

## WOEDE EN VERGEVING

Van Martha Nussbaum verscheen eveneens bij Ambo|Anthos *uitgevers*

*Oplevingen van het denken  
Over de menselijke emoties*

*Grensgebieden van het recht  
Over sociale rechtvaardigheid*

*De breekbaarheid van het goede  
Geluk en ethiek in de Griekse filosofie en literatuur*

*Een waardig bestaan  
Over dierenrechten*

*Niet voor de winst  
Waarom de democratie de geesteswetenschappen nodig heeft*

*Mogelijkheden scheppen  
Een nieuwe benadering van de menselijke ontwikkeling*

*De nieuwe religieuze intolerantie  
Een uitweg uit de politiek van de angst*

*Politieke emoties  
Waarom een rechtvaardige samenleving niet zonder liefde kan*

MELD JE AAN VOOR ONZE NIEUWSBRIEF

Zo blijf je op de hoogte van de nieuwste boeken van Ambo|Anthos *uitgevers* en ontvang je leuke extra's, zoals prijsvragen, exclusieve aanbiedingen en leesfragmenten.

Ook word je geïnformeerd over onze lezingen, signeersessies en over andere interessante bijeenkomsten die wij geregeld organiseren.

Aanmelden kan via [www.amboanthos.nl/nieuwsbrief](http://www.amboanthos.nl/nieuwsbrief)

Martha Nussbaum

# WOEDE EN VERGEVING

Wrok, ruimhartigheid, gerechtigheid

Vertaald door Peter Diderich  
en Bep Fontijn

Ambo|Anthos  
Amsterdam

Het motto van William Shakespeare op p. 163 is afkomstig uit *Julius Caesar/Hamlet*, De Arbeiderspers, 2003, vertaald door H.J. de Roy van Zuydewijn



ISBN 978 90 263 2947 0

© 2016 Martha Nussbaum

© 2016 Nederlandse vertaling Ambo|Anthos *uitgevers*, Amsterdam,

Peter Diderich en Bep Fontijn

This translation is published by arrangement with Oxford University Press

Oorspronkelijke titel *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*

Oorspronkelijke uitgever Oxford University Press

Omslagontwerp Marry van Baar

Omslagillustratie © lizard/www.123rf.com

Foto auteur Sally Ryan

Verspreiding voor België:

Veen Bosch & Keuning uitgevers nv, Antwerpen

Ter herinnering aan Bernard Williams (1929-2003)



Ik zal een woonplaats delen met Pallas Athene...  
Met een nu bedaard gemoed bid ik voor de stad,  
wensend dat de stralende zon zal zorgen  
voor zegeningen die het leven doen gedijen  
en het overvloedig laten ontspringen aan de aarde.

Aeschylus, *Eumeniden*, 916-926<sup>1</sup>

Een bedaard mens is niet wraakzuchtig maar veeleer geneigd tot  
meevoelend begrip.

Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, IV.11, 1126 a 1-3

Wij moeten de wereld recht aankijken, met kalme en klare ogen,  
ook al zijn de ogen van de wereld vandaag de dag bloeddorpen.

Mahatma Gandhi, 8 augustus 1942, vermeld in Jawaharlal Nehru,  
*The Discovery of India*, hfdst. 1, p. 38





# INHOUD

- 1 Inleiding – Furiën worden Eumeniden 11
- 2 Woede – Kleineren, vergelding, sekserollen 25
- 3 Vergeving – Historische achtergronden 74  
Bijlage: *Dies Irae* 110
- 4 Intieme persoonlijke relaties – De valstrik van de woede 112
- 5 Het middendomein – Het stoïcisme gekenschetst 163
- 6 Het politieke domein – Alledaagse gerechtigheid 198
- 7 Het politieke domein – Revolutionaire gerechtigheid 246
- 8 Conclusie – De ogen van de wereld 286

Appendix A: Emoties en *Oplevingen van het denken* 290

Appendix B: Woede en beschuldiging 295

Appendix C: Woede en aanverwante emoties 301

Dankwoord 305

Noten 307

Literatuur 337

Register 349



## INLEIDING

*Furiën worden Eumeniden*

Aan het eind van Aeschylus' driedelige tragedie *Oresteia* vinden er in de archaische wereld van de personages twee transformaties plaats, transformaties die het Atheense publiek van de vijfde eeuw vóór onze jaartelling moet hebben herkend als fundamentele veranderingen van hun eigen wereld. De ene transformatie is welbekend, de andere wordt vaak veronachtzaamd. In de welbekende transformatie introduceert Pallas Athene wettelijke instituties die de schijnbaar eindeloze cyclus van bloedwraak moeten vervangen en beëindigen. Ze stelt een gerechtshof in met vaste procedures voor weloverwogen argumentatie en afweging van bewijzen, een onafhankelijke neutrale rechter en een jury, gekozen uit de burgers van Athene, waarna ze aankondigt dat een bloedschuld van nu af aan zal worden vereffend met behulp van het recht, en niet door de Furiën, ofwel Erinyen, de aloude wraakgodinnen. Maar – en dit is de kern van haar welbekende transformatie van de Atheense gemeenschap – de Furiën worden niet zomaar opzijgeschoven. In plaats daarvan overreedt Pallas Athene deze godinnen om zich aan te sluiten bij de stad en geeft ze hun een ereplaats onder de grond, omdat ze hun belang voor die nieuwe wettelijke instituties en het toekomstige welzijn van de stad erkent.

Doorgaans wordt deze stap van Pallas Athene geïnterpreteerd als een erkenning dat het rechtssysteem de duistere wraakzuchtige passies dient te incorporeren en te honoreren. Zo concludeert de grote hellenist Hugh Lloyd Jones: 'Pallas Athene is beslist niet van plan de privileges van de Erinyen op te heffen; ze wil ze juist graag in stand houden.'<sup>1</sup> Het idee is dat de op wraak gerichte hartstochten feitelijk onveranderd blijven; er wordt simpelweg een nieuw huis omheen gebouwd. De Furiën leggen zich neer bij aanvaarding van de restricties van het recht, maar ze behouden een ongewijzigde aard, die duister is en wraakzuchtig.

Die interpretatie zegt echter niets over de tweede transformatie, een trans-

formatie in aard en optreden van de Furiën zelf. Aan het begin van Aeschylus' trilogie zijn de Furiën afstotelijk en angstaanjagend. De bejaarde priesteres van Apollo, die een glimp van hen opvangt, rent zo haastig weg dat ze valt en verder 'rent' op handen en knieën (*Eumeniden* 34-38). Het zijn geen vrouwen, maar Gorgonen, roept ze uit. Nee, zelfs geen Gorgonen, want ze hebben geen vleugels.<sup>2</sup> Ze zijn zwart, afstotelijk; uit hun ogen druipen een afzichtelijk vocht, ze stoten een beangstigend luid gesnurk uit. Hun uitdossing is volslagen ongeschikt voor geciviliseerde bijeenkomsten (51-56). Even later beschrijft Apollo hoe ze klonters bloed uitbraken, opgezogen uit hun prooi (183-184). Ze bestaan, zegt hij, slechts omwille van het kwaad (72). Ze horen thuis in de een of andere barbaarse dictatuur waar het gebruikelijk is mensen lukraak te verminken, te martelen en te doden (185-190).<sup>3</sup>

En ook als de Furiën ontwaken, logenstraffen ze deze gruwelijke beschrijvingen niet. Als Clytaemnestra's geest hen roept, spreken ze niet, maar kreunen en jammeren ze slechts: in de tekst wordt er over *mugmos* en *oigmos* gesproken, geluiden die karakteristiek zijn voor honden. Wanneer ze zijn ontwaakt, zijn hun enige woorden 'pak ze pak ze pak ze' (*labe labe* enzovoort), die zo dicht mogelijk bij een hondachtige jachtkreet staan als het genre toelaat. Zoals Clytaemnestra zegt: 'In een droom achtervolgen jullie je prooi en blaffen jullie als jachthonden, dorstend naar bloed' (131-132). Later wordt de Furiën verstaanbaar taalgebruik toebedeeld, omdat het genre dit vereist, maar deze aanvankelijke karakterisering zullen we niet gauw vergeten.

Aeschylus geeft hier feitelijk een beschrijving van ongebreidelde woede.<sup>4</sup> Deze is obsessief, destructief, bestaat enkel om pijn en kwaad toe te brengen. In de dorst naar bloed is woede minder dan menselijk, veeleer honds. De Grieken stonden ver genoeg van modieuze gedomesticeerde hondensrassen af en dicht genoeg bij ruige tafereelen van verscheurende honden om deze diersoort consequent te associëren met een akelige onverschilligheid voor de pijn van het slachtoffer.<sup>5</sup> De adem van de Furiën ruikt naar onverteerd bloed, een stank waarvoor je walgend zou terugdeinzen als je getuige bent geweest van ongebreideld honds gedrag.<sup>6</sup> Apollo's idee is dat dit rabiate ras ergens anders thuishoort, in een samenleving die geen pogingen doet wreedheid te beteugelen of lukraak martelen te beperken – en zeker niet in een maatschappij die zich geciviliseerd acht.

Onveranderd zouden deze Furiën geen deel kunnen uitmaken van een functionerend rechtssysteem in een samenleving die zich inzet voor gerechtigheid.<sup>7</sup> Wilde honden in een kooi stoppen levert geen gerechtigheid op. Maar de Furiën doorstaan de overgang naar democratie niet ongewijzigd. Tot laat in het stuk zijn ze nog steeds hun hondse zelf, dreigend hun gif (812) uit te braken, de grond te ruïneren en onvruchtbaarheid te produceren (812). Maar Pallas Athene – die haar wettelijke instituties al heeft opgezet zonder hen – haalt de Furiën dan over om zichzelf te veranderen, om zo alsnog te

kunnen deelnemen aan haar project.<sup>8</sup> ‘Breng de bittere kracht van jullie zwarte golf van woede tot bedaren,’ zegt ze tegen hen (832-833).<sup>9</sup> Maar natuurlijk betekent dat een diepgaande transformatie, zelfs een feitelijke verandering van identiteit, omdat ze volkomen vastzitten aan de obsessieve kracht van woede. Ze geeft hun prikkels om zich bij de stad aan te sluiten: een ereplaats onder de aarde, verering door de burgers. Maar de voorwaarde voor dit eerbetoon is dat ze hun gerichtheid op vergeldig loslaten en een nieuw scala aan gevoelens aannemen. In het bijzonder moeten ze zich welwillend opstellen jegens de hele stad, en in de stad geen enkele aanleiding tot oproer geven – vooral niet tot een burgeroorlog, maar ook niet tot voortijdige dood of wat voor vergiftigende furieuze passie dan ook (850-863).<sup>10</sup> Er wordt zelfs van hen verwacht dat ze zegeningen uitstorten over het land (903 e.v.). De deal is dat ze, als ze goed doen en vriendelijke gevoelens koesteren en uiten, een goede behandeling krijgen en geëerd zullen worden. Misschien wel de meest fundamentele transformatie is dat ze moeten luisteren naar de stem van de overreding (885, 970). Uiteraard komt dit alles niet slechts neer op het in bedwang houden van uiterlijke zaken: het is een diepgaande innerlijke heroriëntatie, die doorwerkt tot in de wortels van hun persoonlijkheid.

Ze nemen haar aanbod aan en uiten zich nu ‘met een bedaard gemoed’ (*preumenos*, 922).<sup>11</sup> Ze onthouden zich nu van elke vorm van ontijdig doden (956). Ze verklaren dat ze allen vreugde (*charmata*) moeten schenken aan allen, in een ‘geest van gemeenschappelijke liefde’ (*koinophilei dianoiai*, 984-85). Nogmaals, deze gevoelens zijn volkomen vreemd aan hun voormalige beestachtige identiteit. Het is geen verrassing dat ze op een vergelijkbare manier ook lichamelijk getransformeerd blijken. Ze nemen als deelnemers aan de plechtige stoet aan het eind van het stuk een kaarsrechte houding aan en ze krijgen van een groep vrouwelijke begeleidsters karmijnrode mantels – de karmijnrode mantels die residerende vreemdelingen dragen in het feest van de Panathenaia dat gehouden wordt in de stad. Ze zijn niet langer beesten, maar officieel vrouwen en residerende vreemdelingen (*metoikoi*) in de stadstaat. Ook hun naam is veranderd: ze zijn nu de Welwillenden (Eumeniden), niet meer de Furiën.<sup>12</sup>

Deze tweede transformatie is even belangrijk als de eerste, zelfs cruciaal voor het succes van de eerste. Aeschylus suggereert dat politieke gerechtigheid niet zomaar een kooi plaatst rond woede, maar deze emotie fundamenteel transformeert van iets wat nauwelijks menselijk is, maar dolgedraaid en bloeddorstig, in iets wat wel menselijk is, vatbaar voor rede, kalm, weloverwogen en tot bedaren gekomen. Bovendien mikt gerechtigheid niet op een verleden dat nooit veranderd kan worden, maar op het creëren van voorpoed en welzijn in de komende tijd. Het besef van aansprakelijkheid dat inherent is aan gerechtigheid beogende instituties is eigenlijk helemaal geen retributivistisch – dat wil zeggen, op ideeën over vergelding gebaseerd – sen-

timent, maar veeleer een afgewogen oordeel over de verdediging van het huidige en toekomstige leven. De Furiën zijn nog steeds nodig, omdat dit een onvolmaakte wereld is en er altijd vergrijpen zullen zijn waartegen moet worden opgetreden. Maar ze zijn niet gewenst of nodig in hun oorspronkelijke gestalte en vorm. Ze zijn hun oude zelf niet eens meer: ze zijn een instrument van gerechtigheid en voorspoed geworden. De stad is bevrijd van de plaag van wraakzuchtige woede die leidt tot conflicten tussen burgers en voortijdige dood. In plaats van woede krijgt de stad politieke gerechtigheid.

Er is nog ruimte voor ontzag: immers, mensen die vergrijpen willen plegen en aanstichters van conflicten tussen burgers zijn gewaarschuwd dat slechte daden niet onbestraft zullen blijven. Zo worden de gezichten van de Eumeniden door Pallas Athene nog steeds angstaanjagend genoemd (990). Maar wettelijke aansprakelijkheid is geen rommeltje; omdat die aansprakelijkheid precies wordt uitgemikt, afgemeten, en proportioneel is, is ze juist het tegenovergestelde van een rommeltje. Bovendien is aansprakelijkheid voor daden uit het verleden op de toekomst gericht: op afschrikking, en niet op vergelding.

Aeschylus is geen theoreticus die filosofeert over straf, en hij laat een heleboel vragen open voor nader onderzoek. Is er, bijvoorbeeld, een vorm van retributivisme, van vergeldende rechtshandhaving, denkbaar die past bij zijn restricties? Het idee is dat bestraffing plaatsvindt zonder beroep op de *lex talionis*, op het idee van ‘een oog om een oog en een tand om een tand’ – maar is er wel een vorm van retributivisme mogelijk die verenigbaar is met verwerping van dat idee? Of moet de samenleving, zoals Socrates en Plato meenden, en veel Griekse denkers met hen, een totaal andere theorie van bestraffing omhelzen, een theorie die gebaseerd is op afschrikking en algemeen nut?<sup>13</sup> Er zijn vage verwijzingen naar de laatste aanpak; Aeschylus spreekt zich er niet duidelijk over uit.

Een andere bevrijding blijft onderbelicht, maar prikkelt wel onze verbeelding: het is de bevrijding van het privé domein. In de oude wereld van de Furiën werden familie en liefde zowel voor verwanten als vrienden zwaar belast door de continue noodzaak iets voor iemand te moeten wreken. Aan de noodzaak van vergelding kwam geen eind; ze wierp haar schaduw over alle onderlinge betrekkingen, ook over relaties die ten diepste welwillend waren, zoals die van Orestes met Elektra. (De akelige muzikale wereld van Richard Strauss’ opera *Elektra* is misschien wel de meest onuitwisbare verwerkelijking van dit inzicht van mensen als Aeschylus en Sophocles. Er is niet één noot, niet één frase die niet wordt verbogen en verwrongen onder het alles vervormende gewicht van de wraak.)<sup>14</sup> Maar nu neemt het recht de taak over van het aanpakken van vergrijpen, waardoor de familie de handen vrij krijgt om een plek van *philia* te zijn, van wederkerige goede wil. Het is niet zo dat er geen gelegenheden meer zijn waarbij mensen kans lopen een woedeaanval te krijgen: maar als die ernstig zijn, worden ze overgeleverd aan de gerechtsdiena-

ren, en als ze niet ernstig zijn, leveren ze ook geen langdurige schade op voor de onderlinge betrekkingen. (We zullen zien dat deze dichotomie te simpel is, omdat de intense liefde en het vertrouwen binnen intieme persoonlijke relaties altijd nog kunnen zorgen voor legitieme gelegenheden voor pijnlijke emoties als verdriet en vrees, of gerechtelijke instanties nu ingrijpen of niet.) Zoals Aristoteles later zal zeggen, is de mens die een bedaard gemoed heeft (zoals hij de deugd met betrekking tot woede noemt) niet wraakzuchtig, maar in plaats daarvan geneigd tot meevoelend begrip.<sup>15</sup> Het recht biedt een dubbel voordeel: het houdt ons veilig vanbuiten, en het geeft ons de mogelijkheid ons om elkaar te bekommeren, vanbinnen niet belast door op vergelding gerichte woede.

Merk vooral op dat het recht ons de mogelijkheid geeft ons te bekommeren om onrecht jegens vrienden en familieleden, zonder dat we een leven moeten leiden dat verteerd wordt door woede en wraakprojecten. Het grootste deel van de woede in de door Aeschylus beschreven wereld van vóór het recht had weinig te maken met mensen van vlees en bloed uit zijn eigen tijd: hij volgde het spoor terug van onrecht dat iemands verre voorouders of, nu en dan, iemands ouders of familieleden was aangedaan. Aldus opent de *Agamemnon* met het verleden, in de vorm van de gekwelde beschrijving die het koor geeft van het offeren van Iphigeneia, in het verre verleden – dat Clytaemnestra nu zal wreken. En zodra Aegisthus aan het eind van het stuk op het toneel verschijnt, spreekt hij helemaal niet over zichzelf of datgene waarover hij zich bekommert, maar gaat hij onmiddellijk over tot de gruwelijke sage van zijn vader Thyestes die, beetgenomen door Agamemnons vader Atreus, het vlees van zijn eigen kinderen at. Mensen komen niet toe aan een bestaan waarin ze zichzelf zijn: ze zijn de slaaf van een verleden dat hen zwaar belast. Zoals we zullen zien wordt woede over onrecht jegens iemand ook getransformeerd door het recht, maar misschien wel de grootste verandering die het recht brengt is dat het mensen een manier biedt om zich om anderen te bekommeren zonder uitputtende wraakprojecten vanwege het onrecht dat die anderen is aangedaan.<sup>16</sup>

Dit boek gaat niet over oude Griekse ethiek, maar het ontleent zijn inspiratie aan het op Aeschylus gebaseerde beeld dat ik zojuist heb geschetst – aan het idee dat politieke gerechtigheid een diepgaande transformatie biedt van de morele sentimenten, zowel in het persoonlijke als in het publieke domein. Maar ik zal verder gaan dan Aeschylus door te betogen dat woede normatief gezien altijd problematisch is, zowel in het persoonlijke als in het publieke domein.<sup>17</sup> De kern van mijn betoog is een analyse van woede, die ik presenteer in hoofdstuk twee. Me aansluitend bij een lange filosofische traditie die Aristoteles, de Griekse en Romeinse stoïcijnen en bisschop Butler omspant, stel ik dat het begrip ‘woede’ niet alleen het idee omvat van een ernstige schending van een voor mij betekenisvol iemand of iets, maar ook het idee

dat het goed zou zijn als de boosdoener, hoe dan ook, nadelige consequenties zou ondervinden van zijn daad. Elk van deze gedachten moet op een complexe wijze nader worden gekwalificeerd, maar dat is de essentie van de analyse. Vervolgens betoog ik dat woede, aldus opgevat, normatief altijd problematisch is op een van de twee volgende mogelijke manieren.

Bij de ene manier, die ik de *weg van de vergelding* noem, maakt men de fout te denken dat de door de dader geleden pijn de belangrijke beschadigde persoon of zaak op de een of andere manier herstelt, of bijdraagt aan dat herstel. Die weg is normatief problematisch, omdat de bijbehorende overtuigingen vals en onsamenhangend zijn, ook al tref je ze overal en altijd aan. Ze komen voort uit diepgewortelde, maar misleidende ideeën over kosmisch evenwicht, en uit pogingen van mensen de touwtjes weer in handen te krijgen in situaties van machteloosheid. Maar de pijn van de boosdoener brengt geen personen of objecten terug die schade hebben geleden. In het beste geval kan het toekomstige krenkingen voorkomen en de boosdoener buitenspel zetten. Maar dat is lang niet alles wat de persoon die de weg van de vergelding kiest gelooft en zoekt.

Er is echter één geval waarin de overtuigingen die bij woede meespelen zinnig, zelfs al te zinnig zijn. Dat is het geval dat ik *de weg van de status* zal noemen. Als het slachtoffer vindt dat de krenking om relatieve status gaat en alleen maar daarover – als de krenking wordt gezien als een ‘geringschatting’ van de persoon van het slachtoffer, zoals Aristoteles het formuleert – dan blijkt inderdaad dat een bepaald soort vergelding werkelijk effectief kan zijn. Verlaging van de status van de boosdoener door pijn of vernedering geeft mij daadwerkelijk een hogere positie. Maar dan is er een ander probleem: het is normatief problematisch om uitsluitend te focussen op relatieve status. Dat soort obsessieve kleingeestigheid vind je overal, maar het is iets wat we eigenlijk behoren te ontmoedigen, zowel in onszelf als bij anderen.

Dat is de kern van mijn betoog in een notendop, maar uiteraard moeten al deze ideeën worden uitgewerkt en verdedigd. Woede kan altijd nog een zeker beperkt nut hebben als een *signaal* aan jezelf en/of anderen dat er een krenking heeft plaatsgevonden, voorts als een bron van *motivaties* om daar iets aan te doen en ten slotte als een *afschrikking* voor anderen, waardoor hun agressie moet worden ontmoedigd. De kernideeën ervan vertonen echter grote gebreken: ze zijn incoherent in het eerste, en normatief laakbaar in het tweede geval.

Daarna kom ik bij een cruciaal concept dat ik de ‘transitie’ noem. De meeste doorsnee mensen worden weleens woedend. Maar vaak is het zo dat een redelijk iemand die oog heeft voor de normatieve irrationaliteit van woede, die vooral merkbaar is in de vergeldingsmodus, vanuit de woede opschuift naar productievere, toekomstgerichte gedachten en vraagt wat er feitelijk kan worden gedaan om het persoonlijke of maatschappelijke welzijn te bevorde-



ren. Ik verken de loop van de reflectie die naar dit op de toekomst gerichte denken voert, dat ik preferer. (Ik interpreteer de transitie die de Furiën ondergingen als dit soort transitie, maar dat is niet essentieel voor mijn betoog.) De transitie is een pad dat kan worden gevolgd door een individu maar het kan ook, zoals bij Aeschylus, een evolutionaire weg voor een samenleving zijn.

Ik stel ook vast dat er een grensgeval van authentieke rationele en normatief passende woede bestaat dat ik transitiewoede noem en waarvan de hele inhoud is: 'Wat een schande. Daar moet iets aan gedaan worden.' Deze toekomstgerichte emotie is in die pure vorm echter minder algemeen dan je zou denken: de meeste gevallen van transitiewoede zijn besmet met het verlangen naar vergelding.

In het kernhoofdstuk en de daaropvolgende hoofdstukken richt ik me dan, gewapend met deze analyse, op drie clichés over woede die zowel in de filosofische literatuur als in het dagelijks leven een belangrijke plaats innemen:

- 1 Woede is noodzakelijk (als je geschoffeerd bent) voor de bescherming van je waardigheid en zelfrespect.
- 2 Woede vanwege een onrechtmatige bejegening is essentieel om de boosdoener serieus te nemen (in plaats van hem of haar als een kind te behandelen of als iemand met een verminderde toerekeningsvatbaarheid).
- 3 Woede is een essentieel onderdeel van de strijd tegen onrecht.

Ik geef toe dat woede soms instrumenteel nut kan hebben op de drie genoemde manieren. Maar dit beperkte nut heft de normatieve ongeschiktheid ervan niet op. En woede is ook lang niet zo nuttig, zelfs niet in deze drie rollen, als men soms denkt.

In de vier daaropvolgende hoofdstukken (vier, vijf, zes en zeven) wordt dit kernbetoog verder uitgewerkt. Een gedegen onderzoek van deze zaken moet onderscheid maken tussen de diverse domeinen van menselijke interactie en nauwgezet vragen welke menselijke relaties eigen zijn aan welk domein, en welke deugden bij elk van deze relaties passen. De sfeer van diepe persoonlijke affectie (onder familieleden of vrienden) is anders dan de politieke sfeer; er overheersen andere deugden en normen aangaande woede en oordelen over anderen. De structuur van mijn betoog zal samenhangen met deze verdeling in leefsituaties.

Eerst onderzoek ik, in hoofdstuk vier, de rol van woede in intieme persoonlijke relaties. Vaak wordt gedacht dat woede, ook al is die soms excessief of misplaatst, een waardevolle manier is om je zelfrespect te handhaven en dat woede gecultiveerd dient te worden, vooral door mensen (en vrouwen zijn hierbij het veelal gegeven voorbeeld) die een gebrekkig gevoel van eigenwaarde hebben. Ik ga tegen deze gedachtegang in, omdat de voor persoonlijke in-

tiniteit relevante waarden niet alleen niet om woede vragen, maar er intens door bedreigd worden. Uiteraard kunnen zich ernstige beschadigingen en vertrouwensbreuken voordoen, en die zijn vaak aanleiding tot kortdurende woede en langdurig leed. Maar ik zal betogen dat leed vanwege een verlies de voorkeur verdient boven het vaste voornemen om iemand anders dat verlies blijvend in de schoenen te schuiven – zowel instrumenteel, omdat het beter is voor de lijdende persoon zelf, als intrinsiek, omdat het beter aansluit bij de aard van liefdevolle menselijke relaties. Hoewel kortdurende woede begrijpelijk en menselijk is, ben je er zelden bij gebaat en is het al helemaal geen goed idee om er de loop van de toekomst door te laten dicteren.

Daarna buig ik mij (in hoofdstuk vijf) over wat ik een ‘middendomein’ zal noemen, de sfeer van de talrijke dagelijkse transacties die we hebben met mensen en sociale groepen die niet onze beste vrienden en ook niet onze politieke instituties of hun officiële vertegenwoordigers zijn. Een heleboel wrevel ontstaat in dit middendomein, van aantastingen van je reputatie tot die onvergeeflijke fout – al genoemd door Aristoteles – waarbij iemand je naam vergeet. Voor deze sfeer voer ik een ander betoog dan voor het intieme domein, waar ik krachtige emotionele opschudding bepleit, althans in de vorm van bedroefdheid en niet van woede. Hier betoog ik dat de Romeinse stoïcijnen – die leefden in een cultuur die exorbitant vervormd werd door rancuneuze gevoelens in het middendomein – het volkomen bij het rechte eind hebben: de juiste instelling is dat je komt op een punt waarop je begrijpt hoe triviaal al die kleineringen zijn. Dat je er niet alleen niet boos over hoeft te worden, maar er ook niet bedroefd over bent. De schade is eenvoudig niet serieus genoeg. Seneca bereikte dat punt zelf eigenlijk nooit, maar hij beschrijft zijn eigen strijd op een manier die goede richtlijnen oplevert (zodoende zal ik Adam Smith volgen in de vaststelling dat de stoïcijnen goede adviezen verstrekken, behalve wanneer ze ons vertellen dat we niet te veel om onze dierbaren, familie en vrienden moeten geven.)

Maar dat kan niet het hele verhaal zijn, want hoewel een heleboel alledaagse woede draait om triviale zaken als beledigingen en incompetentie, zijn de wandaden in het middendomein soms natuurlijk uitermate ernstig: verkrachting door vreemden, moord door vreemden enzovoort. Deze gevallen zijn iets anders dan de triviale ergernissen en beledigingen waar stoïcijnse teksten en het dagelijks leven doorgaans vol mee zitten. Op dit punt blijken de inzichten van Aeschylus van belang. Dit zijn zaken voor het recht, dat deze zaken moet behandelen zonder woede en in een vooruitziende geest. Hoewel ernstige zaken in het persoonlijke domein ook kunnen worden overgedragen aan recht en wet, laten ze logischerwijs een residu achter van diepe emoties (verdriet, angst, compassie) die inherent zijn aan een relatie van liefde en vertrouwen. In het middendomein daarentegen heeft een blijvende relatie met de boosdoener geen enkele zin en kan het recht de volle last van de aanpak van onrecht op zich nemen.

Daarna stap ik over op het politieke domein. In dit domein is de primaire deugd onpartijdige gerechtigheid, een deugd die het beste met de mensen voorheeft en zorgt voor het gemeenschappelijk welzijn. Het is op de allereerste plaats een deugd van instituties, maar het is ook een belangrijke – zij het afgeleide – deugd van de mensen die binnen deze instituties leven en ze ondersteunen. Maar welke sentimenten bezielen en schragen gerechtigheid? Nogmaals: op dit punt wordt vaak staande gehouden dat woede belangrijk is als een sentiment dat de gelijke waardigheid van de onderdrukte staft en tevens respect uitdrukt voor het menselijk wezen, als een doel op zich. Ik splits mijn behandeling van het politieke domein in twee delen: alledaagse gerechtigheid (hoofdstuk zes) en revolutionaire gerechtigheid (hoofdstuk zeven).

In het geval van alledaagse gerechtigheid stel ik dat het streven naar gerechtigheid niet gediend is met een beperkte gerichtheid op wat voor vorm van straf dan ook, maar vooral niet gediend is met strafrecht op basis van retributivisme, zelfs niet met een geavanceerde vorm van vergelding. Bovenal moet een samenleving een *ex-anteperspectief* kiezen door het probleem van de criminaliteit in zijn geheel te analyseren en te zoeken naar de beste strategieën om het aan te pakken, met het oog op de toekomst. Zulke strategieën kunnen uiteraard de bestraffing van daders omvatten, maar uitsluitend als onderdeel van een veel groter project dat ook voeding, onderwijs, gezondheidszorg, huisvesting, werkgelegenheid en nog veel meer omvat. Hoewel ik in dit boek niet het brede onderzoek naar sociaal welzijn zal kunnen plegen dat eigenlijk nodig is, presenteer ik in elk geval een idee van hoe dat eruit zou moeten zien en ga ik vervolgens wat dieper in op de bestraffing van vergrijpen, als een soort voorproefje van die gewenste onderneming.

Maar hoe staat het met revolutionaire gerechtigheid? Vaak wordt gedacht dat woede in dit geval zowel nobel als noodzakelijk kan zijn, dat het de onderdrukten helpt voor zichzelf op te komen en naar gerechtigheid te streven. In navolging van de theoretische geschriften van Mahatma Gandhi en Martin Luther King jr. stel ik echter dat woede niet alleen niet noodzakelijk is voor het streven naar gerechtigheid, maar ook een grote hindernis voor de ruimhartigheid en empathie die een toekomst van gerechtigheid helpen opbouwen. Woede kan nog wel een beperkt nut hebben op de drie instrumentele manieren die ik heb aangegeven (als signaal, als motivatie en als afschriking), maar het is cruciaal dat de leider van een revolutionaire beweging, en velen van zijn volgelingen, een ongewoon soort mensen zijn, deels stoïcijns en deels vol liefde. Toch zijn er zulke leiders en volgelingen geweest, zoals het denken en leven van Nelson Mandela aantoont. En misschien zijn ze achteraf helemaal niet zo ongewoon, omdat het leven van een mens verrassende stadia van vreugde en ruimhartigheid kent, kwaliteiten die goed passen bij een project voor opbouw van iets beters dan wat er al bestaat.

Deze keurige verdeling in domeinen is natuurlijk te simpel, omdat de do-

meinen elkaar onderling kruisen en op allerlei manieren beïnvloeden. Het gezin is een domein van liefde, maar het is ook een politieke institutie, vormgegeven door de wet, en het herbergt vele misstanden (zoals verkrachting, geweldpleging en kindermisbruik) die door het recht uiterst serieus moeten worden genomen. Krenkingen op de werkplek (bijvoorbeeld) zijn misstanden van het middendomein, maar het kan ook dat het uitingen zijn van discriminatie vanwege ras of geslacht, of dat het pesterij is, of laakbare verwaarlozing, waardoor ze in potentie binnen de invloedssfeer van het recht komen én van een zorgvuldig begrensde transitiewoede (de Eumeniden in hun nieuwe onderaardse verblijf) die een antwoord is op politieke misstanden. Bovendien zijn onze relaties met collega's – in tegenstelling tot relaties met vreemden in vliegtuigen en in het verkeer op straat – blijvende relaties die minstens enig gewicht en enige betekenis hebben: ze liggen tussen de complete intimiteit van liefde en vriendschap en de makkelijk te vergeten ontmoeting met een extra zitruimte claimende medepassagier in. En zoals ik al benadrukte zijn ernstige misdrijven tegen een persoon, zoals geweldpleging, verkrachting en doodslag door niet-intimi, serieuze misstanden en tevens wetsovertredingen in het middendomein. Het vinden van de juiste houding tegenover deze misstanden, met al hun uiteenlopende aspecten, zal een hele zoektocht zijn.

Even belangrijk is dat het politieke domein niet simpelweg een domein is van onpartijdige gerechtigheid. Als een natie wil standhouden en mensen wil motiveren om zich te bekommeren om het gemeenschappelijk welzijn, zal het publieke domein een deel van de ruimhartigheid en een niet-inquisitieachtige geest nodig hebben die volgens mij bij het persoonlijke domein behoren, waar het bijhouden van al je vergrijpen te ver doorgevoerd kan worden en het gemeenschappelijke streven aldus kan vergiftigen. Dat is feitelijk de kern van Aeschylus' inzicht, dat in plaats van de wraakzucht en bloeddorst van de familie op haar ergst te exporteren naar de stad, de stad kracht dient te putten uit de vertrouwensbanden en de liefdevolle ruimhartigheid die horen bij de familie op haar best.

Hoewel mijn primaire thema woede is en de juiste omgang ermee in de drie domeinen, heeft mijn project ook een secundair thema, namelijk de vraag in hoeverre vergeving een geschikte kandidaat is die woede zou kunnen vervangen als primaire houding jegens wandaden die mensen begaan. Deze vervangende houding is vergeving, en haar kandidatuur wordt in hedendaagse discussies krachtig bepleit. Het idee van vergeving is opmerkelijk afwezig in de *Eumeniden*, net als eigenlijk (dunkt mij) in de hele antieke Griekse ethiek,<sup>18</sup> maar het staat zo centraal in hedendaagse discussies over woede, dat je dat onderwerp niet kunt aanpakken zonder ook uitvoerig op vergeving in te gaan. Daarom stel ik voor dat hier te doen, waarbij ik uitga van de bekende opvatting dat vergeving een essentiële politieke en persoonlijke deugd is. Uiteindelijk komen we, althans in enkele cruciale opzichten, op het punt uit waar