

Vergiffenis als juridische en literaire finale: happy endings

INLEIDING

Er is een idee in het werk van Iris Murdoch (1919-1999) dat mij al geruime tijd bezighoudt, en hoewel ik veel over Murdoch heb gesproken en geschreven, en aan dat specifieke idee al een hele paragraaf heb gewijd in een recente publicatie, blijft Murdochs tekst rondspoken in mijn geest. Blijkbaar heeft een en ander nadere beschouwing.¹

Het gaat om het idee dat verlossend lijden mensenwerk kan zijn en hier volgt de tekst waarin Murdoch dit inzicht verwoordt. Ik geef de tekst in vertaling omdat deze de leidraad vormt voor mijn betoog:

Het idee dat het lijden van een ander verlossend kan zijn, is zeker te begrijpen. Christenen zullen het wellicht verbinden met Christus en de kleinere menselijke inspanningen zien als een *imitatio Christi*, maar verlossing kan bestaan zonder God. Het begrip heeft sterke emotionele aantrekkingskracht, maar ook structuur. De verlostte wordt *gekocht* op *rekening* van een ander en daardoor *bevrijd*. De transactie is effectief door de *deugd*, of de relevante *zuivere intentie* (of zuivere liefde), van degene die het offer brengt. De begunstigde moet de aanblik van lijden internaliseren als een les waardoor hij wordt veranderd. Een klassiek voorbeeld zou kunnen zijn de misdadige jongen die geïrriteerd wordt door de liefde en smart van zijn moeder. (curs. Iris Murdoch)²

Deze tekst staat in het essay 'Comic and Tragic' dat het langste hoofdstuk vormt van Murdochs filosofische werk *Metaphysics as a Guide to Morals* (1992). Wat is het in deze tekst dat mij boeit? Welke gedachte dient zich aan als ik inga op het idee dat het lijden van een ander bevrijdend kan werken? Ik vermoed dat het te maken heeft met geluk, maar Murdoch noemt geluk hier niet, dus hoe zit het dan? In deze bijdrage wil ik de kwestie bespreken door vier notities bij de tekst te maken.³

EERSTE NOTITIE: HET POSITIEF RECHT IS BREEKBAAR

Laten we beginnen met het klassieke voorbeeld dat Murdoch geeft: een misdadige zoon raakt ontroerd door de liefde en de smart van zijn moeder. Murdoch werkt het voorbeeld niet uit, ze roept slechts, in één zin, het beeld op van een hartverscheurende ontmoeting. Het is een krachtig beeld dat ons als lezer niet onberoerd laat. Maar voordat de emoties met ons op de loop gaan, moeten we bedenken dat een persoon in onze maatschappij officieel alleen te boek kan staan als delinquent indien hij rechtens schuldig bevonden is aan het plegen van strafbare feiten. De institutionele reactie op een delict is de juridische sanctie. Voor een nadere beschouwing hierover kunnen we niet te rade gaan bij Murdoch omdat ze er nauwelijks over spreekt, maar we kunnen rijkelijk putten uit *Law and Literature* van Richard A. Posner.⁴ Deze studie heb ik de afgelopen drie jaar als handboek gebruikt in het onderwijs in Nijmegen en ook een keer in Leiden, en ik vind het een uiterst leerzaam en plezierig boek dat naast belangrijke rechtsfilosofische inzichten prachtige literatuurkritieken biedt.

Het strafrechtelijk begrip 'delinquent' is toepasselijk op iemand vanwege bepaalde door hem gestelde daden en krachtens een rechterlijke uitspraak. Delinquent is een kwalificatie die alleen mogelijk is als een rechtssysteem functioneert en deze conditie is, zoals Posner suggereert,

wezenlijk fragiel, of, anders geformuleerd: het recht is een kwetsbare institutie. Op basis van Posners uiteenzettingen onderscheid ik drie posities van kwetsbaarheid van het recht. Het benoemen en duiden van deze posities leidt tot een kleine topologie van de fragiliteit van het recht.

De eerste plaats waar de fragiliteit van het recht zichtbaar wordt is de onderkant van het recht, voor zover het recht wordt geboren uit de geest van wraak. Posner beoogt dat deze oorsprong van het recht een historische en een logische dimensie heeft. Enerzijds blijkt uit archeologisch en teksthistorisch onderzoek dat de oudste rechtssystemen reguleringen van wraakpraktijken behelzen, anderzijds blijkt uit conceptuele analyses dat het retributieve karakter van straf een wrekend element heeft. Wraak is een reactieve leedtoevoeging die uitgevoerd wordt door het slachtoffer of diens vertegenwoordiger, die direct gemotiveerd wordt door zijn woede en verontwaardiging over het hem aangedane leed of de hem toegebrachte schade en kwetsuur, en die aan de dader te kennen geeft dat zijn daad als onrecht wordt gezien. In deze condities ligt het voor de hand dat wraak overhelt naar buitenproportionele gewelddadigheden en zelfs naar een eindeloze spiraal van geweld. Deze woekering van geweld wordt opgeheven als een rechtssysteem wordt ingevoerd. Het rechtssysteem transformeert wraak tot straf, dat wil zeggen tot sancties die worden opgelegd op basis van algemene wetten en onpartijdige rechterlijke oordelen. De juridische transformatie van wraak in straf heeft een dubbel gevolg voor wraakacties die deel uitmaken van de maatschappelijke realiteit: deze gelden als vormen van strafbare eigenrichting terwijl ze uiteraard het rechtssysteem, waardoor die gelding wordt geconstitueerd, ondermijnen.

De tweede plaats waar de fragiliteit van het recht aan het licht komt is de directe kern, wanneer de gelding van het recht wordt betwist. Die contestatie volgt uit theorieën over natuurrecht, volgens welke de toekenning van juridische schuld herzien moet worden op gezag van natuurrech-

telijke standaarden; uit Nietzscheaanse theorieën volgens welke het recht voortkomt uit opgekropte en verinnerlijkte schuldgevoelens van zwakke mensen zodat het recht van moderne democratische staten met een christelijke traditie een product van ressentiment is; en uit Kafkaïaanse theorieën volgens welke het recht een schuldproducerend apparaat is. De contestaties vanuit deze drie theoretische perspectieven monden uit in de stelling dat het positief recht weliswaar effectief is maar eigenlijk niet geldt omdat het niet deugt. De natuurrechtdenker, de Nietzscheaan en de Kafkaïaan vallen het recht dus frontaal aan.

Ten derde is het recht breekbaar aan de bovenkant, daar waar de politieke macht zetelt. Politieke macht is onontbeerlijk voor het recht bij de totstandkoming en bij de handhaving en de uitvoering ervan. In een rechtsstaat wordt deze noodzakelijke politieke macht door het recht zelf gereguleerd. Maar de binding van de macht aan het recht die kenmerkend is voor de rechtsstaat kan in feite eenzijdig verbroken worden door de macht. In dat geval wordt politieke macht totalitair en wordt de staat een totalitair systeem dat vernietigend is voor het recht. Dan bestaat er slechts één type misdaad, namelijk de misdaad tegenover de staat of staatsvijandigheid, er bestaat slechts één type proces, namelijk door de staatsmacht geforceerde zelf-incriminatie, en er bestaat slechts één soort sanctie, namelijk eliminatie van het staatsgevaarlijke element. Posner laat overtuigend zien dat dystopische literatuur zinspeelt op dit type breekbaarheid van het recht. Romans als *1984*, *Brave New World*, *Wij*, *Oryx and Crake* gaan over technologisch gedetermineerde levens waarbij de controleurs van het technologische systeem representanten zijn van totale politieke macht over levens van individuen en van samenlevingen. Posner vindt dat juristen dystopische literatuur moeten lezen en ervan moeten leren dat het recht volledig geruïneerd kan worden als technologisch onderbouwde politieke macht de overhand krijgt:

Prophetic or not, these works illuminate aspects of technology that challenge the governance of society by law.⁵

Hoe staat het nu met onze misdadige jongen? We stelden vast dat de juridische kwalificatie van delinquent afhankelijk is van het bestaan van positief recht. We merkten op dat deze conditie fragiel is en we brachten die fragiliteit in kaart met behulp van Posners *Law and Literature*. Het juridische oordeel dat de jongen misdadig is kan qua effectiviteit ondergraven worden door eigenrichting in een wraakcultuur, het kan qua gelding betwist worden vanuit natuurrechtelijk, Nietzscheaans en Kafkaiaans perspectief, het kan naar effectiviteit en gelding tezamen verworpen worden door een ingreep van een totalitaire macht.⁶ Er zijn echter nog andere benaderingen mogelijk ten aanzien van de jongen, bijvoorbeeld die door Iris Murdoch wordt genoemd: de jongen kan door de liefde en het verdriet van zijn moeder aangedaan worden en dit is, volgens Murdoch, een klassiek voorbeeld van verlossend lijden. Bedoelt Murdoch dat de moeder haar zoon vergeeft of is verlossend lijden iets anders dan vergiffenis? Wat is vergiffenis eigenlijk? Die vraag is het onderwerp van mijn tweede notitie.

TWEEDE NOTITIE: VERGIFFENIS EN HET RECHT ZIJN HETEROGEEN

Posner spreekt niet over vergiffenis; wel wijst hij op de bevoegdheid om gratie te verlenen en op de rol van billijkheid bij het uitleggen van contracten. Deze laatste, de billijkheid, thematiseert hij aan de hand van Shakespeares komedie *The Merchant of Venice*.⁷ In dit stuk speelt Portia een slim spel. Met haar beroemde ‘Speech on Mercy’ die zo mooi opent met de woorden ‘The quality of mercy is not strain’d, / It droppeth as the gentle rain from heaven / Upon the place beneath...’, voorspelt ze het vonnis voor Shylock.⁸ Want Shylock smeekt uiteindelijk de doge om genade, nadat Portia door haar letterlijke uitleg van de wet

de gruwelijke uitvoering van de contractuele verplichtingen heeft voorkomen. Ze voert aan dat Shylocks claim op 'a pound of flesh' niet zonder bloedvergieten ingelost kan worden en redt daarmee het vege lijf van Antonio.⁹ Zoals Posner opmerkt, verrast Shakespeare met Portia's pleidooi omdat de heersende juridische leer uitging van de Aristotelische visie dat billijkheid pas mogelijk wordt door interpretatie naar de geest van de wet en juist niet naar de letter.

Shakespeare haalt nog meer grapjes uit in deze komedie en onderstreept daarmee dat de liefvallige maar gewiekste Portia in haar hartszaken een betere deal maakt dan de koopmannen Antonio en Shylock in hun geldzaken. Bijvoorbeeld het traject dat de ringen afleggen – van Portia aan haar uitverkoren Bassanio die de ring weer aan Balthasar geeft die de juridische vermomming van Portia blijkt te zijn en dan dus nogmaals van Portia aan Bassanio – en idem dito in de rangen van de bedienden – dat traject voert naar Antonio, die vergiffenis vraagt voor Bassanio's lichtzinnigheid en daarbij zijn ziel schenkt aan Portia als onderpand voor de huwelijksvrouw van zijn vriend Bassanio aan haar; waarop alle geliefden vrolijk hun wettige bed induiken. Met deze afloop zinspeelt Shakespeare vast en zeker op de eerdere scène waar Portia haar reis naar het gerechtshof in Venetië verheimelijkt onder het mom van een pelgrimage naar een klooster. De verdraaiingen in wereldlijke en geestelijke orde, de leugentjes om bestwil, de gelukkige afloop waar de geliefden elkaar krijgen en vooral de lichtvoetige maar beslissende rol van genade, vergeving en mildheid zijn typisch voor Shakespeares komedies.

Posner leest *The Merchant of Venice* met het oog op de verhouding tussen billijkheid en legalisme, hij gaat voorbij aan de kleine scènes van vergeving en van Portia's 'pelgrimage'. Suggereert het feit dat Posner hieraan voorbijgaat en, meer nog, het feit dat hij in zijn boek helemaal niet over vergiffenis spreekt, dat het recht niet van doen heeft met vergeving? Is vergiffenis een buitenjuridische aangelegenheid?¹⁰

Dat lijkt op het eerste gezicht het standpunt te zijn van Jacques Derrida. In een bijdrage voor 'Le Monde des Débats' van december 1999 stelt Derrida dat rechtbanken niet vergeven in de strikte zin van het woord omdat het recht oordeelt, terwijl vergeven niets van doen heeft met een oordeel maar alles met een gift. Derrida legt dit uit door een onderscheid te maken tussen onzuivere en zuivere vergiffenis.

Onzuiver is de vergeving die voorwaarden stelt: vergeving wordt hier een soort betaling van de kant van het slachtoffer aan de dader in ruil voor diens opbiechten van de waarheid, bekennen van schuld, tonen van berouw, belofte zijn leven te beteren en uitdrukkelijke vraag om vergeving. Zuiver is de vergeving die deze voorwaarden niet stelt en dus een echte schenking is aan de dader vanwege de fout, het kwaad of het onrecht dat hij heeft begaan. De zuivere vergeving heeft dus geen finaliteit, ze is geen middel tot een doel, ze heeft geen zin. Zodra ze wordt ingezet om normale politieke of maatschappelijke verhoudingen te herstellen of om een proces van persoonlijke heling te bevorderen, verliest ze haar zuiverheid en verandert ze in verzoening. Vergeving, zo zegt Derrida, is 'ni normal, ni normatif, ni normalisant'¹¹ en ze mag dat ook niet zijn, ze moet uitzonderlijk en buitengewoon blijven. Dit betekent dat vergeving eigenlijk alleen gepast is voor het onvergeeflijke, dus voor uitzonderlijk gruwelijke misdaden en buitengewoon wreed onrecht, zoals misdaden tegen de menselijkheid.

Verder betoogt Derrida dat vergiffenis schenken alleen toekomt aan het slachtoffer, het is zijn privilege. En ook deze karakteristiek van zuivere vergiffenis legt een onmogelijkheid bloot, want het eigenlijke slachtoffer is afwezig, het is er niet meer. Dit is feitelijk het geval als het slachtoffer het onrecht niet heeft overleefd; het is echter ook het geval als hij wel overleeft want het precieze moment van de daad die hem kwetste en hem tot slachtoffer maakte is voorbij. Dit geldt natuurlijk ook voor de dader, ook zijn

moment is gepasseerd. In precieze zin kan het slachtoffer dus geen vergiffenis schenken aan de dader omdat het actuele slachtoffer en de actuele dader absent zijn.

Bovendien benadrukt Derrida dat vergeven een geheim van het innerlijk is waar een ander geen toegang toe heeft: 'Cette zone de l'expérience reste inaccessible et je dois en respecter le secrèt.'¹² Deze karakteristiek van innerlijk geheim merken we op als we stilstaan bij de discontinuïteit tussen vergeving en recht: het is voorstelbaar dat een slachtoffer in zijn hart of verstand de dader wel vergeeft en toch eist dat recht wordt gedaan, dat er een juridisch proces plaatsvindt en een rechterlijke veroordeling komt; en, omgekeerd, het is ook voorstelbaar dat een slachtoffer niet vergeeft terwijl op juridisch vlak de dader wordt vrijgesproken of amnestie wordt verleend. Recht en vergeving gaan dus niet gelijk op. Derrida benadrukt evenwel dat deze heterogeniteit van recht en vergeving niet impliceert dat ze volledig los van elkaar staan. Het betekent volgens hem wel dat daar waar ze elkaar tegemoet treden, vergeving verandert in verzoening. Immers, de zuivere vergeving veronderstelt dat het slachtoffer in strikte oppositie tot de dader staat, maar deze oppositie wordt doorbroken als een bemiddelende instantie zoals het recht optreedt en een openbare ruimte constitueert waar partijen op elkaar betrokken zijn, dus te verzoenen zijn. Derrida tekent aan dat het recht niet de enige en niet de eerste institutie is die deze bemiddelende functie vervult; de primaire bemiddelaar is de gedeelde taal. Participeren in de symbolische orde van de taal is de noodzakelijke voorwaarde voor betekenisvol spreken over kwaad, schuld, onrecht, over dader en slachtoffer. De gedeelde taal is nodig voor een verstaanbare tegenstelling tussen dader en slachtoffer maar daardoor ontstaat een soort gemeenschappelijkheid. De oppositie van slachtoffer en dader wordt dus gecontamineerd door de gezamenlijkheid en de gelijkwaardigheid die meekomen met de taalgemeenschap waarin dader en slachtoffer noodzakelijkerwijze staan indien ze op bete-

kenisvolle en verstaanbare wijze als dader en slachtoffer kenbaar zijn.¹³ In deze gecontamineerde setting is de zuivere vergiffenis niet meer mogelijk en maakt ze plaats voor verzoening. Derrida verwoordt deze substitutie als volgt:

Dès que la victime ‘comprend’ le criminel, dès qu’elle échange, parle, s’entend avec lui, la scène de la réconciliation a commencé, et avec elle ce pardon courant qui est tout sauf un pardon.¹⁴

Hoe helpt Derrida’s visie nu bij onze reflectie over Murdochs tekst? Zijn analyse van het verschil en het verbond tussen zuivere vergiffenis enerzijds en politieke, juridische en sociale verzoening anderzijds maakt het mogelijk om de fragiliteit van het recht waarover wij eerder spraken, verder in kaart te brengen. Vergiffenis en verzoening manifesteren een vierde plaats van kwetsbaarheid. Naast de ondermijning door wraak, de betwistingen vanuit natuurrechtelijke, Nietzscheaanse en Kafkaïaanse perspectieven, en de totalitaire machtsgreep, blijkt het recht breekbaar aan de buitenkant, omdat het gepasseerd kan worden door daden van vergiffenis en gesublimeerd kan worden in daden van verzoening. Het recht is zelfs principieel op deze sublimatie georiënteerd, aangezien zijn afdwingbaarheid inhoudt dat de zaak waarover in rechte wordt getwist tot een juridisch definitief einde komt.

Bovendien is Derrida’s analyse overtuigend voor zover ze het onvoorwaardelijke of absolute karakter van vergiffenis uitlegt. Maar zijn analyse schiet ernstig tekort voor de relationele dimensie van vergiffenis. Immers, als vergeving een gift is, is ze uiteraard een relatie tussen gever en ontvanger en dan komt de relationaliteit dus niet pas in het geding door een bemiddelende derde instantie zoals de taal of het recht. De vraag is wat dit betekent voor de andere kenmerken van zuivere vergiffenis die Derrida onderscheidt. We gaan deze vraag beantwoorden door Murdochs begrip van verlossend lijden te ontleden. Murdoch

stelt immers meteen de relatie centraal: in het klassieke voorbeeld is de relatie dat de misdadige jongen wordt bewogen door de liefde en het verdriet van zijn moeder. Wat is hier precies gaande?

DERDE NOTITIE: IS VERLOSSEND LIJDEN TE
ZIEN ALS EEN ETHISCH BEGRIP?

Als we de tekstpassage waarmee deze bijdrage begon er weer bij nemen, zien we dat Murdochs visie tegenover die van Derrida staat. Derrida betoogt dat zowel de act als het begrip van zuivere vergiffenis niet intelligibel is, geen betekenis heeft en geen finaliteit. Murdoch stelt dat het idee van verlossend lijden zeker te begrijpen is, dat het begrip ervan emoties oproept en een structuur heeft, dat de act een doel dient.

Ze licht dit toe vanuit de wezenlijke relationaliteit van verlossend lijden als ze spreekt van een transactie waarbij de een de ander vrijkoopt, of bevrijdt door voor hem te betalen of een offer te brengen. Verlossend lijden is volgens Murdoch dus een samenspel van verlosser en begunstigde waar beide partijen inbrengen: de een brengt deugd of zuivere liefde in, de ander opent zijn hart voor de aanblik van het lijden en verandert daardoor.¹⁵

De finaliteit van deze transactie is bevrijding en meer bepaald gaat het om bevrijding of verlossing uit het kwaad. Murdoch omschrijft in haar filosofische essays het kwaad als een handeling en houding die de ander schaadt, kwetst, miskent, benadeelt, pijnigt of leed berokkent. Het kwaad is dus een act die de ander op de een of andere manier vernietigt. Als voorbeelden noemt Murdoch onderdrukking, hongersnood, psychische berovingen, marteling, terrorisme, moord, de Holocaust.¹⁶

De bron van het kwaad is volgens Murdoch te vinden in egoïsme. Egoïsme is de natuurlijke instelling waarbij het subject zichzelf ziet als heer en meester over zichzelf, over de ander en over de wereld. Deze visie is echter een

illusie. Immers, bezigheden en beslommeringen die meer of minder goed slagen, brengen onvermijdelijk de idee van het Goede mee. Deze idee is absoluut soeverein en als zodanig richtinggevend voor het concrete leven. Deze idee toont de werkelijkheid zoals ze echt is, namelijk als een wereld waarin niet alleen het zelf maar ook de anderen en het andere echt bestaan. In het licht van het Goede is het natuurlijk egoïsme onjuist, onwaarachtig en onrechtvaardig terwijl aandacht voor de ander juist en rechtvaardig is. De idee van het Goede constitueert het leven tot een ethische taak: we moeten onszelf moreel verbeteren en altruïstische mensen worden.¹⁷

Het ethische ideaal dat Murdoch beschrijft is theoretisch gezien uiterst eenvoudig. In de praktijk is het minder simpel; onze levens, onze situaties en vooral onze liefdes zijn vaak complex en duister. We doen het vaak niet goed, we falen of hebben pech, en we doen kwaad, soms zelfs gruwelijk kwaad. Met haar scherpe psychologische inzicht wijst Murdoch ook op een bijzonder soort kwaad, namelijk het morele kwaad van bepaalde vormen van lijden. Als een slachtoffer zich wentelt in zijn leed en als een dader zwelgt in zijn schuldgevoelens, vervallen ze tot egoïsten die hun morele leed gebruiken om anderen te gijzelen. Deze figuren verdubbelen het kwaad omdat ze bovenop het initiële kwaad waardoor ze slachtoffer en dader geworden zijn, lijden aan dat initiële kwaad op een manier die immoreel is en nieuw moreel kwaad teweegbrengt. In haar romans beschrijft Murdoch dit onwaarachtig en hatelijk lijden uitvoerig. Personages zoals Hannah Crean-Smith in *The Unicorn* (1963) en Hilary Burde in *A Word Child* (1975) lijden op moreel kwalijke wijze aan een eerder kwaad waarvan ze slachtoffer of dader zijn. Hun hart is zo vol van hun eigen schuld en pijn dat het niet meer kan kloppen en bloeden voor het wel en wee van een ander, hun ziel is zo zwart dat het hun hele wereld verduistert – en daardoor richten ze nog meer onheil aan. Hier raakt het innerlijk leven zó doordrenkt van egoïsme dat kwaad op vals lijden op echt

leed op kwaad wordt gestapeld. De figuur Marcus Vallar in *The Message to the Planet* (1989) is dubbelzinnig: misschien is hij een morele heilige en probeert hij oprecht verlossend te lijden voor de slachtoffers van de Holocaust, misschien is hij een baarlijke duivel en chanteert hij zijn naasten met zijn macht.¹⁸

Het inzicht in deze slechte vorm van lijden brengt Murdoch tot de stelling dat het enige moreel juiste antwoord op het kwaad is het tot een einde te brengen, het te doen ophouden, ervoor te zorgen dat het niet verder wordt doorgegeven aan nabestaanden, aan naasten, aan anderen en aan het zelf. En dit is precies wat bewerkstelligd wordt door de transactie van verlossend lijden tussen verlosser en begunstigde. Deze finaliteit manifesteert zich maximaal in het geval dat een ander voor je sterft. Want, zoals Murdoch zegt:

This is an image of the way in which the redeemer's suffering must enter into the being and body of the redeemed, who then suffers creatively in bringing about the death of evil in himself.¹⁹

Op grond van deze finaliteit waarbij het kwaad ter dood gebracht wordt, beschouw ik Murdochs begrip van verlossend lijden als het paradigma van vergiffenis.

Murdochs analyse van verlossend lijden verschilt van Derrida's analyse van vergiffenis op nog een ander punt. Derrida stelt dat vergiffenis het privilege is van het slachtoffer, wat, zoals we zagen, vergiffenis volgens hem extra onmogelijk maakt, omdat het slachtoffer op dat moment al afwezig is. Murdoch stelt dat 'een ander' als verlosser optreedt, en wel een ander die aan de volgende hoge ethische eisen voldoet: hij moet zelf onschuldig zijn; hij moet lijden aan het kwaad van daders en hun slachtoffers; hij moet zuivere liefde voelen en deze uitdrukkelijk richten op daders en slachtoffers; hij moet in zijn lijden en liefde de

intimiteit zoeken met de daders en slachtoffers zodat hij hun innerlijk raakt. Het lijden van de verlossende figuur is dus van een andere orde dan dat van dader of slachtoffer. Het is ethisch transcendent ten opzichte van dat lijden omdat het in oorsprong vrij is van misdaad en onrecht en tot doel heeft het kwaad van misdaad en onrecht te stoppen. Het is absoluut altruïstisch; de verlosser is de volstrekt altruïstische ander.²⁰ Hierbij komt dat ook de begunstigde altruïstisch moet zijn, in de zin dat hij aandacht moet hebben voor het offer van de verlosser. Alleen door deze altruïstische transcendentie en dit altruïstische samenspel zijn verlosser en begunstigde in staat het kwaad te doden zodat ruimte ontstaat voor nieuw leven in het licht van het Goede.

Er zijn niet zo veel mensen die voldoen aan deze uitzonderlijk hoge ethische eisen. Volgens Murdoch is de verlosser een zeldzame figuur. Het is echter geen onbekende figuur; integendeel, het is iemand als de bedroefde liefdevolle moeder of iemand als Christus. Voor Murdoch is Christus een ethisch voorbeeldig mens, een morele heilige maar geen God. In haar filosofie en in haar romans betoont ze zich wel uiterst bezorgd over de secularisering van de moderne westerse cultuur. Ze vreest dat het ware ethische ideaal dat in Mt. 5, 48 treffend uitgedrukt wordt in de woorden 'Weest gijlieden dan volmaakt' uit het zicht verdwijnt en daarmee ook de christelijke deugden van naastenliefde, nederigheid en geduld. Murdoch verdedigt deze deugden maar verbindt ze met besef van de idee van het Goede en niet met geloof in een persoonlijke God. Het begrip van Christus als Verlosser verandert daardoor, zoals Murdoch illustreert aan de hand van de traditionele christelijke kunst waarin uitbeeldingen van het lijden, de kruisdood en de verrijzenis van Christus centraal staan. Deze beelden suggereren een begrip van verlossend lijden waarin dit lijden en sterven enerzijds opgevat worden als terminatie van zonden en kwaad, maar anderzijds als transformatie naar eeuwig leven in gelukzalige verbon-

denheid met God. De laatste, de transformatie-conceptie van Christus' lijdensdood, is volgens Murdoch verwerptelijk op ethische gronden omdat ze egoïstische fantasietjes voedt. Blijft over de terminatie-conceptie: de enige finaliteit van Christus' verlossend lijden is het doen ophouden van het kwaad, en daarom kunnen ook Christusachtige mensen, liefdevolle moeders bijvoorbeeld, deze morele taak volbrengen. Dit is wat Murdoch bedoelt als ze zegt dat 'verlossing kan bestaan zonder God'. Voor Murdoch kent verlossend lijden dus wel een goede afloop maar geen voltooiing in eeuwige gelukzaligheid.²¹

Ik rond deze derde notitie af met Murdochs literatuurtheoretische opmerkingen over het lijdensverhaal van Christus.²² Ze wijst erop dat ongelovigen het kunnen zien als een historisch verhaal en dat die duiding stuit op het feit dat de naastenliefde in de vroegchristelijke gemeenschappen niet gemakkelijk in zuiver historische termen te verklaren is. Ze merkt op dat ongelovigen het ook kunnen zien als een tragedie, en in dat geval wordt de Christusfiguur een tragische held die, zoals tragische helden betaamt, echt moet sterven – om dan vast te stellen dat deze duiding niet rijmt met het graag gehoorde verhaal over de wederopstanding dat in de evangeliën en de brieven van Paulus wordt verteld. Het is volgens Murdoch dus niet zo gemakkelijk om de esthetische waarde van de geschriften over Christus te schatten. Ze pakt dit probleem op als deel van de meer algemene kwestie over de band tussen kunst en religie en biedt dan een helder antwoord. Haar antwoord luidt dat de beelden en de verhalen van zowel kunst als religie alleen waarachtig zijn als ze voldoen aan de ethiek die wordt aangedragen door de basisstructuur van de menselijke werkelijkheid. Dit komt hierop neer: het feit dat een pluraliteit bestaat van personen die noodzakelijkerwijze leven in relaties tot elkaar en die in hun doen en laten, falen en slagen, constitueert de ethiek waarin het goede wordt begrepen als de transcendentie die mensen vergezelt en tot naastenlief-

de brengt; en alleen kunst en religie die naar deze ethische werkelijkheid verwijzen, zijn waarachtig en moreel juist.

Is dit antwoord bevredigend? Ik denk het niet, althans niet helemaal. Het komt mij voor dat Murdochs filosofie doorschiet in een ethicisme vanwege de ethiek die ze als betekenskader voor alle dimensies van het leven voorstelt. Het gevolg is dat andere betekenislagen of -sferen onvoldoende ter sprake komen; in Murdochs analyse van verlossend lijden, bijvoorbeeld, mis ik een reflectie over geluk. De bespreking daarvan is het onderwerp van mijn vierde notitie.

VIERDE NOTITIE: *HAPPY ENDINGS*

We zagen dat Murdoch opmerkt dat ongelovigen het lijdensverhaal van Christus kunnen lezen als een geschiedenis of als een tragedie. Van een Shakespeare-fan zoals Murdoch verwacht ik dan ook een opmerking over de derde optie: het verhaal is als een komedie te lezen.²³ Die opmerking maakt Murdoch niet. Of impliceert zij stilzwijgend dat de traditionele gelovige duiding waarbij lijden en dood overwonnen worden in de wederopstanding die kant opgaat?

In het essay 'Comic and Tragic' is Murdoch heel kort over de komedie, ze wijdt er slechts vier of vijf van de zevenenvijftig pagina's aan. Ze merkt op dat de komedie vooral vorm krijgt in romans en speciaal in romans die door hun open textuur in verbinding staan met het echte leven, dat ook door openheid gekenmerkt wordt. Dit wil zeggen, het gewone leven zit vol gaten, absurditeiten en contingenties; mensen zijn onaf, ze doen dwaze dingen en verliezen volstrekt hun waardigheid. De grote romans weerspiegelen en vieren dit leven juist door hun komische onvolledigheden en onwaardige personages. Vervolgens echter plaatst Murdoch deze karakterisering van het komische van de romankunst helemaal in haar moraalfilosofische kader. Ze stelt dat goede romans gaan over de strijd tussen goed en kwaad en over de pelgrimage van schijn naar werkelijk-

heid.²⁴ De levensechtheid die voor Murdoch het kenmerk is van grote literatuur, komt dus neer op referentie naar het morele leven. Verder suggereert ze dat Christusachtige figuren wel kunnen optreden in romans en die zijn, zo zagen we, volgens haar komisch, dus eigenlijk ethisch.²⁵ Maar Murdoch gaat niet zo ver dat ze het bijbels verhaal over Christus' lijden en sterven en verrijzenis expliciet een komedie noemt.

Het is misschien ook oneerbiedig om het verhaal van de Heilige Schrift over de Godmens als een komedie te beschouwen; het is wellicht meer gepast om de term te reserveren voor de mens die christen wordt en God nadert, dus zoals Dante doet in *De goddelijke komedie*. Dantes verhaal is bekend: de dichter maakt een reis die begint met een afdaling in de hel waar misdaden en zonden worden gestraft volgens de wet van de *contrapasso*, die verder gaat met de beklimming van de louteringsberg en die culmineert in de opstijging naar het hemelse paradijs. Daar vindt de jongeman Sint Bernardus die voor hem bidt tot de moedermaagd en vraagt de kracht te geven om het hoogste geluk te aanschouwen.²⁶ Maria laat zich dat gebed welgevallen en toont aan de dichter de aanblik van het ware Licht. Dit visioen kan de dichter niet precies in woorden uitdrukken, maar het heeft hem er wel toe bewogen zijn verzen ter gedachtenis aan de *visio Dei* te maken en daarmee het begrip van Gods victorie te bevorderen.²⁷

Wat heeft deze komedie nu te maken met onze filosofische beschouwingen over verlossend lijden? Dante schrijft over een existentiële ervaring van ultiem geluk waardoor de dichter geschikt wordt om een goddelijke komedie te gaan schrijven. Mijns inziens komt hier iets van de structuur van het begrip van geluk naar voren. Het hoogste geluk wordt voorgesteld als het allerlaatste doel van het mensenleven maar het werkt als het begin van creativiteit, het opent positieve vrijheid. Zoiets speelt, denk ik, ook bij verlossend lijden. Als dat zo is, kunnen we Murdochs ethisch

begrip van verlossend lijden niet onverkort overnemen en moeten we haar moraalfilosofische analyse bijstellen.²⁸

CONCLUSIE

Wij zagen dat Murdoch de economische termen van ‘transactie’, ‘vrijkopen’, ‘op rekening van’ gebruikt als metafoor voor de extreem zuivere morele relatie waarin het kwaad ten einde wordt gebracht en het goede wordt aangereikt. Uit deze finaliteit leidden wij af dat Murdochs ethisch concept van verlossend lijden te zien is als het paradigma van vergiffenis. Maar de relatie die Murdoch centraal stelt is enkel een morele relatie en dat lijkt mij onvolledig; ik denk dat hier een verwijzing naar geluk onontbeerlijk is. Want is dat niet wat moeders, en vaders, hopen voor hun zonen en dochters: dat ze gelukkig zullen worden in het leven? En is de aanblik van de droefheid en de liefde van een moeder of vader voor een misdadig kind niet juist zo aangrijpend omdat het dan denkt dat hij zijn ouders ongelukkig heeft gemaakt? Laten we dezelfde vraag formuleren voor de relatie als zodanig, dus met voorbijgaan aan bloedband en familieband. Hoe haalt iemand het in zijn hoofd om te gaan lijden aan het lijden van een ander terwijl hij part noch deel heeft aan het kwaad waardoor dat lijden van die ander is veroorzaakt, en waarbij hij dan ook nog beoogt door zijn responsieve lijden die ander te verlossen? En waarom zou iemand die in diepe ellende verkeert vanwege het kwaad waarvan hij dader of slachtoffer is, zijn blik richten op de smartelijke liefde die een ander hem voorhoudt? Wat anders dan de gedachte aan geluk kan de mensen hier bezielen?

Dezelfde reflectie is conceptueel te beargumenteren. Het begrip van vergiffenis betekent de relationele act waardoor het kwaad wordt gestopt. Daarom moet dit begrip vanuit zichzelf verwijzen naar een maximale positieve absolute van de ethische noties van goed en kwaad, en een dergelijke absolute is kenmerkend voor het begrip van

geluk. Hierbij komt de specifieke structuur van het begrip van geluk, die we opmerkten bij Dante en bij Shakespeares komedies: in de dramatische encenering wordt het geluk opgevoerd als einddoel maar tegelijkertijd wordt het benoemd als ervaring van waaruit het echte, vrije leven begint.

Het komt mij dus voor dat verlosser en zondaar verbonden worden door verlangen naar geluk en dat het verlangen naar geluk de eigenlijke ratio is van het verlossend lijden. Als dit zo is, kan de transactie niet effectief zijn door enkel de uitzonderlijke morele inspanningen van verlosser en begunstigde. Ze kan alleen maar effectief zijn op grond van gelukservaringen die al doorgemaakt zijn en herinnerd worden, dus gekend zijn. Met gelukservaringen bedoel ik niet fijne lustgevoelens of diepe genoegens of toevallige pleziertjes. Integendeel, ik bedoel de meest eenvoudige, oppervlakkige en gewone gelukservaringen van pure levensvreugde – en deze ervaringen kennen we, althans we kunnen ze kennen. Deze gelukservaringen zijn immers gegarandeerd mogelijk omdat de werkelijkheid voor ons gegeven is. Er is, en niet niets. Wij mensen treffen het zodanig dat de wereld met zijn vele bijzondere zijnden zich aandient als eerste gegeven voor ons en deze ontologische configuratie is voldoende om ons oorspronkelijk gelukkig te stemmen. Dat er is, is het feit waardoor ons verlangen naar geluk altijd al gehonoreerd is. Het geluk is van waaruit we beginnen.

Ik realiseer me dat de verwoording van deze gedachte aan geluk nogal abstract is. Maar het woord is nu aan u, lezer. U kunt mijn filosofische notitie over geluk gemakkelijk aanschouwelijk maken door uw eigen gelukservaringen in herinnering te roepen.

LITERATUUR

- Dante Alighieri, *De goddelijke komedie*, vertaald, ingeleid en toegelicht door Frans van Dooren. Amsterdam: Ambo-Leuven: Kritak 1998.
- Edith Brugmans, 'Rechtvaardigheid en haar grenzen', in: Idem (red.), *Rechtvaardigheid en verzoening. Over de fundamenteën van moraal in een tijd van geweld*. Budel: Damon 2000, pp. 13-29.
- Edith Brugmans, 'Keuze, gehoorzaamheid, verlossing. Begrippen van vrijheid in de filosofie van Iris Murdoch', in: Palmyre Oomen (red.), *Vrije wil – een hersenkronkel? Wetenschappers en filosofen over een fascinerende vraag*. Zoetermeer: Klement 2013, pp. 155-172.
- Jacques Derrida, 'Le siècle et le pardon', *Le Monde des Débats*, december 1999.
- Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre*. Wenen: Franz Deuticke Verlag (tweede druk) 1960.
- Edgar Morin, 'Pardoner, c'est résister à la cruauté du monde', *Le Monde des Débats*, februari 2000.
- Iris Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*. Londen: Penguin Books 1993.
- Jeffrie Murphy, 'Mercy and Legal Justice', in: Idem en Jean Hampton (red.), *Forgiveness and Mercy*. Cambridge: Cambridge University Press 1988, pp. 162-186.
- Martha C. Nussbaum, 'Equity and Mercy', *Philosophy & Public Affairs* 1993-2, pp. 83-125.
- Richard A. Posner, *Law and Literature*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press (derde druk) 2009.
- Austin Sarat (ed.), *Merciful Judgments and Contemporary Society. Legal Problems, Legal Possibilities*. Cambridge: Cambridge University Press 2012.
- William Shakespeare, *The Merchant of Venice*, 1596-1598.
- Paul van Tongeren, 'Impossible forgiveness', *Ethical Perspectives* 2008-3, pp. 369-379.

NOTEN

- 1 Zie Edith Brugmans, 'Keuze, gehoorzaamheid, verlossing. Begrippen van vrijheid in de filosofie van Iris Murdoch', in: Palmyre Oomen (red.), *Vrije wil – een hersenkronkel? Wetenschappers en filosofen over een fascinerende vraag*. Zoetermeer: Klement 2013, pp. 155-172.
- 2 'The idea of another's suffering as redemptive is certainly intelligible. Christians may tend to connect it with Christ and see lesser human efforts as an *imitatio Christi*, but redemption can exist without God. The concept has strong emotive appeal, but also structure. The redeemed one is *bought* at the *expense* of another and thereby *set free*. The transaction is effective through the *virtue*, or relevant *pure intent* (or pure love), of the one who makes the sacrifice. The beneficiary must internalise the spectacle of suffering as a lesson whereby he is changed. A classic example might be the delinquent boy moved by the love and distress of his mother.' Iris Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*. Londen: Penguin Books 1993, p. 131. Hierna afgekort als *MGM*.
- 3 De notities zijn mede gebaseerd op de colleges die ik in Leiden en Nijmegen heb gegeven.
- 4 Richard A. Posner, *Law and Literature*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press (derde druk) 2009.
- 5 Posner, *Law and Literature*, p. 417.
- 6 Het onderscheid tussen effectiviteit en geldigheid gaat terug op de rechtstheorie van Hans Kelsen. Zie Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre*. Wenen: Franz Deuticke Verlag (tweede druk) 1960.
- 7 Posner, *Law and Literature*, pp. 139-150; 155; 160-163.
- 8 Shakespeare, *The Merchant of Venice*, 1596-1598, Act 4, scene 1.
- 9 De rol van Shylock is onderwerp van veel discussie. Voor een goede beschouwing over de al dan niet antisemitische karakterisering van Shylock zie: Martin van Amerongen, "Heeft een jood geen ogen". Essay: Het karakter Shylock', *De Groene Amsterdammer* 2002-7, online beschikbaar.

- 10 Filosofen maken vaak een onderscheid tussen extern-juridische vergeving en intern-juridische mildheid en billijkheid. Zie hierover: Jeffrie Murphy, 'Mercy and Legal Justice', in: Idem en Jean Hampton (red.), *Forgiveness and Mercy*. Cambridge: Cambridge University Press 1988, pp. 162-186; zie ook Austin Sarat (ed.), *Merciful Judgments and Contemporary Society. Legal Problems, Legal Possibilities*. Cambridge: Cambridge University Press 2012.
- 11 Jacques Derrida, 'Le siècle et le pardon', *Le Monde des Débats*, december 1999, p. 2. Het paginanummer verwijst naar mijn printversie; de tekst is online beschikbaar maar zonder originele paginanummering. Edgar Morin bekritiseert Derrida's stelling dat vergiffenis niet te begrijpen is, maar betoogt evenals Derrida dat vergiffenis een individuele act is; zie: Edgar Morin, 'Pardonner, c'est résister à la cruauté du monde', *Le Monde des Débats*, februari 2000, online beschikbaar.
- 12 Derrida, 'Le siècle et le pardon', p. 8.
- 13 Zie over de bemiddelende rol van de taal: Edith Brugmans, 'Rechtvaardigheid en haar grenzen', in: Idem (red.), *Rechtvaardigheid en verzoening. Over de fundamente van moraal in een tijd van geweld*. Budel: Damon 2000, pp. 13-29. Zie in dit verband ook: Martha C. Nussbaum, 'Equity and Mercy', *Philosophy & Public Affairs* 1993-2, pp. 83-125. In dit artikel betoogt Nussbaum dat bij het schrijven en lezen van romans de verbeelding wordt gemobiliseerd op zo'n manier dat sympathie met personages wordt opgeroepen, die dan vervolgens de bereidheid om mild te zijn versterkt. Nussbaum gaat dus veel verder dan de vaststelling dat mensen noodzakelijkerwijze delen in een taalgemeenschap.
- 14 Derrida, 'Le siècle et le pardon', p. 7.
- 15 Ook Paul van Tongeren wijst op de intersubjectiviteit van vergeving maar terwijl Murdoch de ethische vereisten voor de betrokkenen benadrukt, ziet Van Tongeren vergeving als een gebeurtenis die mensen overkomt als ze elkaar vanuit bepaalde gesteltenissen tegemoet treden. Zie: Paul van Tongeren, 'Impossible forgiveness', *Ethical Perspectives* 2008-3, pp. 369-379.

- 16 *MGM*, p. 94.
- 17 Murdoch ontvouwt de grondlijnen van haar ethiek in *The Sovereignty of Good* (1970). De tekst is integraal opgenomen in de verzameling van haar vroege filosofische essays: *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*. Londen: Chatto & Windus 1992.
- 18 Voor een uitgebreidere bespreking van de dubbelzinnigheid van Vallar, zie: Brugmans, 'Keuze, gehoorzaamheid, verlossing', pp. 169-171.
- 19 *MGM*, p. 132.
- 20 De volstrekt altruïstische alteriteit van verlossend lijden sluit niet uit dat in feite een dader of slachtoffer zich moreel ontwikkelt tot een verlosser.
- 21 Murdoch merkt op dat we onrecht gemakkelijk ervaren als een verstoring van evenwicht en geneigd zijn om dat evenwicht te herstellen via een soort tegenzet. De moreel juiste reactie is volgens haar een andere: 'Do not think about righting the balance, but live close to the painful reality and try to relate it to what is good', *MGM*, pp. 502-503.
- 22 *MGM*, pp. 127-129.
- 23 De dramatische werken van Shakespeare worden gewoonlijk ingedeeld in *Histories*, *Tragedies* en *Comedies*.
- 24 *MGM*, p. 97.
- 25 *MGM*, p. 132.
- 26 Dante, De goddelijke komedie, Paradijs, xxxiii. Gebruikte editie: Dante Alighieri, *De goddelijke komedie*, vertaald, ingeleid en toegelicht door Frans van Dooren. Amsterdam: Ambo-Leuven: Kritak 1998.
- 27 De Italiaanse term '*vittoria*' is in de genoemde Nederlandse editie vertaald met 'allesovertreffende heerlijkheid'. Ik geef de voorkeur aan 'victorie'.
- 28 Belangrijke secundaire studies over de filosofie van Murdoch: Marije Altorf, *Iris Murdoch and the Art of Imagining*. Londen-New York: Continuum 2008; Maria Antonaccio, *A Philosophy to Live By: Engaging Iris Murdoch*. Oxford: Oxford University Press 2012; Idem, *Picturing the Human: The Moral Thought of Iris Murdoch*. Oxford:

Oxford University Press 2000; Idem en William Schweiker (eds.), *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness*. Chicago: Chicago University Press 1996; Justin Broackes (ed.), *Iris Murdoch, Philosopher*. Oxford: Oxford University Press 2012; Heather Widdows, *The Moral Vision of Iris Murdoch*. Aldershot: Ashgate 2005. Belangrijke literatuur over de romans van Murdoch: Peter Conradi, *The Saint and the Artist: A Study of the Fiction of Iris Murdoch*. Londen: HarperCollins 2001 (oorspr. 1986); Bran Nichol, *Iris Murdoch, The Retrospective Fiction*. Houndmills: Palgrave Macmillan 2004; Elizabeth Dipple, *Iris Murdoch, Work for the Spirit*. Londen: Methuen 1982. Biografie: Peter Conradi, *Iris Murdoch: A Life*. Londen: Norton 2001.