

TIJDSCHRIFT VOOR *Herstelrecht*



Jaargang 4 - nr. 1 - maart 2004

Ethiek en herstel

1

Digitale uitgave – copyright Uitgeverij SWP, Amsterdam.
Reproductie anders dan voor eigen gebruik verboden. Alle rechten voorbehouden.

Thema Vernedering en herstel

JOACHIM DUYNDAM

28

De vraag vanuit welke ethische benadering de theorie en praktijk van het herstelrecht het best begrepen kunnen worden, kent geen eenduidig antwoord. Enerzijds ligt het voor de hand te veronderstellen dat regel- en rechtenethieken daartoe minder geschikt zijn dan bijvoorbeeld deugdethiek en zorgethiek, maar anderzijds laat Paul van Tongeren elders in dit nummer naar mijn mening overtuigend zien dat een nauwe band tussen deugdethiek en herstelrecht allerminst vanzelfsprekend is. Iets dergelijks geldt ook voor zorgethiek. Hoewel deze pretendeert vanuit menselijke relationaliteit als zodanig te denken - en er om die reden een algemene visie op herstel van relaties van verwacht zou mogen worden - blijkt het in feite in zorgethiek hoofdzakelijk om zorgrelaties te gaan.

In deze bijdrage wil ik niet zozeer een bepaalde ethische benadering verdedigen in verband met herstelrecht, maar zal ik vanuit een nader te omschrijven morele visie proberen herstel te verbinden met vernedering. Herstel als moreel noodzakelijk antwoord op vernedering. Daartoe zal ik eerst mijn morele visie toelichten. Ik zal dat doen door aan te knopen bij de morele ervaring rond vernedering. Deze ervaring is deels rechtstreeks intuïtief toegankelijk, deels moet zij worden opgediept uit andere bronnen. In dit artikel vormen de mensenrechten hiervoor een belangrijke bron. Van daaruit zal ik vervolgens proberen het fenomeen vernedering in beeld te krijgen, en in morele termen te articuleren. Daaraan kan ten slotte een visie op herstel worden gekoppeld.

Op zoek naar de morele ervaring

Ik ben fenomenoloog. Het naar voren brengen en verdedigen van een morele visie begint mijns inziens dan ook met het articuleren van morele ervaringen die aan de visie ten grondslag liggen. Fenomenologie vat ik op als het articuleren en reconstrueren van wat zich in de ervaring toont als onderliggende structuur van die ervaring. Uit deze bondige omschrijving blijkt de hermeneutische circulariteit van fenomenologisch onderzoek: men is als interpreet

in een voorafgaande relatie van betrokkenheid aangewezen op het interpretandum, *in casu* de morele ervaring (Ricoeur 2002). Anders gezegd, gaat het in mijn benadering om het interpreteren van ervaring waardoor men reeds is aangesproken, een ervaring waar ik al in zit, die al in enige mate de mijne is, maar die eveneens nog vreemd, onbegrijpelijk en misschien zelfs verwarrend is, of erger, en die derhalve om interpretatie en toe-eigening vraagt. De ervaring die hier aan de orde is, begint als verbazing. Het betreft een bij mij inmiddels al enige jaren durende verbazing over de herhaalde ontdekking dat vernedering niet hét ijkpunt bij uitstek van de moraal is, van moraal überhaupt. En in het verlengde daarvan: dat vernedering niet het belangrijkste onderwerp is van normatieve reflecties op moraal, ofwel van de ethiek. Want intuïtief lijkt mij dat vernedering het ergste is dat mensen elkaar kunnen aandoen (en dan heb ik het nog niet eens over het vernederen van dieren). Ook deze intuïtie is de resultante van ervaring, niet alleen en zeker niet in de eerste plaats mijn eigen persoonlijke ervaring, maar de ervaring zoals iedereen die kan opdoen in het dagelijks leven, via de media, in de literatuur, in de kunst, en door andere getuigenissen. De ervaring dat vernedering verschrikkelijk kan zijn, het ergste, misschien wel erger dan de dood. Maar waar verwijst vernedering zoal naar? Vernedering is een ruim begrip. Niet alleen het kleineren van anderen of het opzettelijk negeren en toebrengen van leed vallen eronder, ook instituties en overheden kunnen mensen vernederen. Vernedering is waarschijnlijk zo oud als de mensheid en lijkt in alle culturen voor te komen, al is de betekenis en de waardering ervan niet in alle culturen gelijk. Ik stel de vraag wat vernedering precies is nog even uit, en ga eerst verder met het verkennen van de morele ervaring rond vernedering - ervaring die zoals gezegd begint als verbazing.

Verbazing over de bevinding dat vernedering zo afwezig lijkt in ethische theorieën en opvattingen. Deze gaan over het goede leven, over rechtvaardigheid, over gelijke rechten, over vrijheid, over leven en dood, maar niet over het kwaad van vernedering. Dit is niet alleen het geval in hedendaagse theorieën en opvattingen, het geldt ook voor meer historische morele bronnen en autoriteiten. Zo komt in het oudste en waarschijnlijk invloedrijkste morele handvest van de westerse geschiedenis, de tien geboden van de bijbel, vernedering niet voor. De tien geboden zeggen wel dat men niet mag doden, niet mag stelen en zijn buurman's vrouw niet mag begeren (noch diens vee), maar er staat niet dat men een ander niet mag vernederen. Er ontbreekt een gebod of verbod met betrekking tot vernedering, in het bijzonder de vernedering van ondergeschikten (die men immers het gemakkelijkst kán vernederen), zoals 'Gij zult iemand die onder uw zeggenschap staat, of die aan uw zorg is toevertrouwd, niet vernederen'. En dit terwijl er ook in bijbelse tijden wel machtsverhoudingen bestonden waarin vernedering voorkwam. Het volk aan wie de tien geboden werden geopenbaard volgens de bijbel, was nota bene zelf net bevrijd uit de slavernij. Dus als er iemand kon weten wat vernedering is, en dat ook een slaaf respect verdient, dan waren zij het wel. In de westerse morele traditie figureert vernedering pas echt als thema in verschillende versies van de rechten van de mens. Historisch gezien zijn mensenrechten echter tamelijk recent. Aanvankelijk ontstaan als burgerrechten, bijvoorbeeld in de Amerikaanse onafhankelijkheidsverklaring (1776) en tijdens de Franse Revolutie (1789), zijn zij pas in de twintigste eeuw, na de Tweede Wereldoorlog, in 1948 door de Verenigde Naties als universele

mensenrechten geproclameerd. Maar ook in deze VN-verklaring wordt vernedering alleen expliciet genoemd in verband met de behandeling van gevangenen, in slechts één van de dertig artikelen. Artikel 5 van de VN verklaring zegt: 'Niemand zal onderworpen worden aan folteringen, noch aan wrede, onmenselijke of ontorende behandeling of bestraffing'. In vrijwel dezelfde vorm komt dit artikel terug in latere mensenrechtenverklaringen zoals Het Europese Verdrag tot Bescherming van de Rechten van de Mens (1950). Pas in 1975 nam de Algemene Vergadering van de Verenigde Naties de Verklaring inzake de bescherming van alle mensen tegen foltering en andere wrede, onmenselijke of vernederende behandeling of bestraffing aan. Deze verklaring is volgens haar preambule een expliciete uitwerking van artikel 5 van de verklaring van 1948.

Het is dus vooral in de context van foltering en onmenselijke behandeling van gevangenen dat vernedering in mensenrechtenverklaringen aan de orde is. Dat is niet zo verwonderlijk, als men bedenkt dat mensenrechten betrekking hebben op de verhouding tussen de staat en burger. Het zijn immers de wettige overheden en hun instituties waar mensenrechten door individuele burgers geclaimd zouden moeten kunnen worden. Inderdaad, zouden moeten kunnen. Want in feite is er van een dergelijk claimrecht vaak geen sprake. Toch is het evident dat het fenomeen vernedering veel omvangrijker is dan de behandeling van gevangenen en, daarbinnen, martelpraktijken. Vernedering verwijst naar allerlei soortig kwaad in relaties van overheden, instituties, groepen en individuen – tussen deze en onderling.

Vernedering als verborgen thema

30

Wat kan de reden zijn van de relatieve afwezigheid van vernedering als thema in ethische theorieën en morele opvattingen, en de beperkte positie ervan in mensenrechtenverklaringen? Ik zie ten minste twee mogelijkheden. In de eerste plaats is het behoorlijk lastig om te definiëren wat vernedering eigenlijk is, met uitzondering misschien van de zojuist genoemde duidelijke gevallen zoals foltering. Maar het zou, ten tweede, ook zo kunnen zijn dat vernedering, min of meer versluierd, een rol speelt op de achtergrond van de meer prominente thema's van ethiek en moraal. Over dit laatste zodadelijk meer.

Wat het eerste punt betreft, kan het bij gebrek aan duidelijke criteria moeilijk zijn om in concrete gevallen te beoordelen of er inderdaad sprake is van vernedering. De bekende Israëliische politiek filosoof Avishai Margalit, die veel over vernedering heeft geschreven, wijst op het gevaar dat iets te gemakkelijk als vernedering wordt aangemerkt, waardoor het begrip verwaterd en geen morele zeggingskracht meer heeft. Hoe kunnen we, met andere woorden, weten of een beweerde vernedering ook een echte vernedering is? Iedereen weet, zegt Margalit, dat zoals er mensen zijn die vissen naar complimentjes, er ook mensen zijn die dol zijn op belediging. De slachtofferrol heeft nu eenmaal een bepaalde morele status, en daardoor ook iets aantrekkelijks. Je kunt ten onrechte het gevoel hebben dat je bent beledigd of vernederd. Margalit: 'Je kunt je in een gezelschap onwelkom voelen, bijvoorbeeld op een feestje. Maar dat betekent nog niet dat je wordt vernederd. Als ik echter als gastheer aan alle gasten een stuk taart uitdeel, maar jouw stuk voor je voeten op de grond gooi, dan weet je niet alleen zeker dat je niet welkom bent maar ook dat je wordt behandeld als een hond. De kwestie is of je wordt ontmenselijkt of niet' (Margalit 1996).

Het criterium van ontmenselijking, dat Margalit hier gebruikt om echte van vermeende vernedering te onderscheiden, verwijst in een bepaalde zin weer naar de mensenrechten. Als we onder ‘ontmenselijking’ schending van de menselijke waardigheid kunnen verstaan, dan lijkt vernedering het omgekeerde, of preciezer: het contradictorische tegendeel van menselijke waardigheid. Vernedering is schending van de menselijke waardigheid en, omgekeerd, herstel van menselijke waardigheid impliceert het einde van de vernedering. In de preambule van de meest gezaghebbende mensenrechtenverklaring – en dat is nog steeds de VN-verklaring uit 1948 – is menselijke waardigheid het centrale uitgangspunt. Menselijke waardigheid wordt niet alleen de vooronderstelling van alle afzonderlijke mensenrechten genoemd, maar zij vormt de reden om überhaupt zoiets als mensenrechten te proclameren. Blijkbaar hebben alle landen die er in 1948 bij betrokken waren, dwars door hun religieuze en culturele verschillen en tegenstellingen heen, inclusief de verschillen in moraal, elkaar gevonden op het gemeenschappelijke uitgangspunt van de menselijke waardigheid. Misschien was dit, bij alle religieuze, culturele en morele tegenstellingen, zelfs het enig mogelijke. Vandaar waarschijnlijk dat de VN verklaring van 1948 intussen de status heeft van heilige tekst.

Als menselijke waardigheid centraal uitgangspunt en vooronderstelling is van de diverse artikelen van de rechten van de mens, dan roept dit de vraag op of de mensenrechten – afzonderlijk of gezamenlijk – kunnen worden beschouwd als belichaming van (de bescherming van) menselijke waardigheid en, per implicatie, als een ban op haar tegendeel, de vernedering. Hiermee komen we bij de tweede van de hierboven gestelde vragen, namelijk of vernedering niet het verborgen ijkpunt is van veel morele normen en waarden. Anders gezegd: of de relatieve afwezigheid en marginaliteit van vernedering als thema in moraal en ethiek niet een verborgen aanwezigheid en werking impliceert. Laten we dit perspectief eens volgen, en eerst toepassen op de al genoemde tien geboden van de bijbel. Zulke schijnbaar verschillende zaken als afgoderij, diefstal, liegen, overspel en zelfs moord verschijnen dan als vernederende handelingen, als praktijken van vernedering. Dat is interessant. Op de vraag waarom afgoderij, diefstal, liegen, overspel en moord fout of slecht zijn, zou het antwoord vanuit dit perspectief kunnen luiden: omdat zij vernederend zijn. Wanneer we deze handelingen begaan, vernederen we de ander (en misschien in een bepaald opzicht ook onszelf). Wanneer ik bijvoorbeeld iets van iemand steel, verneder ik hem. Ook al ben ik in het stelen voornamelijk gericht op de kostbare dingen ik wil ontvreemden. Door dat te doen, namelijk, behandel ik de betrokkene als iemand van wie je zomaar van alles kunt afpakken. En dit geldt *mutatis mutandis* ook voor liegen, voor overspel en zelfs voor moord. Je behandelt mensen in deze gevallen als louter middel, als oud vuil, of als simpelweg overbodig.

Vernedering als oerkwaad

Dit bedoelde ik toen ik opperde dat vernedering misschien vooral op de achtergrond van morele normen en waarden werkzaam is. Deze hypothese – of zoals ik in het begin zei: mijn morele visie op vernedering – zegt dus eigenlijk dat moreel gezien iets afkeurenswaardig of verboden is omdat en voor zover het vernederend is, en dat de moraal iets gebiedt of prijst omdat en voor zover het, omgekeerd, de menselijke waardigheid bevordert.

Menselijke waardigheid zou zo de grondwaarde van alle morele waarden zijn. Deze vergaande stelling behoeft uiteraard nog veel nuancering, maar zij maakt al wel duidelijk hoe belangrijk *herstel* van waardigheid na vernedering is. Als vernedering zoiets als een oerkwaad is, waartegenover menselijke waardigheid als grondwaarde staat, dan lijkt herstel van waardigheid wel het allerbelangrijkste morele gebod te zijn.

Misschien klinkt het voor moderne (en postmoderne) oren wat vreemd: stelen, bedriegen, overspel, moord als vormen van vernedering. Maar in culturen en subculturen waarin – in tegenstelling tot onze (post)moderne westerse cultuur – eer een openlijke en centrale waarde is, lijkt dit idee veel meer geaccepteerd. Met deze moreel gezien op eer gebaseerde culturen hoeft niet eens in de eerste plaats naar de zogeheten schaamtculturen te worden verwezen, die vaak worden verondersteld te verschillen van moderne westerse schuldcultuur, maar men kan ook denken aan subculturen waarin viriliteit, hardheid en wraak centrale waarden zijn, zoals in bepaalde criminele en maffia milieus. De geringste overtreding van de gedragscodes wordt in deze kringen soms gezien als een belediging of krenking van de eer, die dan ook pertinent gewroken moet worden. Dan is een vernedering gauw begaan, verbonden als zij is met de zoiets kwetsbaars als eer.

De relatie tussen vernedering en eer wijst erop hoezeer de betekenis van vernedering samenhangt met culturele diversiteit. Iets dat in de ene cultuur als vernederend wordt beschouwd, hoeft dat in een andere cultuur helemaal niet te zijn. Dat zal wel de reden zijn van de vele misverstanden tussen mensen en groepen met een verschillende culturele achtergrond over zaken als eer, gezichtsverlies, respect en vernedering. Maar ondanks de culturele diversiteit vermoed ik dat in elke cultuur ervaringen van vernedering voorkomen, hoe verschillend de praktijken, instituten of tradities waarin de vernedering optreedt ook zijn, en dat deze ervaring communicerbaar is. Dus dat ik als westerse man, behorend tot een bepaalde klasse, enzovoort, mij in kan leven in vernederende ervaringen van mensen met geheel andere diversiteitcoördinaten. Mijn vermoeden hangt samen met de eerder geopperde veronderstelling dat vernedering op de achtergrond van het officiële en openlijk beleden morele leven in het (post)moderne westen een belangrijke maar veelal verborgen rol speelt. Ook (post)moderne westerlingen, die eer officieel niet hoog aanslaan, *ervaren* wel degelijk vernedering wanneer ze worden beroofd, bedrogen, in de steek gelaten, verraden of verkeerd gediagnosticeerd, terwijl het gangbare morele discours in zulke gevallen eerder van onrecht of schending van autonomie spreekt.

Kijken we vanuit deze ervaring opnieuw naar de mensenrechten, zoals we dat eerder met de tien geboden deden. Boven stelde ik de vraag of de mensenrechten, als geheel of afzonderlijk, als belichaming van menselijke waardigheid en, per implicatie, als een ban op haar tegendeel, de vernedering kunnen worden beschouwd. Deze vraag betreft niet alleen de zogeheten burgerlijke en politieke vrijheidsrechten onder de mensenrechten, maar ook de economische, sociale en culturele mensenrechten. Ook al ligt het misschien meer voor de hand om slavernij, onderdrukking, censuur, willekeurige vervolging en detentie, verbanning en marteling als vernederend te beschouwen dan honger, armoede, analfabetisme, werkloosheid en dakloosheid, toch worden al deze vormen van onrecht in de VN-verklaring van 1948 veroordeeld in naam van dezelfde menselijke waardigheid. Dus als verne-

dering omgekeerd evenredig is met menselijke waardigheid, zoals ik hierboven suggereerde, dan kunnen we concluderen dat alle in de mensenrechten veroordeelde zaken vormen van vernedering zijn.

Toch blijft het de vraag of deze redenering helemaal sluitend is. Stel dat alle mensenrechten volledig zouden worden nageleefd, zou er dan helemaal geen vernedering meer voorkomen? Alleen al omdat de mensenrechten slechts een beperkt deel van het menselijk verkeer betreffen – de verhouding tussen staat en burger – lijkt dit niet waarschijnlijk. Daar komt bij dat niet alleen vernedering moeilijk precies te omschrijven is, zoals Margalit al aangaf, maar ook haar omgekeerd evenredige tegendeel, menselijke waardigheid. Betekent de wereldwijde consensus over menselijke waardigheid in de preambule van de VN-verklaring van 1948, dat deze grondwaarde uit zichzelf evident is; niet tot nog grondiger waarden te herleiden? Misschien wel. Minstens is dit in overeenstemming met onze morele ervaring, in 1948 en waarschijnlijk nog steeds. Maar hoe evident ook, in verband met vernedering zal het toch nodig zijn menselijke waardigheid nader te ‘operationaliseren’, door haar in termen van concretere morele waarden te articuleren. Dit om ook vernedering in deze operationalisering te betrekken, waardoor vernedering breder in beeld kan komen dan alleen in de verhouding tussen staat en burger, waartoe de mensenrechten immers per definitie beperkt zijn. Paradoxaal genoeg richt ik mij voor deze operationalisering echter opnieuw tot de mensenrechten.

Operationalisering van vernedering

In zijn boek *Recht op een menswaardig bestaan. Een humanistische reflectie op sociaal–economische mensenrechten* verdedigt Rob Buitenweg de economische, sociale en culturele mensenrechten als volwaardige mensenrechten, tegen een wijdverbreide opvatting, vooral in westerse landen, dat alleen de burgerlijke en politieke vrijheidsrechten echte universele mensenrechten zouden zijn (Buitenweg 2001). Hij levert hiervoor een morele argumentatie. Uiteindelijk, zegt hij, vormen de mensenrechten – in het bijzonder de VN-verklaring van 1948 – één ondeelbaar geheel omdat zij beschouwd kunnen worden als gezamenlijk gebaseerd op drie morele waarden: vrijheid, participatie en welzijn. Dit betekent dat deze drie morele waarden enerzijds uitgangspunt vormen van de mensenrechten, maar anderzijds ook het doel ervan. Dat wil zeggen dat de mensenrechten de realisering, of bescheidener: het onderhouden van deze waarden *beogen*. Omgekeerd betekent schending van de mensenrechten in dit perspectief dus schending van de onderliggende morele waarden vrijheid, participatie en welzijn.

Aansluitend bij deze gedachtegang wil ik het drietal vrijheid, participatie en welzijn als operationalisering van menselijke waardigheid voorstellen. Met dit voorstel bedoel ik niet dat menselijke waardigheid op vrijheid, participatie en welzijn zou zijn gebaseerd. Integendeel, de morele waarden vrijheid, participatie en welzijn zijn in mijn visie juist op de grondwaarde menselijke waardigheid gebaseerd. Operationalisering beoogt deze grondwaarde zichtbaar, hanteerbaar en toetsbaar te maken. Randvoorwaarde voor deze operationalisering is dat deze drie waarden niet los maar in onderlinge samenhang gezien, gehanteerd en getoetst moeten worden. Deze samenhang is essentieel, zoals ik zo dadelijk zal betogen. Met vrijheid wordt zowel negatieve vrijheid bedoeld, vrijwaring van onderdrukking, slaver-

nij, marteling, als positieve vrijheid: vrijheid van meningsuiting, godsdienstvrijheid, bewegingsvrijheid, enzovoort. Onder participatie versta ik deelname aan een gemeenschap waartoe men behoort en waaraan men gerechtigd is deel te nemen. Dat kan de samenleving of de maatschappij zijn, maar het kunnen ook kleinere verbanden als familie, werkkring of vriendennetwerk zijn. Welzijn, ten slotte, is van de drie waarden het moeilijkst te omschrijven. In de context van mensenrechten wordt met welzijn verwezen naar zulke zaken als het recht op levensonderhoud (voedsel), op onderwijs, op arbeid, op huisvesting (en zelfs, in de VN- verklaring van 1948: het recht op vakantie).

Hoe kan vernedering in deze operationalisering worden betrokken? Zoals gezegd is in mijn visie de samenhang van deze drie waarden essentieel, zij kunnen niet los gezien, gehanteerd of getoetst worden. Dit betekent dat menselijke waardigheid alleen zichtbaar, hanteerbaar en toetsbaar is als de *samenhang* van vrijheid, participatie en welzijn. Vrijheid alleen is niet genoeg, het gaat om vrijheid in een welzijnsbeschermende en bevorderende participatie. Ook participatie volstaat niet afzonderlijk, het gaat om een vrijheid- en welzijnsbevorderende participatie. En welzijn (in de boven beschreven zin) telt slechts als welzijn in vrijheid en participatie. Dit betekent dat ook vernedering, als schending van de menselijke waardigheid, *niet* begrepen kan worden als schending van één of meer van de drie waarden vrijheid, participatie of welzijn afzonderlijk, maar als schending van alledrie tegelijk en in samenhang.

Iemand die alleen in zijn vrijheid wordt belemmerd maar wel participeert en wiens welzijn (in de boven beschreven zin) niet in gevaar is, zoals iemand die terecht gevangen zit en netjes wordt behandeld, wordt daardoor niet vernederd. Een dwangarbeider of slaaf wordt echter wel degelijk in zowel in zijn vrijheid als in zijn participatie als in zijn welzijn aangetast - tegelijk en in samenhang, dat wil zeggen dat hij in zijn vrijheid wordt aangetast omdat en voor zover hij in zijn participatie en welzijn wordt aangetast, in zijn participatie getroffen naarmate hij in zijn vrijheid en welzijn wordt beschadigd, en aan zijn welzijn afbreuk wordt gedaan in de mate dat zijn vrijheid en participatie worden geschonden - zodat dwangarbeid en slavernij volgens deze operationalisering inderdaad als vernederend kunnen worden beschouwd.

In deze lijn wil ik vernedering nu definiëren als onvrijwillige uitsluiting uit een vorm van vrijheidbeschermende en bevorderende gemeenschap waartoe men behoort en waarvan men voor zijn welzijn afhankelijk is. Zoals gezegd kan deze gemeenschap de maatschappij zijn waarin men leeft, maar ook kleinere vormen van gemeenschap. Uit een vriendenkring worden verbannen, door een geliefde worden verlaten, het zwarte schaap van de familie zijn, ontslagen worden uit een werkkring, gemeden worden in de buurt, gepest worden op school, en afgebrand worden in de media (karaktermoord), kunnen, afhankelijk van de omstandigheden waarin het gebeurt, zeer vernederend zijn.

Ook de boven in het kader van de bijbelse tien geboden genoemde voorbeelden van diefstal, beroving, overspel en, uiteraard evident, moord kunnen binnen deze operationalisering als vernederend worden begrepen (herkend, gehanteerd en beoordeeld). Wanneer je iemand behandelt als iemand van wie je zomaar iets kunt afpakken, of die je zomaar kunt bedriegen, behandel je hem, Kantiaans gesproken, louter als middel en negeer je dus zijn vrijheid.

En wel voor zover je hem uitsluit van de gemeenschap die je met hem deelt en waarvan beider welzijn afhankelijk is. Dat kan een aanwijsbare sociale gemeenschap zijn, bijvoorbeeld vriendschap in het geval dat je een vriend belazert, of je werkkring als je een collega besteelt, maar het is hoe dan ook de morele gemeenschap van respect ofwel, alweer volgens Kant, de mensheid. Zelfs kan het volgens mij gaan om een gemeenschap die niet bestaat maar wel geboden is, zoals in het geval van een beroving of mishandeling op straat waar omstanders niet ingrijpen. Hoewel van individuele omstanders ingrijpen in zo'n situatie van geweld misschien niet gevraagd kan worden, kan dat wel moreel gezien wel van het alsdan te vormen collectief gevraagd worden (Van Tongeren 1986). Dit betekent mijns inziens dat wanneer de omstanders van dergelijk straatgeweld op dit punt collectief in gebreke blijven, het slachtoffer wordt vernederd *omdat er geen gemeenschap ontstaat*. Het slachtoffer wordt uitgesloten van een gemeenschap omdat en voor zover deze niet tot stand komt, terwijl deze zich moreel gezien wel zou moeten vormen.

Herstel

Bij deze omschrijving van vernedering en de gegeven voorbeelden moet nog een belangrijk punt worden aangetekend, dat in het kader van dit artikel niet verder besproken kan worden. Het gaat om de context van machtsverhoudingen, in het bijzonder van machtsongelijkheid, waarbinnen vernedering doorgaans optreedt. Ik refereerde daar al even aan toen ik het in de bijbelse tien geboden ontbrekende gebod formuleerde als 'Gij zult iemand die onder uw zeggenschap staat, of die aan uw zorg is toevertrouwd, niet vernederen'. Uit de zojuist gegeven voorbeelden blijkt dat het bij de uitsluiting van vernedering niet alleen om overheidsmacht kan gaan, maar ook om meerderheidsmacht, gezagsverhoudingen in organisaties, mediamacht, definitie- en diagnosemacht, enzovoort.

35

Wat kan, ten slotte, gezegd worden over herstel na vernedering? Uitgaande van de boven gegeven en beargumenteerde omschrijving van vernedering – onvrijwillige uitsluiting uit een vorm van vrijheidsbeschermende en -bevorderende gemeenschap waartoe men behoort en waarvan men voor zijn welzijn afhankelijk is – lijkt de oplossing te liggen in het ongedaan maken van de uitsluiting. Dus in het weer (doen of laten) participeren van de vernederde, in vrijheid en tot zijn welzijn, in de gemeenschap waaruit hij door de vernedering was uitgesloten. Maar hoe gaat dat?

Zonder pretentie van volledigheid kan er mijns inziens het volgende over worden gezegd. Boven heb ik betoogd dat vernedering vooral werkzaam is op de achtergrond van schendingen van andere morele normen en waarden, zoals bedrog, diefstal, beroving, mishandeling, verkrachting, tot en met moord. De praktijk van het herstelrecht zal zich in de eerste plaats richten op wat de dader het slachtoffer concreet heeft aangedaan. In termen van normen en waarden die zijn geschonden, gaat het bijvoorbeeld om herstel van lichamelijke integriteit, veiligheid, vertrouwen, autonomie, enzovoort. De praktijken van herstelrecht, dat wil zeggen de bemiddeling en confrontatie, de gesprekken waarin men kennis maakt met elkaar's achtergrond en waarin men tot wederzijds begrip probeert te komen, de verzoeningsrituelen, en zelfs de eventuele vergeving, zullen in de eerste plaats hierop gericht zijn. Maar daarachter, en in mijn visie: vooral, richt herstel zich op de vernedering die de schen-

ding heeft teweeggebracht. Op dit onderliggende niveau betekent herstel het repareren en revitaliseren van de beschadigde of verbroken relatie, het ongedaan maken van de uitsluiting, re-participatie van de vernederde in de gemeenschap(pen) waartoe hij of zij behoort. Pas wanneer de achter de schending liggende vernedering ongedaan is gemaakt, kan het werkelijk tot herstel komen van integriteit, zelfrespect, vertrouwen, autonomie. Ook in die zeldzame gevallen dat het tot vergeving kan komen tussen dader en slachtoffer, moet vergeving behalve op de concrete misstap ook op de onderliggende vernedering gericht zijn (Duyndam 2003). Want vergeving blijft een loos woord, als het niet ook leidt tot re-participatie van het slachtoffer, in vrijheid en tot zijn welzijn, in de gemeenschap waaruit hij of zij door de vernedering was uitgesloten.

Ik ga ervan uit dat herstelrecht niet in plaats van het strafrecht pretendeert te komen, maar naast of na het strafrecht zijn plaats heeft, en dat herstelrecht iets beoogt dat in de strafrechtspleging alleen vaak niet mogelijk blijkt, namelijk herstel of terugkeer van zowel dader als slachtoffer tot normale volwaardige menselijke verhoudingen. Toch komt dit herstel voor een deel wel degelijk voor rekening van het strafrecht. Voor zover mogelijk moet immers de aangerichte schade door de dader worden vergoed, of anderszins worden gecompenseerd. Zonder deze materiële basis zou herstel vrijblijvend en dus betekenisloos zijn, en het zijn deze materiële zaken die door het strafrecht worden (of zouden moeten worden) geregeld. Maar volgens sommigen draagt zelfs de straf van de dader bij tot een dergelijke compensatie, en dus tot herstel. Zo spreekt Arnold Burms over de straf en boete van de dader als een 'symbolisch herstel'. De dader wordt in de opvatting van Burms niet zozeer gestraft omdat *hij* dat verdient, maar omdat het slachtoffer dat verdient. Het slachtoffer krijgt dus (gedeeltelijk) genoegdoening doordat de dader wordt gestraft. Ook al heeft deze opvatting een gevaarlijke kant – want zouden, in deze lijn doordenkend, wraak, wedervergelding en eigenrichting niet evenzeer genoegdoening aan het slachtoffer kunnen geven, het eerherstel dat hij verdient? – toch worden strafrecht en herstelrecht hier (misschien door Burms niet zo bedoeld, maar desondanks) op elkaar betrokken als twee praktijken die niet zonder elkaar kunnen. Herstel kan niet zonder gerechtigheid, maar gerechtigheid alleen is nog geen herstel. Het is immers de bedoeling van het recht dat beide partijen er beter van worden, slachtoffer en dader. Anders komt er geen einde aan de vernedering. ○

Literatuur

- Boutellier, Hans, Kunneman, Hanny & Leest, Judith (2001). *De straf voorbij. Morele praktijken rondom het strafrecht*. Amsterdam: SWP.
- Buitenweg, Rob (2001). *Recht op een menswaardig bestaan. Een humanistische reflectie op sociaal-economische mensenrechten*. Utrecht: De Graaff.
- Burms, Arnold (2003). Moreel toeval en symbolisch herstel. In: *Tijdschrift voor Filosofie* 65: 4.
- Duyndam, Joachim (1997). *Denken, passie en compassie*. Kampen: Agora.
- Duyndam, Joachim (2003). Voorwaarden voor vergeving. Een stappenplan. In: *Justitiële Verkenningen* 29: 5.
- Gilbert, Paul (1997). The Evolution of Social Attractiveness and its role in Shame, Humiliation, Guilt and Therapy'. In: *The British Journal of Medical Psychology* 70: 2.

- Lukes, Steven (1997). Humiliation and the Politics of Identity. In: *Social Research* 64: 1.
- Margalit, Avishai (1996). *The Decent Society*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Miller, William Ian (1993). *Humiliation and Other Essays on Honor, Social Discomfort and Violence*. Ithaca NY: Cornell University Press.
- Padilla, Mark (2000). Gifts of Humiliation. Charis and Tragic Experience in Alcestis. In: *American Journal of Philology* 121: 2.
- Quinton, Anthony (1997). Humiliation. In: *Social Research* 64: 1.
- Ricoeur, Paul (2002). Phenomenology and Hermeneutics. In: D. Moran & T. Mooney, *The Phenomenology Reader*. London: Routledge.
- Ripstein, Arthur (1997). Responses to Humiliation. In: *Social Research* 64: 1.
- Schick, Frederic (1997). On Humiliation. In: *Social Research* 64: 1.
- Schneiders, Sandra (1999). Goal of Public Humiliation is Protection of Status Quo. In: *National Catholic Reporter* 35: 37.
- Statman, D. (2000). Humiliation, Dignity and Self-Respect. In: *Philosophical Psychology* 13: 4.
- Stokkom van, Bas (1997). *Emotionele democratie. Over morele vooruitgang*. Amsterdam: Van Genneep.
- Tongeren van, Paul (1986). Kollektieve verantwoordelijkheid. In: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 78: 2.
- Tongeren van, Paul (1999). Ethiek als hermeneutiek van de morele ervaring. In: J.-P. Wils (red.), *Ethiek en hermeneutiek*. Leende: Damon.