. Hier bevindt zich sinds 1991 het *Nietzsche Haus*. Het staat in het centrum en kleurt vandaag de dag prachtig mintgroen. We zijn zoals gewoonlijk veel te vroeg op de locatie, dus we kunnen het huis van buitenaf uitgebreid bewonderen. Vrijwel meteen valt de prachtig met klimop bedekte veranda op. Het is de veranda waar Nietzsche regelmatig zat gedurende de periode dat zijn moeder voor hem zorgde. Nietzsche woonde hier van 1890 tot de dood van zijn moeder op 20 april 1897. Hij werd hier na zijn geestelijke ineenstorting door haar verzorgd. In 1893 liet Franziska Nietzsche de veranda voor hem verruimen. Zo kon hij enigszins afgelegen – Nietzsche schreeuwde in deze periode erg veel – genieten van zijn rust. Op deze veranda kon men hem dan ook regelmatig zien zitten. Dit is onder andere vastgelegd in het beroemde schilderij van de Berlijnse schilder Curt Stoeving (1863-1939), dat Elisabeth liet maken als onderdeel van haar Nietzsche-expositie. Een aantal jaar geleden was de veranda nog geheel kaal, maar tegenwoordig is de klimop weer volop aanwezig. Daardoor krijg je meteen de indruk dat je er Nietzsche zou kunnen treffen.

In dit huis begon Elisabeth Nietzsche in februari 1894 het *Nietzsche Archiv*. De archiefkamer bevond zich in de eerste kamer, aan de linkerkant bij entree. Het gehele huishouden leefde op dit moment van het Baselse pensioen van hun patiënt en Elisabeth zag in dat dit niet eeuwig kon duren. Er moest een andere bron van inkomsten komen. Niet veel later zou Elisabeth het *Nietzsche Archiv* verhuizen naar Weimar. Het *Nietzsche Haus* is tegenwoordig meerdere dagen per week geopend voor geïnteresseerden en het is het bezoeken absoluut waard. Dit jaar vindt er ook een



Het Nietzsche Haus in Naumburg

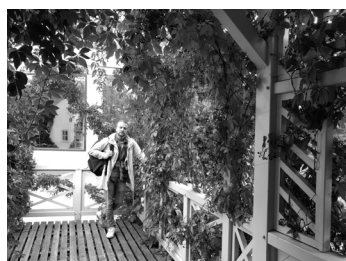


Curt Stoeving, *Nietzsche auf der Naumburger Veranda*, 1893, Nationalgalerie Berlin, Berlijn

bijzondere expositie plaats: Nietzsche in de DDR. Aan de hand van vele citaten van Nietzsche en anderen wordt een beeld geschetst over hoe Nietzsche in de DDR werd ontvangen.

Zoals de jaartallen bij de tussenkop al aangeven, verhuisde Nietzsche in 1858 niet mee naar het (huidige) *Nietzsche Haus*. Nietzsche deed op 5 oktober 1858 zijn intrede in het koninklijk landinstituut Schulpforta. Hier zou hij zijn studie voortzetten tot zijn vertrek op 7 september 1864. Nietzsche viel op door zijn opmerkelijk hoge cijfers. Zo stond hij voor alle hoofdvakken een 9. Daarnaast deed hij in deze periode zijn eerste grote kennis en belezenheid op in de Griekse en Romeinse literatuur.

Het is zo'n tien minuten rijden van Naumburg naar Schulpforta en het insti-



De veranda vandaag de dag

tuut is open voor bezoekers. Er is niet erg veel meer van Nietzsche terug te vinden. Enkel een klein opschrift aan de zijkant van één van de gebouwen, waar we even naar hebben moeten zoeken. In de giftshop is er ook Nietzscheport te koop, die we uiteraard ook gekocht hebben. Maar een bezoek aan Schulpforta voegt zeker iets toe aan de Nietzsche-ervaring. Na het lezen van verschillende tekstjes die hij hier schreef, heb je een beter idee met welk gevoel Nietzsche over het landgoed liep en wat zijn dagelijkse activiteiten zoal

inhielden. Een andere bekende scholier hier was Johan Gottlieb Fichte. Hij studeerde aan Schulpforta tussen 1774 en 1780.

Verder bevinden zich in Naumburg het Domgymnasium, dat Nietzsche van oktober 1854 tot eind september 1858 bezocht, en het voormalig woonhuis van Lepsius. Bovendien staat hier het *Nietzsche gedenkmal*: een standbeeld waar we Nietzsche gebogen op een stoel zien zitten en een meisje hem bewonderend aankijkt.

Weimar (Juli 1897 - 25 Augustus 1900)

De laatste plaats van de stedentrip is de stad Weimar, gelegen in de deelstaat Thüringen. De rit van Naumburg naar Weimar duurt een klein uurtje. Elisabeth verhuisde het *Nietzsche Archiv* in 1897 naar de villa *Silberblick*, in de stad van de grote Goethe en Schiller. Bij het *Nietzsche Archiv* hebben we het geluk om persoonlijk rondgeleid te worden door filosoof Prof. dr. Helmut Heit, director van de Kolleg Friedrich Nietzsche van de Klassik Stiftung Weimar en tevens professor aan de Technische Universiteit in Berlijn, die toevallig aanwezig was. Hij vertelt ons dat er twee redenen zijn voor mensen om het *Nietzsche Archiv* te bezoeken: vanwege Nietzsche of vanwege ontwerper en architect Henry van de Velde (1863-1957). Na Nietzsches dood huurde Elisabeth hem in om het Nietzsche Archiv om te toveren in een prachtig gebouw. Dat is hem absoluut gelukt.

Wij zijn hier uiteraard enkel vanwege Nietzsche. We beginnen de rondleiding buiten. Iedereen – in totaal zeven man, inclusief Professor Heit – bewondert de prach-

tige villa. Het valt op dat de grote voordeur geen sleutelgat bevat. Professor Heit vertelt ons dat Elisabeth niet samen met de gasten van buitenaf naar binnen wilde gaan. Ze zou zelf via een andere ingang naar binnen gaan en dan van binnenuit het *Nietzsche Archiv* voor haar bezoekers openen. Zij zou in het middelpunt van het *Nietzsche Archiv* staan. Hier ontving Elisabeth in 1934 Adolf Hitler, een moment dat op een beroemde foto werd vastgelegd.

Ondanks dat het interieur weinig met Nietzsche te maken heeft – Nietzsche was immers dood – is het bewonderenswaardig mooi. Alle details vervullen een functie. De kapstokken, de parapluhouders, de patronen op de muur: alles klopt. Het *Nietzsche Archiv* bevat allerlei bijzondere memorabilia: Nietzsches exotische typemachine, Nietzsches medicijnflesjes en Nietzsches eigen *Barttasse*: een koffiekop met een soort ‘snorrenhouder’ zodat zijn snor bij het drinken niet vies zou worden. Iedere ruimte heeft zijn charme. De grootste kamer is veruit het meest bijzonder, want dat is waar Elisabeth de geschriften van Nietzsche bewaarde, samenstelde en vervalste. Rechts in de kamer bevindt zich een prachtige kast die dient als tentoonstelling van Nietzsches eigenhandige geschriften en waarvan alleen Elisabeth de sleutel had. Foto’s en beelden van Nietzsche vullen de ruimte. De boekenkasten staan vol met Nietzsches boeken van *Het Nietzsche Archiv in Weimar* Goethe, Schiller en Dante. Er bevindt zich ook een piano, die naadloos past bij het interieur. Helemaal links in de ruimte bevindt zich de beroemde Nietzsche-buste die werd gemaakt door Max Klinger. Nietzsche overziet met zijn serieuze en norse blik de gehele ruimte. Volgens Professor Heit was dit ook de bedoeling van Elisabeth. Het moest een beeld (nadrukkelijk geen foto) van Nietzsche zijn dat uitkeek over de gehele ruimte. Zo wekt het de indruk dat Nietzsche iets goddelijks draagt, net zoals in een tempel. Alsof we hem zouden moeten aanbidden.



De bovenverdieping, waar Nietzsche uiteindelijk stierf, is helaas niet toegankelijk voor bezoekers. Maar volgens professor Heit missen we niet veel. Alle originele meubels zijn er inmiddels niet meer en de kamers zijn geheel veranderd. Het *sterbezimmer* is niet meer wat het ooit was. Met een hoop ansichtkaarten, een Nietzsche magneet en een Nietzsche buste bedanken we voor de zeer interessante rondleiding en verlaten we het *Nietzsche Archiv*.

Naast het Nietzsche Archiv bevat Weimar ook vele andere plaatsen die zeker een bezoek waard zijn. Zo kun je het prachtige woonhuis van Goethe bezoeken en tevens zijn Gartenhaus. Ook het woonhuis van Schiller, het *Fürstengruft* waar we de doods-kisten van onder andere Goethe en Schiller kunnen bezichtigen en het Goethe Schiller Gedenkmal zijn ontzettend interessant om te bezoeken.

Tot slot

Gedurende deze stedentrip viel me steeds op hoe rustig het was. Bij vrijwel ieder bezoek waren we de enige of een van de weinige aanwezigen. Dat vond ik best vreemd, aangezien Nietzsche zo'n forse afdruk heeft achtergelaten op de geschiedenis van de Westerse filosofie. De bestaansreden van deze Nietzscheaanse "In den vreemde" is dan ook om anderen aan te sporen deze stedentrip zelf te maken. Ik heb een poging gedaan een duidelijke beschrijving te geven hoe ieder ander deze plaatsen kan bezoeken en wat men daarbij kan verwachten.

Ik nodig iedereen uit zelf kennis te maken met de fysieke omgeving waarin Friedrich Nietzsche heeft geleefd. Ik ben ontzettend dankbaar voor alle vriendelijke vrijwilligers en medewerkers die mij hebben geholpen met deze bijzondere ervaring.

SPLIJT|STOF

ZOEKT|HOOFDREDACTEUR



Concealed Similarity

Carl Schmitt's Critique of Harold Laski's Pluralism

Florian R.R. van der Zee

In the 20th century interwar period, a dispute arose—albeit, to the best of my knowledge, a dispute fought out unilaterally. At the heart of it lay the question of the relation between order and disorder; at the surface of it, it was the question of sovereignty. I am referring to Carl Schmitt's attack, in his *The Concept of the Political*, on Harold Laski's theory of pluralism. In his *Studies in the Problem of Sovereignty*, Laski had argued for the essential sameness, at least with regard to the nature of their power, of all associations, be they sports clubs, churches, or states. Schmitt objected that Laski's conclusion was predicated on forgetfulness—on the forgetting of “sovereignty” or “the political”, to be precise.

In what follows, I argue that even though Schmitt's critique has merit, his predicament is worse than Laski's. Ultimately, Schmitt's critique of Laski's thought remains incomplete and has to remain incomplete in order to safeguard his own political and philosophical project in the terms in which he, at the point of writing *The Concept of the Political*, understands it. In order to show this, I first outline Laski's analysis of the notion of “sovereignty” in section 1. In section 2, I present Schmitt's critique. Finally, in section 3 and continued into section 4, I argue that Schmitt's critique does not just reveal that Laski overlooked something, but also that Schmitt was actively evading something. More specifically, I argue that Schmitt sought to evade and efface the profound similarity that lay at the heart of his and Laski's thought and that he had to do so for reasons both political (section 3) and philosophical (section 4).

Laski's dilemmas

In 1917, Harold Laski published his first book, *Studies in the Problem of Sovereignty*. Central to the *Studies* is a distinction between two views of the state, namely monism and pluralism.¹ According to monism, which Laski identifies with thinkers such as Hegel and Hobbes, the state occupies a special place among other associations.² For, “so we are told, the State itself, the society of which they [other associations] form part, is mysteriously One above them.”³ The unity of the state, then, has priority over everything that supposedly exists within this unity, just as the unity of the organism may be said to have priority over its parts:

1 Harold J. Laski, *Studies in the Problem of Sovereignty*, The Works of Harold J. Laski 1 (New Haven: Yale University Press, 1917; New York: Routledge, 2015), 3. Citations refer to the Routledge edition.

2 Laski, *Studies*, 1, 25.

3 Laski, *Studies*, 5.

Of that One [the state] it is first that you are part; only in secondary fashion do you belong to church or class or race. In the One differences become harmonised, disappear. There are no rich or poor, Protestants or Catholics, Republicans or Democrats, but all are members of the State.⁴

With this view of the state comes, says Laski, a particular notion of sovereignty, namely sovereignty as omnicompetence.⁵ If the state really is the ultimate authority, if within the state differences truly become harmonised, then in the end “[t]he State must triumph”, always.⁶ In other words, the state should be able to decide within all spheres of life.

It is precisely at this point that Laski criticises monism and makes his case for pluralism. His *Studies* consists for a large part of case studies of church-state conflicts.⁷ These studies reveal two things. First, in conflicts with other, supposedly “lower” associations like the church, the state does not always triumph.⁸ Second, and more fundamentally, in all of these cases, there actually *is* a dilemma, there *is* a conflict that has to be fought out—which is the condition of possibility for the first fact, i.e., the fact that the state does not always triumph over other associations.

This second fact, the fact that there can be actual dilemmas in which the state demands one thing and another association demands something else, tells us something about power, says Laski. “Where sovereignty prevails, where the State

If the state really is the ultimate authority, if within the state differences truly become harmonised, then in the end “[t]he State must triumph”, always.

acts”, i.e., where the state’s will proves as effective, “it acts by the consent of men.”⁹ When two associations utter conflicting demands, we learn that it is neither demand and hence neither

association, that is decisive. Decisive are the acts of will, the consent or dissent, of the conflicted individuals that are members of both. In this regard, all associations are equal and independent—and that is precisely the pluralistic point.¹⁰

With this core idea of Laski’s explained, we can turn back and discuss a curiosity in his argument, which I have silently passed over in the preceding paragraphs. I stated that according to Laski, monism implies that the state should be able to decide

4 Laski, *Studies*, 5.

5 Laski, *Studies*, 68, 268.

6 Laski, *Studies*, 7.

7 Laski, *Studies*, chap. 2-5.

8 Laski, *Studies*, 66-68, 118-19.

9 Laski, *Studies*, 13.

10 Laski, *Studies*, 18-19.

within all spheres of life. There is an ambiguity in this expression: does the ‘should be’ mark a theoretical implication, a state of affairs that has to hold if the theory is to be correct, or does it amount to a normative statement? Does monism entail the claim that we do in fact obey the state’s commands, or does it entail the moral demand that we do so? Laski’s discussion is animated by this ambiguity. He treats the ‘should be’ as if it marks a theoretical implication, insofar as it is this theoretical implication that he falsifies. But he also attacks the moral statement, e.g., when he writes: “A state that demands the admission that its conscience is supreme goes beyond the due bounds of righteous claim.”¹¹ Should we separate these two attitudes? Are there actually two monisms and two pluralisms elaborated in the *Studies*—descriptive and normative ones?

I think not. For in the matter of consent, description and normativity intersect. As a descriptive analysis, Laski’s *Studies* shows that the power of all associations relies on individual consent. But individual consent, as a product of individual conscience, is not devoid of normativity. Hence, a normative claim that aims to deny the individual’s right to moral judgment—monism took a normative stance—in fact, undercuts itself. It can only be effective if it secures, and hence implicitly appeals to and accepts, the very consent, i.e., the very workings of conscience, it seeks to expunge.

Schmitt’s critique

Carl Schmitt devotes almost an entire chapter of what is probably his best-known work, *The Concept of the Political*, to a critique of “G. D. H. Cole’s and Harold Laski’s so-called theory of pluralism.”¹² It should be noted that Laski’s account of pluralism is most central to the discussion, as the first edition of *The Concept of the Political* merely speaks of “Harold J. Laski’s so-called theory of pluralism”, and between the two editions not much changed in the discussion of this theory.¹³

It was not Laski’s rejection of factual omnicompetence that Schmitt attacked. Rather, Schmitt agrees with Laski that the state is not always able to decide on everything.¹⁴ But Schmitt does not agree with Laski’s conclusion that the state is an associ-

¹¹ Laski, *Studies*, 67.

¹² Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Munich: Duncker & Humblot, 1932), in *Der Begriff des Politischen. Synoptische Darstellung der Texte*, ed. Marco Walter (Berlin: Duncker & Humblot, 2018), 28. Page numbers refer to the 1932 edition. Translation from Carl Schmitt, *The Concept of the Political. Expanded Edition*, trans. George Schwab (Chicago: The University of Chicago Press, 2007), 40.

¹³ Carl Schmitt, “Der Begriff des Politischen,” *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 58, no. 1 (1927): 1-33, in *Der Begriff des Politischen. Synoptische Darstellung der Texte*, ed. Marco Walter (Berlin: Duncker & Humblot, 2018), 12. Page numbers refer to the 1927 article. My translation.

¹⁴ Schmitt, *Begriff des Politischen*, 29-30.

ation like any other. According to Schmitt, Laski can only arrive at this conclusion on the basis of forgetfulness, more specifically on the basis of forgetting about *sovereignty* and *the political*.¹⁵

It is worthwhile to elucidate the historical context in which Schmitt expounded and put to use his concepts of “sovereignty” and “the political”, before explaining them. Schmitt’s thought is to a significant extent animated by an attempt to deal with

Does monism entail the claim that we do in fact obey the state’s commands, or does it entail the moral demand that we do so?

the aftermath of the First World War in Germany. The end of the war was marked, on the one hand, by revolutionary cries emboldened by Bolshevik success in the East and inflamed by a war-induced economic disaster at home,¹⁶ and on the other hand, by the

abdication of the emperor and the consequent transition to an insecure and unloved parliamentary republic.¹⁷ Briefly put, economic malaise would continue to haunt the young republic, fuelling both left-wing and right-wing political radicalisation.¹⁸ So it was, that a two-part question came to occupy Schmitt: What was to become of Germany now, and how could the “atheist” Bolshevik threat be averted?¹⁹ In this context, Schmitt became “a fanatic of order”.²⁰

In a bid to reinforce order in Germany, Schmitt turned to the notion of “sovereignty”. According to Schmitt, Germany’s post-WWI predicament was worsened by the fragility of parliamentarianism, especially in the context of party politics. After all, groups striving to undermine German stability and unity were able to defend themselves, and even to gain power, by appealing to German (constitutional) law.²¹ In response, Schmitt stressed the priority of order, and of the “ordering decision”, over law. Law, Schmitt wrote in his *Political Theology*, requires order, or a “normal”

15 Schmitt, *Begriff des Politischen*, 28, 31.

16 Ruth Henig, *The Weimar Republic, 1919-1933* (New York: Routledge, 2014), 6, 8-9.

17 Henig, *Weimar Republic*, 9-10.

18 Henig, *Weimar Republic*, 84.

19 Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (Berlin: Duncker & Humblot, 2017), 76-77; Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2019), 64-65; Schmitt, *Begriff des Politischen*, 67; George Schwab, introduction to *The Concept of the Political. Expanded Edition*, by Carl Schmitt, trans. Georg Schwab (Chicago: The University of Chicago Press, 2007), 11.

20 Jens Meierhenrich and Oliver Simons, “A Fanatic of Order in an Epoch of Confusing Turmoil”: The Political, Legal, and Cultural Thought of Carl Schmitt,” in *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, ed. Jens Meierhenrich and Oliver Simons (Oxford: Oxford University Press, 2016), 3.

21 Schmitt, *Parlamentarismus*, 62-63, 89-90; Schmitt, *Legalität und Legitimität* (Berlin: Duncker & Humblot, 2012), 34-35.

situation. Without it, it is unclear how the law relates to or translates to, reality.²² It follows that law is by definition unequipped to anticipate the abnormal situation, the *Ausnahme* or exception.²³ How, then, can we have law? Because Schmitt argued, someone has decided on the exception, i.e., on the distinction between the normal and the abnormal. This means that ultimately no legal order can do without extra-legal acts, as the order can be disturbed and might require enforcement or even reinstatement, and since this possibility cannot be legally anticipated.²⁴ It also accounts for the illegitimacy of some *prima facie* legal acts: some acts can present themselves as legal only through an “abnormal” reading of constitutional law(s), contradicting the decision on which those very laws are built.²⁵ In the face of post-WWI disorder, Schmitt put his trust in this ordering decision—and, as he famously stated in the opening sentence of his *Political Theology*, whosoever makes this decision is sovereign.²⁶

In *The Concept of the Political*, Schmitt brings to light another aspect of the sovereign decision, namely that it is always also the *political* decision (and vice versa), the decision on the distinction between friends and enemies, between “us” and our *existential* other, between our order and its other.²⁷ He starts out the chapter on pluralism by stating:

Every religious, moral, economic, ethical, or other antithesis transforms into a political one if it is sufficiently strong to group human beings effectively according to friend and enemy.²⁸

The political is thus not another sphere besides the moral, the economic etc., but an aspect of every sphere, namely the intensity of the association or dissociation it evokes—and the most intense, or *properly* “political”, degree of dissociation (and association), which defines the distinction between friends and enemies, is a collective life-and-death struggle, i.e., war.²⁹ Hence, every association can become the political association:

22 Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Berlin: Duncker & Humblot, 2015), 19.

23 Schmitt, *Politische Theologie*, 13-14.

24 Carl Schmitt, *Verfassungslehre* (Berlin: Duncker & Humblot, 2017), 107.

25 Schmitt, *Verfassungslehre*, 102-103.

26 Schmitt, *Politische Theologie*, 13.

27 Schmitt, *Begriff des Politischen*, 14-15.

28 Schmitt, *Begriff des Politischen*, 25. Translation from Schmitt, *Concept of the Political*, 37.

29 Schmitt, *Begriff des Politischen*, 17.

A religious community which wages wars against members of other religious communities or engages in other wars is already more than a religious community; it is a political entity.³⁰

Since Schmitt defines the state as “the political status of an organized people in an enclosed territorial unit”, it follows that, to him, the state is not one association among others, but rather the association that reveals itself to be the most intense association.³¹ It is the association that posits and maintains itself through the sovereign/political decision, i.e., through the possibility of a life-and-death struggle.³² The state encompasses those who in the *ultimate* instance remain associated, which is what makes it special and gives it priority over other, more ephemeral associations.³³

According to Schmitt, Laski misses this point because he overlooks “the political” and “sovereignty”.³⁴ Laski simply fails to ask “why human beings should have to form a governmental [*politische*] association in addition to the religious, cultural, economic, and other associations”.³⁵ One could say that Laski grants the state an independence

The state is not one association among others, but rather the association that reveals itself to be the most intense association.

it does not have, namely a sphere of its own—the supposedly “political” sphere³⁶—whereas in reality, any association could be the political association, i.e., the state, if only it managed to posit and assert itself as such through the sovereign/political decision. Consequently,

Laski overlooks the fact that even though the state is not omnicompetent, it does express the strongest, ultimately decisive and ordering association: the political association.

30 Schmitt, *Begriff des Politischen*, 25. Translation from Schmitt, *Concept of the Political*, 37.

31 Schmitt, *Begriff des Politischen*, 7. Translation from Schmitt, *Concept of the Political*, 19.

32 Schmitt, *Begriff des Politischen*, 14-15.

33 This leads Schmitt to conclude that the political unity is, by definition, no association, insofar as associations are much more fleeting collectives, which can be established or abolished with relative ease. Schmitt, *Begriff des Politischen*, 32. But that is ultimately a definitional matter, the importance of which is mainly derived from the fact that it emphasises the fundamental difference between a political collective and any other, much more fleeting collective. For the sake of clarity, I will keep using the term ‘association’ in a broader sense, i.e., in a sense which does include the political collective—just as Schmitt does himself in the argument preceding his definitional remark.

34 Schmitt, *Begriff des Politischen*, 31.

35 Schmitt, *Begriff des Politischen*, 32. Translation from Schmitt, *Concept of the Political*, 44.

36 Schmitt, *Begriff des Politischen*, 33.

Schmitt regards Laski's forgetfulness as tied to a liberal political project. For in the end Laski's pluralism:

totally revolves in a liberal individualism. The result is nothing else than a revocable service for individuals and their free associations. One association is played off against another and all questions and conflicts are decided by individuals.³⁷

In other words, Schmitt concludes that Laski is merely pitting one association against another so as to create a balance of powers in order to make room for individual decisions.

Concealed similarity

Schmitt's critique is, I think, not without merit. For it does indeed reveal a dynamic that Laski overlooks: the political dynamic of association and dissociation and the consequent possibility of war. Furthermore, it correctly points out the relevance of this dynamic to Laski's framework, as is perhaps most clearly brought out by Schmitt's claim that Laski fails to ask why there should even be such a thing as the state. It may for example be worthwhile to interrogate Laski's theories on the basis of this critique, as it calls into question "the community" that he nevertheless sporadically seems to assume.³⁸ And this inquiry would probably benefit from Laski's binary of consent-dissent being enriched with a Schmittian sensitivity for intensity.

But while Schmitt's thought poses a challenge for Laski's, Laski's thought poses a problem for Schmitt's. This becomes clear when we notice that Schmitt misrepresents the core of Laski's thought, and realise why he must do so. For as we have seen, Schmitt concludes that Laski is merely pitting association against association so as to make room for individual decisions. However, that completely misses the point. Laski's main insight was, as we have seen, that the power of all associations ultimately depends on individual consent. Laski is not trying to make room for individual decisions, he is pointing out that this room is always already there.

This raises two questions. First, why does Schmitt take issue with Laski's emphasis on the role of individual consent? I argue that this has to do with Schmitt's political position. As I noted above, Schmitt mobilises his notions of "sovereignty" and "the political" for a political project aimed at reinforcing order. Laski's emphasis on the role of individual consent undermines this project, all the more so as it would apply to Schmitt's sovereign/political decision as well. This decision, establishing order and positing the ultimately authoritative association (i.e., the state), would be built on the quicksand of individual judgments. Not only would the Laskian dynamic of indivi-

³⁷ Schmitt, *Begriff des Politischen*, 32. Translation from Schmitt, *Concept of the Political*, 45.

³⁸ Laski, *Studies*, 15, 264.

dual consent thus limit the scope of the criticism Schmitt levels at Laski—which, after all, relies completely on the concepts of “sovereignty” and “the political”—it also injects disorder into all order, and in so doing uproots Schmitt’s political project.

Second, why does Schmitt not just critique this Laskian dynamic? Why does he misrepresent it? Surely an apt critique would have strengthened his position more than misrepresentation. However, I think there is a strong reason for Schmitt *not* to make explicit, and thus not to really critique, the Laskian dynamic of individual consent. This dynamic actually animates Schmitt’s own thought, as is perhaps most evident in his “anthropologically pessimistic” stance. According to Schmitt:

The problematic or unproblematic conception of man is decisive for the presupposition of every further political consideration, the answer to the question whether man is a dangerous being or not, a risky or a harmless creature.³⁹

He adds:

I have pointed out several times that the antagonism between the so-called authoritarian and anarchist theories can be traced to these formulas [of man being dangerous or harmless]. [...] Ingenuous anarchism reveals that the belief in the natural goodness [harmlessness] of man is closely tied to the radical denial of state and government. One follows from the other, and both foment each other.⁴⁰

Finally, Schmitt arrives at “the remarkable and, for many, certainly disquieting diagnosis, namely, that all genuine political theories presuppose man to be evil, i.e.,

People are dangerous, as they are “dynamic”, disorderly beings.

by no means an unproblematic but a dangerous and dynamic being.”⁴¹ This, then, is Schmitt’s own stance. People are dangerous, as they are “dynamic”,

disorderly beings. You can never be certain of what they will do—a point which Laski agrees (although he applauds rather than condemns the fact), and which lies at the heart of the Laskian dynamic that Schmitt misrepresents.

In that fundamental convergence between Schmitt’s and Laski’s anthropological outlooks lies, I think, the reason why Schmitt *has* to misrepresent Laski. He has to do so in order to prevent the connection between the Laskian dynamic and Laski’s

39 Schmitt, *Begriff des Politischen*, 46. Translation from Schmitt, *Concept of the Political*, 58.

40 Schmitt, *Begriff des Politischen*, 48. Translation from Schmitt, *Concept of the Political*, 60.

41 Schmitt, *Begriff des Politischen*, 49. Translation from Schmitt, *Concept of the Political*, 61.

normative conclusion from coming to light. He has to misrepresent Laski so as to conceal the contradiction animating his political project: that his demand for order appeals to and thus accepts the disorder it abhors and seeks to suppress.

The ambiguity of order and disorder

Our discussion so far should not lead to the conclusion that *only* Schmitt's philosophical position, and more specifically Schmitt's position *only* as a result of his political project, is problematic. Rather, in the dispute between Laski and Schmitt, both positions run into trouble, and in that trouble, a fundamental issue is at stake: the relation between order and disorder. To get a better grasp of this issue, it is worthwhile to hypothetically continue the dispute, arguing on behalf of both positions.

To kick things off, the Schmittian might object that it is actually the Laskian position that is self-contradictory. On the one hand, the Laskian thinks that humans are dangerous beings, capable of oppressing each other. For, with its history of church-state conflicts, *Studies in the Problem of Sovereignty* presents a series of oppressions, and with its critique of sovereignty it aims to prevent future—and combat present⁴²—oppressions. On the other hand, the Laskian optimistically embraces the disorder that is, in fact, always already there, at the basis of all order, namely, the workings of individual conscience. These two claims, it seems, cannot be reconciled, especially given Laski's descriptive demonstration of the role of conscience. For when the descriptive side of pluralism turns into prescription, i.e., into a vindication of the individual's right to act according to the dictates of her conscience even if that means disregarding the demands of the state, Laski has to presuppose that the realisation of this normative demand does not itself result in oppression. But Laski's descriptive analysis shows precisely that oppression can be, and actually always is, based on individual consent.

The Schmittian solution to this problem is to emphasise the danger inherent in human beings and to infer from this the need for a state. In other words, the Schmittian essentially reiterates the Hobbesian argument that state power is needed to prevent the eruption of an unpredictable multitude of oppressions. The state's right to obedience thus follows from the fact that the state, in a way, saves its citizens from themselves—which is why Schmitt, referring to Hobbes, speaks of “the eternal relation of protection and obedience”⁴³

However, the Laskian may nonetheless object that this anthropologically pessimistic grounding of the state is hypocritical, for it demands of the individual conscience that it suppress itself. The difficulty which Schmitt struggles with, then, and

42 Given Laski's own political activism in the contexts of the women's suffrage movement and the Labour movement. Michael Newman, *Harold Laski: A Political Biography* (Pontypool: The Merlin Press, 2009), 23ff.

43 Schmitt, *Begriff des Politischen*, 40. Translation from Schmitt, *Concept of the Political*, 52.

which moves him to misrepresent Laski's position so as not to undermine his own, is a difficulty that attaches itself to any anthropologically pessimistic grounding of the state.

Ultimately, the self-contradictoriness of *both* positions arises from the ambiguity of order and disorder. For, on the one hand, order as well as disorder can amount to oppression, while, on the other hand, order can be a barrier to oppression, and disorder the liberating disturbance of an oppressive order. There are two general ways in which one can deal with this ambiguity. The first is acceptance, which entails a blending of optimism and pessimism. One will have to maintain *both* the fact that humans are able to wrong each other and consequently cannot do without the protection of coercive power *and* the fact that humans are able to right wrongs and that the righting of wrongs may demand the disturbance of order. Thus, in any given conflict, neither the general need for order nor the general right of conscience may be decisive. This position will either have to accept the Laskian charge of hypocrisy or find a way of reconceiving that which the Laskian perceives as hypocrisy.

The second way in which one may deal with the ambiguity of order and disorder is by dissolving it. This can be done either by denying the right of order (as a barrier against the dangers of disorder) or by denying the right of disorder (as a remedy against an oppressive order). In the first instance, one will articulate a radical optimism. This position faces the challenge of explaining the existence of oppression, which will have to be regarded as an anomaly, as the result of a removable addition to human life. In other words, this position faces the challenge of resolving the self-contradiction of the Laskian position.

In the second instance, one will have to articulate a radical anthropological pessimism, a pessimism capable of negating the charge of hypocrisy the Laskian might level against the Schmittian. Such a pessimism would effectively have to negate the basic assumption informing that charge: the idea that any attempt to subdue human

For, on the one hand, order as well as disorder can amount to oppression, while, on the other hand, order can be a barrier to oppression, and disorder the liberating disturbance of an oppressive order.

unpredictability would appeal to the very thing it seeks to suppress, namely, individual conscience. In other words, this position would have to eliminate conscience or restrict it to the bounds set by political power. This would amount to a secularisation of the theological image of the human will, which is unable to ascend

towards truth and goodness except by divine grace: only because of the ordering, sovereign decision (as the worldly counterpart of divine grace), and only within the bounds set by that decision, would a functioning conscience exist. This is indeed the route Schmitt seems to take when, in 1938, he targets the distinction between inner

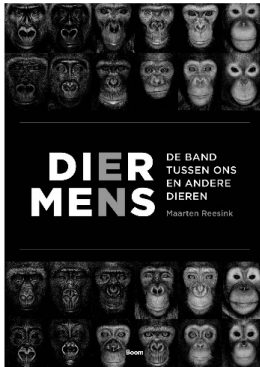
faith (*fides*) and public confession (*confessio*)—the distinction which grounds the existence and consequently the freedom of a private conscience—as crucial to the demise of the Hobbesian state.⁴⁴ But when, around the early 1930s, he critiqued Laski in *The Concept of the Political*, Schmitt lacked at least the conceptual apparatus necessary to radicalise his pessimism in this way, as a result of which he could not counter the Laskian charge of hypocrisy and was forced to conceal it.

Conclusion

Harold Laski argues that all associations—including the state—are similar, insofar as their power ultimately rests on individual consent. Thus all decisions made by associations, including state decisions, appeal to the individual's conscience, and ought to acknowledge the right of individuals to act according to the dictates of their own conscience. According to Carl Schmitt, Laski's conclusion rests on overlooking the political. The state is, Schmitt argues, the strongest and ultimately decisive association, as it is the political association. As such, the state is inherently dissimilar and superior to other associations. Furthermore, Schmitt claims that Laski is merely pitting associations against one another so as to make room for individual decisions. Schmitt's second point fundamentally misrepresents Laski's thought. Laski is, after all, not attempting to make room for individual decisions; he is merely pointing to its existence. Schmitt, however, *has* to misrepresent Laski, because otherwise his quest for order would be unmasked as contradictory. That is, the dynamic Laski uncovers would render Schmitt's position hypocritical. At the same time, Laski's position falls victim to self-contradiction as well, insofar as it underwrites both the danger and the safety of surrendering to the workings of individual conscience. Thus, Schmitt's attack on Laski reveals the problematic ambiguity of order and disorder: both can be oppressive as well as a remedy to oppression. This ambiguity animates the self-contradictoriness of Laski's and Schmitt's thought. If one wishes to avoid the ambiguity and its consequences, one has to either articulate a radical optimism, positing human danger as the result of some removable disturbance, or a radical pessimism, positing conscience as the result of political power. Lacking at least the conceptual apparatus necessary for such a radical pessimism, Schmitt was forced to misrepresent Laski's thought so as to maintain the appearance of coherence.

44 Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1938; Stuttgart: Klett-Cotta, 2018), chap. 5. Citations refer to the Klett-Cotta edition.





Maarten Reesink - *Dier en mens: De band tussen ons en andere dieren*

Boom Uitgeverij

ISBN 9789024432790

374 pagina's, €29,90 (paperback)

Het dierlijke mensenleven

Dat dieren een aanzienlijke rol vervullen binnen het leven van een mens, zal niemand verbazen. We bezitten honden, kijken naar David Attenborough, bezoeken Apenheul, eten vlees en als we een stap buiten de voordeur zetten horen we de vogeltjes fluiten. Ook de coronapandemie laat zien dat onze relatie met dieren een grote impact kan hebben op ons leven als mens, uitgaande van het scenario dat het virus van dier op mens is overgegaan. In de eerste pagina's van *Dier en Mens* maakt de auteur duidelijk voor wie het boek precies bedoeld is. Het boek is speciaal geschreven voor 'dieren-mensen'. Wat zijn dat, dierenmensen? Dat zijn volgens Reesink, in een brede opvatting, mensen die *iets* met dieren hebben. In dit boek denkt de lezer samen met de auteur na, over wat dat iets dan is en waarom dat iets kan verschillen per diersoort. Waarom houden we zielsveel van honden en katten, maar walgen we van ratten en insecten?

Dier-mensstudies

Het boek is geschreven door Maarten Reesink, onder andere docent Human Animal Studies aan de Universiteit van Amsterdam en het boek is dan ook gefocust op de relatie tussen dier en mens. Alhoewel het adequater zou zijn de scheiding *niet-menselijke dieren* en *andere dieren* te hanteren – aangezien die scheiding meer recht doet aan het feit dat wij mensen net zo goed dieren zijn – wordt voor het gemak van de lezer *dier en mens* gehanteerd.

De relatie tussen dier en mens vormt de kern van de dier-mensstudies. Dier-mensstudies is de discipline waarin dier-mensrelaties in al hun facetten centraal staan. Ondanks dat de mens al sinds mensenheugenis na heeft gedacht over dieren, zijn de dier-mensstudies toch een recente uitvinding. Reesink hanteert als beginpunt het essay *Why Look at Animals?* van de schrijver John Berger (1926-2017), alhoewel een daadwerkelijk beginpunt natuurlijk moeilijk aan te wijzen is. In het essay wordt de fundamentele vraag gesteld: waarom kijken we naar dieren? Wat *betekent* het denken over dieren voor ons? Sinds het werk van Berger lijkt de academische interesse in

dieren buiten de biologie pas echt een rol te spelen. Een overduidelijke vraag hier is natuurlijk: waarom dan pas? Als we al tijden lang over dieren nadenken, hoe kan het dan zo zijn dat er pas in de jaren tachtig en negentig interesse ontstaat onder academici? Ook hier gaat Reesink op in.

In *Dier en Mens* vertelt Reesink over de deelterreinen van het vakgebied van dier-mensstudies, en toont het de samenhang daartussen. *Dier en Mens* behandelt vele interessante voorbeelden waarvan we kunnen leren over de relatie tussen dier en mens. Onder andere de thema's dieren in de media, domesticatie, dieren in de geschiedenis, de wijze waarop natuurdocumentaires over dieren gemaakt zijn, dierentuinen, en dieren in de politiek, komen allemaal aan bod. We zien dat het een zeer breed vakgebied is dat iets interessants weet te zeggen over vrijwel alle andere bestaande disciplines. Dier-mensstudies kunnen ons ontzettend veel leren over wie *wij* (mense-lijke dieren) zijn en is daarom filosofisch ook bijzonder relevant.

Dieren binnen de filosofie

Reesink gaat ook specifiek in op de status van dieren binnen de filosofie. De mens heeft altijd al nagedacht over wat dieren hier precies komen doen op aarde en hoe ze in verhouding staan tot ons. Zo heeft de vraag 'Wat onderscheidt de mens van het dier?' binnen de filosofische antropologie ook altijd zowel expliciet als impliciet een rol gespeeld. De vraag wie of wat je bent, is onlosmakelijk verbonden met de overeenkomsten en verschillen ten aanzien van andere individuen. Mens-zijn omhelst onder andere niet-dier zijn (dier in de zin van niet-menselijk dier). Wanneer we ons als een beest gedragen, gedragen we ons *onmenselijk*.

In de *Historia Animalium* deelt Aristoteles de mens in een andere categorie in dan de dieren. De mens is anders dan het dier, omdat het naast alles wat het dier heeft, nog over een denkend deel beschikt. De mens beschikt over het intellect en de mensen met het grootste intellect (vrije mannen) zouden dan ook vrouwen, slaven en dieren als grondstoffen voor hun intellect moeten *gebruiken*.

Met de opkomst van met name het christendom, wordt de relatie dier-mens anders van aard. Naast dat de mens over de rede beschikt, zal de mens ook over iets anders beschikken: een onsterfelijke ziel geschonken door God. Dier en mens zijn schepsels van God, maar fundamenteel van elkaar gescheiden. God heeft de mens

*Wanneer we ons als een beest gedragen,
gedragen we ons onmenselijk.*

immers naar Zijn evenbeeld geschapen. En nadat Adam en Eva uit het paradijs werden verbannen, werd de

positie van het dier er niet beter op. De mens is definitief aangewezen om over alle dieren te heersen. Reesink wijst hier op de cruciale passage dat God Adam de taak geeft alle dieren een naam te geven. De mens bepaalt wat het dier is en de positie van

het dier verschilt op deze manier fundamenteel van dat de mens. Aristoteles beschreef de natuur nog als iets dat onafhankelijk is van de mens, maar voortaan draait de wereld echt om de mens.

Ook in de middeleeuwen lijkt in deze verhouding weinig te veranderen. Zo schrijft Thomas van Aquino dat dieren (anders dan mensen) geen onsterfelijke ziel hebben en hun hoogste vervulling vinden in het dienen van de mens. Na een korte herleving van de 'objectieve blik' van Aristoteles op de natuur – dankzij de heropleving van het antieke denken in de renaissance – zal er met de verlichting een nieuwe verschuiving plaatsvinden. Descartes stelt met zijn *cogito* het menselijk denken centraal in zijn kijk op de wereld. De positie van dieren lijkt hier op de korte termijn nog niet bepaald te verbeteren. Zo zijn dieren volgens Descartes niet meer dan machines, en zijn ze al helemaal niet in staat emotie te voelen of zelfstandig te denken.

Vanzelfsprekend ontbreekt ook het werk van Darwin niet in Reesinks analyse. De grote gelijkenissen tussen dieren en mensen onderling lijken nu toch echt een plaats in te nemen binnen het denken. Darwin is dan ook niet de enige die speelt met gedachten over sterkere gelijkenissen tussen dier en mens. Nadat Copernicus' denken het christelijk wereldbeeld op zijn kop zet, zal Darwin met zijn 'gevaarlijke idee' voortaan nog meer in dat wereldbeeld veranderen. Ook het aardse leven zal voortaan niet meer om de mens draaien. De relatie tussen dier en mens lijkt weer een groot vraagstuk te worden. We lijken er toch niet aan te ontkomen dieren als *andere* dieren te gaan zien. Het wordt steeds aannemelijker dat ook de mens tot het dierenrijk behoort.

Een van de spraakmakende werken die hierop volgden is *What Is It Like to Be a Bat?* van Thomas Nagel. Een bijzondere titel, maar uiterst geschikt voor het gedachtegoed dat zijn boek behelst. Als we echt objectieve kennis willen hebben van andere wezens, is het cruciaal dat wij zelf objectieve waarnemers van de werkelijkheid zijn. En moge dat nu net zijn wat Nagel betwijfelt. Net als een ander willekeurig dier, is ook de mens onlosmakelijk gebonden aan een uiterst subjectieve bril: het mens-zijn. Hoe je de werkelijkheid waarneemt en wat je van die waarnemingen maakt, kunnen wij nu eenmaal alleen maar doen via ons menselijk lichaam, dat dat doet aan de hand van onze menselijke zintuigen, onze menselijke manieren van denken en de cultuur waarin we leven. Hoe kunnen wij dan ooit weten hoe het écht is om een hond, een ooievaar of een vleermuis te zijn? Simpelweg *niet*, we kunnen er alleen een menselijke opvatting over vormen.

Eindeoordeel

Dier en Mens geeft een uitgebreide analyse van de belangrijkste facetten van de relatie tussen dier en mens. Aan de hand van allerlei leuke voorbeelden en ervaringen denken we met de auteur na over alle manieren waarop dieren een rol spelen in ons leven. *Dier en Mens* is daarmee een ontzettend vermakelijk boek dat geen enkele voorkennis vereist. Een aantal levensjaren op aarde voldoet.

Reesink schrijft dat het boek bedoeld is voor ‘dierenmensen’, maar in mijn opinie klopt dat enkel wanneer we aannemen dat we *allemaal* dierenmensen zijn. Ik denk dat het boek namelijk voor iedereen wat te bieden heeft. Zoals ik hierboven al aangaf, heeft namelijk *ieder* mens dagelijks te maken met dieren. We zouden allemaal moeten beseffen wat onze relatie met dieren betekent. Wellicht worden we dan allemaal ‘echte’ dierenmensen. *Dier en Mens* kan de aanleiding zijn om méér en beter na te denken over hoe we met dieren omgaan en over hoe wij onszelf zien.

Dier en Mens is niet het eerste boek dat dat zich met deze thematiek bezighoudt. In tegenstelling tot andere werken, die zich vaak maar op één of een aantal facetten van de relatie tussen dier en mens richten, poogt *Dier en Mens* de relatie tussen dier en mens in al zijn hoedanigheden te bespreken. Daarom is dit boek een fantastisch beginpunt om meer te weten te komen over onze relatie met dieren. Reesink heeft nagedacht over mensen die hierna nog meer willen lezen over dit onderwerp. Na ieder hoofdstuk worden vele leessuggesties gedeeld waar eenieder nog vele uren zoet mee is. Tot slot is *Dier en Mens* met de prachtige omslag een mooie aanvulling op iedere boekenkast.