

heid zien om de pijnlijke kloof ten opzichte van de ander teniet te doen -, dan hebben we te maken met inerte afgunst. Inerte afgunst moeten we volgens mij begrijpen als een gestalte van hatelijke afgunst waarin het gevoel van machteloosheid op zijn radicaalst is. Wat maakt nu de machteloosheid nog radicaler, wat veroorzaakt die volstreekte passiviteit? Doorgaans heeft het er mee te maken dat we, ondanks onze afgunst, nog steeds genegenheid voelen voor de persoon ten opzichte van wie we ons inferieur voelen.⁴⁵ Die genegenheid remt ons in de neiging het waardevolle object of de ander kapot te maken. En zelfs als we die genegenheid niet (langer) ervaren, kunnen we ons volledig geremd voelen in onze destructieve neigingen vanwege de morele overtuigingen die we hebben. We kunnen ons een Salieri voorstellen die alleen maar afkeer en geen enkele genegenheid voelt voor Mozart, maar die zo sterk overtuigd is van de verwerpelijke van zijn gedachten en gevoelens dat hij zijn afkeer op geen enkele manier kan uiten.

De analyses in de eerste vier hoofdstukken van dit boek hebben duidelijk gemaakt dat afgunst de emotie is die ons in haar greep houdt wanneer we lijden aan een gewond gevoel van eigenwaarde. In afgunst zien we onszelf als inferieur aan een vergelijkbare ander omdat hij of zij in het bezit is van een object dat constitutief is voor ons gevoel van eigenwaarde. We lijden eraan dat het de ander is die het waardevolle object in bezit heeft en zijn hem of haar daarom vijandig gezind. Welke consequenties dit begrip van afgunst, inclusief haar wezenlijke vijandigheid, heeft voor een morele beoordeling van deze emotie, is een vraag die we nu zullen verkennen.

DE G E N E R A A L

Naast de geschiedenis van Kaïn en Abel en Ovidius' portret van Invidia is er nog een ander klassiek verhaal over afgunst dat ons denken erover diepgaand heeft beïnvloed: Shakespeares *Othello*. Deze tragedie is een beklemmende verkenning van de destructieve macht van jaloezie en afgunst op het menselijk bestaan. Othello is een Ethiopische generaal in het Venetiaanse leger en heeft tot taak Cyprus (dat toentertijd onder het gezag van Venetië viel) te beschermen tegen een aanval door het Ottomaanse Rijk. Onlangs heeft hij Cassio, die nog weinig ervaren is maar met wie hij op goede voet staat, tot luitenant bevorderd. Dat is tegen het zere been van Jago: hij wilde luitenant worden, werd daarvoor zelfs voorgedragen door enkele magistraten uit Venetië, maar zal de lagere functie van vaandrig moeten blijven vervullen. Dat voelt als een vernedering en Jago wordt dan ook verteed door afgunst. We horen hem aan het begin van de tragedie vertellen over degenen die de functie van luitenant voor zijn neus heeft weggekaapt:

Jazeker, een groot rekenmeester, een
 Michaël Cassio, een Florentijn
 die haast kapotgaat aan zijn mooie vrouw,
 nog nooit een compagnie heeft aangevoerd

en van het leger net zoveel verstand heeft als oude vrijsters, op boekenwijsheid na waarin gebefte raadslui even knap als hij het woord doen. Kletspraat, geen praktijk is al zijn krijgskunst. Toch werd hij benoemd.¹

Hoewel Cassio slechts theoretische kennis heeft over het leger en het voeren van oorlog speelt hij, als Othello's belangrijkste adviseur en plaatsvervanger, straks wel een sleutelrol in de strijd. En dat terwijl Jago meermaals heeft laten zien klaar te zijn voor een verantwoordelijke positie:

En mij, wiens krijgsmanschap hij [Othello] heeft gezien op Rhodos, Cyprus en in andere streken, christlijk of heidens, steekt die cijferaar [Cassio], die boekhouder, de loef af. Dus, wel ja, wordt dit groot rekenhoofd zijn luitenant en ik, godbeter't, vaandrig van zijn Moorschap.²

Alsof Cassio het erom doet, strooit hij ook nog eens zout in Jago's wond. Wanneer ze elkaar op een avond ontmoeten, zegt Cassio dat mensen vanwege hun verdorvenheid gered moeten worden. Cassio erkent dat hij hoopt gered te worden en als Jago aangeeft dat ook te hopen, zegt hij: 'Ja, maar, als u mij toestaat, niet vóór mij. De luitenant moet gered worden vóór de vaandrig.'³ De afgunstige pijn die Jago voelt, maakt hem wraakzuchtig en hij bedenkt daarom een duivels plan om zowel Cassio als Othello, voor wie hij nu ook alle achtung kwijt is geraakt, te gronde te richten. Cassio moet zijn functie verliezen – ja, zelfs gedood worden – en ook Othello moet worden geruïneerd. Hij zal Cassio laten ontslaan en later levensgevaarlijk verwonden. Op slinkse wijze zal hij Othello ervan overtuigen dat diens echt-

genote, Desdemona, hem ontrouw is en Othello's jaloezie zo sterk aanwakkeren dat hij haar vermoordt.

Eén blik op Jago en we zijn doordrongen van de verwerpelijkheid van afgunst. Misschien waren we er reeds van overtuigd dat afgunst veroordeeld moet worden. Die gedachte zijn we immers impliciet en expliciet al tegengekomen. In het vorige hoofdstuk stelden we vast dat afgunst wezenlijk vijandig is. Daar besprak ik ook Aristoteles' gedachte dat afgunst, omdat ze de ander neer wil halen, 'iets minderwaardigs [is] van minderwaardige mensen'.⁴ Ovidius laat er in zijn portret van Invidia ook geen misverstand over bestaan hoe gruwelijk afgunst is. En bij Dante, weten we, bevinden de afgunstigen zich op de louteringsberg waar ze moeten boeten voor hun liefdeloosheid.

In dit hoofdstuk verken ik de vraag hoe we afgunst moreel gezien moeten beoordelen. Het lijkt erop dat we het antwoord al weten: afgunst is verwerpelijk en moet worden veroordeeld. Toch zijn er enkele belangrijke kwesties die opgehelderd moeten worden voordat we dat antwoord – als dat het antwoord is – met overtuiging kunnen omarmen. Is het bijvoorbeeld wel mogelijk om emoties moreel te beoordelen en mensen verantwoordelijk te houden voor de emoties die ze ervaren? Wat bedoelde men eigenlijk toen men afgunst als hoofdzone beschreef? Wat kunnen wij nog met hun redenen om afgunst te veroordelen? En als afgunst verwerpelijk is, betekent het dan dat ze volkomen verwerpelijk is, of bezit ze – ondanks haar negatieve kanten – ook waardevolle aspecten?

Het beoordelen van emoties

Doorgaans veroordelen we onszelf om onze afgunst. We willen niet zo zijn. We willen anderen hun voorspoed kunnen gunnen

en niet in de ban zijn van vijandigheid. Dat we geneigd zijn op deze manier naar afgunst en onszelf te kijken, impliceert een fundamentele gedachte: dat het zin heeft om emoties in morele termen te beoordelen. Klopt dat eigenlijk wel? Heeft het zin om emoties als goed of kwaad, prijzenswaardig of verwerpelijk, te beschouwen? Kunnen we het onszelf en anderen aanrekenen wanneer we afgunstig zijn?

Een reden om sceptisch te zijn, is deze: we kiezen er niet voor om emoties te ondergaan. Je hoort over de tegenslagen in het leven van je broer of zus en onmiddellijk voel je compassie. Je wordt geconfronteerd met onrecht op je werk en direct ben je verontwaardigd. Je verneemt de successen van een vriend en acuut voel je afgunst. Je kiest er niet voor; de emoties dringen zich aan je op. Emoties worden daarom soms 'passies' genoemd: toestanden die we ondergaan, waartegenover we passief staan. Als dat echter klopt, dan kunnen we toch niet verantwoordelijk voor ze worden gehouden? We zullen dan moeten erkennen dat we in de greep zijn van een illusie wanneer we onszelf om onze afgunst veroordelen.

Toch denk ik dat we enige mate van verantwoordelijkheid dragen voor onze emoties, aangezien we *indirecte* invloed op ze hebben. Laten we ons, als variatie op Shakespeares tragedie, eens voorstellen dat Jago en zijn rivaal Cassio samen zijn opgegroeid en elkaar al jarenlang in allerlei verbanden tegenkomen. Al vaker heeft Jago het gevoel gehad in Cassio's schaduw te staan – Cassio had altijd al een scherpere geest dan hij en had de vrouwen voor het uitkiezen – maar nu, nu Cassio een hogere functie heeft gekregen dan hij, laait zijn afgunst pas echt op. Het is waar: Jago kiest er niet voor afgunstig te worden zodra hij het nieuws over Cassio's promotie hoort. Op de factoren die ertoe geleid hebben dat hij nu afgunstig is, had hij echter wel enige invloed. Hij had zijn obsessieve neiging zichzelf met Cassio te

vergelijken jaren geleden bijvoorbeeld al een halt kunnen toeroepen. Hij had kunnen proberen zijn gevoel van eigenwaarde niet afhankelijk te maken van zijn rang binnen het leger. Hij had kunnen proberen dankbaarder in het leven te staan, met oog voor wat hij wél bezit in plaats van waar het hem aan ontbreekt. Hij had ook een nog veel radicalere route kunnen kiezen: verhuizen, een leven opbouwen ver bij Cassio vandaan. Het gaat er nu niet om of dit gezonde strategieën zijn; het gaat er alleen om te laten zien dat we enige, indirecte invloed hebben op het ontstaan van afgunst. Hoe deze door mij ingebeelde Jago in het verleden met zijn afgunst omgegaan is, hangt direct samen met zijn huidige afgunst jegens Cassio. Dat hij er, als het nieuws over Cassio's promotie naar buiten komt, niet voor kiest afgunstig te zijn, pleit hem daarom niet vrij.⁵

We moeten dus zeggen dat we enige invloed hebben op de factoren die de achtergrond vormen voor de emoties die we ervaren en daarmee op indirecte wijze op de emotionele ervaringen die we ondergaan. Niet alleen hebben we zo enige invloed op het ontstaan van onze emotionele ervaringen, maar ook op het *voortduren* ervan. Het is voorstelbaar dat mijn versie van Jago zichzelf terugtrekt, een beetje tot rust komt en reflecteert op zijn gevoelens. Laten we zeggen dat hij zichzelf veroordeelt om zijn afgunst: zo kleinzielig wil ik niet zijn, denkt hij, en: laat ik proberen niet in mijn afgunst te blijven hangen. Wat hij bijvoorbeeld probeert, is zijn aandacht te verplaatsen van Cassio's succes naar de geslaagde aspecten van zijn eigen leven en van de roem die Cassio nu ontvangt naar de moeilijke momenten die Cassio, toen hij jonger was, gekend heeft. (Iedereen die *Othello* gelezen heeft en de werkelijke Jago kent, zal beseffen hoe onrealistisch dit scenario is.) Dergelijke 'verplaatsingen' van je aandacht kunnen je helpen niet in emoties zoals afgunst te blijven hangen – en dat laat opnieuw zien dat we er enige, zij het indi-

recte, invloed op kunnen uitoefenen. We dragen enige verantwoordelijkheid voor de emoties die we ervaren en ook dit idee creëert ruimte om onze emotionele reacties in morele termen te beoordelen. Het laat zien dat 'het was verkeerd van me om zo afgunstig te zijn' geen betekenisloze uitspraak is.

De mate waarin we bekritisereerd of geprezen kunnen worden om onze emoties is overigens wel afhankelijk van de mate waarin we verantwoordelijk voor ze kunnen worden gehouden. Het is met andere woorden geen kwestie van alles of niets. Stel je voor dat je een vreselijke opvoeding hebt gehad: vaak werd je gekleineerd en nooit werd er waardering uitgesproken voor wie je was en voor wat je deed. Je gevoel van eigenwaarde is bijgevolg bijzonder broos. Dat jij snel en vaak geneigd bent tot afgunst jegens je broer en zus die wel werden gewaardeerd is dus niet verwonderlijk. Welnu, een dergelijke situatie vereist normaal gesproken een mildere reactie dan wanneer mensen met een robuuster gevoel van eigenwaarde afgunstig zijn. Ook de mate van reflectie – het vermogen om even buiten je emotie te stappen en haar kritisch te bezien – is een factor die bepaalt in welke mate we mensen prijzen of bekritisieren voor de emoties die ze ervaren. Wie nauwelijks in staat is tot reflectie behoren we, normaal gesproken, minder te bekritisieren om hun afgunst dan degenen die heel reflectief zijn.

Hoewel het mogelijk is om een moreel oordeel te vellen over onze emoties, laten deze overwegingen tegelijkertijd zien dat het ook een ingewikkelde kwestie is. De invloedrijke politiek filosoof John Rawls (1921-2002) heeft deze complexiteit goed onder woorden gebracht: 'Wij worden normaal gesproken geacht af te zien van de handelingen die [ondeugden zoals afgunst] ons ingeven, en de noodzakelijke stappen te nemen om onszelf ervan te ontdoen. Maar soms zijn de omstandigheden die afgunst oproepen zo nijpend dat, gezien de aard van de mens, van

niemand redelijkerwijs gevraagd kan worden dat hij zijn rancuneuze gevoelens overwint. [...] Wanneer afgunst een reactie is op het verlies van zelfrespect in omstandigheden waarin het onredelijk zou zijn om van iemand te verwachten dat hij [zich] anders voelt, zal ik zeggen dat het vergeeflijk is.⁶ Er zijn, aldus Rawls, omstandigheden denkbaar waarin we het mensen eigenlijk niet aan kunnen rekenen dat ze afgunstig zijn. Dat wil niet zeggen dat afgunst in die omstandigheden goed of zelfs maar moreel neutraal zou zijn. Afgunst blijft, zoals Rawls het formuleert, een ondeugd. Situaties zoals die ik hierboven beschreef, zouden ons echter moeten doen beseffen dat we de afgunstige gevoelens van concrete personen niet rücksichtslos kunnen veroordelen.

In de analyse hierboven is een gedachte naar voren gekomen waarmee we vermoedelijk allemaal wel vertrouwd zijn: we kunnen in onze emoties blijven hangen. Wanneer dat herhaaldelijk gebeurt, kunnen emoties meer worden dan afzonderlijke ervaringen; ze kunnen verworteld raken in ons karakter. Peter Goldie geeft het voorbeeld van boosheid: 'De persoon die boos is op een specifieke ander kan blijven hangen in zijn rancuneuze gevoelens doordat zijn verlangens niet worden vervuld. Dit gevoel – nu minder specifiek maar gericht op dingen in het algemeen – kan zich tot een karaktertrek ontwikkelen: hij wordt een wraakzuchtig persoon, die geneigd is om wraakzuchtige gedachten en gevoelens te hebben ten opzichte van allerlei personen en dingen.'⁷ Wie vaker in zijn boosheid blijft hangen, wordt gaandeweg iemand die lichtgeraakt is, steeds en onmiddellijk geneigd de woorden van anderen als een persoonlijke aanval op te vatten, en naar manieren zoekend om het hun betaald te zetten.

De vraag naar verantwoordelijkheid keert hier natuurlijk terug: als we onmiddellijk geneigd zijn de woorden van anderen als persoonlijke aanval op te vatten, als dat min of meer auto-

matisch gaat, kan ons dat dan aangerekend worden? Het antwoord is nu bekend: weliswaar kiezen we er inderdaad niet voor rancuneus te reageren, maar we hebben de verworping van ons karakter minstens ten dele zelf in de hand gewerkt, bijvoorbeeld doordat we op eerdere momenten onvoldoende moeite hebben gedaan onze woede van ons af te schudden. Zelfs wanneer een emotie tot karaktertrek is geworden, staat dat een morele beoordeling ervan in principe dus niet in de weg.

Ook afgunst kunnen we als karaktertrek opvatten. Sterker nog: gedurende een groot deel van de westerse geschiedenis van het denken over afgunst is ze als karaktertrek begrepen. Ik doel op de traditie die afgunst opvat als hoofdzonde.⁸

Hoofdzonden en doodzonden

Samen met hoogmoed, woede, traagheid, hebzucht, gulzigheid en lust is afgunst eeuwenlang begrepen als een hoofdzonde. Maar wat is precies een hoofdzonde? Anders dan veelal wordt gedacht is een hoofdzonde niet hetzelfde als een doodzonde. Volgens de traditie waarin deze termen ontwikkeld werden, de rooms-katholieke moraaltheologie, begint men een doodzonde 'wanneer er tegelijk sprake is van zwaarwegende materie, van volle kennis en van weloverwogen instemming'.⁹ In het begaan van een doodzonde doen we, met andere woorden, iets wat zeer verwerpelijk is – en dat niet alleen: we weten dat het zeer verwerpelijk is en toch doen we het. Moord is hier het klassieke voorbeeld. Doodzonden staan tegenover zogenaamde 'dagelijkse' of 'vergeeflijke' zonden. Het idee van een vergeeflijke zonde kunnen we op twee manieren uitwerken. Het kan gaan om een handeling die minder verwerpelijk is dan een doodzonde. We begaan ook een vergeeflijke zonde als we toch iets zeer verwer-

pelijks doen, maar niet beseffen dat het zo verwerpelijk is of als we het doen zonder er volledig mee in te stemmen. Vreemdgaan terwijl je stomdronken bent, kan hier als voorbeeld dienen: je doet weliswaar iets wat heel verwerpelijk is, maar de alcohol zorgt ervoor dat je geen helder besef hebt van het kwaad dat je doet en er niet in volledige vrijheid voor kiest.

Het onderscheid tussen doodzonden en vergeeflijke zonden in de rooms-katholieke moraaltheologie is dus vooral een poging om iets te zeggen over het verschil in zwaarte of ernst van onze zonden. Met de introductie van de term 'hoofdzonde' beoogde men iets anders: men wilde verhelderen welke psychologische processen een rol spelen in de zonde. Een hoofdzonde is een zonde die ten grondslag ligt aan andere zonden. Ze is het 'hoofd' van andere zonden, en dat in twee samenhangende opzichten: door andere (dood- of vergeeflijke) zonden te veroorzaken én door ze als het ware te gebruiken om haar eigen doel te realiseren. Gregorius de Grote (ca. 540-604) vergelijkt een hoofdzonde daarom met een generaal die een leger aanvoert.¹⁰ Andere beelden die in de traditie van het denken over de hoofdzonden regelmatig gebruikt worden, zijn die van een boom met daaraan zeven takken (de hoofdzonden) en aan elk van deze takken giftige vruchten (de dood- of vergeeflijke zonden) die door haar worden voortgebracht, en het beeld van een moeder en haar dochters.

In het eerste hoofdstuk schreef ik over een kleine afbeelding uit de vijftiende-eeuwse tekst *Die pelgrimage vander menscheliker creaturen*. We zien een pelgrim die wordt tegengehouden door een oude vrouw, Nydicheit, met twee dochters op haar rug. Afgunst is hier, zien we nu, als hoofdzonde verbeeld. Wat ze voortbrengt, zegt de tekst, is verraad en laster. Het karakter van Verradenisse komt goed tot uitdrukking in de attributen die ze draagt: een potje zalf en een zwaard. Van haar vader Satan heeft



Onbekend, Die pelgrimage vander menscheliker creaturen, miniatuur: pelgrim, vrouw met speren in haar ogen, twee vrouwen op haar rug.

ze namelijk geleerd om eerst vriendelijk te zijn tegen de mensen en ze dan een zwaard in de rug te steken. De andere dochter, De-traxie, is eveneens in de leer geweest bij Satan. Haar tong is haar voornaamste wapen: met haar kwaadsprekerij vernietigt ze de reputaties van mensen. Aan haar zwaard bevinden zich de oren van wie er maar naar haar roddel wil luisteren."

De termen 'doodzonde' en 'hoofdzonde' hebben dus een verschillende functie: de eerste vertelt dat sommige zonden zwaarder zijn dan andere, de tweede dat sommige zonden de oorsprong zijn van andere. Bovendien gaat het bij doodzonden en hoofdzonden om verschillende soorten zaken. Het Nederlands

verhult dat, doordat het beide beschrijft als 'zonden'. In het Engels echter wordt er doorgaans gesproken over 'deadly sins' en 'capital vices'. Dit onderscheid maakt iets duidelijk wat ook in het beeld van takken en daaraan groeiende vruchten tot uitdrukking komt. Doodzonden zijn concrete handelingen, zoals bijvoorbeeld moord of overspel, terwijl hoofdzonden 'vices' zijn, dat wil zeggen: 'ondeugden' of verwerpelijke karaktertrekken.

Een hoofdzonde is dus een karaktertrek. Ze is, preciezer gezegd, een *verworven* karaktertrek. Deugden (prijzenswaardige karaktertrekken zoals verstandigheid, dapperheid, matigheid en rechtvaardigheid) en ondeugden (verwerpelijke karaktertrekken zoals de zeven hoofdzonden) zijn karaktertrekken waarmee we niet geboren worden maar die zich gaandeweg, onder invloed van onze keuzes, vormen. We kunnen dit als volgt begrijpen.² Je ziet dat het heeft gesneeuwd en wilt gaan sleën. Tijdens je eerste poging gaat het heel moeizaam. De sneeuw is te zacht en plakkerig. Naarmate je hetzelfde spoor echter vaker gebruikt, gaat het steeds gemakkelijker. Na verloop van tijd is de sneeuw zo hard geworden dat je zonder enige moeite naar beneden glijdt. Voor ons karakter geldt iets vergelijkbaars: naarmate we vaker op een bepaalde manier handelen of, zoals we eerder zagen, met een bepaalde emotie reageren, ontstaat er een 'spoor' in ons karakter waarin we steeds sneller en gemakkelijker terecht komen. In eerste instantie voelt het waarschijnlijk onwennig om adequaat te reageren op een dreigende situatie, maar naarmate we dat vaker doen, voelt het steeds vertrouwder en gaat het steeds gemakkelijker. In ons karakter begint zich de deugd van de dapperheid te vormen. Hetzelfde geldt voor verwerpelijke karaktertrekken. Naarmate we vaker hoogmoedig reageren op anderen, of toegeven aan onze hebzucht, ontwikkelen hoogmoed en hebzucht zich tot karaktertrekken. Ze treden niet langer incidenteel op, maar we zijn hoogmoedige of hebzuch-

tige mensen geworden. En – om terug te keren naar dat beeld – zoals een tak vruchten voortbrengt, zo beïnvloedt onze hoogmoed of hebzucht de manier waarop we naar de wereld kijken, de gevoelens die we hebben en de concrete keuzes die we maken.

Een beknopte geschiedenis van de zeven hoofdzonden

Volgens een invloedrijke traditie in het westerse denken is afgunst dus een van de zeven hoofdzonden. Interessant genoeg is het eerste dat opvalt wanneer we ons verdiepen in deze geschiedenis echter dat het er in het begin geen zeven waren en dat ze bovendien geen 'hoofdzonden' werden genoemd. Doorgaans wordt de woestijnvader Evagrius van Pontus (346-399) beschouwd als het startpunt van de traditie die zich vormt rondom deze thematiek. Natuurlijk werd er ruim voor Evagrius al gedacht en geschreven over het kwaad in het menselijk bestaan: bespiegelingen over afgunst komen we bijvoorbeeld al tegen in de Bijbel, bij Aristoteles, Plutarchus en Ovidius. Bij Evagrius echter lijken we voor het eerst de gedachte tegen te komen dat de grote verscheidenheid aan gestalten die het kwaad aanneemt, teruggevoerd kan worden op een beperkt aantal grondvormen ervan.

Evagrius nam een vooraanstaande positie in binnen een gemeenschap van kluizenarsen in de woestijn nabij Alexandrië in Egypte. Als geestelijk vader en spiritueel leraar was hij geliefd; velen bezochten hem met vragen over hun eigen religieuze leven. Hij gaf zijn adviezen niet alleen in de intieme setting van het gesprek, maar schreef zijn onderwijs ook op en binnen die teksten speelt het kwaad – en hoe je ertegen te wapenen – een belangrijke rol. In de poging een zuiver geestelijk leven te lei-

den, zo betoogt Evagrius in veel van zijn teksten, zijn er acht 'gedachten' (*logismoi*) die ons dwarsbomen. Vanwege hun storende invloed beschrijft hij ze ook als 'demonen', kwaadaardige geestelijke machten die willen verhinderen dat we doen wat uiteindelijk goed is: ons wijden aan de contemplatie van God.¹³ De gedachten zijn: gulzigheid (*gastrimargia*), lust (*porneia*), hebzucht (*philargyria*), treurigheid (*lype*), woede (*orge*), luiheid (*acedia*), ijdelheid (*kenodoxia*) en hoogmoed (*hyperephania*).¹⁴ Het kwaad in al zijn verscheidenheid, suggereert Evagrius dus, kan uiteindelijk begrepen worden in termen van deze acht gedachten.¹⁵

Opvallend genoeg maakt afgunst bij Evagrius dus geen onderdeel uit van de lijst hoofdzonden. Hoe kunnen we dat verklaren? Die vraag wordt des te dringender wanneer we beseffen dat Evagrius, voordat hij zich terugtrok in de Egyptische woestijnen, leerling was van Basilius van Caesarea (330-379). Deze Basilius, een invloedrijk theoloog die de laatste jaren van zijn leven bisschop was, heeft een indrukwekkende overdenking geschreven over het kwaad van afgunst. Het is waarschijnlijk dat Evagrius bekend was met de gedachten die zijn leermeester had over afgunst. Waarom maakt ze dan geen onderdeel uit van de standaardlijst van kwade gedachten?

Evagrius heeft een groot aantal teksten nagelaten, en in twee van die teksten besteedt hij wel aandacht aan afgunst. In de eerste, 'Eulogios' ('goede gedachten'), bespreekt hij een aantal goede en kwade gedachten, maar presenteert hij die niet op systematische wijze. Afgunst is hier 'gewoon' een kwade gedachte, niet een van de grondvormen van het kwaad. In zijn doordenking van afgunst suggereert hij echter wel dat haar verwerpelijkheid heel fundamenteel is, want hij associeert haar met Satan. Satan, betoogt hij, was in de greep van afgunst toen hij in opstand kwam tegen God, en wanneer mensen afgunst ervaren dan is dat het werk van de Satan in hen.¹⁶ Evagrius' praktische advie-

zen richten zich trouwens vooral op de vraag hoe we kunnen omgaan met afgunst die anderen ten opzichte van ons ervaren, en niet op de vraag hoe we met onze eigen afgunst om dienen te gaan.

In de tweede tekst waarin afgunst een plek heeft, 'To Eulogios' ('over de goede gedachten'), presenteert Evagrius haar wel als een van de grondvormen van het kwaad waaruit ander kwaad voortkomt.¹⁷ In tegenstelling tot zijn andere teksten over deze thematiek worden hier dus niet acht maar negen kwade gedachten onderscheiden. Afgunst, zo stelt hij, leidt tot laster, ondermijnt onderling vertrouwen, staat haaks op nederigheid en liefde, veinst vriendschap, enzovoort.¹⁸ Opvallend is ook de plek die Evagrius haar toevertrouwt in deze meer systematische uiteenzetting: hij plaatst afgunst tussen ijdelheid en hoogmoed. In zijn bespreking van de ijdelheid, in de paragraaf ervoor, heeft Evagrius al duidelijk gemaakt dat ijdelheid, afgunst en trots bij elkaar horen. Ze worden in elkaar aangetroffen, betoogt hij, en ze gaan samen op oorlogspad.¹⁹ Hierin schuilt, denk ik, ook het antwoord op de vraag waarom Evagrius afgunst – ondanks het fundamentele kwaad dat zij volgens hem belichaamt – doorgaans niet als een van de acht kwade gedachten beschouwt: afgunst is zo nauw verwant aan ijdelheid en hoogmoed dat we haar misschien beter als de vrucht van deze beide kunnen beschouwen.²⁰

Evagrius' 'theorie' over de acht gedachten werd in het westen van Europa geïntroduceerd door diens leerling Johannes Cassianus (ca. 360-435). In Egypte geïnspireerd door Evagrius' visie op het kwaad, bracht Cassianus diens ideeën naar onder andere Frankrijk, waar hij een van de eerste kloosters van de westerse wereld hielp stichten. Ter ondersteuning van het kloosterleven zoals hij dat voor zich zag, schreef hij het werk *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis* (ca. 420-429), dat

we naar het Nederlands kunnen vertalen als 'over de kloosterinstellingen en de remedies tegen de acht hoofdzonden'. Hoewel Cassianus in dit boek de lijst van Evagrius zonder belangrijke wijzigingen overneemt, gebeurt hier toch iets wat van belang is. Hij kiest er namelijk voor om het Griekse 'logismoi' te vervangen voor het Latijnse '*principalium vitiorum*' (of '*principia vitia*')²¹ en door dat te doen, gaat de lijst niet langer uitsluitend over acht gedachten of demonen, maar over acht ondeugden of karaktertrekken. Daarmee is een betekenisverschuiving ingezet die de acht grondvormen van het kwaad minder sterk verbindt aan de directe invloed van kwade machten van buitenaf, en sterker begrijpt in termen van een karakter dat misvormd is.²²

Zoals gezegd neemt Cassianus de standaardlijst van Evagrius wat betreft de individuele zonden volledig over. Dat vertelt ons dat afgunst dus ook in Cassianus' lijst geen plek heeft. Hij spreekt haar heel kort in het hoofdstuk over gulzigheid en merkt op: 'Afgunst is het voedsel voor de geest, het bederft hem met zijn giftige sappen en kwelt de stakker voortdurend en onophoudelijk met de voorspoed en het succes van iemand anders.'²³ Het verband dat hij ziet tussen afgunst en gulzigheid is interessant in het licht van hoe we afgunst hebben leren kennen. Herinner je bijvoorbeeld de nadruk die Ovidius legt op het feit dat Invidia slangenvlees eet en afgunst beschrijft als iets wat ons verslindt. En denk ook aan de verbeeldingen van afgunst waarin ze wordt weergegeven als knagend aan ons hart.

Pas anderhalve eeuw later, bij Gregorius in zijn lijvige commentaar op het Bijbelboek Job, wordt afgunst opgenomen in een standaardoverzicht van de hoofdzonden. Hoewel het duidelijk is dat Gregorius zichzelf plaatst in de traditie die gestart is door Evagrius en Cassianus, voert hij ook enkele belangrijke wijzigingen door. Zo begrijpt hij de hoofdzonden volledig als verwerpelijke karaktertrekken (en dus niet langer als kwade ge-

dachten) en hanteert hij een nieuw beeld om ze te beschrijven: we moeten ons de hoofdzonden voorstellen als legeraanvoerders. Zij zijn de baas en sturen hun manschappen – concrete verwerpelijke gedachten, gevoelens en handelingen – aan om hun eigen doeleinden te bereiken. Hebzucht bijvoorbeeld is geneigd fraude in te zetten om zo veel mogelijk geld te verzamelen.

Ook brengt hij het aantal hoofdzonden terug naar het (symbolisch rijke) getal zeven. Hoe is dat mogelijk als hij tegelijkertijd afgunst toevoegt? Gregorius doet dat door twee verdere wijzigingen. In de eerste plaats heft hij de status van traagheid (*acedia*) als afzonderlijke hoofdzonde op en plaatst hij haar onder de treurigheid (*tristitia*). Daarnaast verwijderd hij hoogmoed uit de lijst; niet omdat hoogmoed onbelangrijk zou zijn, maar juist omdat ze, aldus Gregorius, de wortel is van alle andere hoofdzonden – en daarmee van alle kwaad. Deze wijzigingen leveren de volgende lijst op: hoogmoed (*superbia*) is de wortel van de zeven hoofdzonden, te weten: ijdelheid (*inanis gloria*), afgunst (*invidia*), woede (*ira*), treurigheid (*tristitia*), hebzucht (*avaritia*), vraatzucht (*ventris ingluvies*) en lust (*luxuria*). Wanneer we deze lijst naast die van Evagrius (en Cassianus) leggen, valt bovendien de volgorde op. Gregorius rangschikt de hoofdzonden namelijk van geestelijk naar lichamelijk in plaats van andersom en die keuze wordt het nieuwe uitgangspunt.

Voor ons is de cruciale vraag nu natuurlijk: waarom 'verheft' Gregorius afgunst tot de status van hoofdzonde? Hijzelf maakt dat niet duidelijk; afgunst wordt door hem met een volstrekte vanzelfsprekendheid als hoofdzonde opgevoerd. Het antwoord op deze vraag lijkt onder andere te schuilen in een fundamentele verschuiving die zich voordoet in het werk van Gregorius. Evagrius en Cassianus schreven voor monniken voor wie het leven zich voor een belangrijk deel afspeelt in eenzaamheid. Hun teksten over de zeven hoofdzonden zijn concrete adviezen ge-

richt aan hen die de wereld hebben verlaten om te gaan wonen op een afgelegen plaats en zich daar, in de eenzaamheid van de woestijn, nog eens terugtrekken in hun cel om er te bidden en te contempleren. Gregorius' bespiegelingen over de hoofdzonden bevatten echter geen concrete adviezen aan de mens die met ze worstelt. Zijn meer theoretische teksten over het onderwerp richten zich bovendien tot de christelijke kerk in het algemeen; dat wil zeggen: tot mensen die midden in de wereld staan. Gregorius veronderstelt met andere woorden lezers wier levens zich afspelen midden in gemeenschappen. En in een leven dat zich afspeelt te midden van andere levens, vormt afgunst vanzelfsprekend een frequent en ingrijpend probleem.²⁴

Strikt genomen hebben we nu echter alleen een verklaring gegeven voor het feit dat Gregorius meer aandacht geeft aan afgunst dan Evagrius deed. We hebben nog niet verklaard waarom hij afgunst als hoofdzonde bestempelt. Het antwoord op deze vraag luidt dat Gregorius afgunst niet lijkt te kunnen begrijpen als slechts de giftige vrucht van een van de andere hoofdzonden, maar als een karaktertrek die zijn eigen vormen van kwaad voortbrengt. 'Uit afgunst,' schrijft hij, 'komen haat, roddel, kwaadsprekerij en leedvermaak voort, en doet het ons pijn de bezittingen van onze naaste te zien.'²⁵ Of, om het door hemzelf ontwikkelde beeld te gebruiken: afgunst is geen soldaat, maar een generaal die de manschappen – de concrete zonden – aanstuurt. Welk doel deze generaal beoogt, zullen we weldra zien.

Vanaf Gregorius is afgunst steeds als hoofdzonde begrepen. Meer in het algemeen kunnen we zeggen dat zijn lijst van de zeven hoofdzonden eeuwenlang het uitgangspunt vormt. Ruim zeshonderd jaar later voert Thomas van Aquino nog enkele, relatief kleine wijzigingen door in Gregorius' schema. Hij verwijderd ijdelheid (*inanis gloria*) als zelfstandige hoofdzonde, zodat hoogmoed (*superbia*) opnieuw binnen de lijst van zeven geplaatst

kan worden.²⁶ En treurigheid (*tristitia*) wordt door Thomas weer vervangen door traagheid (*acedia*). Volgens Thomas zijn de zeven hoofdzonden dus: hoogmoed (*superbia*), afgunst (*invidia*), woede (*ira*), traagheid (*acedia*), hebzucht (*avaritia*), gulzigheid (*gula*) en lust (*luxuria*). Het is deze lijst die canoniek wordt: Thomas' schema vormt vanaf het moment dat hij haar opstelt het uitgangspunt van zo goed als alle teksten en kunstwerken over de zeven hoofdzonden. Dantes *De goddelijke komedie*, Geoffrey Chaucers (ca. 1340-1400) *Canterbury Tales* (1387-1400), talloze prenten, gravures en schilderijen, en ook hedendaags werk uit de populaire cultuur zoals de film *Seven* (1995) en de mangaserie *The Seven Deadly Sins* (gepubliceerd tussen 2012 en 2020) – ze maken allemaal gebruik van Thomas' lijst.

Afgunst als zonde

We weten inmiddels wat een hoofdzonde is, hoe de gedachten over de zeven hoofdzonden zich historisch ontwikkeld hebben, en hoe afgunst een van de zeven werd. We weten, met andere woorden, waarom afgunst gezien wordt als hoofdzonde. We zullen nu moeten begrijpen waarom ze beschouwd wordt als hoofdzonde. Waarom ziet de traditie afgunst eigenlijk als verwerpelijk? Het antwoord op die vraag valt uiteen in twee soorten overwegingen, corresponderend met de twee 'richtingen' van afgunst waarover ik in hoofdstuk 1 en hoofdstuk 3 reeds schreef: afgunst is een vijandige gerichtheid op de ander én ze verwoest ons eigen leven.

De gedachte dat het kwaad van afgunst begrepen kan worden in termen van haar vijandige gerichtheid op de ander kunnen we op vier niveaus uitwerken. Ten eerste wordt de verwerpelijkheid van afgunst verbonden met de giftige vruchten die ze

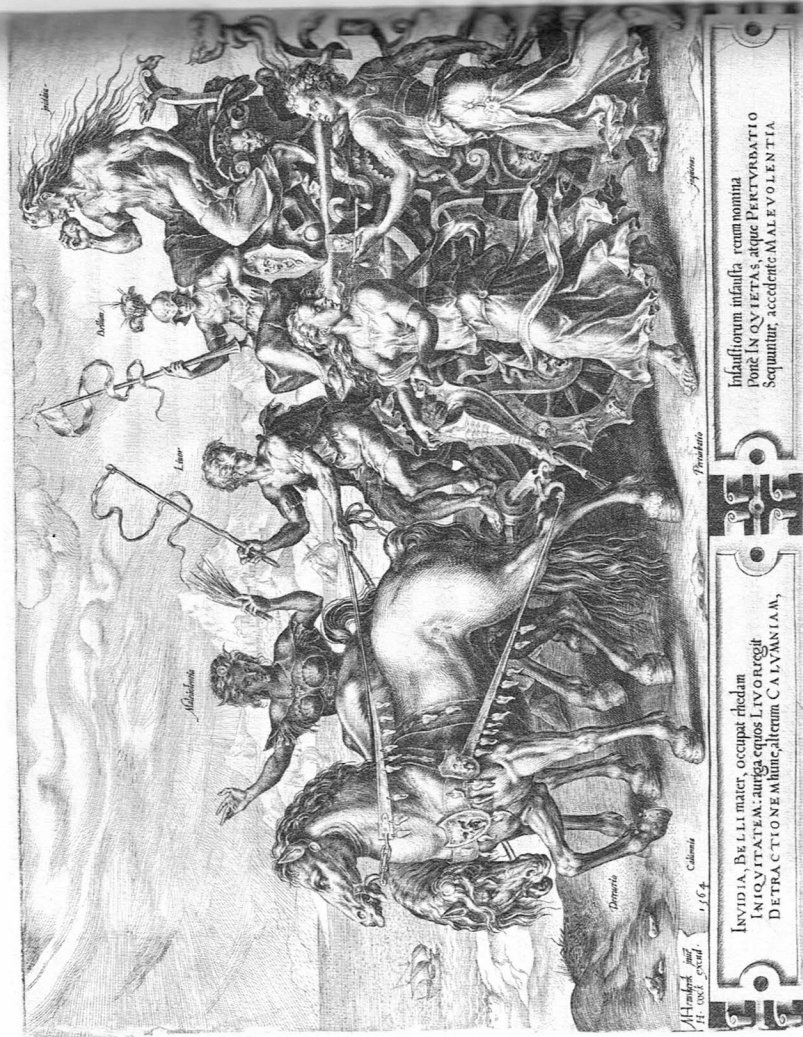
voortbrengt. Al bij Evagrius, die afgunst dus nog niet voluit als hoofdzonde beschouwt, speelt die overweging een rol. Afgunst leidt onder andere tot laster, minachting, verraad en haat.²⁷ Ook de auteur die afgunst voor het eerst echt de status van hoofdzonde gaf, Gregorius, beschrijft haar verwerpelijkheid in termen van de verwerpelijke vruchten die ze voortbrengt. Hij stelt dat wie afgunstig is, haat, roddelt, kwaadspreekt, zich verheugt over het leed dat de ander treft, en pijn lijdt bij de aanblik van andermans bezittingen. *Othello's* Jago vormt hiervan een perfecte illustratie: hij liegt en bedriegt, spreekt kwaad, zet aan tot jaloezie en moord, en verminkt zijn rivaal.

Ten tweede: deze concrete handelingen staan niet op zichzelf, maar zijn geworteld in een specifieke drijfveer. We zien dat terug in het andere beeld dat Gregorius gebruikt: de handelingen zijn de soldaten van een leger dat onder het gezag staat van een generaal. Hebzucht, zagen we al, is gericht op het verkrijgen van geld en 'gebruikt' daartoe bijvoorbeeld fraude. Welnu, wat is de doelstelling van afgunst? Thomas beschrijft die als het doen verminderen van de glorie die de ander bezit krachtens zijn of haar voortreffelijkheden.²⁸ In de termen die ik hanteerde in het vorige hoofdstuk: afgunst is erop gericht de ander neer te halen, van zijn of haar superieure positie te beroven. Bij Jago is dit evident: al zijn concrete, verwerpelijke handelingen staan in dienst van één doel, namelijk Cassio en Othello kapotmaken. Deze doelstelling van afgunst onderstreept, voor Gregorius en Thomas, haar verwerpelijkheid eens te meer. Niet alleen leidt zij tot verwerpelijke vruchten – roddel, leedvermaak, haat, enzovoort –, maar deze vruchten zelf staan in dienst van een doel dat evident en fundamenteel kwaad is: het neerhalen van de ander.

Er bestaat een vrij beperkte beeldtraditie waarin deze manier van denken over de hoofdzonden wordt weergegeven. In

deze traditie worden hoofdzonden (en deugden) verbeeld als triomfwagens. De gravure van Cornelis Cort (1533-1578), naar een ontwerp van Maarten van Heemskerck (1498-1574), is een duidelijk voorbeeld. Op de troon zit Invidia, duidelijk herkenbaar aan haar uitgemergelde gezicht, haar slangenharen, het hart dat ze verslindt. Haar koets, waarop zich slangen bevinden en allerlei gekwelde gezichten staan afgebeeld, wordt aangestuurd door Livor (rancune) en wordt voortgetrokken door twee paarden: Detractio (kwaadsprekerij) en Calumnia (laster). Ze is, aldus het onderschrift, de moeder van Bellium (oorlog), het kind dat zich vlak voor haar bevindt. Aan haar zijde bevinden zich nog Malevolentia (kwaadwillendheid) die met haar roede de paarden opzweept, Perturbatio (verstoring) die met haar blaasbalg het spreekwoordelijke vuur opstookt, en Iniquetas (rusteloosheid) die zich bekommert om (on)gelijkheid. Afgunst, maakt het afgebeelde tafereel duidelijk, is de aanvoerder van een strijd tegen de ander en heeft daarvoor allerlei wapens tot haar beschikking.

Ten derde: ook deze beoordeling van afgunst kan nog worden verdiept. We krijgen dit diepere begrip van het kwaad van afgunst in het vizier wanneer we ons oog richten op de indeling van Thomas' *Summa Theologiae*. Het hoofdstuk dat aan afgunst gewijd is, staat in het deel dat over de liefde (*caritas*) gaat. Afgunst wordt opgevoerd als de hoofdzonde die radicaal tegengesteld is aan deze meest volmaakte vorm van de liefde, namelijk de belangeloze liefde voor God en de medemens. Caritas is niet alleen de hoogste vorm van liefde volgens Thomas, maar hij beschouwt haar – geïnspireerd door de lofzang op de *caritas* door de apostel Paulus³⁹ – zelfs als de hoogste van alle deugden. Afgunst is hieraan dus fundamenteel tegengesteld: afgunst en *caritas* hebben in zekere zin hetzelfde object, namelijk het goede dat de naaste heeft, is of kan, maar ze verhouden zich daartoe op



Cornelis Cort (naar Maarten van Heemskerck), Triomfwagen met Afgunst (Invidia), circa 1600, Rijksmuseum, Publiek domein.

radicaal verschillende manieren. Wie liefdevol is, verheugt zich over het feit dat het de ander goed gaat, terwijl de afgunstige er juist onder lijdt. Wat afgunst dusultiem verwerpelijk maakt, aldus Thomas, is haar liefdeloosheid. Terwijl we geroepen zijn ons liefdevol te verheugen over het goede dat de ander bezit, doet het ons juist pijn en motiveert het ons hem of haar neer te halen. Jago kunnen we zien als de ultieme belichaming van deze liefdeloosheid: wanneer Cassio het uitschreeuwt van de pijn en Othello totaal ontredderd ontdekt dat Desdemona, die hij zojuist heeft gewurgd, hem steeds trouw gebleven is, toont hij geen enkele genade. Sterker nog: als zijn eigen vrouw, Emilia, dreigt te onthullen hoe de vork in de steel zit, steekt hij haar dood. Alles, zelfs zij, moet wijken voor zijn afgunstige plan zijn rivalen neer te halen.

In het licht van deze analyse is het geen wonder dat Chaucer schrijft dat geen zonde zo verwerpelijk is als afgunst.³⁰ Wie afgunstig is, betoogt hij, voert oorlog tegen de genadegaven die God aan onze naasten gegeven heeft – en geeft er dus blijk van niet alleen de medemens te haten maar zich bovendien te verzetten tegen God zelf. Hier stuiten we op een vierde laag die de traditie ziet in het kwaad van afgunst: afgunst heeft een duivels karakter. '[D]oor de afgunst van de duivel is de dood in de wereld gekomen,' lezen we in de Bijbel en die gedachte wordt door veel latere auteurs onderschreven.³¹ We zagen al dat Evagrius afgunst verbindt met Gods tegenstrever, de Satan. Hij volgt hierin Basilius, zijn leermeester, die in zijn overdenking over afgunst schrijft dat de duivel door afgunst wordt voortgedreven.³² Satan verdraagt het niet inferieur te zijn aan zijn Schepper en dat motiveert hem tot een bittere en vijandige strijd. Basilius wijst in dit verband op Kaïn, die we volgens hem moeten zien als de eerste dienaar van de duivel. Kaïns afgunst, betoogt hij, is vijandschap tegen God; hij verdroeg het niet dat God het offer van zijn broer-

tje wel erkende, maar het zijne niet. Niet alleen in het daadwerkelijk doden van een mens toont zich het duivelse karakter van afgunst, maar ook in het verzet tegen Gods besluit een ander mens te zegenen.

Hierboven schreef ik dat de traditie twee soorten overwegingen naar voren brengt om de verwerpelijkheid van afgunst te duiden. De eerste, de gedachte dat afgunst een vijandige gerichtheid op de ander (en Ander) impliceert, hebben we nu verkend. De tweede treffen we op duidelijke wijze aan bij Basilius. Volgens hem toont het kwaad van afgunst zich in eerste instantie namelijk in het feit dat ze de afgunstige *zelf* te gronde richt. Misschien vinden wij die gedachtegang opmerkelijk; en als we dat vinden, dan laat het zien hoezeer wij, hedendaagse mensen, geneigd zijn kwaad te begrijpen in termen van de schade die we anderen berokkenen. De traditie van het denken over de hoofdzonden belichaamt echter een breder perspectief op het kwaad: karaktertrekken zoals afgunst zijn verwerpelijk omdat ze verwoestend zijn voor anderen én voor onszelf.

Basilius is een heel radicale exponent van de gedachte dat de verwerpelijkheid van afgunst geworteld is in het feit dat we onszelf verscheuren. Hij begrijpt het kwaad van afgunst namelijk primair in termen van haar zelfdestructieve aard. 'Deze passie is eerst en vooral schadelijk voor degene die aan haar schuldig is en in het geheel niet voor anderen. Zoals roest ijzer wegvreet, zo verteert afgunst de ziel waarin zij woont. Sterker nog: ze verteert de ziel die haar baart, zoals de aders waarvan verteld wordt dat ze ter wereld komen door zich een weg te eten uit de baarmoeder waarin ze gevormd zijn.'³³ En een aantal pagina's verder schrijft hij: 'Pijlen die met grote kracht weggeschoten worden, ketsen af en vliegen terug in de richting van de boogschutter wanneer ze een hard en onbuigzaam oppervlak raken. Precies

zo raakt afgunst de afgunstige zelf en schaadt ze het object van zijn rancune niet. Wie heeft er immers ooit, door gefrustreerd te zijn, iets kunnen afdoen aan het goede dat de ander bezit? Maar de afgunstige zelf wordt verteerd en kwijnt weg van smart.³⁴

Basilius is niet blind voor de verwoesting die afgunst aan kan richten in de levens van degenen die we benijden. Ook daar aan besteedt hij de nodige aandacht in zijn tekst. Niettemin beklemtoont hij dus vooral het zelfdestructieve karakter van afgunst. We kunnen dat begrijpen tegen de achtergrond van zijn nadruk op een ander aspect van afgunst waarop we al regelmatig gestuit zijn: de neiging van de afgunstige om zijn of haar afgunst verborgen te houden. Zelfs als ik mijn afgunst perfect weet te verhullen, zelfs als niemand ooit iets van mijn afgunst zou merken – ik spreek geen kwaad over de ander, saboteer zijn of haar geluk niet –, dan nog ben ik in de greep van iets wat verwerpelijk is. Het loutere feit dat mijn goed verborgen afgunst mijzelf verteert, is al voldoende om haar als kwaad te bestempelen. In verschillende Middel nederlandse teksten, laat Laura van der Wijden zien, wordt de afgunstigen daarom een lang leven toegewenst: hun grootste straf is immers de kwellingen die ze zelf ondergaan vanwege hun afgunst.³⁵

Dit tweede perspectief op het kwaad van afgunst treffen we bij meerdere denkers uit het verleden aan. De kerkvader Johannes Chrysostomus (ca. 345-407) schrijft dat afgunst de mens verslindt zoals een mot zich door een kleed heen vreet.³⁶ Gregorius beschrijft het kwaad van afgunst met het beeld van een mens die zich met zijn eigen fakkel verbrandt.³⁷ En Isidorus schrijft over haar: 'Afgunst verbrandt alle zaden van de deugd, verslindt met verpestende ijver alle goedheid. Afgunst is de worm die huist in de ziel en daar aan het gezonde verstand knaagt, het inzicht verbrandt, de geest verwondt, en zich – als ware het ongedierte – voedt met het hart van de mens.'³⁸ Deze alternatieve blik op de

verwerpelijkheid van die 'worm' is echter niet alleen in het verleden naar voren gebracht. We vinden hem ook bij hedendaagse auteurs. Gabriele Taylor is een duidelijk voorbeeld. In *Deadly Vices* plaatst ze haar bespreking van de zeven hoofdzonden in een breder (deugd)ethisch kader. Wat de hoofdzonden tot vices, tot verwerpelijke karaktertrekken maakt, is dat ze 'verwoestend zijn voor het zelf en zijn bloei verhinderen'.³⁹ Opnieuw: dat ze giftige vruchten voortbrengen die ook anderen schaden, draagt natuurlijk bij aan hun slechte aard – maar dat is niet alles, en misschien zelfs niet het meest wezenlijke, wat we over de verwerpelijkheid van de hoofdzonden kunnen zeggen.

Afgunst moreel beoordeeld

Wat kunnen wij nog met deze gedachten? Kunnen ze ons helpen om de vraag te beantwoorden hoe we afgunst moreel gezien moeten beoordelen? Ja, ik denk het wel – hoewel we goed moeten beseffen dat er ook elementen zijn in die traditie die we niet zomaar over kunnen nemen. Dat we, wanneer we afgunstig zijn, delen in een duivelse dynamiek en ons verzetten tegen Gods genadegaven is zo'n element. Deze gedachtegang is waarschijnlijk betekenisloos voor mensen die niet in God geloven, voor degenen die geen geloof hechten aan een God die zich actief met de wereld bemoeit, en voor mensen die niets ophebben met het idee van een duivelse tegenstrever.

Een ander element waarin zich een verschil toont tussen de traditie en onze eigen tijd is dat degenen die afgunst als hoofdzonde veroordeelden, haar beschouwden als karaktertrek. Wij zijn waarschijnlijk eerder geneigd afgunst op te vatten als een emotie die zich zo nu en dan van ons meester maakt. De vraag is natuurlijk of dat uitmaakt voor de morele beoordeling. Volgens

Marguerite La Caze wel.⁴⁰ Als karaktertrek opgevat, betoogt ze, is het duidelijk dat afgunst inderdaad verwerpelijk is: we zijn er dan immers geheel in de ban van, steeds geneigd om afgunstig te reageren wanneer een ander ons in een relevant opzicht overtreft. Als emotie opgevat, als afzonderlijke ervaring, is afgunst echter niet noodzakelijk verwerpelijk; ze kan dan zelfs, schrijft La Caze, waardevol zijn. In lijn met de visie van Goldie, bespreken aan het begin van dit hoofdstuk, denk ik echter dat het onderscheid tussen emoties en karaktertrekken fluïde is. Boven dien: of onze afgunst nu een karaktertrek is of een afzonderlijke emotionele ervaring, in beide gevallen zijn we in de ban van dezelfde dynamiek: we verscheuren onszelf en staan vijandig tegenover de ander. Hoewel de traditie afgunst vooral als karaktertrek heeft begrepen terwijl wij haar waarschijnlijk eerder als emotionele episode opvatten, staat dat het gebruik van de criteria die de traditie hanteerde om haar te beoordelen in principe niet in de weg.

De traditie reikt ons twee criteria aan. De verwerpelijkheid van afgunst moeten we langs twee 'sporen' begrijpen: ze is destructief voor (onze band met) de ander én ze brengt verwoesting in ons eigen leven. Over de zelfdestructieve aard van afgunst hoeven we niet nog eens uit te wijden. Ik ga ervan uit dat de lezer zichzelf tenminste enigszins herkent in de beelden die we al zijn tegengekomen: Ovidius' weergave van Aglauros die langzaam wordt verschroeid door de gedachte aan het grote geluk dat haar zusje te wachten staat bijvoorbeld, Basilius die beschrijft hoe de aanblik van het succes van de ander onze ziel wegvreet, en Jago die mistroostig opmerkt: 'Als Cassio blijft leven, schijnt dag aan dag de schoonheid van hem af die mij zo lelijk maakt.'⁴¹ Wie ook maar een beetje bekend is met afgunst zal iets hiervan bij zichzelf herkennen.

Misschien herkennen we het zelfdestructieve karakter van

afgunst wel, maar vinden we dat geen relevant criterium voor een morele beoordeling van afgunst. Ik schreef het al: als we zo denken, dan laat dat zien dat we geneigd zijn kwaad uitsluitend te begrijpen in termen van de schade die we aan anderen berokkenen. Dat lijkt mij echter te beperkt. De kracht van het bredere ethische kader dat de traditie hanteert, is dat ze ook een bredere blik op het kwaad heeft. Kwaad is dat wat het floreren, het tot bloei komen, het gelukkig worden, verhindert – of het nu om andere mensen of om onszelf gaat. Zelfs als we, in onze afgunst, anderen in het geheel geen schade berokkenen, dan nog kunnen we haar met recht 'kwaad' noemen aangezien ze ons eigen floreren verhindert. Er zijn ongetwijfeld verschillende manieren waarop een leven kan floreren, maar een leven waarin de aanblik van het succes van de ander ons pijnigt, waarin we steeds maar weer denken aan de voorspoed van de ander terwijl we er niet aan willen denken, waarin we het niet verdragen met het geluk van onze rivalen geconfronteerd te worden, waarin we vijandige gedachten en gevoelens koesteren – zo'n leven kunnen we moeilijk florerend noemen.

Hoe zit het met het andere 'spoor' waarlangs de traditie afgunst als verwerpelijk beoordeelt? We hebben ook goede redenen om die gedachte – afgunst is verwerpelijk omdat ze een vijandige gerichtheid op de ander inhoudt – te onderschrijven. Wie zou willen betogen dat er moreel gezien niets problematisch is aan het hebben van vijandige gevoelens en gedachten jegens anderen, laat staan de neiging hen neer te halen? En suggereert onze neiging om afgunst verborgen te houden niet dat we in de ban zijn van gedachten en gevoelens waarvan we zelf ook vinden dat die het daglicht niet verdragen?

Misschien gaat dit echter te snel. We moeten hier een gedachte onderzoeken waaraan ik tot nu toe nog geen aandacht heb besteed. Stel je eens voor dat de ander het waardevolle ob-

ject ten onrechte in zijn of haar bezit heeft. Een vriend van je is bijvoorbeeld sinds een jaar of twee heel welvarend – heeft een hoog inkomen, bezit een riant woning, gaat meerdere keer per jaar op vliegvakantie – maar jij weet dat hij zijn welvaart vergraagt door de kwetsbare huurders van zijn panden uit te melken. Je verdraagt de aanblik van zijn voorspoed niet en wenst dat hij het kwijtraakt. Ben je in dit geval in de greep van een verwerpelijke emotie?

‘Pijn om onverdiend succes,’ schrijft Aristoteles, is ‘eigen aan een eerbaar karakter.’⁷⁴² Wie eraan lijdt dat de ander ten onrechte succesvol of gelukkig is,ervaart met andere woorden juist een prijzenswaardige emotie. Het punt is echter: die emotie is volgens Aristoteles geen afgunst (*phthonos*), maar verontwaardiging (*nemesis*). Afgunst en verontwaardiging lijken sterk op elkaar, aangezien ze beide pijnlijke reacties zijn op de waargenomen voorspoed van anderen. Waarin bestaat volgens Aristoteles dan het verschil tussen beide? Verontwaardiging draait in wezen om het besef dat de voorspoed van de ander onterecht is; ze ontstaat als reactie op waargenomen onverdiende voorspoed. Afgunst draait daar helemaal niet om. Voor het ontstaan van afgunst is het helemaal niet nodig dat we de voorspoed van de ander als onverdiend beoordelen; ze kan evengoed ontstaan wanneer we er (heimelijk) van overtuigd zijn dat de voorspoed van de ander volkomen verdiend is. Een van de redenen waarom het onderscheid tussen verontwaardiging en afgunst in de praktijk zo complex is, is dat afgunst zich graag hult in de dekmantel van het onrecht: wie afgunstig is, vertelt zichzelf en anderen graag dat de voorspoed van de ander onterecht is.

Wat betekent dit nu voor de morele beoordeling van afgunst? Volgens mij dit: zelfs als onze afgunst betrekking zou blijken te hebben op de onverdiende voorspoed van de ander,

dan nog zijn we in de greep van een emotie die we als verwerpelijk kunnen beschouwen. Afgunst gaat ten diepste namelijk niet over onrecht (hoewel we dat misschien wel denken), maar over het feit dat een vergelijkbare ander het beter heeft dan ik. De vijandige wens dat de ander zijn of haar voordeel ten opzichte van mij verliest, is uiteindelijk niet gericht op het herstel van onrecht, maar alleen op het verdwijnen van de kloof die ikzelf zo pijnlijk vind. Op deze kwestie – die belangrijk is voor het doordenken van de politieke dimensies van afgunst – kom ik in het volgende hoofdstuk nog uitgebreid terug.

Dat afgunst verwerpelijk is vanwege haar vijandigheid blijkt ook uit het feit dat ze liefdeloos is, zoals Thomas benadrukt. Wanneer we liefde zouden willen karakteriseren is er zeer veel te zeggen, maar het zal, lijkt mij, in ieder geval dit moeten bevatten: dat we de ander het goede of waardevolle dat hij of zij bezit, kunnen gunnen; dat we ons kunnen verheugen over het goede dat de ander bezit, zelfs als hij of zij ons daarin overtreft. (In het licht van de bovenstaande discussie kunnen we nu overigens zeggen: het waardevolle dat de ander terecht in bezit heeft. Het getuigt immers niet van liefde, maar eerder van morele ongevoeligheid wanneer we ons zouden verheugen over andermaans welvaart wanneer die verkregen is door mensen uit te buiten.) Afgunst wil de ander zien falen, terwijl liefde de ander wil zien bloeien.

We hebben dus goede redenen om te concluderen dat afgunst inderdaad verwerpelijk is – zowel vanwege de verwoesting die ze aanbrengt in onze eigen levens als vanwege haar liefdeloze vijandigheid jegens anderen. Het maakt daarbij niet uit welke gestalte ze aanneemt. Je herinnert je misschien nog dat ik in het vorige hoofdstuk heb betoogd dat afgunst grofweg twee vormen aan kan nemen: een agressieve vorm en een hatelijke vorm. We ervaren het eerste wanneer we ervan overtuigd zijn

dat wij (iets zoals) het waardevolle object in ons bezit zouden kunnen krijgen, terwijl we het tweede ervaren wanneer we ons in dat opzicht machteloos voelen. In beide vormen van afgunst is er sprake van een zelfdestructieve dynamiek én van liefdeloze vijandigheid.

Ondanks de argumentatie die ik tot nu toe heb ontwikkeld zou het te snel zijn om te concluderen dat afgunst *volkomen* verwerpelijk is. Er is door verschillende hedendaagse auteurs betoogd dat afgunst, ondanks haar moreel dubieuze kanten, ook waardevolle kanten heeft. Waarin zou de waarde van afgunst dan wel kunnen bestaan?

Desondanks waardevol?

We kunnen onderscheid maken tussen drie verschillende pleidooien voor de waarde van afgunst. Het eerste pleidooi raakt aan enkele gedachten die ik eerder uitwerkte en wordt naar voren gebracht door La Caze. Zij betoogt dat er verschillende soorten afgunst bestaan en dat afgunst soms wel en soms niet moreel waardevol is. Wanneer we een ander zijn of haar eerlijk verkregen – of tenminste: niet oneerlijk verkregen – voorspoed misgunnen, ervaren we een emotie die moreel gezien dubieus is. Maar wanneer de voorspoed van de ander daadwerkelijk onverdiend is, dan is onze afgunst terecht.⁴³ Een van de waardevolle aspecten van afgunst is dan ook dat ze ons op indringende wijze bewust kan maken van onrecht. Als krachtige aanjager van ons handelen kan ze ons bovendien motiveren om onrecht ongedaan te maken. La Caze concludeert daarom dat afgunst waardevol is wanneer ze een moreel protest tegen onrechtvaardigheid vormt.⁴⁴ En omdat afgunst deze moreel belangrijke functie vervult, kunnen we volgens haar niet concluderen dat

we beter af zouden zijn zonder afgunst. Hoe pijnlijk afgunst ook is, en hoe gemakkelijk ze ook ontspoot, als we helemaal geen afgunst zouden kunnen ervaren, dan zou ons leven een heel belangrijk element missen.

Het probleem met dit pleidooi is dat La Caze volgens mij niet de waarde van afgunst verdedigt, maar die van verontwaardiging. Het is deze laatste emotie die een belangrijke rol speelt in de strijd tegen onrecht. Wie afgunstig is, is weliswaar geneigd 'de dingen' als onrechtvaardig te beschouwen, maar wat hem of haar kwelt, is uiteindelijk niet onrecht maar het gevoel overschaduwd te worden. In het volgende hoofdstuk werk ik dit idee verder uit.

Het tweede pleidooi draait om een gedachte die we in het vorige hoofdstuk zijn tegengekomen: er zou een navolgende vorm van afgunst bestaan die niet vijandig is, maar ons in staat stelt onszelf te verbeteren. Protasi – de auteur die deze gedachte op de meest geavanceerde manier heeft uitgewerkt – betoogt zelfs dat navolgende afgunst prijzenswaardig is. Haar betoog draait om twee ideeën. In de eerste plaats zijn we in navolgende afgunst niet gefocust op het feit dat de ander het waardevolle object bezit, maar op ons eigen gebrek eraan.⁴⁵ We ervaren daarom geen vijandige gevoelens jegens de ander, maar zijn gemotiveerd om het object (of iets wat erop lijkt) zelf ook te verwerven. In de tweede plaats en hierbij aansluitend: navolgende afgunst is van groot belang voor het goede leven.⁴⁶ Volgens Protasi is navolgende afgunst de emotie die ons niet alleen toont wat we zien als het goede leven, maar ook noodzakelijk is voor het verkrijgen van veel van de zaken die we als wezenlijk onderdeel ervan zien. Gepijnd door de aanblik van de sportieve prestaties van de ander, van zijn of haar schrijfkwaliteiten, de tijd die hij of zij heeft om de natuur in te trekken, spoort navolgende afgunst ons aan om deze zaken ook in ons eigen leven te realiseren.

Het zal ondertussen duidelijk zijn hoe ik denk dat we op deze gedachtegang moeten reageren. Dat de pijn van het (voorgestelde) gebrek aan het waardevolle object ons kan motiveren het in ons eigen leven te realiseren, lijkt me evident. Zoals we hebben gezien, gaat het hier echter niet over *afgunst* en dus kan het niet als argument gelden voor de gedachte dat afgunst waardevol is. Zoals gezegd kan deze niet-afgunstige, motiverende pijn zeker een waarde hebben in ons leven. Ze kan ervoor zorgen dat onze sportieve prestaties met sprongen vooruitgaan, dat het boek dat we schrijven beter wordt, dat we meer tijd hebben om de natuur in te gaan. Ik schrijf dat ze waardevol *kan* zijn, want of ze het ook daadwerkelijk is, hangt af van in ieder geval twee factoren. Het is, ten eerste, moeilijk om vol te houden dat ze waardevol is wanneer ze ons motiveert zaken in ons leven te realiseren die verwerpelijk zijn. Denk bijvoorbeeld aan de eerdergenoemde situatie waarin iemand pijnlijk getroffen wordt door de welvaart die zijn vriend vergaart, maar nu zelf ook geneigd is anderen uit te buiten in een poging snel veel geld te verdienen. Ten tweede, zelfs als het object neutraal of prijzenswaardig is, kan ons streven ernaar dermate mateloos zijn dat ons leven erdoor dreigt te ontsprengen. Het pijnlijke besef dat anderen je overtreffen op bijvoorbeeld sportief vlak kan zo sterk motiveren jezelf te verbeteren dat je de belangen van je geliefden uit het oog verliest.

De gedachte dat ons leven een belangrijk element zou missen zonder afgunst wordt ook onderschreven in een derde pleidooi, hoewel ze daarin anders wordt uitgelegd. Krista Thomason schrijft dat we als morele wezens altijd gericht zijn op een leven dat de moeite waard is, dat wil zeggen: een leven waarin we dingen bezitten, kunnen en nastreven die we waardevol vinden. Tijd doorbrengen met familie, een muziekinstrument spelen, op vakantie gaan, een sport beoefenen, goede gesprekken met vrienden, enzovoort: het zijn allemaal zaken waarvan we kun-

nen menen dat ze ons leven de moeite waard maken. Welnu, afgunst ontstaat wanneer we zien dat anderen dergelijke zaken wel bezitten en wijzelf niet (of in significant mindere mate). Afgunst laat dus zien, aldus Thomason, dat we om dingen geven, dat er zaken zijn die we als betekenisvol zien.⁴⁷ Ze gaat zelfs zo ver dat ze betoogt dat afgunst daarin uniek is; het is de enige emotie die ons daadwerkelijk laat zien hoe we zouden willen dat ons leven eruit ziet.⁴⁸ Natuurlijk is het niet altijd goed om afgunstig te zijn, bijvoorbeeld wanneer onze afgunst gepaard gaat met de wens dat de ander het waardevolle object kwijtraakt. Als we echter in het geheel geen afgunst zouden kennen – als het ons koud laat of als we zelfs verheugd zijn wanneer een ander het beter heeft dan wij –, dan suggereert dat, concludeert ze, dat er niets is wat we écht de moeite waard vinden.⁴⁹

Thomasons argumentatie voor de stelling dat afgunst waardevol is, draait dus om de gedachte dat alleen afgunst ons écht laat zien welk leven we zouden willen leven. De pijn die ik voel bij de aanblik van de ander vertelt mij wat het is dat het leven de moeite waard maakt. Het probleem van Thomasons positie lijkt mij te zijn dat ze die pijn uitsluitend uitlegt in termen van afgunst. Om het subtiele punt dat ik in het vorige hoofdstuk heb ontwikkeld hier te herhalen: de pijn die ik ervaar wanneer ik zie dat een ander het waardevolle object bezit en ikzelf niet (in die mate), duidt niet per se op afgunst. Er is pas sprake van afgunst wanneer ik eraan lijd dat *de ander* dat object bezit. Wanneer de aanblik van de ander mij confronteert met het feit dat het mij aan het object ontbreekt, is er geen sprake van afgunst maar van iets wat we als 'wedijverig verlangen' hebben leren kennen. Als dit klopt, ondermijnt het Thomasons betoog: er is dan immers geen grond meer om te betogen dat alléén afgunst ons confronteert met wat het leven in onze ogen de moeite waard maakt, en dat, om die reden, het goede leven niet zonder afgunst kan.

Dat afgunst haar waarde heeft, geloof ik ook. Net als Thomason denk ik dat die waarde schuilt in de zelfkennis die ze oplevert. Dat inzicht in onszelf kunnen we echter gedetailleerder beschrijven dan zij doet. We hebben in dit boek ontdekt dat afgunst uit drie kernelementen bestaat. Ieder van die drie elementen is een bron van zelfkennis. Afgunst leert ons, ten eerste, wie we als superieur aan onszelf zien en dat we onszelf als inferieur aan hem of haar beschouwen. Als ik het niet verdraag in de schaduw te staan van mijn collega of vriendin, dan laat dat zien dat ik mezelf, in vergelijking met hen, blijkaar als minderwaardig beschouw. Ten tweede: aangezien afgunst optreedt ten opzichte van degenen die we als gelijkwaardig aan onszelf beschouwen, laat afgunst zien wie we blijkaar als vergelijkbaar met onszelf zien. Door je huidige afgunst te vergelijken met je afgunst van een aantal jaren geleden kun je bovendien ontdekken of er verschuivingen hebben plaatsgevonden in wie je als vergelijkbaar met jezelf beschouwt. Wie al enige tijd vioolspeelt in een orkest kan vaststellen dat er een verandering heeft plaatsgevonden: niet langer voel je afgunst ten opzichte van degenen met wie je tegelijkertijd begon bij het orkest, maar sinds een tijdje verdraag je het niet in de schaduw te staan van iemand die meer ervaring heeft dan jij en al enige tijd de eerste violist is. Blijkaar heeft er een verandering plaatsgevonden: je ziet degenen die even lang betrokken zijn bij het orkest als jij niet langer als rivalen, terwijl je degene die je vroeger als onbereikbaar zag nu als vergelijkbaar bent gaan zien. Ten derde: afgunst onthult aan welke zaken we ons gevoel van eigenwaarde ophangen. Ze kan ons op heel indringende wijze tonen wanneer we er voor ons gevoel mogen zijn: als ik aantrekkelijk ben bijvoorbeeld en daarom geprezen word, of wanneer ik verkozen word tot de belangrijkste violist van het orkest.

Als het klopt wat ik in dit hoofdstuk heb betoogd – dat afgunst, hoewel ze van waarde is in de zoektocht naar zelfkennis, als moreel verwerpelijk moet worden gezien –, dan heeft dat mogelijk belangrijke consequenties. De politieke strijd voor gelijkheid wordt namelijk nogal eens begrepen als geworteld in afgunst. Zijn mensen die zich inzetten voor een wereld met meer gelijkheid eigenlijk in de greep van een verwerpelijke emotie?