



22 JANUARI 2019

FACULTEIT GEESTESWETENSCHAPPEN
DEPARTEMENT FILOSOFIE EN RELIGIEWETENSCHAPPEN


VERGEVING IN VERTROUWEN

LEERONDERZOEK WIJSBEGEERTE (15 ECTS)

RENS VAN HOOGDALEM 5718678

BEGELEIDER | TWEEDE LEZER

Johan de Jong Joel Anderson



SAMENVATTING	2
INTRODUCTIE	3
HOOFDSTUK EEN – DE CHRISTELIJKE TRADITIE VAN VERGEVING	5
INTRODUCTIE	5
DE CHRISTELIJKE TRADITIE VAN VERGEVING	6
WAT IS VERGEVING?	7
WAT VERGEVEN WIJ?	8
IS BEROUW NODIG VOOR VERGEVING?	11
HOOFDSTUK TWEE – HET VERLEDEN VERGEVEN	14
INTRODUCTIE	14
HET VERLEDEN ALS LAST	14
HET VRIJE VERLEDEN	19
HET VERLEDEN IN VANDAAG	26
VERGEVING EN HET VERLEDEN	27
HOOFDSTUK DRIE – RELATIONELE VERGEVING	29
INTRODUCTIE	29
HET ‘GEGEVENE’	29
RELATIONELE VERGEVING IN VERHOUDING TOT INTERPERSOONLIJKE VERGEVING	30
UITGANGSPUNTEN EN STAPPEN VAN RELATIONELE VERGEVING	34
DE BETEKENIS VAN RELATIONELE VERGEVING	35
CONCLUSIE	36
BIBLIOGRAFIE	39

SAMENVATTING

Vergeving kan alleen gegeven worden wanneer er iets in het verleden is dat om vergeving vraagt. Het denken over vergeving is daarmee verbonden aan het denken over het verleden. Het doel van dit onderzoek is om vanuit het denken over het verleden, antwoord te geven op de vraag wat vergeving is en wat de betekenis van vergeving is binnen de situaties waarin vergeven kan worden. Door teksten over vergeving die Arendt en Derrida geschreven hebben, tegenover elkaar te zetten, zal ik een kritische introductie geven in de vragen en thema's die in dit onderzoek over vergeving centraal staan. Een belangrijke vraag in de behandeling van Arendts en Derrida's teksten, is de vraag of vergeving voorwaardelijk of onvoorwaardelijk moet zijn. Ik zal in dit onderzoek aan de hand van Nietzsche beargumenteren dat onze visie op het verleden, bepalend is voor onze visie op vergeving. Ik zal laten zien dat de acceptatie van Kierkegaards idee dat vrijheid ten grondslag ligt aan ons verleden, problemen oplevert voor Arendts denken over het verleden. Ik zal beargumenteren dat deze problemen zijn op te lossen en vrijheid als grondslag van ons verleden is te behouden, wanneer de situaties waarbinnen vergeven kan worden, de relaties zijn die uit Heideggers visie op het verleden volgen. Vervolgens zal ik laten zien dat het enkel deze relaties zijn waarbinnen vergeven kan worden. Ik zal betogen dat de vergeving die uit dit denken over het verleden volgt, relationele vergeving is. Ten slotte zal ik een analyse van relationele vergeving geven, waaruit niet alleen duidelijk wordt wat het domein van relationele vergeving is, maar ook wat de betekenis van relationele vergeving is binnen dit domein.

De mensen zien je, lezen je, maken je mee – je laat sporen in ze achter. Dat is een onaangename gedachte. Je legt bij elke stap die je verzet, bij elk woord dat weloverwogen of achteloos over je lippen komt, bij elk contact, of dat nu van intieme aard is of in het vluchtigste voorbijgaan, een almaar omvangrijker wordende collectie medemensen aan in wier hoofd een echo van je woorden rondspookt, in wier lichaam zich een afglans van je beeld heeft genesteld. Het is vaak niet meer dan een echo van een echo, een splinter van een idee, een wazige vlek, maar je zit erin en je komt er, al zou je het nog zo graag willen, niet meer uit. (...) We zijn parasieten tegen wil en dank. In sommigen – een kleine troost – is het goed toeven. Maar je bent óók niet meer weg te denken op plaatsen waar je helemaal niet wilt zijn. De meeste plaatsen. De gave van de onzichtbaarheid is je niet gegeven, maar waarom bezit je geen instrument om je indrukken achteraf ongedaan te maken? Waarom niet de gave van de reparatie?

O, al die mensen in wie je te veel bent. Te gering. Te waardevol. Die geen recht op je hebben. Die je mishandelen. Die je tegen je zin vertroetelen. In wie je nooit hebt willen verkeren. In. Wie. Je. Vanaf. Vandaag. Per. Se. Niet. Meer. Wilt. Verkeren. In wie je op het verkeerde moment terecht kwam. In de verkeerde gedaante. Te gewelddadig. Te mak.

Het is niet alleen een onaangename gedachte, het is een ondraaglijke gedachte. Simpel en ongemerkt laat je je sporen na, maar het is een onbegonnen taak ze te herroepen, uit te gummen, weg te krabben. Niets heb je meer te zeggen over je versplinterde, uit myriaden fragmenten opgebouwde levens buiten dat ene schamele leven in je eigen lijf. Je stikt erin.¹

Gerrit Komrij

INTRODUCTIE

Gerrit Komrij beschrijft hier een gevoel van fragmentatie. Dit gevoel leunt op het besef dat waar je met mensen in contact komt, je onderdeel wordt van die mensen. Eenmaal onderdeel geworden van de ander, zo lijkt Komrij te suggereren, blijkt dat je dit deel van jezelf niet meer terug kan krijgen. Sterker nog, je hebt zelfs niets meer te zeggen over je gefragmenteerde zelf in de ander. Het geeft Komrij een beklemmend gevoel dat hem doet verlangen naar een menselijk vermogen dat kan repareren; een instrument dat indrukken achteraf ongedaan kan maken. Helaas, Komrij stelt dat de mens niet beschikt over een dergelijk vermogen.

Het beeld dat hij in dit korte essay neerzet vormt voor veel mensen, waaronder de schrijver zelf, een schrikbeeld. Het vertegenwoordigt de angst dat wij slechts aanleiding kunnen zijn van het beeld dat mensen van ons hebben en voor de rest geen invloed hebben op hoe dit beeld zich in de ander ontwikkelt. Is deze gedachtegang een nachtmerriescenario en dus, hoewel verschrikkelijk, niet werkelijk of schuilt er waarheid in deze angst? Beschikken wij inderdaad niet over het vermogen om indrukken ongedaan te maken, op zijn minst te repareren of trekt Komrij hier een te snelle conclusie?

Misschien vergeet Komrij hier vergeving. Zou vergeving het menselijk vermogen kunnen zijn dat ons in staat stelt om een verandering teweeg te brengen aan de sporen en indrukken die we bij anderen achterlaten? Per slot van rekening lijkt vergeving iets te doen met datgene wat we in relaties aan elkaar geven. We worden onderdeel van elkaar waar we elkaar ook ontmoeten, maar vergeving lijkt ons een bepaalde zeggenschap te geven over dit proces. Vergeving speelt dus een rol in ons leven en lijkt ons iets te zeggen over menselijke relaties of is het eerder andersom? Dat menselijke relaties ons iets kunnen zeggen over wat vergeving is.

¹ Gerrit Komrij, *Humeuren en temperamenten* (Amsterdam: Singel Pocket, 1998): 61-62.

Deze gedachtes intrigeren en motiveren mij om vergeving dieper te onderzoeken. Vergeving zou zomaar het middel kunnen zijn dat Komrij's schrikbeeld ontmaskerd voor wat het is: slechts een nachtmerrie.

In dit onderzoek staat niet (het denken van) een auteur centraal, maar een vraag. Voor de beantwoording van die vraag ga ik in dit onderzoek te rade bij verschillende filosofen, wiens denken elk op eigen wijze dit onderzoek vooruit zullen helpen. De onderzoeksvraag die binnen dit onderzoek centraal staat is de volgende: wat is de vergeving die uit het denken over het verleden volgt en wat is diens betekenis binnen situaties waarin vergeving gegeven kan worden?

In drie hoofdstukken zal ik deze vraag proberen te beantwoorden. In hoofdstuk een zal ik een introductie geven op het denken over vergeving, door Hannah Arendt en Jacques Derrida tegenover elkaar te zetten. Beiden hebben teksten over vergeving geschreven die binnen het denken over vergeving van grote betekenis zijn geweest. Ze lijken in hun denken over vergeving soms recht tegenover elkaar te staan; Derrida lijkt te pleiten voor een herwaardering van onvoorwaardelijke vergeving, terwijl Arendts begrip van vergeving sterk voorwaardelijk is. Toch vertrekken Arendt en Derrida binnen hun begrip van vergeving vanuit een gemeenschappelijke grond: de christelijke traditie van vergeving. Aan de hand van Arendt en Derrida zal ik in hoofdstuk een die christelijke traditie van vergeving bespreken en met name de verhouding van de twee denkers tot die traditie. Tegelijkertijd geeft hoofdstuk een door die bespreking een introductie in enkele van de vragen die binnen dit onderzoek van belang zijn: wat is vergeving, waarover vergeven we en welke rol speelt berouw binnen vergeving?

Vervolgens zal in hoofdstuk twee het verleden onderzocht worden en de verhouding die wij met het verleden hebben. Voor dit onderzoek naar wat vergeving is, is hoofdstuk twee van groot belang. Vergeving is op het eerste gezicht immers een terugkijkend fenomeen; het is alleen mogelijk wanneer er iets al is gebeurd in het verleden dat vergeven kan worden. Het denken over vergeving lijkt dus verbonden aan het denken over het verleden. In hoofdstuk twee zal ik aan de hand van Friedrich Nietzsche's analyse van de drie benaderingen van de geschiedenis, Søren Kierkegaards idee dat vrijheid ten grondslag ligt aan het verleden en Martin Heideggers visie op het verleden als iets dat komt, onderzoeken hoe wij kunnen denken over het verleden. Door deze filosofen te behandelen zal blijken hoe het denken over het verleden ons denken over vergeving vormgeeft. Hoofdstuk twee beantwoordt daarmee de vraag wat de situaties zijn waarbinnen vergeven kan worden.

Vanuit de reflectie op het verleden en in het bijzonder Heideggers idee van een komend verleden, geef ik in hoofdstuk twee de kaders waarmee ik in hoofdstuk drie uiteindelijk tot een eigen analyse van een specifiek soort vergeving kan komen, namelijk relationele vergeving. Hoofdstuk drie kan daarmee gezien worden als het slot van het antwoord op de vraag wat de vergeving is die uit het denken over het verleden volgt en wat diens betekenis is.

HOOFDSTUK EEN – DE CHRISTELIJKE TRADITIE

VAN VERGEVING

INTRODUCTIE

In dit hoofdstuk zal ik de achtergrond van vergeving onderzoeken om meer inzicht te krijgen in waar de vragen binnen het filosofisch denken over vergeving, vandaan komen. Voordat ik dit doe, zal ik eerst een korte weergave geven van het huidige filosofische debat over vergeving om duidelijk te maken waarop ik mij in dit onderzoek focus en hoe ik mij tot dit debat verhoudt.

Grofweg is het filosofische debat over vergeving te verdelen in filosofen die schrijven over interpersoonlijke vergeving, politieke of collectieve vergeving, zelfvergeving of vergeving vanuit het christelijke geloof. Van deze vier posities is interpersoonlijke vergeving veruit de meest onderzochte positie. Filosofen die over zelfvergeving of politieke vergeving schrijven nemen vaak als vertrekpunt de interpersoonlijke vergeving. Zo ziet Nancy Snow, de eerste filosofe die zelfvergeving echt op de kaart zette, haar theorie over zelfvergeving als een “second best alternative to interpersonal forgiveness”.² Ook Margaret R. Holmgren, een bekende naam binnen de interpersoonlijke vergeving, ziet haar denken over zelfvergeving als een extensie van de analyse die ze over vergeving vanuit interpersoonlijke perspectief heeft geschreven.³ Ook politieke vergeving is sterk verbonden met interpersoonlijke vergeving. Hannah Arendts ideeën over interpersoonlijke vergeving bijvoorbeeld probeert Glen Pettigrove toe te passen op het idee van collectieve vergeving.⁴ Daarnaast is bijvoorbeeld de theorie van P. E. Digeser over politieke vergeving bijzonder, omdat zij er expliciet voor kiest om een van de belangrijkste elementen binnen interpersoonlijke vergeving – het overwinnen van negatieve gevoelens – weg te laten.⁵ De rol van interpersoonlijke vergeving als de spil in het web, hetzij negatief, hetzij positief, blijft zo nog steeds bestaan.

Tegelijkertijd zie je dat de ideeën binnen de interpersoonlijke vergeving sterk beïnvloed zijn door het christelijk geloof en haar denken over vergeving. Zo zullen we zien dat Arendt haar idee over vergeving aan de hand van de bijbel opbouwt en dat Derrida ook over de rol van het christendom binnen vergeving reflecteert. Bovendien komt een van de eerste, echt filosofische gedachten over relationele vergeving uit een van de preken van Bisschop Butler waarin hij zijn ideeën over vergeving steeds relateert aan (het denken over) God.⁶ Zijn definitie van vergeving is voor veel filosofen nog steeds het startpunt van interpersoonlijke vergeving.⁷ Gaandeweg dit onderzoek zal duidelijk worden waarom ik interpersoonlijke vergeving liever relationele vergeving noem. Hier kan ik over deze keuze zeggen, dat zij voortkomt uit mijn idee dat interpersoonlijke vergeving alleen maar relationeel bedoeld kan zijn.

² Nancy Snow, “Self-forgiveness,” in *The Journal of Value Inquiry* 27 (1993): 79.

³ Margaret R. Holmgren, “Self-Forgiveness and Responsible Moral Agency,” in *The Journal of Value Inquiry* 32 (1998): 95.

⁴ Glen A. Pettigrove, “Hannah Arendt and Collective Forgiving,” in *Journal of Social Philosophy* 37 (2006): 483-500.

⁵ P. E. Digeser, *Political Forgiveness* (Ithaca: Cornell University Press, 2001).

⁶ Joseph Butler, *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*, (Cambridge: Hilliard and Brown, 1827) Sermons 8 en 9, <http://anglicanhistory.org/butler/rolls/>.

⁷ Bijvoorbeeld: Margaret R. Holmgren, “Forgiveness and the Intrinsic Value of Persons,” in *American Philosophical Quarterly* 30 (1993): 341-352. En ook: Jeffrie G. Murphy en Jean Hampton, *Forgiveness and Mercy*. Cambridge studies in Philosophy and Law. (Cambridge: Cambridge University Press, 1988): H1.

Zoals ik hierboven aangeef, bestaat er een nauwe verwantschap tussen relationele vergeving en vergeving vanuit het christelijke geloof. Voordat ik kan reflecteren op vergeving, zal ik mij dus eerst moeten richten op datgene waaruit deze vergeving is voortgevloeid, namelijk vergeving binnen het christelijke denken.

Dit doe ik door een kritische bespreking te geven van een hoofdstuk uit *De menselijke conditie* van Hannah Arendt en een essay over vergeving van Jacques Derrida. Arendt is een filosofe wiens denken over relationele vergeving van grote invloed is geweest op het debat over vergeving. Tegelijkertijd is zij interessant om in dit hoofdstuk te bespreken aangezien zij de christelijke traditie van vergeving niet alleen erkent, maar deze ook probeert uit te bouwen. Derrida bespreek ik omdat hij een kritische reflectie geeft op de christelijke erfenis van vergeving en de manier waarop die erfenis de taal heeft beïnvloed waarin wij vergeving geven. Vanuit die kritiek komt hij tot een bepaalde overkoepelende analyse over vergeving in het algemeen, die niet alleen erg bruikbaar is om te laten zien wat de invloed van die christelijke erfenis op vergeving is, maar ook om ons te introduceren in de thematiek van vergeving.

De kritische bespreking van hun teksten in dit hoofdstuk heeft een driedelig doel. Allereerst wil ik laten zien hoe de christelijke traditie ons gebruik en begrip van vergeving, heeft beïnvloed. Ten tweede wil ik beschrijven hoe we in ons filosofisch denken over vergeving ons kunnen verhouden tot die christelijke traditie en het derde doel van dit hoofdstuk is om vanuit deze perspectieven een inleiding te geven in het thema vergeving.

Voor de tekst van Hannah Arendt focus ik op hoofdstuk vijf paragraaf tien van haar boek de *Vita Activa* en voor de tekst van Derrida gebruik ik de essay *On Forgiveness* die hij in 1997 in Jeruzalem uitsprak en in 2001 werd gepubliceerd.

DE CHRISTELIJKE TRADITIE VAN VERGEVING

Arendts tekst over vergeving in de *Vita Activa* beslaat slechts zeven pagina's die desondanks veel becommentarieerd zijn. Van die zeven pagina's bestaat ongeveer de helft uit een bespreking van de woorden en ervaringen van Jezus van Nazareth over vergeving. Arendts keuze om Jezus van Nazareth hier uitgebreid te bespreken, valt op. De keren dat zij in haar boek (kort) voorbeelden of ideeën uit het christendom aanhaalt zijn namelijk op één hand te tellen, terwijl zij dit wel talloze malen vanuit de klassieke oudheid doet. Er kan gerust gezegd worden dat de Bijbel – in het bijzonder de passages waarin Jezus zich uitlaat over vergeving – een grote invloed op haar denken over vergeving had. Het gebruik van een, in strikte zin, godsdienstig boek lijkt op het eerste gezicht wat ongebruikelijk. Arendt geeft dan ook een rechtvaardiging voor deze keuze. Allereerst beschouwt Arendt Jezus van Nazareth als “de ontdekker van de rol die vergevengszindheid op het domein van de menselijke aangelegenheden speelt”.⁸ Net zoals het ongebruikelijk zou zijn om over de psychoanalyse te schrijven zonder Freud te behandelen, zou het ook gek zijn om de ideeën van Jezus over vergeving niet te behandelen enkel en alleen omdat deze in een godsdienstig verband het licht zagen. Op deze claim van Arendt is vanuit de theologie en filosofie de nodige kritiek gekomen.⁹

⁸ Hannah Arendt, *De menselijke conditie*, vert. C. Houwaard, (Amsterdam: Boom, 2017): 221.

⁹ Zo tonen Anthony Bash en Charles L. Griswold op talig niveau aan dat er voor Jezus' tijd, in de Griekse oudheid, ook al woorden te vinden waren voor interpersoonlijke vergeving. Ook de filosoof Nicholas Wolterstorff sluit zich aan bij de gedachte dat interpersoonlijke vergeving ook voor Jezus al bestond. Tegelijkertijd zijn alle drie de filosofen en theologen het erover eens dat er vanaf Jezus wel een kentering heeft plaatsgevonden binnen het denken en spreken over en het gebruiken van vergeving. Die kentering heeft én op talig vlak plaatsgevonden, én op het gebied van de praktische invulling van vergeving. Anthony Bash, “Did Jesus Discover Forgiveness?,” in *Journal*

Ongeacht of Jezus daadwerkelijk de ontdekker van vergeving was, zijn er volgens Arendt door de religieuze bewoordingen heen “authentieke politieke ervaringen” te vinden in de verhalen van Jezus.¹⁰ Hierdoor kan datgene wat Jezus van Nazareth over vergeving zei, los van religieus belang, ook van werelds belang zijn. Dit punt is voor Arendt de belangrijkste reden om de ervaringen van Jezus zo’n centrale plek te geven binnen haar denken over vergeving.

Ook Derrida is zich bewust van het feit dat vergeving is ingebed in een godsdienstige traditie met een bijbehorende taal. In tegenstelling tot Arendt ziet Derrida dit echter niet als een reden om die traditie ook per definitie een centrale rol te laten vervullen binnen het denken over vergeving. Derrida merkt namelijk op dat dat deze inbedding van vergeving in het godsdienstige domein ook voor de nodige verwarring heeft gezorgd. Dit zal verderop in dit hoofdstuk nog uitgebreider worden behandeld.

Die godsdienstige taal die voor vergeving gebruikt wordt, noemt Derrida een Abrahamische taal. Hij kiest de term Abrahamisch omdat hij wil verwijzen naar én de Christelijke én de Islamitische én de Joodse achtergrond van het begrip vergeving.¹¹ Derrida lijkt zo op het eerste gezicht een bredere herkomst van vergeving te vooronderstellen dan Arendt dat doet. Toch wordt gaandeweg de tekst duidelijk, zoals later in dit hoofdstuk zal blijken, dat ook Derrida zich toch voornamelijk beperkt tot de christelijke erfenis van vergeving.

WAT IS VERGEVING?

Voor Arendt is het idee van vergeving als een menselijk vermogen van groot belang.¹² Immers, alleen dan is er de mogelijkheid om zelf actie te ondernemen tegen de onomkeerbaarheid van het handelen. Dit idee van vergeving als een menselijk vermogen vindt zij ook terug in de woorden van Jezus. Ze haalt hiervoor de volgende tekstpassage uit Mattheüs 6: 14-15 (NBV) aan: “14.) Want als jullie anderen hun misstappen vergeven, zal jullie hemelse Vader ook jullie vergeven. 15.) Maar als je anderen niet vergeeft, zal jullie Vader jullie misstappen evenmin vergeven.” Volgens Arendt wordt hiermee bedoeld dat voordat mensen vergeving mogen verwachten van God, zij eerst onderling aan elkaar vergeving moeten geven. Daarmee laten deze twee verzen volgens Arendt zien dat ook vanuit de Bijbel vergeving gezien wordt als een primair menselijk vermogen. Zo probeert Arendt aan de hand van dit Bijbelcitaat te bewijzen dat wij voor vergeving niet afhankelijk zijn van een God, maar wij voor vergeving juist bij onszelf en onze medemens moeten zijn.¹³ Ook Lucas 5: 24 wordt door haar in dit verband aangehaald om te bewijzen dat het “niet waar is dat God alleen de macht tot vergeven bezit”.¹⁴ Er kan echter getwijfeld worden aan haar claim dat vergeving in de bijbel een primair menselijk vermogen is. Zo is er veel theologische discussie over deze twee teksten, met name over Lucas

of Religious Ethics 41, (2013): 382-399. Charles L. Griswold, *Forgiveness, A Philosophical Exploration* (New York: Cambridge University Press, 2007): H1. Nicholas Wolterstorff, “Jesus and Forgiveness” in *Jesus and Philosophy: New Essays*, red. Paul K. Moser, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008): 194-214.

¹⁰ Arendt, *De menselijke conditie*, 221.

¹¹ Jacques Derrida, *Cosmopolitanism and Forgiveness*, vert. Mark Dooley en Michael Hughes (London: Routledge, 2001): 28.

¹² Arendts karakterisering van vergeving als een “mogelijkheid van het handelen” zelf en de problemen die dit oplevert, zal in H2 behandeld worden. Ik kies ervoor om dit niet hier te behandelen, omdat ik mij in dit hoofdstuk wil beperken tot de relatie tussen vergeving en haar christelijke traditie.

¹³ Arendt, *De menselijke conditie*, 353.

¹⁴ *Ibid*, 221.

5: 24. Meerdere theologen beargumenteren dat ‘mensenzoon’ in deze passage specifiek verwijst naar Jezus als zoon van God en dus niet naar mensen in het algemeen.¹⁵

Derrida beschrijft in zijn essay dat vergeving geen eenduidig begrip is. Hij stelt dat er eigenlijk twee soorten vergeving zijn voortgekomen uit de christelijke erfenis van vergeving. Belangrijk om op te merken is dat Derrida geen vervangend alternatief voor deze twee vormen van vergeving probeert te geven. Hij wil slechts een kritische analyse van de beide vormen van vergeving geven om deze op waarde te kunnen beoordelen en niet enkel op traditie. Hij bemerkt dat de ene vorm van vergeving langzamerhand is vergeten geraakt doordat de andere vorm van vergeving veel zichtbaarder is. Deze zichtbare vergeving noemt Derrida voorwaardelijke vergeving en de meer onzichtbare vergeving noemt hij onvoorwaardelijke vergeving:

(...) *on the one side*, the idea which is also a demand for the *unconditional*, gracious, infinite, aneconomic forgiveness granted to the *guilty as guilty*, without counterpart, even to those who do not repent or ask for forgiveness, and *on the other side* (...) a conditional forgiveness proportionate to the recognition of the fault, to repentance, to the transformation of the sinner who then explicitly asks forgiveness.¹⁶

Volgens Derrida is men deze tweede vorm van vergeving steeds meer gaan zien als de enige vorm van vergeving. Hier valt volgens hem o.a. de invloed van de christelijke achtergrond te zien, die vergeving consequent naast een begrip als berouw heeft gezet. In meer politieke sfeer zien we ook dat vergeving bijna altijd gepaard lijkt te gaan met het idee van verzoening, zoals duidelijk te zien is in het geval van de Waarheids- en Verzoeningscommissie. Het gevolg van de dominantie van voorwaardelijkheid binnen vergeving is een enkel doelmatige vergeving.¹⁷ Vergeving wordt door voorwaardelijkheid gezien als een product dat te allen tijde ingezet kan worden om een bepaald doel te bereiken.¹⁸ Vergeving gaat ten dienste staan van een finaliteit, wordt doelmatig, daarmee normaal en verliest zo de zuiverheid die zij volgens Derrida wel degelijk in zich heeft.¹⁹ Die zuiverheid vindt Derrida in de onvoorwaardelijke vergeving. Zonder deze vergeving als referentiepunt is de voorwaardelijke vergeving betekenisloos.²⁰ Hierover volgt in de volgende paragraaf meer.

WAT VERGEVEN WIJ?

Arendts antwoord op deze vraag begint met het uitsluiten van wat zij eerst “de uitersten van misdaad en opzettelijk kwaad” noemt en later reduceert tot simpelweg “misdad en opzettelijk kwaad”.²¹ Deze uitsluiting verdedigt zij door Lucas 5: 21-24 aan te halen waarin gesproken wordt van het zeven maal zeven keer vergeven van een zondaar op een dag. De hoge frequentie van vergeving in deze Bijbeltekst duidt er volgens Arendt op dat opzettelijk kwaad en misdaad in deze tekst niet bedoeld kan worden. Daarmee verstevigt zij haar eigen claim dat misdaad en

¹⁵ Zie het artikel van Darrel Bock voor een overzicht van de theologische discussie over deze tekst, waarin beide interpretaties van de tekst besproken worden.: Darrell L. Bock, “The Son of Man in Luke 5:24,” *Bulletin for Biblical Research* 1 (1991).

¹⁶ Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 35

¹⁷ Een tekenend voorbeeld is het volgende citaat, afkomstig uit een artikel van de Amerikaanse theoloog en filosoof Nicholas Wolterstorff: “Forgiveness opens up the possibility of reconciliation with the one who has wronged one; reconciliation is the *telos* of forgiveness.” Wolterstorff, “Jesus and Forgiveness,” 213.

¹⁸ Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 35.

¹⁹ *Ibid*, 32.

²⁰ *Ibid*, 45.

²¹ Arendt, *De menselijke conditie*, 222

opzettelijk kwaad uitzonderingen zijn, “misschien nog grotere uitzonderingen dan goede daden;”.²² Voor haar vallen misdaden en opzettelijk kwaad dus niet in het domein van vergeving, maar in het domein van vergelding en straf.

Na deze uitsluiting van misdaad en opzettelijk kwaad komt Arendt bij datgene wat volgens haar wel vergeven kan worden, namelijk misstappen. Zij sluit zich hierin aan bij het bijbels taalgebruik wanneer het gaat over vergeving.²³ Een duidelijk voorbeeld hiervan is Galaten 6:1:

Broeders en zusters, wanneer u merkt dat een van u een misstap heeft begaan moet u, die door de Geest geleid wordt, hem zachtmoedig weer op het rechte pad brengen. Pas op dat u ook zelf niet tot misstappen wordt verleid.

Haar overname van de Bijbelse misstappen heeft een aantal gevolgen voor het denken over wat vergeving is en wat vergeven kan worden. Allereerst kunnen misstappen, in tegenstelling tot misdaad en opzettelijk kwaad, ons wel dagelijks overkomen, waardoor vergeving daarmee automatisch ook onderdeel wordt van dagelijkse bezigheden. De vergeving die voor deze misstappen geldt, lijkt hierdoor een bijna routineus element in zich te krijgen: “Slechts wanneer zij elkaar voortdurend vrijspreken van wat zij hebben gedaan, kunnen mensen vrij blijven in hun handelen”.²⁴ Vergeving lijkt zo van Arendt een bijna dagelijks karakter te krijgen. Dit is opmerkelijk omdat Arendt daarmee een spanningsveld betreedt tussen het grootse, unieke en meeslepende van het handelen enerzijds en anderzijds het alledaagse, voortdurende karakter van vergeving. De spanning zit in het feit dat zij vergeving zelf ook karakteriseert als een handeling. Daardoor staan we hier voor de vraag welke eigenschappen we volgens Arendt moeten toekennen aan het handelen. Groots of toch alledaags? Voortdurend of toch uniek? In hoofdstuk twee komt én dit probleem van haar karakterisering van vergeving als een handeling én überhaupt haar beschrijving van het handelen nog meer aan bod.

Ten slotte heeft een misstap niets te maken met opzet. Een misstap ziet Arendt als het onbedoeld inslaan van een verkeerd pad.²⁵ Een misstap lijkt zo gepaard te gaan met een bepaalde onwetendheid. Vanuit deze gedachtegang is het niet gek dat Arendt de woorden aanhaalt die Jezus uitspreekt in Lucas 23:33, over de mensen die hem kruisigen en zijn kleren verdobbelen: “Vader, vergeef hun, want ze weten niet wat ze doen”.

Het is duidelijk dat Arendt de christelijke erfenis van vergeving niet alleen als een gegeven accepteert, maar dat zij deze traditie ook probeert verder uit te bouwen door haar eigen begrip van vergeving bijna volledig te baseren op Bijbelteksten. Echter is het de vraag of dit haar theorie sterker maakt. We hebben immers gezien dat de legitimiteit van haar karakterisering van vergeving als een menselijk vermogen ter discussie staat.

Ook haar overname van misstappen als datgene wat we vergeven is niet onomstreden. Deze overname kan namelijk gezien worden als een te pessimistische inschatting van het bereik van vergeving. Zo haalt bijvoorbeeld Elisabeth Young-Bruehl, een oud-studente en biograaf van Arendt, in haar boek *Het belang van Hannah Arendt*, de Waarheids- en Verzoeningscommissie aan als een tegenargument voor het overnemen van misstappen als

²² *Ibid*, 222.

²³ Bijvoorbeeld: Koningen 8: 50, Mattheüs 6: 14, Mattheüs 6: 15, Marcus 11: 25

²⁴ Arendt, *De menselijke conditie*, 222

²⁵ *Ibid*, voetnoot 79, 353.

datgene wat vergeven kan worden.²⁶ Misdadigers die wisten wat zij deden werden binnen deze commissie vergeven. Deze vergeving en de verzoening die er vaak uit volgde, vormde de basis voor een nieuw begin van het land Zuid-Afrika.²⁷ Bovendien werd er binnen deze commissie – net als binnen Arendts denken over vergeving – een grote nadruk gelegd op het belang van berouw als voorwaarde voor een succesvolle vergeving.²⁸ Zo lijkt de Waarheids- en Verzoeningscommissie een schoolvoorbeeld van wat de impact van Arendts vergeving zou kunnen zijn. Toch zou de vergeving die plaatsvond binnen de WVC buiten het domein van vergeving geplaatst moeten worden, wanneer misstappen aangenomen worden als datgene wat vergeven kan worden. Een conclusie waarvan sterk betwijfeld kan worden of Arendt haar aan zou willen nemen.

Volgens Derrida is wat we vergeven niet beperkt tot misstappen. Vanuit Derrida gezien zou deze beperkte visie op vergeving verklaard kunnen worden doordat ook Arendt de voorwaardelijke kant van vergeving als de enige vorm van vergeving is gaan zien. Wanneer vergeving als een middel wordt gezien om een bepaald doel te bereiken, hetzij verzoening, hetzij om “vrij te blijven in hun handelen” zoals Arendt beschrijft, dan moet wat we vergeven altijd te vergeven zijn. Immers, twijfel over of we wat we willen vergeven, ook daadwerkelijk kunnen vergeven, betekent twijfel over de mogelijkheid het doel van vergeving te behalen. Als vanzelf, om deze twijfel te voorkomen, wordt wat we kunnen vergeven dan ingeperkt.

Derrida heeft niet per sé kritiek op dit idee van een beperkte voorwaardelijke vergeving. Voor hem is voorwaardelijke vergeving nou eenmaal beperkt. Zijn probleem bestaat erin dat men, waaronder Arendt, is gaan geloven dat vergeving als geheel beperkt en voorwaardelijk is, met als gevolg dat vergeving gezien wordt als een product. Derrida ziet voorwaardelijke vergeving namelijk als één van de vormen van vergeving die uit de christelijke erfenis is voortgekomen. Sterker nog, voor hem is de voorwaardelijke kant van vergeving een afgeleide van de onvoorwaardelijke kant van vergeving.²⁹ Het is voor Derrida van belang dat we niet vergeten dat ook de onvoorwaardelijke vergeving onderdeel is van “‘our’ heritage.”³⁰ Zonder onvoorwaardelijke vergeving als referentiepunt is de voorwaardelijke vergeving volgens Derrida betekenisloos.³¹

Het is deze onvoorwaardelijke vergeving die door Derrida als puur wordt bestempeld en niet de voorwaardelijke vergeving. De puurheid of zuiverheid van de onvoorwaardelijke vergeving zit besloten in het feit dat deze vergeving het onvergeeflijke vergeeft. In tegenstelling tot dat wat alleen volgens bepaalde voorwaarden is te vergeven. Wanneer Derrida het volgende stelt: “forgiveness forgives only the unforgivable”, dan bedoelt hij hier volgens mij het volgende mee.³² Voorwaardelijke vergeving stelt voorwaarden aan dat wat vergeven kan worden. Daarmee wordt duidelijk wat er vergeven kan worden. Hierdoor staat eigenlijk van tevoren al vast wat er wel en niet vergeven kan worden. Zodra iets onder de bepaalde voorwaarden valt, is datgene eigenlijk al vergeven. Dit betekent dat eigenlijk niets meer roept of vraagt om vergeving en zo de noodzaak voor vergeving verdwijnt. Daarentegen staat bij de onvoorwaardelijke vergeving nooit vast wat er kan worden vergeven. Deze onbepaaldheid van

²⁶ Elisabeth Young-Bruehl, *Het belang van Hannah Arendt*, vert. Hein Groen en Gijs Went (Amsterdam: Atlas, 2007), 123.

²⁷ *Ibid*, 114.

²⁸ Desmond Tutu, *Geen toekomst zonder vergeving*, vert. Jos Dohmen (Amsterdam: De Bezige Bij, 1999), 258.

²⁹ Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 45.

³⁰ *Ibid*, 39.

³¹ *Ibid*, 45.

³² *Ibid*, 32.

wat vergeven kan worden, zorgt ervoor dat vergeving voor iedere mens afzonderlijk een creatieve beslissing blijft. Alleen bij het onvergeeflijke staan we voor de vraag of we moeten vergeven en daarom is dit volgens Derrida “the only thing that calls for forgiveness.”³³ Vergeving wordt daardoor door Derrida ook wel gepresenteerd als de mogelijkheid om het onmogelijke te doen; het onvergeeflijke te kunnen vergeven.³⁴

Opmerkelijk is dat Derrida zich ook hier niet afkeert van de christelijke achtergrond van vergeving. Hij verbindt onvoorwaardelijke vergeving namelijk aan het idee van genade, een begrip bij uitstek dat uit de christelijke traditie voortkomt.³⁵ Onvoorwaardelijke vergeving en genade komen overeen in het feit dat er niets voor nodig is. Beiden kunnen gezien worden als een gift waar niets voor terug wordt verwacht. Het is precies dit soort vergeving dat de theoloog Anthony Bash ook terugvindt bij de apostel Paulus. Vergeving is bij Paulus iets dat “freely given” is en niet verdiend hoeft te worden.³⁶ Vanuit deze genadige vergeving kunnen daad en dader samen vergeven worden. Zelfs wanneer bekend is dat de daad onvermijdelijk nogmaals zal gebeuren en de dader zichzelf moedwillig zal herhalen en ze zo vergeving normaliter niet verdienen.³⁷ Genadige onvoorwaardelijke vergeving is namelijk niet normaal, maar juist buitengewoon omdat zij zich onttrekt van het menselijke verlangen naar doelmatigheid en uitzonderlijk omdat het onmogelijke mogelijkheid wordt.

Derrida kijkt dus naar wat die lange, veelal christelijke traditie van vergeving heeft betekend voor vergeving zoals wij haar vandaag de dag kennen en gebruiken. De twee vormen van vergeving accepteert hij niet als een gegeven. Hij geeft juist een kritische analyse om beide op waarde te kunnen beoordelen en niet op traditie.

IS BEROUW NODIG VOOR VERGEVING?

Zoals naar voren gekomen is in de bespreking van Derrida’s voorwaardelijke vergeving, is een gevolg van de christelijke traditie dat vergeving altijd het podium deelt met een begrip als berouw.³⁸ Een duidelijk voorbeeld is bijvoorbeeld de Waarheids- en Verzoeningscommissie die onder leiding van aartsbisschop Desmond Tutu een grote nadruk legde op berouw bij de uitvoerders van het apartheidsregime. De rol van berouw binnen vergeving zal daarom aan nu kort besproken worden. Berouw als een belangrijk onderdeel van vergeving is namelijk ook bij Arendt terug te vinden:

Slechts wanneer zij elkaar voortdurend vrijspreken van wat zij hebben gedaan, kunnen mensen vrij blijven in hun handelen, slechts wanneer zij voortdurend bereid zijn hun fouten te erkennen en zich voor te nemen het in het vervolg beter te doen, kan hun de zo grote macht om iets nieuws te beginnen worden toevertrouwd.³⁹

Uit deze tekst wordt duidelijk dat niet alleen vergeven een voorwaarde vormt voor handelen, maar dat ook berouw door Arendt gezien wordt als een voorwaarde voor handelen. “Iets nieuws

³³ *Ibid*, 32.

³⁴ *Ibid*, 33

³⁵ *Ibid*, 44

³⁶ Bash, “Did Jesus Discover Forgiveness?,” 386.

³⁷ Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 39.

³⁸ *Ibid*, 35.

³⁹ Arendt, *De menselijke conditie*, 222.

beginnen” wordt door haar namelijk gezien, als datgene wat handelen is.⁴⁰ Ontbreekt berouw, dan ontbreekt er voor Arendt een belangrijke voorwaarde voor vergeving. Deze overtuiging is terug te zien in Arendts weigering om Eichmann te vergeven. Het was zijn gedachteloosheid, zo oordeelde Arendt, waardoor Eichmann niet tot een beter inzicht kwam, d.w.z. niet tot berouw kwam en bleef hangen in de initiële onwetendheid die met een misstap gepaard gaat.⁴¹ Was dit berouw, dit inzicht in de toenmalige onwetendheid van zijn misstap er wel geweest, dan had Arendt het hoogstwaarschijnlijk noodzakelijk gevonden om vergeving te schenken. Dit blijkt bijvoorbeeld uit haar verwijzing naar de eerdergenoemde tekst uit Lucas 17, om ook de voorwaardelijke relatie tussen berouw en vergeving te benadrukken.⁴²

Een andere reden waarom berouw voor Arendt zo belangrijk is, is omdat berouw wederkerigheid impliceert. Berouw geeft vergeving zo nog meer een relationeel aspect. Daarmee wordt Arendts karakterisering van vergeving als handeling sterker, aangezien men volgens haar in het handelen ook afhankelijk is van de ander.⁴³

Voor Derrida is het antwoord op deze vraag kort. Berouw hoort enkel bij voorwaardelijke vergeving en heeft geen plek binnen de meer zuivere onvoorwaardelijke vergeving. De vraag is of Derrida met de afwijzing van berouw binnen onvoorwaardelijke vergeving, ook iets zegt over of hij onvoorwaardelijke vergeving als iets wederkerigs of juist eenzijdigs, iets individueels, ziet. Derrida zelf blijft hier enigszins onduidelijk over. Hij sluit in ieder geval niet uit dat het mogelijk is voor een slachtoffer om enkel in haar hart een dader te vergeven, waardoor de mogelijkheid van onvoorwaardelijke vergeving als een individueel fenomeen binnen Derrida’s denken niet afgewezen kan worden.⁴⁴

Kortom, om een duidelijk beeld te krijgen van vergeving, helpt het om ook de christelijke traditie van vergeving in ogenschouw te nemen. Het laat zien hoe vergeving gevormd is en waar bepaalde concepten die verbonden lijken aan vergeving, zoals berouw, vandaan komen. Daarnaast heb ik getoond hoe we – wanneer we ons bewust zijn van de kennis van de christelijke erfenis van vergeving – met die kennis op filosofische wijze kunnen omgaan. We zouden haar, net als Arendt, kunnen omarmen om in die christelijke traditie een wereldse waarde te vinden, waarmee we ons eigen denken over vergeving kunnen versterken. Naar mijn idee is dit niet de meest vruchtbare manier om met die kennis om te gaan. We kunnen ook met Derrida erkennen dat vergeving is ingebed in een christelijke traditie en deze op waarde beoordelen. Op deze manier zullen we misschien net als Derrida, in staat zijn om te analyseren welke delen van vergeving, die voortkomen uit de christelijke traditie, het waard zijn om opnieuw onder het licht te houden en welke delen juist overbelicht zijn. Ten slotte heb ik door

⁴⁰ Hannah Arendt, “Arbeiden, werken, handelen,” in *Politiek in Donkere tijden: essays over vrijheid en vriendschap*, vert. en red. Remi Peeters en Dirk de Schutter (Amsterdam: Boom, 2007), 48.

⁴¹ Young-Bruehl, *Het belang van Hannah Arendt*, 110.

⁴² Het citaat van Jezus, dat net boven Arendts passage over berouw staat, waarin Jezus om vergeving vraagt voor de mensen die om zijn kleren dobbelen “want zij weten niet wat zij doen”, wordt in de context van berouw problematisch. Er kan uit die tekst namelijk niet afgeleid worden dat de mensen die om zijn kleren dobbelden, berouw toonden. Jezus lijkt hier vanuit Arendts idee van vergeving dus een belangrijke voorwaarde te missen voor vergeving. Deze tekst kan haar vergevingsbegrip als één geheel dan ook niet consistent ondersteunen en moet dus specifiek bedoeld zijn als ondersteuning voor specifiek de tekst over misstappen. De vraag die zich dan echter voordoet is of men werkelijk berouw kan hebben voor iets waarvan men niet wist dat men het deed. Een vraag die Arendt in een lastige positie zet.

⁴³ Arendt, *De menselijke conditie*, 225.

⁴⁴ Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 54.

het bovenstaande een introductie gegeven in de thematiek van vergeving en enkele van de vragen die binnen het debat over vergeving en binnen dit onderzoek naar voren komen.

Aangezien vergeving altijd gegeven wordt over iets dat zich al in het verleden heeft plaatsgevonden, zal ik in het volgende hoofdstuk de relatie tussen vergeven en het verleden verder onderzoeken.

HOOFDSTUK TWEE – HET VERLEDEN VERGEVEN

INTRODUCTIE

In de film *Don't Worry, He Won't Get Far On Foot* van Gus van Sant, krijgen we het levensverhaal van John Callahan (vertolkt door Joaquin Phoenix) te zien. John is een alcoholist die na een nacht van feesten dronken in de auto stapt bij zijn tevens bezopen vriend, die de auto bestuurt. In hun beschonken toestand knalt de auto tegen een lantarenpaal. John wordt als gevolg hiervan, vanaf zijn middel naar beneden toe verlamd. In loop van de film zien we hoe John worstelt met zijn alcoholisme, maar vooral met de traumatische ervaring van het auto-ongeluk dat hem verlamde. Die gebeurtenis uit het verleden lijkt zijn leven in alles negatief te bepalen. Ten einde raad klopt hij aan bij de Anonymous Alcoholic Association. Daar wordt hij aangezet tot een proces van vergeving. Dat proces leidt hem uiteindelijk tot het besef dat hij zichzelf moet vergeven voor zijn keuze om in de auto te stappen bij iemand die dronken is. Pas vanaf dit moment kan John de ervaring van het auto-ongeluk ontdoen van zijn traumatische werking op hem. Naast het feit dat dit een fenomenale verfilming van een waargebeurd verhaal is, reflecteert deze film ook over wat vergeving kan doen. Vergeving doet iets met het verleden of in ieder geval iets met hoe wij het verleden ervaren. Pas door (zelf)vergeving kon een traumatische gebeurtenis uit het verleden van John, veranderen in een gebeurtenis die zijn leven niet alsmear negatief bepaalt. Een soortgelijke gedachte vinden wij bij Hannah Arendt. Zij stelt zelfs dat vergeving daden uit het verleden ongedaan kan maken.⁴⁵

In dit hoofdstuk zal de relatie tussen vergeven en het verleden onderzocht worden. Hoe zijn vergeven en verleden met elkaar verbonden en (hoe) beïnvloeden ze elkaar? Voordat er nagedacht kan worden over die verhouding tussen vergeving en het verleden, moet eerst helder zijn wat de idee van het verleden eigenlijk zou kunnen zijn. Hiervoor zal ik te rade gaan bij drie denkers wiens denken over het verleden, mijn eigen begrip van het verleden gevormd hebben. Allereerst leer ik van Nietzsche hoe onze verhouding tot het verleden invloed heeft op de waarde van ons leven. Ten tweede vind ik bij Kierkegaard het idee dat vrijheid ten grondslag ligt aan ons verleden. Ten slotte vind ik bij Heidegger antwoord op de vraag waarom het verleden nu voor ons van betekenis is.

Aan de hand van Nietzsche's analyse van de drie benaderingen van de geschiedenis, wil ik laten zien dat hoe wij het verleden benaderen, invloed heeft op hoe vergeving eruitziet. Vervolgens laat ik aan de hand van Kierkegaards denken over vrijheid en een probleem dat daardoor ontstaat voor vergeving, zien waar vergeving gegeven kan worden. Ten slotte concludeer ik dat vergeving alleen mogelijk is binnen een visie op het verleden zoals Heidegger die beschrijft. Zo maak ik de weg vrij om in hoofdstuk drie, binnen de kaders die vanuit het denken over het verleden zijn ontstaan, de vraag te beantwoorden wat vergeving eigenlijk is en wat de betekenis van vergeving is.

HET VERLEDEN ALS LAST

Nietzsche wordt over het algemeen niet snel aangehaald wanneer het gaat over vergeving. In tegendeel, we kennen hem eerder als de filosoof die christelijke deugden als naastenliefde en vergeving juist verfoeit. Zoals hij hier doet in *De genealogie van de moraal*:

⁴⁵ Arendt, *De menselijke conditie*, 219

Het inoffensieve van de zwakke, de lafheid waar hij zo rijk aan is, zijn voor de deur staan, zijn onvermijdelijke moeten wachten, krijgt hier een goede reputatie als “geduld”, en het wordt ook wel *de* deugd genoemd; het zich niet kunnen wreken wordt zich niet willen wreken, en misschien zelfs vergeving genoemd (“want *zij* weten niet wat *zij* doen – wij alleen weten wat *zij* doen”).⁴⁶

Nietzsche gebruiken om ons denken over vergeving vooruit te helpen, lijkt ongebruikelijk en dat is het misschien ook wel wanneer we kijken naar het bovenstaande citaat. Vergeving wordt hier door Nietzsche als een zwakke eigenschap neergezet, namelijk niet in staat zijn jezelf te wreken. Een zwakke eigenschap die door de zwakke mens is veranderd in een zogenaamd goede eigenschap. Dit onderzoek over vergeving is niet de plek voor een inhoudelijke bespreking van waarom Nietzsche deze claim maakt, of het klopt wat hij zegt en wat deze waardenomkering zou betekenen. Waar ik hier wel op kan reageren is Nietzsche’s bewering dat vergeving eigenlijk een ander benaming is voor “zich niet kunnen wreken”. Op het eerste gezicht lijkt het misschien alsof vergeving en wraak beiden gezien kunnen worden als een poging om los te komen van het verleden. Echter, vergeving en wraak zijn in mijn mening, geenszins hetzelfde. Waar wraak gericht is op het schaden van de ander om een bepaalde balans te herstellen, wordt vergeving gegeven om niet alleen het welzijn van jezelf te herstellen, maar ook om aan de ander deze kans te geven. Bovendien lijkt vergeving erop gericht te zijn een bepaalde situatie uit het verleden stop te zetten, terwijl wraak altijd een nieuwe (vergeldings)actie uitlokt. Van vergeving kan dus niet door Nietzsche gesteld worden dat het slechts een andere benaming van wraak is, omdat vergeving en wraak twee totaal verschillende dingen zijn. Arendt verwoordt dit argument als volgt:

In dit opzicht is vergeving precies het tegenovergestelde van wraak, die zich voltrekt als een reactie op een begane “zonde”, waardoor geenszins de gevolgen van de eerste daad worden stopgezet, maar integendeel iedereen aan het proces geketend blijft, zodat de kettingsreactie, die iedere actie in potentie bevat, ongehinderd zijn loop kan nemen.⁴⁷

Desalniettemin valt er ook van Nietzsche veel te leren over hoe vergeving zich tot het verleden kan verhouden, wanneer we onze aandacht richten op een van Nietzsche’s eerdere werken, te weten de veelvuldig becommentarieerde tekst *Over nut en nadeel van de geschiedenis voor het leven*. In deze tekst beschrijft Nietzsche hoe ons verleden op ons kan drukken als een last:

De mens daarentegen zet zich schrap tegen de grote, steeds grotere last van het verleden: deze drukt hem neer of buigt hem naar opzij, hij belast zijn tred als een onzichtbare, duistere vracht (...)⁴⁸

Nietzsche beschrijft vervolgens hoe deze last van het verleden ons op verschillende manieren kan verhinderen om te leven. Een over-fixatie op het verleden, kan volgens Nietzsche leiden tot een ongezonde waardering van het historisch besef en zo schade doen aan het leven.⁴⁹ Hij stelt dat het verleden zich op drie manieren tot ons kan verhouden, waar drie verschillende

⁴⁶ Friedrich Nietzsche, *De genealogie van de moraal*, vert. Thomas Graftdijk (Amsterdam: De Arbeiderspers, 2000), 39.

⁴⁷ Arendt, *De menselijke conditie*, 222.

⁴⁸ Friedrich Nietzsche, “Over nut en nadeel van de geschiedenis voor het leven,” in *Oneigentijde beschouwingen*, vert. Thomas Graftdijk, red. Hans Driessen (Amsterdam: De Arbeiderspers, 1998), 92.

⁴⁹ *Ibid*, 93.

benaderingen van de geschiedenis bij horen: een monumentale, antiquarische en een kritische benadering.⁵⁰ Nietzsche geeft in mijn perspectief een sterke analyse van drie (mogelijke) manieren waarop wij ons tot ons verleden kunnen verhouden. Wanneer we deze drie benaderingen kritisch bespreken, dan denk ik dat er waardevolle spanningen en overeenkomsten gevonden kunnen worden met hoe vergeving zich tot het verleden zou kunnen verhouden. Ik zal mij daarom in dit deel beperken tot Nietzsche's behandeling van de monumentale, antiquarische en kritische benadering van de geschiedenis en de lessen die er hier voor vergeving te vinden zijn.⁵¹

De monumentale, antiquarische en kritische benadering van geschiedenis

Allereerst is het van belang te onthouden dat Nietzsche de drie benaderingen van het verleden niet per definitie beschouwt als slecht of schadelijk voor het leven:

Dit zijn de diensten die de geschiedenis het leven kan bewijzen; ieder mens en elk volk heeft, al naar zijn idealen, krachten en noden een zekere kennis van het verleden nodig, soms als monumentale, soms als antiquarische, soms als kritische geschiedenis:⁵²

De benaderingen worden pas schadelijk voor de mens wanneer zij niet meer ten dienste staan van het leven, wanneer zij het verleden groter en belangrijker maken dan het heden.

De monumentale benadering van de geschiedenis zoekt in het verleden specifiek naar het grootse en ziet door deze tunnelvisie enkel dat er door het verleden heen steeds grootse dingen gebeurd zijn. De monumentale benadering kan ten dienste staan van het leven wanneer de mens er hoop uit put voor de mogelijkheid van grootsheid in de toekomst: "Hij maakt eruit op dat het grote dat er ooit was, in elk geval ooit *mogelijk* was en daarom wel weer opnieuw mogelijk zal zijn".⁵³ De schaduwzijde van deze benadering zit in diezelfde focus op het grootse in het verleden. Het gevaar bestaat dat het individuele, het niet generaliseerbare, in het verleden wordt afgevlakt, zodat het verleden gezien kan worden als iets dat enkel en alleen groots was. Voor verschillen en tegenstrijdigheden in het verleden heeft de monumentale benadering in dit geval geen oog, omdat zij alleen wil laten zien dat het monumentale opnieuw te realiseren is. Volgens Nietzsche verdraait de monumentale benadering van de geschiedenis het verleden en negeert zij hoe het verleden werkelijk is: ongelijk, divers en onnavolgbaar.⁵⁴

De antiquarische benadering van de geschiedenis kan volgens Nietzsche, al even desastreus zijn voor het heden. De antiquarische benadering ziet het verleden als datgene waardoor het heden gerechtvaardigd is.⁵⁵ Deze benadering kan ten dienste staan van het leven

⁵⁰ *Ibid*, 100.

⁵¹ Ik ben mij ervan bewust dat er wellicht ook een interessante parallel te trekken is tussen vergeven en Nietzsche's vergeten. Ik kies er hier voor om deze vergelijking niet te maken omdat ik in dit deel op zoek ben naar wat het is dat vergeving is en vergeten daar volgens mij geen onderdeel van is. Dus hoewel het als denkexercitie een spannend onderzoek zou kunnen opleveren, ben ik ervan overtuigd dat een uitgebreide vergelijking tussen Nietzsche's vergeten en vergeven, ons niet verder zal helpen in de vraag wat vergeving precies is. Het feit dat er binnen het filosofisch discours niet tot nauwelijks is geschreven over het verband tussen vergeven en vergeten, sterkt mij in deze keuze. Voor een uitgebreide behandeling van Nietzsche's vergeten en het onhistorische verwijs ik u graag naar *The coming of History: Heidegger and Nietzsche against the present* van Andrew J. Mitchell. Voor een kritiek op Heideggers lezing van Nietzsche's vergeten, zie Andrea Orsucci, "Nietzsche's Cultural Criticism and his Historical Methodology," in *Nietzsche on Time and History*, red. Manuel Dries, (Berlin, Boston: De Gruyter, 2008).

⁵² Nietzsche, "Over nut en nadeel van de geschiedenis voor het leven," 112.

⁵³ *Ibid*, 102.

⁵⁴ *Ibid*, 104.

⁵⁵ *Ibid*, 109.

in zoverre zij de voorwaarden waaronder de mens is ontstaan probeert te conserveren voor volgende generaties, in zoverre zij dus door haar verwondering over het verleden het heden probeert te beschermen.⁵⁶ Het gevaar van deze benadering zit in de allesomvattende eerbied voor het verleden die het conserveren en bewonderen van de geschiedenis, met zich mee kan brengen. Alles wat nieuw is en niet met een bewonderende blik terugkijkt, maar zich focust op wat kan worden, zal door de antiquarische benadering van de geschiedenis bestreden worden.⁵⁷ Het resultaat hiervan is een gezapige wereld waarin het heden wordt verwaarloosd en niets nieuws meer wordt voortgebracht.

Ten slotte is er de kritische benadering van de geschiedenis. De kritische benadering van de geschiedenis oordeelt over het verleden, houdt haar eventuele onrechtvaardigheid voor het voetlicht en breekt vervolgens met dit verleden, om de mens zo het verleden te verschaffen waaruit zij wel wilt voortkomen.⁵⁸ Hieruit valt volgens de Amerikaanse filosoof Charles R. Bambach het volgende op te maken: de kritische geschiedenis “defines it [het verleden] only according to the demands of the moment, thus highlighting the value of the present”.⁵⁹ Dit oordelen en ‘breken’ met het verleden lijkt misschien dicht in de buurt te komen van wat Nietzsche later in zijn tekst prijzend de moraal van ‘zo moet het zijn’ zal noemen, maar toch schuilt er ook in de kritische benadering een gevaar. Immers, het kritische ‘vernietigen’ van een verleden door de “onverzadigbare zichzelf begerende macht” van het leven, betekent ook het verlies van de verbinding met ons verleden.⁶⁰ Een verleden dat volgens Nietzsche, zoals blijkt uit de positieve kanten van deze benaderingen, zeker ook ten dienste van het leven kan staan. Zo blijft voor de mens die er via de kritische geschiedenis in slaagt het verleden te verwerpen, alleen de troost over “te weten dat ook die eerste natuur ooit een tweede natuur is geweest en dat elke zegevierende tweede natuur een eerste wordt.”⁶¹

Het positieve gevolg van het juiste gebruik van deze drie benaderingen zou volgens Bambach als volgt geformuleerd kunnen worden:

These three modes of lived temporality enable historians to reinterpret the past not as a universally valid or objective entity but from within the historicity of their own life. As lived being and not as dead knowledge does Nietzsche thus define the essential meaning of history.⁶²

De les van het monumentale, het antiquarische en het kritische voor vergeving.

Ik zal deze drie benaderingen nu toepassen op een alledaags voorbeeld, zodat meer duidelijk wordt wat we van deze drie benaderingen over vergeving kunnen leren.

Layla en Martijn zijn met elkaar getrouwd. Ze hebben elkaar beloofd om in hun huwelijk trouw te zijn aan elkaar. Voor hen bestaat deze trouw onder andere uit het niet vreemdgaan met anderen. Layla gaat toch vreemd en krijgt een affaire met een collega. Na een aantal afspraken krijgt Layla spijt van de affaire, verbreekt deze en bekent alles aan Martijn. Layla vraagt Martijn vergeving voor haar ontrouw.

⁵⁶ *Ibid*, 107.

⁵⁷ *Ibid*, 109.

⁵⁸ *Ibid*, 111.

⁵⁹ Charles r. Bambach, “A Reading of Nietzsche’s Second “Untimely Meditation,”” in *Philosophy Today* 34, (herfst 1990): 261.

⁶⁰ Nietzsche, “Over nut en nadeel van de geschiedenis voor het leven,” 111.

⁶¹ *Ibid*, 112.

⁶² Bambach, “A Reading of Nietzsche’s Second “Untimely Meditation,””, 265.

Vanuit de monumentale benadering kan Martijn zichzelf eraan proberen te herinneren hoe mooi of groots hun liefde vroeger was. Door de herinnering van hun grootse liefde kan hij tot de conclusie komen dat hij zijn echtgenote vergeving moet geven om niet alleen hun liefde van weleer opnieuw te laten bloeien, maar ook om die affaire zo snel mogelijk te vergeten. Toch tekent zich hier al het arbitraire karakter van de monumentale benadering af. Waarom alleen kijken naar de schoonheid van hun eerdere liefde als uit die liefde ook de affaire van Layla is voortgekomen? Vergeving vanuit de overtuiging dat dit de grootsheid van hun vroegere liefde opnieuw mogelijk maakt, lijkt zo in de hand te werken dat er te makkelijk heen wordt gegaan over Layla's bedrog en de pijn die ze bij Martijn en bij zichzelf teweeg heeft gebracht. Zeker, het kan goed zijn wanneer men uit een bepaald deel van het verleden aanmoediging vindt om te vergeven, maar wanneer vergeving wordt gegeven om de weg in het heden opnieuw vrij te maken voor de grootsheid van het verleden, zal de vergever bedrogen uitkomen. Met andere woorden, wanneer Martijns vergeving enkel en alleen gericht is op de herhaling van de mooie, grootse momenten uit hun liefdesgeschiedenis, zonder oog te hebben voor het feit dat er uit die momenten ook iets pijnlijks als een affaire kan voortkomen, dan heeft Martijn onrealistische verwachtingen van wat vergeving kan doen. Wanneer we vergeving geven moeten we dus, in mijn ogen, niet vergeten dat er uit die grootse dingen met hetzelfde gemak ook kleinzielig kwaad kan ontstaan.⁶³ Wat deze schaduwkant van de monumentale benadering ons kan leren over vergeving is dit: vergeving is erbij gebaat wanneer er eerlijk wordt gekeken naar het onrecht dat wordt vergeven en de oorzaak van dit onrecht. Het voordeel hiervan is dat men zonder misleidende, grote verwachtingen een proces van vergeving in kan gaan.

De andere kant van de medaille vinden we bij de antiquarische benadering van het verleden. Vergeving geven kan op zichzelf al moeilijk zijn, laat staan wanneer Martijn Layla probeert te vergeven, terwijl hij zich op een antiquarische manier tot het verleden houdt. In dat geval ligt het gevaar op de loer dat Martijn door de affaire van Layla nog verder wegzakt in een overwaardering, of zoals Nietzsche zou zeggen, een ongezonde 'piëteit', voor hoe het tussen hun *was*. Hij heeft dan alleen oog voor hun liefde in het verleden en raakt ervan overtuigd dat er voor die liefde alleen een plaats is in het verleden. De conclusie: vergeving heeft helemaal geen zin omdat hun liefde geen heden en toekomst heeft, maar enkel een verleden. De antiquarische benadering leert ons, of eerder waarschuwt ons, dat wanneer wij vergeving geven, wij open moeten staan voor het nieuwe, voor de verandering die vergeving ondanks het verleden teweeg kan brengen in het heden. Zo leren we van deze antiquarische benadering dat vergeving een visie op de toekomst met zich mee zou moeten dragen.⁶⁴

Ten slotte, waarom zou Martijn Layla vergeven, bekeken vanuit de kritische benadering van geschiedenis? Allereerst wordt duidelijk dat het gevaar dat bij de monumentale benadering op de loer ligt, hier niet aanwezig zal zijn. Dit blijkt bijvoorbeeld uit het volgende citaat:

⁶³ De negatieve nasleep van de Waarheids- en Verzoeningscommissie uit Zuid-Afrika is hier een goed voorbeeld van. Zie voor een gedetailleerde bespreking van de teleurstelling bij veel slachtoffers die deelnamen aan het verzoeningsproces van de WVC: Antjie Krog, "'This thing called reconciliation...'" Forgiveness as part of an interconnectedness-towards-wholeness," *South African Journal of Philosophy* 27, (2008).

⁶⁴ Dit idee heeft ook zijn weerslag gevonden in de literatuur over vergeving. Zo noemt Arendt vergeving een middel om weer iets nieuws te kunnen beginnen. Pettigrove stelt dat vergeving de dader uitnodigt in een "new future" (p. 4). Per-Erik Milam stelt dat (zelf)vergeving pas waarlijk mogelijk is als er verandering in de dader heeft plaatsgevonden. Pettigrove, "Hannah Arendt and Collective Forgiveness," 4. Per-Erik Milam, "How is Self-Forgiveness Possible?," *Pacific Philosophical Quarterly* 98 (2017): 61.

Soms echter eist juist ditzelfde leven, dat de vergetelheid nodig heeft, de tijdelijke opheffing van die vergetelheid; dan moet het juist voor iedereen duidelijk worden hoe onrechtvaardig het bestaan van een of andere zaak (...) is, hoezeer deze zaak de ondergang verdient.⁶⁵

Ervan uitgaande dat we in dit geval de ontrouw mogen zien als de onrechtvaardigheid, wordt het duidelijk dat de ernst van de situatie en de gevolgen die Layla's affaire hebben gehad, binnen de kritische geschiedenis volledig aan het licht zullen en moeten komen. Pas wanneer dit gedaan wordt kan de oorzaak van hun beschadigde relatie bevraagd worden om vervolgens het onrecht te 'vonnissen' en zo te 'breken' met dit deel van hun verleden.⁶⁶ Dit 'breken' met het verleden houdt, volgens Nietzsche, echter ook in dat onze verbinding met het verleden verdwijnt. De vraag is of Martijn en Layla, net als in de kritische geschiedenis, zichzelf een nieuw verleden moeten en kunnen verschaffen. Ik denk van niet. Het krampachtig ontkennen of vergeten van het oude verleden, dat volgens Nietzsche nodig is om jezelf een nieuw verleden te verschaffen, kan niet de oplossing zijn voor de beschadigde relatie van Martijn en Layla. Willen ze samen opnieuw doorgaan, dan betekent dit namelijk niet dat zij opeens hun gedeelde herinneringen zullen verliezen; die blijven onderdeel van hun relatie. Ik ben dan ook van mening dat na de vergeving van Layla's ontrouw, de omstandigheden waaronder haar affaire heeft kunnen ontstaan, juist goed onthouden moeten worden om er samen van te leren. Het vergeven van de ontrouw zou niet het vergeten van de ontrouw moeten betekenen.

De monumentale benadering leert ons dus dat wij onze verwachtingen over het resultaat van vergeving moeten temperen. In onze blik achteruit op het verleden moeten wij ons niet alleen focussen op het grootse; dit zou ons vergeven namelijk tot een verkapt verlangen naar het grootse maken. We moeten in onze blik achteruit juist eerlijk erkennen dat er uit het grootse, onrecht kan voortvloeien waardoor vergeving nodig zal blijven. De antiquarische benadering leert ons dat wij alleen moeten vergeven, wanneer die vergeving ook een visie op de toekomst met zich meedraagt. Zonder deze visie op de toekomst blijven we gevangen in een nostalgisch verlangen, dat ons verhindert om open te staan voor de nieuwe mogelijkheden die onze vergeving teweeg kan brengen. De kritische benadering leert ons ten slotte dat vergeving niet per definitie de klakkeloze acceptatie van het verleden als zodanig inhoudt, maar dat er in vergeving een oordeel moet zitten over het verleden. Dit vonnis kan alleen geveld worden wanneer het onrecht uit het verleden in haar volledigheid aan het licht komt, wat ons weer terugbrengt bij de monumentale benadering.

Tot slot, vanuit Nietzsche's denken over het verleden heb ik geprobeerd duidelijk te maken dat onze waardering van het verleden bepalend is voor hoe vergeving eruit kan zien. Uitgaande van de drie benaderingen van het verleden die Nietzsche geeft zou vergeving eerlijk, visionair en oordelend moeten zijn.

HET VRIJE VERLEDEN

In 1844 geeft Søren Kierkegaard het boek *Wijsgerige Kruimels of een kruimeltje filosofie* uit. Het boek is onder zijn pseudoniem Johannes Climacus geschreven. Climacus zoekt in dit boek "met de passieloze distantie van de denker" naar het antwoord op de vraag wat de gevolgen zouden zijn als de waarheid ons van buitenaf gegeven moet worden.⁶⁷ Hoe we deze vraag van

⁶⁵ Nietzsche, "Over nut en nadeel van de geschiedenis voor het leven," 111.

⁶⁶ *Ibid.*, 111.

⁶⁷ Søren Kierkegaard, *Wijsgerige kruimels of een kruimeltje filosofie*, vert. J. Sperna Weiland (Baarn: Ambo, 1995), 30.

Climacus precies moeten begrijpen, zal later in dit deel duidelijker worden. Hoewel vergeving in Climacus' beantwoording van deze vraag niet specifiek aan de orde komt, schrijft hij wel uitgebreid over het idee van vrijheid als grondslag voor het verleden. Dit punt, zo zal blijken, vormt voor Arendts denken over vergeving een probleem. Ik zal dit probleem voor Arendts denken over vergeving hier bespreken, omdat de door mij beoogde oplossing van dit probleem goed illustreert waar vergeving kan plaatsvinden. Op deze manier is Climacus' denken over het verleden een waardevolle bijdrage voor dit onderzoek naar vergeving omdat zij ons leidt naar een mogelijk antwoord op de vraag waar vergeving gegeven kan worden.

Voor Climacus' begrip van het verleden, dat hij ook wel het 'voorbijgegene' noemt, is het idee van 'worden' van groot belang. Het voorbijgegene is volgens Climacus geworden. Wanneer iets geworden is, wil dat hier zeggen dat het een resultaat is geworden van wat hij "de verandering van het worden" noemt.⁶⁸ Met deze verandering bedoelt Climacus de verandering van een "zijn dat toch niet-zijn is" naar "een zijn dat zijn is".⁶⁹ Dit klinkt wellicht abstract, maar het komt neer op de verandering van mogelijkheid naar werkelijkheid; dat wat nog niet is *kan* worden en als het is geworden dan vormt het onze werkelijkheid. Deze nadruk op ons verleden als iets dat is geworden, is voor Climacus van belang: "Het voorbijgegene is immers geworden; worden is de verandering van de werkelijkheid door de vrijheid".⁷⁰ Voor hem is de verdediging van het verleden als iets dat is geworden, namelijk ook een verdediging van de vrijheid die ten grondslag ligt aan het worden: "Alle worden geschiedt door vrijheid, niet uit noodzakelijkheid; niets wordt op grond van ... maar alles wordt door een oorzaak. Iedere oorzaak wijst terug naar een vrijwerkende oorzaak."⁷¹ Zonder deze vrijheid kan het niet-zijn niet veranderen naar zijn, maar blijven zij slechts zijn of niet zijn. Meegaand met Climacus wordt vrijheid zo de randvoorwaarde die de verandering van mogelijkheid naar werkelijkheid mogelijk maakt; de randvoorwaarde dus die ons verleden mogelijk maakt. Ons verleden is niet iets noodzakelijks, want "het noodzakelijke is, het heeft geen deel aan het worden", terwijl ons verleden ons verleden is, juist omdat zij is geworden.⁷²

Het idee dat ons verleden is geworden en dus niet noodzakelijkerwijs alleen maar is, vind ik aannemelijk klinken. Wanneer we de gedachte kunnen accepteren dat het verleden ooit het heden was, dan kunnen wij niets anders dan erkennen dat de vrijheid die wij in het heden ervaren, ook ten grondslag moet hebben gelegen aan het verleden. Net zoals wij nu ervaren dat het heden wordt en dat wij de wording van ons heden kunnen beïnvloeden, net zo vind ik het idee zeer plausibel dat de dingen die gebeurd zijn niet *moesten* gebeuren, maar gebeurd zijn vanuit vrijheid. Binnen dit onderzoek neem ik Climacus' idee aan dat vrijheid aan de basis van ons verleden ons heden en onze toekomst staat.

Dit leven in vrijheid staat echter geenszins gelijk aan leven in de waarheid. Binnen Climacus' denken is het goed mogelijk dat je in volledige vrijheid in onwaarheid leeft. Wat die waarheid precies is, wordt in *Wijsgerige Kruimels* niet volledig duidelijk. Wat wel gezegd kan worden is dat waarheid door Climacus verbonden wordt aan het leven. Zoals in de noten ter verduidelijking van het boek, te lezen is: "Een mens kan in de onwaarheid zijn en dan is niet alleen zijn denken ontspoord, zijn leven is in de war."⁷³ Climacus richt zich vooral op de vraag

⁶⁸ *Ibid*, 108.

⁶⁹ *Ibid*, 107.

⁷⁰ *Ibid*, 110.

⁷¹ *Ibid*, 108.

⁷² *Ibid*, 308.

⁷³ *Ibid*, 289.

of het leren van de waarheid mogelijk is als je in onwaarheid leeft en de vraag die daaraan voorafgaat, of het mogelijk is om te weten dat je in onwaarheid leeft. Voor Climacus kunnen deze dingen alleen mogelijk zijn door het zondebewustzijn: “waar dat niet is, is het leren van ‘waarheid’ onmogelijk”.⁷⁴ Het probleem is hiermee echter nog niet opgelost, enkel verschoven. Immers, hoe moeten we ons bewust worden van onze zonde, wanneer een zondig leven het enige leven is dat je kent? Climacus lost dit probleem op door te stellen dat de voorwaarde voor dit zondebewustzijn ons van buitenaf gegeven wordt door God. Alleen God kan “hem de voorwaarde voor het begrijpen van de waarheid hebben gegeven”.⁷⁵ Wat er vervolgens gedaan wordt met die voorwaarde wordt niet door God bepaald. De mens blijft vrij om elke keuze te maken, maar heeft nu in ieder geval de voorwaarde ontvangen om uit de onwaarheid te komen.

Binnen Arendts denken over vergeving wordt zij voor een gelijkwaardig probleem gezet. Zoals Kierkegaard moet bewijzen dat zondebewustzijn ondanks onwaarheid mogelijk is, moet Arendt, zoals zal blijken, bewijzen dat vergeving ondanks vrijheid mogelijk is. Climacus’ denken over vrijheid en de weg uit de onwaarheid kunnen ons helpen om Arendts probleem op te lossen. Tegelijkertijd zal ik dit probleem en vooral de oplossing voor dit probleem ook gebruiken om te tonen wat het domein van vergeving zou kunnen zijn.

Vergeven en handelen

Volgens Arendt is het wezen van elk handelen vrijheid.⁷⁶ Deze vrijheid is tweeledig. Om te kunnen handelen is vrijheid nodig en een handeling is op zichzelf ook vrij. Daarmee komt handelen volgens Arendt voort uit de menselijke condities van pluraliteit en nataliteit. Het eerste – dat vrijheid nodig is om te kunnen handelen – komt overeen met de conditie van nataliteit. Volgens Arendt zet je met een handeling namelijk altijd iets in beweging; een handeling begint iets nieuws en zonder vrijheid kan er niets nieuws begonnen worden.⁷⁷ Het tweede – dat een handeling vrij is – volgt uit de conditie van pluraliteit. Wij leven nooit alleen, maar altijd met de ander waarmee wij relaties aangaan. Zo vormt zich een “netwerk van intermenselijke betrekkingen dat er eenvoudig *is* waar en wanneer mensen samenleven.”⁷⁸ Elke handeling valt zo in een immens web van al bestaande relaties en ontelbare levensverhalen. In dit web wordt elke handeling direct gevoeld en elk nieuw begin raakt als het ware vervlochten met ontelbare andere intermenselijke relaties en levensverhalen. Dit maakt het handelen onvoorspelbaar. Met een handeling wordt in dit ‘relatie-web’ eigenlijk aan de haal gegaan, want elke daad brengt “een kettingreactie teweeg, en elk proces is de oorzaak van onvoorspelbare nieuwe processen.”⁷⁹ In die zin is een handeling niet alleen onvoorspelbaar, maar door de grenzeloosheid en eindeloosheid van dit relatie-web is een handeling ook onomkeerbaar.⁸⁰ Zo zorgt de vrijheid van een handeling ervoor dat een actor volgens Arendt, geen enkele invloed meer heeft op de consequenties van zijn handeling, deze zelfs niet kan voorspellen of verklaren. Doordat een handeling los van ons komt te staan, zitten we er juist aan vast. Wij lijken zo nergens “minder vrij te zijn dan bij het aanwenden van juist die vermogens waarvan vrijheid het wezen zelf is”.⁸¹ Op deze wijze zorgt handelen ervoor dat we onvrij worden:

⁷⁴ *Ibid.*, 290.

⁷⁵ *Ibid.*, 59.

⁷⁶ Arendt, *De menselijke conditie*, 216.

⁷⁷ Arendt, “Arbeiden, werken, handelen,” 43.

⁷⁸ Arendt, *De menselijke conditie*, 182.

⁷⁹ Arendt, “Arbeiden, werken, handelen,” 46.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Arendt, *De menselijke conditie*, 215.

(...) wij zouden voor altijd de slachtoffers van zijn [handelen] consequenties blijven, in zekere zin in dezelfde situatie komen te verkeren als de tovenaarsleerling die de toverspreuk was vergeeten om wat hij had ontketend weer te bezweren.⁸²

De oplossing voor dit niet onaanzienlijke probleem is volgens Arendt vergeving. Vergeving kan volgens Arendt ons niet alleen ‘bevrijden’ van de gevolgen van een daad, maar kan deze zelfs ongedaan maken.⁸³ Arendt stelt dat vergeving een mogelijkheid, een vermogen van het handelen zelf is dat als een soort controlemechanisme het handelen controleert.⁸⁴ Met andere woorden: vergeving ontstaat vanuit het handelen zelf om de onomkeerbaarheid van het handelen als het ware te corrigeren.⁸⁵ Echter betekent dit geenszins dat vergeving gezien kan worden als een soort epifenomeen van het handelen. In tegendeel, hoewel vergeving een reactie is op een handeling, is het volgens Arendt zo dat vergeving als een *re-actie* toch een op zichzelf staande handeling is: “vergeven is de enige reactie die niet louter reageert, maar een nieuwe, onverwachte daad vormt, die niet onvoorwaardelijk is bepaald door de daad die haar heeft uitgelokt”.⁸⁶ Er gebeurt hier iets paradoxaals in Arendts denken over de relatie tussen handelen en vergeven. Enerzijds zorgt vergeving er volgens Arendt voor dat we vrij blijven om te handelen, anderzijds is vergeving zelf een handeling, waardoor vergeving in principe hetzelfde vrijheidsprobleem zou moeten hebben als het handelen. Dit is een paradox in Arendts denken die zij zelf onbesproken laat. In de beantwoording van de vragen die deze paradox oproept, geef ik dus een interpretatie van hoe ik denk dat Arendt met deze paradox zou kunnen omgaan.

De paradox van vrijheid

Wanneer vrijheid bij Arendt een voorwaarde voor handelen is, hoe kan vergeving, dat zelf ook een handeling is, dan ooit plaatsvinden? Immers, als het karakter van handelen ervoor zorgt dat we vast kunnen zitten in de gevolgen van onze daden en zo onvrij kunnen worden, waar moet dan de vrijheid vandaan komen om wel te kunnen handelen in de vorm van vergeving? De vraag is dus of “de daden van het verleden, waarvan de ‘zonden’ als het zwaard van Damocles boven het hoofd van iedere generatie hangen,” wel echt ongedaan gemaakt kunnen worden door vergeving.⁸⁷

Een manier om uit deze paradox te komen is door te verdedigen dat vergeving niet een vermogen kan zijn dat *in* het handelen zelf ligt; dat vergeving juist gezien moet worden als een middel dat je van buiten het handelen moet en kan krijgen. Immers, in onvrijheid jezelf vrijheid geven is onmogelijk; je bent namelijk onvrij. Vergeving als een middel van buitenaf zou hier vergeleken kunnen worden met de manier waarop de voorwaarde van buitenaf binnen Climacus’ denken, de mens in staat stelt om van de onwaarheid te ontsnappen. De vraag die dit oproept is de vraag of dit middel van buitenaf voorbehouden is aan God of dat dit middel ook door mensen onder elkaar gegeven kan worden?

Meegaand met Arendt raakt iedereen verstrikt in de gevolgen van zijn of haar handelingen. In theorie beschikt dus niemand over de vrijheid die nodig is om te kunnen

⁸² *Ibid*, 219.

⁸³ *Ibid*.

⁸⁴ Arendt, “Arbeiden, werken, handelen,” 47.

⁸⁵ Elisabeth Young-Bruehl, *Het belang van Hannah Arendt*, 98.

⁸⁶ Arendt, *De menselijke conditie*, 222.

⁸⁷ *Ibid*, 219.

handelen en dus om te kunnen vergeven. Het is daarom onwaarschijnlijk dat ons vermogen tot vergeven ons van buitenaf door andere mensen gegeven kan worden. Willen we vergeving als een middel zien dat aan ons van buitenaf gegeven kan worden, dan lijken we net als Climacus genoodzaakt te zijn om een god te accepteren. Voordat we dit doen en accepteren dat we voor vergeving afhankelijk zijn van een god, wil ik eerst nog twee andere opties bespreken.

Een andere uitweg voor dit probleem zou de verdediging van het idee zijn dat de gevolgen van een handeling je vrijheid weliswaar kunnen beperken, maar haar nooit volledig kunnen laten verdwijnen. Hierdoor blijft er binnen handelen genoeg vrijheid om een soort ‘noodhandeling’ uit te kunnen voeren. Deze noodhandeling zou dan de daad van vergeving zijn, die ons zo de mate van vrijheid geeft die we eerst hadden. Deze oplossing stuit echter op het volgende bezwaar. De noodzaak om te vergeven verdwijnt bij dit idee van reservevrijheid. Wanneer er namelijk genoeg vrijheid is om te vergeven, moet er ook genoeg vrijheid zijn om te handelen. Arendt maakt immers geen kwalitatief verschil tussen de twee soorten handelen. Vergeving wordt zo overbodig. Bovendien leidt het idee dat de gevolgen van een handeling een actor nooit helemaal onvrij maken, tot de conclusie dat we blijkbaar toch niet echt vastzitten aan de gevolgen van een daad. Een conclusie die niet overeenkomt met wat Arendt hierover denkt:

Als onze daden ons niet werden vergeven, wij niet werden vrijgesproken van de consequenties van wat wij hebben gedaan, zou ons vermogen tot handelen zich als het ware beperken tot één enkele daad, waarvan wij ons nooit meer zouden kunnen losmaken;⁸⁸

We hebben gezien hoe de vrijheid van het handelen ervoor kan zorgen dat zij de mens onvrij maakt. Vervolgens hebben we gezien hoe de oplossing van Arendt tekortschiet, waarna er nog twee mogelijke oplossingen zijn besproken. De paradox ziet er nu als volgt uit:

- of je bent onvrij en de mogelijkheid om weer vrij te worden door vergeving moet je van buitenaf gegeven worden omdat je onvrij bent,
- of je blijft altijd net genoeg vrij om te vergeven, waardoor vergeving in wezen overbodig wordt omdat je in dit geval ook vrij bent om te handelen.

Ik wil hier graag benadrukken dat ik Arendts theorie en dit vrijheidsprobleem hier behandel omdat ik denk dat Arendts ideeën over vergeving over het algemeen hout snijden, maar soms de plank lijken mis te slaan. Naar mijn mening heeft ze gelijk dat we aan onze daden vastzitten, of in ieder geval het gevoel hebben dat we aan ze vastzitten. Ook maakt ze in mijn mening een goed punt door te stellen dat vergeving iets kan veranderen aan dit gegeven. Waar Arendt naar mijn idee vastloopt in haar redenering is wanneer zij ons vermogen tot handelen afhankelijk maakt van vergeving én in haar idee dat we los van onze handelingen staan. Het vrijheidsprobleem dat zij heeft binnen vergeving, de paradox die eruit volgt en de oplossing voor deze paradox maken dit duidelijk. Zij laten zo zien waar Arendts denken over vergeving tekortschiet en er dus ruimte is voor andere gedachten over vergeving. Daarmee is de behandeling van deze paradox niet alleen specifiek van belang voor Arendts theorie, maar ook meer algemeen voor het denken over vergeving. Zo zal ik nu een oplossing van de paradox bespreken die het idee van vrijheid behoudt en breekt met de bovengenoemde kritiekpunten.

⁸⁸ *Ibid.*

Bovendien zal blijken dat deze oplossing voor de paradox ons een goed beeld geeft van waar vergeving kan plaatsvinden.

Een relationele oplossing voor de vrijheidsparadox

Een meer vruchtbare manier om deze vrijheidsparadox op te lossen is door ons eerst af te vragen waarover vergeving precies gegeven wordt, zodat we ons denken over vergeving daarop kunnen aanpassen. Vergeving wordt dan, in tegenstelling tot de bovenstaande oplossingen, een passend onderdeel in ons leven, in plaats van een middel dat er noodgedwongen bij moet worden gehaald om een theorie kloppend te maken. Ik zal dus nu eerst onderzoeken wat de relatie kan zijn tussen vergever en degene die vergeving ontvangt. Hiervoor maak ik dankbaar gebruik van het artikel “The coming of history: Heidegger and Nietzsche against the present” van Andrew J. Mitchell.⁸⁹ In dit artikel beschrijft hij wat Heideggers kijk op het verleden is en hoe dit Heideggers visie op menselijke relaties beïnvloedt. Juist door deze interessante verbinding tussen het verleden en relaties, kan dit artikel ons helpen helder te krijgen hoe het verleden zich tot ons verhoudt en welke plaats vergeving hierbinnen kan nemen. Bovendien, zo zal blijken, kan Heideggers denken ook de vrijheidsparadox oplossen zonder te tornen aan het idee van vergeving als een handeling en vrijheid als de basis van ons onomkeerbare verleden.

Voor Heidegger is het verleden geen voorbijgegangene dimensie die los van het heden staat. Sterker nog, het verleden werkt in het heden door en is in die zin nog niet af of klaar. Dat het verleden niet af is, maar juist een verbinding met ons heeft in heden, heeft te maken met Heideggers visie op hoe wij in de wereld staan:

We are not subjects extractable from a world without remainder. We are deeply entangled in this world, our stance within the world is precisely composed of the relationships we bear, that we support and which, in turn, support us as well. Heideggers conception of what has-been rests on this thought of our being embedded in this world of relations.⁹⁰

Belangrijk om op te merken is dat Heidegger de karakterisering van het verleden als een relatie, gebruikt om te stellen dat wat in het verleden door die relaties naar ons toekomt, zijden zelf zijn. In andere woorden: “As noted, what comes to us as historical are beings themselves.”⁹¹ Dit klinkt wellicht abstract, maar concreet komt dit op de volgende gedachte neer. Ons verleden wordt gekenmerkt door relaties die wij met andere mensen zijn aangegaan en die niet gelimiteerd zijn tot ons verleden, maar nog doorwerken in het heden en zo op hun beurt ook weer de basis vormen voor de toekomst. De relaties uit het verleden komen in het heden naar ons toe. Zo beschouwd kan niet alleen de toekomst, maar ook het verleden ons toekomen: “Die anfängliche Geschichtlichkeit aus dem Seyn ist das, was auf uns zu-kommt.”⁹² De invloed van een komend verleden op ons is volgens Heidegger, dat er in ons zijn iets is dat nog niet gearriveerd is, maar nog naar ons toekomt. Mitchell verwoordt deze gedachte als volgt:

⁸⁹ Andrew, J. Mitchell, “The coming of history: Heidegger and Nietzsche against the present,” in *Continental Philosophy Review* 46, (2013): 395-411.

⁹⁰ Mitchell, “The coming of history: Heidegger and Nietzsche against the present,” 400.

⁹¹ *Ibid*, 404.

⁹² Martin Heidegger, “Die Geschichte des Seyns,” in *Gesamtausgabe* vol 69, red. Peter Trawny (Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1998), 20.

To be coming is to not have arrived. The beings that are coming (...) are marked by this essential “incompletion,” not as though something was missing from them, but instead as opened.⁹³

Het is dit idee van het verleden dat nog niet aangekomen is, waardoor de mens volgens Heidegger een bepaalde incompleetheid in zich heeft, dat van groot belang is voor hoe Heidegger onze mogelijkheid om relaties met mensen aan te gaan voor zich ziet. Het is deze incompleetheid door iets dat nog niet aanwezig is, die er volgens Heidegger voor zorgt dat we open staan naar de wereld om ons heen en daar relaties in aan kunnen gaan.⁹⁴ Relaties worden volgens hem dus ook gekenmerkt door incompleetheid. Binnen een relatie is het volgens hem onmogelijk om jezelf compleet te geven.⁹⁵ Wat Heidegger hier naar mijn mening mee bedoelt is dat jezelf compleet geven, geen geven meer is, maar een overgeven is. Jezelf compleet aan de ander geven betekent de overgave van jezelf aan de ander, waardoor je vermogen verdwijnt om jezelf nog te geven in andere relaties. Datgene van jezelf dat je binnen een relatie geeft is dus altijd incompleet: “there is always something held back.”⁹⁶ Dit heeft twee gevolgen voor hoe Heidegger relaties voor zich ziet. Allereerst wordt het hierdoor voor de ontvanger onmogelijk om via het gegevene de gever zich geheel toe te eigenen. Dit zou wel mogelijk kunnen zijn wanneer we het gegevene binnen een relatie gaan zien als een compleet geven. Ten tweede behoudt het gegevene altijd een relatie met de gever. Het gegevene blijft immers terugwijzen naar het deel in de gever dat daar is gebleven.⁹⁷

Door handelingen te zien zoals Heidegger relaties ziet, zou er voor Arendt een oplossing voor de paradox te vinden zijn. Aangezien het handelen zich altijd tussen mensen afspeelt en zo voldoet aan de menselijke conditie van pluraliteit is het handelen in wezen zelf ook een relatie.⁹⁸ Echter, wanneer we het handelen gaan zien als een *Heideggeriaanse* relatie houdt dit in dat een handeling nooit volledig los van de actor kan komen te staan. Wanneer een handeling namelijk altijd waarlijk los komt te staan van de actor (zoals binnen Arendts denken het geval is) kan de actor noch weten wat zij gedaan heeft noch wat zij aan het doen is. In dit geval is het onmogelijk om te weten waarover vergeven moet worden. Daarmee breekt deze Heideggeriaanse visie op relaties dus met Arendts idee dat de actor volledig los komt te staan van zijn handeling, omdat vergeving in dat geval onmogelijk wordt. Om betekenisvolle vergeving mogelijk te maken moet een handeling, net als binnen een Heideggeriaanse relatie, altijd een verbinding behouden met degene die de handeling in gang zette. Alleen dan kunnen allebei de personen in staat blijven om met een eerlijke blok over hun relatie te oordelen, deze te veranderen of zo nodig af te breken. Door het deel van de handeling, van de relatie, dat altijd bij de gever achterblijft, blijven beiden in staat om te vergeven, te handelen, relaties aan te gaan.

Wanneer het over dit soort handelingen, dit soort relaties gaat waarbinnen vergeving kan bestaan, vormt de vrijheidsparadox geen werkelijk probleem. Het deel van de relatie dat bij

⁹³ Mitchell, “The coming of history: Heidegger and Nietzsche against the present,” 405.

⁹⁴ Wat deze openheid kan betekenen valt goed te illustreren aan de hand van een voorbeeld van hoe het tegenovergestelde eruit zou zien. Hoe zou het zijn als het verleden *wel* volledig gearriveerd zou zijn? In dit geval is het verleden iets klaars en afgesloten; we zijn uit het verleden gearriveerd en zijn nu volgens Heidegger simpelweg ‘hier’ en ‘aanwezig’ en niets anders. Met een verleden dat niets met ons te maken heeft doordat het af is, zouden wij worden als de kudde koeien die Nietzsche beschrijft. Ons leven zou dan niet het leven van een mens zijn, maar van “het dier, dat onmiddellijk vergeet en elk ogenblik werkelijk ziet sterven, in nevels en duisternis terugzinken en voor altijd uitdoven.” Nietzsche, “Over nut en nadeel van de geschiedenis voor het leven,” 91.

⁹⁵ Mitchell, “The coming of history: Heidegger and Nietzsche against the present,” 405.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ Arendt, “Arbeiden, werken, handelen,” 44.

de actor achterblijft – laten we dit het vermogen om relaties aan te kunnen gaan noemen – zorgt er namelijk voor dat, ongeacht de gevolgen van een handeling, de actor altijd de vrijheid behoudt om te vergeven, relaties aan te gaan of – in Arendts bewoording – te handelen. Immers, doordat het gegevene een gift is van jezelf en geen volledige overgave van jezelf, blijft de mogelijkheid behouden om met anderen nieuwe relaties aan te gaan. Ofwel, in het geval van Martijn en Layla, opnieuw de relatie met elkaar aan te gaan.

Echter, wanneer het de Heideggeriaanse relaties zijn waar vergeving kan plaatsvinden, wordt vergeving dan niet – net als in het geval van de reserve-vrijheid – overbodig? Ik zou zeggen dat dit niet het geval is. Vergeving wordt in dit geval weliswaar niet-noodzakelijk, maar dit betekent niet dat zij daarmee automatisch ook overbodig wordt. Vergeving zou in dit geval in mijn optiek juist een betekenisvolle keuze kunnen worden. Over wat deze vergeving dan precies doet, volgt in hoofdstuk drie meer. Voor nu wil ik er enkel nog het volgende over zeggen. Met dat vergeving binnen Heideggeriaanse relaties en handelingen een *keuze* wordt, gaat vergeving ook beter voldoen aan het idee dat vrijheid ten grondslag ligt aan ons heden, verleden en toekomst.

Kortom, de vrijheid die Arendt en Kierkegaard aan het handelen en aan het verleden vooraf laten gaan, zet Arendt voor het probleem dat vergeving onmogelijk wordt. Gelukkig geeft Heideggers denken over het verleden en relaties mogelijkheden. Het idee van vergeving en het idee van vrijheid als de grondslag van ons verleden en handelen, hoeft niet incompatibel te zijn met elkaar, wanneer het de Heideggeriaanse relaties zijn waarbinnen vergeving gegeven kan worden.

HET VERLEDEN IN VANDAAG

We hebben in dit hoofdstuk gezien hoe het denken over het verleden ons heeft geholpen in het beantwoorden van de vraag hoe onze visie op het verleden ons idee van vergeving kan vormen en de vraag waar er vergeving gegeven kan worden. In het laatste deel van dit hoofdstuk wil ik de gedachtegang van de vorige paragraaf voortzetten door een mogelijk bezwaar tegen het idee van een komend verleden te behandelen.

Over het in de vorige paragraaf besproken idee van een doorwerkend verleden zou door critici namelijk de vraag gesteld kunnen worden, wanneer en hoe het besluit genomen kan worden om tot vergeving over te gaan, als het verleden nog steeds doorwerkt. Hoewel ik denk dat deze vraag, meer nog dan de andere hier behandelde vragen, vooral persoonsgebonden is, wil ik in dit laatste deel kort ingaan op deze vraag. Voordat ik dit zal doen, geef ik eerst nog iets meer toelichting bij het idee van een doorwerkend verleden, om de juiste context aan deze vraag te kunnen geven. Ik zal hiervoor opnieuw gebruik maken van Mitchells artikel.

Voor Heideggers begrip van het verleden staat de relatie die het verleden met ons heeft centraal. Dat wat geweest is, zoals Heidegger het verleden noemt, blijft in verbinding met ons staan en is zo voor ons in het heden van belang.⁹⁹ Net als Arendt ook beschrijft, bestaat de mens volgens Heidegger in de wereld uit relaties met die wereld en de mensen op die wereld. Dat wat geweest is, is voortgekomen uit al die relaties die ons op de wereld bij elkaar brengen. Wanneer wij ons dus ons verleden herinneren, dan ervaren wij een “co-belonging, an openness and a bond found therein.”¹⁰⁰ Concreet bedoelt Heidegger hier mee dat wij een relatie hebben met ons verleden en dat wij daardoor een band met het verleden ervaren. Het verleden als een

⁹⁹ Mitchell, “The coming of history: Heidegger and Nietzsche against the present,” 399.

¹⁰⁰ *Ibid.* 400.

relatie zien betekent het verleden zien als iets dat nog bezig is en dus als iets dat niet afgesloten is. In die zin komt het verleden naar ons toe, maar arriveert het niet, want dan zou de relatie die het met ons heeft, vervuld en klaar zijn en zo niets meer met ons te maken hebben. Zoals we eerder dit hoofdstuk zagen betekent dit komen voor Heidegger volgens Mitchell het volgende:

To be coming is to not have arrived. The beings that are coming (...) are marked by this essential “incompletion,” not as though something was missing from them, but instead as opened.¹⁰¹

Het is dus de incompleetheid van wat geweest is, het stukje verleden dat verborgen blijft, dat ervoor zorgt dat we open blijven staan naar de wereld om ons heen en relaties kunnen blijven aangaan. Het verleden werkt zo in het heden door en kan zo ook weer aan de basis van de toekomst staan. Het idee van komen zorgt er dus voor dat verleden, heden en toekomst niet los van elkaar staan, maar juist in elkaar overvloeien.¹⁰²

Wanneer beslissen te vergeven?

Ook Kierkegaard en Arendt stellen dat het verleden in het heden op een bepaalde manier doorwerkt. Volgens Arendt kunnen de gevolgen van een handeling uit het verleden een persoon in het heden vasthouden en op deze manier noodzaakt een doorwerkend verleden volgens haar vergeving.

Wanneer we echter aannemen dat het verleden inderdaad doorwerkt in het heden, staan we voor het volgende probleem. Hoe kan er besloten worden om te vergeven, wanneer datgene wat je vergeeft nog steeds doorwerkt? Moet het verleden en de daad die vergeven moet worden niet juist volledig afgerond zijn voordat het slachtoffer überhaupt kan gaan nadenken over de vergeving van de daad? Met een doorwerkend verleden staat het slachtoffer in haar keuze om te vergeven tegenover de eindeloosheid van de toekomst waarin altijd de mogelijkheid bestaat dat de daad zich op zo'n manier ontwikkelt dat vergeving onnodig blijkt. Het idee van een doorwerkend verleden in het heden en de toekomst maakt zo elke keuze om te vergeven arbitrair.

Het antwoord dat ik vanuit Heideggers denken op dit probleem zou kunnen geven, is dat het doorwerkend verleden juist de enige reden is dat vergeving überhaupt mogelijk is. Alleen wanneer het verleden nog doorwerkt en niet af is, kan er – bijvoorbeeld door vergeving – iets gedaan worden aan een relatie. Wanneer het verleden los zou staan van het heden, wordt weliswaar het probleem van de toekomst vermeden, maar komt daar een nieuw, groter probleem voor in de plaats. Wanneer het verleden los staat van het heden, waar kunnen we dan nog vergeving over geven? De mens die losstaat van het verleden is als Nietzsche's kudde koeien die opgaan in het heden en het verleden zijn vergeten zodra het het verleden is geworden.¹⁰³ Dan en alleen dan wanneer de relaties van dat wat geweest is doorwerken, d. w. z. komen, in het heden, bestaat er de mogelijkheid om vergeving te geven binnen die relaties. Wanneer ik het in het vervolg dus heb over het verleden bedoel ik hier dus het komend verleden mee, zoals Heidegger dat beschrijft.

VERGEVING EN HET VERLEDEN

¹⁰¹ *Ibid*, 405.

¹⁰² *Ibid*.

¹⁰³ Nietzsche, “Over nut en nadeel van de geschiedenis voor het leven,” 91,

Aan het begin van dit hoofdstuk viel uit het voorbeeld van John Callahan op te maken, dat vergeving iets lijkt te doen met het verleden. Nu, aan het einde van dit hoofdstuk kan ook gesteld worden dat het omgekeerde waar is. Het verleden doet wat met vergeving. Ik heb door Nietzsche's denken over hoe wij ons tot het verleden verhouden, laten zien dat onze visie op het verleden bepalend is voor hoe vergeving eruitziet. Vervolgens ben ik door de erkenning van Kierkegaards these dat vrijheid ten grondslag ligt aan het verleden en de paradox die dat vormde voor Arendts denken over vergeving, gekomen tot een oplossing van die paradox door te laten zien dat het idee van vrijheid als de grondslag van ons verleden, behouden kan worden wanneer het domein van vergeving Heideggeriaanse relaties zijn. Ten slotte heb ik getoond dat vergeving eigenlijk alleen mogelijk is binnen een komend verleden dat doorwerkt in het heden, waarmee ik mij aansluit bij Heideggers visie op het verleden en relaties. Ik heb nu de kaders gegeven waarbinnen vergeving zich kan afspelen. In het volgende hoofdstuk behandel ik de vraag wat de vergeving is die binnen die kaders kan bestaan, hoe die vergeving zich verhoudt tot interpersoonlijke vergeving en het debat daarover om ten slotte de vraag te kunnen stellen wat het belang van vergeving eigenlijk is.

HOOFDSTUK DRIE – RELATIONELE VERGEVING

INTRODUCTIE

In de voorgaande hoofdstukken heb ik onderzocht hoe wij kunnen denken over vergeving. In die twee hoofdstukken schreef ik over vergeving zonder te specificeren over wat voor vergeving ik het precies had. Dit heb ik gedaan zodat er een algemeen beeld kon ontstaan van vergeving en hoe wij kunnen denken over vergeving. Zonder vooraf gericht één soort vergeving op het oog te hebben, ontstonden er vanuit de inzichten over de verhouding tussen vergeven en het verleden, toch een aantal kaders voor mijn eigen visie op vergeving. In dit laatste hoofdstuk zal ik vanuit die kaders, tot een eigen conceptie van vergeving komen, namelijk relationele vergeving. Aangezien relationele vergeving het meest verwant is aan interpersoonlijke vergeving zal ik relationele vergeving voor twee centrale vraagstukken zetten uit het denken over interpersoonlijke vergeving. Hierdoor kan ik een duidelijk begrip van relationele vergeving uiteenzetten en tegelijkertijd tonen waarin deze zich onderscheidt van interpersoonlijke vergeving. Vanuit de inzichten die door dit onderzoek heen zijn opgedaan, zal ik tenslotte een persoonlijke analyse geven van wat relationele vergeving is. Daarmee is dit hoofdstuk het slot van een poging een antwoord te vinden op de vraag wat vergeving is – vanuit het denken over het verleden – en wat het belang van deze vergeving kan zijn.

HET ‘GEGEVENE’

In het vorige hoofdstuk hebben we gezien dat het onmogelijk is om jezelf binnen een relatie volledig aan de ander te geven. Binnen een relatie blijft er volgens Heidegger altijd iets van het gegevene achter bij de gever. Zoals ik uiteenzette ben ik het hiermee eens, omdat het volledig geven van jezelf de overgave van jezelf betekent. Wat dit ‘geven’ binnen Heideggers denken inhoudt blijft enigszins onduidelijk. Volgens Mitchells interpretatie van Heidegger is het gegevene een relatie.¹⁰⁴ Hoe het geven van een relatie eruitziet, wordt door hem niet uiteengezet. Ik zal een concretere invulling geven van wat ik denk dat het gegevene moet zijn, die zal overeenstemmen met de relaties die Heidegger beschrijft, waarbinnen vergeving kan plaatsvinden. Het gegevene is een relatie waarin je vertrouwen aan elkaar geeft. Het geven van vertrouwen transformeert simpel intermenselijk contact tot een relatie. De betekenis van dit vertrouwen wordt door de mensen in de relatie bepaald. De betekenis van vertrouwen is afhankelijk van met wie je in een relatie zit. Vertrouwen is binnen relationele vergeving dus een multi-interpretabel begrip. Dat gezegd hebbende, wanneer ik het heb over een relatie, bedoel ik hiermee intermenselijk contact waarin vertrouwen aan elkaar wordt gegeven. De incompleetheid van een relatie, datgene van het ‘gegevene’ dat achterblijft, is het vermogen om vertrouwen te geven. Vergeving gaat naar mijn idee dus over relaties van vertrouwen en het misbruik van dat vertrouwen.¹⁰⁵ Ik zal dit idee van relationele vergeving illustreren aan de hand van het voorbeeld van Martijn en Layla.

¹⁰⁴ Mitchell, “The coming of history”, 405.

¹⁰⁵ Ik ben mij ervan bewust dat het woord ‘misbruik’ ook een juridische connotatie kan hebben. In het kader van relationele vergeving, gebruik ik ‘misbruik’ los van die juridische connotatie. Het misbruiken van vertrouwen betekent hier het *mis*-gebruiken van vertrouwen. Ook hier is geen sluitende definitie te geven van wat dit misbruik inhoudt, omdat dit verschilt per relatie.

Binnen hun relatie hebben Martijn en Layla vertrouwen aan elkaar gegeven. Het vertrouwen dat ze aan elkaar hebben gegeven is onderdeel van hun persoon geworden. Layla's geven van vertrouwen aan Martijn door met hem bijvoorbeeld haar meest persoonlijke dromen te delen, dwingt Martijn zich op een bepaalde manier tot dit vertrouwen te verhouden. Zo wordt Layla's vertrouwen aan en in hem onderdeel van wie Martijn is. Andersom geldt hetzelfde. Tegelijkertijd houdt het geven van vertrouwen niet in, dat Martijn en Layla daarmee ook hun vermogen om vertrouwen te geven, aan elkaar hebben gegeven. Het vermogen om vertrouwen te geven is dat wat in hun geven aan elkaar achterblijft. Dit vormt de incompleetheid van hun relatie.

Vergeving kan Martijn herinneren aan de incompleetheid van hun relatie en het feit dat het vertrouwen dat hij aan Layla gaf, onderdeel van Layla zelf is geworden. Het gevolg van het laatste is Martijns acceptatie dat wat Layla met het gegeven vertrouwen heeft gedaan, haar eigen keuze was. Die acceptatie kan Martijn laten realiseren dat Layla's misbruik van zijn vertrouwen door haar affaire, niet de beschadiging betekent van zijn eigen vermogen om vertrouwen te geven. Vergeving herinnert Martijn zo aan de incompleetheid van hun relatie en stelt hem in staat aan Layla de discrepantie te laten zien, tussen waar het vertrouwen bij Martijn vandaan kwam en het misbruik van dat vertrouwen door Layla.

Hoewel de vergeving in dit geval niet noodzakelijk is om opnieuw vertrouwen te kunnen geven, is vergeving wel betekenisvol in de poging het misbruikte vertrouwen te onderscheiden van het eigen vermogen om vertrouwen te geven.

RELATIONELE VERGEVING IN VERHOUDING TOT INTERPERSOONLIJKE VERGEVING

Het bovenstaande idee van relationele vergeving zal ik nu verhelderen door te reageren op een aantal vraagstukken uit het debat over interpersoonlijke vergeving. Het eerste vraagstuk bestaat uit wat vergeving doet met de negatieve emoties van het slachtoffer voor de dader. Ik behandel deze vraag hier, omdat zij sinds Butlers definitie van interpersoonlijke vergeving een centraal thema binnen het debat over interpersoonlijke vergeving is. Het tweede vraagstuk is wat de positie van de dader binnen vergeving moet zijn. Dit is een fundamentele vraag, omdat veel van de begrippen die wij als vanzelf verbinden aan vergeving, bijvoorbeeld berouw of verzoening, afhankelijk zijn van de beantwoording van deze vraag. Voordat ik deze vragen behandel, zal ik echter eerst nog kort ingaan op wat de kaders van hoofdstuk twee concreet betekenen voor het bereik van relationele vergeving.

Het bereik van vergeving

De analyse van vergeving die ik in dit hoofdstuk uiteenzet, kan enkel binnen een bepaalde context functioneren. Deze context is de relaties waarbinnen vertrouwen aan elkaar wordt gegeven.¹⁰⁶ In principe zou deze context van vergeving onder interpersoonlijke vergeving

¹⁰⁶ In hoofdstuk een kwam Derrida's these aan bod, dat vergeving het onvergeeflijke vergeeft en daarmee het onmogelijke doet. Een dergelijke uitspraak spreekt tot de verbeelding, maar blijft daar helaas ook enigszins hangen. Derrida concretiseert deze gedachte niet, omdat dit niet zijn doel is. Hij richt zich veeleer op het idee dat er niet van tevoren vastgesteld kan en moet worden wat vergeven kan worden, omdat de beslissing om te vergeven dan eigenlijk al gemaakt is en niet meer creatief is. Derrida zet hier een sterk argument uiteen. Toch kies ik ervoor om heel concreet niet alleen een context te geven waarbinnen vergeving mogelijk is, maar ook om uiteen te zetten wat vergeven kan worden. Het is voor mij van belang om duidelijk over te brengen wat ik onder relationele vergeving versta, zodat het denken over wat vergeving is, vooruit kan worden geholpen. Ik ben niet, zoals Derrida,

kunnen vallen. Echter, naar mijn mening is het domein van interpersoonlijke vergeving te breed voor het soort vergeving dat ik voorsta. Onder interpersoonlijke vergeving zou bijvoorbeeld een verkrachting kunnen vallen van een persoon door een onbekende dader; er is in deze situatie sprake van intermenselijk contact. In deze situaties is er echter geen sprake van een relatie waarin men vertrouwen aan elkaar geeft, maar van een onrechtmatige toe-eigening van het slachtoffer door de dader. Deze situatie zou niet primair om vergeving vragen, maar eerder om straf en vergelding. Mijn analyse van vergeving is een relationele vergeving, waarbinnen het draait om vertrouwen en het misbruik daarvan. Daarmee is relationele vergeving een meer ingeperkte vorm van de, in mijn optiek, te brede interpersoonlijke vergeving.

In haar focus op het geven van vertrouwen is relationele vergeving dan ook moeilijk toepasbaar binnen collectieve of politieke vergeving. In de relatie tussen individu en de politiek of collectief is vaak onduidelijk waaruit het vertrouwen bestaat dat door een individu gegeven wordt aan een collectief en andersom. Bovendien is het onduidelijk aan wie er vergeving gegeven moet worden door het individu en wie of wat vergeven moet worden in het collectief. Het is precies dit gegeven dat ook volgens Glen Pettigrove het grootste obstakel vormt voor de mogelijkheid van het vergeven van een collectief:

while it makes sense to speak of a collective as an agent, it does not make sense to speak of a collective as a person. And personhood is what is required in the one for the sake of whom we forgive.¹⁰⁷

Negatieve emoties binnen relationele vergeving

Aan het begin van dit onderzoek, haalde ik de volgende invloedrijke woorden van bisschop Butler aan:

To be affected towards the injurious person in the same way any good men, uninterested in the case, would be if they had the same just sense, which we suppose the injured person to have, of the fault, after which there will yet remain real goodwill towards the offender.¹⁰⁸

Vergeving overwint de negatieve gevoelens die een slachtoffer voor de dader voelt. Binnen deze negatieve gevoelens moet er naar mijn mening een onderscheid gemaakt worden tussen twee soorten gevoelens. Enerzijds, het gevoel van pijn dat ontstaat wanneer het slachtoffer erachter komt dat de dader zijn gegeven vertrouwen misbruikt heeft, anderzijds het gevoel van woede of ressentiment van het slachtoffer *dat* de dader dit gedaan heeft. In dit deel zal ik proberen om beide soorten gevoelens te behandelen en een plek te geven binnen mijn visie op vergeving.

Ook binnen relationele vergeving kan men boos worden om het misbruik van het gegeven vertrouwen. Ook pijn of teleurstelling is mogelijk wanneer iemand met wie je een relatie hebt, je onaangenaam verrast door je vertrouwen te misbruiken. Hoe zorgt relationele vergeving er dan voor dat de negatieve gevoelens waarop zij een reactie is, overwonnen kunnen worden? Voordat ik deze vraag zal beantwoorden vanuit relationele vergeving, wil ik eerst kijken naar hoe twee filosofen die uitvoerig hebben geschreven en nagedacht over

geoccupeerd met de vraag welke vooronderstellingen er bijvoorbeeld vanuit de christelijke traditie, ten grondslag liggen aan vergeving, maar veel meer met de vraag hoe het denken over het verleden ons denken over vergeving vooruit kan helpen. Zo hoop ik dichterbij een idee te komen van wat vergeving is.

¹⁰⁷ Pettigrove, "Hannah Arendt and Collective Forgiving", 24.

¹⁰⁸ Joseph Butler, *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*, Sermon IX.

interpersoonlijke vergeving, deze vraag beantwoorden. Het gaat hier om de filosofen Margaret R. Holmgren en Jeffrie Murphy, die hun visie op interpersoonlijke vergeving in meerdere tijdschriften en boeken uiteen hebben gezet. Beide filosofen lijken een vergelijkbaar antwoord te formuleren. Murphy stelt dat we ons ressentiment voor de dader kunnen overwinnen wanneer de dader zichzelf scheidt van zijn daad:

But what if they come to separate or divorce themselves from their own evil act? (True repentance is a clear way of doing this.) Then the insulting message is no longer present – no longer endorsed by the wrongdoer.¹⁰⁹

Bij Holmgren zien we een vergelijkbaar idee, maar bij haar is het niet de dader die zichzelf moet scheiden van de daad, maar is het het slachtoffer dat de daad van de dader moet scheiden: “As Augustine puts it, he separates the ‘sinner’ from the ‘sin’.”¹¹⁰

Ik heb twee bezwaren op dit antwoord. Allereerst, wanneer er een scheiding van daad en dader plaatsvindt, wie is er dan nog te vergeven? De reden voor vergeving is immers dat de dader een slechte daad heeft begaan. Echter, wanneer de dader zich scheidt, zich distantieert van de daad, hoe kan de dader – die dan niet meer dezelfde is als degene die de daad beging – dan nog vergeven worden voor die daad? In de woorden van Derrida: “he would no longer be the same as the one who was found to be culpable.”¹¹¹ Ten tweede, volgens mij vallen Murphy en Holmgren hier in de valkuil van de eerdergenoemde monumentale benadering van de geschiedenis. Ze kiezen ervoor om de dader van de slechte daad te scheiden omdat pas dan volgens hen de dader vergeven kan worden. De goede kanten van de dader en vooral het vertrouwen dat die goede kanten opnieuw naar boven zullen komen na vergeving, vormen bij hen de reden om te vergeven. Dat terwijl er ondanks de goede kanten van de dader toch uit diezelfde dader de slechte daad is voortgekomen waarvoor nu vergeving nodig is. Het scheiden van daad en dader zorgt zo voor een oneerlijke vergeving. Door pas te vergeven wanneer men daad en dader scheidt, wordt de verantwoordelijkheid die de dader voor zijn daad wel degelijk heeft, geminimaliseerd.

Relationele vergeving scheidt daad en dader niet van elkaar, maar accepteert juist dat de daad is voortgekomen uit de dader en nu bij de dader hoort. Doordat relationele vergeving het slachtoffer eraan herinnert dat de daad verbonden is aan de dader en niet aan het slachtoffers vermogen om te geven, hervindt het slachtoffer zijn zelf-vertrouwen. Relationele vergeving scheidt het misbruikte vertrouwen van het vermogen om vertrouwen te geven en herinnert het slachtoffer hieraan. Dit vermogen om vertrouwen te geven is datgene wat altijd binnen een relatie achterblijft en daardoor meer eigen aan de persoon is, dan het gegeven vertrouwen aan de ander. Realiseren dat het eigen vermogen om vertrouwen te geven niet veranderd is door de dader, is dus het *zelf*-vertrouwen hervinden. Vanuit deze positie kan het slachtoffer het gevoel van verdriet of pijn loslaten, dat *hem* persoonlijk iets is aangedaan.

In deze positie komen de overgebleven negatieve emoties enkel nog voort uit het verdriet of de woede dat de dader zo onzorgvuldig of lomp is omgesprongen met jouw gift.¹¹²

¹⁰⁹ Murphy, *Forgiveness and Mercy*, 25.

¹¹⁰ Holmgren, “Forgiveness and value of persons,” 347.

¹¹¹ Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 39.

¹¹² Deze emoties zijn naar mijn mening verbonden aan de specifieke persoon die jouw vertrouwen heeft misbruikt. Dit misbruik van het vertrouwen kan de waardering die het slachtoffer voor de dader heeft, negatief beïnvloeden. De lagere waardering van de dader kan het moeilijker maken voor het slachtoffer om de dader opnieuw vertrouwen te geven. Het misverstand dat kan ontstaan is de gedachte dat de dader jouw vermogen om vertrouwen te geven

Deze gevoelens zijn te overwinnen door ze richting de dader te uiten. Houdt het slachtoffer deze gevoelens voor zichzelf, dan blijven ze opgekropt tussen het slachtoffer en de dader staan. Een belangrijke manier waarop het slachtoffer van deze gevoelens af kan komen is door de dader te confronteren met wat hij gedaan heeft. In het blootleggen van de discrepantie tussen het misbruikt van het vertrouwen en waar dit vertrouwen uit voortkwam, kan het slachtoffer zijn negatieve gevoelens kwijt en legt het slachtoffer, middels relationele vergeving, de bal bij de dader neer om op de vergeving te reageren.

De plek van de ander

Voor veel interpersoonlijke vergevingsfilosofen is vergeving pas mogelijk, of is vergeving alleen terecht, wanneer er een veranderde houding is bij de dader tegenover zijn daad.¹¹³ Ik denk dat vergeving mogelijk kan zijn ongeacht of de dader zijn houding tegenover de daad heeft veranderd.¹¹⁴ In mijn optiek kan het slachtoffer de keuze van vergeving vanuit zichzelf maken, onafhankelijk van de daders houding. Relationele vergeving is dus niet slechts een passende reactie op bijvoorbeeld berouw, maar veeleer een mogelijkheid voor het slachtoffer om te tonen dat het misbruik van zijn vertrouwen, zijn eigen vermogen om vertrouwen te geven niet heeft beschadigd. Bovendien laat het slachtoffer hiermee zien dat die bereid is de eerste stap te zetten richting eventueel herstel van de relatie. Impliciet spreekt er uit relationele vergeving dus – net als uit de les die geleerd kon worden van Nietzsche's antiquarische benadering van het verleden – een visie op de toekomst.

Ondanks de relatie met de dader, is vergeving een proces dat door het slachtoffer zelf moet worden geïnitieerd. Het slachtoffer hervindt hiermee namelijk in zichzelf het schijnbaar verloren vermogen om vertrouwen te geven. Berouw kan geen automatische voorwaarde van vergeving zijn en verzoening geen automatische uitkomst van vergeving. Allereerst omdat er dan sprake is van een afhankelijkheidsrelatie. Het vergeven door het slachtoffer wordt

heeft geschaad. Een daaraan gerelateerd misverstand is de gedachte dat de dader daarmee ook jouw vermogen om vertrouwen te geven aan anderen, heeft geschaad. Wat hier gebeurt is dat het slachtoffer de negatieve waardering die het voor de dader heeft, voor iedereen laat gelden. Dat terwijl er geen concrete reden is te denken dat iedereen net als de dader, jouw vertrouwen zal misbruiken. Relationele vergeving ruimt deze misverstanden uit de weg door het slachtoffer eraan te herinneren dat de invloed van de dader is beperkt tot het misbruik van jouw vertrouwen en niet jouw vermogen om vertrouwen te geven.

¹¹³ Zie bijvoorbeeld: Daniel Levy en Natan Sznajder, "Forgive and not forget: reconciliation between forgiveness and resentment," in *Taking wrongs seriously: Apologies and reconciliation*, red. Elazar Barkan en Alexander Karn, (Stanford: Stanford University Press, 2006), 83-100. Of Bash, "Did Jesus Discover Forgiveness". Of: Aurel Kolnai, "Forgiveness," in *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, 74 (Oxford: Oxford University Press, 1973), 91-106. Een voorbeeld van een academicus die berouw en zelfs verzoening als inherent aan vergeving ziet is Antjie Krog. Volgens haar volgt verzoening met de dader en verandering in de dader noodzakelijkerwijs uit vergeving. Verrassend hierin is dat zij niet tot deze conclusie komt door te kijken naar de verlangens van slachtoffer of dader of allebei, maar door uit te gaan van Ubuntu; een visie op hoe mensen in deze wereld met elkaar samen moeten leven. Zij noemt dit zelf 'Interconnectedness-towards-wholeness'. Vanuit deze visie volgt dat vergeving als volgt moet eindigen. Zo stelt zij: "the circle of forgiveness can only be concluded when the perpetrator tries to restore his own wholeness (want to change) and through that restores the wholeness of society." Het idee van *Interconnectedness-towards-wholeness* – verbondenheid met elkaar omdat de een onderdeel is (geworden) van de ander – komt interessant genoeg in de buurt komt van hoe ik vanuit Heidegger naar relaties kijk. Het voert hier te ver om een inhoudelijke vergelijking te maken tussen Heideggers visie op relaties en de Ubuntu-visie op relaties. Krog, "This thing called reconciliation... 'Forgiveness as part of an interconnectedness-towards-wholeness'", 358.

¹¹⁴ Hoewel Margaret R. Holmgren binnen haar denken over vergeving vanuit een geheel ander uitgangspunt redeneert – zij gaat er namelijk aan de hand van Kant vanuit dat iedereen intrinsieke waarde heeft en dat de dader in zijn daad impliciet de claim maakt dat he slachtoffer minder waard is – komt ook zij tot de gedachte dat het slachtoffer geen bepaalde houding van de dader kan eisen. De dader is namelijk zelf verantwoordelijk voor zijn "own moral development." Holmgren, "Forgiveness and Value of Persons," 348.

afhankelijk van bijvoorbeeld het berouw van de dader. Daarnaast wordt dezelfde ruimte die relationele vergeving mogelijk maakt, de dader in zijn reactie op die vergeving ontzegd, als bijvoorbeeld berouw of verzoening automatisch onderdeel moet zijn van vergeving. Daarmee verliest de reactie van de dader op vergeving aan betekenis.

Binnen relationele vergeving zeggen de woorden ‘ik vergeef je’ eigenlijk het volgende: “Het doet me pijn dat je mijn vertrouwen misbruikt hebt, desalniettemin accepteer ik dit misbruik als onderdeel van jou als dader. Ik weet dat je enkel mijn vertrouwen misbruikt hebt, en niet mijn vermogen om vertrouwen te geven beschadigd hebt. Daarom kan ik je nu laten zien dat het misbruik mij pijn deed en dat ik bereid ben tot herstel van onze relatie.” Dit herstel *moet* niet uit vergeving volgen, maar *kan* wel uit vergeving volgen. Dit herstel is echter niet het doel van relationele vergeving. Relationele vergeving is erop gericht dat het slachtoffer, onafhankelijk van de dader en zijn daad, het zelf-vertrouwen hervindt. Hiervandaan kan het slachtoffer aan de dader het verschil blootleggen, zijn gevoel een plek geven en trots op zichzelf zijn omdat hij de dader geconfronteerd heeft. Immers, door deze confrontatie geeft het slachtoffer de aanzet voor eventueel herstel. Meer kan vergeving niet zijn.

UITGANSPUNTEN EN STAPPEN VAN RELATIONELE VERGEVING

Tot nu toe hebben we gezien dat relationele vergeving meer ingeperkt is dan de verschillende interpretaties van interpersoonlijke vergeving. Daarnaast is er binnen relationele vergeving ruimte voor negatieve emoties. Deze emoties kunnen overwonnen worden via het proces van relationele vergeving. Ten slotte werd duidelijk dat de situatie van de dader, bijvoorbeeld spijt, wroeging of berouw, geen noodzakelijk onderdeel is van relationele vergeving. Zo heeft mijn zoektocht naar wat vergeving is, geleid tot de mogelijkheid om de uitgangspunten over en de stappen van relationele vergeving nu uiteen te zetten.

Uitgangspunten

Aan het begin van dit hoofdstuk stelde ik dat het binnen relationele vergeving gaat om relaties waarbinnen vertrouwen aan elkaar wordt gegeven. Daarmee heb ik Heideggers ‘gegevene’ een concretere invulling gegeven. Mijn invulling van vertrouwen als het gegevene, gecombineerd met Heideggers visie op het verleden en relaties – zonder welke vergeving niet mogelijk is – vertaalt zich naar de volgende uitgangspunten binnen relationele vergeving. Allereerst, het vertrouwen dat je binnen een relatie aan de ander geeft, wordt onderdeel van wie de ander is als persoon.¹¹⁵ Ten tweede, relaties zijn incompleet. In een relatie geef je jezelf nooit volledig aan de ander, er blijft altijd iets achter. Binnen de context van relationele vergeving is dit het vermogen om vertrouwen te geven. Deze twee uitgangspunten vormen de basis van relationele vergeving: de invloed van de dader is beperkt tot het vertrouwen dat aan hem gegeven is.

Stap I: Onvoorwaardelijke acceptatie

Relationele vergeving is een slachtoffer-georiënteerde vergeving en gaat ervan uit dat vergeving onafhankelijk van de daders houding mogelijk is. Dit kan alleen als het slachtoffer

¹¹⁵ In deze eerste aanname is niet alleen Heideggers invloed te lezen, maar zeker ook die van Arendt. Echter, waar ik het met haar eens ben dat wat we aan de ander geven onderdeel wordt van diens levensverhaal, ben ik het met haar oneens dat het gegevene volledig los van de gever komt te staan. Zoals ik in hoofdstuk twee heb laten zien, leidt dit namelijk tot de conclusie dat het onmogelijk wordt te weten waarover vergeven moet worden. Hoewel het gegeven vertrouwen onderdeel wordt van de ander, behoudt dit vertrouwen ook met de gever – die de bron van het gegeven vertrouwen is – een verbinding.

onvoorwaardelijk accepteert dat het misbruik van het gegeven vertrouwen onderdeel is van de dader en niet van het slachtoffer. Deze onvoorwaardelijke acceptatie maakt dat het slachtoffer zichzelf los ziet van wat de dader heeft gedaan. Het punt van aandacht verschuift zo van het misbruikte vertrouwen, dat in het slachtoffer het verlangen naar spijt of berouw bij de dader kan opwekken, naar het intact gebleven vermogen om vertrouwen te geven. Het gevolg is dat het slachtoffer de ruimte ervaart om zich op zichzelf te richten en te beseffen dat het misbruik écht onderdeel was van de dader. Vanuit dit besef kan het slachtoffer tot de realisatie komen dat zijn eigen vermogen om vertrouwen te geven, niet is beïnvloed door de dader.

Met deze stap van onvoorwaardelijke acceptatie ga ik dus mee in Derrida's gedachte dat een onvoorwaardelijk karakter binnen vergeving van belang is. Dit doe ik echter niet, zoals Derrida, om te voorkomen dat vergeving slechts een product wordt. Voor mij is onvoorwaardelijke acceptatie van belang omdat alleen dan een vergeving kan ontstaan die altijd mogelijk is. Een vergeving waarin het slachtoffer vanuit zichzelf, onafhankelijk van de daders houding, in staat is om te vergeven.

Stap II: Blootlegging

De onvoorwaardelijke acceptatie is de voorwaarde voor de tweede stap van relationele vergeving; het blootleggen van het verschil tussen het misbruik van het gegeven vertrouwen en waar dat vertrouwen uit voortkwam. Het slachtoffer heeft het misbruik van zijn vertrouwen als onderdeel van de dader geaccepteerd, de blik op zichzelf gericht en gezien dat dit misbruik niet het vermogen om vertrouwen te geven, heeft beschadigd. Het slachtoffer is nu in staat om aan de dader te laten zien wat hij gedaan heeft. Daarmee kan deze tweede stap gezien worden als de ultieme voltooiing van de eerste stap.

Uit de tweede stap wordt duidelijk dat relationele vergeving niet enkel bij de individuele zelfacceptatie van de eerste stap kan blijven. Er moet een stap naar de dader gezet worden. Vergeving wordt immers gegeven over de daad *van* de dader, met wie je als slachtoffer een relatie hebt. Door het blootleggen kunnen de overgebleven negatieve emoties een plek krijgen. Nog belangrijker is dat deze tweede stap noodzakelijk is om de relatie tussen dader en slachtoffer een kans op herstel te geven. De weg naar dit herstel kan pas ingeslagen worden wanneer het slachtoffer aan de dader laat zien hoe hij als ontvanger van jouw vertrouwen, dit vertrouwen heeft misbruikt. Pas door de open en volledige kennisgeving van het slachtoffer aan de dader, kan door hen beiden een gedegen beslissing gemaakt worden hoe zij het herstel willen aanpakken. Het is belangrijk om hier op te merken dat dit herstel echter geen onderdeel is van relationele vergeving. De confrontatie met de dader en het eventuele herstel dat daaruit kan volgen, is pas mogelijk als het slachtoffer zijn zelf-vertrouwen heeft hervonden. Dit proces van herstel is een ander dan het proces van vergeving. Het blijft binnen relationele vergeving bij de onvoorwaardelijke acceptatie en blootlegging van het misbruik van het vertrouwen.

DE BETEKENIS VAN RELATIONELE VERGEVING

Mijn zoektocht naar de vraag wat vergeving is en wat vergeving voor ons kan betekenen, heb ik ingeperkt door deze vraag te benaderen vanuit het denken over het verleden. Via Nietzsche heb ik laten zien dat onze visie op het verleden, bepalend is voor hoe vergeving eruitziet. Vervolgens heb ik getoond dat Heideggers visie op het verleden en relaties, de visie is waarbinnen vergeving mogelijk is. Zo heeft het denken over het verleden mijn visie op

vergeving ingeperkt tot de hierboven beschreven analyse van vergeving. Vanuit de kaders van hoofdstuk twee is dit mijn antwoord op de vraag wat vergeving is: relationele vergeving.

Relationele vergeving wordt gegeven binnen relaties waarin vertrouwen aan elkaar gegeven wordt. Relationele vergeving gaat uit van de uitgangspunten dat het gegeven vertrouwen onderdeel wordt van wie de ander als persoon is en dat relaties incompleet zijn. Dit laatste houdt in dat het vermogen om vertrouwen te geven niet binnen relaties wordt overgegeven. Wanneer het gegeven vertrouwen van de een door de ander wordt misbruikt, kan er vergeven worden.

Hoewel het gebruikelijk is om binnen het debat over interpersoonlijke vergeving en vanuit de christelijke traditie, berouw als onderdeel van vergeving te zien, is berouw dat binnen relationele vergeving niet. Relationele vergeving is er namelijk op gericht het slachtoffer zijn zelf-vertrouwen te laten hervinden, *onafhankelijk* van de daders houding.

Relationele vergeving doet dit via een proces van twee stappen. De eerste stap bestaat uit het onvoorwaardelijk accepteren dat het misbruikte vertrouwen onderdeel is van de dader, waarna het slachtoffer de blik op zichzelf kan richten, om tot het besef te komen dat zijn vermogen om vertrouwen te geven nog intact is. De tweede stap bestaat uit het blootleggen aan de dader waaruit zijn misbruik van het vertrouwen bestaat. In deze tweede stap kan het slachtoffer in de confrontatie met de dader ook zijn overgebleven negatieve emoties een plek geven. Deze stap kan gezien worden als de voltooiing van de eerste stap en de aanzet voor eventueel herstel van de relatie. Het slachtoffer heeft nu door relationele vergeving zijn zelf-vertrouwen hervonden.

Relationele vergeving is hoofdzakelijk van betekenis voor het slachtoffer. Doordat relationele vergeving mogelijk is onafhankelijk van de daders houding, is relationele vergeving in principe altijd mogelijk voor het slachtoffer. Het slachtoffer kan na misbruik van vertrouwen door relationele vergeving altijd zijn zelf-vertrouwen hervinden. Bovendien is relationele vergeving voor het slachtoffer van betekenis doordat zij heel duidelijk het gegeven vertrouwen scheidt van het vermogen om vertrouwen te geven. Daarmee beperkt relationele vergeving de invloed van de dader tot datgene waar de dader daadwerkelijk voor verantwoordelijk is.

Tot slot, relationele vergeving is van betekenis omdat zij het slachtoffer in staat stelt om niet alleen te beseffen, maar ook te uiten, dat hij ondanks het misbruik, nog steeds in staat is om niet alleen te verbinden met anderen, maar ook met de dader. Daarmee opent relationele vergeving de weg naar eventueel herstel van de relatie tussen dader en slachtoffer, zonder deze te eisen.

CONCLUSIE

In dit onderzoek heb ik een antwoord proberen te geven op de vraag wat de vergeving is die volgt uit het denken over het verleden en wat diens betekenis is voor de situaties waarin vergeving gegeven kan worden.

De zoektocht naar het antwoord op deze vraag begon met de christelijke traditie van vergeving. In hoofdstuk een heb ik aan de hand van Arendt en Derrida laten zien dat de christelijke traditie van vergeving ons denken over vergeving en de vragen die we over vergeving stellen, heeft gevormd. Zo is gebleken dat de vraag wat vergeving is, door Arendt én Derrida beantwoord wordt vanuit die christelijke traditie. Door hun reflectie of acceptatie (in Arendts geval) kritisch te bespreken, heb ik duidelijk gemaakt wat de achtergrond is van een aantal vragen over vergeving die ook in dit onderzoek aan bod zijn gekomen. Op die manier

heb ik in hoofdstuk één een kritische introductie gegeven op de vragen of berouw nodig is voor vergeving, waarover vergeven kan worden en wat vergeving is.

In hoofdstuk twee heb ik het verleden onder de loep genomen. Dit heb ik gedaan om de relatie tussen het verleden en vergeven te kunnen onderzoeken. Vanuit Nietzsche's drie benaderingen van de geschiedenis heb ik aangetoond dat onze visie op het verleden, bepalend is voor hoe vergeving eruitziet. Vervolgens heb ik laten zien dat Kierkegaard overtuigend beargumenteerd dat vrijheid ten grondslag ligt aan ons verleden. Deze vrijheid is ook binnen Arendts handelingstheorie van centraal belang, maar zet haar denken over vergeving voor een paradox die zij zelf niet bespreekt. Ik heb uiteengezet dat deze paradox is op te lossen en het idee van vrijheid binnen vergeving en het verleden behouden kan worden, wanneer we breken met een aantal van Arendts ideeën over vergeving. Dit is mogelijk door relaties zoals Heidegger die beschrijft, aan te nemen als het domein van vergeving. Ten slotte heb ik laten zien dat vergeving enkel mogelijk is binnen Heideggers visie op het verleden en de daaruit volgende visie op relaties. Ik heb hierdoor duidelijk gemaakt dat de situaties waarbinnen vergeven kan worden, situaties zijn zoals Heidegger die beschrijft.

Daarmee heb ik in hoofdstuk twee de kaders gegeven om in hoofdstuk drie tot een eigen analyse van vergeving te kunnen komen. De kaders van hoofdstuk twee zijn de uitgangspunten waarbinnen de specifieke vergeving die ik in hoofdstuk drie heb uiteengezet, kan plaatsvinden. De vergeving die volgt uit het denken over het verleden is relationele vergeving. Relationele vergeving is een slachtoffer-georiënteerde vergeving die het slachtoffer in staat stelt, onafhankelijk van de dader, het zelf-vertrouwen te hervinden. De situaties waarbinnen relationele vergeving kan worden gegeven, zijn relaties waarbinnen vertrouwen aan elkaar gegeven wordt en het vertrouwen van de een, door de ander is misbruikt. Met het idee van vertrouwen binnen relaties, heb ik tegelijkertijd Heideggers 'gegevene' een concrete invulling gegeven. De betekenis van relationele vergeving binnen die situaties is drieledig. Allereerst herinnert relationele vergeving het slachtoffer eraan dat het misbruikte vertrouwen gescheiden is van het slachtoffers vermogen om vertrouwen te geven. Zo beperkt relationele vergeving de daders invloed tot het vertrouwen dat hij misbruikt heeft. Ten tweede geeft relationele vergeving door die scheiding het slachtoffer de ruimte om het zelf-vertrouwen te hervinden. Ten derde stelt relationele vergeving het slachtoffer in staat om aan de dader bloot te leggen wat hij heeft gedaan, daarmee haar emoties een plek te geven en de aanzet te geven voor eventueel herstel van de relatie tussen slachtoffer en dader.

Ik heb mijn zoektocht naar wat vergeving is, ingeperkt door de introductie van de christelijke traditie van vergeving en het denken over het verleden. Door deze inperking ben ik gekomen tot relationele vergeving. Deze grenzen van mijn onderzoek hebben er echter ook toe geleid dat ik bepaalde onderwerpen, vraagstukken en gedachtes uit dit onderzoek niet volledig heb kunnen uitzoeken. Een voorbeeld hiervan is het begrip vertrouwen. Ondanks dat ik van mening ben dat er geen eenduidige definitie van vertrouwen mogelijk is, denk ik dat het betekenisvol kan zijn om dieper te onderzoeken wat vertrouwen kan inhouden, zodat er een duidelijker begrip kan ontstaan van de grenzen van relationele vergeving. Een dieper onderzoek naar vertrouwen kan duidelijk maken wanneer er sprake kan zijn van relationele vergeving en wanneer van iets anders, bijvoorbeeld straf. Ook de verhouding tussen berouw en relationele vergeving verdient uitgebreider onderzoek. Als berouw niet een voorwaarde van relationele vergeving kan zijn, welke plaats heeft berouw dan wel binnen relationele vergeving? Of heeft

berouw eigenlijk niets te maken met vergeving, maar veeleer met herstel *na* vergeving. Ik ben mij er echter van bewust dat deze vragen te omvangrijk zijn voor het doel van dit onderzoek.

Nu ik antwoord gegeven heb op de centrale vraag van dit onderzoek, zie ik mogelijkheden voor verder onderzoek. Allereerst vraag ik mij af of relationele vergeving van betekenis kan zijn voor ons denken over zelfvergeving. Zoals ik in hoofdstuk drie liet weten, denk ik dat dezelfde ruimte die voor het slachtoffer binnen relationele vergeving nodig is om het zelf-vertrouwen te hervinden, ook nodig is voor de dader om tot een reactie te komen op de vergeving van het slachtoffer. Ik denk dat de stappen van relationele vergeving ook van waarde kunnen zijn binnen zelfvergeving. Zou het voor de dader zo kunnen zijn dat het incasseren van de blootlegging en het onvoorwaardelijk accepteren dat het misbruik van het vertrouwen onderdeel is van wie hijzelf als persoon is, ertoe zou kunnen leiden dat de daders houding ten opzichte van zijn daad veranderd? Ten tweede, wat kan relationele vergeving ons leren over politieke processen van vergeving? Vanuit relationele vergeving zou onderzocht kunnen worden of vergeving wel een collectieve of publieke zaak kan zijn. Uit het onderzoek voorafgaand aan de analyse van relationele vergeving, is gebleken dat vergeving enkel mogelijk is binnen relaties zoals Heidegger die beschrijft. Is er binnen een politiek proces van vergeving wel sprake van een dergelijke relatie? Waaruit zou bijvoorbeeld het vertrouwen bestaan dat vanuit de politiek aan de burger gegeven kan worden en andersom? Hoe moet überhaupt het vermogen om vertrouwen te geven binnen de politiek, gedacht worden? Kortom, relationele vergeving kan handvatten geven om vanuit het denken over de incompleetheid van een relatie of het vermogen om vertrouwen te geven, een scherper begrip te krijgen van de mogelijkheid van een politiek proces van vergeving.

Tot slot, aan het begin van deze zoektocht haalde ik Gerrit Komrij aan. Wat hij onder meer schreef was dit:

De gave van de onzichtbaarheid is je niet gegeven, maar waarom bezit je geen instrument om je indrukken achteraf ongedaan te maken? Waarom niet de gave van de reparatie?

O, al die mensen in wie je te veel bent. Te gering. Te waardevol. Die geen recht op je hebben. Die je mishandelen. Die je tegen je zin vertroetelen. In wie je nooit hebt willen verkeren. In. Wie. Je. Vanaf. Vandaag. Per. Se. Niet. Meer. Wilt. Verkeren. In wie je op het verkeerde moment terecht kwam. In de verkeerde gedaante. Te gewelddadig. Te mak.

Het is niet alleen een onaangename gedachte, het is een ondraaglijke gedachte.¹¹⁶

Nu, aan het eind van deze zoektocht zou ik het volgende willen antwoorden op deze tekst. Het klopt dat we niet over een instrument beschikken waarmee we onze indrukken ongedaan kunnen maken. We worden en zijn onderdeel van elkaar. We hebben inderdaad geen zeggenschap over wat de ander zal doen met het deel van jou in die ander. Ook niet wanneer het om gegeven vertrouwen gaat. Gelukkig beschikken we wel over de gave van relationele vergeving. We zijn in staat om de ander te vergeven voor wat die met jouw vertrouwen heeft gedaan. Daarmee krijgen we dit vertrouwen niet terug, maar dient er zich door deze vergeving wel een andere mogelijkheid aan. Relationele vergeving kan de weg openen naar een toekomst waarin je opnieuw wilt en durft te verkeren in de ander. Een gedachte die ik vol vertrouwen wil dragen.

¹¹⁶ Komrij, *Humeuren en temperamenten*, 61-62.

BIBLIOGRAFIE

- Arendt, Hannah. "Arbeiden, werken, handelen," in *Politiek in Donkere tijden: essays over vrijheid en vriendschap*, vertaling en redactie door Remi Peeters en Dirk de Schutter, 25-49. Amsterdam: Boom, 2007.
- Arendt, Hannah. *De menselijke conditie*. Vertaald door C. Houwaard. Amsterdam: Boom, 2017.
- Bambach, Charles R. "A Reading of Nietzsche's Second 'Untimely Meditation.'" In *Philosophy Today* 34. (herfst 1990): 259-272.
- Bash, Anthony. "Did Jesus Discover Forgiveness?." In *Journal of Religious Ethics* 41, (2013): 382-399.
- Bock L. Darrell. "The Son of Man in Luke 5:24." In *Bulletin for Biblical Research* 1 (1991): 109-121.
- Butler, Joseph. *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*. Cambridge: Hilliard and Brown, 1827.
- Derrida, Jacques. *Cosmopolitanism and Forgiveness*. Vertaald door Mark Dooley en Michael Hughes. London: Routledge, 2001.
- Digeser, P. E. *Political Forgiveness*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.
- Griswold L. Charles. *Forgiveness, A Philosophical Exploration*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Heidegger, Martin. "Die Geschichte des Seyns," In *Gesamtausgabe* vol 69, red. Peter Trawny. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1998.
- Holmgren, Margaret R. "Forgiveness and the Intrinsic Value of Persons." In *American Philosophical Quarterly* 30 (1993): 341-352.
- Holmgren, Margaret R. "Self-Forgiveness and Responsible Moral Agency." In *The Journal of Value Inquiry* 32 (1998): 75-91.
- Kierkegaard, Søren. *Wijsgerige kruimels of een kruimeltje filosofie*. Vertaald door J. Sperna Weiland (Baarn: Ambo, 1995).
- Komrij, Gerrit. *Humeuren en Temperamenten*. Amsterdam: Singel Pockets, 1998.
- Krog, Antjie "'This thing called reconcillation...': Forgiveness as part of an interconnectedness-towards-wholeness." In *South African Journal of Philosophy* 27, (2008): 353-366.
- Kolnai, Aurel. "Forgiveness." In *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, 74. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- Levy, Daniel, and Natan Sznaider. "Forgive and not forget: reconciliation between forgiveness and resentment." in *Taking wrongs seriously: Apologies and reconciliation*, redactie door Elazar Barkan en Alexander Karn. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- Milam, Per-Erik. "How is Self-Forgiveness Possible?." In *Pacific Philosophical Quarterly* 98, (2017): 49-69.
- Mitchell, Andrew J. "The coming of history: Heidegger and Nietzsche against the present," in *Continental Philosophy Review* 46 (2013): 395-411.
- Murphy, Jeffrie G., and Jean Hampton. *Forgiveness and Mercy*. Cambridge studies in Philosophy and Law. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Nietzsche, Friedrich. "Over nut en nadeel van de geschiedenis voor het leven." in *Oneigentijde beschouwingen*, vertaald door Thomas Grafdijk. Redactie door Hans Driessen. Amsterdam: De Arbeiderspers, 1998.

- Nietzsche, Friedrich. *De genealogie van de moraal*. Vertaald door Thomas Graftdijk. Amsterdam: Arbeiderspers, 2000.
- Orsucci, Andrea. "Nietzsche's Cultural Criticism and his Historical Methodology." In *Nietzsche on Time and History*, redactie door Manuel Dries. Berlin, Boston: De Gruyter, 2008.
- Pettigrove, Glen A. "Hannah Arendt and Collective Forgiving," *Journal of Social Philosophy* 37 (2006): 483-500.
- Snow, Nancy. "Self-forgiveness." *The Journal of Value Inquiry* 27, (1993): 75-80.
- Tutu, Desmond, *Geen toekomst zonder vergeving*, vertaald door Jos Dohmen Amsterdam: De Bezige Bij, 1999.
- Wolterstorff, Nicholas. "Jesus and Forgiveness." In *Jesus and Philosophy: New Essays*, redactie door Paul K. Moser, 194-214. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Young-Bruehl, Elisabeth. *Het belang van Hannah Arendt*. Vertaald door Hein Groen en Gijs Went. Amsterdam: Atlas, 2007.