



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Dialogoog in recht en literatuur: kritiek van de narratieve rede

Bouteligier, C.

Citation

Bouteligier, C. (2018, September 18). *Dialogoog in recht en literatuur: kritiek van de narratieve rede*. *Kritische studies in recht en literatuur*. Gompel&Svacina, 's-Hertogenbosch. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/65499>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/65499>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Cover Page



Universiteit Leiden



The handle <http://hdl.handle.net/1887/65499> holds various files of this Leiden University dissertation.

Author: Bouteligier, C.

Title: Dialoog in recht en literatuur : kritiek van de narratieve rede

Issue Date: 2018-09-18

Dialogoog in recht en literatuur

Kritiek van de narratieve rede

Proefschrift

ter verkrijging van
de graad van Doctor aan de Universiteit Leiden,
op gezag van Rector Magnificus prof. mr. C.J.J.M. Stolker,
volgens besluit van het College voor Promoties
te verdedigen op dinsdag 18 september 2018
klokke 12.30 uur

door

Claudia Bouteligier

geboren te Voorburg
in 1985

Promotor: prof. mr. dr. A. Ellian

Co-promotor: mr. dr. A.J. Kwak

Promotiecommissie: prof. mr. dr. P.B. Cliteur

prof. mr. dr. A.M.P. Gaakeer (Erasmus Universiteit Rotterdam)

prof. dr. F.W.A. Korsten (Erasmus Universiteit Rotterdam)

prof. mr. dr. H.S. Taekema (Erasmus Universiteit Rotterdam)

mr. dr. G. Molier

Voor mijn ouders

'I knew nothing of books when I came forth from the womb of my mother, and I shall die without books, with another human hand in my own. I do, indeed, close my door at times and surrender myself to a book, but only because I can open the door again and see a human being looking at me.'

Martin Buber

Inhoud

Voorwoord	9
Hoofdstuk 1. Opzet tot kritiek van de narratieve rede	11
1.1 Inleiding	11
1.2 'Recht en literatuur': achtergrond en relevantie	13
1.2.1 Het ontstaan van 'Recht en literatuur' en de traditio- nele indeling	15
1.2.2 Uitdagingen voor 'Recht en literatuur'	18
1.3 Literatuur en het morele oordeelsvermogen	21
1.3.1 Plato en Aristoteles: censuur en universaliteit	22
1.3.2 Narratieve ethiek en het ethische appèl van literatuur	26
1.3.3 Empathie en het belang van inleving	35
1.4 Narratieve rechtsethiek: de toepassing op het recht	41
1.4.1 Het wetenschappelijk paradigma in recht en rechtsvinding	43
1.4.2 Rechtsvinding en het juridisch inlevingsvermogen	47
1.5 Aanpak en afbakening	51
1.5.1 Methodologie, verantwoording literatuur en romankeuze	52
1.5.2 Opbouw	57
Hoofdstuk 2. Broederschap, persoon en recht	61
2.1 Inleiding	61
2.2 'Aantekeningen uit het ondergrondse': een ongemakkelijke bekentenis	66
2.2.1 Bewustzijn en het Kristallen Paleis	69
2.2.2 Dostojevski's verzet tegen de utopie van de nieuwe mens	72
2.3 'De droom' en de oorspronkelijke gemeenschap	81

2.3.1	Een duistere hemel en een verlichte ster	82
2.3.2	Broederschap en het sociaal contract	89
2.4	'De gebroeders Karamazov': als alles geoorloofd is	95
2.4.1	Een ontmoeting met de Karamazovs	97
2.4.2	'Een gerechtelijke dwaling'	101
2.4.3	Dialogiciteit en 'de persoon van de idee'	109
2.5	Slotbeschouwing	112

Hoofdstuk 3. Woord en ontmoeting 117

3.1	Inleiding	117
3.2	'In den beginne is de relatie'	122
3.2.1	Eerste deel: ontmoeting, geest en liefde	124
3.2.2	Tweede deel: ervaring, grens en eigenwezen	128
3.2.3	Derde deel: het eeuwige Jij en de volkomen betrekking	135
3.3	De gemeenschap van Ik en Jij	140
3.3.1	Het midden en het doen van recht	141
3.3.2	Rechtsvinding en dialoog	143
3.3.3	Een eerste problematisering van empathie: surrogaat voor de ontmoeting	147
3.4	Slotbeschouwing	153

Hoofdstuk 4. Verleidingen en valkuilen van de *narratio* 159

4.1	Inleiding	159
4.2	'Walging': noodzakelijkheid versus contingentie	163
4.2.1	De walging van Roquentin	165
4.2.2	De zijnsleer van Sartre	170
4.3	Het leven als verhaal: de <i>narratio</i> als constructie	176
4.3.1	Sartres kritiek op narrativiteit	181
4.3.2	Een tweede problematisering van empathie: narratief verstaan	188
4.4	Slotbeschouwing	195

Hoofdstuk 5. Recht, empathie en het absurde	203
5.1 Inleiding	203
5.2 De ongrijpbare Meursault	207
5.2.1 'De vreemdeling': eerste deel	208
5.2.2 De mens als vreemdeling	213
5.2.3 Meursault en de absurde levenshouding	217
5.3 De persoonlijke benadering in het recht	221
5.3.1 De welwillende advocaat en de empathische rechter	222
5.3.2 Het absurde en het probleem van het conformisme	229
5.3.3 Een derde problematisering van empathie: juridisch inlevingsvermogen	234
5.4 Slotbeschouwing	239
 Hoofdstuk 6. Conclusie: kritiek van de narratieve rede	 243
6.1 Inleiding	243
6.2 De grootinquisiteur en de verzoeken van Christus	247
6.2.1 Het requisitoir: 'Ik wil uw liefde niet, omdat ik u zelf niet liefheb'	248
6.2.2 De eerste verzoeking: brood en gehoorzaamheid	249
6.2.3 De tweede verzoeking: elitarisme en de onmogelijkheid van de liefde	251
6.2.4 De derde verzoeking: het aardse koninkrijk en universele eenwording	252
6.3 'Maakt ons desnoods tot slaaf': gevolgen voor staat en recht	255
6.3.1 Christendom en theocratie	256
6.3.2 De staat als kerk en de gemeenschap van Ik en Jij	258
6.4 De narratieve rede als verzoeking van de narratieve rechtsethiek	262
6.4.1 Empathie als surrogaat van de ontmoeting	262
6.4.2 Narratief verstaan: het vreemde 'eigen' maken	264
6.4.3 Implicaties van de werking van empathie en de narratieve rede	266
6.5 Recht en literatuur in dialoog: het existentiële appèl van literatuur	268

English Summary – Dialogue in Law and Literature: A Critique of Narrative Reason	273
Bibliografie	277
Index van zaken en personen	293
Curriculum vitae	297

Voorwoord

Dit proefschrift is ontstaan vanuit mijn liefde voor literatuur in het algemeen en het vakgebied 'Recht en literatuur' in het bijzonder. Het bleek een ambitieuze onderneming. 'Recht en literatuur' wordt in de rechtstheorie (nog) niet zonder meer als volwaardig vakgebied beschouwd. Daarnaast is er binnen 'Recht en literatuur' sprake van een veelheid aan onderwerpen en benaderingswijzen en ontbreekt een eenduidige methodologie. Dat maakte het in het begin niet eenvoudig om een onderwerp af te bakenen. Omdat ik literatuur een centrale plaats wilde toebedelen en vanuit literaire werken wilde vertrekken, werd ik genoodzaakt om een eigen methodologie te ontwikkelen die toch wetenschappelijk van waarde zou zijn. Gaandeweg ontstonden uitdagingen waarover ik mijn hoofd veelvuldig heb moeten breken, maar uiteindelijk overwon de drang om het belang en de noodzaak van 'Recht en literatuur' te benadrukken over de moeilijke vragen die gedurende het doen van dit onderzoek rezen.

Ik heb met dit proefschrift getracht bij te dragen aan de volwassenheid van 'Recht en literatuur', door een kritiek van de narratieve rede te schrijven die wellicht de stand van het vakgebied op zijn grondvesten beproeft, maar in de overtuiging dat daarmee het voortbestaan en de ontwikkeling van dit vakgebied worden bevorderd en de dialoog wordt voortgezet.

Dat dit proefschrift voor u ligt, is aan een aantal mensen te danken. Afshin Ellian en Paul Cliteur, van wie ik de mogelijkheid heb gekregen om als docent-onderzoeker bij de afdeling 'Encyclopedie van de rechtswetenschap' dit proefschrift te kunnen schrijven. Ik dank hen voor de ruimte waarin ik in vrijheid mijn ideeën heb kunnen vormen en uitwerken.

Bijzonder veel dank ben ik verschuldigd aan Timo Slootweg voor de vriendschap en steun de afgelopen jaren. Je mastercolleges hebben mij de inspiratie geboden om de dialogische benadering en het existentialisme

verder te verkennen en zij vormen mij ‘als persoon’ nog steeds iedere dag. Zonder onze talloze gesprekken en jouw kritisch commentaar had dit proefschrift nooit deze definitieve vorm gekregen.

Mijn dank gaat ook uit naar Esmée van Engelen en Marthe Goudsmit voor jullie kritische blik en commentaren. Ik dank Roy van Keulen voor de fijne jaren op onze werkkamer. Wij hebben dit traject samen bewandeld en ik kijk terug op een warme periode. Raisa Blommestijn en Marianne den Hartog: jullie wil ik danken voor de steun gedurende de laatste maanden, waardoor ik de rust en mogelijkheid verkreeg om dit proefschrift af te ronden.

Ten slotte dank ik Mark Besling voor zijn onvoorwaardelijke liefde en het prachtige kunstwerk dat de omslag van dit proefschrift siert. Ik kan nog steeds niet geloven dat jij op mijn pad bent gekomen.

Claudia Bouteligier
Den Haag, juli 2018

HOOFDSTUK 1

Opzet tot kritiek van de narratieve rede

The North Carolina statute impermissibly treats all persons convicted of a designated offense not as uniquely individual human beings, but as members of a faceless, undifferentiated mass to be subjected to the blind infliction of the death penalty.

Woodson v. North Carolina, 428 U.S. 280, 304 (1976)

1.1 Inleiding

In de heersende opvatting ten aanzien van het recht, zoals dat tot uiting komt in het rechtspositivisme, wordt het recht als wetenschap beschouwd. Dit geldt eveneens voor de thematiek van de rechtsvinding, waarin de nadruk ligt op waarden als rechtszekerheid, neutraliteit en objectiviteit. Zowel het recht als de rechtsvinding dragen onmiskenbaar wetenschappelijke dimensies in zich. Deze facetten staan in het algemeen, en ook in dit onderzoek, niet ter discussie. Wel kan worden bevraagd of het recht *in wezen* wetenschappelijk is – en of het dat zou moeten zijn.

Het interdisciplinaire vakgebied ‘Recht en literatuur’, of dat nu wel of niet als zodanig wordt erkend, betwijfelt de (zuiver) wetenschappelijke voorstelling van het recht en vindt daarin haar grondslag. ‘Recht en literatuur’ stelt een literaire, meer poëtische benadering voor die gericht is op rechtvaardigheid, humaniteit en erkenning van de ander. De nadruk ligt in dit verband op de rechtsvinding: om deze waarden te realiseren dient de rechter een zeker empathisch vermogen en een zekere verbeeldingskracht te ontwikkelen. Deze vooronderstellingen in ‘Recht en literatuur’ omtrent empathie en verbeelding in relatie tot rechtvaardigheid duid ik als ‘narratieve rechtsethiek’.

De inzet van de narratieve rechtsethiek is om een meer poëtisch paradigma tegenover het wetenschappelijk paradigma te plaatsen en aandacht te vragen voor menselijkheid in het recht. De vraag die in dit onderzoek naar voren komt, is in welke mate zij daarin slaagt: ‘Recht en literatuur’ lijkt zelf sterk te worden getekend door doctrines en dogma’s die een bepaalde mate van wetenschappelijkheid in zich dragen. Dat geldt eveneens voor de werking van het verhaal (Lat.: *narratio*) in het recht. Verhalen zijn gebaseerd op een logische, rationele ordening van feiten en gebeurtenissen en functioneren op basis van wat ik de ‘narratieve rede’ noem.

In deze uitgave onderzoek ik de vooronderstellingen van de narratieve rechtsethiek rond het belang van empathie, verbeeldingskracht en de werking van het verhaal. In hoeverre is de narratieve rede zelf als wetenschappelijk te beschouwen? Slaagt het poëtisch perspectief erin om de eenzijdige, wetenschappelijke conceptie van het recht te doorbreken? Kan empathie fungeren als instrument om de ander te (er)kennen? Deze en andere vragen komen aan de orde. Vanuit literatuur beproef ik eerst de wetenschappelijke voorstelling van recht en rechtsvinding en vervolgens het poëtisch paradigma van ‘Recht en literatuur’, teneinde een antwoord te formuleren op de centrale onderzoeksvraag:

Biedt de narratieve rechtsethiek en haar notie van empathie een toereikende oplossing om een wetenschappelijke benadering van het recht te doorbreken?

Deze vraag beantwoord ik aan de hand van de volgende drie deelvragen:

1. Wat houdt de wetenschappelijke voorstelling van het recht en de rechtsvinding in?
2. In hoeverre kan literatuur de wetenschappelijk-juridische reductie van de persoon doorbreken?
3. Welke rol speelt empathie in relatie tot de erkenning van de ander in het recht?

Allereerst komt de invloed van het wetenschappelijk denken ten aanzien van het recht en de rechtsvinding aan bod. Wat houdt het dominerende wetenschappelijk paradigma, waartegen de narratieve rechtsethiek zich verzet, in? Hoe uit dit denken zich in grondslagen van het (moderne) recht? Vervolgens komt het perspectief van ‘Recht en literatuur’ aan de orde. Kan literatuur, zoals de narratieve rechtsethiek bepleit, de wetenschappelijk-juridische reductie van de persoon doorbreken en een menselijke

benadering in het recht realiseren? Ten slotte richt ik mij op de rol die empathie speelt in relatie tot het doen van recht.

In paragraaf 1.5 sta ik uitgebreid stil bij de aanpak, afbakening en methodologie van dit onderzoek. In dit eerste hoofdstuk, de opzet tot kritiek van de narratieve rede, werk ik de hierboven geschetste kern stapsgewijs uit. Hier toe begin ik met een algemene beschrijving van ‘Recht en literatuur’; de relatie tussen literatuur en ethiek; wat in dit onderzoek precies wordt verstaan onder ‘narratieve rechtsethiek’; de (filosofische) achtergrond daarvan en de kritiek op het wetenschappelijk paradigma in ‘Recht en literatuur’.

In de nu volgende paragraaf besteed ik eerst aandacht aan de achtergrond en totstandkoming van ‘Recht en literatuur’. Mijn doel is niet om een uitputtend overzicht te geven van verschillende stromingen en denkers, maar om een korte inventarisatie te verschaffen van leidende, filosofisch-ethisch geïnspireerde gedachten die de grondslag vormen van de narratieve rechtsethiek en het poëtisch paradigma.

1.2 ‘Recht en literatuur’: achtergrond en relevantie

Het openingscitaat van dit hoofdstuk is een passage uit de uitspraak *Woodson v. North Carolina* uit 1976. In deze zaak kreeg het federale Hoogerechtshof (*Supreme Court*) de vraag voorgelegd of een wet uit North Carolina in overeenstemming was met de Amerikaanse Constitutie.¹ Ik sta hier kort bij stil, omdat *Woodson v. North Carolina* de relevantie van de leidende filosofisch-ethische stellingen in ‘Recht en literatuur’ helder weergeeft.

De wet die in *Woodson v. North Carolina* ter discussie stond, wijzigde de discretionaire bevoegdheid van jury’s om na vaststelling van schuld in het geval van moord (*first-degree murder*) te kiezen tussen het opleggen van de doodstraf of een levenslange gevangenisstraf.² Volgens de gewijzigde

1 | Aan deze zaak wordt kort gerefereerd in M.C. Nussbaum, *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life*, Boston: Beacon Press 1995, p. xv. Voor de volledige tekst van de beslissing, zie <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/428/280/case.html>.

2 | Deze bevoegdheid was ingesteld naar aanleiding van *Furman v. Georgia* (1972), waarin de willekeur van de jurybevoegdheid tot het formuleren van een veroordeling zonder enige nadere richtlijn aan de

wet werden jury's in North Carolina in het geval dat moord bewezen werd geacht, verplicht om de dader ter dood te veroordelen. De keuzemogelijkheid werd simpelweg weggenomen. James Woodson, die in 1974 op grond van deze wet ter dood werd veroordeeld, stelde met een beroep op het Achtste Amendement dat automatische oplegging van de doodstraf als een wrede en ongewone straf moest worden beschouwd (*cruel and unusual punishment*).

Het Hooggerechtshof besloot, met een krappe meerderheid van 5-4, dat de wet inderdaad in strijd was met het Achtste Amendement en achtte de wet van North Carolina daarmee ongrondwettelijk. Volgens het Hooggerechtshof ligt aan het Achtste Amendement respect voor de menselijke waardigheid ten grondslag. Bij oplegging van de doodstraf eist dit beginsel overweging van het karakter van de individuele dader en de omstandigheden van het specifieke geval. 'The belief no longer prevails that every offense in a like legal category calls for an identical punishment without regard to the past life and habits of a particular offender', aldus het Hooggerechtshof.³ Verdachten en veroordeelden dienen als mensen te worden behandeld. De wet van North Carolina gaat voorbij aan menselijke waardigheid, omdat mensen worden beschouwd als onderdeel van een anonieme, ongedifferentieerde massa: na vaststelling van schuld wordt een verdachte automatisch ter dood veroordeeld. Door alle gevallen – die altijd concreet en particulier zijn – onder een enkele categorie te scharen en een identieke straf op te leggen, wordt voorbijgegaan aan een menselijkheid die vereist dat rekening wordt gehouden met het individuele geval, met de persoon van de dader, diens verleden en de omstandigheden waarin diegene verkeerde.

Deze overwegingen van het Hooggerechtshof benadrukken dat het in het recht altijd gaat om mensen van vlees en bloed die niet genegeerd mogen worden en om beslissingen die ingrijpende gevolgen (kunnen) hebben. Niet alleen zaken waarin iemands leven op het spel staat, vereisen oog voor concrete omstandigheden van het geval. Een moeder die uit de ouderlijke macht wordt ontzet; de nabestaanden van een kind dat is omgekomen bij een verkeersongeluk en die genoegdoening eisen; een huisarts die een bejaarde, dementerende vrouw assisteert bij het plegen van euthanasie

kaak werd gesteld. *Furman v. Georgia*, No. 69-5003 (1972), via <http://caselaw.findlaw.com/us-supreme-court/408/238.html>.

3 | Het Hooggerechtshof citeert hier uit de zaak *Williams v. New York*, 337 U.S. 247 uit 1949.

en strafrechtelijk wordt vervolgd: achter deze tragische gevallen schuilen unieke verhalen. Achter iedere juridische *casus* schuilen mensen, met gevoelens, met eigen beperkingen en onvermogens – om nog maar niet te spreken van het willekeurige onrecht dat het leven met zich mee kan brengen. Het is belangrijk dat de specifieke omstandigheden worden meegewogen en de unieke verhalen worden gehoord, wil er sprake zijn van rechtvaardigheid in een voorliggend geval.

Deze roep om menselijkheid in het recht is een gedeeld uitgangspunt in ‘Recht en literatuur’ – in ieder geval in de filosofische, rechtstheoretische benadering ervan. Hoe mooi de formulering van het Hoogerechtshof ook klinkt, zowel in de rechtstheorie als de rechtspraak is deze benadering niet vanzelfsprekend. Sterker nog: ‘Very often in today’s political life we lack the capacity to see one another as fully human’, zo schrijft de Amerikaanse filosoof Martha Nussbaum (1947) in 1995, bijna twintig jaar na *Woodson v. North Carolina*.⁴

1.2.1 Het ontstaan van ‘Recht en literatuur’ en de traditionele indeling

Het ontstaan van ‘Recht en literatuur’ (*Law and Literature*) is terug te voeren tot 1908.⁵ In dat jaar stelde de Amerikaanse jurist John Wigmore (1863-1943) een lijst op van zogenoemde *legal novels*, romans die iedere jurist zou moeten lezen.⁶ Wigmore koos werken van onder meer Charles Dickens (1812-1870), Victor Hugo (1802-1885) en Henry Fielding (1707-1754) vanwege het onderwerp: het recht zelf; de beoefening van het recht; beschrijvingen van rechtszaken, juridische instituties of juristen en portretteringen van advocaten en rechters.⁷ Volgens Wigmore is de roman bij uitstek geschikt om maatschappelijke misstanden en misbruik van recht

4 | Nussbaum 1995, p. xiii.

5 | Zie voor een uitgebreide bespreking van de ontstaansgeschiedenis van ‘Recht en literatuur’ A.M.P. Gaakeer, *De waarde van het woord. Een studie van het werk van James Boyd White in het perspectief van Law and Literature* (diss. Rotterdam), Gouda: Quint/Noorduijn 1995, p. 25-51.

6 | Ik verwijs naar de door Wigmore gereviseerde versie uit 1922-1923: J. Wigmore, ‘A List of Hundred Legal Novels’, *Illinois Law Review* 1922-1923 (1908), afl. 17, p. 26-41. De Amerikaanse hoogleraar Constitutioneel recht en een van de pioniers in ‘Recht en literatuur’, Richard Weisberg (1944), heeft deze lijst tweemaal gemoderniseerd en bewerkt: in 1976 en in 2009, zie R. Weisberg, ‘Wigmore’s “Legal novels” Revisited: New Resources for the Expansive Lawyer’, *Northwestern University Law Review* 1976, afl. 71-1, p. 17-28; R. Weisberg, ‘Wigmore, and the Law and Literature Movement’, *Law and Literature* 2009, afl. 21, p. 129-149.

7 | Wigmore 1922-1923, p. 26.

te beschrijven en de gevolgen daarvan voelbaar te maken. *Legal novels* confronteren juristen met de gevolgen van het recht in het (dagelijks) leven van anderen. Juristen kunnen lering trekken uit realistische beschrijvingen van (de werking van) het recht en worden geconfronteerd met hun eigen positie en verantwoordelijkheid.

Door het lezen van romans verkrijgen juristen volgens Wigmore belangrijke inzichten, ‘for the novel – the true work of fiction – is a *catalogue of life’s characters*’.⁸ Literatuur biedt een galerij aan menselijke portretten, aldus Wigmore. Zo kunnen juristen, als uit een encyclopedie, kennis opdoen over de menselijke natuur.⁹ Dat maakt literatuur een waardevolle toevoeging, omdat deze kennis in het leven slechts deels kan worden opgedaan. Het menselijk bestaan is nu eenmaal gelimiteerd en daarmee ook het aantal ervaringen en ontmoetingen. Wigmore stelt dat het opdoen van ervaringen van belang is voor juristen, omdat zij dagelijks met zeer verschillende mensen van doen hebben. Een beter inzicht in de mens maakt een jurist volgens Wigmore meer bekwaam. Hoewel hij het niet expliciet formuleert, lijkt Wigmore hiermee te impliceren dat literatuur volgens hem helpt om het inlevingsvermogen bij juristen te ontwikkelen en te stimuleren.

Wigmore’s ideeën omtrent *legal novels* vormen nog steeds de kern van wat binnen ‘Recht en literatuur’ traditioneel wordt aangeduid als ‘Recht in literatuur’ (*Law in Literature*). In dit gebied, waarin zich voornamelijk juridisch geschoolde wetenschappers begeven, wordt de roman in navolging van Wigmore beschouwd als spiegel van de werkelijkheid. In ‘Recht in literatuur’ staat centraal hoe het recht in literatuur wordt gekenschetst en wat juristen daarvan kunnen leren.¹⁰

De Amerikaanse rechter Benjamin Cardozo (1870-1938) kan worden beschouwd als de *founding father* van ‘Recht als literatuur’ (*Law as Literature*), traditioneel het tweede deelgebied binnen ‘Recht en literatuur’.¹¹

8 | Wigmore 1922-1923, p. 31. In dit kader verwijst Wigmore naar de kolossale romancyclus *La Comédie Humaine* van de Franse schrijver Honoré de Balzac (1799-1850), waarin Balzac de Franse maatschappij en haar typen mensen tracht te beschrijven.

9 | Wigmore 1922-1923, p. 32.

10 | Wigmore 1922-1923, p. 26.

11 | Over de traditionele indeling in ‘Recht en literatuur’, zie Gaakeer 1995, p. 33-51; A.M.P. Gaakeer, ‘Law, Language and Literature: Their Interrelations in *Law and Literature*’, in: B. van Klink & H.S. Taekema (red.), *Law and Method*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011, p. 215-235.

Met zijn artikel *Law and Literature* uit 1925,¹² waarin hij het belang van stijl en het samengaan van vorm en inhoud in het recht benadrukt, legde Cardozo de basis voor een benadering die zich richt op de overeenkomsten tussen recht en literatuur.¹³ In 'Recht als literatuur' ligt de focus op het belang van taalbeheersing en stijlgevoel en worden literaire technieken in juridische teksten onderzocht, zoals retorische strategieën en juridische argumentatie.¹⁴ Een belangrijke stroming binnen 'Recht als literatuur' is de hermeneutische benaderingswijze.¹⁵ Zowel recht als literatuur bestaan uit taal; zij worden gevormd door teksten die een bepaalde betekenis hebben en die interpretatie behoeven. Recht en literatuur hebben met elkaar gemeen dat zij onlosmakelijk verbonden zijn met hermeneutiek en het onderzoeken van de betekenis van woorden, zinnen en regels. In de hermeneutische benaderingswijze staat de analogie tussen juridische en literaire interpretaties centraal en worden manieren onderzocht waarop teksten betekenis verkrijgen. Dit deelgebied heeft dan ook raakvlakken met de literatuurwetenschap.

Met de herontdekking van het werk van Wigmore door de Amerikaanse rechtsgeleerde James Boyd White (1938) ontstaat in de jaren zeventig een hernieuwde interesse voor 'Recht en literatuur'.¹⁶ Na het verschijnen van White's boek *The Legal Imagination* in 1973 heeft het vakgebied zich in de Verenigde Staten in een snel tempo ontwikkeld.¹⁷ De afgelopen decennia is eveneens op het Europese continent een groeiende belangstelling voor 'Recht en literatuur' ontstaan, grotendeels als continentaal antwoord op de *common law*-benadering van de Amerikaanse *Law and Literature* beweging.¹⁸

12 | B.N. Cardozo, 'Law and Literature', in: *Law, Literature and Other Essays and Addresses* 1938 (1925), p. 489-507.

13 | A.M.P. Gaakeer, 'Verhalenderwijs', *Ars Aequi Juridisch maandblad* nov. 2012, jaargang 61, p. 798.

14 | Hier is een duidelijke overlap met de rechtstheorie, bijvoorbeeld als het gaat om juridisch redeneren. Zie ook T. Morawetz, 'Ethics and Style: The Lessons of Literature for Law', *Stanford Law Review* 1993, afl. 467, p. 498-499.

15 | Vgl. Gaakeer 1995, p. 42-45.

16 | Jeanne Gaakeer, rechter en hoogleraar Jurisprudence: Hermeneutical and Narrative Foundations heeft in haar dissertatie *De waarde van het woord* het werk van White in Nederland geïntroduceerd en staat daarmee aan de basis van de Nederlandse 'Recht en literatuur'-beweging.

17 | Gaakeer *Verhalenderwijs* 2012, p. 798.

18 | Zo zijn er meerdere continentale netwerken opgericht die zich met 'Recht en literatuur' bezighouden, waaronder het 'European Network for Law and Literature' van Gaakeer in samenwerking met de Duitse literatuurwetenschapper Greta Olson. Zij werken samen met 'The Nordic Network for Law and Literature' en het Italiaanse AIDEL ('Associazione Italiana Diritto e Letteratura'). Gaakeer en Olson houden zich bezig met het 'Europeaniseren' van de *Law and Literature* beweging en bepleiten een specifiek Europees

1.2.2 Uitdagingen voor ‘Recht en literatuur’

De toenemende interesse in ‘Recht en literatuur’ heeft de afgelopen decennia geresulteerd in een exponentiële groei van bijdragen.¹⁹ Daarmee zijn naast diverse benaderingswijzen een veelheid en diversiteit aan onderzoeksthema’s ontstaan.²⁰ Dat heeft de ontwikkeling van het vakgebied ten positieve gestimuleerd, maar het lijkt ook tot een schaduwzijde te hebben geleid: de traditionele tweedeling in ‘Recht in literatuur’ en ‘Recht als literatuur’ kan niet zonder meer eenduidig worden afgebakend. Scheidslijnen vervagen doordat bijdragen die enigszins duiden op een zeker raakvlak tussen literatuur en recht, onder de algemene noemer ‘Recht en literatuur’ worden geschaard.²¹

Volgens rechtsfilosoof Thomas Morawetz (1933) heeft de groei in ‘Recht en literatuur’ ertoe geleid dat ‘the discipline of law and literature is actually the intersection of several distinct and barely overlapping concerns. Embarrassed by this state of affairs, a number of scholars seek to validate the field by identifying a significant core’.²² Inderdaad hebben veel (rechts)wetenschappers zich in de loop der jaren gericht op het formuleren van herziene of zelfs alternatieve indelingen binnen ‘Recht en literatuur’ die (trachten te) beantwoorden aan de toenemende bijdragen,²³ om deze rechtstheoretische beweging van een ondubbelzinnige grondslag te voorzien. In zekere zin behouden deze onderscheidingen en aanvullingen een onbepaald karakter: er bestaat nog altijd geen consensus over de beantwoording van de vraag

perspectief dat niet beperkt blijft tot een kopie naar Anglo-Amerikaans voorbeeld. Zie bijvoorbeeld A.M.P. Gaakeer, ‘Crossroads? Some Remarks on the Future of Law and Literature’, *Pólemos* 2012, afl. 6-1, p. 12, 15; G. Olson, ‘De-Americanizing Law and Literature Narratives: Opening Up the Story’, *Law and Literature* 2010, vol. 22-no.2, p. 338-364.

19 | R.A. Posner, *Law and Literature*, Cambridge/London: Harvard University Press 2009, p. xii-xiv. Zie ook de website <http://lawlit.blogspot.nl/> voor actuele bibliografieën.

20 | ‘The last decades show a tremendous proliferation of subjects and diversification of approaches (socio-political, juridical-political, juridical-cultural, ideological, and aesthetic, to name but a few) in *Law and Literature*’, aldus Gaakeer, *Crossroads? Some Remarks on the Future of Law and Literature* 2012, p. 8.

21 | Hoewel de vraag kan worden gesteld of het (blijven) hanteren van een strikte tweedeling noodzakelijk is, zie I. Ward, *Law and Literature. Possibilities and Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press 1995, p. 3. In de loop der jaren wordt steeds vaker gerefereerd aan het bredere *Law and Humanities* of aan *Law and Culture*, zie bijvoorbeeld Gaakeer 2015, p. 8, 14. De Amerikaanse rechtsfilosoof Robin West (1954) noemt deze verbreding eerder een uitwas dan een logische uitbreiding van *Law and Literature*. Aangehaald in Gaakeer 2015, p. 15. Deze discussie werk ik, gezien het onderwerp van dit onderzoek, niet nader uit.

22 | Morawetz 1993, p. 499.

23 | Naast de traditionele indeling zijn tal van alternatieve indelingen geopperd of worden nieuwe deelgebieden aan de traditionele indeling toegevoegd. Gaakeer 1995, p. 51-61.

wat ‘Recht en literatuur’ nu precies fundeert. Anders gezegd, een eenduidige theorie of grondslag lijkt vooralsnog te ontbreken.

Dit heeft geresulteerd in kritiek van zowel buiten als binnen ‘Recht en literatuur’. Een van de meest bekende critici is Richard Posner (1939), rechter, econoom en pleitbezorger van rechtseconomie (*Law and Economics*). Volgens Posner wordt de ontwikkeling van ‘Recht en literatuur’ geconfronteerd met meerdere obstakels. Allereerst is er het gevaar van amateurisme dat schuilt in interdisciplinariteit; ten tweede staat Posner sceptisch ten aanzien van de moraliserende functie van literatuur die in ‘Recht en literatuur’ wordt geformuleerd (dit komt in paragrafen 1.3 en 1.4 nader aan bod); ten derde is er sprake van een gebrek aan een duidelijke scheidslijn en aan coherentie in bijdragen in ‘Recht en literatuur’. Ten slotte verwijt hij sommige auteurs een politieke agenda na te streven, wat leidt tot gekleurde interpretaties.²⁴

Meer recent stelt de Canadese hoogleraar ‘Law and Literature’ en jurist Jeffrey Miller in *The Structures of Law and Literature. Duty, Justice and Evil in the Cultural Imagination* (2013) de vraag of ‘Recht en literatuur’ niet beschouwd moet worden als ‘een hobby voor verveelde rechtenprofessoren’.²⁵ Natuurlijk biedt een roman een aangename afleiding van de droge juridische kost, maar hij vraagt zich af of er daadwerkelijk sprake is van een beweging die men binnen de rechtstheorie serieus kan – en moet – nemen. Miller staat daarin niet alleen: meerdere rechtswetenschappers stellen enigszins sceptisch dat voor ‘Recht en literatuur’ de eerste prioriteit moet zijn dat een uniforme theorie wordt gevestigd, omdat dan van een beweging kan worden gesproken. Zo begint Richard Weisberg zijn *Poethics* (1992): ‘what has so far been lacking – a void the present volume seeks to fill – is a guidebook to Law and Literature theory and practice. (...) Part One [of this book, C.B.] establishes the theoretical basis for an ambitious interdisciplinary enterprise’.²⁶

Met een theoretische basis kan ‘Recht en literatuur’ zich volgens critici daadwerkelijk positioneren naast andere reeds gevestigde interdisciplinaire

24 | Posner 2009, p. 6-7, 16.

25 | Het eerste hoofdstuk in *The Structures of Law and Literature* heeft de ironische titel: ‘First Principles and Controversies: Is Law and Literature more than a distraction for bored Law Professors?’.

26 | R. Weisberg, *Poethics and other Strategies on Law and Literature*, Columbia University Press 1992, p. ix-x. Zie voor de discussie omtrent het ontbreken van een eenduidige theorie ook Gaakeer 1995, p. 33.

gebieden zoals de rechtseconomie en de rechtsfilosofie. Het lijkt er inderdaad op dat ‘Recht en literatuur’ nog geen primaire positie heeft weten te bemachtigen binnen de rechtstheorie, zoals bijvoorbeeld blijkt uit de curricula van (voornamelijk Europese) universiteiten. Uitzonderingen daargelaten is ‘Recht en literatuur’ hooguit opgenomen als een facultatieve cursus, maar heeft het (nog) geen vaste plek verworven in de academische vorming van juristen – ondanks de nadruk die ‘Recht en literatuur’ legt op haar eigen educatieve, vormende waarde (zie paragraaf 1.4.1). Het is echter de vraag of dit daadwerkelijk te wijten is aan het ontbreken van een uniforme theorie, die kent de rechtsfilosofie evenmin. Toch lijkt er minder te worden gediscussieerd over het belang van rechtsfilosofie en rechtseconomie voor het recht en (toekomstige) juristen dan over dat van ‘Recht en literatuur’.

Betekent dit dat Miller misschien toch een punt heeft en dat ‘Recht en literatuur’ moet worden gekwalificeerd als vermakelijke, doch onschuldige en onbetekenende *spielerei*? Dat moet worden betwijfeld. Het lijkt erop dat de verkeerde vraag wordt gesteld, omdat de nadruk ligt op de rechtvaardiging van het bestaan van het vakgebied. De relevantie van de vraag of al dan niet sprake is van een serieuze beweging met een eenduidige theorie als grondslag, kan worden betwist.²⁷ Het zou niet moeten gaan om het verdedigen van het bestaansrecht van ‘Recht en literatuur’ of om het wedijveren met andere interdisciplinaire gebieden; dan lijkt er veeleer sprake te zijn van een pleidooi voor een recht ‘van’ of recht ‘op’ literatuur.²⁸ Het belang van literatuur is er nu juist in gelegen dat zij een doel *heeft*; in het geval van ‘Recht en literatuur’ heeft literatuur waarde voor eenieder die zich met de theorie en de praktijk van het recht bezig houdt. De kernvraag spitst zich dan toe op de vraag wat het belang van literatuur kan zijn voor het recht en voor juristen. Daar zou het vakgebied zich op moeten richten.

In dit hoofdstuk beargumenteer ik dat, ondanks de grote inhoudelijke verscheidenheid en de verschillende benaderingen in ‘Recht en literatuur’, er

27 | Zo stelt ook Gaakeer. ‘Recht en literatuur’ dient volgens haar niet slechts op zoek te zijn naar ‘(...) unified theories that start from common definitions’. Gaakeer, *Crossroads? Some Remarks on the Future of Law and Literature* 2012, p. 31.

28 | ‘Het gaat er niet om aan te zetten tot lezen, maar tot denken’, zo stelt de Belgische rechtsfilosoof René Foqué (1946) treffend in: R. Foqué, ‘Beschouwingen bij Montesquieu’s *Lettres Persanes*’, in: C. Bouteligier & A. Ellian (red.), *Fundamentele verhalen. Over recht, literatuur en film*, Den Haag: Boom Juridische uitgevers 2014, p. 122.

wel degelijk sprake is van (al dan niet expliciet geformuleerde) vooronderstellingen die breed gedragen worden. Het betreft filosofisch-ethische ideeën over het belang van literatuur voor het recht, die het verband tussen literatuur en ethiek centraal stellen.

In het navolgende schets ik eerst kort (en voor zover vereist in deze inleiding) de ontwikkeling in het denken over literatuur en ethiek die van invloed is geweest op de leidende vooronderstellingen in ‘Recht en literatuur’. Vervolgens sta ik stil bij de zogenoemde ‘narratieve ethiek’, die een duidelijke inspiratiebron vormt voor de filosofisch-ethische benadering in ‘Recht en literatuur’.

1.3 Literatuur en het morele oordeelsvermogen

Het denken over het verband tussen literatuur en ethiek kan niet bepaald nieuw worden genoemd. Door de eeuwen heen hebben verschillende denkers zich uitgesproken over de morele functie van literatuur, waaronder de Griekse filosofen Plato (427-347 v.Chr.) en Aristoteles (384-322 v.Chr.).²⁹ Ik beperk mij hierna tot enkele contouren van hun denken over vorming van het morele oordeelsvermogen en voor zover dit van belang is voor de (huidige) invloed in de narratieve rechtsethiek. Zo is het denken van Nussbaum over literatuur en het morele oordeelsvermogen in hoge mate beïnvloed door Aristoteles en duidelijk herkenbaar in ‘Recht en literatuur’. Echter dient eerst Plato te worden besproken, daar Aristoteles op diens denken reageerde en ik later in dit onderzoek aan het denken van Plato refereer.

29 | Plato was strikt beschouwd niet de eerste denker die zich uitsprak over de verhouding tussen filosofie en literatuur. Zo spraken Xenophanes (ca. 570-478 v.Chr.) en Heraclitus van Efeze (ca. 540-480 v.Chr.) zich reeds eerder uit over waarheidsaanspraken van dichters. Zie D. Praet, ‘Plato – Over de oude vete tussen filosofie en poëzie’, in: B. Biebuyck, G. Buelens, K. De Moor, B. Keunen, G. Martens, D. Praet, A. Roose & W.M. Verbaal, *Negen muzen, tien geboden. Historische en methodologische gevalstudies over de interactie tussen literatuur en ethiek*, Gent: Academia Press 2005, p. 14-15; C. Verhoeven, *Het medium van de waarheid. Beschouwingen over Plato's houding tegenover de poëzie*, Baarn: Ambo 1988, p. 203-204.

1.3.1 Plato en Aristoteles: censuur en universaliteit

Plato's opvattingen over literatuur en de verhouding tot filosofie komen voor het eerst naar voren in *Apologie van Socrates* (ca. 399 v.Chr.), waarin Socrates verwijst naar de komische dichter Aristophanes als zijn 'meest te duchten aanklager'.³⁰ Als het gaat om het morele oordeelsvermogen en vorming daarvan door middel van het lezen van literatuur, dan zijn met name Boek II, Boek III en Boek X van de *Politeia* (ca. 380 v.Chr.) van belang.³¹ Hoewel er ten tijde van Plato (en dat geldt ook voor Aristoteles) veeleer sprake was van een 'orale performance-cultuur' die verschilt van de hedendaagse, individuele leescultuur, is Plato's denken over literatuur nog altijd van grote waarde.³²

Plato neemt een kritische houding in ten opzichte van literatuur. Zijn bezwaren komen voort uit zijn politieke filosofie en de inrichting van zijn ideale, rechtvaardige staat. In deze staat wordt de mens geleid door de rede, het hoogste deel van de menselijke ziel. Om een rechtvaardige staat te creëren, aldus Plato, is een goede en deugdzame opvoeding van de burgers nodig. Volgens hem dient het redelijke deel van de menselijke ziel versterkt te worden, met name bij de bestuurders van de staat (de wachters). In het kader van deze opvoeding is toepassing van censuur noodzakelijk, omdat niet alle literatuur bijdraagt aan een goede opvoeding:³³ bepaalde literatuur kan de moraal ondermijnen en de opvoeding schaden.³⁴

Plato's kritiek op literatuur en zijn nadruk op *logos* boven *mythos* hangt samen met zijn opvattingen over de werkelijkheid en zijn kennisleer. In het kort houden deze in dat de grondgedachten van alles op aarde gelegen

30 | Praet 2005, p. 16.

31 | Ik verwijs naar de nummering uit de vertaling van H. Warren en M. Molegraaf in: Verzamelde Werken Deel IX: Plato, *Het bestel. Politeia*, Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker 2006.

32 | J. van Luxemburg, M. Bal & W.G. Weststeijn, *Inleiding in de literatuurwetenschap*, Muiderberg: Dick Coutinho 1988, p. 33.

33 | Het is belangrijk om te benadrukken dat Plato niet alle literatuur uit zijn ideale staat wil bannen: hij acht het censureren van *bepaalde* literatuur noodzakelijk voor de psychische gezondheid van de mens en (in het verlengde daarvan) voor het welzijn van de samenleving. Dit in tegenstelling tot wat bijvoorbeeld Mario Molegraaf stelt in zijn nawoord bij *Het Bestel*: 'Weg met de poëzie! Veel lezers zullen met verbazing vaststellen dat dit door Plato (...) wordt bepleit' (op p. 425). Hoewel Molegraaf daarna toegeeft dat hymnen voor goden en lofzangen op goede mensen voor Plato wél zijn toegestaan, lijkt zijn eerste uitroep toch enige nuance te missen. Plato richt zich tegen ongecontroleerde, vrije literatuur, maar niet tegen alle bestaande literatuur in het algemeen. Zie ook Praet 2005, p. 17, 21.

34 | Vgl. A.A. van den Braembussche, *Denken over kunst. Een kennismaking met de kunstfilosofie*, Bussum: Dick Coutinho 1994, p. 42.

zijn in een onveranderlijke, transcendente Ideeënwereld, die los van de materiële aarde bestaat.³⁵ Ieder ding op aarde is een nabootsing (*mimèsis*) van de Idee ervan, zoals een meubelmaker die een tafel maakt. De dichter die vervolgens een door een meubelmaker gemaakte tafel in zijn gedicht omschrijft, imiteert de nabootsing van de Idee van de tafel (596A-597E). De tafel die de dichter omschrijft, is dan twee stappen verwijderd van de werkelijkheid. Zo beschouwd verwordt literatuur tot een gefantaseerde nabootsing en geeft zij een vals, vervormd beeld van de werkelijkheid. Voor Plato kan kennis alleen via de rede worden opgedaan en daarom kan literatuur geen aanspraak maken op waarheid.

Een ander gevaar van literatuur is dat zij volgens Plato kan inspelen op emoties. Dan spreekt zij het ‘minderwaardige deel van de ziel’ (605B) aan – het deel dat nu juist door de rede gecontroleerd dient te worden. Gezien haar onderrichtende rol dient literatuur daarom goede voorbeelden te bevatten. Het is voor Plato van belang dat mensen (het grote publiek in het algemeen en de bestuurders van de staat in het bijzonder) geschikte, deugdzame rolmodellen voorgespiegeld krijgen. Wanneer dichters goden en helden op een verkeerde manier verbeelden, bijvoorbeeld als een soort supermensen dat laaghartige drijfveren en emoties tentoonspreidt, dient deze literatuur gecensureerd te worden. Het gevaar van deze verkeerde literatuur is dat zij mensen foute modellen voorhoudt die geïmiteerd kunnen worden (605C). De mimetische dichtkunst kan volgens Plato het redelijke deel van de mens te gronde richten en bestuurders en de samenleving aanzetten tot navolging van ondeugdzaam en oneerbaar gedrag. Plato wil toe naar een rechtvaardige samenleving waar het goede en het regime van de rede en de wet heerst, waarin voor dergelijk irrationeel gedrag geen ruimte is.

Uit het voorgaande komt naar voren dat Plato de vormende kracht van literatuur erkent (dat blijkt ook uit de vorm van de fictieve dialogen die hij zelf hanteert), maar dat zij volgens hem de vaststaande (deugd)ethiek moet benadrukken. Literatuur heeft dan slechts een instrumentele waarde, omdat haar een illustratieve functie wordt toegekend waarin zij ten dienste staat van ethiek. Vanuit de opvatting van Plato is literatuur ‘een

35 | Zie Plato's beroemde allegorie van de grot in Boek VII, 514A-520A, waarin hij zijn kennisleer uiteenzet met betrekking tot de ware werkelijkheid van de Ideeën en zijn ideeën over opvoeding in de ideale staat. In paragraaf 2.2.2 sta ik nader stil bij deze allegorie.

propaganda-instrument ter verbreiding van een reeds vastliggende morele waarheid³⁶ en is zij ondergeschikt gemaakt aan de filosofie.

Voor Aristoteles is *mimèsis*, net als voor Plato, het essentiële kenmerk van poëzie (*poièsis*). Echter vat Aristoteles dit begrip in zijn *Poëtica* (ca. 335 v.Chr.) anders op.³⁷ *Mimèsis* betekent volgens Aristoteles meer dan nabootsing: het is een scheppend en creatief proces vanwaar wel (morele) kennis kan worden opgedaan. Het gaat volgens Aristoteles bij *mimèsis* om het uitbeelden van menselijke karakters (*èthè*) en van concrete handelingen (*praxeis*).³⁸

Dit verschil in benadering kan worden herleid naar de kentheorie van Aristoteles. Kennis van de werkelijkheid is niet, zoals Plato voorstelde, in de transcendente Ideeënwereld gelegen, maar in de empirische werkelijkheid om ons heen.³⁹ In tegenstelling tot Plato, die de waarheid definieert door middel van universele Ideeën in een transcendente werkelijkheid die niet zintuiglijk kenbaar is, richt Aristoteles zich wel op de zintuiglijke werkelijkheid. De Idee is volgens Aristoteles een onbereikbaar en letterlijk 'ideaal' goed, omdat het moet gaan om het voor de mens haalbare, gepaste en praktische goede (*Ethica*, I.6).⁴⁰ De mens heeft geen aangeboren ideeën: onze gedachten en ideeën komen ons bewustzijn binnen door zintuiglijke indrukken, door middel van de ervaring. Slechts door te handelen kan werkelijke kennis worden opgedaan. De mens kan misschien spreken over wat moed inhoudt, maar pas wanneer hij zich moedig gedraagt, weet hij wat moed *is*. Niet het theoretisch inzicht in 'het Goede', maar het goede handelen staat voor Aristoteles voorop.

Aristoteles is kritisch ten opzichte van Plato's literatuuropvatting en deelt diens opvatting over censuur niet. Voor Aristoteles is kennis van de dingen mogelijk wanneer zij een algemeen karakter hebben (*universalia*), zoals de

36 | Zo stelt de Nederlandse filosoof Rudi te Velde treffend in: R. te Velde, 'De strijd om de ziel. Plato over de rivaliteit tussen filosofie en literatuur', in: E. Brugmans (red.), *De ziel in de literatuur*, Valkhof Pers 2009, p. 32.

37 | Ik verwijs naar de nummering uit de vertaling van Van der Ben & Bremer, Aristoteles, *Poëtica*, Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Gennep 1988.

38 | D. Praet, 'Aristoteles – Over epos en tragedie in de morele opvoeding', in: Biebuyck, Buelens, De Moor, Keunen, Martens, Praet, Roose & Verbaal 2005, p. 35.

39 | Luxemburg, Bal & Weststeijn 1988, p. 34.

40 | Ik verwijs naar de nummering uit de vertaling van C. Hupperts & B. Poortman: Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, Budel: Damon 2008.

filosofie. In dit verband onderscheidt Aristoteles poëzie van geschiedschrijving. De dichter vertelt wat zou kunnen gebeuren; de geschiedschrijver beschrijft wat daadwerkelijk gebeurd is. Daarmee heeft geschiedschrijving een particulier karakter en is poëzie universeler van aard. Om die reden acht Aristoteles poëzie filosofischer dan geschiedschrijving (*Poëtica*, IX, 51a36). Dichters kunnen daarmee een zekere vorm van kennis van de werkelijkheid hebben. Aristoteles stelt poëzie echter niet gelijk aan filosofie. Poëzie geeft volgens hem weer wat waarschijnlijk, noodzakelijk en universeel is in de vorm van een geconstrueerd handelingsverloop; zij heeft niet de vorm van een theoretische argumentatie.⁴¹

In het denken van Aristoteles over literatuur en ethiek is *katharsis* het centrale begrip, dat ‘reinigen’, ‘schoonmaken’, ‘wegwassen’ of ‘zuiveren’ betekent.⁴² *Katharsis* is van belang in relatie tot een specifieke vorm van poëzie: de tragedie.⁴³ De tragische hoofdpersoon is iemand die het midden houdt tussen goed en slecht. Hij is geen schurk of iemand met een slechte aard (*Poëtica*, XIII, 53a12), maar hij maakt een fout die hem noodlottig wordt. Het karakter van deze tragische hoofdpersoon is belangrijk, ‘want ons medelijden wordt gewekt door het ongeluk van iemand die wij een beter lot waardig achten, onze angst door het ongeluk van iemand die met ons te vergelijken is’, aldus Aristoteles (*Poëtica*, XIII, 52b34). Het gaat erom dat de noodlottige handeling van de tragische hoofdpersoon medelijden en angst opwekt bij de toeschouwers, zodat zij zichzelf kunnen herkennen en verplaatsen in de hoofdpersoon.⁴⁴ Middels het tragische plot vindt *katharsis* plaats en worden toeschouwers als het ware gezuiverd van onwenselijke emoties, waardoor zij emoties op rationele wijze leren beheersen en controleren.

Dan komt de morele invloed die Aristoteles aan poëzie toekent naar voren: de toeschouwers verkrijgen een mate van praktische kennis (*phronèsis*) hoe zij het goede leven kunnen bereiken. Het publiek leert over deugdzaamheid en het maken van de juiste keuze(s) op basis van een rationeel beginsel:

41 | Zie de aantekening van Van der Ben & Bremer bij *Poëtica*, p. 113.

42 | Praet 2005, p. 42.

43 | Voor Aristoteles’ definitie van de tragedie, zie *Poëtica* 49b24: ‘Welnu, de tragedie is een uitbeelding – van een ernstige en volledige handeling die een <zekere> omvang heeft – in verfraaide taal waarvan iedere soort zich apart voordoet in de onderscheiden delen <van het stuk> – door mensen die bezig zijn met handelen en niet door middel van een vertelling – die doordat zij medelijden en angst wekt bij de toeschouwers <deze> bevrijdt van de <hevige> emoties die door het tragische gebeuren zijn opgeroepen’.

44 | Praet 2005, p. 47, 49.

de deugd. Voor Aristoteles is de deugd een dispositie die de mens zich via gewenning eigen kan maken. De tragedie helpt door weloverwogen keuzes te presenteren zoals de man met praktische wijsheid zou doen. De toeschouwer kan zich daar in zijn eigen leven op baseren wanneer hij zich in een vergelijkbare situatie bevindt.⁴⁵ Volgens Aristoteles leert poëzie aan burgers dat het ware geluk in rationeel gedrag gelegen is. Daaruit ontstaan goede wetten en politiek en daarom staat poëzie net als bij Plato ook voor Aristoteles uiteindelijk ten dienste van de polis.

In paragraaf 1.4.2 licht ik Aristoteles' notie van *phronèsis* nader toe in relatie tot het recht aan de hand van het denken van Nussbaum. Nu bespreek ik eerst het denken over literatuur en het morele oordeelsvermogen zoals dat tot uiting komt in de narratieve ethiek, omdat belangrijke uitgangspunten van dit denken navolging vinden in 'Recht en literatuur'.

1.3.2 Narratieve ethiek en het ethische appèl van literatuur

'Narratieve ethiek' komt naar voren in verschillende benaderingen binnen de filosofie en de narratologie. In de filosofie wordt het – voor zover bekend – niet geduid als een (aparte) stroming, maar in de narratologie wordt wel expliciet gesproken van de narratieve ethiek. Narratologie kan worden omschreven als het gebied in de literatuurkritiek en literatuurwetenschap dat de vertelwijze van verhalen (zoals verhaalstructuren) als studieobject heeft.⁴⁶ In de literatuurwetenschap is de narratieve ethiek onderdeel van de studie van ethiek, waarin de ethische werking van het literaire verhaal vanuit de filosofie wordt onderzocht.⁴⁷ Dat volgt ook uit de definitie van de Amerikaanse literatuurwetenschapper James Phelan (1951):

Narrative ethics explores the intersection between the domain of stories and storytelling and that of moral values. Narrative ethics regards moral values as an integral part of stories and storytelling because narratives

45 | Zie de inleiding van Hupperts en Poortman bij *Ethica*, p. 63.

46 | Van den Braembussche omschrijft narratologie als 'de structurele analyse van het verhaal'. Van den Braembussche 1994, p. 268. Het is onderdeel van de semiotiek, 'die tak van de wetenschap die zich bezighoudt met het bestuderen van tekens zoals die op de meest verscheidene wijzen geproduceerd en geïnterpreteerd worden', zie Van den Braembussche 1994, p. 251-275, citaat op p. 251.

47 | J. Phelan, 'Narrative Ethics', in: P. Hühn et al, *The Living Handbook of Narratology*, par. 3.2. Via <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/narrative-ethics>.

themselves implicitly or explicitly ask the question ‘How should one think, judge, and act – as author, narrator, character, or audience – for the greater good?’⁴⁸

De kerngedachte in de narratieve ethiek is dat er sprake is van een wisselwerking tussen narrativiteit en ethiek. Met ‘narrativiteit’ wordt bedoeld op de verhaalstructuur die te herkennen is in literatuur. ‘Ethiek’ duidt op het gebied binnen de filosofie dat gaat over zedelijk handelen (hier kan ook aan worden gerefereerd als moraalfilosofie).⁴⁹

In de narratieve ethiek wordt literatuur een moreel vormende functie toegedicht. Het uitgangspunt dat het literaire verhaal een zekere ethische werking heeft, vindt weerklank in de filosofie en is terug te voeren tot Plato en Aristoteles, zoals ik in de vorige paragraaf beschreef. Latere denkers treden in hun voetsporen wanneer zij stellen dat verhalen een bron van morele normativiteit en morele vorming (kunnen) zijn.⁵⁰ Volgens de Vlaamse filosoof Katrien Schaubroeck neemt deze (vermeende) correlatie tussen narrativiteit en ethiek verschillende vormen aan. Sommige filosofen richten zich op het morele karakter van literatuur ter inspiratie voor het dagelijks leven; anderen stellen dat morele principes eerder beklijven en betekenis verkrijgen wanneer ze in een verhalende context zijn opgenomen. De relatie wordt ook causaal opgevat: door het lezen van literatuur wordt het morele leven bevorderd.⁵¹

De Amerikaanse filosoof Richard Rorty (1931-2007) en Nussbaum kunnen worden beschouwd als pleitbezorgers van de narratieve ethiek.⁵² Dat komt vooral voort uit hun verzet tegen traditionele verlichtingstheorieën als het utilisme en het kantianisme.⁵³ Volgens Rorty en Nussbaum hebben deze theorieën een onpersoonlijk en abstract karakter, waardoor het persoonlijke en particuliere uit het oog verloren wordt. Daarom benadrukken zij het belang van literatuur, dat volgens hen veeleer recht kan doen aan de concrete aard van ethiek.

48 | Phelan, par. 1.

49 | K. Schaubroeck, ‘Hoe belangrijk is literatuur in de morele opvoeding? Kanttekeningen bij Martha Nussbaums narratieve ethiek’, *International Journal in Philosophy and Theology* 2005, afl. 66, p. 432.

50 | Zie hierover paragraaf 4.3.

51 | Schaubroeck 2005, p. 432.

52 | Schaubroeck 2005, p. 434.

53 | In hoofdstuk 2 ga ik nader in op (de achtergrond van) de verlichting.

Het utilisme en het kantianisme waren – en zijn – zeer invloedrijk in het denken over ethiek, maar ook in het denken over staat en recht. Ten aanzien van het recht komt het utilisme duidelijk naar voren in het efficiëntie- en effectiviteitsdenken in de rechtseconomie. De grote invloed van Kants notie van menselijke waardigheid kwam in paragraaf 1.2 naar voren naar aanleiding van *Woodson vs. North Carolina*. Ik sta nu kort stil bij beide theorieën, in anticipatie op de bespreking van de narratieve rechtsethiek.

Volgens het utilisme, voorgesteld door de Schotse filosoof David Hume (1711-1776) en nader uitgewerkt door de Engelse filosofen Jeremy Bentham (1748-1832) en John Stuart Mill (1806-1873), is de maximalisatie van nut het hoogste principe binnen de ethiek ('the Principle of Utility').⁵⁴ Nut staat voor geluk, de toestand waarin genot het overwicht heeft over pijn of lijden. De juiste handelwijze realiseert zoveel mogelijk geluk voor zoveel mogelijk mensen. Kort gezegd gaat het er in de utilistische ethiek om dat het algemeen nut wordt gediend doordat het welzijn en geluk van alle mensen wordt bevorderd.⁵⁵ Het recht dient hetzelfde doel. De wetgever behoort bij besluitvorming over rechtsregels en beleid te kiezen voor het maximaliseren van het geluk van de gemeenschap als geheel. Het algemeen belang van de burgers dient gewaarborgd te worden.⁵⁶ Utilistische ethiek is consequentialistisch: dat wil zeggen dat het gaat om het gevolg van menselijk handelen, niet om de intentie of bedoeling ervan.

Bij de deontologische benadering van ethiek van de Duitse filosoof Immanuel Kant (1724-1804) staat daarentegen de intentie wel centraal. Hij baseert zijn ethiek op de notie van plicht. In zijn *Fundering voor de metafysica van de zeden* (1785)⁵⁷ is het Kant niet te doen om de consequentie van menselijk

54 | Dit nutsprincipe is door Bentham geformuleerd in *The Principles of Morals and Legislation* uit 1780. Mill omschrijft het in 1863 als volgt: 'The creed which accepts as the foundation of morals, Utility, or the Greatest Happiness Principle, holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness. By happiness is intended pleasure, and the absence of pain; by unhappiness, pain, and the privation of pleasure', J.S. Mill, 'Utilitarianism', tekst opgenomen in: J.S. Mill & J. Bentham, *Utilitarianism and Other Essays*, New York/London: Penguin Classics 2004 (onder redactie en met een introductie van A. Ryan), p. 278.

55 | J. Rachels & S. Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, New York, NY: McGraw-Hill Higher Education 2007, p. 89-91.

56 | Rachels & Rachels 2007, p. 93.

57 | Ik verwijs naar de nummering uit de vertaling van Thomas Mertens: I. Kant, *Fundering voor de metafysica van de zeden*, Amsterdam: Boom 1997 (1785, inleiding, vertaling en annotatie door T. Mertens).

handelen, maar om de gezindheid ('maxime')⁵⁸ van waaruit het handelen geschiedt. Hier formuleert hij de categorische imperatief: 'dus er is maar een enkele categorische imperatief, en wel deze: "handel alleen volgens die maxime waardoor je tegelijkertijd kunt willen dat zij een algemene wet wordt"' (421).⁵⁹ Deze imperatief houdt in dat de mens in het geval van een concrete handeling zijn intentie veralgemeniseert en op grond daarvan beslist wat het moreel juiste is.⁶⁰ In het verlengde hiervan ligt Kants notie van menselijke waardigheid. De categorische imperatief moet volgens Kant zo worden uitgelegd dat een mens nimmer enkel als middel kan worden gebruikt.⁶¹ De mens is autonoom en altijd een doel op zich. Voor het recht is dit idee van menselijke waardigheid van groot belang gebleken: het heeft de weg gebaand voor onvervreemdbare grond- en mensenrechten die eenieder op grond van het mens-zijn (zijn waardigheid) toekomen.

De nadruk van het utilisme en het kantianisme op het algemene en universele kan, in navolging van Rorty en Nussbaum, worden bevraagd. Staan deze opvattingen open voor de singuliere mens en diens unieke verhaal? Het veralgemeniseren van ethische handelingen tot een algemene wet of plicht impliceert een zekere depersonalisatie, omdat er geen ruimte lijkt te zijn voor persoonlijke relaties in ethische afwegingen – tenzij dit wenselijk is vanuit een universeel oogpunt.

Het utilisme en het kantianisme lijken voorbij te gaan aan de noodzaak van interpretatie bij toepassing van algemene principes op concrete situaties. Morele begrippen als 'goed', 'geluk' en 'rechtvaardigheid' hebben geen vaststaande betekenis en zullen altijd ten overstaan van het concrete geval gedefinieerd moeten worden. Deze flexibiliteit is noodzakelijk, omdat abstracte begrippen zich aan moeten passen aan veranderende omstandigheden en aan uiteenlopend menselijk handelen. Zoals Aristoteles in zijn

58 | Zie 421: 'De maxime bevat de praktische regel bepaald door de rede volgens de voorwaarden van het subject. (...) Zij is dus het beginsel op grond waarvan het subject *handelt*'.

59 | Strikt genomen zijn er diverse formuleringen van de categorische imperatief, zie 436, 29-30 (noot 52 van de vertaler, op p. 74). Dit laat ik verder buiten beschouwing.

60 | Rachels & Rachels 2007, p. 120-122.

61 | Zo schrijft Kant: 'de mens en in het algemeen elk redelijk wezen *bestaat* als doel op zichzelf, *niet slechts als middel* voor willekeurig gebruik door deze of gene wil, maar moet in al zijn handelingen, of die nu gericht zijn op zichzelf dan wel op andere redelijke wezens, altijd *tegelijk als doel* beschouwd worden' (428). En, in het vervolg daarvan: 'De praktische imperatief zal dus de volgende zijn: *handel zo dat jij het menszijn, zowel in eigen persoon van ieder ander altijd tegelijk als doel, nooit louter als middel gebruikt*' (429). Zie ook Rachels & Rachels 2007, p. 131.

Ethica schrijft over de meetlat van Lesbos in relatie tot rechtvaardigheid: ‘want de standaard waarmee wordt gemeten wat onbepaald is, is zelf onbepaald, net als het loden paslood dat bij de huizenbouw op Lesbos wordt gebruikt; want dit paslood past zich aan de vorm van de steen aan en blijft niet hetzelfde’ (V, 1137b.7). In ‘Recht en literatuur’ is dit een bekend voorbeeld: rechtvaardigheid in het rechterlijk oordeel vergt maatwerk en een gedegen afweging van de specifieke omstandigheden.⁶²

Na een korte bespreking van Rorty richt ik mij hierna voornamelijk op het werk van Nussbaum. Ik heb ervoor gekozen haar benadering binnen de narratieve ethiek centraal te stellen, gezien de grote invloed en de leidende positie die zij inneemt binnen ‘Recht en literatuur’ in het algemeen en de narratieve rechtsethiek in het bijzonder. Nussbaum heeft haar (moraal) filosofie en haar narratieve ethiek in meerdere boeken uitgewerkt en dit onderzoek heeft niet ten doel (noch de mogelijkheid) om haar gehele oeuvre te bespreken. Voor dit onderzoek is met name *Poetic Justice* relevant, omdat zij zich hier direct toespitst op het belang van literatuur voor het recht. Waar nodig, heb ik ter verduidelijking van haar stellingen in *Poetic Justice* verwijzingen naar andere werken van haar hand opgenomen.

Rorty heeft gedurende de laatste twee decennia van zijn leven het belang van literatuur hartstochtelijk verdedigd. Hij beschouwt de roman als ‘the characteristic genre of democracy, the genre most closely associated with the struggle for freedom and equality’.⁶³ Rorty positioneert literatuur tegenover rationalistische ethiek, in het bijzonder tegenover de categorische imperatief van Kant.⁶⁴ Algemene theorieën kunnen ons misschien op rationele grond(en) aanzetten tot moreel handelen, maar volgens Rorty heeft literatuur een veel grotere morele waarde:

Why should I care about a stranger, a person who is not kin to me, a person whose habits I find disgusting? A better sort of answer is the

62 | M.C. Nussbaum, ‘The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality’, in: M.C. Nussbaum, *Love’s Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, New York/Oxford: Oxford University Press 1990, p. 99.

63 | Uit: R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers. Vol. 2*, New York: Cambridge University Press 1991, geciteerd in C.J. Voparil, ‘Rorty and the democratic power of the novel’, *Eurozine* 2012, p. 1.

64 | R. Rorty, ‘Human rights, rationality, and sentimentality’, in: *Truth and Progress. Philosophical Papers. Vol. 3*, Cambridge Mass.: Cambridge University Press UK 1998, p. 167-185; Schaubroeck 2005, p. 434.

sort of long, sad, sentimental story that begins, ‘Because this is what it is to be in her situation’, or ‘Because her mother would grieve for her’. Such stories, repeated and varied over the centuries, have induced us, the rich, safe, powerful people, to tolerate and even to cherish powerless people – people whose appearance or habits or beliefs at first seemed an insult to our own moral identity, our sense of the limits of permissible human variation.⁶⁵

Rationeel gezien zou de mens niet zoveel hoeven met de ander die hem vreemd is en met wie hij zich niet (direct) kan identificeren. Vanuit een besef van de betrekkelijkheid van de eigen opvattingen en manier van leven is het volgens Rorty echter mogelijk dat de mens zich openstelt voor anderen en zich solidair toont.⁶⁶ Dat geeft literatuur voor Rorty een onmisbare waarde, want ‘such books help us see how social practices which we have taken for granted have made us cruel’.⁶⁷ Daarom zijn, zoals Rorty het noemt, *sad and sentimental stories* moreel gezien van groot belang. Door het lezen van literatuur wordt een bepaalde morele gevoeligheid gestimuleerd ten opzichte van mensen die op het eerste oog vreemd lijken. Volgens Rorty is de kernvraag ‘how we treat people whom we think not worth understanding’. Dat betreft mensen die in het dagelijkse leven – en ook in het recht – niet vanzelfsprekend worden beschouwd als (gelijkwaardige) gesprekspartners.⁶⁸

Nussbaum stelt eveneens dat literatuur de morele gevoeligheid van de lezer kan stimuleren.⁶⁹ Dat komt al voort uit het verschil in stijl. Volgens Nussbaum zet de stijl van een tekst aan tot een bepaalde ‘stijl van denken’.⁷⁰ De complexe, mysterieuze en imperfecte wereld kan niet volledig en adequaat

65 | Rorty 1998, p. 185.

66 | Zie hierover ook G. Molier, ‘De vrijheid als eeuwige belofte van een nieuw begin’, in: C. Bouteligier & A. Ellian (red.), *Fundamentele verhalen. Over recht, literatuur en film*, Den Haag: Boom Juridische uitgevers 2014, p. 156-158.

67 | R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press Cambridge UK 1989, p. 141.

68 | R. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers. Vol. 1*, New York 1991, p. 203.

69 | Volgens Schaubroeck zijn in het denken van Nussbaum vier standpunten ten aanzien van de relatie tussen literatuur en ethiek te onderscheiden. Allereerst dat literatuur ethische inzichten bevat; ten tweede dat literatuur een onmisbaar onderdeel vormt van ethiek; ten derde dat literatuur een instrument kan zijn om tot moreel handelen te komen en ten slotte ethiek als instrument om literatuur te beoordelen, zie Schaubroeck 2005, p. 433, noot 3. De eerste drie standpunten komen hierboven aan bod, aan de vierde refereer ik in de slotbeschouwing.

70 | Uit de introductie van Marianne Boenink in: M.C. Nussbaum. *Wat liefde weet. Emoties en moreel oordelen*, Amsterdam: Boom/Parrèsia 2007 (inleiding, tekstintroductions en samenvatting M. Boenink, vertaald uit het Engels door F. van Zetten), p. 24.

in filosofische bewoordingen worden gevat ('a style remarkably flat and lacking in wonder')⁷¹ en eist een andere vorm. Tegenover de uiteenzetende en verklarende stijl van filosofische taal stelt Nussbaum de meer suggestieve, zinspelende vorm van literatuur. Literatuur verzet zich vanwege haar meerduidige en ambigue aard tegen systematisch en theoretisch denken waarin voor de mens en zijn gevoelens geen plaats is. Een roman spreekt daarentegen niet alleen de ratio, maar ook het gevoel aan. De lezer van een roman raakt meer ontvankelijk voor de concrete werkelijkheid en dat maakt literatuur volgens Nussbaum zo geschikt om het morele oordeelsvermogen van de lezer te vormen. De menselijke ervaring is altijd veranderlijk en uniek en daarom kan niet worden volstaan met algemene imperatieven alleen.⁷² Literatuur legt de lezer particuliere situaties voor die leren wat in een specifieke situatie van belang is en waarom. Zo wordt de lezer gevoelig voor de uniciteit van een situatie en breidt hij zijn arsenaal aan praktische ervaring uit (dit stelt Nussbaum in navolging van Aristoteles, zie paragraaf 1.3.1). Literatuur is daarmee van groot belang voor de vorming van het morele oordeelsvermogen.

Daarnaast kan literatuur volgens Nussbaum een bron zijn van morele kennis, een inzicht dat zij eveneens aan Aristoteles ontleent.⁷³ Door het lezen van literatuur kan het oordeelsvermogen van de lezer worden ontwikkeld en (verder) worden aangescherpt. Verhalen formuleren geen voorschriften of algemene wetten, maar schetsen betekenisvolle opeenvolging van concrete gebeurtenissen, handelingen en reacties die leiden tot een ethische reflectie. Het is van belang dat de lezer leert wat algemene principes betekenen in concrete situaties, omdat de ethische reflectie die volgens Nussbaum volgt uit literatuur ten dienste staat van pogingen van de mens om goed te leven.

Literatuur biedt de lezer ook aanknopingspunten om tot moreel handelen te komen, aldus Nussbaum. De lezer leert om zich in te leven in anderen en de werkelijkheid te ervaren vanuit een ander gezichtspunt. In dit kader

71 | M.C. Nussbaum, 'Introduction: Form and Content, Philosophy and Literature', in: M.C. Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, New York/Oxford: Oxford University Press 1990, p. 5.

72 | Vgl. Boenink 2007, p. 11.

73 | Zie ook M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy (Revised Edition)*, New York: Cambridge University Press 2001 (1986).

spreekt Nussbaum van *literary imagination*, literaire verbeelding, die zij als volgt definieert:⁷⁴

(...) literary works typically invite their readers to put themselves in the place of people of many different kinds and to take on their experiences. In their very mode of address to their imagined reader, they convey the sense that there are links of possibility, at least on a very general level, between the characters and the reader. The reader's emotions and imagination are highly active as a result, and it is the nature of this activity, and its relevance for public thinking, that interests me.⁷⁵

Literaire verbeelding is volgens Nussbaum belangrijk voor het recht en voor de democratie, omdat de lezer geconfronteerd wordt met 'the importance of viewing each person as separate with a single life to live'.⁷⁶ In *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities* (2010) legt Nussbaum de nadruk op de idee dat literatuur een fundamentele en formatieve rol heeft voor het gemeenschapsleven, omdat het de capaciteit van burgers tot het begrijpen van en sympathiseren met anderen cultiveert.⁷⁷ Dat is volgens haar van belang in het kader van burgerschap en sociale gerechtigheid.⁷⁸ In *Poetic Justice* stelt Nussbaum literaire verbeelding in verband met het rechterlijk oordeel en juridische gerechtigheid (dit komt in paragraaf 1.4 aan de orde). Literaire verbeelding zou, als onderdeel van publieke rationaliteit, sturend moeten zijn voor rechters bij het formuleren van oordelen,

74 | In *Poetic Justice* hanteert Nussbaum meerdere termen voor literaire verbeelding: *the structure of the literary experience* (p. 87); *literary understanding* (p. 92) en *the light of the poetic imagination* (p. 119). In latere werken (*Cultivating Humanity* uit 1997 en *Not for Profit* uit 2010) spreekt zij van *narrative imagination*. Zie ook Seaton 1999, p. 484. Het is verwarrend dat Nussbaum in dit verband ook het woord 'compassie' introduceert (*compassionate imagination*, in: *Poetic Justice*, p. xviii; *Cultivating Humanity*, p. 91). Ik hanteer in dit onderzoek de term *literary imagination*, allereerst omdat zij daarvan vertrekt in *Poetic Justice* en ten tweede ten behoeve van de helderheid van de gehanteerde terminologie.

75 | Nussbaum 1995, p. 5.

76 | Nussbaum 1995, p. 76.

77 | 'Het cultiveren van medeleven vormt een essentieel onderdeel van de beste moderne ideeën over democratisch onderwijs, zowel in westerse als niet-westerse landen'. M.C. Nussbaum, *Niet voor de winst. Waarom de democratie de geesteswetenschappen nodig heeft*, Amsterdam: Ambo 2011 (2010, vertaald door R. van Kappel), p. 130.

78 | In *Cultivating Humanity* volgt Nussbaum het opvoedkundige ideaal zoals dat naar voren kwam bij Plato en Aristoteles. Nussbaum spreekt van 'civic imagination', een vaardigheid die burgers zich idealiter eigen maken. 'Habits of empathy and conjecture conduce to a certain type of citizenship and a certain form of community: one that cultivates a certain kind of responsiveness to another's needs, and understand the way circumstances shape those needs', M.C. Nussbaum, *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Legal Education*, Cambridge: Harvard University Press 1997, p. 90.

voor wetgevers bij het maken van wetten en voor beleidsmakers die de kwaliteit van leven meten.

Tegen deze achtergrond plaatst Nussbaum in *Poetic Justice* literatuur tegenover het (zuiver) economisch utilisme, waarin getracht wordt menselijk gedrag op basis van rationele berekeningen te reguleren.⁷⁹ Net als Rorty wijst Nussbaum op het belang van het erkennen van mensen die buiten de maatschappij staan of tot een minderheid behoren. Het gaat om het ideaal van ‘full equality’ en het stimuleren van een ‘truly equal concern’ ten aanzien van mensen en groepen die in de samenleving niet (of niet vanzelfsprekend) meetellen. Daartoe richt Nussbaum zich vooral op ‘realist social novels’,⁸⁰ zoals *Native Son* (1940) van Richard Wright (1908-1960) en *Uncle Tom’s Cabin* (1852) van Harriet Beecher Stowe (1811-1896).

Uit het voorgaande komt naar voren dat literatuur volgens Rorty en Nussbaum een bepaalde morele sensibiliteit stimuleert ten opzichte van mensen die voor de lezer in eerste instantie vreemd (kunnen) zijn. De lezer ervaart hoe het is om een onbekende ander te zijn. Dat benadrukt het belang van de door literatuur gestimuleerde verbeeldingskracht. Literatuur doet, met andere woorden, een ethisch appèl op de lezer: zij kan de lezer aanspreken en uitnodigen om stil te staan bij maatschappelijk onrecht en om te ervaren hoe het voelt om onjuist bejegend of niet gehoord te worden.

Om dit gevoel voor en begrip van de ander te ontwikkelen is nog een voorwaarde vereist die tot nu toe impliciet naar voren is gekomen: het vermogen tot empathie, een centraal begrip in literaire verbeelding. Ook in ‘Recht en literatuur’ vormt empathie een van de centrale thema’s. Ontwikkeling van het empathisch vermogen, met name van rechters, kan volgens narratieve rechtsethici leiden tot verwerkelijking van humaniteit in het recht en onpersoonlijke, mechanische wetstoepassing voorkomen.

79 | Nussbaum 1995, p. xiii.

80 | Nussbaum 1995, p. 87. Dit genre is eveneens ruim vertegenwoordigd op de lijst van Wigmore en speelt ook een grote rol in het denken van Rorty over literatuur.

1.3.3 Empathie en het belang van inleving

De laatste decennia zijn er steeds meer onderzoeken en publicaties over empathie verschenen, voornamelijk vanuit de (neuro)psychologie en de filosofie. Paul Bloom (1963), professor Psychologie en Cognitieve Wetenschap, staat in zijn boek *Against Empathy. The Case for Rational Compassion* (2016) uitgebreid stil bij de populariteit van empathie, dat volgens hem in toenemende mate een remedie lijkt voor alle denkbare problemen in de huidige tijd.⁸¹

Bloom stelt dat empathie direct geassocieerd wordt met menselijkheid, het welwillend zijn naar de ander en handelen naar het moreel goede.⁸² Hij ontdekte dat de term ‘empathie’ in meer dan 1500 boektitels voorkomt⁸³ en dat er een veelheid aan definities wordt gehanteerd: ‘there are probably nearly as many definitions of empathy as people working on this topic’.⁸⁴ De verschillen zijn volgens Bloom echter subtiel. Achter de uiteenlopende formuleringen lijkt een kerngedachte te kunnen worden ontwaard, die hij omschrijft als ‘the act to experience the world as you think someone else does’.⁸⁵

Oorspronkelijk is de term ‘empathie’ gemunt in de psychologie door Edward B. Titchener (1867-1927). Hij vertaalde het Duitse *Einfühlung* naar ‘empathy’.⁸⁶ Volgens Van Dale is empathie (Gr.: *empathia*, hartstocht) ‘het zich inleven in de belevingswereld van anderen, het zich kunnen verplaatsen

81 | Zo sprak toenmalig president Barack Obama (1961) in 2009 over ‘the empathy deficit’, volgens hem het grootste problemen van de huidige tijd. Zie ook het boek over empathie van de Australische filosoof Roman Krznaric. Krznaric stelt, net als Obama, dat een bevordering van empathie ons leven en de wereld ten positieve kan veranderen. Empathie leidt tot solidariteit en voorkomt stereotyperingen. R. Krznaric, *Empathie. Een revolutionair boek*, Utrecht: Uitgeverij Ten Have 2014 (vertaald door J. Braks). Krznaric zette ook het ‘Empathiemuseum’ en de ‘Empathiebibliotheek’ op, waarin boeken en films zijn opgenomen die het empathisch vermogen zouden stimuleren, zie <http://empathylibrary.com/>.

82 | Zie Bloom 2016, p. 3.

83 | Bloom 2016, p. 19.

84 | Bloom 2016, p. 16.

85 | Bloom 2016, p. 16. Deze grondgedachte komt ook naar voren in verschillende woorden- en etymologieboeken, waaronder Van Dale (online geraadpleegd), *The Cambridge Dictionary of Philosophy (Second Edition)*, *The Oxford Dictionary of Word Origins (Second Edition)* en *The Concise Oxford Dictionary of English Etymology*.

86 | R.M. Gordon, ‘Empathy’, in: R. Audi (red.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy (Second Edition)*, New York, NY: Cambridge University Press 1999, p. 261. Zie ook S. Keen, ‘A Theory of Narrative Empathy’, *Narrative* 2006, afl. 14-3, p. 209.

in de gevoelens of de gedachtegang van een ander'.⁸⁷ 'Empathisch zijn' staat volgens Van Dale gelijk aan 'invoelend of inlevend'. In deze definitie komen de twee typen empathie naar voren die in de psychologie worden onderscheiden:⁸⁸ ten eerste emotionele empathie, invoelen in wat een ander voelt en ten tweede cognitieve empathie, die gericht is op het begrijpen wat er omgaat in het hoofd van iemand anders en begrijpen wat bij een ander leidt tot geluk of tot pijn.⁸⁹

Beide typen empathie, zowel invoelen als inleven, komen terug in het denken over empathie door Rorty en Nussbaum. Rorty spreekt veeleer van solidariteit, maar in zijn nadruk op *sad, sentimental stories* komen zowel invoelen als inleven naar voren; Nussbaum spreekt over empathie als 'the ability to imagine what it is like to be in that person's place (what we usually call *empathy*)'.⁹⁰ In het kader van literaire verbeelding legt zij de nadruk op inleving (de cognitieve variant van empathie):

(...) de vaardigheid om te bedenken hoe het zou kunnen zijn om in de schoenen te staan van iemand anders dan jijzelf, om een intelligente lezer te zijn van het verhaal van de persoon, en om de emoties, wensen en verlangens te begrijpen die iemand in die situatie zou kunnen hebben.⁹¹

Volgens Nussbaum is empathie de grondhouding waaruit aandacht kan ontstaan voor de omstandigheden van ieder afzonderlijk geval.⁹² Dat maakt empathie neutraal: inleven in de ander kan net zo goed leiden tot immoreel gedrag. Martelmethoden vereisen eveneens het vermogen om zich in een ander te kunnen verplaatsen, wil de marteling het beoogde effect hebben.⁹³ Nussbaum erkent dit, en stelt dat een morele reactie ten aanzien van (de situatie van) de ander daarom om een andere emotie vraagt,

87 | Zie ook Bloom 2016, p. 17.

88 | Deze tweedeling is binnen de psychologie de meest gehanteerde onderscheiding, aldus Keen 2006, p. 208.

89 | Bloom 2016, p. 36. Deze twee vormen van empathie zijn volgens Bloom duidelijk te onderscheiden, omdat zij voortkomen uit verschillende processen in het brein en de mens op verschillende manieren beïnvloeden.

90 | Nussbaum 1997, p. 91.

91 | Nussbaum 1997, p. 91.

92 | Gaakeer *Verhalenderwijs* 2012, p. 798.

93 | B. Stangneth, *Het kwade denken*, Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Atlas Contact 2016 (vertaald door R. van Veen), p. 16; Bloom 2016, p. 37; Schaubroeck 2005, p. 437.

namelijk sympathie (Lat.: *sympathia*, Gr.: *sumpatheia*, gelijke gewaarwording of stemming, medelijden).⁹⁴ Dan is empathie een eerste vereiste – of de benodigde vaardigheid – voor moreel denken en handelen. ‘Mirroring what a person might be expected to feel in that condition or context, empathy is thought to be a precursor to its semantic close relative, *sympathy*’, zo stelt de Amerikaanse literatuurwetenschapper Suzanne Keen (1973).⁹⁵

Waar empathie dus gaat over inleven of invoelen in iemand anders, is sympathie gericht op voelen voor diegene.⁹⁶ Sympathie vormt de grond voor het voelen van verbondenheid met anderen.⁹⁷ Dat stemt overeen met de definitie(s) van sympathie van Van Dale: een gevoel van verbondenheid, medeleven of medegevoel. Sympathie duidt op het voelen van genegenheid of waardering ten aanzien van iets of iemand anders, een werkelijke of veronderstelde verwantschap. Daarom is sympathie een emotie en niet een vaardigheid: er komt een zekere mate van meeleven bij die bij inleving nog geen rol speelt (of hoeft te spelen). De Amerikaanse hoogleraar Rechtsfilosofie Robin West (1944) formuleert de verhouding tussen empathie en sympathie als volgt:

Empathy is not sympathy. (...) Empathy tells us, perhaps, something about what others are feeling, or at least gives us a hint of its feel. It is a source of information. Sympathy, by contrast, is the moral sentiment that aligns our interest with that of another in pain. (...) But empathy simply gives the empathizer, including the judicial empathizer, access to a certain kind of knowledge of the perspective of others. Empathy is not what motivates action. Sympathy is what motivates action.⁹⁸

94 | Nussbaum gebruikt ook in dit verband verschillende termen (wat de helderheid van haar betoog niet altijd geheel ten goede komt): sympathie, compassie en solidariteit – die volgens haar hetzelfde betekenen en moreel van betekenis zijn. Vgl. Schaubroeck 2005, p. 437. Ik volg de term ‘sympathie’, omdat Nussbaum zelf het meest gebruik lijkt te maken van deze term en omdat sympathie zich het best verhoudt tot de oorsprong van het denken over empathie bij Adam Smith, dat ik hierna bespreek.

95 | Keen 2006, p. 208.

96 | Keen refereert hieraan als *empathic concern*. Empathie die tot sympathie leidt, is per definitie gericht op de ander terwijl een empathisch gestimuleerde reactie die leidt tot *personal distress*, het zelf ervaren van leed, juist zelf-georiënteerd is en niet gericht op de toestand of situatie van de ander. Keen 2006, p. 208.

97 | Vgl. R.M. Gordon, ‘Empathy’, in: R. Audi (red.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy (Second Edition)*, New York, NY: Cambridge University Press 1999, p. 261.

98 | R. West, ‘The Anti-Empathic Turn’, in: J.E. Fleming (red.), *Passions and Emotions*, New York: New York University Press 2012, p. 248.

Hier komt nog eens naar voren dat inleven niet per se meeleven betekent. Empathie in de zin van inleving wordt opgevat als het begrijpen van de ander, van diens gevoelens en perspectief.⁹⁹ Het is een bron van informatie en kennis, aldus West.

De definitie van sympathie is in de filosofie geformuleerd door de Schotse verlichtingsdenker Adam Smith (1723-1790) in zijn *Theory of Moral Sentiment* (1759) en wordt beschouwd als het begin van het denken over empathie.¹⁰⁰ Het is van belang om hierbij stil te staan, omdat zijn definitie in hedendaagse verhandelingen als empathie wordt opgevat¹⁰¹ en Nussbaum haar ideeën rond empathie en sympathie aan Smith ontleent.

Sympathie is volgens Smith de capaciteit '[to, C.B.] place ourselves in his situation... and become in some measure the same person with him, and thence form some idea of his sensations, and even feel something which, though weaker in degree, is not altogether unlike them'.¹⁰² Hieruit blijkt dat Smith een ruime interpretatie hanteert van 'sympathie': het betreft zowel het inleven in (de situatie van) een ander als het meevoelen van wat die ander ervaart. Smith stelt dat we echter niet onmiddellijk kunnen voelen wat een ander voelt, of begrijpen hoe een bepaalde situatie een ander raakt:

[O]ur senses will never inform us of what he suffers. They never did, and never can, carry us beyond our own person, and it is by the imagination only that we can form any conception of what are his sensations. (...) [I]t is the impressions of our own senses only, not those of his, which our imagination copy.¹⁰³

Het is volgens Smith onmogelijk om ons, volledig los van ons eigen zelf, in te leven in de gevoelens van een ander of om diegene te begrijpen. Wij

99 | Hoewel er denkers zijn die de hierboven beschreven verhouding omdraaien, zoals K.F. Morrison in *I Am You. The Hermeneutics of Empathy in Western Literature, Theology, and Art*, Princeton, New Jersey USA: Princeton University Press 2014 (1988).

100 | Zie Keen 2006, p. 207.

101 | Bijvoorbeeld Keen 2006, p. 226, noot 6, waarin zij stelt dat Smith aspecten van empathie beschrijft onder 'the older term sympathy'. Volgens Bloom kan de definitie van Smith worden beschouwd als de emotionele variant van empathie: 'Empathy – in the Adam Smith sense, the “emotional empathy” sense (...)'. Bloom 2016, p. 17.

102 | A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments, or: An Essay Towards an Analysis of the Principles by which Men Naturally Judge Concerning the Conduct and Character, First of their Neighbours, and Afterwards of Themselves*, London: Henry G. Bohn 1853 (1759), p. 4.

103 | Smith 1853, p. 3-4.

kunnen nu eenmaal alleen begrijpen wat wij zelf zouden voelen in diezelfde situatie. Inleving vraagt daarom om een mate van verbeelding (*imagination*),¹⁰⁴ die onze eigen emoties kopieert in een voorgestelde situatie. Dan is het mogelijk om onszelf in (de situatie van) iemand anders te verplaatsen. In *Poetic Justice* volgt Nussbaum Smith wanneer zij het vermogen tot empathie en inleving verbindt aan verbeelding (*fancy*):

(...) the novels's name for the ability to see one thing as another, to see one thing in another. (...) Seeing a perception, then, as pointing to something beyond itself, seeing in the things that are perceptible and at hand other things that are not before one's eyes.¹⁰⁵

Nussbaum verbindt deze verbeelding aan Smith's concept van de oordeelkundige toeschouwer (*judicious spectator*). Deze toeschouwer is zelf niet betrokken in een specifieke situatie, maar streeft ernaar om zich voor te stellen wat die situatie betekent voor de ander die zich daarin bevindt.¹⁰⁶ Hij is niet persoonlijk betrokken bij de gebeurtenissen waar hij getuige van is, maar kan zich inleven in die ander en in hoe een bepaalde situatie voor diegene moet zijn.

In de benadering van Nussbaum hangt (de vaardigheid tot) empathie samen met sympathie en verbeelding. Schaubroeck constateert terecht dat een duidelijke definitie van de verhouding tussen empathie en sympathie bij Nussbaum ontbreekt.¹⁰⁷ Het is echter duidelijk dat empathie volgens Nussbaum kan leiden tot sympathie en dat verbeelding een belangrijk onderdeel is van het vormen van het empathisch vermogen: 'to concern ourselves with the fates of others like ourselves, attaching ourselves to them both by sympathetic friendship and by empathic identification'.¹⁰⁸ Als lezers zich oefenen in het verplaatsen in een ander en zich door middel van verbeelding kunnen voorstellen hoe een bepaalde situatie beleefd wordt, kunnen zij dat ook in het dagelijks leven en zijn zij eerder in staat om mee

104 | Later veronderstelt Smith de relatie tussen verbeelding en sympathie nog eens: 'sympathy, or for that imaginary change of situations from which it arises', Smith 1853, p. 19.

105 | Nussbaum 1995, p. 36. f

106 | 'the spectator must, first of all, endeavor as much as he can to put himself in the situation of the other, and to bring home to himself every little circumstance of distress which can possibly occur to the sufferer (...) and strive to render as perfect as possible that imaginary change of situation upon which his sympathy is founded', Smith 1853, p. 22.

107 | Schaubroeck 2005, p. 437.

108 | Nussbaum 1995, p. 35.

te leven.¹⁰⁹ Dat heeft morele consequenties: op deze manier leert de lezer volgens Nussbaum om recht te doen aan de ander en is diegene niet meer vreemd.

Het vermogen tot empathie vereist dan ook een zekere mate van herkenning. Dit kwam al naar voren bij Aristoteles, volgens wie herkenning belangrijk is om medelijden en angst te voelen (zie paragraaf 1.3.1). Empathie geschiedt op basis van identificatie. Het herkennen van het zelf in iets of iemand anders lijkt dan een noodzakelijke voorwaarde te zijn voor moreel handelen. Identificatie met personages in literatuur kan ertoe leiden dat de lezer zich aangesproken weet, dat hij zich in hen kan verplaatsen en kan ervaren om in voor hem vreemde, ongebruikelijke situaties en gebeurtenissen te staan.¹¹⁰

Literatuur kan een kunstmatige constructie zijn van de positie van de oordeelkundige toeschouwer en volgens Nussbaum belichaamt deze positie de ideale wijze van morele oordeelsvorming. ‘Among his most important moral faculties is the power of imagining vividly what it is like to be each of the persons whose situation he imagines’, zo stelt Nussbaum in *Poetic Justice*.¹¹¹ Door het lezen van romans ontwikkelt de lezer de vaardigheid om zich in te leven in fictieve personages en dit kan aanzetten tot empathie in het dagelijks leven ten aanzien van anderen. Het vermogen tot inleving dat wordt gestimuleerd door het lezen van literatuur en dat praktisch wordt toegepast, kan worden omschreven als ‘narratieve empathie’.¹¹²

In het licht van methodologie en afbakening van het onderzoeksonderwerp (zie paragraaf 1.5.1) dienen er op deze plaats vast twee opmerkingen te worden gemaakt. Allereerst ga ik in dit onderzoek uit van de basisdefinitie van empathie die Nussbaum in navolging van Smith hanteert: de vaardigheid van de mens om zich in te leven in (de situatie van) een ander. De

109 | Schaubroeck 2005, p. 438.

110 | Dit kan worden omschreven als ‘esthetische empathie’, zie Gaakeer 2015, p. 5. Zij refereert aan Patrick C. Hogan, *What Literature Teaches Us About Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press 2001, op p. 276. Hogan onderscheidt esthetische empathie in ‘allocentrische empathie’, inleven in wat de ander overkomt, ‘projectieve empathie’, jezelf voorstellen in de situatie van de ander en ‘normatieve empathie’, je voorstellen wat die ander zou doen. Deze onderscheidingen voeren echter alle drie terug tot de basisgedachte van het inleven en begrijpen van (de situatie van) de ander: de vorm van empathie die in dit onderzoek centraal staat.

111 | Nussbaum 1995, p. 73.

112 | Keen 2006.

focus ligt op de cognitieve variant van empathie; de emotionele variant van empathie, het invoelen, laat ik buiten beschouwing. De vraag of empathie ook tot andere emoties als sympathie, compassie of medelijden leidt, komt daarom niet aan de orde – dat is een onderwerp op zichzelf. Ik beperk mij in dit onderzoek tot de vooronderstelling dat empathie als grondhouding leidt tot (mede)menselijkheid en begrip van de ander. Daarnaast komt de (empirische) vraag of het lezen van literatuur daadwerkelijk het empathisch vermogen kan vormen, niet aan bod.¹¹³ Het gaat veeleer om de vraag wat de werking van empathie is of kan zijn in relatie tot rechtvaardigheid en het doen van recht aan de ander.

1.4 Narratieve rechtsethiek: de toepassing op het recht

Na de uiteenzetting over de achtergrond en plaatsbepaling van de narratieve ethiek en de plaats van empathie daarin, richt ik mij nu op de uitwerking van dit denken in ‘Recht en literatuur’. Wat kan de narratieve ethiek en haar kernnotie van empathie als inlevingsvermogen betekenen voor (het denken over) het recht en de rechtspraktijk? Hoe vindt het ethisch appèl van literatuur doorwerking in het recht en waarom is het belangrijk dat dit appèl weerklinkt? Deze vragen komen in het navolgende aan bod.

Allereerst dient ‘narratieve rechtsethiek’ nader gedefinieerd te worden. Zoals ik besprak in paragraaf 1.2, zijn in ‘Recht en literatuur’ al dan niet geëxpliciteerde filosofisch-ethische vooronderstellingen te onderscheiden die zich richten op de vraag wat het belang is van literatuur voor het recht en voor juristen. Deze vooronderstellingen kunnen onder de noemer ‘narratieve rechtsethiek’ worden gevat, omdat zij kernideeën van de narratieve ethiek toepassen op het recht. De centrale inzichten omtrent de

113 | Empirisch onderzoek omtrent literatuur en empathie behoort tot het veld van de (cognitieve) psychologie en neurowetenschap en valt buiten het bereik van dit onderzoek. Voor dergelijke onderzoeken, zie Keen 2006, p. 207, 210-213; E.M. Koopman, *Reading Suffering. An empirical inquiry into empathic and reflective responses to literary narratives*, (diss. Rotterdam), Rotterdam: Erasmus Research Center for Media, Communication and Culture 2016; F. Hakemulder (red.), *De stralende lezer. Wetenschappelijk onderzoek naar de invloed van het lezen*, Delft: Eburon 2011; C. Callil, M. Haddon, M. Rosen, Z. Smith, J. Winterson, B. Morrison, M. Wolf & Barzillai, T. Parks, J. Davis & N. Carr, *Stop What You're Doing and Read This!*, London: Vintage Books 2011; J. Hakemulder, *The Moral Laboratory. Experiments Examining the Effect of Reading Literature on Social Perception and Moral Self-Concept*, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company 2000.

(filosofische) koppeling tussen ethiek en narrativiteit die in paragraaf 1.3.2 aan de orde kwamen, worden in de narratieve rechtsethiek toegepast op het recht.

Narratieve rechtsethici, zoals Nussbaum en West, stellen eveneens het verband tussen narrativiteit en ethiek centraal en benadrukken de morele waarde van literatuur in relatie tot het recht. Geïnspireerd door een humanistisch ideaal, de roep om (mede)menselijkheid die het Hooggerechtshof zo welluidend formuleerde in *Woodson v. North Carolina*, ligt in de narratieve rechtsethiek de nadruk op het verstaan van de ander als instrument tot rechtvaardigheid. Daarom heeft rechtsethiek een directe binding met ethiek in filosofische zin en moet het worden onderscheiden van juridische beroepsethiek, waarin het gaat om aan beroepseer gerelateerde zaken als geheimhoudingsplicht, onpartijdigheid of misbruik van juridische mogelijkheden.

In de narratieve rechtsethiek is de rechtsvinding van cruciale betekenis en krijgt het rechterlijk oordeel een centrale rol toebedeeld. Dat is niet verwonderlijk: de rechter kan het ideaal verwerkelijken van de oordeelkundige toeschouwer dat Nussbaum in navolging van Smith formuleert. De rechter past algemene regels toe op concrete gevallen en kan zich voorstellen hoe een bepaalde situatie moet zijn (geweest) voor degene over wie hij moet oordelen en waarom diegene (wel of juist niet) op een bepaalde manier gehandeld heeft. Het ethisch verstaan en het herkennen van de ander als gelijkwaardige gesprekspartner dat in de narratieve ethiek wordt benadrukt, wordt in de narratieve rechtsethiek gekoppeld aan het belang van wat kan worden geduid als ‘juridisch inlevingsvermogen’.

Om die reden richt ik mij in dit onderzoek voornamelijk op de rechtsvinding als het gaat om de concrete uitwerking van de narratieve rechtsethiek in de praktijk en komen andere juridische actoren en instanties zoals de wetgever in mindere mate aan bod. In de volgende subparagraaf schets ik de achtergrond en relevantie van de narratieve rechtsethiek en sta daarna uitgebreider stil bij de rechtsvinding als de context waarin empathie als juridisch inlevingsvermogen wordt gehanteerd.

1.4.1 Het wetenschappelijk paradigma in recht en rechtsvinding

Waar literatuur in de narratieve ethiek abstracte ethische theorieën zogenoemd ‘corrigeert’ door aandacht te vragen voor de concrete omstandigheden, wordt zij in de poëtische benadering van de narratieve rechtsethiek afgezet tegen de toenemende nadruk op wetenschappelijkheid in de rechtswetenschap en de rechtspraktijk.¹¹⁴ Deze wetenschappelijke opvatting van het recht, zoals omschreven door narratieve rechtsethici, is diepgaand beïnvloed door het utilisme en het kantianisme.¹¹⁵

Een voorbeeld van een dergelijk rationeel-wetenschappelijke benadering van het recht is het rechtspositivisme, zoals bepleit door de Oostenrijks-Amerikaanse jurist Hans Kelsen (1881-1973) en de Britse rechtsfilosoof H.L.A. Hart (1907-1992). In het algemeen kan worden gezegd dat het rechtspositivisme is ontsproten aan het wijsgerig positivisme, waarvan de Franse filosoof Auguste Comte (1798-1857) wordt gezien als een van de belangrijkste grondleggers. In het positivisme ligt de nadruk op wetenschap en het vergaren van objectieve, verifieerbare kennis van de werkelijkheid. In navolging daarvan richt het rechtspositivisme zich op wetenschappelijke kernwaarden als rationaliteit, neutraliteit en objectiviteit. De rechtsorde wordt op een formele manier benaderd.¹¹⁶ Zo bepleit en verdedigt Hart in zijn artikel *Positivism and the Separation of Law and Morals* (1958) de *separation thesis*, de scheiding tussen recht en moraal van Bentham en John Austin (1790-1859).¹¹⁷ Het scheiden van recht en moraal is volgens Hart vooral van belang ten aanzien van de rechtsvinding. Rechtszekerheid is het kernbeginsel in het recht en de rechter dient zich daarom te onthouden van morele oordelen: voor Hart mag het recht niet vertroebeld raken door overwegingen van zedelijke aard.

De rechtspositivistische opvatting van rechtsvinding hangt samen met de idee van de trias politica: de scheiding van de staatsmacht in een wetgevende, uitvoerende en rechtsprekende macht. De wetgever maakt de

114 | Gaakeer spreekt van *law as science*, een traditie die is ingezet in de negentiende eeuw en in de rechtstheorie in de twintigste eeuw dominant is geworden. Gaakeer 1995, p. 25.

115 | H.L.A. Hart, ‘Positivism and the Separation of Law and Morals’, *Harvard Law Review* 1958, afl. 71-4, p. 594-595.

116 | P.B. Cliteur & A. Ellian, *Legaliteit en legitimiteit. De grondslagen van het recht*, Leiden: Leiden University Press 2016, p. 17-22.

117 | Hart 1958, p. 593-629.

wetten en de rechter spreekt de woorden van de wet.¹¹⁸ De rechter mag zich niet bezighouden met de beoordeling van de innerlijkheid of billijkheid van rechtsregels die door het bevoegde orgaan zijn uitgevaardigd, want waar de wetgever democratisch gelegitimeerd is en gekozen door het volk, wordt de rechter voor het leven benoemd. Het is daarom onwenselijk wanneer de rechter plaatsneemt op de stoel van de wetgever – dat is in strijd met de democratische gedachte en de beginselen van de rechtsstaat, zoals het legaliteitsbeginsel (art. 16 Gw en art. 1 WvSv).¹¹⁹ Dan is volgens het rechtspositivisme sprake van een subjectieve en naar willekeur oordelende rechtsvinding waarin rechtszekerheid en rechtsgelijkheid met voeten worden getreden. Dan regeert *the rule of men* en niet *the rule of law*. Daarnaast is een begrip als ‘rechtvaardigheid’ abstract en vaag (Kelsen spreekt hier van *Leerformeln*, inhoudsloze frasen)¹²⁰ en een eigen invulling daarvan door de rechter doet afbreuk aan de eis van objectiviteit.

Vanuit de narratieve rechtsethiek worden kanttekeningen geplaatst bij het rechtspositivisme en diens (eenzijdige) nadruk op wetenschappelijkheid. In het kader van rechtsvinding spreekt West van *scientific judging*, verwetenschappelijking van rechterlijke oordelen,¹²¹ dat kenmerkend is voor het heersende wetenschappelijk paradigma in het denken over recht. ‘The new paradigm has virtually no need for a judge who is capable of empathic engagement with litigants’, aldus West.¹²² Uiteraard dienen, ook volgens West, rechtszekerheid en het legaliteitsbeginsel in het recht gewaarborgd te worden. Zij wijst er echter op dat de positivistische opvatting van het recht en de daarmee verbonden mechanische rechtsvinding (het uitspreken van de woorden van de wet) geen ruimte biedt voor de mens, voor emoties of empathie. Het rechtspositivisme gaat voorbij aan de innige band tussen recht en ethiek; aan het gegeven dat recht, wil het rechtvaardig worden geacht, nooit los kan worden gezien van de moraal. Gaakeer stelt treffend dat dit ‘logocentrisch denken’¹²³ van het rechtspositivisme de noodzaak van

118 | Naar de beroemde formulering van de Franse filosoof Montesquieu (1689-1755): ‘Les juges de la nation ne sont que les bouches, qui prononcent les paroles de la loi, des êtres inanimés, qui n’en peuvent modérer ni la force ni la rigueur’, in: Montesquieu, *De l’Esprit des Lois*, Paris: Éditions Gallimard 1995, XI 6.
 119 | Dit beginsel bindt de staat aan het recht en voorkomt dat de staat haar bevoegdheden misbruikt. Het handelen van de rechter moet gebaseerd zijn op bestaande rechtsregels die iedere burger kan kennen en die niet met terugwerkende kracht worden ingesteld.

120 | Cliteur & Ellian 2016, p. 20.

121 | West 2012, p. 249.

122 | West 2012, p. 250.

123 | Vgl. Gaakeer 2015, p. 2-3.

het horen van de menselijke stem en het belang van inlevingsvermogen onderstreept. Juridisch redeneren betreft waarschijnlijkheden en niet, *a priori*, logische zekerheden.¹²⁴ Het is volgens haar merkwaardig om voetstoots aan te nemen dat dit wel het geval zou kunnen zijn.

In *Poetic Justice* richt Nussbaum zich voornamelijk tegen de rechtseconomische opvatting van het recht, die in hoge mate beïnvloed is door het utilisme en diens meetbare nutsprincipe. Het gevaar is dat de mens dan nog slechts wordt gezien als object of middel en er feitelijk niet (meer) toe-doet. Daar brengt Nussbaum tegen in dat de ‘humanistic and multivalued conception of public rationality (...) needs defending, since it has for some time been under attack from the more “scientific” conceptions offered by the law-and-economics movement’.¹²⁵

Volgens West, Gaakeer en Nussbaum is de welwillendheid tot het inleven in de ander over wie de rechter moet oordelen essentieel als het gaat om het doen van recht. Zij stellen dat literatuur het besef kan aanwakkeren dat wetenschappelijke benaderingen geen ruimte laten voor de menselijke stem. Literatuur wekt de mens tot leven en helpt lezers om de categorieën en abstracte classificaties van het recht te overstijgen en niet te vervallen in tunnelvisie(s). Dat is in de narratieve rechtsethiek de doorwerking van het ethisch appèl dat literatuur doet: ook de juridische lezer wordt meer ontvankelijk voor de concrete werkelijkheid, die binnen het rechtspositivistische denken al snel in systemen wordt opgenomen en verdwijnt. Volgens narratieve rechtsethici is het ethisch appèl van literatuur van belang voor het (denken over) recht en de rechtspraktijk, omdat door middel van de ontwikkeling van het empathisch vermogen en de verbeeldingskracht recht kan worden gedaan aan de concrete mens en diens omstandigheden. Daarom is literaire verbeelding volgens Nussbaum onmisbaar voor de samenleving in het algemeen en voor het recht in het bijzonder en zou die ook deel uit moeten maken van juridische oordelen.¹²⁶

In ‘Recht en literatuur’ krijgt literatuur een pedagogische functie toegedicht: literaire verbeelding zou volgens de narratieve rechtsethiek eveneens moeten worden onderwezen op de academie. Een bekwame jurist weet hoe

124 | Gaakeer, *Crossroads? Some Remarks on the Future of Law and Literature* 2012, p. 11.

125 | Nussbaum 1995, p. xv.

126 | Nussbaum 1995, p. xv-xvi.

het systeem van het recht werkt, hoe rechtsregels moeten worden toegepast en hoe het wetboek gehanteerd dient te worden. Echter, 'om een goed jurist te worden, zo is het idee, is technische scholing in het juridische ambacht ontoereikend en komt het niet alleen aan op kennis over rechtsinstellingen en rechtsregels. Het ideaal is een humanistische vorming (*liberal education*) die gericht is op literatuur', zo stellen de rechtsfilosofen Willem Witteveen (1952-2014) en Sanne Taekema.¹²⁷

Dat herinnert in menig opzicht niet alleen aan de onderrichtende rol van literatuur die Plato en Aristoteles beschrijven, maar eveneens aan het humanistische ideaal van *Bildung*.¹²⁸ Het lezen van literatuur is een belangrijk onderdeel binnen *Bildung*, dat gericht is op ontwikkeling, opvoeding en scholing. Vanuit een humanisme dat menselijke waardigheid centraal stelt, is het belangrijk dat het empathisch vermogen van burgers wordt ontwikkeld en gestimuleerd.¹²⁹ Literatuur draagt bij aan een 'vorming tot humaniteit'.¹³⁰ In deze traditie beschouwen burgers elkaar niet als objecten, maar beseffen zij dat eenieder binnen de samenleving altijd in een intersubjectieve relatie staat tot de ander als subject.¹³¹ Daarom is humaniteit van belang als grondhouding voor de menselijke samenleving (hier weerklanken Rorty en Nussbaum). Het benadrukt het belang van het overbruggen van verschillen.¹³²

Naast de educatieve en rechtstheoretische component van literatuur komt de relevantie van literatuur voor de rechtspraktijk, zoals ik reeds aankondigde, met name in de thematiek van rechtsvinding naar voren. Ik ga nu

127 | W. Witteveen & S. Taekema, 'Verbeeldingsmacht', in: W. Witteveen & S. Taekema (red.), *Verbeeldingsmacht. Wat juristen moeten lezen*, Den Haag: Boom Juridische uitgevers 2000, p. 1. Zie ook p. 341-344: redenen waarom juristen moeten lezen. In 'Recht en literatuur' vinden we deze stelling over de educatieve functie van literatuur, in navolging van Wigmore, meermalen terug. Bijvoorbeeld Ward 1995, p. ix.

128 | Het begrip *Bildung* wordt toegeschreven aan de Duitse filosoof Wilhelm von Humboldt (1767-1835).

129 | Zo stelt ook hoogleraar Burgerlijk recht en fervent pleitbezorger van 'Recht en literatuur' Hans Nieuwenhuis (1944-2015). Recht en literatuur hebben volgens hem met elkaar gemeen dat zij zich bezighouden met civilisatie, oftewel de vorming van burgers. J.H. Nieuwenhuis, *Orestes in Veghel. Recht, literatuur, civilisatie*, Amsterdam: Uitgeverij Balans 2007 (2004), p. 7.

130 | Aldus de Duitse filosoof Hans-Georg Gadamer (1900-2002) in navolging van de definitie van Johann Gottfried von Herder (1744-1803), in: H.G. Gadamer, *Waarheid en methode. Hoofdlijnen van een filosofische hermeneutiek*, Nijmegen: Vantilt 2014 (1960, vertaald door M. Wildschut), p. 23.

131 | Gaakeer 1995, p. 475. Gaakeer spreekt van *civic humanism*, waarmee zij doelt op vorming en opvoeding van burgers naar humanistische traditie. Gaakeer 1995, p. 477.

132 | 'Humanist ethics acknowledges otherness as important for ethical engagements with narrative, but it emphasizes the benefits of connecting across difference', aldus Phelan. Phelan, par. 3.4.

nader in op de thematiek van rechtsvinding in relatie tot empathie en inlevingsvermogen.

1.4.2 Rechtsvinding en het juridisch inlevingsvermogen

In het algemeen kan worden gesteld dat het rechtssysteem een inherent abstract karakter heeft. Het recht bestaat onvermijdelijk uit algemeen geformuleerde rechtsregels, omdat zij alle gevallen die zich mogelijkerwijs voor zouden kunnen doen, moeten ondervangen. Hiertoe functioneert het recht op basis van een eigen, juridisch begrippenkader en wetenschappelijke taal waarin mensen in algemene zin worden aangeduid als ‘natuurlijk persoon’ of ‘rechtssubject’. Hoewel de woorden ‘persoon’ en ‘subject’ anders doen vermoeden, lijkt het er echter op dat mensen als object worden beschouwd: zij worden juridisch geclassificeerd, bijvoorbeeld als ‘verdachte’, ‘eiser’ of ‘verzoeker’.

Volgens de narratieve rechtsethiek volgt uit dit abstracte karakter dat de mens en diens verhaal slechts kunnen worden gehoord door middel van menselijke toepassing van rechtsregels. Het rechterlijk oordeel verwerkelijkt het recht; wanneer er geen beroep wordt gedaan op een regel en niet wordt toegepast, verwordt die regel tot een dode letter. Alleen door middel van concrete toepassing kan het recht daadwerkelijk fungeren als een *living instrument* dat meegaat met maatschappelijke ontwikkelingen. Door confrontatie van de abstracte regel met specifieke gevallen en feiten vindt zowel rechtsontwikkeling als rechtsvorming plaats. Als de rechter echter verkiest om op een wetenschappelijke, mechanische wijze te beslissen als ware hij slechts de spreekbuis van de wet; als hij zich niet empathisch verhoudt tot de ander over wie hij moet oordelen, dan wordt het menselijke weggeredeneerd.

Dit is, ook in het kader van rechtvaardigheid, des te belangrijker omdat niet alleen de partijen zelf, maar ook de verhalen van partijen in een proces worden gejuridificeerd. Deze verhalen worden door een juridisch filter gehaald en de rechter construeert van daaruit een eigen verhaal (*narratio*).¹³³ Bin-

133 | Het Latijnse *narratio* stamt uit de retorica en betekent letterlijk ‘verhaal’ of ‘vertelling’. De verhaalstructuren die eigen zijn aan de *narratio*, gelden in zekere zin ook voor uitspraken van rechters. Hier wordt met name binnen ‘Recht als literatuur’ aandacht aan besteed. Vgl. B. van Roermund, *Recht*,

nen ‘Recht en literatuur’ wordt het recht dan ook veelvuldig als ‘narratief’ gekwalificeerd.¹³⁴ De rechter filtert de feiten uit verhalen die rechtens relevant zijn en die als rechtsfeiten kunnen worden gekwalificeerd. Rechtsregels zijn immers alleen toepasbaar op rechtsfeiten en daartoe worden de verhalen van partijen geobjectiveerd en gecategoriseerd.

Dat toont volgens de narratieve rechtsethiek nog eens het belang van empathie. Het juridisch inlevingsvermogen dat narratieve rechtsethici bepleiten, lijkt direct verbonden met de rol van de *narratio* in het recht. In het recht behelst iedere interpretatie een verklaring, een narratief, waar de ‘schrijver-jurist’ (en met name de rechter) zich van bewust dient te zijn.¹³⁵ In zijn beslissing vertelt de rechter een verhaal op basis van een (narratief gereconstrueerd) relaas van feiten.¹³⁶ Er is sprake van een ‘abstractie- en fictionaliseringsproces’,¹³⁷ waardoor kan worden bevraagd of het verhaal dat de wereld ingaat als het juridisch werkelijke verhaal, nog recht kan doen aan de veelkleurige en ambigue werkelijkheid. Gaakeer stelt terecht dat de juridische betekenis die aan feiten en omstandigheden wordt toegekend, een ‘nieuw voorstel voor een ordening van de wereld’ inhoudt.¹³⁸ Daarmee komt volgens ‘Recht en literatuur’ het dringende belang van literatuur nog indringender naar voren.

Rechtsgeleerde en letterkundige Hans Ulrich Jessurun d’Oliveira (1933) stelt dat als literatuur juristen en rechters iets kan leren, dan is het dat:

(...) het leven, de werkelijkheid, niet straffeloos kan worden gereduceerd tot categorieën die ertoe dienen de gezondheid te bevorderen, recht en orde in de samenleving op peil te houden. Fictie doet de raadselachtige werkelijkheid van een individueel bestaan minder tekort dan deze maatschappelijke activiteiten. De bevordering van dit bewustzijn bij mensen

verhaal en werkelijkheid, Bussum: Coutinho 1993, p. 44-49, waarin hij het pleidooi van de advocaat in een euthanasiezaak naast het feitelijk relaas van de rechtbank legt en zo de juridische hertelling analyseert.

134 | Zo spreekt de Amerikaanse literatuurwetenschapper Peter Brooks (1938) van ‘narrated monologues’ in het recht, waarmee hij doelt op de gecomponeerde verhalen van partijen. Zie P. Brooks, ‘Narrative Transactions – Does the Law Need a Narratology?’, *Yale Journal of Law & the Humanities* 2006, afl. 18, p. 10.

135 | Gaakeer 2015, p. 9.

136 | Vgl. Van Roermund 1993, p. 49 e.v..

137 | H.U. Jessurun d’Oliveira, ‘Zaterdag’, in: A.M.P. Gaakeer, M. Goslings & E. van der Ouderaa (red.), *Prinsegrachtreeks 1: Spiegels voor rechters. Beschouwingen over literatuur en recht*, Nijmegen: Ars Aequi Libri 2006, p. 62.

138 | Gaakeer *Verhalenderwijs* 2012, p. 799.

die dag in dag uit met reductieprocessen bezig zijn en wier hersens onontkoombaar ingereken zijn geraakt op hun werk is een heilzame invloed van de literatuur.¹³⁹

Het is belangrijk dat de rechter ontvankelijk blijft voor gebeurtenissen die er ogenschijnlijk niet toe doen of die niet relevant genoeg lijken om als rechtsfeit te worden gekwalificeerd. Om een dergelijke bewustwording te creëren, wordt in de narratieve rechtsethiek gepleit voor een literaire vorming voor rechters. Rechters dienen zich bewust te zijn van het gegeven dat het recht de werkelijkheid noodzakelijkerwijs tekort doet en dat de keuze voor een mechanische wetstoepassing niet alleen voorbij gaat aan de ambigue werkelijkheid, maar ook aan de mens in het recht – een probleem dat eveneens geadresseerd werd in *Woodson v. North Carolina*. Het is in het kader van rechtvaardigheid van het grootste belang dat de rechter, wiens beslissing een ingrijpend en definitief karakter heeft, openstaat voor het (levens)verhaal van de persoon die voor hem staat en daarbij concrete feiten en omstandigheden in aanmerking neemt. Als de rechter zonder enige mate van empathie oordeelt, zou een computer net zo goed het werk kunnen doen.

Volgens de narratieve rechtsethiek heeft de rechter, om recht te doen aan de mensen die voor hem staan, een zekere mate van verbeeldingskracht en inlevingsvermogen nodig: ‘excellent judging requires empathic excellence. Empathic understanding is, in some measure, an acquired skill as well as, in part, a natural ability’, aldus West.¹⁴⁰ Rechters dienen zich te kunnen verplaatsen in degene over wie zij moeten oordelen. Daar is verbeelding voor nodig, maar de vaardigheid van empathie in de zin van inlevingsvermogen maakt dat rechters de (situatie van) de ander daadwerkelijk kunnen

139 | Jessurun d'Oliveira 2006, p. 60. Hij wijst op de toename in het gebruik van 'steeds verfijnder productiemiddelen als prefab-vonnissen, elektronisch plak- en knipwerk, efficiëntie bevorderende abstractie van individuele omstandigheden en meer depersonaliserende instrumenten. (...) – dat alles is een conglomeraat van pogingen tot beheersing en beoordeling, waarbij uiteindelijk het individuele handelen, het object van de beheersing langs vele achterdeuren ontsnapt. Aan dit gevaar staat de rechter meer bloot dan vele anderen die in het recht werkzaam zijn'. Jessurun d'Oliveira 2006, p. 61. Tien jaar later is er sprake van nog meer 'verfijning': op 12 juli 2016 keurde de Eerste Kamer vier wetsvoorstellen goed die het digitaliseren van de rechtspraak betreffen. Binnen het zogenoemde KEI-programma (Kwaliteit en Innovatie rechtspraak) kunnen procedures digitaal worden gevoerd. Met name het procesrecht wordt in toenemende mate gedigitaliseerd, waardoor de rechter steeds vaker de personen over wie het gaat, letterlijk niet ziet.

140 | West 2012, p. 246.

begrijpen. Dit ‘juridisch inlevingsvermogen’ wordt binnen de narratieve rechtsethiek onmisbaar geacht voor een goed oordeel.

Volgens Nussbaum beantwoordt een rechter met juridisch inlevingsvermogen aan het ideaal van de oordeelkundige toeschouwer van Smith. Het is belangrijk dat de rechter een flexibele meetlat hanteert. In Boek VI van de *Ethica* (1138b-1145a) spreekt Aristoteles over *phronèsis*, dat ‘praktische wijsheid’ betekent. Dit behelst het vermogen om de specifieke omstandigheden van een bepaald geval te zien en te weten wat die particuliere situatie vereist met het oog op de rechtvaardigheid. In *Love’s Knowledge* (1990) omschrijft Nussbaum deze praktische wijsheid in relatie tot rechtspraak als volgt:

Aristotle speaks of the equity of the flexible ruler as the virtue of a good judge. And his idea is that a judge of practical wisdom, rather than being unreflectively subservient to law, will apply it in accordance with his very own ethical judgment, looking attentively at the history and the circumstances of his city as he does so.¹⁴¹

De ontwikkeling van het juridisch inlevingsvermogen draagt bij aan de praktische wijsheid van de rechter, waarvan de kern volgens Aristoteles in perceptie is gelegen. Nussbaum definieert dit als: ‘the ability to discern, acutely and responsively, the salient features of one’s particular situation’.¹⁴² Dit inzicht kan niet worden aangeleerd door middel van formules of geboden: het betreft handelen en dat is het terrein van de veranderlijke *particularia*. Praktisch inzicht is geen wetenschappelijke kennis, aldus Aristoteles (1142a). Dat brengt de narratieve rechtsethiek, en dan met name Nussbaum, in tegen de redenering van rechtspositivisten als Kelsen en Hart. Juist het feit dat rechtvaardigheid een algemeen begrip is, maakt dat het toepassing vergt op concrete gevallen. Praktische wijsheid eist een ‘experienteel leerproces’ in de vorm van ervaringen met concrete situaties en door middel van het lezen van literatuur krijgt dit leerproces vorm.¹⁴³ Idealiter kan de rechter zich situaties en de effecten daarvan op degenen die voor hem staan, levendig voorstellen zonder zelf verstrikt te

141 | Nussbaum 1990, p. 99; A.M.P. Gaakeer, ‘Practical Wisdom and Judicial Practice: Who’s in Narrative Control?’, *Italian Society for Law and Literature* 2015, afl. 8, p. 7.

142 | Nussbaum 1990, p. 37.

143 | Nussbaum 1990, p. 44.

raken in emoties. Volgens de narratieve rechtsethiek is het in het licht van rechtvaardigheid van het allergrootste belang dat het ethisch appèl van literatuur ook in het recht wordt gehoord – en beantwoord.

1.5 Aanpak en afbakening

In deze uitgave onderzoek ik de zojuist besproken vooronderstellingen rond empathie en het juridisch inlevingsvermogen op hun houdbaarheid en fundering. Na het voorgaande kan de vraag worden gesteld wat het bereik is van de poëtische benadering die de narratieve rechtsethiek, en dan met name Nussbaum, voorstaat als alternatief voor de wetenschappelijke opvatting van het recht. Wat is het bereik hiervan in relatie tot de rechtvaardigheid die het recht moet dienen? In hoeverre is de benadering van de narratieve rechtsethiek geschikt om de wetenschappelijke nadruk op een mechanische rechtsvinding te corrigeren? Welke rol speelt empathie als het gaat om het erkennen van de ander in het recht? Is het mogelijk om door middel van empathie ‘de muur van ons eigen individuele bestaan’ te doorbreken en het zelf te overstijgen? Dit leidt tot de centrale vraag van dit onderzoek:

Biedt de narratieve rechtsethiek en haar notie van empathie een toereikende oplossing om een wetenschappelijke benadering van het recht te doorbreken?

De onderzoeksvraag vormt de inhoudelijke afbakening van dit onderzoek. Zoals ik reeds toelichtte in paragraaf 1.1, ligt de focus op de narratieve rechtsethiek en de poëtische oplossing die zij tegenover een wetenschappelijke benadering van het recht plaatst. De centrale vraag wordt beantwoord aan de hand van drie deelvragen:

1. Wat houdt de wetenschappelijke voorstelling van het recht en de rechtsvinding in?
2. In hoeverre kan literatuur de wetenschappelijk-juridische reductie van de persoon doorbreken?
3. Welke rol speelt empathie in relatie tot de erkenning van de ander in het recht?

Hierna sta ik stil bij de gemaakte keuzen voor literatuur, methodologie, wijze van interpretatie, het perspectief van dialogische filosofie en voor de besproken romans. Ik besluit met de hoofdstukopbouw.¹⁴⁴

1.5.1 Methodologie, verantwoording literatuur en romankeuze

Het is allereerst van belang om nader te definiëren wat in dit onderzoek onder ‘literatuur’ wordt verstaan. Over de vraag wat wel en niet onder de term ‘literatuur’ dient te worden gevat, bestaat binnen de literatuurwetenschap geen consensus.¹⁴⁵ Tot 1800 werd de term ‘literatuur’ in zeer brede zin gehanteerd, als ‘geschriften’ of ‘kennis uit boeken’. Na de publicatie van Madame de Staëls (1766-1817) *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (1800) is de westerse opvatting ontstaan dat creatief of fantasierijk schrijven als literatuur moet worden geduid en is de opvatting van wat onder literatuur valt, aanzienlijk vernauwd.¹⁴⁶ Ik sluit aan bij deze nauwe(re) opvatting. Bij het gebruik van de term ‘literatuur’ doel ik op geschreven tekst, die creatief is en niet praktisch of communicatief is bedoeld. Concreet gaat het om romans, gedichten en theaterteksten.¹⁴⁷

Ik heb ervoor gekozen om literatuur in de zin van geschreven taal centraal te stellen en niet andere narratieve (kunstzinnige) uitingen als film, allereerst gezien de taligheid van het recht. Ten tweede kan worden gesteld dat de beleving van een film door de toeschouwer in zekere zin meer gebonden is dan in een roman. Waar een roman vraagt om verbeeldingskracht – het zelf visualiseren van het geschrevene –, wordt in films gebruikgemaakt van gesproken taal, beeld en geluid, waardoor de toeschouwer meer gestuurd wordt in de beleving van het verhaal en een meer passievere rol krijgt toebedeeld. De lezer van een roman lijkt een actievere houding aan te nemen

144 | Ik verwijs volgens *Leidraad Juridische Auteurs* 2016. Voor het leesgemak van de lezer verwijs ik de eerste keer volledig en daarna verkort.

145 | Er zijn verschillende voorstellen voor een definitie van het begrip ‘literatuur’, die niet allemaal breed gedragen worden. Een universeel geldende definitie kan daarom niet worden geformuleerd. J. van Luxemburg, M. Bal & W.G. Weststeijn, *Inleiding in de literatuurwetenschap*, Muiderberg: Dick Coutinho 1988, p. 22, 28. Volgens hoogleraar Literatuur en Samenleving Frans-Willem Korsten betekent dit echter niet dat ‘anything goes’: de variaties in de definities van literatuur zijn niet onbegrensd. F.W. Korsten, *Lessen in literatuur*, Nijmegen: Vantilt 2002, p. 8.

146 | Zie J. Culler, *Literary Theory. A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press 2011, p. 22.

147 | Vgl. J. Hillis Miller, ‘Should We Read or Teach Literature Now?’ in: J. Lothe & J. Hawthorn (ed.), *Narrative Ethics*, Amsterdam/New York, NY: Rodopi 2013, p. 13.

en kan veeleer als deelnemer dan als toeschouwer worden beschouwd. Tot slot is ‘Recht en film’ (*Law and Film*) een apart vakgebied en dat zou alleen al om die reden op zichzelf nadere bespreking verdienen.¹⁴⁸

In filosofisch-ethische verhandelingen omtrent recht en literatuur worden regelmatig romans besproken en aangehaald. Het is opvallend dat zij veelal worden ingezet als concretisering van een abstracte theorie of filosofie, ofwel ter illustratie of onderbouwing van een op voorhand geformuleerd theoretisch argument.¹⁴⁹ Het lijkt erop dat literatuur een secundaire plaats krijgt en ondergeschikt wordt gemaakt aan een vast systeem van waarden – een positie die Plato de literatuur al had toebedeeld (zie paragraaf 1.3.1). De vraag rijst dan waar de zelfstandige waarde van literatuur in gelegen is.

In dit onderzoek vertrek ik vanuit de stelling dat literatuur een centrale plaats verdient en dat zij niet zonder meer kan worden gereduceerd tot ondersteunend of instrumenteel. Literatuur heeft een zelfstandige betekenis voor het recht en ook binnen ‘Recht en literatuur’ zou zij vaker het vertrekpunt moeten vormen. Om de zelfstandige waarde en het belang van literatuur te benadrukken, vangt ieder hoofdstuk daarom aan met de bespreking van een literair werk.

Het interpreteren van een roman geschiedt eerst descriptief. Het begint met vragen over wat het onderwerp is en wat de hoofdlijnen en kernthematieken (kunnen) zijn.¹⁵⁰ Dat is mijn werkwijze in de navolgende hoofdstukken: eerst beschrijf en analyseer ik de romans.¹⁵¹ Het betreft geen volledige beschrijving, ik richt mij op hoofdlijnen en kernthema’s die direct raken aan de onderwerpen van dit onderzoek.

148 | Zie bijvoorbeeld S. Machura & P. Robson, ‘Law and Film: Introduction’, *Journal of Law and Society* 2001, afl. 28-1, p. 1-8; S. Greenfield, G. Osborn & P. Robson, *Film and the Law. The Cinema of Justice*, Hart Publishing 2010. Als het gaat om narrativiteit in brede zin, los van de beleving van de lezer of kijker en gericht op het belang van verhalen voor het recht, dan zou voor literatuur en film de overkoepelende term ‘rechtsnarratologie’ kunnen worden gehanteerd. Zie C. Bouteligier & A. Ellian, ‘Een extern perspectief op het recht: het ‘ontregelende verhaal’ in literatuur en film, in: Bouteligier & Ellian 2014, p. 13-17.

149 | Zoals Weisberg en Nussbaum doen, zie J. Seaton, ‘Law and Literature: Works, Criticism, and Theory’, *Yale Journal of Law & the Humanities* 1999, afl. 11-2, p. 479.

150 | P.J. Roscam Abbing, ‘Norm, inhoud, werking’, in: H. van der Ent, *Literatuur en ethiek*, ‘s-Gravenhage: Boekencentrum B.V. 1977, p. 16.

151 | Bij citaten uit romans zijn tussen haakjes de paginanummers van een bepaalde editie opgenomen. Cursivering in de citaten zijn altijd opgenomen in het origineel. Toevoegingen in citaten ter verheldering worden tussen teksthaken weergegeven. Citaten met een woordenantal onder de veertig heb ik opgenomen in de hoofdttekst; boven de veertig woorden zijn citaten los van de hoofdttekst opgenomen.

De vraag is echter in hoeverre het methodologisch verantwoord is om literatuur als uitgangspunt te nemen. Enerzijds schuilt het gevaar dat zij in een filosofisch onderzoek geobjectiveerd en ondergeschikt gemaakt wordt aan een reeds vastgestelde theorie of (ethisch) waardenstelsel, zoals ik zojuist beschreef. Dan kan voor de vorm vanuit literatuur worden vertrokken, maar blijft zij ondergeschikt aan de filosofie. Anderzijds kan worden gesteld dat een dergelijke benadering een subjectief en te weinig wetenschappelijk karakter heeft.

De Nederlandse hoogleraar ethiek en theologie Pieter Johan Roscam Abbing (1914-1996) stelt in dit verband in zijn beschouwing over literatuur en ethiek terecht dat zelfs de meest wetenschappelijke benadering van een roman altijd een subjectieve benadering behelst: de lezer reageert onvermijdelijk als subject op het boek. Interpretatie van literatuur kan met andere woorden niet volledig waarde vrij geschieden. Het is niet mogelijk om een roman als objectieve toeschouwer te interpreteren, dat wil zeggen los van eigen waardeoordelen en een bepaald vooringenomen perspectief, omdat de lezer als subject vanuit eigen waarden en eigen 'horizon' leest en interpreteert.¹⁵² Daarom zijn uiteenlopende antwoorden en interpretaties mogelijk van de verschillende vragen die over een literair werk gesteld kunnen worden.¹⁵³ Kan dan nog worden gesproken van wetenschappelijkheid of ligt subjectivisme op de loer, wat afbreuk kan doen aan het wetenschappelijke karakter?

In ieder geval kan niet voorbij worden gegaan aan de subjectieve dimensie die onvermijdelijk optreedt bij interpretatie van literaire werken. Daarom is het vanuit methodologisch oogpunt noodzakelijk en zuiver om de waarden van het gehanteerde perspectief (of, anders geformuleerd, de wetenschappelijke vooronderstelling) te expliciteren,¹⁵⁴ want: 'wetenschappelijkheid keert terug zodra men de waarde, die men hanteert bij zijn beoordelen, expliciet heeft gemaakt', aldus Roscam Abbing.¹⁵⁵ In alle openheid dient

152 | Het begrip 'horizon' komt uit de methode van filosofische hermeneutiek van Gadamer. Zie Gadamer 2014. In paragraaf 4.3.2 komt hermeneutiek nader aan bod.

153 | Het spreekt voor zich dat in dit onderzoek niet wordt gesteld dat de gehanteerde interpretaties de enige, dan wel de enige juiste zijn – dat zou niet alleen in tegenspraak zijn met de ambigue en meerduidige aard en het karakter van literatuur, maar ook met het dialogisch perspectief van dit onderzoek, dat zich kritisch verhoudt ten opzichte van systematisering en classificaties in recht en ethiek.

154 | Vgl. Gaakeer 2015, p. 10: 'methodological premises as well as methodological shifts should be made explicit in interdisciplinary cooperations'.

155 | Roscam Abbing 1977, p. 17.

een (in het geval van dit onderzoek filosofisch) perspectief te worden gekozen dat enerzijds de keuze voor de opgenomen literaire werken legitimeert en anderzijds de gestelde vragen en interpretatie bepaalt. Filosofie is van belang in deze interdisciplinaire aanpak daar zij het perspectief mede vormt, maar literatuur blijft het uitgangspunt omdat *vanuit* romans wordt gereflecteerd. De rol van filosofie is in dezen ondersteunend te noemen, omdat het niet een vaste set waarden of ethische vooronderstelling(en) projecteert op het literaire werk.

Dat leidt tot een ander punt dat aandacht verdient. Ogenscheinlijk lijkt het centraal stellen van literatuur en het innemen van een bepaald perspectief elkaar tegen te spreken. Spreekt duiding van literaire werken vanuit een vooraf ingenomen filosofisch kader het voorgaande niet tegen?

In dit onderzoek hanteer ik het perspectief van dialogische filosofie, dat sterk geworteld is in (en voortkomt uit) literatuur en dat niet vertrekt vanuit een vast filosofisch of ethisch waardensysteem. Mijn beginpunt wordt gevormd door drie literaire werken van de Russische schrijver Fjodor Mikhailovitsj Dostojevski (1821-1881): *Aantekeningen uit het ondergrondse* (1864); *De droom van een belachelijk mens. Een fantastische vertelling* (1877) en *De Gebroeders Karamazov* (1880). De dialogiciteit die uit het werk van Dostojevski naar voren komt, werk ik nader uit aan de hand van *Ik en Jij* (*Ich und Du*, 1923) van de uit Oostenrijk afkomstige Joodse denker Martin Buber (1878-1965).¹⁵⁶ In hoofdstuk 2 (Dostojevski) en hoofdstuk 3 (Buber) zet ik het dialogisch perspectief uiteen.¹⁵⁷ In het kader van methodologische verantwoording bespreek ik nu kort hoofdlijnen van de dialogische filosofie.

156 | Bij de bespreking van zowel Dostojevski als Buber kan de religieuze dimensie van hun denken niet ontbreken. Hoewel dit onderzoek niet rechtstheologisch van aard is, is het onmogelijk om Dostojevski en Buber los van de joods-christelijke inspiratie te begrijpen. Beiden zien verbondenheid met de ander (uiteindelijk) als een verbinding met God. Zodoende wordt de religieuze dimensie behandeld, maar ligt daar gezien het onderwerp van dit onderzoek niet de nadruk op.

157 | Ik heb (in het kader van afbakening) gekozen om het denken van Buber te bespreken en niet het denken van de Frans-joodse filosoof Emmanuel Levinas (1906-1995), die de filosofie van de dialoog nader uitwerkt en in het kader van dit onderwerp veelvuldig wordt aangehaald, omdat Buber kan worden beschouwd als de grondlegger van de dialogische filosofie en zich beter lijkt te verhouden tot het denken van Dostojevski.

Dialogische filosofie is een stroming binnen de joods-christelijke traditie waarvan Buber als een van de grondleggers kan worden beschouwd.¹⁵⁸ In *Ik en Jij* heeft Buber het wezenlijke belang van de dialoog (in navolging van Dostojevski, zoals zal blijken) treffend uitgewerkt. Het woord ‘dialoog’ is afgeleid van het Griekse *dia-logos*, dat letterlijk ‘tweespraak’ of ‘samen-spraak’ betekent. Het uitgangspunt in Bubers dialogische filosofie is dat de persoon niet als object mag worden beschouwd: de persoon gaat vooraf aan welk idee of welke essentie dan ook. Dat maakt dit perspectief relevant voor de poëtische benaderingswijze in ‘Recht en literatuur’, waarin het gaat om het ethisch verstaan van de unieke ander. Centraal in het dialogisch perspectief staat de relationele dimensie, de ontmoeting tussen Ik en Jij. De relatie met andere personen is essentieel en daartoe dient men zich op persoonlijke wijze tot de ander te verhouden.

Dialogische filosofie biedt een perspectief dat recht kan doen aan de aard van literatuur: zij wil niet systematiseren of categoriseren en vertrekt van de subjectieve ervaring die zo kenmerkend is voor literatuur. Waar traditionele filosofie de mens een vaste plaats toekent in de werkelijkheid (zoals Plato), richt dialogische filosofie zich op het aangaan van de relatie – een dynamische ontmoeting die de lezer als subject ook aangaat met het literaire werk. Zowel Dostojevski als Buber benadrukt de unieke, subjectieve ervaring en de existentie van de enkeling. Dialogische filosofie erkent dat interpretatie vanuit een bepaald perspectief geschiedt en dat er geen universele waarheidsaanspraken worden gedaan door literatuur. Bij het lezen van een roman kan worden gesproken van een ontmoeting tussen de lezer en het werk (of de auteur). In de beschouwing van kunst, en dus ook de interpretatie van literatuur, staat altijd ‘een mens tegenover het werkstuk van een ander mens’.¹⁵⁹ Dat benadrukt de relevantie van de dialoog. Vanuit dialogisch perspectief behoudt literatuur haar centrale plaats en wordt ervoor gewaakt dat zij wordt beperkt door (narratieve) vooringenomenheid.

In zekere zin is dit paradoxaal, maar juist de invalshoek van ontmoeting en dialoog tracht recht te doen aan literatuur en tegelijkertijd de basis te

158 | Aan Bubers denken wordt op uiteenlopende wijzen gerefereerd, zoals ‘christelijk personalistisch’, ‘existentialistisch’ en ‘dialogisch-filosofisch’. In dit onderzoek hanteer ik in navolging van auteurs als Duyndam & Poorthuis de term ‘dialogische filosofie’, zie J. Duyndam & M. Poorthuis, *Levinas*, Amersfoort: Lemniscaat 2003, p. 16. Ondanks de inhoudelijke overlap met het christelijk personalisme en het existentialisme lijkt ‘dialogische filosofie’ het beste overeen te komen met Bubers kerngedachten in *Ik en Jij*.

159 | S. Dresden, *Existentie-filosofie en literatuurbeschouwing*, Amsterdam: Meulenhoff 1946, p. 6.

vormen voor een gedegen reflectie op de narratieve rechtsethiek – hopende dat literatuur voor zichzelf blijft spreken en niet ondergesneeuwd raakt. Het dialogisch perspectief biedt interessante en vernieuwende inzichten ten aanzien van gevestigde vooronderstellingen die nog niet als zodanig herkenbaar zijn in ‘Recht en literatuur’.

Ik besluit deze paragraaf met verantwoording van de keuze voor de verschillende romans. De romans die in hoofdstukken 4 en 5 worden aangehaald, *Walging* (1938) van de Franse filosoof Jean-Paul Sartre (1905-1980) en *De vreemdeling* (1942) van de Frans-Algerijnse schrijver Albert Camus (1913-1960), heb ik gekozen omdat zij in menig opzicht verwant zijn aan de dialogische benadering die dit onderzoek voorstaat en zich kritisch verhouden ten aanzien van het wetenschappelijke wereldbeeld. Zij benadrukken, net als de dialogische filosofie van Dostojevski en Buber, de subjectieve ervaring van de existierende enkeling. Daarnaast zijn de werken van Sartre en Camus in hoge mate beïnvloed door het denken van Dostojevski. Uiteraard zijn er duidelijke verschillen tussen de ethische benaderingen van Dostojevski en Buber enerzijds en Sartre en Camus anderzijds. Deze verschillen adresseer ik in de betreffende hoofdstukken. Het (pre-)ethische perspectief vanuit de dialogische filosofie van Dostojevski en Buber prevaleert boven de ethiek van latere denkers, zo beargumenteer ik.

1.5.2 Opbouw

Ter beantwoording van de centrale onderzoeksvraag of de narratieve rechtsethiek en haar notie van empathie een toereikende oplossing kan bieden om een wetenschappelijke benadering van het recht te doorbreken, heb ik het onderzoek als volgt opgebouwd. Zoals gezegd zijn hoofdstukken 2 en 3 de basis; samen vormen zij een tweeluik dat het leidende dialogische perspectief uiteenzet en de eerste deelvraag beantwoordt.

Allereerst is het de vraag wat het wetenschappelijk denken over het recht en de rechtsvinding inhoudt (deelvraag 1). In paragraaf 1.4.1 heb ik kort het wetenschappelijk paradigma geschetst vanuit de kritiek van ‘Recht en literatuur’; in hoofdstuk 2 onderzoek ik de wetenschappelijke voorstellingen van het moderne recht nader. Wat houdt de wetenschappelijke voorstelling op het recht in en wat zijn de implicaties daarvan voor de rechtsvinding? Om deze vragen te beantwoorden, vertrek ik vanuit werk van Dostojevski

waarin hij de basisbeginselen ‘vrijheid’, ‘gelijkheid’ en ‘broederschap’ in relatie tot de staat en het recht adresseert. Hier komt eveneens het thema van het verhaal in het recht naar voren, dat in hoofdstukken 4 en 5 verder wordt uitgewerkt.

In hoofdstuk 3 bouw ik aan de hand van Bubers *Ik en Jij* voort op Dostojevski en werk het dialogisch perspectief en de daaruit voortvloeiende opvatting van rechtvaardigheid verder uit. De benadering van Dostojevski en Buber biedt een fundamentele verschuiving van een individualistisch levensconcept van het rationeel-wetenschappelijke verlichtingsdenken waarin de wereld en de ander niet meer zijn dan een object, naar een intersubjectief concept van de relatie tussen personen.¹⁶⁰

In hoofdstuk 4 onderzoek ik of literatuur de wetenschappelijk-juridische reductie van de persoon kan doorbreken (deelvraag 2). Vanuit de roman *Walging* plaats ik kanttekeningen bij de algemeen geaccepteerde ideeën in de narratieve rechtsethiek met betrekking tot de werking van het (literaire) verhaal, zoals de causale relatie tussen het lezen van literatuur en de ontwikkeling van het morele oordeelsvermogen. Leidt vertelling of verbeelding van de ander tot het ontmoeten van de ander in dialogische zin? Als het gaat om het vertrouwen in de *narratio* komt al iets van de wetenschappelijke aard van de narratieve rechtsethiek naar voren: ook literatuur verloopt volgens rationele wetten als noodzaak, causaliteit en interne coherentie. De vraag is dan of het literaire (en juridische) verhaal het realiseren van dialogische rechtvaardigheid kan bevorderen.

In hoofdstuk 5 komt aan de hand van *De vreemdeling* van Camus naast empathie de thematiek van rechtsvinding expliciet naar voren en de rol die empathie speelt in het erkennen van de ander (deelvraag 3). Het relaas van Meursault, die wordt veroordeeld op basis van narratieve constructies over zijn vermeende karakter, lijkt op het eerste oog aan te tonen dat empathie onontbeerlijk is voor het doen van recht – in ‘Recht en literatuur’ is dit dan ook de meest gehanteerde interpretatie. Ik stel in dit hoofdstuk een andere benadering van *De vreemdeling* voor, namelijk dat Camus juist het problematische karakter van inleving aan de kaak stelt. Dit leidt tot nieuwe inzichten ten aanzien van empathie als inlevingsvermogen.

160 | Delen van deze hoofdstukken zijn eerder gepubliceerd in het artikel ‘Recht, woord en dialoog. Enkele aantekeningen naar Dostojevski’, in: Bouteligier & Ellian 2014, p. 283-310.

De dialogische methode van dit onderzoek consequent volgend, vertrek ik in de slotbeschouwing eveneens vanuit literatuur: *De legende van de Grootinquisiteur* (1880) van Dostojevski. In dit korte verhaal komen de in de voorafgaande hoofdstukken geformuleerde problematiseringen ten aanzien van vooronderstellingen van de narratieve rechtsethiek terug. In de conclusie zet ik mijn bevindingen op een rij en beantwoord ik de onderzoeksvraag. Het humanistisch ideaal van empathie in relatie tot recht en rechtvaardigheid is dan geëvalueerd en dat leidt tot een kritiek van de narratieve rede. De term 'narratieve rede' ziet op de wetenschappelijke en rationele aard van de *narratio* en van het mechanisme van empathie als inleving; het betreft de nadruk op het (rationeel) begrijpen van de ander. 'Kritiek' dient in kantiaanse zin te worden opgevat: niet als kritiek 'op', maar als een afweging van de voordelen en beperkingen van de vooronderstellingen in de narratieve rechtsethiek.

Het dialogisch perspectief lijkt meer bevorderlijk voor de daadwerkelijk praktische betekenis van literatuur voor het recht. Volgens de dialogische benadering leert literatuur ons niet dat de ander vanuit empathie gekend of begrepen kan worden, maar wordt de noodzaak om met de ander in ontmoeting te treden benadrukt. Vanuit de ontmoeting van de lezer die in gesprek gaat met literatuur kan wellicht een ontmoeting tussen mensen worden bewerkstelligd; of in ieder geval aanzetten tot het besef van het belang daarvan. In de ontmoeting ligt een beslissing verscholen om tot rechtvaardigheid te komen en ontvouwt zich een toenadering naar de ander om diegene open en onbegrensd tegemoet te treden.

HOOFDSTUK 2

Broederschap, persoon en recht

Toen kwam ook de wetenschap tot hen. Toen zij verdorven waren, begonnen zij over broederschap en humaniteit te spreken en begrepen ze deze ideeën. Toen zij misdadigers werden, vonden zij het recht en de wet uit en schreven wetboeken vol om de gerechtigheid te beschermen; om het recht zeker te stellen werd de guillotine uitgevonden.

F.M. Dostojevski¹⁶¹

2.1 Inleiding

In het vorige hoofdstuk heb ik de filosofische achtergrond en vooronderstellingen van de narratieve rechtsethiek geschetst. Volgens narratieve rechtsethici als Nussbaum en West wordt de wetenschappelijke conceptie van recht en rechtvaardigheid gekenmerkt door afstandelijkheid en onpersoonlijkheid. Dit heeft vergaande gevolgen: zodra het recht zuiver rechtspositivistisch wordt benaderd en rechtsvinding vervalt in mechanische toepassing (*scientific judging*), gaat dat ten koste van humaniteit en menselijkheid in het recht. De narratieve rechtsethiek biedt een humaner perspectief: door middel van literatuur en de ontwikkeling van het empathisch vermogen door de rechter hoopt zij de heerschappij van rede en regel te doorbreken om ruimte te creëren voor de ander en het doen van recht. Om deze vooronderstelling te onderzoeken en de betekenis van literatuur in relatie tot het recht nader te bepalen, treed ik volgens de zojuist uiteengezette methode in dialoog met de literatuur.

161 | F.M. Dostojevski, *De droom van een belachelijk mensch. Een phantastische vertelling*, Den Haag: N.V. Servire 1933 (1877, vertaald en bewerkt door D.J. Kruijtenbosch), p. 53. Ik refereer hierna aan deze versie.

In dit hoofdstuk staan teksten van Fjodor Dostojevski centraal. Dostojevski beschrijft – en beproeft – de wetenschappelijke voorstelling van recht en rechtvaardigheid waar het wetenschappelijk paradigma op gefundeerd is en waartegen de narratieve rechtsethiek ageert (deelvraag 1). In dit hoofdstuk bespreek ik, ter beantwoording van de eerste deelvraag, de filosofische fundering en de consequenties van de wetenschappelijke benadering van het recht vanuit de kritiek van Dostojevski (en daarmee vanuit dialogisch perspectief).

Hiertoe bespreek ik allereerst *Aantekeningen uit het ondergrondse* (hierna: *Aantekeningen*);¹⁶² vervolgens *De droom van een belachelijk mens. Een fantastische vertelling* (hierna: *De droom*) en ten slotte (een gedeelte van) *De Gebroeders Karamazov*.¹⁶³ In deze drie werken komen kernthema's van Dostojevski's oeuvre helder naar voren, waaronder de strijd tussen het hart en het verstand; de morele wedergeboorte door middel van een droom en de inspiratie van de christelijke liefde die kan leiden tot transformatie en vernieuwing in staat en recht.¹⁶⁴

Dostojevski wordt beschouwd als een van de grootste schrijvers van de negentiende eeuw. Zijn werk is van grote invloed geweest op filosofen en schrijvers waaronder Friedrich Nietzsche (1844-1900), Jean-Paul Sartre en Albert Camus. Nog voordat Nietzsche zijn dolle mens liet uitroepen dat God dood is,¹⁶⁵ was de veranderende verhouding tussen mens en God al een belangrijk thema voor Dostojevski. In meerdere werken suggereert hij dat als God niet bestaat, alles geoorloofd is (zie paragrafen 2.3.1 en 2.4.2). In tegenstelling tot Nietzsche, die zijn heil zocht in de overwinning van een leven zonder God,¹⁶⁶ keert Dostojevski terug naar een oorspronkelijk geloof

162 | F.M. Dostojevski, *Aantekeningen uit het ondergrondse*, Amsterdam: Polak & Van Gennep 2006 (1864, vertaald door M. Weijers).

163 | F.M. Dostojevski, *De Gebroeders Karamazov*, Wageningen: L.J. Veen 1973 (1880, vertaald door M. Fondse).

164 | Deze thematieken komen ook voor in andere romans en novellen van Dostojevski. Gezien de reikwijdte van dit hoofdstuk heb ik gekozen voor deze drie werken, vanwege hun directe adressering van juridische beginselen en thema's. Naar andere romans verwijs ik daarom slechts zijdelings. Aan niet-literaire geschriften van Dostojevski zoals *Dagboek van een schrijver*, geschriften waarin hij zich bezighoudt met recht en politiek van zijn tijd (van 1863 tot en met 1874, in dagboekvorm gepubliceerd in 1876), refereer ik ter ondersteuning en duiding van de literaire werken.

165 | F. Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, Antwerpen/Amsterdam: Uitgeverij De Arbeiderspers 2003 (1882, vertaald door P. Hawinkels; herzien, geannoteerd en van een nawoord voorzien door H. Driessen), p. 130-131, aforisme 125.

166 | W. Schubart, *Dostojevski en Nietzsche. De symboliek van hun leven*, Overveen: Uitgeverij De Librije 1939 (Nederlandse bewerking van W.J. Merckens), p. 36: 'Waar Nietzsche niets heiligs meer om zich heen

in God en in de onsterfelijkheid. Dostojevski's christelijk geïnspireerde boodschap biedt nog altijd een onmisbare bron van inspiratie, ook voor vragen rondom de betekenis van de literatuur voor het recht en de werking van het empathisch vermogen.

In de romans die in dit hoofdstuk centraal staan, adresseert Dostojevski fundamentele idealen en beginselen van het recht, waaronder 'vrijheid', 'gelijkheid' en 'broederschap' (*liberté, égalité, fraternité*), de befaamde idealen van de Franse Revolutie uit 1789. In het werk en het leven van Dostojevski nemen vraagstukken rond recht en rechtvaardigheid, goed en kwaad en misdaad en straf een belangrijke plaats in.¹⁶⁷ Zijn interesse hangt samen met ontwikkelingen in Rusland gedurende het bewind van tsaar Alexander II (1818-1881), die belangrijke hervormingen doorvoerde. Tsaar Alexander II schafte in 1861 het lijfeigenschap af en veranderde in 1864 het rechtssysteem naar Frans model met de invoering van juryrechtspraak. In het Russische (proces)recht kwam meer ruimte voor hoor en wederhoor, de verdachte kreeg meer rechten en corruptie werd grotendeels uitgebannen.¹⁶⁸

Dostojevski was bijzonder gefascineerd door de rechtspraak. Hij volgde de hervormingen daaromtrent op de voet en woonde meerdere rechtszittingen bij, waar hij de schaduwzijden van de verwetenschappelijking van het recht opmerkte. Volgens Dostojevski raakte de ethische kant van de rechtspleging verwaarloosd als gevolg van de toenemende professionalisering. Hij schrijft daarover in *Dagboek van een schrijver* (1876): 'de ratio won het van de ziel, de juridische regels van medeleven en rechtvaardigheid'.¹⁶⁹ De rechtspraak werd volgens Dostojevski steeds meer mechanisch, omdat er sprake was van logisch wetenschappelijke toepassing van wetten waarbij geen rekening werd gehouden met de bijzondere omstandigheden van de verdachte. Dat dit een hedendaags probleem is, bleek in *Woodson v. North Carolina* (zie paragraaf 1.1).

ontwaart, wordt hij gedwongen het leven zelf te heiligen'.

167 | Voor een uitgebreide achtergrond en analyse van Dostojevski's werk en leven en de sociaal-politieke achtergronden, verwijs ik naar het monumentale werk van Joseph Frank, *Dostoevsky. A Writer in his Time*, Princeton, Oxford: Princeton University Press 2010.

168 | W.G. Weststeijn, 'Dostojevski en de Russische rechtspraak', *TREMA* december 2005, p. 492.

169 | Weststeijn 2005, p. 494. Zie ook Dostojevski 2001, p. 214-246; p. 313-329.

Dostoevski staat kritisch tegenover het zeventiende- en achttiende-eeuwse verlichtingsdenken,¹⁷⁰ dat van grote invloed was op (het denken over) het recht en de moderne rechtspleging in West-Europa en later, in de negentiende eeuw, ook in Rusland. In algemene zin kan het verlichtingsdenken worden getypeerd als representatief voor een houding die mensen oproept om zelf na te denken en uit de onmondigheid te treden (*Sapere aude!*).¹⁷¹ De mens wordt beschouwd als een redelijk en autonoom wezen dat zijn eigen ideeën en opvattingen vrijelijk moet kunnen vormen en de ruimte behoort te krijgen om het leven naar eigen inzicht in te richten. Burgers maken zich los van traditionele autoriteiten zoals de kerk en de mens komt centraal te staan. Kernwaarden van de verlichting zijn het optimistische geloof in de menselijke rede; het vertrouwen in de wetenschap als bron van vooruitgang; het ideaal van maakbaarheid en de idee dat kennis macht is (*scientia potentia est*).¹⁷²

In de Franse Revolutie kwamen de sociale en politieke gevolgen van het verlichtingsdenken naar voren. Een van de voornaamste doelstellingen van de opstand tegen de klassenmaatschappij van het Ancien Régime was het realiseren van politieke gelijkheid. De revolutionairen eisten gelijke rechten voor eenieder, onafhankelijk van rang of stand. Geïnspireerd door het verlichte mensbeeld werd het noodzakelijk geacht om vrijheid en gelijkheid politiek en juridisch te institutionaliseren.¹⁷³ Onder invloed van Kants idee van menselijke waardigheid ontstond de (nog altijd leidende) gedachte dat

170 | Er is geen volledige consensus over de precieze datering van de verlichting. Sommige auteurs typeren deze halverwege de zeventiende eeuw, anderen richten zich op de achttiende eeuw. Zie J. Veenbaas, *De Verlichting als kraamkamer: over het tijdperk en zijn betekenis voor het heden*, Amsterdam: Nieuw Amsterdam 2013, p. 13-23. In dit hoofdstuk worden de zeventiende- en achttiende eeuw aangehouden, daar Dostoevski refereert aan ideeën en theorieën die te herleiden zijn tot deze periode.

171 | Aldus Immanuel Kant in zijn befaamde opstel *Was ist Aufklärung?* uit 1784: 'Verlichting is het uittreden van de mens uit de onmondigheid die hij aan zichzelf te wijten heeft. Onmondigheid is het onvermogen zich van zijn verstand te bedienen zonder de leiding van een ander. Men heeft deze onmondigheid aan zichzelf te wijten, wanneer de oorzaak ervan niet in een gebrek aan verstand, maar in een gebrek aan vastberadenheid en aan moed ligt, zich van zijn verstand te bedienen. *Sapere aude*, heb de moed, je van je *eigen* verstand te bedienen! is derhalve de zinspreuk van de Verlichting'. I. Kant, 'Beantwoording van de vraag: Wat is Verlichting?' in: I. Kant, *Kleine werken. Geschriften uit de periode 1784-1795*, Kampen/Kapellen: Agora/Pelckmans 2000 (1784, ingeleid, vertaald en geannoteerd door B. Delfgaauw en met een ten geleide van J.M.M. de Valk en J. De Visscher), p. 56.

172 | Zo stelde Francis Bacon (1561-1626), een van de voorlopers van de moderne tijd in 1597. Uit: P. Cicovacki, 'Notes from Underground: Dostoevsky's Anatomy of Modernity', *The Dostoevsky Journal* 2010, afl. 8-9, p. 28.

173 | K. van der Wal, 'Inleidende beschouwingen', in: K. van der Wal (red.) *Vrijheid, gelijkheid en broederschap? Betekenis en huidige relevantie van het devies van de Franse Revolutie*, Budel: Uitgeverij Damon 2004, p. 12-13; Cliteur & Ellian 2016, p. 256.

grond- en mensenrechten onvervreemdbaar zijn en aan iedereen toekomen op grond van het mens-zijn.

Gedurende zijn leven ging Dostojevski zich meer en meer verzetten tegen dit ‘verlichtingsoptimisme’, dat streeft naar het vormgeven van de wereld naar rationalistisch ideaal door middel van wetenschap en kennis. Deze denkbeelden verontrusten Dostojevski vanwege de invloed in het negentiende-eeuwse Rusland, waar het rationeel-wetenschappelijk verlichtingsdenken een bron van inspiratie voor allerlei liberale, socialistische en nihilistische stromingen vormde.¹⁷⁴ Wanneer dit denken wordt verabsoluteerd, heeft dit volgens Dostojevski catastrofale gevolgen voor de gemeenschap, voor rechtvaardigheid en moraliteit. Dat observeerde hij concreet bij rechtszittingen. Als de rede domineert, zo vraagt hij, is er dan nog ruimte voor oprecht medelijden of voor liefde? Vanuit de rede lijkt het onlogisch om een ander belangeloos lief te hebben. Dat geldt eens te meer voor de gemeenschap die Dostojevski om zich heen ziet: een samenleving waarin iedereen zijn eigen (redelijke) belang nastreeft. Revolutionairen strenden voor vrijheid, gelijkheid en broederschap, maar Dostojevski betwijfelt of het verlichtingsidealisme überhaupt ruimte laat voor ware broederschap.

Dostojevski bevraagt de wetenschappelijke voorstelling van staat en recht en vestigt de aandacht op de concrete naaste. Hij stelt de vraag naar wat rechtvaardigheid in concreet opzicht kan betekenen. Geloof, hoop en verwijfeling zijn van grote betekenis in Dostojevski’s romans. Volgens hem lijken zij te verdwijnen onder het geweld van het humanistisch idealisme van zijn tijd. Op scherpzinnige wijze problematiseert Dostojevski de positie

174 | Dat Dostojevski deze invloed problematisch acht, houdt eveneens verband met de grote verschillen tussen West-Europa en Rusland en het probleem dat ideeën altijd voortkomen uit en verbonden zijn aan een bepaalde historische ontwikkeling. Ten tijde van de West-Europese verlichting werd Rusland nog feodaal bestuurd onder een tsaristisch regime. Waar het Westen zich begon los te maken van het oude hiërarchische klassensysteem, bleef de maatschappelijke en economische situatie in Rusland achter. De kloof tussen de kleine bureaucratische oligarchie en het volk (voornamelijk onderdrukte, onontwikkelde boeren) nam toe, net als de onvrede onder de bevolking. In de achttiende en negentiende eeuw vertoonde de regering van Rusland ‘een ritme van afwisselend onderdrukking en liberalisatie’, wat mede een gevolg was van het feit dat ideeën werden geïmplementeerd die zich in het revolutionaire West-Europa hadden ontwikkeld. Zij werden toegepast in een land dat niet eenzelfde ontwikkeling had doorgemaakt. Zie hierover uitgebreid I. Berlin, ‘Russische denkers, Amsterdam: De Arbeiderspers 1978 (vertaald uit het Engels door E. Marijns), p. 173-184. De Russische filosoof Nikolaj Berdjajev (1874-1948) schrijft in dit verband: ‘De Westerse cultuur in het Rusland van de achttiende eeuw was een door de grote heren op oppervlakkige wijze overgenomen en nageaapt product; een zelfstandige gedachte was nog niet ontwaakt’, in: N.A. Berdjajew, *Het Russische denken in de 19e & 20e eeuw. Aspecten en perspectieven*, Amsterdam: De Bezige Bij 1947 (bewerkt door S. van Praag), p. 17.

van de persoon in het verlichtingsdenken – en daarmee plaatst hij kanttekeningen bij fundamentele grondbeginselen die ook het huidige recht hebben vormgegeven.

Mijn keuze om (delen van) de werken in deze volgorde te bespreken, is enerzijds bepaald door de chronologie (de datum van verschijning), anderzijds bouwen de werken inhoudelijk als het ware op elkaar voort. *Aantekeningen* bevat Dostojevski's kritiek op het verlichtingsdenken. In *De droom* kritiseert hij de klassieke theorie van het sociaal contract, die op dat denken is gebaseerd. In *De gebroeders Karamazov* heeft Dostojevski expliciet juridische onderwerpen opgenomen die direct raken aan thematieken die in dit onderzoek aan de orde komen, zoals de rechtsvinding en de rol van het verhaal in het recht.

2.2 'Aantekeningen uit het ondergrondse': een ongemakkelijke bekentenis

Aantekeningen uit het ondergrondse wordt verteld vanuit het perspectief van de protagonist: de man uit het ondergrondse die zich als 'een muis' heeft teruggetrokken uit het openbare leven. Het boek bestaat uit twee delen. Het eerste deel, getiteld *Het ondergrondse*, kan worden beschouwd als een gepassioneerde tirade of als een filosofisch traktaat. In het tweede deel, *Naar aanleiding van natte sneeuw*, heeft de ondergrondse man herinneringen opgetekend in de vorm van een literaire vertelling.¹⁷⁵ Dit tweede deel kan worden beschouwd als de uitwerking van de in het eerste deel uiteengezette levensinstelling in dagelijkse sociale interacties.¹⁷⁶ Dat maakt het boek qua vorm onconventioneel: het is niet simpelweg als roman of als verhaal te classificeren.¹⁷⁷ Is het een monoloog, een dagboek of een relaas? Deze vragen vallen buiten het bereik van dit onderzoek, maar om *Aantekeningen* goed te begrijpen dient over de vorm nog wel iets te worden gezegd.

175 | Dostojevski noemt dit in het voorwoord 'de eigenlijke "Aantekeningen"', F.M. Dostojevski, *Aantekeningen uit het ondergrondse*, Amsterdam: Polak & Van Gennep 2006 (vertaald uit het Russisch door M. Weijers). Gezien het onderwerp van dit hoofdstuk refereer ik voornamelijk aan het eerste deel van *Aantekeningen*.

176 | D. Foster Wallace, 'Joseph Frank's Dostoevsky', in: D. Foster Wallace, *Consider the Lobster and other essays*, London: Little Brown 2007, p. 258; Frank 2010, p. 427.

177 | Cicovacki 2010, p. 25.

Dostojevski stemt vorm en inhoud op elkaar af (dit zien we ook, hoewel in een andere stijl, terug in *De droom* en *De gebroeders Karamazov*). De vorm komt overeen met de inhoud, waardoor de inhoud wordt versterkt en zijn boodschap nog krachtiger naar voren komt.

Dostojevski lijkt *Aantekeningen* te hebben gemodelleerd naar twee andere werken. Allereerst naar de roman *Wat te doen? Verhalen over nieuwe mensen* (1863, hierna: *Wat te doen?*) van Nikolaj Tsjernysjevski (1828-1889), die een jaar voor *Aantekeningen* verscheen. Een aantal gebeurtenissen in het tweede deel van *Aantekeningen* zijn een directe parodie op scènes uit *Wat te doen?*.¹⁷⁸ Tsjernysjevski was een van de leidende figuren van het Russisch nihilisme, de revolutionaire studentengeneratie van die periode.¹⁷⁹ Deze beweging ontstond in de jaren na 1860 en werd gekenmerkt door atheïsme, een strijd tegen oude waarden en tegen religie.¹⁸⁰ Nihilisten wilden verlichtingsidealen zoals vrijheid en gelijkheid in de plaats stellen van achterhaalde ordeningen.¹⁸¹ Zij omarmden de wetenschap, het socialisme en het utilisme. Tsjernysjevski richt zich in *Wat te doen?* direct op revolutie

178 | Zoals de missie van de ondergrondse man om op de boulevard Nevski Prospekt tegen een officier te botsen en zijn ontmoeting met de prostituee Liza. Frank 2010, p. 414.

179 | M. van Nierop, 'Een ster genaamd Alsem. Dostojevski's verzet tegen de Verlichting', M.F. van der Steen, K. Koch, G. Komrij e.a. (red.), *Maatstaf Dostojevski-nummer*, Amsterdam: De Arbeiderspers 1981, p. 51.

180 | In de filosofie komt de term 'nihilisme' in 1799 voor het eerst voor. Friedrich Jacobi (1743-1819) gebruikt het in een polemiekt met Johann Fichte (1762-1814). Zie Van Tongeren 2012, p. 44-45; Schubart 1939, p. 27-28. De term 'nihilist' komt voort uit de roman *Vaders en zonen* (1861) van Ivan Toergenjev. Volgens deze (inmiddels wereldberoemde) definitie is een nihilist: 'een mensch die voor geen enkele autoriteit buigt, die geen enkel principe klakkeloos als waarheid aanneemt, hoezeer dit principe zich ook in de algemene achting mag verheugen', I. Toergenjev, *Vaders en zonen*, Amsterdam: J.M. Meulenhoff 1947 (1861, vertaald uit het Russisch door A.G. Schot), p. 28. Bazárov, de protagonist in *Vaders en zonen*, studeert natuurwetenschappen en geneeskunde. Kunst wijst hij resoluut af: hij accepteert alleen datgene wat rationeel begrijpelijk is en wat rationeel te onderzoeken valt. Voor het menselijk bestaan heeft kunst daarom niets te betekenen, zo stelt Bazárov. Toergenjev refereert aan Tsjernysjevski, die stelt dat kunst ondergeschikt is aan het menselijk bestaan en derhalve van secundaire betekenis is. Toergenjev gaat verder: zijn Bazárov ontkent *iedere* nuttige of zelfs esthetische waarde. Zie Frank 2010, p. 345. Pisarev volgt deze opvatting over de waarde van kunst. In een van zijn essays deed hij de uitspraak dat een paar laarzen meer waard waren dan het hele werk van Poesjkin. Dostojevski beschouwde deze uitspraak als paradigmatisch voor het nihilisme, zie Van Nierop 1981, p. 55. In de uiteenzetting over het nihilisme komt echter juist de constituerende betekenis van literatuur naar voren. Lenin werd voor zijn pamflet *Wat te doen?* direct geïnspireerd door de roman van Tsjernysjevski en het denken van Pisarev – en Pisarev was op zijn beurt weer geïnspireerd door Toergenjev. Het is ironisch dat deze verhalen direct vormend zijn geweest voor de toekomst van Rusland en het denken in de negentiende en twintigste eeuw. De stellingen van Tsjernysjevski en Toergenjev over kunst zijn door de geschiedenis zelf gefalsificeerd.

181 | Van Nierop 1981, p. 54.

en politieke verandering.¹⁸² Bij monde van de ondergrondse man haalt Dostojevski scherp uit naar Tsjernysjevki's nihilistisch geïnspireerde plannen en ideeën (zie paragraaf 2.2.2) en van zijn opvolgers, waaronder de literatuurcriticus Dmitri Pisarev (1840-1868).

Ten tweede verwijst Dostojevski (in)direct naar *Bekentenissen* (1782) van de Franse filosoof Jean-Jacques Rousseau (1712-1778).¹⁸³ 'Ik wil aan mijn medemens een mens laten zien zoals hij werkelijk is en die mens, dat ben ik zelf', aldus Rousseau.¹⁸⁴ Deze openhartigheid komt terug in de tirades en vertellingen van de ondergrondse man. De tegenstrijdigheden, inconsequenties, zwakheden en het vaak 'chaotische gevoels- en gedachteleven' zoals die zijn opgenomen in *Bekentenissen*,¹⁸⁵ doen sterk denken aan (de vorm van) het relaas van de ondergrondse man. Dat Dostojevski niet zonder reden de vorm van de bekentenis heeft gekozen, blijkt ook uit wat hij zelf schrijft in het voorwoord: 'in dit gedeelte, getiteld "Het ondergrondse", presenteert deze persoon zichzelf en zijn zienswijze, en schijnt duidelijk te willen maken welke oorzaken hebben geleid tot zijn verschijning in ons midden en waarom die daar wel toe móesten leiden'.

Toch zijn het niet slechts bekentenissen van de ondergrondse man maar evenzeer van Dostojevski, die een voor die tijd ongemakkelijke en impopulaire boodschap brengt. Hij plaatst kritische noten bij dominante ideeën in negentiende-eeuws Rusland: het humanistisch ideaal van de vooruitgang en het verabsoluteerde geloof in de wetenschap dat kan worden geduid als 'sciëntisme'.¹⁸⁶

182 | De protagonist in *Wat te doen*, Rachmetov, maakt zich op voor een revolutie om de maatschappij te hervormen naar socialistisch ideaal. Bazárov uit *Vaders en zonen* lijkt hier minder direct op aan te sturen. Zie ook Van Tongeren 2012, p. 52.

183 | Cicovacki 2010, p. 25. Een andere expliciete verwijzing naar Rousseau vinden we in de zinsnede 'l'homme de la nature et de la vérité' (20). Dostojevski plaatst Rousseau's natuurlijke mens tegenover 'de muis met verheugd bewustzijn'. Van Nierop 1981, p. 50.

184 | J.J. Rousseau, *Bekentenissen*, Amsterdam: Uitgeverij De Arbeiderspers 1997 (vertaald door L. van Maris), p. 4. De ondergrondse man parodieert Rousseau ook wanneer hij aan het einde van het eerste hoofdstuk zegt: 'Trouwens: waar kan een fatsoenlijk man met het grootste genoegen over praten. Antwoord: over zichzelf. Welnu, dan zal ik ook over mezelf spreken' (14).

185 | Aldus Van Maris in zijn voorwoord in Rousseau 1997, p. 2.

186 | Volgens Van Dale de 'opvatting dat wetenschappelijke redenering de enige ware bron van kennis is, geloof in de wetenschap'.

2.2.1 Bewustzijn en het Kristallen Paleis

‘Ik ben een zieke man... Ik ben een boze man. Een onaantrekkelijke man. Ik geloof dat ik een leverkwaal heb’ (11), zo opent de ondergrondse man het eerste deel. Hij wil niet naar een arts, hoewel hij zegt de medische wetenschap te respecteren. Al snel blijkt dat de man zichzelf schade berokkent en er bewust voor kiest om pijn te lijden: ‘als ik me niet laat behandelen, dan is dat uit kwaadaardigheid. Mijn lever doet pijn, welnu, laat haar dan nog maar erger pijn doen’ (11). Later spreekt de man zelfs over ‘het genot’ dat kiespijn kan verschaffen (24). Dit alles doet nogal vreemd aan. Want wie kiest er nu bewust voor om pijn te lijden?

Volgens literatuurwetenschapper en Dostojevski-expert Joseph Frank (1918-2013) drukt dit masochisme de weigering van de man uit om zich te schikken naar de natuurwetten, die de mens reduceren tot een compleet hulpeloos wezen.¹⁸⁷ Dit lijkt een aannemelijke interpretatie, daar de ondergrondse man nadrukkelijk zegt dat de mens in feite lijdt onder de ‘natuurlijke wetmatigheid’ wanneer hij in pijn verkeert (24). In het tweede hoofdstuk stelt de ondergrondse man dat het ‘toch vooral de natuurwetten zijn geweest die me mijn hele leven hebben dwarsgezet’ (27). Deze verklaringen maken echter niet dat het logisch is wat de ondergrondse man zegt. Het is onbegrijpelijk en ongemakkelijk, maar dat is precies waar Dostojevski op aan lijkt te sturen. De ondergrondse man gedraagt zich buitengewoon irrationeel. Herhaaldelijk stelt hij dat hij zichzelf niet respecteert, dat hij genot vindt in zelfvernedering en liegt uit kwaadaardigheid. Hij zegt daarentegen ook dat hij zichzelf intelligenter acht dan anderen en eigenlijk nooit echt in staat was om zich kwaad te maken (terwijl hij zich toch duidelijk opwindt gedurende zijn tirade!). De tegenstrijdige en irrationele elementen verdringen zich in hem (12).

Wanneer de ondergrondse man zich even later richt op het menselijk bewustzijn, wordt duidelijker waar Dostojevski heen wil. Bewustzijn is een ziekte, aldus de ondergrondse man (15). Zijn eigen ziekten (zijn lever, zijn kies, maar ook zijn tegenstrijdigheden, masochisme en innerlijke conflicten) schrijft hij toe aan zijn verhevigde bewustzijn (zijn rede). Dit gaat in tegen het denken van Rousseau en de Franse filosoof René Descartes (1596-1650), die het bewustzijn zien als het fundament van onze identiteit,

187 | Frank 2010, p. 420.

en tegen verlichtingsdenkers als Kant, die de rede juist beschouwen als de oplossing van ziekten en (levens)problemen en als symbool van vooruitgang.¹⁸⁸ Het bewustzijn representeert waarden als universaliteit en objectiviteit en volgens deze denkers sluit dat tegenstrijdigheid uit.

Dostojevski zegt niet dat wetenschap en kennis (moreel) slecht zijn en daarmee geheel verworpen moeten worden. Zij hebben de mensheid veel voordelen gebracht en Dostojevski betwist dat niet. Het gaat hem om de gevolgen wanneer de natuurwetten zonder meer worden geaccepteerd als noodzakelijk en waar. Uit deze ‘normale en fundamentele wetten van het verhevigde bewustzijn’ vloeit volgens hem rechtstreeks inertie voort (17). Dan komt de vrijheid in het geding. De mens kan zichzelf niet veranderen, omdat de natuurwetten eeuwig en onveranderlijk zijn. Dat leidt volgens de ondergrondse man tot luiheid en onverschilligheid, tot niets doen.¹⁸⁹ Hier adresseert de ondergrondse man het probleem dat er vanuit het bewustzijn een reeks regels en wetten tot stand is gekomen die onwankelbaar, algemeen en noodzakelijk worden geacht. Het zijn ‘evidenties’ waar welkenkende mensen niet van afwijken.¹⁹⁰ Immers, met de wetenschap en het denken is het mogelijk om de werkelijkheid te begrijpen en om haar vervolgens volledig te beheersen. Niet alleen de natuur, maar ook de mens en de samenleving wordt op verstandelijke wijze op begrip gebracht en herleid tot vaste, kenbare en universele wetten: ‘wanneer het gezond verstand en de wetenschap de menselijke natuur volledig herschoold en in juiste banen geleid zullen hebben’, zal de mens uit zichzelf ophouden om vrijwillig fouten te maken, aldus de ondergrondse man (38-39). Waar deze evidenties in het sciëntisme worden verbonden aan waarheidsaanspraken, stelt de ondergrondse man echter dat wetenschap niet synoniem is (en niet moet zijn) aan een onbetwistbare waarheid. Sterker nog: volgens hem is de mens zo verslingerd geraakt aan systemen en abstracte gevolgtrekkingen dat hij bereid is om de waarheid bewust te verdraaien, om ‘ziende blind en horende doof te zijn, alleen om de juistheid van zijn logica aan te tonen’ (37). Deze mens zit vast in denksystemen, in cijfers en in berekeningen.

188 | Cicovacki 2010, p. 33.

189 | In het verlengde hiervan is wederom een sneer naar Rousseau te herkennen: ‘Hoe meer ik inzicht verwierf in het goede en al dat “schone en verhevene”, hoe dieper ik wegzakte in mijn eigen prut en hoe meer ik in staat was om helemaal in vast te blijven zitten’ (16).

190 | Vgl. L. Sjestow, *Crisis der zekerheden. Pascal-Dostojewskij-Husserl*, Hilversum: Rozenbeek & Venemans Uitgeversbedrijf N.V. 1934 (vertaald uit het Russisch door C.I. Spruit).

Voor Dostojevski gaat het natuurlijke verlangen van de mens niet uit naar kennis, zoals de traditie sinds Plato en Aristoteles beweert: de mens verlangt er oorspronkelijk juist naar om aan de wetenschap te ontsnappen. Het vreemde genot van de ondergrondse man is erin gelegen dat hij zich losmaakt van de wetenschappelijke noodzakelijkheid en de bijbehorende waarheidsaanspraken. Als we blindelings de noodzaak van de natuur volgen, dan zijn we ‘schuldig zonder daadwerkelijk schuld te hebben’ (18). Iedere notie van verantwoordelijkheid of aansprakelijkheid verdwijnt.¹⁹¹ De ondergrondse man weigert deze noodzakelijkheid te accepteren omdat die het vrije, écht menselijke gedrag onmogelijk, of in ieder geval betekenisloos maakt. Door het logisch noodzakelijke aan te nemen stuiten we op een stenen muur: de muur van de natuurwetten en de axioma’s van de wiskunde. ‘Twee maal twee is vier’ is een in steen gebeitelde waarheid die we aan moeten nemen, want: ‘de natuur vraagt niet om uw commentaar; ze heeft niets te maken met uw wensen, en of haar wetten u al of niet aanstaan’ (22).¹⁹² De ondergrondse man weigert zich naar deze noodzakelijkheid te voegen: ‘wat heb ik te maken met de wetten van de natuur en van de rekenkunst wanneer dit weten en twee maal twee is vier mij om een of andere reden niet aanstaan?’ (22-23).

De ondergrondse man weigert het wetenschappelijk determinisme als alibi aan te nemen en deze houding veroordeelt hem tot het ondergrondse.¹⁹³ Hij klampt zich vast aan de mogelijkheid om irrationeel, verbolgen of beledigd te zijn (dat blijkt ook uit de vorm van de tirade en de aanklachten die hij formuleert).¹⁹⁴ Hij verzet zich tegen de zuiver rationele ordening van de werkelijkheid en wijst op het gevaar van verabsolutering van de rede. De

191 | In het kader van de opkomst en ontwikkeling van de neurowetenschappen de afgelopen decennia is dit een uiterst actuele en relevante discussie, zeker in relatie tot het recht. Als de vrije wil niet bestaat en mensen niet verantwoordelijk kunnen worden geacht, dan staat het recht machteloos.

192 | In het verlengde hiervan spreekt de ondergrondse man over ‘spontane en daadkrachtige lieden’, mannen van de actie. ‘Om in actie te komen, moet je immers van tevoren volledig gerustgesteld zijn en mag er geen enkele twijfel in je achtergebleven zijn’ (28). Deze mensen hebben onweerlegbare grondslagen en fundamenteën gevonden voor hun daden: algemene zekerheden en waarheden van het verstand. Zij betwisten de vanzelfsprekende waarheden van de stenen muur niet. Dit is een paradox: handelende mensen die in feite inert zijn, omdat ze geen eigen keuzes maken op basis van de eigen vrije wil.

193 | ‘Juist in die kille, walgelijke, halve wanhoop, in dat halve geloof, in dat uit verdriet bewust zichzelf levend begraven in het ondergrondse voor veertig jaar, in die met het verhevigd bewustzijn doorvoelde en toch deels betwijfelbare uitzichtloosheid van haar [de verslagen en weggehoonde muis, ofwel de ondergrondse man zelf, C.B.] situatie, in al dat gif van onbevredigende verlangens waarvan zij vervuld is, in heel die koorts van weifelingen, van voor eens en voor altijd genomen beslissingen en een ogenblik later alweer opkomende spijtgevoelens – daarin ligt het vreemde genot besloten waar ik over sprak’ (21).

194 | Frank 2010, p. 420.

moderne mens sluit zich dan op in een verlicht en helder Kristallen Paleis. Met deze term verwijst Dostojevski naar het Crystal Palace, het centrale paviljoen voor de Wereldtentoonstellingen van 1851 en 1862 in Londen. Het was het symbool van de verlichting met haar droom van een volkomen transparante, rationele ordening van het menselijk leven. Wanneer de werkelijkheid en alle menselijke daden gecategoriseerd zijn, wanneer alle mogelijke vragen omtrent het bestaan op rationeel-wetenschappelijke wijze kunnen worden beantwoord of berekend, dan kan het Kristallen Paleis worden gebouwd.

U gelooft in een kristallen gebouw dat voor eeuwig onaantastbaar is, dus zó dat je er noch heimelijk je tong tegen kunt uitsteken, noch stiekem een obscen gebaar tegen kunt maken. Goed, maar ik ben misschien juist zo bang voor dat gebouw omdat het van kristal is en onverwoestbaar en je er zelfs niet stiekem je tong tegen kunt uitsteken. (53)

Voor de ondergrondse man is het Kristallen Paleis geen ideaal, maar een glazen kooi waarin de mens zijn persoonlijkheid en individualiteit verliest.¹⁹⁵ In het Paleis is immers geen ruimte voor twijfel: het is gebouwd op de rede die altijd en onder alle omstandigheden precies hetzelfde zegt. Voor de gemeenschap betekent dit dat mensen versmelten tot één grote kleurloze massa, tot mensen die zich in niets van elkaar onderscheiden en niet vrij zijn om voor zichzelf te denken.

2.2.2 Dostojevski's verzet tegen de utopie van de nieuwe mens¹⁹⁶

Bij monde van de ondergrondse man refereert Dostojevski aan ideeën van Tsjernysjevski en diens maakbaarheidsdenken. In *Wat te doen?* nam Tsjernysjevski het Kristallen Paleis als een symbool van Utopia,¹⁹⁷ en zo werd het een zinnebeeld voor de dromen van Russische utopisch socialist en nihilisten.¹⁹⁸ Als utopisch socialist streefde Tsjernysjevski naar de utopie van de ideale, rechtvaardige staat geïnspireerd door het wereldsysteem van

195 | Frank 2010, p. 423-424.

196 | Naar Van Nierop, zie Van Nierop 1981, p. 50.

197 | Uit de noot van de vertaler (M. Weijers), op p. 39.

198 | W. Barrett, *Existentialisme*, Utrecht/Antwerpen: Uitgeverij Het Spectrum 1965 (1958, vertaald door J.A. Jacobs), p. 139.

Charles Fourier (1772-1837).¹⁹⁹ Volgens Fourier moesten gemeenschappen worden gevormd waarin eenieder zichzelf kon ontplooiën in arbeid en waarin een nieuwe seksuele en huwelijkse moraal heerste.

Dat is het onderwerp van *Wat te doen?*²⁰⁰ In deze roman komt het scientisme, het denken over de waarheidswaarde van natuurwetten en het geloof in de wetenschap zoals de ondergrondse man beschreef, uitgebreid naar voren.²⁰¹ Volgens Tsjernysjevski is de menselijke natuur onveranderlijk. Mensen bestaan uit een vastgelegd, fysiologisch analyseerbaar patroon van natuurlijke processen en bekwaamheden die de wetenschap kan verklaren. Tsjernysjevski past dit toe op het denken over moraal en staat. Hij volgt Mills utilistische nutsprincipe: de grootst mogelijke uitbreiding van het menselijk geluk kan worden gerealiseerd door middel van de rede en de wetenschap (zie paragraaf 1.3.2).²⁰²

Volgens Tsjernysjevski heeft de wetenschap bewezen dat de mens en de wereld gedetermineerd zijn door de causaliteit van de natuur. De rede en de natuur zijn daarom in harmonie met elkaar en op dit idee baseert Tsjernysjevski zijn theorie van het 'rationeel egoïsme'.²⁰³ Moreel bezien betekent een dergelijke harmonie dat de mens van nature goed is, omdat hij voor rede vatbaar is. Op grond van de universele rede vallen persoonlijke belangen samen met het grotere belang van de samenleving. Zodra de mens zijn ware belangen inziet, kan hij met behulp van de rede en de wetenschap een harmonieuze gemeenschap creëren. Anders gezegd: wanneer de mens zijn welbegrepen eigen belang volgt, dient hij tegelijk het algemeen belang. Zo geredeneerd impliceert egoïsme de liefde voor de mensheid en wordt

199 | Dostojevski heeft zich op jonge leeftijd wel aangetrokken gevoeld tot het socialisme: in 1847 werd hij lid van de 'Petrasjevski Cirkel', waar intellectuelen in Sint-Petersburg wekelijks bijeenkwamen om mogelijkheden tot (staats)hervorming te bediscussieren, waaronder het systeem van Fourier. Er was niet één enkel leidend idee of principe binnen de Cirkel. Dostojevski was het vooral te doen om afschaffing van de lijfeigenschap, hij was tegenstander van het bewind van Nicolaas I, waar censuur en onderdrukking heerste. Berlin 1978, p. 47.

200 | Frank 2010, p. 137. In *Wat te doen?* zijn vier dromen van het personage Vera Pavlova opgenomen. Het thema ontleent Tsjernysjevski aan Fourier: hoe kan de conventionele huwelijksmoraal worden overwonnen en vrije liefde vanuit wederzijdse aantrekking gerealiseerd? Van Nierop 1981, p. 53-54.

201 | De ideeën van Tsjernysjevski worden door Frank getypeerd als een 'eigenaardige, Russische mengeling' van het atheïsme van Ludwig Feuerbach (1804-1872), het materialisme en rationalisme van het achttiende-eeuwse Franse denken en het positivisme en utilitaristische ethiek van Bentham en Mill. Frank 2010, p. xvi. Tsjernysjevski introduceerde de ideeën van deze denkers in Rusland en genoot grote populariteit onder de jonge intelligentsia in Rusland. Van Nierop 1981, p. 51.

202 | Zie Berlin 1978, p. 311.

203 | Cicovacki 2010, p. 33.

broederschap gerealiseerd.²⁰⁴ De ideale samenleving bestaat voor Tsjernysjevski uit een rationele ordening door de nieuwe, moderne mens die inziet dat irrationeel gedrag dat tegen het eigenbelang indruist, verkeerd is. De ondergrondse man reageert briesend op deze ideeën:

O, zeg me wie het eerst heeft verkondigd, wie het eerst heeft geproclameerd dat een mens uitsluitend smeerlapperijen uithaalt omdat hij zijn ware belangen niet kent; en dat als men hem zou voorlichten, hem de ogen zou openen voor zijn ware, normale belangen, de mens meteen zou ophouden om smeerlapperijen uit te halen, onmiddellijk goed en nobel te worden, omdat hij, voorgelicht zijnde en zijn ware belangen kennende, zou begrijpen dat het belang gelegen is in het goede; en zoals bekend kan geen mens welbewust tegen zijn eigenbelang ingaan, dus zal hij om zo te zeggen uit noodzaak wel het goede gaan doen? (34)

De ondergrondse man verwijst naar een zeer invloedrijke gedachte die al bij Plato te vinden is: wie het goede kent, zal het goede doen. Kennis is een noodzakelijke voorwaarde voor het verrichten van goede, deugdzame handelingen. Volgens Plato doen we het kwade slechts uit onwetendheid en uit gebrek aan inzicht in wat het goede is. Dit komt voort uit zijn kennisleer, waar ik in paragraaf 1.3.1 al kort aan refereerde. Aan de hand van zijn beroemde allegorie van de grot (*Politeia* Boek VII, 514A-520A) beschrijft Plato een dualiteit in werelden. Naast de veranderlijke wereld waarin wij leven, is er de transcendente, onveranderlijke wereld van de universele Ideeën. Kennis van deze Ideeën kan niet zintuiglijk worden opgedaan in de vergankelijke, aardse wereld, maar kan slechts via het redelijke gedeelte van de ziel worden bereikt. Voor bestuurders van de staat is kennis van het goede van groot belang om de staat rechtvaardig in te kunnen richten (519C/D).²⁰⁵

Volgens Plato is de ziel van alle mensen verwant aan de Idee van het Schone en Goede en dragen zij in hun herinnering nog ergens de wetenschap van die eeuwige, universele waarheid. In de socratische dialoog wordt deze algemene wetenschap, die door de schok van de geboorte vergeten was,

204 | P. Roberts, 'Education and the limits of reason: reading Dostoevsky', *Educational Theory* 2012-2, no. 62, p. 205. Zie ook Frank 2010, p. 414.

205 | In deze zogenoemde 'morele opvoeding' ziet Plato de vormende rol van zorgvuldig geselecteerde literatuur, zoals ik besprak in paragraaf 1.3.1.

weer boven gehaald. ‘Ken uzelf!’, de beroemde uitspraak van Socrates, refereert aan de herinnering van de waarheid die eenieder in zich draagt (*anamnèsis*).²⁰⁶ De mens is bepaald door de herinnering die in hem besloten ligt en hij moet ernaar streven om deze terug te halen. De herinnering is een noodzakelijke, onveranderlijke en innerlijke waarheid die met behulp van de rede achterhaald kan worden.²⁰⁷ Met kennis van deze waarheid is het mogelijk om het goede te doen.

De ondergrondse man verwerpt de oproep van Socrates om door middel van zelfkennis tot de waarheid te komen. Volgens de man wordt er aan twee zaken voorbij gegaan. Allereerst (en dit zouden we een empirisch voorbeeld kunnen noemen) maakt de geschiedenis duidelijk dat de rede niet regeert op het wereldtoneel (46). Oorlog of armoede zou volgens rationeel egoïsten niet meer plaats kunnen vinden. De beschaving die gefundeerd is op basis van kennis en wetenschap heeft de mens niet minder bloeddorstig gemaakt, zo stelt de ondergrondse man. We beschouwen bloedvergieten als iets barbaars en walgelijks, ‘maar gaan ondertussen rustig door met die walgelijkheid, zelfs meer dan vroeger’ (38).

Dat leidt tot zijn tweede bezwaar: de mens vindt genot in geweld en chaos. Het menselijk verlangen om zichzelf bewust het slechte toe te wensen, kan onmogelijk rationeel verklaard worden – dat liet de houding van de man ten aanzien van zijn leverziekte en kiespijn reeds zien. Volgens de ondergrondse man is dit verlangen naar het irrationele een voorbeeld van het onlogische ‘twee-maal-twee-is-vijf’, in tegenstelling tot het door de wiskunde gedetermineerde ‘twee-maal-twee-is-vier’ (22-23). De mens gaat ook tegen het goede in en kan ervoor kiezen om het slechte te doen. De ondergrondse man wijst op een belang dat door Tsjernysjevski over het hoofd wordt gezien:

U, heren, hebt voorzover mij bekend heel uw register van menselijke belangen opgemaakt aan de hand van het gemiddelde van statistische

206 | Zie de dialoog *Faidros* (*Phaedrus*), waarin Socrates in zijn tweede rede de allegorie van de ziel als wagenmenner vertelt. Verzamelde Werken Deel VIII: Plato, *Faidros*, Amsterdam: Bert Bakker 1998 (vertaald door H. Warren & M. Molegraaf), 246A-248E.

207 | In het tweede deel van *Aantekeningen* noemt Dostojevski de bediende van de ondergrondse man ‘Apollon’ (140). Volgens de Amerikaanse filosoof Predrag Cicovacki (1960) is dit een verwijzing naar de Apollotempel in Delphi, waar de priesteres Pythia orakelde. Op de tempel is de inscriptie ‘Ken uzelf!’ (Gr.: *Gnothi Seauton!*) opgenomen, uit de *Apologie* van Socrates. Cicovacki 2010, p. 27.

cijfers en van economische inzichten. Immers: uw belangen, dat zijn welvaart, vrijheid, rust en wat dies meer zij; zodat iemand die bijvoorbeeld openlijk en welbewust tegen dat hele register in zou gaan, volgens u, en nou ja, natuurlijk ook volgens mij, een obscurantist zou zijn of een volslagen krankzinnige, niet waar? Maar weet u wat zo merkwaardig is: hoe komt het toch dat al die statistici, wijzen en humanisten bij hun opsomming van de menselijke belangen steevast één belang over het hoofd zien? Ze nemen het zelfs niet in hun berekening op op de manier waarop het opgenomen dient te worden, en daarmee staat of valt nu juist de hele berekening. (...) het is nu juist de hele ellende dat dit raadselachtige belang binnen geen enkele classificatie past, op geen enkele lijst is onder te brengen. (35)

Tsjernysjevski (en wellicht ook menig lezer) zou de ondergrondse man als 'volslagen krankzinnig' wegzetten en dat is Dostojevski's bedoeling. Het belang dat volgens hem wordt genegeerd, is de vrije wil: de mens die vrij is om te kiezen op grond van soms irrationele drijfveren als passie. Iemand kan volgens 'de wetten van rede en waarheid' spreken over de menselijke belangen en een pleidooi voeren voor de deugd – een kwartier later zal hij zonder enige aanleiding een totaal andere toon aanslaan en tegen ieder logisch en berekend eigenbelang in handelen, aldus de ondergrondse man (36). De vrije wil vernietigt classificaties en begrippenkaders van welke aard dan ook, het gooit 'alle door humanisten ontworpen systemen voor het geluk van het mensendom' voortdurend overhoop (36).

De vrije wil maakt de mens menselijk. Als de vrije wil in overeenstemming wordt gebracht met het verstand, 'dan zullen wij alleen nog maar verstandelijk redeneren, en geen verlangens meer hebben' (43). Het is dan onmogelijk om 'met behoud van de rede, iets onzinnigs te *willen* en op die manier welbewust tegen het verstand in te gaan en iets te wensen dat ons schade berokkent...', aldus de man (43).²⁰⁸ Een mens die alle mogelijke aardse geneugten, geluk en oneindige economische welstand toebedeeld zou krijgen, zal zich volgens de ondergrondse man niet ineens redelijk gedragen:

208 | Dit doet denken aan wat Plato schrijft over de ziel die uit drie elementen bestaat: de rede, de wil en de begeertes. Degene die juist handelt, zorgt ervoor dat de wil ondergeschikt is aan het verstand. De rede dient, met behulp van de wil over de begeertes te heersen. Zie paragraaf 1.3.1.

(...) verschaf hem zo'n economische welstand dat hij niets anders meer hoeft te doen dan slapen, peperkoeken eten en zorgen voor de voortgang van de wereldgeschiedenis, dan blijft hij toch diezelfde mens, en zal hij u toch prompt uit pure ondankbaarheid, louter voor de lol, een gemene streek leveren. (...) Juist aan zijn fantastische dromen, zijn meest banale stommiteit zal hij zich vast willen klampen, enkel en alleen om te bevestigen (...) dat de mensen nog steeds mensen zijn, en geen pianotoetsen waarop de natuurwetten zelf eigenhandig spelen. (46-47)

De mens zal zichzelf ervan willen overtuigen dat hij geen willoze pianotoets is. Hij zal 'opzettelijk krankzinnig' of crimineel worden om aan de rede te ontsnappen en voet bij stuk te houden (47). Dat is precies wat de ondergrondse man doet. Dostojevski stelt de ondergrondse mens tegenover de nieuwe mens van Tsjernysjevski en diens rationele ordening van de samenleving, tegenover de overwinning van wetenschap en technologie. Deze idealen werden ook gepropageerd door socialisten als Alexander Herzen (1812-1870), Michail Bakoenin (1814-1876) en later Vladimir Lenin (1870-1924),²⁰⁹ volgens wie de nieuwe mens door de wetenschap kan worden bevrijd van illusies als religie. De rationeel geordende samenleving leidt tot harmonie. Niets in de wereld is dan nog absurd, raadselachtig of onkenbaar. De wereld is onttoverd.²¹⁰

Volgens de ondergrondse man heeft het (utopisch) socialistisch gemeenschapsideaal weinig van doen met het ware, menselijk leven: 'tweemaal-twee-is-vier [is, C.B.] al lang niet meer het leven, (...) heren, maar het begin van de dood' (50). De rebelse inborst van de mens wordt genegeerd en daartegen komt de ondergrondse man in opstand. De menselijke natuur wordt volgens hem niet gekenmerkt door harmonie en eenheid, maar door verdeeldheid en conflict.²¹¹ Als de ondergrondse man zijn lever zou laten genezen door een dokter, is hij geenszins verlost van de innerlijke

209 | Van Nierop 1981, p. 49.

210 | Zoals de Duitse socioloog Max Weber (1864-1920) in 1919 indringend beschreef in zijn essay *Wetenschap als beroep*: 'De toenemende intellectualisering en rationalisering betekent dus *niet* een toenemende algemene kennis van de omstandigheden waaronder we leven. Nee, het betekent iets anders, namelijk de zekerheid of het geloof dat we er, als we het zouden willen, op elk moment achter kunnen komen, met andere woorden, dat er geen per definitie geheimzinnige en onberekenbare machten zijn die een rol spelen, maar dat we integendeel alles – in beginsel – door *berekening* zouden kunnen *beheersen*. Dit nu betekent de onttovering van de wereld'. Uit: M. Weber, *Wetenschap als beroep*, Nijmegen: Uitgeverij Vantilt 2013 (vertaald door H. Driessen), p. 19-20.

211 | Cicovacki 2010, p. 36.

strijd die in hem woedt.²¹² Al zou de wetenschap alle verschijnselen van de werkelijkheid in een enkel systeem kunnen (om)vatten; al zouden mensen in de rationeel ingerichte samenleving even voorspelbaar zijn als raderen in een machine, dan nog zou die mens vanuit zijn behoefte om zijn vrijheid te kennen en te doen gelden, die machine per abuis vernielen. Het Kristallen Paleis zal er niet komen, aldus de ondergrondse man. Het is misschien een drang van de mens, maar gezien de begrenzings van de rede en het bestaan van de vrije wil is het niet te realiseren. ‘De mens wil graag iets creëren en wegen aanleggen, dat staat buiten kijf. Maar waarom is hij ook zo’n hartstochtelijk liefhebber van verwoesting en chaos?’, zo benadrukt de ondergrondse man (50).

Deze laatste uitspraak zegt alles over de man zelf. Dostojevski schrijft in zijn voorwoord dat de ondergrondse man een persoon is die wel móet bestaan in de Russische samenleving van zijn tijd. Zijn verschijning is onvermijdelijk, gezien de omstandigheden waarin de Russische samenleving zich heeft gevormd door de komst en populariteit van het verlichtingsdenken. Volgens Frank is de ondergrondse man een tragikomische weergave van de effecten van West-Europese invloeden op de Russische psyche en de gevolgen voor de (moreel) chaotische staat van Rusland.²¹³ De ondergrondse man heeft de ideeën van Tsjernysjevski intellectueel begrepen en ook geaccepteerd, maar hij kan niet leven met de consequenties ervan. Frank stelt dat de zelfvernederend van de man daarom niet slechts letterlijk moet worden opgevat.²¹⁴ De ondergrondse man is zelf onlosmakelijk verbonden met en gevormd door de heersende rationeel-wetenschappelijke ideeën. Zijn verbondenheid met dit gedachtegoed leidt echter tot zelfdestructiviteit, omdat een mens niet slechts rationeel kán zijn en niet op grond van redelijke overwegingen alleen kan leven. De mens wordt gekenmerkt door een inherente irrationaliteit:

Ziet u, heren, de rede is iets positiefs, dat staat buiten kijf, maar de rede is slechts de rede en bevredigt alleen het verstandelijke vermogen van de mens, maar het willen is een uitingsvorm van het hele leven, dat wil zeggen van heel het menselijk leven, de rede en alle soorten orenkrabberij inbegrepen. En hoewel het leven zoals het zich daarin uit vaak niet

212 | Cicovacki 2010, p. 36.

213 | Frank 2010, p. 416.

214 | Frank 2010, p. 419.

veel fraais blijkt te zijn, is het toch het leven, en niet alleen maar een vierkantsvergelijking. (44)

Volgens de ondergrondse man kunnen menselijke grilligheid en onredelijke verlangens niet worden uitgewist zonder dat de mens vernietigd wordt. De mens is in strijd met zichzelf en dat is het innerlijk conflict dat de ondergrondse man ervaart. Daarom spreekt hij zichzelf continu tegen en lijkt hij krankzinnig te worden. Het conflict speelt zich af tussen enerzijds rationele, egoïstische aspecten van zijn karakter en anderzijds irrationele gevoelens van sympathie en altruïsme.²¹⁵ De man spreekt en ademt paradoxen. Op deze wijze benadrukt Dostojevski dat kennis en begrijpen niet tot verlossing leidt, maar de mens knecht. De nadruk op het bewustzijn moet onvermijdelijk leiden tot het ondergrondse, tot het donkere hol waar-toe de ondergrondse man veroordeeld is, omdat hij heersende theorieën tot de uiterste consequenties doorvoert en doordenkt.²¹⁶ De ondergrondse man trekt de conclusies die onvermijdelijk moeten volgen als de ideeën van Tsjernysjevski en Pisarev ten uitvoer worden gebracht. Het geloven in en vertrouwen op de rede alleen leidt tot krankzinnigheid. Waar de rede voor de verlichting licht, gezondheid en kennis representeert, leidt het voor de ondergrondse man tot duisternis, ziekte en onverschilligheid.²¹⁷

Het Kristallen Paleis wordt gebouwd op grond van ordening, universaliteit en algemeenheid. Het drijft degene die zich weigert te voegen tot het reduceren van leven tot twee-keer-twee-is-vier tot het teruggetrokken leven van de kluizenaar, tot waanzin en criminaliteit. Hij verwordt tot een paria, een buitenstaander. De kluizenaar en de misdadiger zijn het product van een humanisme dat toch inhumaan lijkt. Over de misdadiger in het werk van Dostojevski schrijft Nietzsche het volgende. Mensen die om welke reden dan ook verstoken zijn van publieke goedkeuring, die:

(...) weten dat ze niet als weldadig, nuttig worden ervaren – dat paria-gevoel dat men niet als een gelijke wordt beschouwd maar als een uitgestotene, onwaardige, onreine. De gedachten en handelingen van dat soort mensen dragen de kleur van het onderaardse; alles aan hen lijkt bleker dan aan diegenen op wier bestaan wel daglicht valt. (...) Ik

215 | Frank 2010, p. 417.

216 | Interpretatie van A. Skaftimov, aangehaald in Frank 2010, p. 415.

217 | Vgl. Cicovacki 2010, p. 27.

wil eraan herinneren dat (...) elke afwijking, elk langdurig, al te langdurig verblijf ondergronds, elke ongewone, ondoorzichtige bestaanswijze een mens dichter bij het type brengt dat zijn voltooiing vindt in de misdadiger. (...) Vrijwel elk genie kent, als een fase in zijn ontwikkeling (...) een gevoel van haat, wrok en opstand tegen alles wat reeds is, wat niet meer wordt...²¹⁸

Volgens Nietzsche is dit type personage van Dostojevski een ‘vernieuwer van de geest’.²¹⁹ Deze uitgestoten spreken van dat wat in wording is en niet gereduceerd kan worden tot een statisch ‘zijn’. De beweeglijke mens en dynamische werkelijkheid worden door de rede tot begrip gemaakt.²²⁰ Dat is waar de ondergrondse man zich tegen verzet: hij benadrukt vrijheid en menselijkheid. Zo staan deze paria’s en misdadigers wellicht dichterbij wat een ware gemeenschap is of kan zijn, dan mensen die zich willoos voegen naar de algemeenheid. Volgens Dostojevski representeert deze innerlijke verscheurdheid en onverenigbaarheid de identiteit van de moderne mens,²²¹ die daardoor vervreemd raakt van de ander(en) in de samenleving (de sociale isolatie en vervreemding komt in het tweede deel van *Aantekeningen* helder naar voren). Het ondergrondse kan worden beschouwd als een symbool voor solipsisme (Lat: *solus*, alleen, en *ipse*, zelf), de overtuiging dat alleen het zelf en het eigen bewustzijn bestaan. Zo beschouwd, verwijst Dostojevski naar de moderne mens die zich opsluit in zichzelf.²²²

De ondergrondse man is de man zonder naam, een anoniem en geïsoleerd figuur. Niet voor niets vergelijkt hij zichzelf veelvuldig met insecten en muizen. Volgens Dostojevski is het probleem van de moderne tijd dat het

218 | F. Nietzsche, *Afgodenscherming. Of hoe je met de hamer filosofeert*, Antwerpen/Amsterdam: Uitgeverij De Arbeiderspers 2007 (1886, vertaald, geannoteerd en van een nawoord voorzien door H. Driessen), p. 102-103.

219 | Nietzsche 2007, p. 103.

220 | Slootweg 2016, p. 26-27. Slootweg beschrijft dat (traditionele) filosofie volgens Nietzsche ‘Egyptianisme’ is, omdat zij zich richten op dat wat *is*, en daarmee voorbijgaan aan het feit dat de mens en de werkelijkheid altijd *worden*. Zo mummificeren zij de werkelijkheid als een ‘statisch en voorhanden object’, waar iedere beweging uitgesloten is.

221 | Cicovacki 2010, p. 26.

222 | De Amerikaanse theoloog Richard Peace heeft het letterlijk over solipsisme als hij schrijft: ‘The world of the *underground man* is the world of the ego.’ R. Peace, *Critical Studies in Russian Literature. Dostoevsky’s Notes from Underground*, London: Bristol Classical Press 1993, p. vi. Dit verbindt hij aan de stelling dat de ondergrondse man in een fictie leeft. Dat is een interessante stelling. Hoewel de wereld van de ondergrondse man wordt gevormd door en refereert aan een werkelijkheid, zoals Dostojevski duidelijk formuleert in het voorwoord, kan het eerste deel worden gezien als een droom dat in het tweede deel tot een levende realiteit verwordt. Dit laatste stelt ook Frank in Frank 2010, p. 427.

geen andere wereld heeft om zich naar te wenden – in tegenstelling tot het christendom. De moderne mens kan zich nergens toe wenden behalve zichzelf.²²³ De man uit het ondergrondse kan zijn isolatie moeilijk te boven komen. Het ‘gebrek aan omgang met anderen, door vervreemding van het levende leven en door op niets gebaseerde woede’ heeft het leven van de ondergrondse man verpest, zo overdenkt hij aan het einde van *Aantekeningen* (163). Hij is een ‘antiheld’ (164).

Dostojevski voert de figuur van de man en diens kritieken door tot het onwaarschijnlijke en vreemde. Hij spreekt over de verabsoluteerde opvatting van wetenschap, het sciëntisme. Hier zou men tegenover kunnen stellen dat Dostojevski zich schuldig maakt aan het schetsen van een karikaturaal beeld. Dat doet hij echter bewust. Aan het eind van *Aantekeningen* zegt de ondergrondse man dat hij in zijn leven niets anders heeft gedaan ‘dan datgene *ad absurdum* te voeren, wat u niet eens voor de helft hebt durven doen, terwijl u uw lafheid nog aanzag voor weldenkendheid en uzelf daarmee troostte en bedroog’ (164). Dostojevski richt zich tegen het zuiver wetenschappelijk denken en voert het denken *ad absurdum* door. Dit stijlmiddel hanteert hij om de gevolgen te laten zien van het blindelings volgen van ideeën, zoals Russische tijdgenoten deden in zijn tijd.

2.3 ‘De droom’ en de oorspronkelijke gemeenschap

In *Aantekeningen* komt Dostojevski, waarschijnlijk in verband met de heersende censuur, niet over zijn christelijk geïnspireerde boodschap te spreken.²²⁴ In het kleine, maar indrukwekkende werk *De droom van een belachelijk mens* formuleert Dostojevski onomwonden zijn ideeën over de oorsprong van het kwaad en zijn ideaal van de christelijke liefdesgemeenschap. Onder verwijzing naar de politiek-filosofische theorie van het sociaal contract (of: maatschappelijk verdrag), dat nog steeds wordt beschouwd als een van de fundamentele, klassieke grondslagen van het moderne recht,²²⁵ plaatst Dostojevski kritische kanttekeningen bij de verlichtingsidealen van

223 | Cicovacki 2010, p. 27.

224 | Met name in het tiende hoofdstuk, waarin Dostojevski schreef over zijn ‘essentiële ideaal’, de noodzakelijkheid van Christus en het geloof, is grof ingegrepen. Zie Frank 2010, p. 425-426.

225 | Cliteur & Ellian 2016, p. 218.

vrijheid en gelijkheid. Dit komt in deze paragraaf aan bod. *De droom* is een belangrijk werk, dat minder aandacht heeft gekregen dan Dostojevski's opvolgende werk *De gebroeders Karamazov*. Voor een goed begrip van zijn oeuvre is het echter essentieel.

2.3.1 Een duistere hemel en een verlichte ster

De droom wordt verteld vanuit het perspectief van de protagonist, 'de belachelijke man'. Net als de man uit het ondergrondse heeft Dostojevski hem geen eigenaam gegeven en belichaamt hij Dostojevski's maatschappijkritiek. De man vertelt het verhaal in retrospect en vangt eveneens aan met merkwaardige openingszinnen: 'Ik ben een belachelijk mensch. Nu zeggen ze zelfs, dat ik gek ben. Dat zou dan nog een promotie zijn, ware het niet, dat ik even belachelijk voor hen bleef als te voren' (12). De man beleeft zijn belachelijkheid als een noodlottige eigenschap en dat brengt hem terug naar een avond die zijn leven voorgoed zou veranderen.

Op die bewuste avond maakt de belachelijke man een wandeling. Hij peinst en wordt dan overvallen door een gevoel van totale verlorenheid en zinloosheid. 'Opeens voelde ik, dat het mij totaal onverschillig liet of er een wereld bestond of dat er niets was. Steeds duidelijker voelde en ondervond ik met mijn geheele wezen, dat er buiten mij niets was' (14-15). Hier komt het solipsisme terug dat ook herkenbaar was bij de ondergrondse man: de belachelijke man is volledig in zichzelf en zijn eigen bewustzijn gekeerd. Om de belachelijke man heen en in hemzelf is het 'duister en koud' (16). Hij is het geloof in God en de onsterfelijkheid van de ziel verloren en voor hem is de wereld van alle zin en betekenis ontdaan. Er groeit een grote zwaarmoedigheid in hem, 'een inzicht, waarvan de draagwijdte nog mijn verstand te boven ging, een overtuiging, die hoog boven mijn ik uitging en mij steeds meer doordrong, de overtuiging, dat het overal in de wereld allemaal om het even is' (14). Volgens de belachelijke man lijkt er maar een enkele logisch-geldige conclusie te kunnen worden getrokken wanneer iemand zich realiseert dat de wereld iedere zin of betekenis ontbeert: de man kan niet anders dan een einde maken aan zijn leven. Zijn rationele perspectief dwingt hem tot de conclusie dat zijn leven voltooid is.

Deze zogenoemde thematiek van de ‘logische zelfmoord’²²⁶ speelt een grote rol in meerdere verhalen van Dostojevski. In *Dagboek van een schrijver* geeft hij een beschouwing van de zelfmoordenaar en het vonnis dat diegene over zichzelf uitspreekt. De zelfmoordenaar gelooft, net als de belachelijke man, niet in God en in de onsterfelijkheid. Volgens hem zijn religies ontsproten aan het bewustzijn. Via het bewustzijn verkondigt de natuur misschien wel ‘een of andere harmonie van het geheel’ waarin de mens gelukkig kan zijn (hier verwijst Dostojevski wederom naar dan heersende opvattingen zoals uitgedragen door Tsjernysjevski), maar deze harmonie is niet te begrijpen. Het bewustzijn zelf wordt gekenmerkt door disharmonie. De zelfmoordenaar zal de ‘dode wetten der natuur’ nooit begrijpen en de natuur kan de ultieme vragen omtrent het bestaan niet beantwoorden. Hij wil de natuurwetten die over ons heersen en die ons beheersen, overwinnen – net als de ondergrondse man.²²⁷ De zelfmoordenaar wil zich daarom wreken, neemt zijn beslissing en spreekt zijn vonnis uit:

Veroordeel ik, in mijn onbetwistbare kwaliteit van eiser en gedaagde, van rechter en verdachte, die natuur, die mij zonder iets te vragen en brutaalweg geschapen heeft om te lijden, tegelijk met mijzelf tot vernietiging... Maar aangezien ik de natuur niet kan vernietigen vernietig ik alleen mijzelf, uitsluitend omdat het me verveelt die tirannie te verdragen waaraan niemand schuldig is.²²⁸

Voor Dostojevski is zelfmoord nauw verbonden met het Russisch nihilisme.²²⁹ Het is een logische consequentie wanneer men niet (meer) in God en in onsterfelijkheid gelooft en het leven zin en betekenis ontbeert. Volgens Dostojevski bestaat er dan geen moraliteit meer en is alles geoorloofd. De mens is volledig teruggeworpen op zichzelf.²³⁰ Dat is ook het geval bij de

226 | Term van Albert Camus, in: A. Camus, *De mythe van Sisyphus. Een essay over het absurde*, Utrecht: Uitgeverij IJzer 2013 (1942, vertaald door C.N. Lijsen), p. 136. Camus volgt Dostojevski in de vaststelling van ‘logische zelfmoord’, maar verbindt hier andere conclusies aan (dit komt uitgebreid aan bod in hoofdstuk 5).

227 | De zelfmoordenaar zegt ook: ‘stel dat de mens alleen maar op de aarde is losgelaten als een soort brutaal experiment, alleen om eens te zien of zo’n wezen op aarde in leven kan blijven’. Dat herinnert aan de retoriek van de ondergrondse man en de determinatie van de mens door natuurwetten. Dostojewski 2001, p. 329.

228 | Dostojewski 2001, p. 329.

229 | Zie Frank 2010, p. 650.

230 | Vgl. de beroemde zin uit Gedachte 119 (206) van de Franse filosoof Blaise Pascal (1632-1662): ‘Het eeuwige zwijgen van die eindeloze ruimten ontstelt mij met ontzetting’. Dat is de situatie van de belachelijke man, van hen die aan zichzelf zijn overgelaten. Zie ook Gedachte 118 (205): ‘Wanneer ik de korte

belachelijke man, die tot zelfmoord wordt gedreven vanuit zijn gedachte dat er ‘niets buiten hem’ is:

Het is zelfs best mogelijk, dat er na mij werkelijk niets meer zal zijn, dat, zodra mijn bewustzijn uitgebluscht is, ook de heele wereld als attribueert van dat bewustzijn zal verdwijnen, want die groote wereld met al die levende wezens bestaat misschien alleen in mijn bewustzijn en ben ik dus zelf. (26)

De belachelijke man kijkt naar de duistere hemel en ontdekt een peilloze diepte tussen de grauwe wolkenflarden. Hij ziet een ster (18). Aandachtig bekijkt hij de ster, die hem een gedachte ingeeft en hem lijkt te leiden naar het definitieve besluit om zich dezelfde avond door het hoofd te schieten. Dit besluit had de man twee maanden eerder al genomen, maar hij wilde een ogenblik afwachten waarop hem ‘niet alles zoo volmaakt onverschillig zou laten’ (18). Iedere avond heeft hij gedacht dat hij het zou doen. Tot deze avond. De ster die hij ziet, geeft hem de gedachte in dat het onherroepelijk gaat gebeuren die avond – maar dan echt.²³¹

Terwijl de belachelijke man nog naar de hemel tuurt en zeker is van zijn besluit, wordt hij aan zijn arm getrokken door een klein meisje. Ze is doorweekt van de regen en trilt van angst en kou. Het lijkt erop dat haar moeder ziek of stervende is en het kind is wanhopig op zoek naar hulp. De belachelijke man voelt aan dat er iets ernstigs aan de hand is, maar zijn onverschilligheid overwint. Hij zou over een aantal uur toch niet meer in leven zijn en zichzelf veranderen in ‘een absoluut niets’ (25). Waarom zou

duur van mijn leven beschouw, verdwijnend in de eeuwigheid die voorafgaat en volgt, het kleine stukje ruimte dat ik besla en zelfs dat mijn blik omvat, verzonken in de eindeloze onmetelijkheid van de ruimten die ik niet ken en die mij niet kennen, sta ik versteld en verbaas mij, dat ik mij hier bevind en niet daar, want er is geen reden waarom ik eer hier dan daar, eer nu dan toen zou zijn. Wie heeft mij er gesteld?’ B. Pascal, *Gedachten*, Utrecht/Antwerpen: Prisma-Boeken 1967 (1669, ingeleid, vertaald en uitgelegd door J.A.C. Lenders), p. 70-71.

231 | Waarschijnlijk is dit een verwijzing naar de ster Alsem uit Openbaringen 8:10-11: ‘10. En de derde engel heeft gebazuind, en er is ene grote ster, brandend als ene fakkel, gevallen uit op het derde deel der rivieren, en op de fonteinen der wateren. 11. En de naam der ster wordt genoemd Alsem; en het derde deel der wateren werd tot Alsem; en vele mensen zijn gestorven van de wateren, want zij waren bitter geworden’. Deze ster is giftig en zet aan tot de dood. Van Nierop schrijft over deze ster in relatie tot de roman *De idioot* (1869), waarin Dostojevski bij monde van Lebedev schrijft dat de ster Alsem moet worden uitgelegd als ‘het spoorwegnet dat zich over heel Europa uitstrekt’, waarmee hij doelt op de ‘hele sfeer van de laatste eeuwen’ in wetenschap en praktijk. De ster die de belachelijke man ziet, zou symbool kunnen staan voor de ideeën die hem naar zelfmoord drijven: het door de verlichting geïnspireerd Russisch nihilisme. De citaten zijn opgenomen in Van Nierop 1981, p. 45-46.

hij dan niet een onmenselijke daad plegen? Wat doet het er nog toe? Hij zegt tegen het snikkende meisje dat ze maar naar een politieagent uit moet kijken. Ondanks haar herhaaldelijke pogingen om hulp snauwt hij haar af en gaat naar huis.

Eenmaal thuis beseft hij dat hij wel degelijk medelijden had met het kind:

Waarom moest ik dan plots ondervinden, dat niet alles me koud liet, maar dat ik met dit kind medelijden had? Ik weet nog hoe ik met haar begaan was, zoo zeer zelfs, dat het mij op een eigenaardige wijze pijn deed en dat moest toch in mijn toestand onwaarschijnlijk zijn. (24)

De belachelijke man schaamt zich en komt tot een belangrijk inzicht: als hij zich nog kan schamen en daardoor kan lijden, dan is dat onverenigbaar met zijn eerdere idee dat alles in de wereld zinloos is en dat het niet de moeite waard is om te leven. Zo raakt hij bevangen door allerhande vragen over zijn eerdere, zo vaststaande besluit om uit het zinloze leven te stappen. Net als de ondergrondse man is de belachelijke man niet consistent. Hij is verscheurd en betwijfelt ineens het feit dat hij medelijden voelde. Dan komt de volgende gedachte in hem op: 'Het was me alsof ik niet sterven kon, alvorens nog een antwoord te hebben gegeven op een nog niet omlijnde vraag, die nog naar een vorm zocht. Kortom, dat meisje redde mij, omdat ik door die vraag het schot uitstelde...' (27-28).

Middenin deze overdenkingen valt de belachelijke man in slaap. Hij droomt. Maar het gaat niet om zomaar een droom: hier wordt hem 'de waarheid' geopenbaard, die hem 'een nieuw, groot, verjongd en sterk leven' (30) zal geven. In deze droom schiet hij zich door het hart – niet, zoals gepland, door het hoofd – en sterft. Hoewel: zijn lichaam sterft, maar zijn bewustzijn leeft. 'Plotseling doet de gedachte mij versteld staan, dat ik nu toch gestorven ben, dat ik dus dood ben – ik weet dat en kan er niet aan twijfelen' (31), zo vertelt de man. Hij ervaart dat onsterfelijkheid wel bestaat en dat de ziel voortleeft. 'Zoo is er dus toch een leven na den dood!', roept de man uit (35).

De belachelijke man ligt in een doods-kist en iedere minuut valt een druppel op zijn linkeroog. De brandende pijn van de wond in zijn hart wordt ondraaglijk en hij roept God aan. Zijn roep wordt beantwoord. Een donker, onbekend wezen tilt hem op en voert hem mee naar een andere aarde. De belachelijke man stelt geen vragen, maar laat zich meevoeren. Hoe lang de

tocht door de wereldruimte heeft geduurd, weet hij niet. Maar dat is ook niet relevant, want:

(...) het was een droom en dan stoort men zich niet aan de wetten van het verstand en van de werkelijkheid, het zijn de diepe verlangens van ons hart, die de vaste punten geven, waartusschen het ijle weefsel van onzen droom zich spant op een wijze, die het begrip te boven gaat.
(34-35)

De tocht, die een 'onbekend en geheimzinnig doel' heeft dat alleen de belachelijke man aangaat (36), eindigt op een planeet. Het is een evenbeeld van onze aarde, maar met een groot verschil: het is een aarde zoals die voor de zondeval bestaan zou hebben. Het is een paradijs waar onschuldige 'zonnekinderen' (41) leven die de zonde niet kennen en in volledige harmonie zijn met de natuur en met elkaar. Dit paradijs wordt door liefde geregeerd. De paradijsmensen kennen geen verlangens, onrust of strijd: 'Hun leven was liefde, wederzijdsche liefde, een groote alles omvattende liefde' (47). De belachelijke man is overdonderd door de onschuld van deze mensen. Een gevoel bracht hem in extase, 'de heilige kracht van het licht, de bron van alle leven, ook van het mijne, vond weerschijn in mijn hart en deed dit tot nieuw leven ontwaken, ik voelde weer het leven (...) voor de eerste maal na mijn dood' (37).

De paradijsmensen vragen niets aan de man, het lijkt erop dat ze alles al van hem weten en 'niets liever wilden dan het leed verjagen, dat uit mijn aangezicht tot hen sprak' (42). Woorden zijn overbodig: voor de paradijsmensen spreekt het gelaat, zoals dat (volgens het Evangelie) in de hemel opnieuw tot aanspraak zal komen. 'Nu kijken wij nog in een spiegel, we zien raadselachtige dingen, maar straks zien we van aangezicht tot aangezicht', schrijft Paulus in de eerste brief aan de Korinthiërs (1 Kor. 13, 12). Door de liefde is het mogelijk om verder te kijken dan het eigen spiegelbeeld en daadwerkelijk het gelaat van de ander (God) te aanschouwen. Hier is sprake van een onmiddellijke betrekking tussen personen. De paradijsmensen antwoorden op het beroep dat het aangezicht van de belachelijke man op hen doet.

De man heeft al snel in de gaten dat hij deze prachtige, onschuldige mensen in veel opzichten niet kan begrijpen. Het schijnt hem, als:

(...) modern vooruitstrevend mensch en verdorven burger eener wereldstad, die ik was – onverklaarbaar, dat zij die toch zoveel wisten, onze wetenschap niet kenden. Spoedig zag ik echter in, dat hun kennis gevoed werd door een andere wijsheid dan die van onze aarde en dat hun streven in een geheel andere richting wees. (42)²³²

De belachelijke man kan de omvang en diepte van de liefde van de paradijsmensen niet begrijpen. Hoewel zij de wetenschap niet kennen, lijkt de wijsheid die in hen huist dieper en hoger dan welke moderne wetenschap dan ook. De wetenschap probeert het leven te verklaren en te doorgronden. Zij wil de mensen door middel van kennis leren hoe zij moeten leven, vertellen wat zij behoren te doen of te laten en de gemeenschap volgens rationele wetten vorm te geven (vgl. het ideaal van Tsjernysjevski's rationeel egoïsme). In tegenstelling tot de moderne mens worstelen de paradijsmensen niet met vragen naar (zin of redenen van) het bestaan. Zij leven vanuit het hart en weten hoe te leven, zonder wetenschap en zonder taal: 'Hun leven was liefde, wederzijdsche liefde, een groote alles omvattende liefde' (47).

Daarom kan de belachelijke man hen niet begrijpen. Het gaat om een andersoortig kennen dan in kennistheoretische zin. De wijsheid van de paradijsmensen bestaat uit liefde en is niet rationeel te bevatten. Het kent een diepte en omvang waar het verstand niet bij kan. Deze liefde is een andere, hogere vorm van kennen. Zij 'vindt vreugde in de waarheid' (1 Kor. 13, 6) en volgens Dostojevski komt die waarheid in een droom, waar het verstand de liefde niet kan corrumperen door haar weg te redeneren of op begrip te brengen. Deze vorm van liefde is ongewoon voor de belachelijke man, hij kan hen 'niet liefhebben zonder hen ook te haten' (48). Hij wil zijn verstand loslaten en zijn hart openstellen, maar het gaat niet. Daarom gebeurt er iets verschrikkelijks – maar onvermijdelijks. De man zegt niet te weten hoe het gebeurt, maar hij stort de paradijsmensen in het verderf.

Ik weet, dat ik de oorzaak was van den zondeval. (...) Zij leerden van mij het liegen, vonden behagen in de leugen en leerden haar bekoring kennen. (...) Spoedig kenden zij den lust der zinnen, deze verwekte

232 | In een latere vertaling van *De droom* lezen we: 'moderne, progressieve Rus en banale St. Petersburg'. Dit is, hoewel het in de oude vertaling niet letterlijk is opgenomen, waar Dostojevski op doelt. Zie Dostojevski 2001, p. 448-468, citaat op p. 460.

de ijverzucht en deze wederom de wreedheid... O, ik weet niet meer precies waarom, maar spoedig, heel spoedig, werd het eerste bloed vergoten. (52)

De man veroorzaakt de zondeval. Hij introduceert het bewustzijn bij de paradijsmensen en daarmee de leugen. Wat kan hiermee worden bedoeld? Het lijkt erop dat het bewustzijn wordt verheven tot waarheid. Door het primaat bij het bewustzijn te leggen en zich te richten op het kennen van de werkelijkheid, op dat wat het goede, schone en ware is (vgl. Plato), richten de mensen zich eigenlijk op leugens. Doordat zij zich verlaten op de rede en op het kennen van de werkelijkheid in plaats van uit het hart te leven, ontstaan leugens in de vorm van rationele ordening(en) van de werkelijkheid. De leugen veroorzaakt een breuk tussen personen, omdat het bewustzijn tussen hen in komt te staan. De noodzaak om te begrijpen, overheerst de natuurlijke liefde. In de woorden van de Duitse literatuurwetenschapper Rainer Grübel: 'De leugen is de zondeval van het spreken. Dan komt het bewustzijn van het leven boven het leven te staan'.²³³ Het leven wordt niet meer geleefd, het wordt beschouwd.

Het gevolg van de intrede van het bewustzijn is dat de paradijsmensen zich bewust worden van zichzelf en zo worden de kiemen van egoïsme in hen geplant.²³⁴ De paradijsmensen, eens zo wijs in het kennen vanuit liefde, verliezen de eenvoud en het gevoel van verbondenheid met de naaste, zij scheiden zich van elkaar af en richten zich op eigenbelang. Het gelaat van de ander spreekt hen niet meer aan en zij horen de roep van de ander niet meer. Net als de ondergrondse man typeert de belachelijke man het (zelf) bewustzijn en de rede als een ziekte: 'het eerste stadium der infectie door een ziektekiem, die zich nestelde in hun hart en zich niet meer liet verdrijven' (52).

233 | R.G. Grübel, 'Woord, bewustzijn, daad', in: M.F. van der Steen, K. Koch, G. Komrij e.a. (red.), *Maatstaf Dostoevski-nummer*, Amsterdam: De Arbeiderspers 1981, p. 118.

234 | Het is opmerkelijk dat Frank de leugen niet noemt in zijn verklaring van de zondeval. Hij richt zich direct op het zelfbewustzijn en de gevolgen daarvan (waaronder egoïsme, geweld en het afscheiden van elkaar), maar hoe de man het bewustzijn introduceerde, blijft in zijn interpretatie onduidelijk. Zie Frank 2010, p. 758.

2.3.2 Broederschap en het sociaal contract

Na de zondeval gaan in de droom duizenden jaren in vogelvlucht voorbij. In slechts een paar honderd woorden schetst Dostojevski op indrukwekkende wijze de geschiedenis van de mensheid vanaf de zondeval. Er worden groepen gevormd die onder banieren lijnrecht tegenover elkaar staan. Er ontstaat een onophoudelijke strijd over eigendom en groepsbelangen (53). De paradijsmensen ontdekken ijver, strijd en wreedheid. Het ergste van alles is dat de paradijsmensen eigenliefde beginnen te voelen en het eigen belang boven het belang van de ander gaan stellen. Al snel vergeten zij het verloren paradijs. Ze lachen er zelfs over en spreken erover als een hersenschim, een bedenkfel dat nooit bestaan heeft. Individualisme, *Der Wille zur Macht*, oorlogvoering en onderdrukking: zie hier de geschiedenis van de moderne, ‘beschaafde’ mens. De ondergrondse man wees er al op dat beschaving de mens niet milder of minder bloeddorstig heeft gemaakt: ‘Kijk om u heen, het bloed wordt vergoten in stromen, en ook nog eens op zo’n uitbundige manier, alsof het champagne is’ (37). De meest verfijnde bloedvergieters waren juist ‘zonder uitzondering hoogst beschaafde heren’ (38).²³⁵

Dostojevski beschrijft in *De droom* de natuurtoestand van de Britse filosoof Thomas Hobbes (1588-1679). De natuurtoestand is een filosofisch gedachte-experiment, bestaande uit een groep gelijke mensen die leven zonder enig georganiseerd samenlevingsverband. In deze natuurtoestand worden mensen volgens Hobbes gedreven door zelfbehoud: zij willen voortleven en hebben daartoe behoefte aan middelen. Deze middelen zijn echter schaars en zo ontstaat er concurrentie en strijd. Om te beschikken over de noodzakelijke bestaansmiddelen, moet het individu de strijd aangaan met anderen. Hobbes vertrekt vanuit een pessimistisch mensbeeld: zonder staat en recht heerst een ‘oorlog van allen tegen allen’ en is er sprake van wederzijds wantrouwen tussen mensen.²³⁶ In *De droom* is deze hobbesiaanse natuurtoestand de consequentie van Dostojevski’s stelling dat alles geoorloofd is als men niet gelooft in God en de liefde niet (meer) regeert. Vanaf nu is het

235 | Onvermijdelijk doemt in dit verband het beeld op van Maximilien de Robespierre (1758-1794), enerzijds één van de opstellers van de *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen*, en anderzijds voorman van de Terreur, waar uit naam van vrijheid en gelijkheid tienduizenden ‘broeders’ onder de guillotine belandden.

236 | Th. Hobbes, *Leviathan*, Amsterdam: Boom Klassiek 2007 (1651, vertaald en van aantekeningen voorzien door W.E. Krul), p. 164.

menselijk bestaan voor de paradijsmensen ‘eenzaam, armoedig, afstotelijk, beestachtig en kort’.²³⁷ De paradijsmensen leven niet meer vanuit het hart, maar vanuit de rede. Wantrouwen, wedijver en trots regeren, waardoor zij zijn verworpen tot wolven voor elkaar (*homo homini lupus*).²³⁸

Om onder deze condities voort te leven en ‘te ontsnappen aan de ellendige oorlogstoestand’,²³⁹ is er volgens Hobbes een compromis nodig. De vrijheid om voort te leven kan slechts bestaan als mensen rekening houden met de ander en diens wil om te leven, erkennen. Daarom moeten er regels worden opgesteld, die worden aanvaard als de voorwaarden van de eigen vrijheid. Dan dient het recht van een staat (een ‘Leviathan’)²⁴⁰ erkend te worden om de regels met geweld te handhaven en te waarborgen. Dat is precies wat er gebeurt in *De droom*: de paradijsmensen realiseren zich deze verandering en voelen zich schuldig. Hoewel zij zich bewust zijn van hun slechtheid, kiezen ze er echter niet voor om te veranderen. Ze zoeken verlossing van het kwade en vestigen al hun hoop op de wetenschap:

Maar wij bezitten de wetenschap en door deze zullen wij opnieuw de waarheid vinden en dan zullen wij deze met ons kennend bewustzijn aanvaarden, immers het weten staat boven het gevoel, de kennis van het leven staat boven... het leven. De wetenschap zal ons alwetend maken, de alwetendheid kent alle wetten, de kennis echter van de wetten van het geluk staat boven... het geluk. (55)

Kennis staat boven geluk, het denken over het leven staat boven het leven. De paradijsmensen leven niet meer. Zij zoeken naar een manier om het leven in gemeenschap rationeel te (re)construeren. Zij willen orde, vrede en veiligheid realiseren, zodat de oorlog overwonnen kan worden en de dood zo lang mogelijk kan worden uitgesteld. De paradijsmensen zien in dat zij zich noodgedwongen moeten verenigen:

237 | Hobbes 2007, p. 164.

238 | Vgl. Hobbes: ‘Uit het feit dat wij gelijke mogelijkheden hebben volgt dat wij gelijke hoop kunnen koesteren om onze doeleinden te verwezenlijken. Daarom worden twee mensen elkaars vijanden, als zij dezelfde zaak begeren waarvan zij niet beiden tegelijk kunnen genieten; en om hun doel te bereiken (in de eerste plaats hun lijfsbehoud, maar soms ook alleen hun genoegen) trachten zij elkaar te vernietigen of te onderwerpen’, Hobbes 2007, p. 162.

239 | Hobbes 2007, p. 207.

240 | Hobbes 2007, p. 211-212.

Ook kwamen er echter leiders, die probeerden uit te denken op welke wijze deze mensen weer verenigd zouden kunnen worden tot een enkele eendrachtige gemeenschap, waarin ze, zonder elkaar te storen, toch den eeredienst van het eigen ik zouden kunnen voortzetten. (56)

Dostojevski verwijst ondubbelzinnig naar de theorie van het sociaal contract van Hobbes. Dit is uiterst relevant, omdat deze theorie vandaag de dag nog steeds wordt beschouwd als een van de fundamentele grondslagen van de moderne rechtsorde.²⁴¹ Vanuit de natuurtoestand onderzoeken contractdenkers wat de macht van de staat – en het recht – nu precies legitimeert. Naast Hobbes hebben John Locke (1632-1704), Rousseau en John Rawls (1921-2001) zich beziggehouden met deze oorsprong van staat en recht. Hoewel er verschillen zijn tussen deze denkers als het gaat om het aan de theorie ten grondslag liggende mensbeeld (Rousseau gaat bijvoorbeeld in tegenstelling tot Hobbes, uit van een mens die van nature goed is) en de concrete inrichting van de staat, vertrekken zij vanuit eenzelfde grondgedachte die te herleiden is naar het verlichtingsdenken: zij beschouwen de mens als van nature vrij en gelijk.

Om zelfbehoud, veiligheid, vrijheid en welvaart te realiseren, sluiten mensen in de natuurtoestand een sociaal contract.²⁴² Gezamenlijk stellen zij een geheel van instituties in. Door rechtsregels op te stellen, hopen zij ervoor te zorgen dat de eigen grenzen worden gerespecteerd en conflicten zoveel mogelijk voorkomen. Vrijheid en gelijkheid zijn op deze manier juridisch geïnstitutionaliseerd. Dan kan een redelijke, eensgezinde samenleving worden gesticht waarin men de grenzen van de ander niet overschrijdt. Dit komt overeen met Tsjernysjevski's theorie van het rationeel egoïsme: het eigenbelang valt samen met het algemene belang en dat leidt tot broederschap.

Op het eerste oog lijkt dit alles misschien ook gebroederlijk. Mensen zijn bereid om de strijdbijl te begraven. Zij respecteren (de ruimte van) de ander en vernederen of onderdrukken de ander niet (meer), omdat zij dan het sociaal contract zouden schenden en vervolgd en gestraft kunnen worden. In *De droom* laat Dostojevski echter op indringende wijze zien dat broederschap juist uitgesloten is. 'Toen zij verdorven waren, begonnen zij

241 | Cliteur & Ellian 2016, p. 237.

242 | Vgl. Cliteur & Ellian 2016, p. 244.

over broederschap en humaniteit te spreken en begrepen ze deze ideeën', zo vertelt de belachelijke man (53). Na de corruptie van het hart hebben de paradijsmensen regels nodig om te gehoorzamen. Het paradijs verwordt tot een herinnering, omdat respect voor de ander alleen aanwezig is als het juridisch kan worden afgedwongen. Liefde geschiedt daarentegen zonder opgelegde plicht. De paradijsmensen leven niet meer met elkaar maar naast elkaar, op basis van afgrenzingen.

Het sociaal contract komt voort uit een rationele plicht die pas is ontstaan toen de mensen broederschap, in de zin van gevende liefde en ontvankelijkheid voor de ander als persoon, opgaven. Het leven is op deze manier niet langer eenvoudig en natuurlijk. Om gerechtigheid te bewerkstelligen moeten wetten en normen worden opgesteld. Dat is echter niet genoeg, aldus de ondergrondse man: 'om het recht zeker te stellen werd de guillotine uitgevonden' (53). De paradijsmensen belanden in een koude en vervreemdende wereld doordat zij de oeroude waarheid van het liefdesgebod hebben losgelaten en hun hoop hebben gevestigd op de allesomvattende wetenschap, op ideeën die hen zullen bevrijden omdat alles verklaard kan worden. Dit surrogaat volstaat echter niet. De centrale gedachte bij Dostojevski is steeds dat het ware in de eenvoud gelegen is. Voor hem kan broederschap als idee niet bestaan: broederschap komt voort uit concrete liefde voor de ander. Hij doelt op de christelijke naastenliefde *agapè*, de gevende en onbaatzuchtige liefde; niet het zelfzuchtige *eros*, de liefde als tekort, die een verlangen of begeerte vervult.²⁴³

Vanuit *De droom* bezien is het recht niet een middel om eensgezindheid te brengen, maar is het veeleer de reflectie van een oorspronkelijke vervreemding ten aanzien van de ander. Volgens Dostojevski wordt het aloude en niet-moderne Russische *sobornost*, dat 'gezamenlijkheid' of 'gemeenschapelijkheid' betekent, vervangen voor individualisme en vervreemding.²⁴⁴ De ware gemeenschap, gebaseerd op *sobornost*, wordt niet gekenmerkt door zelfzucht, het principe van zelfliefde en zelfbehoud en door starre

243 | Eros, Plato's opvatting van de liefde, lijkt te duiden op liefde voor het zelf. In *Symposium* schrijft Plato dat liefde verlangen naar wijsheid betekent, dat wil zeggen naar de Idee van het Goede. De mens heeft tijd nodig en doorloopt allerlei stadia om dat einddoel te bereiken (178B – 197E). Wat daarbij helpt, is de herinnering van wat wij als menners eens aanschouwd hebben (zie ook *Faidros* 246A-248E). De liefde geeft een hint en brengt de herinnering weer tot leven. Liefde komt bij Plato voort uit een gevoel van gemis, een onvolledigheid: het gaat om het aanvullen van een tekort in het zelf.

244 | Weststeijn 2005, p. 494.

regels en wetten: het wordt juist gevormd door onzelfzuchtigheid, door medelijden en gevoel.²⁴⁵ Een gemeenschap is groot door eenvoud en nederigheid. Dostojevski stelt een andere, meer oorspronkelijke natuurtoestand tegenover de toestand waar Hobbes van vertrekt; het paradijs waar liefde en ontvankelijkheid regeren, maar dat geperverteerd raakt door de verabsolutering van het (zelf)bewustzijn.

Terug naar *De droom*. Hoe loopt het verhaal af? De belachelijke man is wanhopig: als enige herinnert hij zich de vroegere tijd, toen iedereen gelukkig was. Hij raakt vervuld van medelijden en strekt zijn armen naar hen uit, zichzelf verachtend en vervloekend. 'Ik zeide hun, dat ik aan alles schuldig was, ik alleen! (...) Ik smeekte hen mij aan een kruis te nagelen' (58). De belachelijke man, die zich opwerpt als Christus, wordt uitgelachen. 'Ten slotte begonnen ze me gevaarlijk te vinden en dreigden me in een gekkenhuis te zullen opsluiten' (59).

Dan wordt de belachelijke man wakker. De geladen revolver ligt nog steeds voor hem op tafel. Hij legt de revolver resoluut aan de kant en besluit om zijn leven te wijden aan het verkondigen van de (oeroude) waarheid zoals die tot hem is gekomen in de droom:

Het is zoo eenvoudig, in één dag, in één enkel uur zou alles anders worden! "Heb de anderen lief, gelijk ge Uzelf liefhebt!" – dat is de hoofdzak, dat is alles, verder is er dan niets nodig, dadelijk zult ge dan weten hoe ge leven moet. (63)

De man weet dat anderen hem idioot zullen vinden, ze zullen vast zeggen dat hij een koortsvisioen had of dat hij hallucineerde. Dat is ook het geval: de man begint zijn verhaal dat 'de mensen nu zelfs zeggen dat hij gek is' (12). Dit weerhoudt hem niet van zijn roeping. Nu de belachelijke man het paradijs heeft gezien, wil hij deze ook op aarde laten aanbreken.²⁴⁶ Hij besluit zijn relaas met de gehaaste mededeling dat hij het kleine meisje inmiddels heeft opgespoord (hij heeft het woord van het liefdesgebod direct omgezet in een daad) en dat hij moet gaan om de waarheid te prediken.

245 | Weststeijn 2005, p. 494.

246 | J.M.A. Biesheuvel, 'Ziek in bed', in: Van der Steen, Koch, Komrij e.a. 1981, p. 28.

In *De droom* komt het thema van de wedergeboorte en Dostojevski's hoop op een apocalyptische transformatie van de mensheid, geïnspireerd door het christelijke liefdesgebod helder naar voren.²⁴⁷ Voor Dostojevski komt deze transformatie voort uit de diepste wanhoop, vanuit de drang tot zelfmoord. De transformaties die hij beschrijft, leiden tot hoop die mensen aanzet tot het actief vormgeven en realiseren van het verhoopte. Dat is de openbaring die de belachelijke man ervaart in zijn droom.²⁴⁸

Dostojevski heeft de novelle als ondertitel *Een fantastische vertelling* gegeven. Dan rijst de vraag wat een droom in dezen kan betekenen. 'Fantastisch' duidt immers op 'onecht'. Een droom is toch slechts een fictie? Voor Dostojevski ligt waarheid in dromen besloten – en dat geldt eveneens voor fictie. Het fantastische is het werkelijke: 'Wat anderen fantastisch en uitzondering noemen, maakt voor mij somwijlen het eigenlijke wezen van het werkelijke uit', aldus Dostojevski.²⁴⁹ Voor het bewustzijn is dat onlogisch, omdat er sprake is van een andere realiteit die niet correspondeert met de werkelijkheid zoals we die kennen (vgl. de correspondentietheorie van waarheid). Volgens Dostojevski vormen wens en verbeelding die tot uiting komen in een droom wel degelijk een realiteit. Er bestaan gevallen waar het bewustzijn niet kan beslissen of het gaat om een droom of een 'empirische realiteit', omdat men het ziet en voelt.²⁵⁰ In de droom regeert het onderbewustzijn en daaruit ontstaat hoop, zo zegt de belachelijke man:

Moge het maar een droom geweest zijn, het was er toch en kan dus nooit ontkend worden. (...) Maar hoe zou ik dan niet kunnen gelooven? Ik heb toch de waarheid gezien, ik heb haar niet uitgedacht met mijn verstand, neen, ik heb haar gezien, werkelijk gezien en haar levende verschijning heeft mijn ziel tot in alle eeuwigheid vervuld. (51, 61-62)

Na zijn wedergeboorte door middel van een droom is de belachelijke man een 'oorspronkelijk mens' geworden,²⁵¹ die het ideaal van *sobornost*

247 | Frank 2010, p. 756.

248 | Overigens heeft de wedergeboorte van het geloof voor Dostojevski niet alleen betrekking op moraal en religie, maar vindt het zijn uitwerking op de geestelijke gezondheid van de mens. 'Wie den weg tot het geloof niet kan vinden, raakt onverhoeds in de nabijheid van den waanzin; waanzin betekent niet anders dan zelfmoord van de ziel', zo formuleert Schubart treffend. Schubart 1939, p. 56. Dit benadrukt nog eens de relatie tot de logische zelfmoord.

249 | Geciteerd in Schubart 1939, p. 44.

250 | Grübel 1981, p. 125.

251 | Term van Van Nierop 1981, p. 61.

tegenover de rationeel geordende maatschappij van Russisch nihilisten, socialisten en sociaal contractdenkers plaatst. Hij ijvert – tegen alle spot en hoon in – om de oorspronkelijke harmonie en broederschap terug te brengen op aarde.

Het thema van de wedergeboorte en Dostojevski's maatschappijkritiek komt terug in zijn laatste roman, die hij een jaar voor zijn dood voltooide: *De gebroeders Karamazov*. Vrijwel alle problematieken die Dostojevski jarenlang bezig hebben gehouden en hem aan het hart gingen, heeft hij erin verwerkt.²⁵² Naast de kernthema's die in deze paragrafen aan bod zijn gekomen, komen onder meer het thema van het conflict tussen rede en geloof, de Russische ziel en het probleem van de theodicee aan de orde.

2.4 'De gebroeders Karamazov': als alles geoorloofd is

In *De droom* maakt Dostojevski duidelijk dat de verwerkelijking van broederschap als fundament voor de samenleving en het recht bemoeilijkt worden door egoïsme, zelfzucht en zelfbehoud. Het rationele idee van humaniteit dat ontstaat nadat natuurlijke verbondenheid verloren is, kan geen broederschap realiseren. Aan het eind van zijn leven is dit thema voor Dostojevski prangender dan ooit. Nog meer dan in de jaren 1860-1870, de tijd waarin hij *Aantekeningen* schreef en het Russisch nihilisme zijn hoogtepunt beleefde, wordt de Russische cultuur volgens Dostojevski gekenmerkt door conflict:

In de laatste honderdvijftig jaar zijn bij de Russische aristocratie, met zeer weinig uitzonderingen, de laatste wortels verrot en de laatste banden met de Russische bodem en de Russische waarheid losgeraakt. De geschiedenis zelf heeft Herzen als het ware voorbestemd om deze breuk met het volk van de grote meerderheid van onze intellectuele elite in een scherp-omlijnd type tot uitdrukking te brengen. In dit opzicht kan

252 | Velen beschouwen deze roman als een van de grote werken uit de wereldliteratuur. Zo schrijft Hans Boland (1951), de beroemde vertaler Russisch die naast Dostojevski ook Poesjkin en Anna Achmatova vertaalde: 'Er is geen "Russischer" proza te vinden dan dat van Dostojevski, net zoals er geen "Russischer" ziel te vinden is dan die van de Karamazovs', H. Boland, 'Hoe slecht schreef Dostojevski?', *Trouw* 23 december 2006, via <http://www.trouw.nl/tr/nl/4512/Cultuur/article/detail/1703383/2006/12/23/Hoe-slecht-schreef-Dostojevski.dhtml>.

men spreken van een historisch type. Door zich van het volk te verwijderen verloren zij natuurlijk ook God. De rustelozen onder hen werden atheïsten, de lauwen en de rustigen onverschilligen.²⁵³

In *De gebroeders Karamazov* staat het conflict tussen de rede en het geloof centraal.²⁵⁴ Het is onmogelijk om op deze plaats recht te doen aan deze rijke, gelaagde en buitengewoon knap gecomponeerde roman. Gezien het thema en de omvang van dit hoofdstuk beperk ik mij tot een korte weergave. Het verhaal draait om het gezin Karamazov, dat bestaat uit de broers Dmitri, Ivan en Aleksej en hun vader Fjodor Pavlovitsj. In het begin van het verhaal komen de vader en zijn drie zoons voor het eerst bij elkaar in een Russisch klooster. Het is een gespannen en conflictueuze situatie. Het thema van het conflict komt echter niet alleen terug in verhoudingen tussen de gezinsleden onderling; het uit zich in verschillende gedaanten en in de verschillende personages. Eenieder, ook de lezer, wordt voor de keuze gesteld om de sprong van geloof in iets of in iemand te maken en de grenzen van eigenliefde en egoïsme te overstijgen.²⁵⁵

Om de personages te (proberen te) begrijpen vraagt Dostojevski een dergelijke sprong ook van de lezer. De verschillende karakters kunnen niet zonder meer worden herkend of begrepen. Dostojevski laat zien (net als hij deed in de vreemde figuur van de ondergrondse man) dat een mens niet zonder meer eenduidig te vangen is in een begrippenkader. Dat heeft interessante consequenties voor de vooronderstelling van narratieve rechtsethici en de nadruk op empathie als inlevingsvermogen. We moeten oppassen met het op rationele wijze simplificeren van de essentie of de aard van de verschillende personages. Het verlangen om de ander ineens te kunnen begrijpen, wordt ook in *De gebroeders Karamazov* nadrukkelijk op het spel gezet. Volgens Frank is er in ieder karakter sprake van een worsteling. Zij worstelen met het eigen geweten; een moreel geweten dat voor Dostojevski alleen op geloof gebaseerd kan zijn.²⁵⁶ Deze worsteling leidt tot beweging en benadrukt dat de mens niet een statisch 'ding' is dat ineens begrepen kan worden (vgl. Nietzsche). Natuurlijk hebben de personages

253 | Dostojevski 2001, p. 12.

254 | Frank 2010, p. 848.

255 | Frank 2010, p. 850-851. Terecht verwijst Frank naar de absurde sprong in het geloof en de vertwijfeling zoals beschreven door de Deense filosoof Søren Kierkegaard (1813-1855).

256 | Frank 2010, p. 850-851.

een eigen aard, maar het is belangrijk om die aard niet te beschouwen als een onveranderlijk of vast gegeven.

Ook in *De gebroeders Karamazov* versterken vorm en inhoud elkaar, zoals ik eerder al aankondigde. Het gebroken gezin Karamazov representeert voor Dostojevski de morele staat van Rusland in de negentiende eeuw.²⁵⁷ Doordat de moderne (intellectuele) Russische mens breekt met het volk en niet meer in God en de onsterfelijkheid van de ziel gelooft, verdwijnen volgens Dostojevski stevig verankerde morele waarden.²⁵⁸ Dat heeft rampzalige gevolgen voor de mens en de gemeenschap. De mens zal zichzelf verheffen tot een god, zich opsluiten in zichzelf en in het eigen bewustzijn. Er bestaat dan geen moraliteit meer, omdat alles geoorloofd is. Dit werd duidelijk in *Aantekeningen en De droom* en ook in *De gebroeders Karamazov* is dit een kernboodschap.

Daarnaast verwerkt Dostojevski in deze roman zijn observaties over de rechtspraak en de rechtspleging en biedt hij een alternatieve benadering als het gaat om het doen van recht. De bespreking van *De gebroeders Karamazov* vormt een opmaat naar (dialogische) rechtvaardigheid, die ik in het volgende hoofdstuk nader definieer. In het navolgende ga ik kort in op juridische thematieken in de roman.

2.4.1 Een ontmoeting met de Karamazovs

Het verhaal wordt verteld door een anonieme verteller in 1879. De gebeurtenissen hebben dertien jaar eerder plaatsgevonden, van eind augustus tot begin november 1866. De verteller, die gedurende het verhaal de karakters alle ruimte geeft en zelf veelal op de achtergrond blijft, is een bewoner van dezelfde stad en een bekende van de familie Karamazov. Door de verteller anoniem te laten optreden, wordt de scheiding tussen de auteur en de fictionele verteller wazig. Dit merkt Frank ook op. Volgens hem heeft Dostojevski dat bewust gedaan wegens het moreel-religieuze standpunt dat hij inneemt: veel lezers zouden hier aanstoot aan nemen in het moderne

257 | Zie voor een uitgebreidere bespreking voor de symboliek per karakter Frank 2010, p. 906.

258 | Frank 2010, p. 849.

Rusland (net als aan de belachelijke man, die om eenzelfde reden gek werd verklaard).²⁵⁹

De gebroeders Karamazov bestaat uit vier delen, verdeeld in twaalf boeken die zelf weer onderverdeeld zijn in hoofdstukken. In het eerste boek, 'De geschiedenis van een gezin' (9), leert de lezer de leden van de familie Karamazov kennen. De vader, Fjodor Pavlovitsj, is volgens de verteller 'een van de stompzinnigste warhoofden in ons hele district' (9). Hij is tweemaal getrouwd en heeft drie zoons, waar hij niet naar omkijkt en die elders opgroeien. Fjodor is een man van extremen. Hij is drank- en geldbelust en een vrouwenjager. Dom is Fjodor echter niet: hij is sluw, berekenend en citeert veelvuldig uit fabels van Friedrich von Schiller (1759-1802).²⁶⁰

Zijn oudste zoon Dmitri (Mitja) is officier in het leger en heeft een onstuimige natuur. Hij lijkt op zijn vader en geeft zich net zo over aan vrouwen en aan drankgelag. In tegenstelling tot Fjodor verlangt Dmitri echter wel naar beschaafdheid, naar God en naar moraliteit. Voor Dostojevski belichaamt Dmitri bij uitstek de Russische ziel,²⁶¹ die gekenmerkt wordt door tegenstrijdigheden.²⁶² 'Wat de geest voor schande aanziet, dat houdt het hart voor schoonheid. (...) In de schoonheid strijdt God met de duivel en het strijdperk is het menselijk hart' (109), aldus Dmitri. Zijn karakter is de verpersoonlijking van deze strijd.²⁶³

259 | Frank 2010, p. 852.

260 | En niet zonder reden: volgens Frank is *De gebroeders Karamazov* gemodelleerd naar het beroemde toneelstuk van Schiller, *De rovers* (*Die Räuber*) uit 1781, waarin een verstoorde relatie tussen twee broers en hun vader centraal staat. Frank 2010, p. 34.

261 | In 'het Karamazov-karakter' komt voor Dostojevski bij uitstek de Russische ziel naar voren, een ziel die in staat is om 'alle mogelijkheden tegenstellingen te omvatten en tegelijkertijd beide afgronden te overschouwen. Het afgrondelijke hemelblauw boven ons vol van de hoogste idealen en de afgrond onder ons vol van het laaghartigste en stinkendste verderf' (695).

262 | Zo stelt ook Berdjaev in zijn essay over de Russische ziel: N.A. Berdjajev, 'The Psychology of the Russian People: The Soul of Russia', in: N.A. Berdjajev, *The Fate of Russia and the Philosophy of Personalism*, 1915, online beschikbaar via Berdjajev Online Library: http://www.berdjajev.com/berdjajev/berd_lib/1915_007.html. 'Russia is full of contradictions, antinomies. The soul of Russia is not veiled over by any sort of doctrines. (...) The visage of Dostoevsky is twofold and the same, as is the visage of Russia itself, and it evokes a sense of contradictions. Unfathomable depth and unbounded loftiness is combined with such degradation, ignobility, the absence of worth, slavery. The infinite love for people, in truth the love of Christ, is combined with human hatred and cruelty', aldus Berdjaev.

263 | De aanklager, Ippolit Kirillovitsj, zegt over Dmitri: 'Naast het "Europeïsme" en de "volkse beginselen" van zijn broers vertegenwoordigt zijn persoon als het ware Rusland in de meest directe vorm' (693).

De middelste zoon Ivan is een jonge intellectueel, een type dat in meerdere werken van Dostojevski terugkomt (zoals Romanovitsj Raskolnikov, de protagonist in *Misdaad en straf* (1866)). Ivan heeft een gereserveerde, sombere natuur en is erg op zichzelf. Hij piekert over het onrecht en het kwaad in de wereld en verkeert vanaf het begin van het verhaal in een innerlijk conflict, dat zich gedurende het verhaal steeds heftiger ontvouwt. Zijn conflict bereikt (letterlijk) een koortsachtig hoogtepunt wanneer hij de duivel ontmoet.²⁶⁴

De jongste zoon Aleksej, die liefkozend Aljosja wordt genoemd door de verteller en andere personages, wordt veelal geassocieerd met Christus vanwege zijn morele puurheid, instinctieve religiositeit en de gevende liefde (*agapè*) waartoe hij inspireert: 'Er was iets in hem dat leek te zeggen en uit te stralen (en dat zijn leven lang), dat hij geen rechter over de mensen wilde zijn, geen oordelen wilde vellen en dat hij voor geen goud zou veroordelen' (25). Aljosja is novice in een Russisch klooster. Hij gelooft in de heilige kracht van christelijke liefde en handelt hier ook naar.

Het gerucht gaat dat Smerdjakov, een lijfeigen van Fjodor, ook zijn zoon is. Fjodor zou hem hebben verwekt bij Lizaveta Smerdjakova, een zwervende, zwakzinnige vrouw. Smerdjakov heeft een naargeestig karakter dat tegelijkertijd medelijden en weerzin oproept. 'Zijn meest geliefde kinderspel was het ophangen van katten geweest en die dieren werden dan later met ceremonieel begraven' (125), aldus de verteller. Smerdjakov is een rationalist in de meest zuivere vorm, losgeraakt van zijn Russische boerenwortels – en, zo zal blijken, het alter ego van Ivan. Hij is degene die Ivans ideeën doortrekt tot het weerzinwekkende en extreme. Hij is degene die Fjodor Pavlovitsj vermoordt, al blijft dat lange tijd verborgen. De lezer is geen getuige van de moord, Dostojevski houdt hem in onwetendheid. In het kader van het proces tegen Dmitri is het relevant om het moment in aanloop naar de moord in het geheel te citeren:

Het hele profiel van de oude dat hem [Dmitri, C.B.] zo tegenstond, die afhangende adamsappel, die haakneus, die mond die grijsde van wel lustige afwachting, dat alles was duidelijk te zien. (...) Opeens bruisde er een wilde woede in Mitja op. Daar was hij dan, zijn rivaal, de man die

264 | De indrukwekkende scène waarin Ivan de duivel ontmoet is overigens een duidelijke verwijzing van Dostojevski naar *Faust* van Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), Frank 2010, p. 900.

zijn leven tot een hel had gemaakt! Het was die opwelling van onverhoedse woedende toorn en wraakzucht waarover hij het met Aljosja had gehad in het prieel, nu vier dagen geleden en die hij als het ware had voelen aankomen toen hij had geantwoord op Aljosja's vraag: 'Hoe kun je dat zeggen, dat je vader zult vermoorden?'

'Ik weet het immers niet, ik weet het niet,' had hij toen gezegd, 'misschien vermoord ik hem, misschien ook niet. Ik ben alleen maar zo bang dat zijn gezicht me plotseling tegen zal gaan staan op dat moment. Ik haat die adamsappel van hem, die neus, die ogen, dat schaamteloze lachje van hem, dat ik me niet zal kunnen beheersen...'

Die persoonlijke weerzin had nu een punt bereikt waarop hij niet meer te verdragen was. Mitja verloor zijn bezinning en greep opeens de koperen stamper uit zijn zak...

'God heeft toen over me gewaakt,' zei Mitja later. (394-395)

In de daaropvolgende scène treft de bediende van Fjodor hem dood aan in zijn werkkamer, liggend op zijn rug met ingeslagen schedel. Op basis van wat Dostojevski beschrijft, kan maar een enkele logische conclusie volgen: Dmitri heeft zijn vader vermoord. Dostojevski heeft de verhaallijn zorgvuldig geconstrueerd naar deze logisch-geldige conclusie. Niet alleen is het bewijs tegen Dmitri overweldigend, hij had ook de motieven. De lezer weet dat het gelaat van Fjodor walging oproept bij Dmitri, dat zij hoogoplopende ruzies hebben over een erfenis die Dmitri onthouden wordt en over Groesjenka, de geliefde van Dmitri in wie Fjodor ook romantische interesse toont. Uiteindelijk wordt Dmitri veroordeeld en verbannen naar Siberië.²⁶⁵

Direct bij zijn aanhouding roept Dmitri echter op luide toon dat hij Fjodor misschien wel wilde vermoorden, maar het niet gedaan heeft (456). Er wringt iets, en Dostojevski stuurt aan op twijfel en onzekerheid. Wat

265 | Ondanks het feit dat hij onschuldig is, voelt Dmitri zich moreel schuldig. Daarom aanvaardt hij zijn straf; hij wilde Fjodor vermoorden en zou hem misschien inderdaad hebben vermoord (505). Dit komt voort uit de wedergeboorte die Dmitri, net als de belachelijke man, in een droom ondergaat. Nadat Dmitri drie beproevingen doorstaat gedurende de ondervragingen, wat een verwijzing is naar de verzoeking van Christus in de woestijn (Matteüs 4, Marcus 1, Lukas 4) en naar de grootinquisiteur in Boek 5 (zie hoofdstuk 6), valt hij in slaap. Als Dmitri wakker wordt, heeft hij: 'een heel ander gezicht gekregen, alsof het door vreugde overstraald werd' (504).

betekent het dat God over Dmitri gewaakt heeft, is hij misschien niet de moordenaar? De lezer wordt geconfronteerd met een eigen conflict tussen dat wat de rede logischerwijs moet concluderen en dat wat het irrationele gevoel gelooft. Zo ervaart de lezer de beperkingen van de rede en doorleeft hij de noodzaak om deze beperkingen te boven te komen. Dostojevski geeft indringend weer dat het recht noodgedwongen binnen redelijke kaders moet blijven en dat dit kan leiden tot onrechtvaardige uitkomsten: dat dit ‘nu eenmaal’ (twee-maal-twee-is-vier) bij het recht hoort.

De verteller geeft in de eerste acht boeken van de roman de gebeurtenissen chronologisch weer. In de vier daaropvolgende boeken worden dezelfde gebeurtenissen opnieuw samengesteld en juridisch geconstrueerd.²⁶⁶ In Boek 12, ‘Een gerechtelijke dwaling’ (651), beschrijft Dostojevski in veertien hoofdstukken het proces van Dmitri, waarin juridische vertellingen en diens dwingende logica een hoofdrol spelen. Deze juridische vertellingen zijn misschien logisch-geldig, daarmee is nog niets gezegd over wat waar is of wat zich werkelijk heeft voorgedaan.

2.4.2 ‘Een gerechtelijke dwaling’

Bij de eerste ondervragingen door de aanklager en de rechter van instructie is Dmitri openhartig. Hij bekent zijn gevoelens jegens Fjodor en spreekt over de verschillende gebeurtenissen die hem tot de vadermoord gedreven zouden kunnen hebben. Omdat Dostojevski ons cruciale informatie rond de moord onthoudt, ontstaat de noodzaak om het moment van de moord in te vullen.²⁶⁷ Dat geldt zowel voor de actoren in het proces, als voor de lezer. Zonder nadere invulling is het immers onmogelijk om te reconstrueren wat er gebeurd is. Pas na het formuleren van een logisch, aannemelijk verhaal kan de schuldvraag worden beantwoord. In al zijn eerlijkheid helpt Dmitri mee aan de constructie van een dergelijk logisch-sluitend verhaal en bouwt daarmee feitelijk een zaak tegen zichzelf. Direct na afloop van de ondervraging wordt Dmitri gearresteerd, daar ‘alle omstandigheden ten volle tegen hem pleitten’ (505).

266 | Grübel 1981, p. 125.

267 | Grübel 1981, p. 126.

Het proces verkrijgt snel bekendheid en vanuit het hele land komen mensen erop af. 'Alle toegangsbewijzen waren uitverkocht' (651). Het is al snel duidelijk dat Dmitri weinig kans heeft. Iedere vorm van twijfel lijkt op voorhand uitgesloten; de discussies worden slechts pro forma gevoerd, alsof hij niet aanwezig is. Er lijkt weinig betrokkenheid met zijn lot. De wetenschappelijke, rechtspositivistische benadering van rechtvaardigheid prevaleert, ook bij de president van de rechtbank:

Het proces Karamazow interesseerde hem hevig, maar slechts alleen in algemene zin, zoals later zou blijken. Het persoonlijke cachet van de zaak, de tragische kanten ervan, evenals de erbij betrokken personen, om te beginnen bij de beklaagde, bekeek hij nogal koel-onpersoonlijk en abstract, zoals het trouwens misschien wel hoort. (654)

Niet alleen de president gaat voorbij aan Dmitri. De aanklager, Ippolit Kirillovitsj, zit vast in zijn eigen zelf en wordt geleid door egoïstische motieven, waaronder het nieuw leven inblazen van zijn kwijnende carrière. Tegelijkertijd wil hij zich bewijzen tegenover zijn oude studiegenoot en rivaal: Dmitri's advocaat Fetjoekovitsj, die in veel geruchtmakende zaken optrad als verdediger en faam geniet in heel Rusland wegens zijn welbespraaktheid en juridische spitsvondigheid. Kirillovitsj laat zich hier niet door ontmoedigen, 'hij was een van die mensen wier eigenliefde meer geprikkeld en be vleugeld werd, naarmate de moeilijkheden zich opstapelden', aldus de verteller (653).

Dostojevski neemt uitgebreid de ruimte om het requisitoir van Kirillovitsj en het pleidooi van de advocaat weer te geven. Zo toont hij de problematische kanten van het op logische wijze groeperen van feiten in een verhaal, dat ik in paragraaf 1.4.2 adresseerde.²⁶⁸ Bewijsmateriaal behoeft interpre-

268 | Dit doet Dostojevski ook in zijn verslag van de zaak Kroneberg (Dostojevski 2001, p. 214-246), waar een vader terechtstaat die ervan wordt beschuldigd zijn zevenjarige dochter te hebben mishandeld. Dostojevski staat uiterst kritisch tegenover de advocaat van de vader, Spasovitsj, wiens pleidooi hij analyseert. Op heldere wijze benadrukt Dostojevski de groepering van feiten door Spasovitsj: 'In plaats van een kind van zeven jaar, in plaats van een engel, krijgen we een doortrapte meid te zien, een geniepig kreng met een slecht karakter (...) een verschrikkelijke schreeuwlelijk, een leugenaars, een dievegge, een smeerpoeis. (...) Het gaat er allemaal om, hoe dan ook uw sympathie voor haar te vernietigen. Zo is nu eenmaal de menselijke natuur: als u iemand niet mag, als u een afkeer van iemand hebt dan hebt u ook geen medelijden met hem; en juist uw medelijden vreest de heer Spasovitsj het meest van alles: dat u misschien uit medelijden met haar de vader schuldig zult verklaren', uit: Dostojevski 2001, p. 228-229. Bij monde van Ivan haalt Dostojevski deze zaak ook aan in *De gebroeders Karamazov*: 'zo heb ik bijvoorbeeld uitvoerige

tatie, feiten moeten worden samengesteld en pas als geheel verkrijgen zij betekenis. Uit het proces blijkt echter dat op basis van dezelfde feiten verschillende verhalen kunnen worden verteld. Zo maakt Kirillovitsj handig gebruik van zijn verteltalent. Hij combineert het met zijn bedrevenheid in de psychologie, daar hij zichzelf beschouwt 'als een goed kenner van de menselijke ziel en vooral begaafd als het er op aankwam de motieven van misdadigers te peilen' (452). Als een ware romancier kruipt de aanklager in het karakter en de gedachten van Dmitri en vult deze zonder enige terughoudendheid of schroom in.

Dat is het eerste waar Fetjoekovitsj tegen ageert. Hij stelt dat Kirillovitsj bijzonder ingenomen lijkt met zijn eigen 'roman' (727) en beschuldigt de aanklager van misbruik van de psychologie. Dan kan men immers 'tot elke gewenste gevolgtrekking geraken. De psychologie verleidt zelfs de ernstigste mensen in weerwil van hun bedoelingen tot een "roman"' (724). Hij vervolgt: 'aangezien psychologie een stok met twee uiteinden is, zult u mij wel toestaan, dat ik die stok bij het andere uiteinde hanteer' (728). Fetjoekovitsj construeert eveneens een verhaal, maar op basis van een andere interpretatie en een andere samenstelling van de feiten.

Hij richt zich op het naargeestige karakter van Fjodor. Een vader die zijn vaderschap niet waarmaakt, verdient volgens Fetjoekovitsj geen liefde (740). Dmitri, die van kinds af aan door zijn vader verwaarloosd werd, raakt volgens Fetjoekovitsj bevangen door 'razernij en krankzinnigheid'. De advocaat begeeft zich echter op glad ijs als hij vervolgens de vraag opwerpt of de moord op een dergelijk verwerpelijke vader als Fjodor wel veroordeeld kan worden. Hoewel Fetjoekovitsj de onschuld van Dmitri blijft benadrukken, betoogt hij eigenlijk dat de moord rationeel gerechtvaardigd kan worden. Na dit rationele betoog beroept hij zich op een 'sentimenteel humanisme',²⁶⁹ waarin hij christelijke principes opneemt om de jury en het publiek te bekoren:

Wilt u hem vreselijk straffen met de meest geduchte en verschrikkelijke straf die men zich kan indenken, evenwel met de bedoeling om hem te redden en zijn ziel tot in aller eeuwigheid herboren te doen worden?

aantekeningen over een intelligente en ontwikkelde heer en zijn dame die hun zevenjarig dochttertje met de roede afranselen' (243 e.v.).

269 | Term van Frank, zie Frank 2010, p. 909.

(...) verpletter hem dan met uw barmhartigheid! Dan zult u merken hoe hij beeft en hoe zijn ziel door ontzetting zal worden aangegrepen: “Mag men mij die barmhartigheid bewijzen, ben ik zoveel liefde wel waardig?”. (744)

Het prachtige pleidooi van Fetjoekovitsj ontlokt enthousiasme en tranen bij het publiek. In zijn verhaal schuilt echter een tegenstrijdigheid. Eerst zegt Fetjoekovitsj dat liefde verdiend moet worden; vervolgens dient de jury Dmitri ‘een blijk van liefde’ en genade te geven (744). Hoewel dit in eerste instantie misschien menslievend in de oren klinkt, kan worden betwist of het daadwerkelijk gaat om ware barmhartigheid in christelijke zin. De advocaat spreekt over de humanistische idee van liefde, die liefde als wederdienst of als plicht beschouwt en niet als gevende naastenliefde (vgl. *De droom*). Dit is de vorm van liefde die uiteindelijk op het zelf is gericht, zoals een ander personage in *De gebroeders Karamazov*, mw. Chlochlakova, zonder enige schroom uitroept:

Dat als er één ding is dat mijn ‘praktische’ liefde jegens de mensheid op slag zou kunnen verkoelen, het wel ondankbaarheid is. In één woord, ik werk voor beloning, ik eis prompte beloning, dat wil zeggen dat ik geprezen wil worden en mijn liefde met wederliefde beloond wil zien. En zonder dat ben ik niet in staat om ook maar iemand lief te hebben! (57)

Dostojevski formuleert deze humanistische opvatting van liefde en het onrechtvaardige gevolg ervan treffend bij monde van een dokter:

(...) hoe meer ik van de mensheid in het algemeen houd, des te minder houd ik van de mensen als aparte persoonlijkheden. (...) Maar hoe meer ik de mensen als individu haat, hoe meer ook mijn liefde voor de mensheid in het algemeen mij verteert. (58)

Net zoals broederschap niet vanuit een idee kan ontstaan, kan ook de liefde dat niet. Geabstraheerde liefde verdient de naam ‘liefde’ niet. Menselijkheid en medelijden als algemeen idee kunnen omslaan in onmenselijkheid en wreedheid ten aanzien van de concrete naaste (zo liet ook de Franse

Revolutie zien).²⁷⁰ Dit thema werkt Dostojevski eerder treffend uit in zijn novelle *Een onaangename geschiedenis* (1862).²⁷¹

Ik ben humaan, en als gevolg daarvan houdt men van mij. Als men van me houdt, dan heeft men vertrouwen in me. Heeft men vertrouwen in me, dan gelooft men ook in me; en gelooft men ook in mij, dan zal men diens gevolge ook van me houden. (...) als men in mij gelooft, men dan ook in het nieuwe zal gelooven en zal begrijpen, wat het wezen van de zaak is en elkaar, om zoo te zeggen, geestelijk zal omhelzen en de heele kwestie langs vriendschappelijken weg op radicale wijze in orde zal maken. (15)

In dit citaat komen meerdere problematieken terug die in dit hoofdstuk aan de orde kwamen: de liefde die wordt gedreven door eigenliefde en derhalve voor Dostojevski niet daadwerkelijk liefde genoemd kan worden. Volgens hem is het gevaar van het Russisch nihilisme dat het pretendeert zich in te zetten voor humaniteit en menselijkheid, maar eigenlijk aan de concrete naaste voorbijgaat. Dat is ook het geval in Dostojevski's beschrijving van het proces tegen Dmitri, waar het niet gaat om rechtvaardigheid, maar waar men vooral bezig is met juridisch-technische zaken en de slimigheid van deskundigen zoals advocaten, artsen en psychologen.²⁷²

Deze slimigheid uit zich in de narratieve reconstructie in het recht (dit onderwerp komt uitgebreid aan bod in hoofdstukken 4 en 5). Uit het requisitoir van Kirillovitsj en het pleidooi van Fetjoekovitsj komt duidelijk naar voren dat zij er beiden voor ijveren dat het verhaal dat zij vertellen, wordt aangenomen als het enige ware verhaal dat als zodanig overeenkomt met de werkelijkheid. De geloofwaardigheid van het bewijs, de getuigen en de motieven van Dmitri worden aan weerszijden betwist en anders verteld. Haarfin schetst Dostojevski het conflict tussen dat wat daadwerkelijk gebeurd is en de vertelde, juridische werkelijkheid waarin handelingen geëncadreerd worden. Kirillovitsj noemt de verklaring van Dmitri een 'fantastische' en 'romanachtige' voorstelling van zaken en zegt daarmee dat Dmitri's verhaal ongeloofwaardig is. Toch geeft Dmitri een volkomen

270 | Vgl. Berdjajew 1947, p. 78-79.

271 | F.M. Dostojewski, *Een onaangename geschiedenis*, Amsterdam: Wereldbibliotheek 1948 (1862, vertaald door H.W. Sandberg).

272 | Vgl. Weststeijn 2005, p. 494.

eerlijke weergave. Voor degenen die niet ontvankelijk zijn voor het irrationele of die de eisen van dwingende logica niet kunnen overkomen, klinkt dit vreemd. Voor het recht klinkt Dmitri's verhaal daarom niet aannemelijk. Net als in het verhaal van de belachelijke man komt in *De gebroeders Karamazov* de waarheid naar voren in een fantastisch relaas. Uit het proces tegen Dmitri komt het onvermogen van het recht naar voren om de waarheid aan het licht te brengen.²⁷³

Dat brengt mij bij een ander wezenlijk aspect van het recht: de doel- of taakstelling ervan. In het proces tegen Dmitri weerklinkt de roep om vergelding, en ook vandaag de dag lijkt de meest rechtvaardige keuze dan gelegen te zijn in het straffen van een veroordeelde. Hoe kan de al te redelijke en menselijke wens tot wraak na ernstige misdrijven anders in goede banen worden geleid? Immers, als deze kwade zaken werden toegestaan zouden we onmogelijk samen kunnen leven, laat staan overleven (vgl. Hobbes). Tegenover deze rationele en utilistische reflexen stelt Dostojevski een ander, 'onredelijk', maar misschien toch menselijker perspectief: dat van de vergeving. Zonder geloof en verlangen in de eeuwigheid van de ziel, komt de waarde van vergeving niet in beeld. Met het oog op rechtvaardigheid zou het volgens Dostojevski moeten gaan om inkeer en bekentenis van schuld door de misdadiger. Dit christelijke perspectief van vergeving formuleert hij in *De gebroeders Karamazov* bij monde van starets Zosima.

Als er iets is dat zelfs in onze tijd de maatschappij beschermt, en de misdadiger in een mens verandert, dan is dat wederom niets anders dan enkel en alleen de wet van Christus die tot uiting komt in het schuld-bewustzijn van het eigen geweten. (...) de kerk van heden (...) heeft enkel de mogelijkheid tot morele veroordeling en zij distantieert zich zodoende van de op de misdadiger toegepaste straf. Zij stoot hem niet uit, maar omringt hem met vaderlijke zorg. En wat meer zegt, zij probeert zelfs de volledige christelijke gemeenschap met de misdadiger in stand te houden: zij laat hem toe tot de kerkdiensten, tot de heilige communie, geeft hem materiële ondersteuning en gedraagt zich tegenover hem eer als tegenover een verdoolde dan tegenover een misdadiger. (...) wat zou er van de misdadiger worden als ook de christelijke gemeenschap, dus de kerk, hem net zo zou verwerpen als de burgerlijke wet hem verwerpt en uitstoot? (...) De maatschappij verstoot hem door

273 | Weststeijn 2005, p. 495.

een volledig mechanisch over hem triomferende kracht en doet zijn verstoting nog vergezeld gaan (...) met haat en volledige onverschilligheid en ongeïnteresseerdheid voor wat er verder met hun broeder gebeurt. (65-66)

Dit is een buitengewoon interessante en belangrijke gedachte ten aanzien van het recht en rechtvaardigheid. Het gaat Dostojevski erom dat de crimineel zichzelf veroordeelt in zijn geweten. Als een crimineel zijn (morele) schuld niet inlost, dan wordt hij krankzinnig. Maar inkeer en berouw is pas mogelijk na vergeving – na ware barmhartigheid.²⁷⁴ Dostojevski plaatst de klassieke strafrechtstheorie van vergelding tegenover de christelijke gedachte van vergeving. Christelijke genade en vergeving zijn echter verloren idealen in Rusland in de negentiende eeuw en dat wil Dostojevski in *De gebroeders Karamazov* onderstrepen. Dit doet hij vooral in Boek 6, waarin Aljosja het levensverhaal van Zosima optekent. De starets stelt dat de mens niet alleen verantwoordelijk is voor zijn eigen doen en laten, maar mede verantwoordelijk is voor het kwaad van de ander. Het is altijd mede het eigen gebrek aan medeverantwoordelijkheid en liefde geweest, waardoor een dergelijk kwaad kon gebeuren. Dan dient het (morele en juridische) oordeel te worden opgeschort:

Bedenk vooral dat je niemands rechter kunt zijn. Want niemand ter wereld kan rechter zijn over een overtreder voordat hij inziet dat hij net zo'n misdadiger is als degene die voor hem staat en dat hij zelf misschien de meeste schuld draagt aan de misdaad van die persoon. (...) zelfs als de wet zelve je als zijn rechter aanstelt, handel dan ook zoveel mogelijk in die geest, want dan zal de misdadiger zichzelf nog onverbiddelijker veroordelen dan je zelf gekund had. (322)

In een gemeenschap die gevormd wordt door broederschap is eenieder verantwoordelijk,²⁷⁵ in tegenstelling tot de opvatting van vergelding die alleen de misdadiger verantwoordelijk houdt voor zijn daden. Met de figuur van de misdadiger, zo treffend beschreven door Nietzsche (zie paragraaf 2.2.2), benadrukt Dostojevski zijn ideaal van verandering en hoop. Dit hangt nauw

274 | Dat is ook de boodschap van het verhaal van de verloren zoon, waarin de vader barmhartigheid toont aan zijn jongste zoon en hem niet veroordeelt maar met liefde en meegevoel ontvangt (Lukas 15, 11-32).

275 | Vgl. het verhaal van Kain en Abel (Genesis 4, 1-16).

samen met zijn ideaal van *sobornost*, waarin men niet slechts rationeel of juridisch denkt en alleen uit lijkt op het algemene belang vanuit eigen voordeel (vgl. het rationeel egoïsme), maar bereid is om zich voor een ander in te zetten.²⁷⁶

Tot slot is het van belang om terug te komen op de kerngedachte in *De gebroeders Karamazov*: als God niet bestaat, is alles geoorloofd. Voordat het proces tegen Dmitri aanvangt, pleegt Smerdjakov zelfmoord (zoals ik eerder al besprak is dit voor Dostojevski de uiterste consequentie van overtuigd nihilisme). Echter, voordat Smerdjakov zich het leven beneemt, bekent hij de moord op Fjodor ten overstaan van Ivan. Tegelijkertijd spreekt hij een beschuldiging naar Ivan uit: ‘u wist dat het op moord zou uitdraaien en u heeft me die moord zelfs opgedragen’ (621). Ivan heeft zijn vader vermoord, aldus Smerdjakov, hij was zelf alleen maar het werktuig. Ivan bekent dat hij een geheim verlangen had naar de dood van zijn vader, maar ontkent in alle toonaarden dat hij zijn halfbroer toe de moord zou hebben aangezet – laat staan dat hij zelf schuldig is. Smerdjakov bespot Ivan met de inconsistentie tussen diens gevoelens en ideeën: ‘Je zei dat alles gerechtvaardigd was, dus waarom ben je nu zo van slag?’ (609). Deze reactie van Smerdjakov is een meesterlijke zet van Dostojevski. Inderdaad heeft Ivan gezegd dat alles geoorloofd is – en daarmee ook vadermoord. In het begin van de roman merkt Ivan al op:

(...) dat daarin de hele natuurwet bestond, zodat als men bij de mensheid het geloof in de onsterfelijkheid vernietigt niet alleen de liefde verschrompelt, maar ook iedere vitale kracht die het leven op aarde voortdrijft. Sterker nog: in dat geval zal niets meer amoreel zijn, alles zal geoorloofd zijn tot aan kannibalisme aan toe. (70)

Dit is een duidelijk voorbeeld van de gevaarlijke consequentie wanneer theorieën verabsoluteerd worden. Dat brengt mij bij de zogenoemde ‘persoon van de idee’.

276 | Weststeijn 2005, p. 496.

2.4.3 Dialogiciteit en ‘de persoon van de idee’

In paragraaf 2.2. wees ik al op de bijzonder krachtige wijze waarop Dostojevski vorm en inhoud met elkaar verweeft. *De gebroeders Karamazov* wordt, evenals *Boze Geesten* en *Misdaad en straf*, gekenmerkt door conflict en interactie. Deze romans barsten van dialogen die veelvuldig koortsachtige hoogten bereiken. Veelal hebben deze dialogen de vorm van een conversatie, twist of onenigheid waar verschillende gezichtspunten om beurten domineren. De Russische filosoof en literatuurcriticus Michail Bachtin (1895-1975) spreekt in dit verband van ‘polyfonie’, dat ‘meerstemmigheid’ betekent.²⁷⁷ Dostojevski’s romans hebben een dialogisch karakter waarin een veelheid van stemmen weerklinkt.

Inderdaad hebben Dostojevski’s personages een persoonlijke, onafhankelijke stem en eigen bewustzijn. Door de pluraliteit van autonome karakters laat Dostojevski verschillende opvattingen en beelden van de werkelijkheid de revue passeren en legt hij niet een enkelzijdig beeld van de werkelijkheid op. Daarom kunnen personages in Dostojevski’s werken niet als object worden beschouwd. Volgens Bachtin creëert Dostojevski geen willoze spreekbuizen, maar vrije mensen die in staat zijn om naast de auteur te staan, het met hem oneens te zijn of tegen hem te rebelleren. De personages zijn subjecten met een eigen, betekenis gevend discours. Dostojevski dwingt hen niet in een dominerende (monologische) positie, in tegenstelling tot andere grote Russische schrijvers als Toergenjev en Lev Tolstoj (1828-1910) die hun personages in dienst stellen van de eigen monoloog.²⁷⁸ Toch rijst de vraag hoe Bachtins these over meerstemmigheid zich verhoudt tot het feit dat Dostojevski wel degelijk een eigen standpunt in lijkt te nemen in zijn romans.²⁷⁹ Dan zou, in navolging van Frank en Van Nierop, Bachtins theorie wellicht moeten worden genuanceerd.²⁸⁰

277 | M. Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1984 (vertaald uit het Russisch door C. Emerson), p. 7: ‘Dostoevsky is the creator of the polyphonic novel’.

278 | Aldus Wayne Booth in zijn introductie bij Bakhtin 1984, p. xxii: ‘It is in Dostoevsky and Dostoevsky alone that Bakhtin finds the polyphonic ideal realized’.

279 | Van Nierop 1981, p. 49-50. Daarnaast kan worden gesteld dat werken als *Aantekeningen* en *De droom* niet dialogisch van aard zijn: zowel de ondergrondse man als de belachelijke man gaan niet direct een dialoog aan. De ondergrondse man adresseert zijn lezers (of toehoorders) wel, maar legt hen woorden in de mond (‘U denkt nu, heren’).

280 | Zie Frank 2010, p. 481; J. Frank, ‘The Voices of Mikhail Bakhtin’, *The New York Review of Books* 1986, no. 16.

Ondanks de gevaren om romanciers allerhande ideologische posities toe te schrijven, komt uit bovenstaande analyses naar voren dat Dostojevski in zijn romans zijn maatschappijkritiek formuleert. Hij kiest verschillende personages om zijn verzet tegen het verlichtingsdenken onder woorden te brengen. ‘Zijn eigen stem klinkt door dat meerstemmige koor’, zo stelt Van Nierop.²⁸¹ In zekere zin zet Dostojevski ideeën functioneel in bij de schildering van zijn personages. Het feit dat Dostojevski een eigen boodschap wil overbrengen, vormt echter geen beletsel voor de dialogiciteit die zijn romans kenmerkt.²⁸²

Allereerst confronteert Dostojevski monologische fragmenten altijd met een ander, conflicterend idee. Een idee komt niet zomaar aan bod zonder dat hij het tegenoverstelde laat passeren. Deze dialectiek krijgt echter nooit het karakter van een hegeliaanse synthese: het gaat immers niet om twee monologen (these en antithese) die opgaan in een geabstraheerde synthese (vgl. de ondergrondse man). Ten tweede wordt de leeservaring, de ontmoeting tussen de lezer en de roman, niet volledig gestuurd of gedetermineerd. Doordat Dostojevski ideeën tot het uiterste en soms absurde doorvoert, is er wel degelijk sprake van een dialogisch effect op de lezer, omdat diegene aangesproken wordt door dit stijlmiddel.

Dat maakt dat de romans van Dostojevski niet zonder meer te kwalificeren zijn als ‘ideeënromans’. Volgens Van Dale kan daarvan worden gesproken als ‘het verhaal ondergeschikt is aan de uitwerking van een idee’. Dostojevski speelt duidelijk met deze vorm: in meerdere romans plaatst hij een persoon die bevangen is door een idee centraal, zoals Raskolnikov uit *Misdaad en Straf*. In *De gebroeders Karamazov* zijn dat bijvoorbeeld Ivan en Smerdjakov. Een idee functioneert hier op zichzelf niet als *Leitmotif* van een verhaal (zoals in een filosofische of ideeënroman). Ideeën worden onderdeel van een personage, in die mate dat zij niet zonder elkaar kunnen bestaan. Mensen verworden tot een ‘persoon van de idee’.²⁸³ De idee bezit de persoon en is almachtig, het definieert het menselijk bewustzijn en lijkt

281 | Van Nierop 1981, p. 49.

282 | Van Nierop stelt dat in het geval van Dostojevski's werk gesproken kan worden van ideeënromans, maar met een belangrijk voorbehoud: ‘zonder een spoor van de bloedeloosheid die didactische literatuur altijd kenmerkt’. Van Nierop 1981, p. 47.

283 | Term van B.M. Engel'gardt, ‘Ideologicheskii roman Dostoevskogo’ [Dostojevski's ideologische roman, C.B.], in: *F.M. Dostoevskii. Stat' i i materialy*, II, A.S. Dolinin (ed.), p. 90. Aangehaald in Bakhtin 1984, p. 22.

een onafhankelijk leven te leiden waardoor een dialoog onmogelijk wordt. Dostojevski richt zich niet op het leven van het (hoofd)personage, maar op de vraag hoe een idee in die persoon leeft en wat de uitwerking daarvan kan zijn. Feitelijk beschrijft hij de historiografie van een idee, niet een biografie over een personage.²⁸⁴ Personages die ideeën uitdragen zijn in het werk van Dostojevski echter niet zonder meer ‘theoretische personen’²⁸⁵ of willoze spreekbuizen (vgl. Bachtin). Zij zijn niet slechts een object, maar altijd personen die, ondanks hun idee, gekenmerkt worden door verlangens, angsten, twijfel en daardoor tegenstrijdige elementen in zich dragen. Dostojevski’s werken gaan inderdaad over ideeën – maar belangrijker nog: zij gaan over de uitwerking daarvan op de persoon van vlees en bloed; over wat dat idee betekent voor diegene en de mensen om hem heen.²⁸⁶

Wederom zijn vorm en inhoud uiterst kunstig met elkaar verweven. Door een idee te vermensen, laat Dostojevski zien wat het gevaar is wanneer de mens ondanks zichzelf alleen vanuit de ratio leeft. De ‘persoon van de idee’ wordt door Dostojevski niet voor niets rusteloos, koortsachtig en ambigu geschetst. In deze personen doet zich altijd een innerlijk conflict voor tussen de ratio en het irrationele gevoel en geweten (zoals zich dat voordoet in de ondergrondse man, de belachelijke man en in Ivan). Het gaat om de discrepantie tussen de abstracte idee enerzijds en de concrete, menselijke (dialogische) realiteit anderzijds. De consequentie van de ‘persoon van de idee’ voor intermenselijke relaties komt pregnant naar voren. Als een abstract idee leidend is voor een personage en derhalve bepalend is voor zijn houding ten opzichte van de ander, dan wordt niet alleen die persoon zelf, maar tegelijkertijd ook de ander die tegenover hem staat geobjectiveerd. Immers, de idee is direct van invloed op de wereld die de personages oproepen en op de manier hoe zij de ander aanspreken – of juist aan de ander voorbijgaan.

De dialogiciteit die Dostojevski’s werk kenmerkt, geldt daarom eveneens ten aanzien van de leeservaring (de ontmoeting). Inhoudelijk, omdat de lezer net als de ‘persoon van de idee’ ook in een innerlijk conflict kan raken. Dostojevski appelleert aan moderne – vandaag de dag vanzelfsprekend

284 | Engel’gardt, aangehaald in Bakhtin 1984, p. 23-25. Zie ook Bakhtin p. 16-17. In hoofdstuk 4 komt de bekennende werking van de biografie ten aanzien van de concrete, bewegende mens nader aan bod.

285 | Van Nierop 1981, p. 60.

286 | Zo zegt ook B.M. Engelhardt, aangehaald door Bachtin: dat ‘What he [Dostojevski, C.B.] wrote were not novels with an idea, not philosophical novels in the style of the eighteenth century, but *novels about the idea*’, Bakhtin 1984, p. 23.

geworden – ideeën en vooronderstellingen, om deze vervolgens tot het uiterste door te voeren en de lezer te confronteren met de naargeestige gevolgen ervan. Ook door middel van de vorm spreekt Dostojevski de lezer aan; hij wordt meegevoerd in de koortsachtige en elkaar tegensprekende innerlijke gedachten, herinneringen, wisselende stemmingen, gevoelens en gemoedstoestanden van personages. Door middel van meerstemmigheid laat Dostojevski de lezer heen en weer gaan tussen verschillende waarheidsaanspraken en perspectieven. Hij gaat als het ware de dialoog aan met de lezer en probeert hem de grenzen van de rede te doen ervaren om hem dan (uit eigen beweging) over de stenen muren van logica en wetenschap te laten klimmen: weg van het Kristallen Paleis. Dit is ook een interessant punt ten aanzien van de stelling in de narratieve rechtsethiek rond empathie als inleving en de ontmoeting tussen de roman en de lezer. Een begrip van de ander vereist eveneens een bepaald idee of kader. Zoals ik hierboven al kort aanstipte, stelt Dostojevski het probleem van een vanzelfsprekend begrip van de personages aan de kaak en is inleving niet zonder meer mogelijk, daar zij altijd in ontwikkeling en beweging zijn.

2.5 Slotbeschouwing

In dit hoofdstuk heb ik uiteengezet dat Dostojevski's werk gekenmerkt wordt door een verlangen naar menselijkheid, naar eenvoud en liefde. Dit kan niet ontstaan uit een idee, omdat het zuivere denken en diens voorgenomen idealen en principes de concrete ander tekort doen. Als de rede te ver wordt losgemaakt van het concrete en irrationele leven, dan kan het volgens Dostojevski niet anders dan dat de rede zelf in verval raakt, ineenschrompelt of krankzinnig wordt.²⁸⁷

Dostojevski bekritiseert de ratio of kennis in het algemeen niet. Op zichzelf is kennis geen vloek, het gaat hem om de gevolgen ervan wanneer wetenschap en kennis worden verabsoluteerd en het christelijke begrip van naastenliefde gerelativeerd, bespot en vergeten wordt.²⁸⁸ Dostojevski laat

287 | Barrett 1965, p. 135.

288 | Met name in het post-Siberische werk van Dostojevski krijgen deze christelijke thematieken een steeds prominentere rol. Dit komt voort uit een persoonlijke transformatie die hij heeft doorgemaakt in een strafkamp in Siberië, waar hij wegens betrokkenheid bij de 'Petrasjevski cirkel' (zie noot 199) in 1849 werd veroordeeld tot vier jaar dwangarbeid. Zie Frank 2010, p. 174. Door deze transformatie kwam niet

de lezer op indringende wijze ervaren dat onrecht wordt gedaan wanneer de ander uit het oog wordt verloren. Dostojevski brengt de ideeën aan het licht die aan het wetenschappelijk paradigma ten aanzien van het recht ten grondslag liggen (de eerste deelvraag in dit onderzoek). Ik herneem deze consequenties nu kort.

In het organiseren van staat en recht ligt de nadruk op het realiseren van vrijheid en gelijkheid, zo liet Dostojevski zien in *De droom*. Vanuit de theorie van het sociaal contract ontstaat een rationeel geordende samenleving die een vreedzaam bestaan van mensen ‘naast elkaar’ moet reguleren. Bij vrijheid en gelijkheid gaat het om afstandelijke verhoudingen tussen mensen die persoonlijk niets met elkaar te maken (hoeven te) hebben.²⁸⁹ Het is in ieders eigen belang dat burgers niet interfereren met elkaars vrijheid en dat zij elkaars door de wet gestelde grenzen respecteren. Dostojevski bekritiseert dit naïeve, sciëntistische geloof in het heil van een dergelijke rechtsstaat (zoals tot uiting komt in het rechtspositivisme), dat bestaat uit afstandelijke, juridische betrekkingen waarin persoonlijke waarden en het ideaal van broederschap geen kans maken. In het sociaal contract is geen sprake van persoonlijke verbondenheid.

Voor Dostojevski is een gemeenschap waarin mensen daadwerkelijk samenleven, gefundeerd in broederschap; dat wil zeggen in persoonlijke relaties. Het stichten van een rationeel ingerichte samenleving zonder geloof, hoop of liefde leidt volgens Dostojevski tot individualisme, vervreemding en uiteindelijk zelfdestructiviteit.²⁹⁰ Het oude ideaal van *sobornost*, dat wordt gedragen door liefde en meegevoel, is echter verlaten door het door het

alleen zijn geloof in God en Christus weer tot leven, maar ook zijn geloof in het Russische volk. Door daadwerkelijk in ontmoeting te treden met de boeren met wie hij (overigens niet zonder problemen) in zijn barak leefde, kon Dostojevski hen pas als persoon aanschouwen. Hij beschouwde ‘de boeren’ of ‘het volk’ niet meer als een uniform, abstract begrip op grond van een idee om het algemeen belang te dienen en de maatschappij te hervormen, zoals hij dacht ten tijde van zijn deelname aan de Petrasjevski Cirkel. Zijn eerdere ‘seculiere christendom’, dat gericht was op de verbetering van het menselijk leven en de leefomstandigheden van met name de boeren, was nu doordrongen van het besef dat de kloof tussen de intellectuelen en het volk geslecht moest worden. Alleen als gelijken zou men in een ware gemeenschap kunnen leven. Hier deed Dostojevski ook het inzicht op dat hoop het zelfverdedigingsmechanisme is voor de mens, zoals naar voren kwam in paragraaf 1.2.1. Voor een uitgebreide en meer gedetailleerde bespreking van Dostojevski’s transformatie, zie Frank 2010, p. 207-211.

289 | Van der Wal 2004, p. 17.

290 | ‘In de rationele ordening van de samenleving die de verlichting en socialisme nastreven ziet hij [Dostojevski, C.B.] juist de grote vijand, meer nog dan in het tragische nihilisme dat sommige van zijn hoofdpersonen belichamen, meer ook dan in het volstrekte isolement van de Ondergrondse Mens’. Uit: Van Nierop 1981, p. 49.

verlichtingsdenken geïnspireerd Russisch nihilisme en het rationeel egoïsme. Als gevolg daarvan verkilt en versteent de verhouding tot de ander, waardoor de wereld van individualisme en vervreemding wordt opgeroepen.

Daarom zijn de ondergrondse man en de belachelijke man buitenstaanders. Het zijn vreemde figuren die onbegrijpelijk worden geacht door de moderne, nieuwe mens. Zij belichamen echter een tegenwicht tegen alles wat zich van humane oorspronkelijkheid en de ware gemeenschap heeft verwijderd.²⁹¹ Naar Nietzsche kan worden gezegd dat deze (vreemde of misdadige) karakters van Dostojevski een merkwaardige aristocratie vertegenwoordigen waaruit zich een hoopgevender perspectief ontwikkelt.²⁹²

Alle vernieuwers van de geest dragen een tijd lang het vale en fatale teken van de paria op het voorhoofd: niet omdat ze door de anderen zo worden ervaren, maar omdat ze zelf beseffen welk een vreselijke kloof hen scheidt van al wat traditioneel is en aanzien geniet.²⁹³

Dit onderstreept het belang van de enkeling in recht en politiek en dat is een belangrijk uitgangspunt in de dialogische filosofie – het perspectief van dit onderzoek. Het belang van de enkeling verdwijnt echter al snel in het algemene ideaal van humaniteit, zo bleek in dit hoofdstuk. Onder invloed van het verlichtingsdenken werden ideeën als broederschap en menselijkheid al snel populair; maar juist in het recht ondervond Dostojevski dat deze prachtige kreten niet meer behelsden dan holle frasen. Het rechtssysteem was volgens hem meer gericht op de letter van de wet dan op rechtvaardigheid,²⁹⁴ wat voortkomt uit de dominerende rationeel-wetenschappelijke opvatting ten aanzien van het recht. Daarom benadrukt Dostojevski in het proces van Dmitri meegevoel en rechtvaardigheid en stelt hij deze tegenover juridische technieken en mechanische toepassing van rechtsregels door de rechter.

291 | Van Nierop 1981, p. 61.

292 | In zijn gevangenschap in het strafkamp in Siberië ('het dodenhuis') zag Dostojevski de mens in de misdadigers om hem heen. Hij zag de maatschappij weerspiegeld, maar dan ontdaan van het vernis van beschaving en fatsoen. De mens: dat is de moordenaar, de dief en de wellusteling. F.M. Dostojevski, *De groot-inquisiteur*, ingeleid en geannoteerd door W.J. Ouweneel, Soesterberg: Uitgeverij Aspekt 2013, p. 14.

293 | Nietzsche 2007, p. 103.

294 | Weststeijn 2005, p. 493.

Voor Dostojevski zijn meegevoel en rechtvaardigheid vanuit liefde onontbeerlijk voor het recht en rechtvaardigheid. Maar zoals gezegd: dit kan onmogelijk vanuit een abstract, algemeen idee worden gerealiseerd. Liefde, in de zin van naastenliefde, betekent voor Dostojevski ontvankelijkheid voor de ander en wordt geleid door onzelfzuchtigheid. Zijn personages – veelal hoogopgeleide en intellectuele leden van de Russische gemeenschap – dienen hun eigen ethische solipsisme, egoïsme en zelfliefde te overkomen. Dit zijn immers de motieven van het sociaal contract, dat er in eerste instantie toe leidde dat de persoon uit het recht verdween. Deze personages ondergaan, al dan niet door middel van een droom, een transformatie gebaseerd op de christelijke moraliteit van de liefde en het liefdesgebod. Rechtvaardigheid is voor Dostojevski gelegen in liefde, omdat het vanuit liefde onmogelijk is om de ander op te offeren voor het eigen welzijn of het algemeen belang. Deze liefde kan voor hem niet universeel van aard zijn; liefde is altijd concreet.

Voor het recht is de opvatting van liefde van belang, omdat het laat zien dat de tegenhanger van liefde niet gelegen is in haat maar in onverschilligheid (vgl. de belachelijke man voor zijn wedergeboorte). Deze onverschilligheid komt voort uit een doorgedreven rationalisme dat in het recht tot uitdrukking komt in de wetenschappelijke benadering van het rechtspositivisme waarin rechtvaardigheid en de persoon er niet toe doen. Dostojevski zet ertoe aan om dit te bevragen en doordenken. Het verlangen naar kennis alleen is niet voldoende; de hartstocht voor de oneindigheid van de ziel is evenzeer noodzakelijk. Juist dit verlangen brengt de mens ertoe om zich medeverantwoordelijk te voelen voor het lot van de naaste. Zonder een dergelijke betrokkenheid is het recht niet compleet. Het doen van recht begint voor Dostojevski met de oprechte welwillendheid om de concrete persoon te zien en ons door die ander aan te laten spreken. Ware liefde is voor Dostojevski altijd concreet en derhalve gericht op de enkele persoon.

In dit hoofdstuk heb ik de onderliggende motieven en ideeën van het wetenschappelijk paradigma, waartegen de narratieve rechtsethiek zich verzet, uiteengezet. Daarnaast leidde de kritiek van Dostojevski tot een eerste uiteenzetting van het dialogisch perspectief, vanwaar ik de vooronderstellingen in de narratieve rechtsethiek rond empathie en het belang van inlevingsvermogen beproef. In het volgende hoofdstuk bouw ik voort op het werk van Dostojevski aan de hand van Bubers *Ik en Jij*. Ik werk het perspectief van dialogische filosofie en de daaruit voortvloeiende opvatting

van rechtvaardigheid nader uit en sta daarnaast (uitgebreider) stil bij de thematiek van de rechtsvinding.

HOOFDSTUK 3

Woord en ontmoeting

Van Dostojevski naar Buber

Als we een mens tegenkomen die, ook onderweg, ons tegemoet kwam, dan kennen wij slechts ons stuk van de weg, niet het zijne; het zijne beleven wij slechts in de ontmoeting.

M. Buber²⁹⁵

3.1 Inleiding

Uit de werken van Dostojevski die ik in het vorige hoofdstuk besprak, weerklinkt een roep om broederschap. Het gaat hem echter nadrukkelijk niet om de sympathiek klinkende humanistische idee van broederschap. Deze ‘liefde voor de mensheid’ is gebaseerd op plicht, eist een wederdienst of wordt als middel ingezet om zelf liefde te ontvangen. Dostojevski bepleit een persoonlijke benadering die de juridische, beredeneerde betrekking(en) tussen burgers overstijgt en hiertoe wendt hij zich tot de christelijke moraal van de liefde. Dat betreft niet zomaar liefde. De liefde waar Dostojevski op doelt, eist onzelfzuchtigheid en de wil tot betrekking met de ander – ook, en misschien zelfs vooral, met de misdadiger, de bedelaar of de paria – voor wie eenieder zelf ook verantwoordelijkheid draagt. Volgens Dostojevski vergt deze liefde een wezenlijke beslissing die gedragen wordt door nederigheid en onbaatzuchtigheid. Zij reikt voorbij het zelf. Op basis daarvan kan een gemeenschap waarin broederschap heerst tot stand worden gebracht. Bij monde van starets Zosima formuleert Dostojevski deze funderende liefde als volgt:

295 | M. Buber, *Ik en Jij*, Utrecht: Erven J. Bijleveld 1998 (1923, vertaald door M. Storm), p. 88.

Besluit altijd tot de liefde. Doe die goede keuze eens en voor altijd en ge zult in staat zijn de wereld aan u te onderwerpen. Liefde in nederigheid is een geduchte kracht waartegen niets bestand is. (...) Broeders, de liefde is een opvoedende kracht van de hoogste orde, maar het is een verworvenheid die veel mensen niet gemakkelijk deelachtig wordt en die duur gekocht wordt in langdurige inspanning, want het gaat niet om liefde die men zo maar eens terloops schenkt, de liefde moet duurzaam zijn. (321)

Liefde vraagt om dialoog en betrokkenheid; om het aangaan van een relatie met de naaste die doelen als nut en eigenbelang overstijgt. Het thema van de relatie komt tot uiting in de dialogiciteit (zie paragraaf 2.4.3) die volgens Bachtin van centrale betekenis is in Dostojevski's werk. Inderdaad dwingt Dostojevski zijn personages niet in een monologische positie. Wanneer zij daar wel in verkeren, al dan niet in navolging van een idee, ontstaat er een conflict – een innerlijke strijd die uiteindelijk ook dialogisch is. De dialoog wordt door Dostojevski niet slechts als middel ingezet; voor hem is het een doel, zo merkt ook Bachtin op.²⁹⁶ De personages verwerkelijken zich in de dialoog en dat maakt de dialoog voor Dostojevski existentieel. Pas wanneer we daadwerkelijk een gesprek aangaan en aangesproken worden, is het mogelijk om te zijn; leven in een monoloog isoleert en veroordeelt tot krankzinnigheid of zelfmoord. Dat was het lot van personages die volledig opgesloten zitten in zichzelf (in hun rede) en niet in staat bleken om een dialoog te voeren, zoals Smerdjakov. Het aangaan van de dialoog is altijd verbonden met de ander. Bachtin schrijft treffend:

A single person, remaining alone with himself, cannot make ends meet even in the deepest and most intimate spheres of his own spiritual life, he cannot manage without another consciousness. One person can never find complete fullness in himself alone. (...) the reason for this is that personality is not an object but another subject. The depiction of personality requires (...) addressivity to a thou.²⁹⁷

296 | 'In Dostoevsky's world (...) everything must be reflected in everything else, all things must illuminate one another dialogically', Bachtin 1984, p. 177; 'The ultimate whole in Dostoevsky is dialogic', op p. 296.

297 | Bachtin 1984, p. 177, 300.

Misschien verlangen alle mensen van nature naar kennis (vgl. Aristoteles), maar Dostojevski laat zien dat het menselijk bestaan niet alleen het verlangen naar kennis behelst. Integendeel: kennis alleen is onnatuurlijk voor de mens. In de mens huist ook een irrationeel, mystiek verlangen naar God en naar de onsterfelijkheid. Vanuit dat geloof kan liefde ontstaan – of in ieder geval kan dat geloof daartoe inspireren. De mens verlangt evengoed naar anderen en naar wezenlijk contact. Zonder contact sluit de mens zich op in zichzelf. Volgens Dostojevski leeft de mens die in zichzelf monologen spreekt, niet. Dat is niet de mens. Het verlangen dat voortkomt uit liefde wekt de wil tot relatie en brengt de hunkering naar een daadwerkelijk, existentieel gesprek tot leven.

Dostojevski's werk is van grote betekenis en inspiratie geweest voor Martin Buber.²⁹⁸ In zijn hoofdwerk *Ik en Jij* (*Ich und Du*) maakt Buber de dialoog tot een kernbegrip van zijn filosofie.²⁹⁹ Buber stelt de verhouding tussen personen centraal. De relatie met andere personen op basis van hun persoon-zijn is voor hem essentieel: dan kan een gemeenschap worden gevormd die gebaseerd is op liefde en kan misschien ook recht worden gedaan aan de ander die op ons pad verschijnt. Het gaat Buber om de beslissing om telkens opnieuw in de dialoog en daarmee in de ontmoeting te treden. In die ontmoeting komen de hoogste waarheid, werkelijkheid – en rechtvaardigheid – tot uitdrukking. Voor de rechtsvinding is dit buitengewoon relevant, zoals in dit hoofdstuk blijkt.

Een belangrijk uitgangspunt in de dialogische filosofie van Buber is dat we de ander niet als ding of object mogen beschouwen. In tegenstelling tot Plato, die de waarheid situeert in de transcendenten Ideeënwereld, en

298 | Samen met Kierkegaard is Dostojevski volgens Buber een van 'the two men of the nineteenth century who will (...) "remain" in the centuries to come'. Uit: M.S. Friedman, *Martin Buber: A Life of Dialogue*, London 1995, p. 35.

299 | Bubers dialogische beginsel is in hoge mate beïnvloed door het chassidisme, een joodsorthodoxe stroming die ontsprongen is aan het optreden van Baal Shem Tov in de eerste helft van de achttiende eeuw en waarvan de aanhangers zich *Chassidim* noemen. Kort gezegd betekent het chassidisme voor Buber een getuigenis van iemand die daar op existentiële wijze, dat wil zeggen met het hele wezen, bij betrokken is. De kern van het chassidisme is erin gelegen dat het niet bestaat uit geformuleerde leerstellingen of een leer, maar dat het een levenspraxis is. Mens-zijn betekent aangesproken zijn, zoals de Baal Shem Tov heeft voorgesteld: het leven is aangesproken-worden en antwoorden. De gedachte dat al het zijn een aangesproken-zijn is, vormt een kerngedachte in Bubers dialogische principe in *Ik en Jij*. Gezien de omvang en het onderwerp van dit hoofdstuk ga ik hier verder niet uitgebreid op in. Zie voor een bespreking van het chassidisme in relatie tot de ontwikkeling van Bubers dialogische beginsel Hartensveld 1993, p. 13-15, 21-45; M. Buber, *Chassidische vertellingen*, Katwijk: Servire B.V. 1967 (1965, vertaald door L.S. Blom).

Aristoteles die de mens vanuit zijn teleologisch vertrekpunt een essentie en doelmatigheid toedicht, gaat volgens Bubers dialogische benadering geen idee of essentie vooraf aan de mens. De mens en diens vrijheid worden gekenmerkt door het aangaan van de relatie. Zodra de ander wordt benaderd vanuit een vaststaand (begrippen)kader of een idee, is de ontmoeting onmogelijk gemaakt. Voor Buber dient aan elke morele handeling en beslissing een openheid voor de ander ten grondslag te liggen. De relatie tot de ander gaat aan de ethiek vooraf. Buber weigert een systeem van morele regels op te stellen:

Friends and opponents reproach me because I neither acknowledge a traditional framework of laws and prescriptions nor offer a system of ethics of my own. In fact, the deficiency exists; and it is so closely tied up with the totality of my knowledge, that filling it is unthinkable. If I sought to do so, I would injure thereby the core of my view. (...) One shall receive the direction from the teacher, but not the manner in which one must strive for this direction. (...) My indication of the two primary words and of their true relation to each other has always contained this pointing hidden in it. Certainly, to one who accepts my hint I give no book of principles in hand into which he could at times look for how he is to decide in a given situation. That is not for me: the man with the outstretched index finger has only one thing to show, not many. No, I do not, indeed, offer a system of ethics.³⁰⁰

Een moraalfilosofie die vertrekt vanuit universaliteit of een systeem impliceert voor Buber een geslotenheid en afgrenzing die de relatie onmogelijk maken. Ethische beslissingen kunnen volgens hem slechts worden genomen in het moment zelf, in de concrete situatie waarin iemand zich bevindt. Bubers dialogische benadering is gericht op het pre-ethische relatievermogen: pas wanneer twee personen in alle openheid en ontvankelijkheid een wezenlijk gesprek aangaan, verwerkelijken zij zichzelf en is het mogelijk om te zijn. De relatie tussen personen gaat vooraf aan (theorievorming over) ethiek in de filosofie. Zowel in de theorie als in de praktijk is ethiek vanuit dialogisch perspectief gefundeerd in de relatie.³⁰¹ De vraag naar het goede

300 | M. Buber, 'Replies to My Critics', in: P.A. Schilpp & M. Friedman (ed.), *The Library of Living Philosophers. The Philosophy of Martin Buber*, La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company 1991 (1967), p. 717-718.

301 | Hier ligt een belangrijk verschil met het denken van Levinas, die stelt dat de ethiek voorafgaat aan de relatie: nog voordat de mens zich openstelt en relateert, roept het gelaat van de ander hem en gebiedt

kan in het algemeen worden gesteld, maar die heeft voor Buber weinig van doen met het concrete, menselijke bestaan. In plaats van over 'het goede' te speculeren, spoort hij de mens aan om zelf in de wereld te staan en om zelf te beslissen.³⁰² Dat maakt de notie van verantwoordelijkheid een kernthema in Bubers werk:

Therefore, I still oppose 'situations' to 'principles', the 'unclean' reality to the 'pure' abstraction. The wholeness of the soul is to be authenticated just in the brokenness of the human situations, and that means: not through one's floating above the situations, but entering into them, that one enters into the fray with them, that one wins from them from time to time as much of truth and justice as one can here, on its ground, in the measure of the reality.³⁰³

In de volgende paragrafen bespreek ik enkele kernbegrippen uit *Ik en Jij*. Onder verwijzing naar Dostojevski refereer ik nogmaals aan het dialogisch perspectief van dit onderzoek en werk deze nader uit. Buber is in ontmoeting getreden met het werk van Dostojevski en (mede) vanuit deze leeservaring heeft hij een filosofisch 'systeem' opgezet waarin hij de dialoog centraal stelt. Aan de hand van Bubers denken komt Dostojevski's dialogische benadering, waarin het gaat om verantwoordelijkheid, de dialoog en het aangaan van de relatie met de naaste, in het navolgende in breder perspectief te staan. Deze noties van Dostojevski breng ik op filosofische wijze nader onder woorden.

Verantwoordelijkheid en rechtvaardigheid zijn in de existentiële bestaanswijze van de relatie gefundeerd; ook dat maakt Bubers *Ik en Jij* zo relevant voor dit onderzoek. Van daaruit wordt duidelijk hoe liefde volgens Dostojevski en Buber constitutief is voor het realiseren van de ware gemeenschap en dat het erkennen van de enkeling een opdracht is voor politiek en recht. Voor beiden is de dialoog cruciaal voor het bestaan van de staat en het recht. Het mens-zijn is verbonden met deze gemeenschap, die voortkomt uit de relatie van persoon tot persoon. Dat is ook voor de rechter van

het om te antwoorden. In dit onderzoek kom ik verder niet toe aan de verhouding tussen Buber en Levinas, gezien het onderwerp en de ruimte die het in beslag zou moeten nemen. Daarnaast heb ik in dit onderzoek de keuze gemaakt om vanuit de dialogische filosofie van Buber te vertrekken en vanuit dit perspectief de vooronderstellingen in de narratieve rechtsethiek te onderzoeken.

302 | Buber 1991, p. 693.

303 | Buber 1991, p. 722.

cruciaal belang. Aan het einde van dit hoofdstuk bespreek ik de verhouding tot de vooronderstellingen van de narratieve rechtsethiek ten aanzien van empathie als inlevingsvermogen en resumeer ik het dialogisch perspectief.

3.2 'In den beginne is de relatie'

In *Ik en Jij* staat de verhouding tussen de mens, de wereld en de zich daarin openbarende godverhouding centraal. Bubers denken wordt in hoge mate bepaald door tweevoudigheid, dat wil zeggen door spanning en tegenstelling. Dit komt voort uit het spanningsveld waar Buber zich in het begin van de twintigste eeuw in voelt staan: enerzijds in de oude, neergaande wereld (vlak na de Eerste Wereldoorlog) en anderzijds in een nieuwe, ontkiemende wereld.³⁰⁴ Zijn nadruk op deze tegenstelling blijkt al uit de openingszin: 'De wereld is voor de mens tweevoudig naar zijn tweevoudige houding' (7).³⁰⁵ Voor Buber is de mogelijkheid van een nieuwe wereld en zijn ideaal van de gemeenschap van Ik en Jij afhankelijk van de keuze voor het persoonlijk tegemoet treden van de ander en de werkelijkheid. In *Ik en Jij* is de houding van de mens allesbepalend en benadrukt Buber de beslissing die de mens telkens opnieuw dient te nemen.

Ik en Jij bestaat uit drie delen. In het eerste deel onderscheidt Buber tussen de grondwoorden 'Ik-Het' (*Ich-Es*) en 'Ik-Jij' (*Ich-Du*) (7). Deze grondwoorden bestaan niet uit losse woorden, maar uit woordparen die de keuze voor de houding van de mens tegenover de ander en de wereld representeren. Grondwoorden zijn niet onschuldig: voor Buber zijn zij constitutief voor het bestaan. De mens gebruikt niet zomaar woorden, omdat hij in de

304 | C.J. Waaijman, *De mystiek van Ik en Jij. Een nieuwe vertaling van 'Ich und Du' van Martin Buber met inleiding en uitleg en een doordenking van het systeem dat eraan ten grondslag ligt*, (diss. KUN) Kampen: Uitgeversmaatschappij J.H. Kok 1976, p. 35.

305 | Voor *Ik en Jij* werkt Buber zijn ideeën over de twee houdingen van de mens in diverse werken uit. Voor een uitgebreide bespreking van de ontwikkeling in Bubers denken tot *Ik en Jij*, zie Waaijman 1976, p. 34-49, 69-74. Hier volsta ik met de vaststelling dat Buber zich na de Eerste Wereldoorlog eerst richt op objectieve bewegingen waar de mens zich wel of niet bij aan kan sluiten (dat wil zeggen twee bestaande werelden waarin de mens slechts kan meebewegen), om uiteindelijk de verantwoordelijkheid toe te bedelen aan de menselijke houding. Zijn boek *Daniel* (1913) kondigt een hernieuwde oriëntatie aan in het denken van Buber. Hierin komen de houdingen van de mens steeds meer centraal te staan en de keuzes die de mens kan maken ten aanzien van zijn houding (en daarmee diens verhouding tot de wereld). Dat vormt in *Ik en Jij* het vetrekpunt in de tweevoudigheid van de mens. M. Buber, 'Autobiographical Fragments', in: Schilpp & Friedman 1991, p.34-35; Hartensveld 1993, p. 47.

taal staat: 'In den beginne was het Woord' (Joh. 1:1). Door het spreken van een van de grondwoorden wordt iets gesticht 'dat voortaan bestaat' (7). De mens is daar met heel zijn wezen bij betrokken,³⁰⁶ omdat het een existentieel mededelen betreft: 'Wie een grondwoord spreekt, treedt het woord binnen en staat erin' (8).³⁰⁷

Enerzijds geeft het spreken van de wezenlijke bedoeling (Ik-Jij of Ik-Het) uiting aan het Ik, dat zich daarin verwerkelijkt; anderzijds wordt het verhoudingsgeheel (dat wil zeggen het geheel tussen mens en wereld), geactualiseerd.³⁰⁸ Voor Buber bestaat er daarom geen 'Ik op zich', maar alleen het Ik van ofwel Ik-Jij, of Ik-Het: 'Als de mens Ik spreekt, bedoelt hij een van beide. Het Ik dat hij bedoelt, dat is er wanneer hij Ik spreekt' (8). Het Ik is voor Buber onlosmakelijk verbonden met een van de twee verhoudingsgeheelen en daarom deelt het Ik in de tweevoudigheid van een gekozen verhoudingsgeheel. Dat maakt het Ik van de mens ook tweevoudig: als de mens Jij spreekt, dan is het Ik van het grondwoord Ik-Jij ook meegesproken. Wanneer de mens Het spreekt, is ook het Ik van Ik-Het meegesproken.³⁰⁹

In *Ik en Jij* zijn de grondwoorden het fundament van Bubers denken. Ik-Jij en Ik-Het vormen het systeem van de tweevoudigheid van de wereld en van de menselijke houding. Dat zet Buber uiteen in het eerste deel van het boek. Wanneer de mens een van de grondwoorden spreekt, verwerkelijkt hij niet alleen zijn Ik, maar roept hij een wereld op. Afhankelijk van het woord dat de mens spreekt, sticht hij een wereld. Het spreken van Ik-Jij, en daarmee de beslissing om in de relatie treden, leidt tot een persoonlijke wereld. Ik-Het sluit de relatie daarentegen uit en creëert de wereld van Het, waarin personen niet kunnen bestaan. Buber onderscheidt drie sferen waarin de wereld van de relatie zich vormt. Dat betreft niet slechts personen. Allereerst is de relatie mogelijk met de natuur; ten tweede in het leven met mensen en ten slotte met wat geestelijk is, zoals kunst, ethiek en kennis (118). De sfeer van het leven met de mensen onderscheidt zich om twee redenen van de andere

306 | Dit wezen duidt op twee aspecten van één gebeuren. Ten eerste raken de grondwoorden de mens zelf in zijn bestaan, als wezen waarin het Ik bestaat; ten tweede worden de grondwoorden door hetzelfde wezen (als houding van de mens op zijn wezenlijke niveau) geactualiseerd omdat het Ik vanuit dit wezen kiest. Zie Waaijman 1976, p. 247.

307 | In het Duitse *Grundwort* komt ook iets naar voren van *gründen*, *begründen*, ofwel funderen. Het grondwoord dat de mens spreekt, *gründet*, constitueert de verhouding. M.A. Beek & J. Sperna Weiland, *Wijsgerige Monografieën. Martin Buber*, Baarn: Het Wereldvenster 1964, p. 70.

308 | Waaijman 1976, p. 251.

309 | Zie Waaijman 1976, p. 246.

twee sferen. Ten eerste omdat het er een van woord en wederwoord is en de relatiemomenten verbonden zijn door het element van de taal; ten tweede omdat de relatie tot de mens een eigenlijke gelijkenis is met de relatie tot God (119-120). In paragraaf 3.3.2 werk ik de sfeer waarin de dialoog niet vanzelfsprekend lijkt omdat het geen personen betreft nader uit, omdat juist deze relatiesfeer in het recht erkenning verdient.³¹⁰

In het tweede deel van *Ik en Jij* handelt Buber uitgebreid over de Het-wereld. Hij observeert een toenemende vervreemding tussen mensen: ‘De geschiedenis van de individuele mens en die van de menselijke soort mogen zeer uiteen lopen, in één opzicht komen zij overeen: zij betekenen een voortschrijdende toename van de Het-wereld’ (44). Hij noemt de Het-wereld ‘de ziekte van onze tijd’, die hij onvergelijkbaar acht met andere tijden (66).³¹¹ In de zorgen van Buber weerklinkt de ongerustheid van Dostojevski, die eenzelfde tendens in het negentiende-eeuwse Rusland constateert. Dat bleek reeds in *Aantekeningen*, *De droom* en *De gebroeders Karamazov*, waarin de mens (en de samenleving) letterlijk ziek wordt doordat hij zich opsluit in zichzelf. Ook voor Buber staat het dominerende wetenschappelijke (verlichtings)denken in de weg van een door liefde gedreven persoonlijke betrekking met de ander.

In het derde deel beschrijft Buber ten slotte waar de verlengde lijnen van de relatie toe leiden: zij snijden elkaar in het eeuwige Jij, in de relatie tot God. Deze religieuze dimensie kan niet onbesproken blijven: voor Buber is de relatie tot God nauw verbonden met de relatie tot onze medemens en de gemeenschap. In de volgende paragraaf bespreek ik Bubers hoofdgedachten in *Ik en Jij* aan de hand van de driedeling in het boek en vervolgens de implicaties daarvan voor (het denken over) de staat en het recht.

3.2.1 Eerste deel: ontmoeting, geest en liefde

Wanneer de mens ‘Jij’ spreekt, wordt volgens Buber de Jij-wereld geopenbaard. Dit is de wereld van de relatie. In de Jij-wereld worden mensen vanuit de ontmoeting als personen tevoorschijn geroepen. Deze ontmoeting is alleen mogelijk als men elkaar vanuit het wezen aanspreekt: ‘Als we een

310 | Over de relatiesfeer met de geest kom ik, gezien de omvang van dit hoofdstuk, niet te spreken.

311 | Buber 1991, p. 705: ‘In another hour it would perhaps been granted to me to sound the praises of the It; today not: because without a turning of man to his Thou no turn in his destiny can come’.

mens tegenkomen die, ook onderweg, ons tegemoet kwam, dan kennen wij slechts ons stuk van de weg, niet het zijne; het zijne beleven wij slechts in de ontmoeting', zo zegt Buber (88). Jij komt ongevraagd en ongezoekt op de weg van het Ik, dat zich laat raken door Jij. Aan de andere kant raakt het Ik Jij door dit geraakt-zijn door de ander. Dit antwoord op het verschijnende Jij is het spreken van het grondwoord Ik-Jij.³¹² Dan ontstaat de dialoog die de relatie schept: de ontmoeting is het ogenblik waarin deze twee momenten samenvallen. Samen vormen beide momenten de wezensdaad van het Ik. De relatie is kiezen doordat het Ik dit Jij tegemoet treedt, maar ook gekozen worden door het contact kiezende Jij. De wezensdaad heeft dus zowel een actief als passief element. Daarom stelt de relatie wederkerigheid voor: Ik en Jij bewegen als het ware naar elkaar toe. In de dialoog spreken Ik en Jij wederkerig Ik-Jij. Dan staan beiden in het grondwoord en sticht de taal de relatie.

Op dat moment vindt de ontmoeting plaats. Maar hoe moeten wij die nu precies zien? Deze vraag is niet concreet te beantwoorden. Dit ogenblik kan onmogelijk exact worden geduid of rationeel begrepen: de ontmoeting is dynamisch, onbepaald en staat altijd op zichzelf. Volgens Buber is de ontmoeting onmiddellijk, dat wil zeggen dat zij niet door tijd en ruimte beperkt wordt. Dergelijke grenzen vervagen en bestaan niet (meer). Daarom is de verhouding Ik-Jij open en exclusief: de ander wordt grenzeloos tegemoet getreden en tevoorschijn geroepen. Jij is een persoon en niet een object of een ding: 'hij is Jij, zonder burens, zonder voegen en vult het hemelrond', aldus Buber (13). Buber stelt de persoon niet gelijk met persoonlijkheid, dat wil zeggen als een som van eigenschappen, kenmerken of hoedanigheden die een mens eigen individualiteit verlenen. Voor Buber is 'persoonlijkheid' empirisch en geconstitueerd. Dat betekent dat het de ander objecteert:

De mens die zojuist nog uniek was, zonder gesteldheden, niet voorhanden, slechts tegenwoordig, niet te ervaren, slechts aan te raken, is nu weer een Hij of een Zij geworden, een som van eigenschappen, een in getal uit te drukken hoeveelheid. Nu kan ik de kleur van zijn haar, van zijn praten, van zijn goedheid weer uit hem halen; maar zolang ik dat kan, is hij mijn Jij niet meer en nog niet weer. (23)

Buber doelt met de ander als persoon op het persoon-*zijn* in een ogenblikkelijke realiteit. Als Jij is de ander grenzeloos en niet slechts een afgegrensd

312 | Waaijman 1976, p. 275.

geval naast andere gevallen: 'Wie Jij spreekt, heeft geen iets tot object. Want waar iets is, is een ander iets; ieder Het grenst aan een ander Het' (9). In het ogenblik worden beide personen tegenwoordig en verwerkelijken zij zichzelf. Daarom is het ware mens-zijn in dialoog gelegen: 'Alle werkelijke leven is ontmoeting' (17). Door het grondwoord Ik-Jij uit te spreken, sluit het Ik de ander niet langer buiten. Pas in de relatie met de ander als Jij kan ik mezelf en de ander verwerkelijken. 'Weliswaar is het eerste grondwoord te ontleden in Ik en Jij, maar het is niet uit hun samenvoeging ontstaan, het gaat aan Ik vooraf' (29). Ik ben slechts in verhouding tot Jij, zo stelt Buber, en Jij bent in verhouding tot mij. Er gebeurt iets met de mens als hij Ik-Jij uitsprekt. Omdat het Ik een wezensdaad verricht, groeit het in zijn wezen: 'De mens die uit de wezensdaad van de zuivere relatie treedt, heeft in zijn wezen een meer, iets dat in hem erbij is gegroeid, dat hij tevoren niet kende en waarvan hij de oorsprong niet rechtmatig kan aangeven' (127). Een ontmoeting is daarom niet voorbijgaand of volatiel, omdat er sprake is van een verbondenheid die in het Ik van Ik-Jij aanwezig blijft.

Ik-Jij staat, zoals ik in de introductie van deze paragraaf reeds besprak, voor een van twee mogelijke verhoudingen tussen personen. De Ik-Jij-verhouding is niet in het zijn van het zelf gelegen, maar in de relatie tussen Ik en Jij. Buber spreekt in dit geval van 'tussen-zijn', dat hij 'geest' noemt. 'De mens leeft in de geest, als hij in staat is Jij te antwoorden' (47). Hiermee bedoelt hij niet het Ik, of een geest die reeds in het Ik gelegen zou zijn. Geest betekent het antwoord van het Ik aan Jij, het wezenlijk uitspreken van Ik-Jij. Het leven-in-de-geest betekent dat het Ik in staat is om Ik-Jij te antwoorden. Dan wordt het belang van de dialoog, het tweegesprek, wederom benadrukt: het gaat om het antwoorden van het Ik vanuit zijn diepste en meest wezenlijke houding. Zonder de wederkerige dialoog die naar de ander toe open en persoonlijk is, kan er geen sprake zijn van Ik en Jij.

Het aangaan van deze wezenlijke dialoog hangt nauw samen met verantwoordelijkheid. In het tussen-zijn is de mens zogezegd antwoordend verantwoordelijk. De ander, die als Jij op jouw pad komt, doet een beroep op jou – en jij antwoordt daarop. Verantwoordelijkheid is de eerste reflectie van onze leefwereld en het spreken vormt de verbindingsschakel die het Ik en het grondwoord met elkaar verbindt. Daarom is voor Buber de waarheid in de ontmoeting gelegen, in de directe en onmiddellijke relatie waarin het Ik en de ander aan elkaar tegenwoordig kunnen zijn. De onmiddellijke relatie heeft geen ander doel dan de relatie zelf.

Een cruciaal punt in de ontmoeting is dat zij vanuit liefde geschiedt. Ik-Jij kan slechts vanuit liefde worden gesproken. Net als Dostojevski vat Buber liefde op als fundament voor het ware mens-zijn: 'Liefde is een werken dat de wereld betreft' (21). Dostojevski sprak van de gevende liefde (*agapè*), maar wat betekent dit voor Buber? Het is Buber in ieder geval niet te doen om liefde in de zin van het hebben van gevoelens voor iemand:

Gevoelens 'heeft' men, liefde geschiedt. Gevoelens wonen in de mens, maar de mens woont in zijn liefde. (...) de liefde is niet zo aan het Ik gehecht, dat zij het Jij alleen als 'inhoud', als object zou hebben; zij bevindt zich tussen Ik en Jij. (20)

Met het door hem gecursiveerde woord *tussen* is duidelijk dat Buber doelt op levende liefde in het ogenblik van de ontmoeting. Hij onderscheidt liefde van gevoelens in de zin van emoties, de betekenis die liefde in het dagelijkse leven wordt toegekend. Gevoelens zijn wisselend en variëren constant. Deze emotionaliteit staat los van liefde, omdat liefde voor Buber een gelijkblijvende onderstroom is, losstaand van en dus niet bepaald door emotionele wisselingen. Dat zegt Dostojevski eveneens in het citaat over de funderende liefde waarmee ik dit hoofdstuk begon: zij moet duurzaam zijn en kan niet terloops geschonken worden. Ook voor Buber betekent liefde het tegenover elkaar staan in een relatie. Liefde kan alleen bestaan tussen Ik en Jij, in de geest. Doordat we ons laten raken door die ander die op ons pad komt, kan diegene als een Jij zijn uniciteit openbaren.

Als liefde echter als een emotie wordt gezien of vanuit een emotie wordt beleefd, is er sprake van polarisatie, van afgrenzing. Dan verschijnt de ander volgens Buber ingekaderd binnen mijn emotionele veld: als man of vrouw, rijk of arm, sympathiek of onaardig.³¹³ Met andere woorden: vanuit mijn emoties grens ik de ander af. Emoties liggen verankerd in het Ik, dat een 'bepaald emotioneel raster over de medemens uitwerpt'.³¹⁴ Als ik bijvoorbeeld afgunst voel, dan is dat een reactie op een begrenzing; de ander naar wie ik afgunst voel zou mooier, intelligenter of succesvoller zijn dan ik. Deze emotie kan pas bestaan na vergelijking van mijzelf met die ander,

313 | Waaijman 1976, p. 283.

314 | Waaijman 1976, p. 282.

als gelijke of in contrast,³¹⁵ en opkomen nadat ik diegene heb gevangen in een begrippenkader. Hieruit volgt dat emoties de ander objectiveren. Door vergelijking wordt de ander niet in ontvankelijkheid en openheid tegemoet getreden, maar gereduceerd tot een object, een afgegrensd geval naast andere gevallen.

Uit het voorgaande blijkt dat om de roep van de ander te kunnen beantwoorden, openheid en wederkerigheid vereist is – en een beslissing om Jij te zeggen. Door in de relatie te treden, verwerkelijk de mens zichzelf en de ander. In deze existentiële verhoudingswijze is het mogelijk om te zijn en een gemeenschap van naasten te stichten. Het eerste deel van *Ik en Jij* roept een aantal vragen op, in ieder geval ten aanzien van de relevantie voor het recht. Wat kan het denken van Buber over de ontmoeting in rechtsfilosofische context betekenen? Kan er überhaupt ruimte zijn voor een wezenlijke dialoog in het recht of in de rechtsvinding?

Op deze vragen kom ik later in dit hoofdstuk terug. Om de relevantie van Bubers dialogisch systeem ten aanzien van het recht en rechtvaardigheid aan te tonen, beschrijf ik hierna de andere houding die de mens kan kiezen, op basis van het spreken van het grondwoord Ik-Het. In het tweede deel van *Ik en Jij* laat Buber op indringende wijze zien wat de gevolgen zijn van het spreken van Ik-Het. De Het-wereld die gesticht wordt, staat in schril contrast met de wereld van Ik-Jij. Deze houding is nauw verbonden met de wetenschappelijke opvatting van het recht en de fundering daarvan zoals in het vorige hoofdstuk naar voren kwam.

3.2.2 Tweede deel: ervaring, grens en eigenwezen

Als wij de ander die ons tegemoet komt niet antwoorden en ongezien passeren; als wij de verantwoordelijkheid niet willen dragen en weggijken, dan treden wij in de verhouding van Ik-Het. Volgens Buber is de houding van de mens die Het spreekt kil, objectiverend en analytisch.³¹⁶ Het wezen van

315 | Vgl. Waaijman 1976, p. 415: ‘de ander is wezenlijk onderworpen aan een dialectiek binnen het ego, een kleur in het kleurenschaal van het *ik*; en binnen dit *ik* is de ander bovendien nog niet zichzelf, want hij ontleent zijn kleur aan zijn tegendeel, het *ik*, zoals hetzelfde grijs naast een wit veld donker is, maar naast een zwart veld licht. Op deze wijze is het *jij* door en door relatief aan het *ik*’.

316 | In plaats van ‘Het’ kan eveneens ‘Zij’, ‘Hij’ of ‘Men’ worden gelezen, oftewel aanduidingen in de derde persoon. Het gaat Buber er om dat de mens *onpersoonlijk* wordt aangeduid, dat wil zeggen niet als Jij.

Ik in Ik-Het kan zich slechts begrensd uitdrukken: in kaders, in begrippen of in classificaties. De werkelijkheid, en dus ook de ander, wordt tegenover Ik afgegrensd als een iets, een object. Het Ik van het grondwoord Ik-Het is gesloten en dat sluit een dialoog uit.³¹⁷ Dit Ik spreekt een in zichzelf gekeerde monoloog en hanteert een eenzijdige manier van spreken, waardoor de ander onzichtbaar wordt. De ander wordt niet aangesproken en kan niet zijn, omdat er geen relatie en geen tussen-zijn is. Buber stelt tegenover de ontmoeting van de Jij-wereld de Het-wereld van de ervaring waarin men elkaar niet ontmoet, maar ervaart als objecten. Hij schetst de aard van deze onpersoonlijke verhouding als volgt:

In de Het-wereld heerst onbeperkt de oorzakelijkheid. Ieder zintuiglijk waarneembaar 'fysiek', maar evenzeer ieder in de zelfervaring aanwezig of gevonden 'psychisch' proces kan men niet anders dan voor veroorzaakt en veroorzakend houden. (...) De Het-wereld verdraagt wel een teleologie, maar slechts als de keerzijde die in een deel van de causaliteit is ingeweven en aan de samenhangende volledigheid van het geheel geen afbreuk doet. Het onbeperkt heersen van de oorzakelijkheid in de Het-wereld, dat voor het wetenschappelijk ordenen van de natuur van fundamenteel belang is, drukt niet op de mens, die niet tot de

317 | De traditionele ethiek kan de roep van de ander niet beantwoorden. Dat geldt ook voor Socrates, ondanks het feit dat hij vaak de vader van de dialoog wordt genoemd. Socrates voert middels zijn befaamde methode van het 'socratisch gesprek' echter geen dialoog op de wijze waar Dostojevski en Buber op doelen. De gesprekspartners – gestuurd door de leidende vragen van Socrates – hebben deel aan dezelfde waarheid. Socrates appelleert aan de universele waarheid die iedere gesprekspartner reeds in zich draagt. Eerder verwees ik al naar de *anamnèsis* (zie paragraaf 2.2.2), de idee dat volgens Plato de ziel van alle mensen verwant is aan de idee van het Schone en Goede. Mensen dragen in hun herinnering nog ergens de wetenschap van de waarheid. In de socratische dialoog wordt deze algemene wetenschap weer boven gehaald. 'Ken uzelf!' refereert aan de herinnering van de waarheid die eenieder in zich draagt. De ander lijkt hier niet van wezenlijk belang. Er is sprake van een vaststaande, gedeelde waarheid die niet tot stand kan komen via een open, onbegrensd ontmoeting. Het gevolg is dat de mens blijft steken in de monoloog en ingebed blijft in het bekende en algemene. Daarom is er vanuit dialogisch perspectief geen sprake van een dialoog: het gaat erom dat de mens meer kennis opdoet van de waarheid zoals eenieder die eens aanschouwd heeft. In de *Sofist* definieert Plato het denken als 'een dialoog van de ziel met zichzelf, die zich in haar binnenste stemloos afspeelt' (263E4, 264A9). Zo veronderstelt ook de verloskunde van Socrates dat de ziel alles uit zichzelf al weet. Anders gezegd, ieder onderricht dat in de ziel wordt gebracht, was reeds aanwezig. Kennen is volgens de socratisch-platoonse interpretatie een *her*-kennen van de dingen, die ik *a priori* al wist. Dit sluit het aangaan van een waarachtige dialoog uit. Bachtin schrijft over de dialoog bij Socrates in relatie tot Dostojevski: 'It is not the idea as a monologic deduction, even if dialectical, but the event of an interaction of voices that is the ultimate given for Dostoevsky. This is what distinguishes Dostoevsky's dialogue from Platonic dialogue. In the latter, while it is not a thoroughly monologized pedagogical dialogue, all the same the multiplicity of voices is extinguished in the idea. The idea is conceived by Plato not as an event, but as existence. To participate in the idea means to participate in its existence'. Bachtin 1984, p. 279. Zie ook Slootweg 2016, p. 73.

Het-wereld is beperkt, maar steeds weer daaruit mag weggaan naar de wereld van de relatie. Hier staan Ik en Jij vrij tegenover elkaar, in een wisselwerking die in geen oorzakelijkheid is betrokken en door geen oorzakelijkheid is gekleurd: hier wordt aan de mens de vrijheid van zijn wezen en die van het wezen gewaarborgd. (61)

Dostojevski's ondergrondse man zou deze beschrijving van de door wetten gedetermineerde wereld gegeven kunnen hebben. Sterker nog: dit is precies de menselijke hang naar ordening, causaliteit en noodzakelijkheid waar de man zich zo over opwindt vanuit zijn ondergrondse. Dostojevski verzet zich tegen het wetenschappelijk determinisme dat de mens zijn vrijheid ontnemt (zie paragraaf 2.2.1). Dat komt terug in *Ik en Jij*: 'Doordat de mens zich schikt in een wereld van objecten die voor hem niet meer tegenwoordig worden, bezwijkt hij voor haar. De gangbare oorzakelijkheid wordt dan steeds meer het verdrukkende en dooddrukkende noodlot' (64). De mens veroordeelt zichzelf tot inertie en het slaafs volgen van allerhande wetten. Daarmee worden vrijheid en creativiteit uitgesloten. Het antwoord op de ander is juist van creatieve en scheppende aard: het vergt een beslissing om open te staan voor het onkenbare. 'Scheppen is putten. Uitvinden is vinden. Gestalte geven is ontdekken. Terwijl ik verwerkelijk, ontdek ik', zo zegt Buber (15-16). Door te antwoorden scheppen wij een gemeenschap, een nieuwe wereld waarin de mens zijn werkelijke bestemming vindt. Deze nieuwe wereld bestaat voor Buber uit 'scheppende mensen die het unieke beleven en scheppen'.³¹⁸ Het tegenwoordige, dynamische leven wordt gesticht door het spreken van Ik-Jij.

De Het-wereld is daarentegen star, zakelijk en statisch. Wetenschappelijke nuchterheid domineert: menselijke verhoudingen worden bepaald door nuttigheidsdoeleinden. De wereld van Het bestaat uit orde en continuïteit, waardoor de mens zich thuis voelt. Voor Buber is in deze wereld juist sprake van vervreemding en is de mens ver weg van zijn bestemming – een gedachte die in de volgende hoofdstukken in werken van Sartre en Camus terugkomt. De mens is dan onvrij. Door Ik-Het te spreken, kruipt het Ik van Ik-Het in zichzelf en verabsoluteert het zijn innerlijk.³¹⁹ De mens wordt egocentrisch, want door het rationaliserende denken in grenzen en

318 | Uit: M. Buber, 'Die Schaffenden, das Volk und die Bewegung' (1902), in: *Die Jüdische Bewegung I*, Berlin 1916, p. 68. Geciteerd in en vertaald door Waaijman 1976, p. 36.

319 | Waaijman 1976, p. 48.

begrippen wordt ieder levend contact tussen mens en wereld geblokkeerd. De mens die Het spreekt, betreft alles op zichzelf:

Het Ik van het grondwoord Ik-Het verschijnt als eigenwezen en wordt zich bewust als subject (van het ervaren en gebruiken). Het Ik van het grondwoord Ik-Jij verschijnt als persoon en wordt zich bewust als subjectiviteit. (...) De persoon wordt zich van zijn zelf bewust als iemand die aan het zijn deelneemt, als een mede-zijnde, en zo als een zijnde. Het eigenwezen wordt zich van zijn zelf bewust als een zo-en-niet-anders-zijnde. De persoon zegt 'Ik ben', het eigenwezen zegt: 'Zo ben ik'. (...) Doordat het eigenwezen zich tegen andere afzet, verwijdt het zich van het zijn. (75-76)

De term 'eigenwezen' (*Eigenwesen*) is een neologisme, een woord dat Buber formuleert. Hij bedoelt met deze term dat het Ik van het grondwoord Ik-Het zich niet verwerkelijkt, maar dat het Ik zichzelf reduceert tot 'het eigene', ofwel het zelf, dat alleen aan zichzelf toebehoort en al het andere buitensluit.³²⁰ Eigenwezens zetten zich af tegen de ander en de wereld. Zo wordt ook de verhouding tot God verdrongen. In Bubers beschrijving van het eigenwezen, dat in zichzelf gekeerd en solipsistisch is, komt wederom een parallel met Dostojevski naar voren. Buber schrijft dat 'de waarachtige zelfkennis van het eigenwezen (...) tot zelfvernietiging [zou, C.B.] leiden – ofwel tot wedergeboorte' (77). Dat verbeeldt Dostojevski in zijn romans: degene die volledig in zichzelf gekeerd is, wordt destructief en krankzinnig. De andere mogelijkheid is een wedergeboorte zoals de belachelijke man en Dmitri Karamazov doormaken.

In de wereld van Het gaat het om onderdrukken in plaats van bevrijden, om observeren in plaats van zien. Deze wereld is slechts geordende gescheidenheid en heeft niets met broederschap of een gemeenschap van naasten te maken. De verhouding tot de ander wordt in de Het-wereld bepaald door wat die ander voor het 'Ik' kan betekenen, hoe diegene van nut kan zijn of het 'Ik' iets kan opleveren. Wie de ander is, doet er niet toe. Waar een Jij-verhouding onbaatzuchtig en open is, is de Het-verhouding gebaseerd op opportunisme en eigenbelang. Deze wereld drijft op utilistische kosten- en batenanalyses en rationele ordeningen waarin iets ongrijpbaars en unieks als de ontmoeting onbegrijpelijk en daarmee vaag of irrelevant

320 | Uit aantekeningen (noten) bij de uitgave door de vertaler in Buber 1998, p. 165.

wordt geacht. De Het-wereld representeert volgens Buber een wereld van vervreemding en individualisering, die we gebruiken voor ons eigen nut en gemak:

De fundamentele verhouding van de mens tot de Het-wereld omvat het ervaren, dat de wereld steeds weer tot stand brengt, en het gebruiken, dat haar leidt naar haar veelvuldig doel: de instandhouding, verlichting, uitrusting van het menselijk leven. Wanneer de omvang van de Het-wereld toeneemt, neemt tevens de bekwaamheid toe om haar te ervaren en gebruiken. (45)

Buber stelt dat de Het-wereld wordt gevormd door ervaring, waardoor het eigenwezen de ontmoeting uitsluit. Ervaring betekent dat er een (beschouwelijke) afstand is tussen degene die ervaart en datgene wat ervaren wordt.³²¹ Dat maakt de ervaring 'Jij-verte' (14). In de wereld van Ik-Jij kan ervaring onmogelijk bestaan: 'Wat ervaart men dus van het Jij? Helemaal niets. Want men ervaart het niet. Wat weet men dus van het Jij? Slechts alles. Want men kent van hem niets afzonderlijks meer' (16). Jij kan niet worden ervaren, omdat het dan gaat om een benadering vanuit gewaardwordingen die in het verleden zijn opgedaan en dat maakt van Jij een Het. Dat is een historisch determinisme dat de tegenwoordigheid en actualiteit van Jij teniet doet.³²² Toch weten we álles van Jij, omdat het zich in zijn oorspronkelijke eenheid heeft kunnen tonen in de ontmoeting – immers is Jij niet afgegrensd en in zichzelf opgedeeld als eigenschappen.³²³

Opnieuw dringt de vergelijking met Dostojevski zich op: de wereld van Ik-Jij en Ik-Het zijn herkenbaar in *De droom*. De paradijsmensen leefden eerst in een gemeenschap van Ik en Jij, waarin de kennende liefde regeerde. Deze mensen leken de belachelijke man te kennen op een manier die het ordenende bewustzijn en de wetenschap te boven gaat. Toen de zondeval intrad, voelden de paradijsmensen zich gedwongen om op rationele wijze een samenleving in te richten. Om hun eigenbelang te waarborgen en de 'verering van het Ik' voort te kunnen zetten (*De droom*, 56), sloten zij een sociaal contract. Toen begonnen zij de wereld te ordenen door middel van wetten en regels. Uiteindelijk bedachten zij de guillotine om deze wetten

321 | Vgl. Van Beek & Sperna Weiland 1964, p. 83.

322 | Dit historisch determinisme komt in het volgende hoofdstuk uitgebreid aan bod.

323 | Waaijman 1976, p. 271.

te handhaven (zie paragraaf 2.3.1). Net als Dostojevski constateert Buber dat de omvang van de Het-wereld drastisch is toegenomen. Dat lijkt een onvermijdelijke ontwikkeling. De mens heeft een natuurlijke neiging naar kennis en om de werkelijkheid (causaal) te ordenen, zo laten Dostojevski en Buber zien. Om te kunnen begrijpen, is het gebruik van abstracties in zekere zin onontkoombaar. Dat leidt tot de vraag of het dan mogelijk blijft om in zuivere ontmoetingen te (blijven) staan en vanuit liefde te leven. Blijft het paradijs, de gemeenschap van Ik en Jij, dan slechts een droom? In hoeverre zijn wij in staat om de roep van de ander te beantwoorden?

Buber erkent dat het niet mogelijk is om altijd in zuivere ontmoetingen te staan. Ik-Jij antwoorden vergt een ontvankelijkheid en verantwoordelijkheid die absoluut niet vanzelfsprekend is. In de directe relatie is liefde, het tussen-zijn in de geest, niet iets dat zich zomaar voor kan doen: het vergt een wezenlijke beslissing. Enige mate van objectivering hoort bij het leven en volgens Buber is dat – in zekere zin – ook noodzakelijk: ‘Alle antwoord verpakt het Jij in de Het-wereld. Dat is de melancholie van de mens, dat is ook zijn grootheid. Want zo ontstaat kennis, zo ontstaat werk, zo ontstaan beeld en voorbeeld te midden van de levenden’ (47). Ik-Het leidt tot vooruitgang, zoals de ontwikkeling in de medische wetenschap en ook ten aanzien van de staat en het recht is toenemende kennis niet verwerpelijk. Op zichzelf is Ik-Het niet zonder meer als ‘slecht’ te kwalificeren.

Het grondwoord Ik-Het is niet uit den boze – zoals de materie niet uit den boze is. Het is uit den boze – zoals de materie, die zich aanmatigt het zijnde te zijn. Als de mens dat grondwoord laat heersen, wordt hij overwoekerd door de onophoudelijk groeiende Het-wereld, maakt zijn eigen Ik zich onwerkelijk. (55)

Buber benadrukt dat de Het-wereld *alleen* niet volstaat, omdat het losstaat van het mens-zijn en het menselijk leven. De Ik-Het-verhouding moet daarom niet als ‘het zijnde’ worden beschouwd. Het is van belang dat de mens zich niet laat domineren door zijn neiging tot het uitspreken van Ik-Het en enkel de monoloog verkiest. ‘In alle ernst van de waarheid, Jij: zonder Het kan de mens niet leven. Maar wie alleen daarmee leeft, is niet de mens’ (43). Noch de wetenschap, noch de rede kan ons leiden naar de omkeer van een Het- naar een Jij-verhouding. Sterker nog: zij maken het juist onmogelijk om de wezensdaad van Ik-Jij te verrichten, omdat Jij als object wordt opgevat.

Dit betekent echter niet dat de wereld van het Jij permanent is afgesloten. 'Ieder afzonderlijk Jij moet zich verpoppen tot Het om opnieuw vleugels te krijgen' (116), zo zegt Buber. Hoewel ieder Jij uiteindelijk weer verwordt tot een ding, is het de bedoeling van de geest dat we ons telkens weer onttrekken aan de drang om ons door Ik-Het te laten leiden. Als het Ik onwerkelijk is in de Het-wereld, dan is het niet uitgesloten dat hetzelfde Ik zich alsnog in een relatie kan verwerkelijken: 'Steeds weer (...) moet het objectieve tot tegenwoordigheid ontbranden, terugkeren tot het element, waar het vandaan kwam, door mensen als tegenwoordig worden gezien en worden geleefd' (47-48).

De mens moet telkens weer terug naar Jij om het tegenwoordige te ontsluiten. Deze tegenwoordigheid ligt ook besloten in de Het-wereld: als de mens Het spreekt, heeft hij het tegenwoordige wel gezien, maar het als object opgevat. Met hernieuwde relatiekracht kan de mens beslissen om met zijn wezen de Jij-wereld weer op te roepen. De mens kan kiezen voor de ontmoeting en daarmee de verleiding van Ik-Het weerstaan:

Wanneer men dit begrepen heeft, dan weet men eveneens dat men precies dit het rechtvaardige moet noemen, dat wat gericht is, waarop iemand zich richt en waartoe hij beslist; wanneer er een duivel bestond, dan was het niet degene die een beslissing tegen God zou nemen, maar degene die tot in de eeuwigheid geen beslissing zou nemen. (...) Alle werkelijkheid is een werken waaraan ik deelneem, maar ik kan me die werkelijkheid niet toe-eigenen. Waar geen deelnemen is, is geen werkelijkheid. Waar zelftoe-eigening is, is geen werkelijkheid. Het deelnemen is des te volkomener naarmate de aanraking van het Jij directer is. Het Ik is werkelijk doordat het deelneemt aan de werkelijkheid. Het wordt des te werkelijker naarmate het volkomener toeneemt. (62-63, 75-76)

De mens dient te beslissen: pas vanuit de beslissing verwerkelijkt hij de relatie en de geest. De mens wordt, *is* pas, wanneer hij kiest. De mens is mogelijkheid en niet bepaald door een biologisch, wetenschappelijk of historisch determinisme.³²⁴ 'Alles op onze weg is beslissing', zo zegt Buber

324 | Buber verwijst achtereenvolgend naar Charles Darwin (1809-1882), 'de wet van het leven (...) waarin ieder moet meevechten of van het leven afzien; Ivan Pavlov (1849-1936), 'de wet van de ziel in een uit aangeboren gewoontedriften volmaakt opgebouwde psychische persoon'; Karl Marx (1818-1883), 'de wet van de maatschappij van een onstuitbaar sociaal proces dat de wil en het bewustzijn slechts mogen begeleiden, en ten slotte Oswald Spengler (1880-1936), 'de wet van de cultuur in een onveranderlijk gelijkmatig

(100), en ‘het enige dat voor de mens noodlot kan worden, is het geloof in het noodlot: het onderdrukt de beweging van de omkeer’ (69). Het gaat erom dat de mens in vrijheid deelneemt aan het leven en zich daarvoor verantwoordelijk weet. Het nemen van een beslissing op grond van of door middel van ervaring, is onmogelijk.

3.2.3 Derde deel: het eeuwige Jij en de volkomen betrekking

In het derde deel van *Ik en Jij* schetst Buber een volgehouden Jij-verhouding die uitgroeit naar het eeuwige, naar de ontmoeting met God. Dan rijst de vraag of het mogelijk is om in ontmoeting te treden met God, het eeuwige Jij? God spreekt immers niet zoals een mens. Om deze vraag te beantwoorden, keer ik eerst terug naar de Jij-verhouding.

Zojuist heb ik beschreven dat volgens Buber de tegenwoordigheid van de Jij-verhouding verwijst naar het contact in de actualiteit en dat het een onmiddellijke betrekking is. Ieder Jij verwordt echter weer tot een Het en daarom is het van belang om de relatiekracht keer op keer te hernemen. De verbondenheid lijkt van voorbijgaande aard, omdat de mens telkens vervalt in Ik-Het. Voor Buber is dat niet het geval: de verschillende ontmoetingen dragen juist bij aan een blijvende verbondenheid. De relatie is niet slechts het ‘vluchtige, voorbijglijdende, maar tegenwoordig wordende en blijvende’ (18). Het Jij houdt aan in het contact, het is het ‘aan-houdende, het aan-wezige’.³²⁵ De Ik-Jij-verhouding overstijgt daarmee het wereldse; het weerstaat de menselijke drang naar begrip en ordening en reikt naar iets hogers, vanuit een liefde die de aardse emotie overstijgt. De Jij-zin van de mens streeft boven alle andere relaties uit naar het eeuwige Jij. Als de mens daadwerkelijk kiest om de wereld te laten uitbloeien tot Jij, dan openbaart zich daarin het eeuwige Jij. Dit vormt de grond van alle Jij-werelden. De verhouding tussen de mens en de wereld, en de verhouding tot God, zijn voor Buber onlosmakelijk met elkaar verweven.³²⁶ Door met het menselijke

ontstaan en vergaan van historische formaties’(67). Buber staat kritisch ten aanzien van deze wetten, omdat de onbepaalde oorzakelijkheid hieraan ten grondslag ligt en dat kan alleen leiden tot ‘een resolute of een uitzichtloos opstandige slavernij’. Het dogma, de opgestelde wetten, kennen de mens niet (68). Zie ook noot 67 van de vertaler, op p. 164.

325 | Waaijman 1976, p. 280.

326 | Waaijman 1976, p. 70.

Jij in ontmoeting te treden, verbindt het Ik zich telkens meer met God. In de relatie met de ander geeft hij tevens gestalte aan het Koninkrijk Gods.

Daarom acht Buber God onvindbaar. We moeten onze rug niet toekeren naar het leven om God te zoeken,³²⁷ net zoals we niet naar een Jij op zoek gaan om te ontmoeten. Zoals een Jij ineens ons pad kruist, overkomt ook het eeuwige Jij ons. God roept ons en zendt ons de wereld in, om in relatie te staan met de ander en de wereld, met alles wat leeft en met het bewustzijn dat alles levend *is*. Net als in de relatie met de aardse persoon ligt in deze ontmoeting zowel een actief als een passief element verscholen. Als het gaat om de ontmoeting met het eeuwige Jij, dient de mens actief te kiezen om in de persoonlijke wereld te leven en deze niet door Het laten domineren. Dat is het uitzien naar God.

Bij deze volkomen betrekking ligt de nadruk op het Ik, dat heel-wordt en oplost in een heel-wezen. Deze 'heel-wording' is het resultaat van een groeiproces van de mens,³²⁸ vanuit de ontmoetingen die hij aangaat in het dagelijks leven. Tegenwoordigheid, het ogenblik van de ontmoeting, resulteert altijd in iets blijvends. De Jij-zin blijft aanwezig in de mens. Als het Ik het eeuwige Jij vindt, kan de tegenwoordigheid die er van begin af aan was, geheel en al werkelijkheid worden:

De verlengde lijnen van de relatie snijden elkaar in het eeuwige Jij. (...) Door ieder afzonderlijk Jij spreekt het grondwoord het eeuwige Jij aan. (...) Het aangeboren Jij wordt werkelijk aan iedere relatie en voltooid in geen enkele. Het wordt slechts voltooid in de directe relatie met dit Jij, dat naar zijn wezen niet Het kan worden. (87)

Bij de volkomen betrekking gaat het om verbonden-zijn, om de gehele volheid van de werkelijke wederkerigheid. De relatie tot God is de absolute relatie die alle relatieve relaties omvat, het is het volkomen tegenwoordige.³²⁹ Juist in het dagelijkse leven, in de relatie tot anderen als persoon,

327 | Vgl. Friedman 1960, p. 71: 'It is foolish to seek God, for there is nothing in which He could not be found'.

328 | Waaijman 1976, p. 402-403.

329 | Met 'alle relatieve relaties' doelt Buber ook op het leven met de natuur en het leven met wat geestelijk is. Dan spreekt de mens eveneens het eeuwige Jij aan – hoewel in iedere sfeer op eigen wijze. Iedere sfeer kan echter ook geperverteerd worden; als het gaat om de natuur naar de 'fysische' wereld van de consistentie (kosmos); als het gaat om de mens de 'psychische' wereld van de ontvankelijkheid (eros) en de sfeer van de geest als de 'noëtische' wereld, van de (logische) geldigheid (logos). Buber 1998, p. 118-119.

ontmoeten wij God en dat is de bestemming van de mens. Het ware mens-zijn en het waarachtige leven worden bereikt in de concrete weg die wij in het hier-en-nu te gaan hebben. Het is gelegen in het aangaan van de dialoog, het nemen van de beslissende stap tot hernieuwing van de relatiekracht en daarmee vernieuwing van de werkelijkheid.³³⁰ Het ogenblik is daarom cruciaal. Want naarmate de mens met volkomen gerichtheid en overgave in het hier-en-nu leeft en de dingen in zichzelf waarmaakt door het goddelijk aangesproken-worden, dan wordt tijd volgens Buber eeuwigheid. Dit 'oneindige ethos van het ogenblik' laat zich niet duiden of beschrijven.³³¹ Het kan slechts vol overgave worden gedaan. 'Alle moderne pogingen deze oerwerkelijkheid van de dialoog te interpreteren als een verhouding van het Ik tot het zelf of iets dergelijks, een gesloten proces in een menselijke innerlijkheid die zichzelf genoeg is, zijn tevergeefs; zij behoren in de afgronddiepe geschiedenis van het onwerkelijk maken', aldus Buber (99).

De mens dient de tegenwoordigheid volledig te accepteren en dit betekent een elementaire omkeer tot de wereld van Jij.³³² Ideeën en religieuze leerstellingen staan tegenwoordigheid in de weg. Iedere spirituele oefening, zoals bidden of meditatie om de ontmoeting met God te stimuleren, is alweer Ik-Het omdat de mens, terwijl hij in zichzelf blijft, denkt God aan te kunnen roepen. Openstaan voor het ontmoeten van het eeuwige Jij betekent de volledige acceptatie van het tegenwoordige.³³³ De vraag naar wat de zin is van ons bestaan of van de werkelijkheid, is volgens Buber niet te beantwoorden. De zin wil in dit leven worden waargemaakt – het moet door het Ik ter wereld worden gebracht in de ontmoeting. In tegenstelling tot algemeen-geldige en aanvaardbare kennis laat de zin zich niet overdragen. Geen enkel voorschrift kan leiden naar de ontmoeting met het eeuwige Jij, ondanks dat dogmatische leerstellingen en gebruiken dat beloven. Als de mens klakkeloos dergelijke voorschriften volgt, ontbreekt wederom de creativiteit. Vanuit een angst voor de ongrijpbaarheid en het onbepaalde karakter van de beslissing ontloopt de mens zijn verantwoordelijkheid om

330 | Vgl. Hartensveld 1993, p. 28, 33.

331 | Hartensveld 1993, p. 29. Ook deze notie haalt Buber uit het chassidisme, waarin het gaat om de handelende mens. Als de mens zorgvuldig, welwillend en trouw omgaat met dingen en wezens, dan verlost hij de goddelijke vonk in hen, p. 27. Het chassidisme komt volgens Buber neer op de gedachte dat God in ieder ding te schouwen is en door iedere zuivere daad te bereiken, p. 30.

332 | Waaijman 1976, p. 406.

333 | Friedman 1960, p. 70.

die te nemen – en daarmee om te scheppen. Het gaat er voor Buber echter om dat we loskomen van de primaire reflex van de Het-verhouding en ons niet overgeven aan de verleiding om te vluchten voor de ‘onbetrouwbare wereld van de relaties, die zonder dichtheid en duur is, die onoverzichtelijk en gevaarlijk is’ (90-91).

Buber meent daarom ook dat religieuze handelingen (zoals bekering) die bedoeld zijn om in een relatie te treden met God, de ware verhoudingswijze in de weg staan. Bij dit soort cultische handelwijzen wil de mens één worden met God. Men keert dan echter in zichzelf en verabsoluteert wederom het eigen innerlijk (97-98, 108). Het gaat Buber om heel-wording, niet om eenwording. Heel-wording betreft de vervoerende dynamiek van de relatie, niet het versmelten of het één worden met de ander of het eeuwige Jij. Buber verkiest de mystieke gedachte van het chassidisme dat op het leven hier en nu is gericht boven de traditionele mystieke idee van eenwording en samensmelting, de ‘Unio mystica’ van de mysticus Meester Eckhart (1260-1328).³³⁴ Onder de pretentie één te worden is er geen ruimte meer voor het aangaan van een relatie. Dat is ook het geval bij Dostojevski, zoals Bachtin opmerkt: ‘Unity not as an innate one-and-only, but as a dialogic *concordance* of unmerged twos or multiples’.³³⁵ De verhouding tussen God en de mens is een Ik-Jij-verhouding waarbij mensen niet in elkaar opgaan, maar waarbij sprake is van wederkerige erkenning dat de ander een grenzeloze Jij blijft:

Zolang iemand zich slechts in zichzelf verlost, kan hij de wereld lief noch leed doen, hij gaat haar niet aan. Alleen wie in de wereld gelooft, krijgt met haar zelf te doen; en doet hij dat met overgave, dan kan hij ook niet godloos blijven. (110)

Wie God zoekt of aanbidt en niet in de wereld staat, wie verlangt naar eenwording, heeft God reeds geobjectiveerd en tot een ding gemaakt. Eerder besprak ik dat ieder afzonderlijk Jij onvermijdelijk tot een Het verwordt. Dat is ook het geval ten aanzien van het eeuwige Jij:

(...) als wij zeggen: ‘Ik geloof, dat hij bestaat’ – ook ‘hij’ is nog een metafoor, ‘jij’ echter niet. (...) De mens begeert God te hebben, hij begeert

334 | Van Beek & Sperna Weiland 1964, p. 83; Sloomweg 2018.

335 | Bachtin 1984, p. 289.

een continuïteit in het hebben van God in de tijd en in de ruimte. (...) hij wil die zin uitgebreid zien als iets dat men telkens tevoorschijn kan halen, kan hanteren, een in tijd en ruimte sluitend continuüm, dat voor hem het leven op ieder punt en op ieder moment verzekert. (131-132)

De zuivere Jij-relatie kan de hang van de mens naar continuïteit nu eenmaal niet bevredigen. God wordt dan voorwerp van geloof en van cultus. Als de mens God zijn aanspreekbaarheid afneemt, ontstaat een monologische godsdienst die het relatievermogen teniet doet. Volgens Buber is religie dan 'een oergevaar voor de mens'.³³⁶ Hij is gekant tegen iedere vorm van godsdienstverering die de relatie tot de mens en de wereld achterwege laat. God is *in* de wereld en:

(...) spreekt tot de mens in de dingen en wezens die Hij hem in het leven toezendt; de mens antwoordt door zijn handelen met betrekking juist tot deze dingen en wezens (...) In de concrete aanraking met de mens wordt de wereld altijd sacramenteel. Dat wil zeggen: in de concrete aanraking van haar dingen en wezens met deze mens, u, mij.³³⁷

Hoezeer we van het eeuwige Jij steeds weer een Het (willen) maken, naar Zijn wezen *kan* Hij volgens Buber geen Het worden. God kan nu eenmaal niet worden begrensd of gevat in een oneindige som van tot transcendentie verheven eigenschappen. We kunnen God niet ervaren of denken.³³⁸ Het eeuwige Jij is eeuwig naar zijn wezen. Het is ons wezen dat Jij binnen de Het-wereld trekt. Het zijn daarom ook de geïsoleerde momenten van (relatieve) relaties die zich verbinden tot een wereld in verbondenheid. De ontmoeting maakt de mens ontvankelijk voor God, die de mens dan vrijmaakt voor de ander. Dankzij die relatie zijn mensen niet zomaar uitgeleverd aan de ontwerkelijking van het Ik en vervreemding van de wereld. Bewust gebruikt Buber het woord 'omkeer' en niet 'inkeer', omdat het gaat om een 'zich-weer-toe-wenden' naar het midden (117). Aangesproken door Gods Woord gaan wij naar Hem uit, om hem te ontmoeten. Zo kan het eeuwige Jij in de werkelijkheid worden verwerkelijkt.

336 | Hartensveld 1993, p. 25.

337 | Hartensveld 1993, p. 26. Citaten van Buber ook op p. 26.

338 | In *Godsverduistering* uit 1952 gaat Buber nader in op 'de verduistering van het licht des hemels', over de afwezigheid van de ontmoeting met God, M. Buber, *Godsverduistering. Beschouwingen over de betrekkingen tussen religie en filosofie*, Utrecht: Erven J. Bijleveld 1966 (1952, vertaald door K.H. Kroon).

Dan rest de volgende opdracht: ‘wij kunnen slechts gaan en waarmaken’ (130). Dat was ook de boodschap van Dostojevski in *De droom*: de belachelijke man die na zijn openbaring actief de wereld intrekt, geïnspireerd door het christelijke liefdesgebod. De man is uit zijn solipsisme getreden. Voor Buber is het eeuwige de tegenwoordige openbaring in het hier en nu. De ontmoeting met God wordt niet ‘opgeroepen’ door ons met God bezig te houden: we moeten de zin waarmaken in de wereld en Jij zeggen, ons actief met de wereld bezighouden om God te kunnen ontmoeten.

3.3 De gemeenschap van Ik en Jij

Voor Buber is de relatie tot God nauw verbonden met de relatie tot onze medemens en het tegenwoordig zijn aan de ander in het ogenblik van de beslissing. Dat betekent ook leven in de gemeenschap. Het heil van de mens ligt volgens hem niet in het individualisme of in het verenigen van God met het eigen ik, maar in het leven met anderen en in de vereniging van God met de wereld.³³⁹

Niet daarin bestaat het heil van de mens, dat hij zich van het wereldse verre houdt, maar dat hij het heiligt, het aan zijn goddelijke betekenis wijdt: zijn werk en zijn eten, zijn rust en zijn reizen, de opbouw van zijn gezin en de opbouw van de samenleving.³⁴⁰

Met betrekking tot de opbouw van de samenleving staat Buber, net als Dostojevski, een intersubjectief concept van de relatie tussen personen voor. Dit staat lijnrecht tegenover het individualistisch levensconcept waarin de ander gezien wordt als een object. Dat heeft grote implicaties voor het recht: ook in die sfeer moet de verhouding tot God en de naaste gezocht en gerealiseerd worden. Zonder de relatie en zonder (enige mate van) betrokkenheid is het recht niet compleet. Liefde brengt ons ertoe om medeverantwoordelijk te zijn voor het lot van de naaste. Voor Dostojevski komt dit ideaal van de ware gemeenschap tot uiting in *sobornost*, de gemeenschappelijkheid. De vraag is nu wat Bubers dialogisch principe in *Ik*

339 | Vgl. Hartensveld 1993, p. 37.

340 | Buber geciteerd in Hartensveld 1993, p. 30.

en Jij betekent voor zijn opvatting van de gemeenschap en in het verlengde daarvan voor recht en rechtvaardigheid.

3.3.1 Het midden en het doen van recht

Een ware gemeenschap ontstaat niet vanuit gevoelens die mensen voor elkaar hebben, of vanuit een algemene liefde voor de mensheid. Voor Buber vindt de gemeenschap van Ik en Jij haar oorsprong in het heilige grondwoord Ik-Jij dat voluit klinkt in alle wezens en waarin centrale tegenwoordigheid aanwezig is. Deze gemeenschap kan alleen vanuit de relatie worden opgebouwd. Een gemeenschap van Ik en Jij bloeit waar ieder lid in een levende relatie staat met het zich in alle leden openbarende 'midden'.³⁴¹ Hier kan worden gesproken van een 'tussen-midden', het tussen-zijn waarin alle leden participeren.³⁴² De ware gemeenschap ontstaat doordat allen in een levende wederzijdse relatie tot een levend midden staan en onderling in een levende wederzijdse relatie: 'Een levende wederzijdse relatie sluit gevoelens in, maar komt er niet uit voort. De gemeenschap wordt opgebouwd uit de levende relatie, maar de bouwmeester is het levende werkende midden' (54), aldus Buber. Vanuit en door het geraakt-zijn-door-het-allen vormt het midden het dragende fundament van de gemeenschap,³⁴³ waaraan de leden met heel het wezen antwoorden. Dit levende midden wordt gefundeerd door liefde.

Dialoog, verantwoordelijkheid en beslissing zijn belangrijke begrippen in de gemeenschap van Ik en Jij zoals Buber voorstaat. In de beschrijving door de Amerikaanse dialogische filosoof Maurice Friedman (1921-2012) komen deze kernnoties helder naar voren:

True community, writes Buber, can only be founded on changed relations between men, and these changed relations can only follow the inner change and preparation of the men who lead, work, and sacrifice for the community. Each man has an infinite sphere of responsibility, responsibility for the infinite. (...) The really responsible men are those

341 | Waaijman 1976, p. 340.

342 | Waaijman 1976, p. 341.

343 | Waaijman 1976, p. 340.

who (...) give true answer to the trembling mouths that time after time demand from them decision.³⁴⁴

Voor het bereiken van deze gemeenschap is volgens Buber vereist dat leiders van de staat zich niet alleen richten op het algemene. Wanneer het primaat bij het algemene wordt gelegd, wendt men zich af van de enkele persoon. De leiders van de ware gemeenschap van Ik en Jij kunnen daarentegen 'stand houden voor de duizendvoudig vragende blik van het leven van de enkeling, die eerlijk antwoord geven. (...) Dat is de mens, die elk uur de diepte der verantwoordelijkheid met het peillood van zijn woord meet'.³⁴⁵ In tegenstelling tot het algemeen nuttige in de wereld van Het, waarin de enkeling in berekeningen en statistieken verdwijnt en slechts beschouwd wordt als onderdeel van een anonieme massa, legt Buber de nadruk op de enkele persoon – net als Dostojevski.

In *De gebroeders Karamazov* spreekt starets Zosima over eenzelfde gemeenschap van naasten, die openstaat voor alle leden. Deze gemeenschap omarmt de enkeling, zoals de buitenstaander en de misdadiger die zelf misschien niet gericht zijn op (verwerkelijking van) het midden. Juist deze enkelingen moeten vanuit de gemeenschapsgedachte betrokken (blijven) worden vanuit een levende relatiekracht waarin eenieder zich verantwoordelijk weet voor de ander. Deze opvatting staat lijnrecht tegenover het liberalistische individualisme, waarin ieder individu alleen zelf verantwoordelijk wordt geacht voor zijn daden. Deze gedachte voedt de drang naar berechting en vergelding (zie paragraaf 2.4.2).

Het dialogisch perspectief dat Dostojevski en Buber bieden, dient in (het denken over) het recht en rechtvaardigheid erkend en serieus genomen te worden. Om recht te doen, is het belangrijk dat de rechter zich verantwoordelijk acht ten aanzien van zijn naaste. Het benaderen van de ander als Jij en het aangaan van de dialoog is noodzakelijk voor rechtvaardigheid. De rechter heeft te maken met abstracte (mono-logische) regels die onpersoonlijk geformuleerd zijn, maar telkens staat hij weer voor de beslissing om de relatiekracht levend te houden en te beseffen dat hij tegenover een enkeling staat. Die enkeling is altijd een persoon en kan niet op mechanische wijze als 'geval' worden opgevat, zoals het geval is in de wetenschappelijke

344 | Friedman 1960, p. 43.

345 | Buber geciteerd in Hartensveld 1993, p. 31.

benadering van het rechtspositivisme (zie paragraaf 1.4.2). Toch is dit misschien niet vanzelfsprekend. Hoe kan een ontmoeting plaatsvinden in rechtsvinding? Er is immers sprake van een ongelijke situatie, omdat de rechter (vanuit de functie die de gemeenschap hem heeft opgedragen) een oordeel uit moet spreken over een ander. Dat lijkt een wederkerige dialoog op de manier die Buber voor ogen heeft uit te sluiten, of in ieder geval te bemoeilijken.

3.3.2 Rechtsvinding en dialoog

De dialoog kan wel degelijk een rol hebben in de praktijk en theorie van de rechtsvinding. Deze rol verhelder ik met verwijzing naar de rechtsgeleerde en rechter Paul Scholten (1875-1946). De opvatting van Scholten over de persoonlijke verantwoordelijkheid van de rechter uit zijn *Algemeen Deel* (1931) is sterk geïnspireerd door Buber.³⁴⁶ Dat maakt het denken van Scholten buitengewoon relevant als het gaat over het aangaan van de dialoog in juridische context.

In tegenstelling tot wat het rechtspositivisme beweert, reiken rechtsbronnen zoals de wet, jurisprudentie en het rechtshistorisch bewustzijn de rechter volgens Scholten de beslissing niet zomaar aan.³⁴⁷ Er heerst altijd een bepaalde rationele onzekerheid ten aanzien van de beslissing. Er zijn geen universele en absolute criteria waar de rechter zijn oordeel aan kan meten en een enkele juiste oplossing ligt niet voor het grijpen. Voor Scholten is de beslissing van de rechter niet een wetenschappelijk oordeel of een logische conclusie. Er is geen sprake van een bewijsbare waarheid.³⁴⁸ De beslissing is voor Scholten een wilsverklaring. Het rechterlijk oordeel vergt een menselijke daad en heeft daarom een handelingskarakter.³⁴⁹ De toepassing van rechtsregels wordt altijd meebepaald door het oordeel van degene die beslist en kan niet alleen via intellectuele arbeid worden gevonden. Dan rest slechts één houvast voor de rechter: zijn geweten. 'Die beslissing is een handeling, zij wortelt ten slotte in het geweten, van hem, die haar verricht.

346 | Voor het (christelijk) personalisme van Scholten en diens relatie tot Buber, zie Slootweg 2013, p. 19-40. Voor een diepgaandere bespreking van Scholten, zie Slootweg 2016, p. 64-67, 79, 138-140.

347 | P. Scholten, *Mr. C. Asser's Handleiding tot beoefening van het Nederlandse Burgerlijk Recht, Algemeen Deel*, Zwolle: W.E.J. Tjeenk Willink 1974 (1931), p. 129.

348 | Scholten 1974, p. 135.

349 | Scholten 1974, p. 101. Zie ook p. 161.

Het is een *daad*, die van de rechter wordt verwacht', aldus Scholten.³⁵⁰ Een uitspraak is alleen verantwoord als de rechter er in geweten van kan getuigen dat hij niet anders kan.³⁵¹ Het gaat om een gewetensbeslissing waar de rechter persoonlijk verantwoordelijkheid voor draagt:

Hoe is het mogelijk, dat zoveel verschil in mening in rechtsvragen bestaat en toch de beslissing voor de rechter de enig-gebodene moet zijn? Het antwoord ligt, dunkt mij, in zijn verantwoordelijkheid. De uitspraak is niet de enig mogelijke binnen het rechtssysteem en wellicht had een ander anders besluit, maar voor hem is, omdat het een gewetensbeslissing is, iedere andere oplossing uitgesloten.³⁵²

Deze notie van verantwoordelijkheid is een kernbegrip in de dialogische benadering van Dostojevski en Buber, en Scholten concretiseert deze gedachte ten aanzien van de (praktijk van) de rechtsvinding.

Het geweten is voor Scholten op zichzelf echter niet genoeg. Een geweten kan dwalen en daarom moet het oordeelsvermogen in relationeel verband staan. Anders gezegd: het geweten van de rechter is gebonden aan de persoon van degene over wie hij moet oordelen.³⁵³ Daartoe is vereist dat de rechter zelf ook als persoon in relatie staat tot de ander. In dit verband spreekt Scholten van de sprong die de rechter in iedere beslissing dient te nemen. Met deze sprong overbrugt de rechter de kloof tussen de abstracte regel en het concrete geval en dient hij telkens opnieuw te kiezen: treedt hij in de dialoog en vernieuwt hij de relatiekracht, of verkiest hij een onpersoonlijk, wetenschappelijk syllogisme waarin hij zijn verantwoordelijkheid ontvlucht?

De rechter die op dialogische wijze recht doet aan de ander, is dan niet de *judicious spectator* van Adam Smith waar Nussbaum op doelt in haar narratieve rechtsethiek (zie paragraaf 1.3.3). Vanuit dialogisch perspectief mist deze oordeelkundige toeschouwer het persoonlijk engagement dat vereist is om daadwerkelijk recht te doen. Deze rechter is geen existierende persoon,

350 | Scholten 1974, p. 130.

351 | Naar de Duitse theoloog en reformator Maarten Luther (1483-1546): 'Hier sta ik en ik kan niet anders'. Scholten 1974, p. 133. 'Een slecht rechter, of algemener, een slecht jurist, is hij, die zegt: "ik vind het zo, maar het kan ook anders". Een goed rechter kan niet anders', aldus Scholten, Scholten 1974, p. 134.

352 | Scholten 1974, p. 134

353 | Scholten 1974, p. 135.

maar is verworden tot een instelling, een levenloos wezen.³⁵⁴ Dat roept een volgende vraag op. Wat nu wanneer de rechter zich en open en ontvankelijk opstelt en bereid is in de dialoog te treden, maar de ander deze openheid weigert? Anders gezegd, wat gebeurt er wanneer geen dialoog mogelijk is, als de ander zwijgt of zich niet uit kan drukken? Ik keer ter beantwoording hiervan weer terug naar Buber.

Voor Buber bestaat een gemeenschap van Ik-Jij, die voortkomt uit dialoog en in de levende liefde is gefundeerd, niet alleen uit personen. Het is evengoed mogelijk (en vereist in het centrale Jij) om in relatie te treden met alles dat leeft. Ik refereerde al kort aan de drie relatiesferen die Buber onderscheidt (tot de persoon, de natuur en de geest). Alleen de relatie met personen is in taal gesitueerd; God, kunst en de natuur kunnen niet tot ons spreken, maar er is wel degelijk een mogelijkheid tot relatie.³⁵⁵ Met het voorbeeld van de boom beschrijft Buber hoe de Jij-verhouding in de sfeer van de natuur eruitziet. Ik citeer de hele paragraaf, omdat deze relatie zeer relevant blijkt voor de het recht en de ontmoeting.

Ik bekijk een boom. Ik kan hem als beeld opnemen: een stijf oprijzende pijler, waar het licht tegenop botst, of uiteenspattend groen, waar het zachte blauwzilver van de achtergrond doorheen stroomt. Ik kan hem als beweging waarnemen: de stromende aderen aan het klevende, strevende kernhout, het zuigen van de wortels, het ademen van de bladeren, een eindeloos omgaan met aarde en lucht – en het duistere groeien zelf. Ik kan hem bij een soort indelen en als een exemplaar observeren, naar bouw en levenswijze. Ik kan de vorm van deze ene boom zozeer loslaten dat ik hem alleen nog erken als uitdrukking van een wet – van wetten, volgens welke tegengestelde krachten gestadig met elkaar in evenwicht komen of van wetten, volgens welke stoffen mengen en scheiden. Ik kan hem voor eeuwig laten vervluchtigen in een getal, in een zuivere getalsverhouding. In dat alles blijft de boom mijn object en heeft hij zijn plaats en tijd, zijn aard en gesteldheid. Het kan echter ook geschieden, tegelijk uit wil en genade, dat ik bij het bekijken van de boom in een relatie ermee word opgenomen en dan is hij geen Het meer. De macht van het uitsluitende heeft mij vastgegrepen. Daarbij hoeft ik geen

354 | Vgl. Slootweg 2016, p. 65.

355 | De relatie met de natuur, met dieren, planten en dingen doet er ook toe omdat God immers via 'alle dingen en wezens' spreekt, zie paragraaf 3.2.3.

afstand te doen van een mijner manieren van bekijken. Er is niets waarvan ik zou moeten afzien om te zien, er is geen weten dat ik zou moeten vergeten. Veeleer is alles, beeld en beweging, soort en exemplaar, wet en getal, ook daarin niet-te-onderscheiden verenigd. Geen indruk is de boom, geen spel van mijn voorstelling, geen stemmingswaarde, maar in levenden lijve staat hij tegenover mij en heeft hij met mij te maken, zoals ik met hem – alleen anders. Laat men niet proberen de betekenis van de relatie te ontcrachten: relatie is wederkerigheid. Zou de boom dan een bewustzijn hebben, gelijkend op het onze? Ik ervaar het niet. Maar wilt u weer, omdat het u bij uzelf geluk lijkt, ontleden wat niet te ontleden is? Niet de ziel van een boom of een dryade ontmoet mij, maar hijzelf. (11-13)

In de eerste vier beschrijvingen waarin de boom als Het wordt benaderd, is er sprake van het vaststellen ervan in een bepaald raster (artistiek, biologisch, natuurkundig en wiskundig). De boom wordt in een stelsel van tijd, ruimte en wetmatigheid geplaatst en herleid tot een 'bepaalde gesteldheid' van zichzelf, zoals het behoren tot een soort.³⁵⁶ Dan is de boom een object, dat we gebruiken voor onszelf. Daarna formuleert Buber hoe de boom verschijnt in de relatie, in de betrekking met de mens die Ik-Jij zegt. De betrekking met het leven met de natuur geschiedt volgens Buber 'beneden de taal' (11). De natuur kan geen Jij antwoorden, een boom heeft geen taal. Toch is er volgens Buber sprake van een onmiddellijke zelfmededeling: de boom spreekt zich uit in al zijn unieke zijn. Het contact met de natuur beweegt zich op het vlak van het zijn zelf.³⁵⁷

Wederom is de herkenning in het werk van Dostojevski treffend: ook de paradijsmensen stonden in betrekking met de natuur. 'O, zeker kenden zij de taal der bomen en deze konden hen verstaan. En zo leefden ze met de gehele natuur in harmonie, ook met de dieren, die door de macht hunner liefde waren overwonnen', zo vertelt de belachelijke man (43-44). De paradijsmensen kenden geen taal, maar leefden van aangezicht tot aangezicht. Het gezicht spreekt zonder woorden, maar ook dan is volgens Dostojevski en Buber een relatie mogelijk. De dialoog kan in stilte geschieden. De essentie van de dialoog ligt in het feit dat de deelnemers de ander in diens tegenwoordigheid en concrete wezen ontmoeten en zich richten op de

356 | Waaijman 1976, p. 265.

357 | Waaijman 1976, p. 261.

ander met de intentie om een levende wederzijdse relatie te stichten. Het essentiële element van de dialoog is volgens Friedman ‘the essential element of genuine dialogue, therefore, is “seeing the other” or “experiencing the other side”’.³⁵⁸

Dat is buitengewoon interessant voor de relatie met verdachten of partijen in de rechtszaal die zich niet uit kunnen of willen spreken; die kwetsbaar zijn omdat ze niet voor hun rechten op kunnen komen of omdat zij zich niet kunnen verdedigen (zoals Meursault in *De vreemdeling*, zie hoofdstuk 5). De persoonlijke verantwoordelijkheid van de rechter om die ander als unieke enkeling te blijven zien, blijft onherroepelijk bestaan. Voor het recht – en met name rechtvaardigheid – zijn deze ‘grensgevallen’ en de ogenschijnlijke onmogelijkheid om met hen in relatie te treden, cruciaal. Dat is wat een dragende gemeenschap van Ik en Jij ten diepste is: de beslissing om ons verantwoordelijk te weten en ontvankelijk te zijn voor iedere ander. Dit heeft niet alleen grote gevolgen voor het recht, maar ook voor de opvatting in de narratieve rechtsethiek omtrent empathie als inlevingsvermogen. Dat komt ten slotte hierna aan bod.

3.3.3 Een eerste problematisering van empathie: surrogaat voor de ontmoeting

Na de uiteenzetting van het dialogisch perspectief vanuit werken van Dostojevski en Buber kunnen nu kanttekeningen worden geplaatst bij de werking van empathie en de stelling van de narratieve rechtsethiek dat het juridisch inlevingsvermogen de wetenschappelijke benadering van het recht kan doorbreken. Eerder bleek al dat Buber een toename van de Het-wereld constateert als gevolg van een vermindering van de menselijke relatiekracht. Volgens Buber heeft de mens die Ik-Het spreekt, het leven met mensen in de samenleving strikt afgebakend in twee verschillende domeinen: instellingen (‘Het-domein’) en gevoelens (‘Ik-domein’) (51).

Aan de instellingen refereert Buber als het ‘buiten’ (51): het openbare leven. Dit Het-domein betreft de sfeer van het objectieve en behelst zaken als werken, onderhandelen en organiseren. De mens is zogezegd ‘in functie’. De nadruk ligt op de staat en de economie als instellingen in de samenleving.

358 | Friedman 1960, p. 87.

In het domein van Het heerst volgens Buber ‘het ervarende en gebruikende Ik (...) dat goederen en prestaties gebruikt in de economie, dat meningen en strevingen gebruikt in de politiek’ (56). De onpersoonlijke afgrenzing wordt hier tot het uiterste doorgevoerd. De staatsman en de econoom tellen ‘Hij + Hij + Hij op tot een Het’, want het is onmogelijk ‘de som van Jij en Jij en Jij uit te rekenen, waar nooit iets anders uitkomt dan steeds weer Jij’ (56). Buber noemt de kosten-batenanalyse, die herinnert aan het utilisme van Bentham en Mill (zie paragraaf 1.3.2) en in navolging daarvan aan de rechtseconomie. Vanuit dit utilistisch denken, waarin het algemeen nut centraal staat en het geluk van de gemeenschap als geheel gemaximaliseerd wordt, spreekt duidelijk een doorgevoerde Ik-Het-verhouding. De persoon doet er niet toe: die telt slechts voor zover hij bijdraagt aan het algemeen nut.

Het tweede domein dat zich voor Buber onderscheidt in het grondwoord Ik-Het, is dat van het Ik. Dit domein is het persoonlijk of privéleven en hiertoe behoren de gevoelens. Buber duidt dit als het ‘binnen’ (51). Dit binnen behelst het subjectieve, het beweeglijke spectrum van emoties. In het domein van de gevoelens wordt geleefd en komt men bij van werken in het buiten. Bij de gevoelens behoren vriendschapsrelaties en huwelijken.³⁵⁹ Maar het hebben van (liefdes)gevoelens duidt niet direct op Ik-Jij: in paragraaf 3.2.1 bleek al dat Buber dit soort gevoelens onderscheidt van de liefde die daadwerkelijk tussen-zijn is. Gevoelens (en emoties) werken evengoed met afgrenzingen en kunnen niet leiden tot de ontmoeting.

Het verbaast dan ook niet dat volgens Buber zowel de instellingen als de gevoelens het werkelijke leven, en daarmee de persoon, niet kennen. In geen van beide domeinen kan tegenwoordigheid bestaan. Beide domeinen hebben geen toegang tot het werkelijke leven; zij kennen de mens niet: ‘het een kent alleen het exemplaar, het ander alleen het “object”’ (52). De onderscheiding tussen instellingen en gevoelens omvat voor Buber een dubbele vervreemding: zij zijn losgekomen van hun eigenlijke leven, dat wil zeggen van de liefde als het ontsluiten van Jij, en hebben zich daarmee van elkaar afgesplitst.³⁶⁰ Maar hoe is het mogelijk om toch te streven naar de ware gemeenschap, als de samenleving bestaat uit deze vervreemdende constructies?

359 | Waaijman 1976, p. 338.

360 | Waaijman 1976, p. 339.

De economische wil en politieke wil zijn volgens Buber eigen aan de mens (net als Ik-Het dat is), maar verworden tot een 'kwade drift' wanneer zij zich losmaken van het streven naar de betrekking.³⁶¹ De Jij-verhouding dient als het ware leiding te geven aan de Het-verhouding. De wil van de mens om te benutten en te bemachtigen (die niet ineens ongedaan gemaakt kan worden), moet aangesloten blijven bij en gedragen worden door de wil van de mens om in betrekking te (blijven) treden.³⁶² Zodra de Jij-verhouding ophoudt, worden instellingen – zoals het recht en de rechtsvinding – mechanisch. Instellingen kunnen wel 'rechtmatig werken' (58), zolang zij zijn aangesloten bij de menselijke wil tot relatie.

Hier komt het belang van het hernemen van de relatiekracht en het verbonden-zijn terug, wat buitengewoon interessant is voor het (denken over) recht. Als we Buber volgen, kan het recht op zichzelf niet rechtvaardig zijn: 'Of de inrichtingen van de staat (...) rechtvaardiger worden, is wel van belang, maar niet voor de vraag naar het werkelijke leven die hier wordt gesteld; vrij en rechtvaardig kunnen zij uit zichzelf niet worden' (60).³⁶³ Het is van het grootste belang dat eenieder die zich met recht bezighoudt, zich dat realiseert. In het kader van het doen van recht mag de Het-wereld niet domineren; dan is iemand reeds op voorhand veroordeeld, omdat diegene als afgegrensd object (letterlijk) wordt beschouwd.

Deze positie van Buber wordt nog eens verhelderd wanneer ik die profileer ten opzichte van de oproep van narratieve rechtsethici. Zij verzetten zich tegen de wetenschappelijke benadering van het recht en tegen mechanische toepassing van het recht in de rechtsvinding. Vanuit het oogpunt van humaniteit roepen zij op tot het ontwikkelen van empathie door het lezen van literatuur. Door zich in te leven in de situatie van een personage in een roman, ervaart de lezer hoe het is om die ander te zijn en leert zich (beter) in te leven in anderen in het algemeen. Dat is volgens de narratieve rechtsethiek het ethische appèl dat literatuur doet op de lezer – en in navolging daarvan doen zij een dringend appèl op de rechter. De empathisch oordelende rechter kan volgens hen de onpersoonlijke instelling van het recht

361 | Waaijman 1976, p. 347.

362 | Waaijman 1976, p. 347.

363 | Buber spreekt in *Ik en Jij* meestal van instellingen, maar soms van inrichtingen – waarmee hij hetzelfde bedoelt.

doorbreken door te luisteren naar diens verhaal en, volgens Nussbaum, sympathie te tonen.

Voor Buber is deze verzachting van de instellingen illusoir en nog steeds een voortzetting van Ik-Het. Het bevordert de verbondenheid tussen mensen niet. De crisis van de moderne mens huist volgens hem niet alleen in het spreken van Het naar de ander of naar God, of in de berusting in wetten en oorzakelijkheid die de mens en de relatie verdrukken, maar juist ook in het ten onrechte toekennen van het persoonlijke in de gevoelens. Dat noemt hij ‘het uitgangspunt voor de zoekende nood van deze tijd’ (53):

(...) mensen die eronder lijden dat instellingen geen openbaar leven opleveren, hebben een middel daarop gevonden: men zou instellingen juist door gevoelens lossen moeten maken, laten smelten, laten opspringen. Men zou ze juist vanuit gevoelens moeten vernieuwen door er de ‘vrijheid van het gevoel’ binnen te voeren. Wanneer bijvoorbeeld de geautomatiseerde staat burgers aan elkaar koppelt die in wezen vreemd voor elkaar zijn, en daarbij niet een met-elkaar schept of bevordert, dan zou die staat door een gemeenschap in liefde vervangen dienen te worden: een liefdesgemeente zou ontstaan, wanneer mensen uit een vrij, uitbundig gevoel bij elkaar komen en met elkaar willen leven. Maar zo is het niet. (54)³⁶⁴

Gevoelens kunnen de onpersoonlijkheid van een instelling als het recht niet zomaar doorbreken – hoe sympathiek deze gedachte misschien in eerste instantie lijkt. Om tot een ware gemeenschap te komen, is meer nodig: als de ontvankelijkheid tot het daadwerkelijk in dialoog treden met die ander niet aanwezig is en de relatie niet wordt aangegaan, is er volgens Buber geen sprake van een gemeenschap. Het mengsel van instellingen en gevoelens leidt daarom tot een verdere vervreemding. Door beide levens samen te voegen, wordt het menselijk leven nog niet geschapen.

Daarbij zijn gevoelens net zo goed onpersoonlijk. Het gevoel heeft de neiging om zich in zichzelf op te sluiten.³⁶⁵ Immers vertrekken emoties van

364 | Volgens Buber zijn daar door sommigen, waaronder de socioloog Max Scheler (1874-1924), oplossingen voor bedacht. Scheler stelt tegenover de ‘Liebesgemeinschaft’, ofwel liefdesgemeenschap, en stelt deze tegenover de onpersoonlijke ‘Einrichtung’, de welvaartsinrichting. Zie Waaijman 1976, p. 340.

365 | Waaijman 1976, p. 339.

het Ik en van daaruit kan het niet anders dan dat de ander reeds vanuit een afgrenzing wordt aanschouwd. Het willen ‘verzachten’ van instellingen zoals het recht met gevoelens, leidt dus niet tot ware gemeenschap of tot het doen van recht. Ook het pogen om ons in te leven in de ander komt voort uit Ik-Het:

De gestalte die mij tegemoet treedt, kan ik niet ervaren en niet beschrijven; ik kan haar alleen verwerkelijken. Toch zie ik haar, stralend in de glans van het tegenover, helderder dan alle helderheid van de ervaren wereld. Niet als een ding onder de ‘innerlijke’ dingen, niet als een formatie van de ‘verbeelding’, maar als het tegenwoordige. (15)

Met innerlijke dingen wijst Buber op de gerichtheid vanuit het Ik – en óp het Ik. Dat is de methode van het eigenwezen. Er is geen directe relatie; die wordt belemmerd door kennis, maar net zo goed door verbeelding en fantasie (een gedachte die ik in het volgende hoofdstuk nader uitwerk). ‘Al het indirecte is een hindernis’, aldus Buber (17), en de ontmoeting vindt alleen plaats als al het indirecte wegvalt. Door het lezen van literatuur staan we misschien even in de schoenen van bepaalde personages. Maar we kennen of weten dan alleen iets over die *specifieke* personages, vanuit onze eigen ontmoeting met hen. Dit levert geen enkele kennis op over de concrete, unieke ander die voor ons staat. En als we pretenderen dat verhalen in literatuur ons wél kunnen leren over de ander, dan treden we diegene niet open en ontvankelijk maar begrensd tegemoet. Friedman formuleert de bijzondere aard van de verhouding Ik-Jij in dit kader buitengewoon treffend:

To be fully real the I-Thou relation must be mutual. This mutuality does not mean simple unity or identity, nor is it empathy. Though I-Thou is the word of relation and togetherness, each of the members of the relation really remains himself, and that means really different from the other. Though the Thou is not an It, it is also not ‘another I’. He who treats a person as ‘another I’ does not really see that person but only a projected image of himself. Such a relation, despite the warmest ‘personal’ feeling, is really I-It.³⁶⁶

Het wederzijds in de relatie treden betekent niet een mystieke eenwording of het opgaan in de ander door middel van inleving. In de vorige paragraaf

366 | Friedman 1960, p. 61.

kwam echter wel naar voren dat een van de elementen van de dialoog het ‘ervaren van de andere kant’ is. Dat lijkt dan misschien toch te duiden op empathie zoals ik in het eerste hoofdstuk besprak: de ervaring hoe het is om in (de situatie van) de ander te verkeren (zie paragraaf 1.3.3). Friedman benadrukt dat het Buber met deze ervaring niet om empathie gaat:

Experiencing the other side is the essence of all genuine love. The ‘eros’ of monologue is a display or enjoyment of subjective feelings. The eros of dialogue, on the other hand, means the turning of the lover to the beloved ‘in his otherness, his independence, his self-reality’, and ‘with all the power of intention’ of his own heart. He does not assimilate into his own soul what lives and faces him, but he vows it faithfully to himself and himself to it.³⁶⁷

Vanuit Bubers filosofie betekent empathie, aldus Friedman, dat de mens zich als het ware in de dynamische structuur van de ander transposeert, waardoor de concreetheid en de feitelijke, dynamische situatie van het leven wordt uitgesloten – en daarmee ook de relatie. Het probleem van empathie is dat die niet gebaseerd is op dialoog en de liefde waar Buber op doelt – het betreft een monologische en abstracte liefde, waarin de uniekheid en andersheid van de ander niet gerespecteerd wordt.³⁶⁸ De ander wordt geïncorporeerd in het zelf. Inclusiviteit is daarentegen de vervulling van de concrete werkelijkheid waarin Ik en Jij participeren: de relatie tussen twee personen. In de dialogische filosofie van Buber gaat het om een inclusiviteit die de ander in de actualiteit van zijn wezen realiseert.

In hoofdstuk 1 beschreef ik de toegenomen populariteit van empathie. Dit sentiment lijkt een hedendaags cultuurverschijnsel, zo stelde ook Bloom in *Against Empathy* (zie paragraaf 1.3.3). Empathie wordt aangedragen als een oplossing voor wereldproblemen, omdat het bij zou dragen aan verbondenheid tussen mensen. Het lijkt eveneens typerend voor ‘Recht en literatuur’, waarin men vanuit een humanistisch ideaal oproept om de ander te begrijpen en zich in te leven.

Vanuit de dialogische filosofie van Buber duidt empathie daarentegen op een her-kennen van de ander als afgegrensd geval, maar hiertoe is eerst

367 | Friedman 1960, p. 88.

368 | Friedman 1960, p. 89.

het onderscheiden van andere gevallen vereist. Empathie komt vanuit het Ik, dat door te willen duiden reeds in de Ik-het houding verkeert. Het gaat Buber daarentegen om het er-kennen van het feit dat we de ander *niet* moeten willen begrijpen. Het humanistisch ideaal van empathie lijkt vanuit Buber geen alternatief voor de wetenschappelijke objectivering die het recht bedreigt. Het is een verschijningsvorm van totaliteits- (en totalitair) denken en een projectie van het zelf op de ander, waardoor reeds Ik-Het is gesproken. Empathie als inlevingsvermogen is een surrogaat van de ontmoeting; zij is in feite een epifenomeen van Ik-Het. Het mechanisme van empathie kan geen relationele betrokkenheid realiseren – dan is er juist sprake van een dubbele vervreemding.

3.4 Slotbeschouwing

In dit hoofdstuk heb ik enkele dialogische motieven en aspecten in het werk van Dostojevski filosofisch uitgelegd met behulp van Buber. De benadering van dialogische rechtvaardigheid van Dostojevski en Buber blijkt van grote betekenis voor het (denken over) recht en vooronderstellingen van narratieve rechtsethiek. Ik heb getracht de grondslagen en consequenties van het wetenschappelijk paradigma in het recht uiteen te zetten (deelvraag 1), als ook het dialogisch perspectief van dit onderzoek.

Buber laat zien dat de menselijke neiging tot Ik-Het samenhangt met de menselijke drang tot begrip: ons verlangen naar kennis. We zijn geneigd om definities, begrippen en begrenzingen te gebruiken. Dit leidt ertoe dat we de ander op een bevooroordeelde manier benaderen; dat we iemand op basis van uiterlijk, gedragingen of slechts in een oogopslag al denken te begrijpen. Uit Bubers systeem van de stichtende grondwoorden komt naar voren dat taal geen neutraal of onschuldig medium is. Door middel van taal kan de ander onzichtbaar worden gemaakt en uitgesloten, omdat we de singuliere persoon abstraheren en vangen in categorieën of terminologieën. Een persoonlijke ontmoeting waarin waarheid en rechtvaardigheid zich op oorspronkelijke wijze openbaren, is dan uitgesloten. Dat is de verantwoordelijkheid waar Dostojevski en Buber op wijzen, een ‘antwoordende ver-antwoord-elijkheid’ waarin het ogenblik van de ontmoeting kan worden gerealiseerd. Het tweegesprek, de dialoog, is onmisbaar om in de ontmoeting te treden. Daarin is het doorslaggevende belang van het

scheppende grondwoord gelegen, het Woord brengt een verhouding tot stand. Hoe we de ander aanspreken, heeft grote gevolgen: met het grondwoord wordt een wereld geschapen.

Voor Dostojevski en Buber is het menselijk leven ten diepste dialogisch. Dat vergt dat we vanuit ons wezen spreken en de ander antwoorden. De dialoog constitueert een relatie tussen mensen als personen: het ontstaat uit woord en wederwoord. Ik keer terug naar Bachtin, met wie ik dit hoofdstuk opende. Ten aanzien van het werk van Dostojevski stelt hij over de verhouding tussen monoloog en dialoog:

With a monologic approach (in its extreme or pure form) another person remains wholly and merely an object of consciousness, and not another consciousness. No response is expected from it that could change everything in the world of my consciousness. Monologue is finalized and deaf to the other's response, does not expect it and does not acknowledge in it any decisive force. Monologue manages without the other, and therefore to some degree materializes all reality. Monologue pretends to be the ultimate word. It closes down the represented world and represented persons. (...) The dialogic nature of consciousness, the dialogic nature of human life itself. The single adequate form for verbally expressing authentic human life is the open-ended dialogue. (...) In this dialogue a person participates wholly.³⁶⁹

Dit geldt eveneens voor de dialogische filosofie van Buber. In het dialogisch perspectief ligt de nadruk op intersubjectiviteit, op de verhouding tussen personen. Het ethische ontspringt aan de ontmoeting van mens tot mens – het gaat er niet aan vooraf. Het gaat erom dat men zich verantwoordelijk weet voor zijn naaste. Vanuit dialogisch perspectief betekent rechtvaardigheid het aangaan van de ontmoeting, het telkens hernemen van de relatiekracht.

Dat is vooral van belang binnen instellingen als het recht. In recht en in politiek mag het belang van de enkeling niet weg worden geredeneerd. Dostojevski en Buber laten zien dat de ander vanuit kennis, een begrip of een wet niet als persoon kan verschijnen. 'Slechts als een Het kan het in het kennisbestand binnengaan', zo stelt Buber in dit verband (48). Dat is

369 | Bachtin 1984, p. 293.

het gevaar wanneer vanuit het recht de ander en de werkelijkheid slechts worden benaderd vanuit (juridische) begrippen en categorieën: zij zijn gebaseerd op generalisaties en representeren het uitgesproken grondwoord Ik-Het.

Vanuit *Ik en Jij* werd duidelijk dat het recht als instelling onvermijdelijk voortkomt uit een abstractieproces. Dat is een proces van Het-wording, waarin onpersoonlijke afgrenzingen tot het uiterste worden doorgevoerd (zie bijvoorbeeld het gelijkheidsbeginsel in artikel 1 van de Grondwet: het vergelijken van gevallen betekent altijd eerst het afgrenzen ervan). Daarom geldt de roep tot het aangaan van de dialoog het meest voor de rechter, die een keuze kan maken wanneer hij deze regels toepast. Zoals Scholten in navolging van Buber stelt, heeft de rechter een persoonlijke verantwoordelijkheid. Juist in de rechtsvinding kan de wil tot relatie, tot Ik-Jij, leidend zijn. De rechter mag de beslissing niet ontlopen en vluchten in abstracties en rationele beschouwingen. Dat is wat het rechtspositivisme propageert.

In dit kader is liefde van groot belang. In deze twee hoofdstukken heb ik daarom weer willen geven wat 'liefde' inhoudt voor Dostojevski en Buber. Deze liefde kan onmogelijk los worden gezien van de christelijke moraliteit van gevende naastenliefde en ontvankelijkheid voor de enkeling. Liefde wordt in het algemeen al te gemakkelijk opgevat als een gevoel dat men ten aanzien van de mens in het algemeen kan ervaren, maar met dit vermeende heilzame alternatief voor de abstractie schieten wij niets op. Bij deze opvatting van liefde, waarin de mens niet uit zijn Ik treedt, plaatsen Dostojevski en Buber kanttekeningen. Vanuit het dialogisch perspectief betekent liefde de geest die de wil tot relatie vormt.

Dat is eveneens van belang voor de rechter. Onverschilligheid (de tegenhanger van liefde, zo liet Dostojevski zien) staat in de weg van persoonlijk engagement. Het doen van recht is gelegen in de beslissing voor het grondwoord Ik-Jij, in de bereidwilligheid om de ander te ontmoeten en in het beantwoorden van de roep van die ander. Liefde inspireert en zet aan om in te zien dat rechtvaardigheid alleen kan worden bereikt door open te staan voor de ander als persoon. De nadruk op liefde en de ontmoeting impliceert geenszins dat geloof en irrationaliteit de gehele rechtspraktijk of het recht moeten beheersen. Het zet echter wél aan tot het bescheiden omgaan met de rede, zoals Buber helder stelt:

Het waagstuk waardoor een afgesplitste formatie gesprongen zou zijn, komt nu terecht in een formatie waarboven de tegenwoordigheid van het Jij zweeft. Die mens dweept niet, hij dient de waarheid, die groter is dan het verstand en het verstand niet verstoot maar in haar schoot houdt. (59)

Ten slotte reflecteer ik nog eens op het belang van het literaire woord en van het dialogisch perspectief als methode voor dit onderzoek. De importantie van literatuur voor het recht lijkt erin gelegen dat rechtvaardigheid voor Dostojevski en Buber wezenlijk literair en dialogisch van aard is. De roep van de ander en de noodzaak om deze te beantwoorden, weerklinkt bij uitstek in de literatuur. Dat leidt tot het volgende.

Ten eerste kan de ontmoeting met literatuur de ware werkelijkheid van de singuliere persoon oproepen, zodat de lezer de noodzaak van de persoonlijke ontmoeting (weer) inziet. Dat was te zien bij Dostojevski en zijn 'persoon van de idee'. Als het gaat om de relevantie van literatuur voor het recht, dan is dit een belangrijke eerste bevinding. Literatuur kan eenieder die zich met recht bezighoudt, confronteren met de persoon aan wie recht gedaan moet worden; zij laat de lezer doorleven wat de onrechtvaardige, vernietigende gevolgen zijn wanneer de ander benaderd wordt vanuit een vaststaand (begrippen)kader of een idee. Dat dit laatste leidt tot onrecht, bleek uit het proces tegen Dmitri Karamazov. Het is echter van belang om te beseffen dat de (altijd!) particuliere gevallen die voorkomen in de literatuur, de mens niets kunnen leren over de concrete naaste. Die kan de mens slechts ontmoeten.

Ten tweede is de ontmoeting van de lezer met literatuur, die ook de dialogische methode van dit onderzoek vormt, existentieel van aard. Dostojevski en Buber spreken de lezer wezenlijk aan als Jij (Buber doet dit zelfs letterlijk: 'In alle ernst, Jij' (43)). Dat wil zeggen dat literatuur, anders dan een wetenschappelijk discours, de lezer op *wezenlijk* niveau kan aanspreken. Literatuur doet niet een ethisch, maar een wezenlijk appèl op de lezer. Vanuit het dialogisch perspectief geschiedt dit niet op reeds omkaderde wijze – zoals het geval lijkt te zijn bij het ethische appèl zoals Rorty en Nussbaum dat formuleren. Als er sprake is van een daadwerkelijke ontmoeting met literatuur, dan is er weliswaar sprake van een subjectieve dimensie (de horizon van lezer en zijn leeservaring), maar dan vertrekt de lezer niet van kennis *a priori* of van een reeds ingenomen theoretisch perspectief. Net als de relatie tot de ander, gaat de ontmoeting met literatuur ook aan

de ethiek vooraf. Roscam Abbing stelt over de dialogische vorm van literatuur: 'Zelfs de welbewuste keuze voor het doel kan soms het beste gebracht worden in een poly-interpretabele vorm, zodat de lezer uitgenodigd wordt zelf creatief met het gegevene bezig te blijven en hij niet het besef krijgt aan een *eindpunt*, maar aan een beginpunt van zijn denken te zijn gekomen'.³⁷⁰ Daarin ligt de kracht van het literaire woord verscholen: door het aangaan van een dialoog met de lezer – vanuit de subjectieve ervaring die haar zo eigen is – kan literatuur in ontmoeting treden met de lezer. Het zet aan tot een open dialoog en scheppende creativiteit.

Dat dit ook voor Buber gold, blijkt wel uit wat hij over zijn eigen werk gezegd heeft: 'Ik heb geen leer of doctrine, ik zet een gesprek voort'.³⁷¹ In dit hoofdstuk toonde ik dat Bubers 'conversatie' in menig opzicht een voortzetting is van het gesprek dat hij (als lezer) met Dostojevski gehad heeft, al blijft dit hoofdstuk toch ook de voortzetting van mijn eigen conversatie met hen beide.

370 | Roscam Abbing 1977, p. 48.

371 | Buber 1991, p. 693.

HOOFDSTUK 4

Verleidingen en valkuilen van de *narratio*

Ziehier wat ik gedacht heb: opdat de gewoonste gebeurtenis een avontuur wordt, is het nodig en voldoende, om haar te gaan vertellen. Dat bedriegt de mensen: een mens is altijd een verhalenverteller, hij leeft te midden van zijn eigen verhalen en die van anderen, hij ziet alles wat hem overkomt door de verhalen heen; hij probeert zijn leven te leven, zoals hij het vertelde. Maar men moet kiezen: leven of verhalen vertellen.

J.P. Sartre³⁷²

4.1 Inleiding

Literatuur kan de lezer wezenlijk aanspreken, zo kwam uit de werken van Dostojevski en Buber naar voren. Dostojevski en Buber benadrukken het belang van de ontmoeting en de rol van de dialoog in relatie tot rechtvaardigheid. Zij doen een existentieel appèl op de lezer en laten zien dat de lezer door het lezen van literatuur geconfronteerd kan worden met de verantwoordelijkheid om de ander te antwoorden en voorbij het (abstracte) zelf te reiken. Het aangaan van de dialoog en de ontmoeting kan niet worden geleerd of verplicht. Zodra de ontmoeting op bevel van een wet of voorschrift wordt nagevolgd, is er geen sprake van de oprechte openheid en ontvankelijkheid die zij nu juist vereist. Dan ontbreekt de creativiteit die impliciet in het antwoorden besloten ligt. De (rechterlijke) beslissing kan alleen worden gedaan vanuit een gevoel van persoonlijke verantwoordelijkheid. In het vorige hoofdstuk leidden deze overwegingen tot een eerste problematisering van empathie als inlevingsvermogen: wanneer de nadruk

372 | J.P. Sartre, *Walging*, Utrecht: A.W. Bruna & Zoon 1965 (1938, vertaald door H.P. van den Aardweg), p. 48. Ik refereer hierna aan deze vertaling.

komt te liggen op de vaardigheid tot het inleven en het begrijpen van de ander, bemoeilijkt dit de ontmoeting of sluit deze zelfs uit.

De narratieve rechtsethiek plaatst het literaire verhaal tegenover abstracte theorieën binnen het heersende wetenschappelijk paradigma. Zij richt zich op de dominerende wetenschappelijke rationaliteit die tot uiting komt in het rechtspositivisme. Volgens Nussbaum kan literatuur het wetenschappelijke denken corrigeren en helpen om niet te vervallen in een abstracte benadering van de ander. In *Poetic Justice* stelt zij dat de juridische reductie van de ander doorbroken wordt door het (literaire) verhaal. Volgens Nussbaum is de kracht van literatuur erin gelegen dat zij zich betreft op de menselijke werkelijkheid die vanuit empathie kan worden begrepen en waaraan vanuit dat perspectief recht kan worden gedaan. Verhalen in literatuur benadrukken, aldus Nussbaum, dat zowel morele als juridische oordelen een zekere narratieve nuancering vereisen. Zij kent het verhaal een moreel bevrijdende werking toe, omdat het lezen van literatuur het vermogen tot empathie stimuleert en (verder) ontwikkelt. Dat is volgens haar concept van literaire verbeelding belangrijk, omdat het morele en juridische oordeel zonder empathie inhumain dreigt te worden (zie paragrafen 1.3.2 en 1.4.2).

Literatuur presenteert volgens de narratieve rechtsethiek een concrete wereld die de lezer het belang van inlevingsvermogen toont. Door literaire vorming van het morele oordeelsvermogen vergroot de rechter zijn praktische wijsheid (naar het aristotelische ideaal van *phronèsis*, zie paragraaf 1.4.2). Om recht te doen dient de rechter degene die voor hem staat aan te horen en open te staan voor diens unieke verhaal. De gedragingen van diegene moeten worden gezien en beoordeeld vanuit diens (levens-) verhaal. De literaire verbeelding kan de rechter hiertoe aanzetten en hem het belang daarvan doen inzien.

Vanuit het dialogisch perspectief, dat ik in de vorige twee hoofdstukken uiteen heb gezet, rijst echter de vraag of we zonder meer uit kunnen (en moeten) gaan van deze werking van literatuur in relatie tot het morele en juridische oordeelsvermogen. In hoeverre kan literatuur (of in meer algemene zin: de *narratio*) de wetenschappelijk-juridische reductie van de persoon doorbreken (deelvraag 2)? Deze vraag staat in dit hoofdstuk centraal. Als het gaat om de ontmoeting in relatie tot rechtvaardigheid, is een kritische houding ten aanzien van de werking van de *narratio* vereist.

Kunnen we de ander ‘kennen’ op grond van verhalen? Wat zijn de (ethische) implicaties van een vertellend leven voor de ontmoeting? Klopt de vooronderstelling van de narratieve rechtsethiek dat het lezen van literatuur begrip van de ander stimuleert en dat daardoor recht kan worden gedaan? Hoever reikt Nussbaums ideaal van poëtische gerechtigheid?

Deze vragen zien op de wijsgerige implicaties van de *narratio*. Om deze verder te doordenken en trachten te beantwoorden, vertrek ik vanuit de in dagboekvorm geschreven roman *Walging* (*La Nausée*) van Jean-Paul Sartre.³⁷³ Deze roman biedt allereerst belangrijke inzichten over de werking van verhalen en over de existentiële keuze die we kunnen maken als het aankomt op het vertellen ervan. Sartre brengt de verleidingen en valkuilen van de *narratio* indringend naar voren. De protagonist van *Walging*, Antoine Roquentin, worstelt met de drang om zichzelf en het leven narratief te constitueren. Dat wil zeggen dat hij (al dan niet bewust) zijn leven ordent in een logische vertelling, als ware hij de held uit een roman. Gedurende het verhaal ontdekt Roquentin echter dat hij niet in een geordend en wetmatig geheel leeft, maar dat dit geheel narratief geconstrueerd is. Zijn narratieve ordening omsluit en verhuult een ongeordende realiteit. *Walging* zet de lezer ertoe aan om te reflecteren op de menselijke drang tot narrativiteit en de volstrekte willekeurigheid van de werkelijkheid.³⁷⁴ Zo dwingt Sartre de lezer om los te komen van zijn aannames en ideeën over de werkelijkheid; om de wetten en begrippen die we hanteren om de werkelijkheid en het leven betekenis te geven, kritisch te bezien en opnieuw in overweging te nemen.³⁷⁵

Daarnaast biedt *Walging* interessante aanknopingspunten voor het verder doordenken van de notie van empathie als inlevingsvermogen. Het is Sartre er niet om te doen dat de lezer Roquentin begrijpt. Roquentin is een

373 | Sartre begon in 1931 aan het manuscript met de bedoeling om er een filosofisch werk van te maken: een pamflet over contingentie. Zijn levensgezel Simone de Beauvoir (1908-1986) heeft een bijzonder grote rol gespeeld bij de uiteindelijke totstandkoming van *Walging* als roman, zij redigeerde en kritiseerde het werk veelvuldig. Zie A. Cohen-Salal, *Jean-Paul Sartre. Zijn biografie*, Amsterdam: Van Gennep 1989 (1985, vertaald door T. Boot, B. Herklots & M. de Veth), p. 107; A. Rolls & E. Rechnerowski, 'Uprooting the Chestnut Tree: *Nausea* Today', in: A. Rolls & E. Rechnerowski (red.), *Sartre's 'Nausea': Text, Context, Intertext*, Amsterdam-New York, NY: Rodopi 2005, p. 16.

374 | Zo stelt de Britse schrijver James Wood (1965) in zijn inleiding bij de Engelse vertaling van *Walging* door L. Alexander, in: J.P. Sartre, *Nausea*, New York: New Directions Books 2007, p. x.

375 | Vgl. C. Falzon, 'Sartre and Meaningful Existence', in: A. Rolls & E. Rechnerowski (eds.), *Sartre's Nausea: Text, Context, Intertext*, Amsterdam-New York, NY: Rodopi 2005, p. 105, 111.

zonderling, vreemd aandoend figuur (net als de ondergrondse man en de belachelijke man van Dostojevski) waar de lezer zich niet (tenminste niet zonder meer) mee kan identificeren. Het existentialisme van Sartre heeft met Dostojevski en Buber gemeen dat het leven moet worden geleefd en niet slechts moet worden beschouwd. Bij Sartre staat eveneens de onherhaalbare, individuele existentie van de enkeling centraal. In tegenstelling tot de traditionele filosofie, die het eeuwige en onveranderlijke ‘zijn’ wil bereiken en daartoe universele en onbeweeglijke essenties zoekt,³⁷⁶ gaat het in de dialogische filosofie en in Sartres existentialisme om het toevallige en veranderlijke dat zo kenmerkend is voor het menselijk bestaan. Er zijn echter ook significante verschillen tussen Sartre en het dialogisch perspectief, met name ten aanzien van de relatie tot de naaste. Dit bespreek ik in de slotbeschouwing van dit hoofdstuk.

In het werk van Sartre komt de hechte band tussen de literaire vorm en de inhoud van het existentialisme helder naar voren. Hierin uit zich de grote invloed van (existentialistische) literatuur op het wijsgerig denken.³⁷⁷ In Sartres romans, toneelstukken en filosofie wordt de mens weergegeven als levend in het concrete, onherhaalbare en raadselachtige zijn.³⁷⁸ De literaire vorm is bij uitstek geschikt om de lezer het existentialisme te laten doorleven. Literatuur en de existentialistische levensbeschouwing vertrekken vanuit de concrete mens: de mens die deel van uitmaakt van de wereld en daarin ‘geworpen’ is. De mens staat niet tegenover de wereld, omdat hij zich *in* een bepaalde situatie bevindt. Deze concrete gesitueerdheid vormt het uitgangspunt voor de handelingen en beschouwingen van de mens. Van daaruit kan het unieke worden beschreven en belicht zonder het als een gegeven, algemeen verschijnsel te willen verklaren.³⁷⁹ De mens kan zichzelf vanuit zijn gesitueerdheid ontwerpen. Dit komt eveneens terug in het denken van de Duitse filosoof Martin Heidegger (1889-1967), voor wie de mens *Dasein* is, een ‘geworpen ontwerp’.³⁸⁰

376 | Vgl. G.C. van Niftrik, *De boodschap van Sartre*, Nijkerk: Uitgeverij G.F. Callenbach N.V. 1953, p. 15.

377 | Dat geldt overigens in bredere zin: aan ‘het existentialisme’ wordt in het algemeen gerefereerd als ‘filosofische literatuur’ of ‘literaire filosofie’. *The Cambridge Dictionary of Philosophy* noemt het existentialisme een filosofische en literaire stroming die ontstaat in Europa na de Tweede Wereldoorlog. Audi 1999, p. 343; Van Niftrik 1953, p. 11.

378 | Van Niftrik 1953, p. 16.

379 | Dresden 1946, p. 9, 25.

380 | Sartre volgt Heidegger als hij stelt dat de mens niet bepaald is in diens zijn. In tegenstelling tot de ontologie van Aristoteles is *Dasein* volgens Heidegger niet een substantie met een wezenlijk karakter of eigenschappen. Er zijn kan niet een ding zijn, het is de mogelijkheid van verschillende manieren van

Uitgaande van het dagboek van Roquentin plaats ik in dit hoofdstuk kanttekeningen bij de algemeen geaccepteerde ideeën over de werking van het (literaire) verhaal. Het is niet vanzelfsprekend dat de vertelling of verbeelding van onszelf en de ander leidt tot dialoog en ontmoeting. In hoofdstuk 2 kwam aan de hand van het proces van Dmitri in *De gebroeders Karamazov* al iets van de narrativiteit en de rol van het verhaal in het recht naar voren. De gevolgen van dit narratieve element van de rechtsvinding komen in hoofdstuk 5 expliciet(er) aan bod. In dit hoofdstuk gaat het over de algemene werking van de *narratio*: over het mechanisme dat daar volgens Sartre aan ten grondslag ligt en de gevolgen daarvan voor empathie, de dialoog en de ontmoeting. Waar dit nodig is voor het verhelderen van de roman verwijs ik naar het latere filosofische denken van Sartre.³⁸¹

4.2 ‘Walging’: noodzakelijkheid versus contingentie

Walging is Sartres eerste roman. Het verhaal bevat veel kernthema's van zijn latere filosofische werk. Zo komen bijvoorbeeld zijn ideeën over contingentie en de existentie helder naar voren. In het kader van het onderwerp van dit hoofdstuk, verleidingen en valkuilen van de *narratio*, zijn vooral de thematieken rond de herinnering en avonturen van belang.

Kenmerkend voor *Walging* zijn beschrijvingen van de wereld zoals Roquentin die ervaart. Op meesterlijke wijze beschrijft Sartre niet alleen dingen als straten, treinstations en voorwerpen, maar ook uiterlijk, houdingen en gedragingen van mensen. Hij schetst de wereld waarin Roquentin zich bevindt op fenomenologische wijze. Deze inslag is niet verrassend. Sartre is in hoge mate beïnvloed door de Oostenrijks-Duitse filosoof Edmund

zijn. Zo zegt Heidegger: ‘Het “wezen” van *erzijn* is gelegen in zijn existentie. De kenmerken die we aan dit zijnde kunnen blootleggen zijn dus geen voorhanden “eigenschappen van een zus of zo ogend” voorhanden zijnde, maar telkens mogelijke manieren om te zijn, en niets anders’. M. Heidegger, *Zijn en tijd*, Nijmegen: Uitgeverij SUN 2009 (1927, vertaald en van een nawoord voorzien door M. Wildschut), p. 66.

381 | In filosofische en literaire beschouwingen wordt *Walging* veelal geanalyseerd vanuit Sartres filosofische hoofdwerk *Het Zijn en het Niet. Proeve van een fenomenologische ontologie* uit 1943, terwijl zijn latere filosofisch denken juist inzichtelijk(er) wordt vanuit *Walging*. Terecht stellen Rolls & Rechniewski hieromtrent dat: ‘we are perhaps guilty of putting the cart before the horse: we should use *Nausea* to explicate *Being and Nothingness*’, uit: Rolls & Rechniewski 2005, p. 5-6.

Husserl (1859-1938), de grondlegger van de fenomenologische methode.³⁸² In het kort kan de fenomenologie (afgeleid van het Griekse *phainomenon*, ‘het zich tonende’) worden omschreven als een filosofische stroming die zich richt op het beschrijven van ervaringsverschijnselen, ofwel ‘fenomenen’.³⁸³ De fenomenologie is gericht op de ‘Sachen selbst’ en is niet op zoek naar een zin achter de fenomenen.³⁸⁴ Het wezen is in de verschijning gelegen en is niet te achterhalen door middel van beschouwingen over de wereld en de dingen. In *Walging* komt de fenomenologische invloed naar voren door de nadruk op wat Roquentin (zintuiglijk) ervaart bij het zien van de wereld. Sartre beschrijft deze ervaringen, hij interpreteert of beschouwt ze niet.

De lezer doorleeft de walging die Roquentin bekruipt en kan haar niet zonder meer begrijpen. Daarmee spreekt Sartre de lezer direct aan en wijkt hij af van de narratief-logische, begrijpelijke opbouw die veel romans kenmerken. Sartre roept geen herkenning op bij de lezer, maar een ongemakkelijkheid die vervreemdend werkt (zoals Dostoevski ook deed in *Aantekeningen*). In *Walging* vinden geheimzinnige dingen plaats. De werkelijkheid vervormt op een manier die niet rationeel begrijpelijk is. Hier komt al iets van het problematische karakter van de *narratio* naar voren. Komen narratief-logische verhalen wel overeen met de werkelijkheid? Misschien moet de filosofie – en dus ook de rechtsfilosofie – zich veeleer laten leiden door de concrete ervaring die verbeeld wordt in levensechte, waarheidstrouwe literatuur zoals *Walging*, die juist logische ordening ontbeert.

In de rechtsvinding komt het verhalende element prominent naar voren. De rechter heeft te maken met verschillende verhalen van partijen. De vraag is of de *narratio* recht kan doen aan wat er gebeurd is. Is het rechtvaardig om in het kader van de ontmoeting te oordelen op basis van een vertelling? Wat

382 | Sartre noemde Husserl een genie en zijn leermeester: ‘Husserl had me te pakken, (...) ik zag alles in het licht van zijn filosofie... ik was “husserliaan” en dat zou ik lange tijd blijven’, geciteerd in Cohen-Salal 1989, p. 109. In het artikel *De transcendentie van het Ego* (1936-1937) bespreekt Sartre zijn kritiek ten aanzien van Husserls begrip van het Ik en het bewustzijn. De dingen bevinden zich volgens Sartre niet in het bewustzijn, maar juist in de wereld. M. Suhr, *Sartre*, Rotterdam: Lemniscaat 2005 (2003, vertaling door B. Westerveld), p. 102. Daarnaast gaat het Husserl om het ontwikkelen van een wetenschapsleer en voor Sartre is deze invalshoek niet concreet genoeg: Sartre wil een concrete levensleer formuleren. Uit de inleiding van Ger Groot in: J.P. Sartre, *Het zijn en het niet. Proeve van een fenomenologische ontologie*, Rotterdam: Lemniscaat 2010 (1943, vertaald door F. de Haan, met een inleiding van G. Groot), p. iii-iv. Overigens is Sartre ook zeer gevormd door Karl Jaspers (1883-1969) en Heidegger.

383 | C.A. van Peursen, *Fenomenologie en werkelijkheid*, Antwerpen/Utrecht: Aula-boeken 1967, p. 34.

384 | R. Beerling, ‘Het Existentialisme’, in: R. Beerling, C. Debrot & J. de Kadt, *Het Existentialisme*, ‘s-Gravenhage: H.P. Leopolds Uitgevers-Mij N.V. 1947, p. 14.

als dit een onlogisch, vreemd verhaal is of iemand überhaupt geen begrijpelijk verhaal kán formuleren? De afwijkende vorm van Sartres roman roept deze vragen op als het gaat om het recht en rechtvaardigheid.

Een ander interessant punt ten aanzien van de verteltrant is dat Sartre de ‘facticiteit’ (*facticité*, feitelijkheid) naar de achtergrond plaatst. De enige feitelijkheden rond de persoon van Roquentin die in de roman naar voren komen, zijn dat hij dertig jaar oud is, rood haar heeft en naar eigen zeggen niet heel mooi is (25). Dit soort feitelijkheden, waarbij ook gedacht kan worden aan historische of geografische gesitueerdheid van een mens, spelen in *Walging* geen rol. Het gaat om de ervaringen en overpeinzingen van Roquentin. Dat komt ook terug in Sartres latere filosofische werk: zijn existentialisme benadrukt dat de mens gesitueerd is, zodat de mens niet vervalt in een reflectiviteit die met het menselijk leven weinig van doen heeft. Volgens Sartre is het echter belangrijk dat de mens zich niet volledig laat bepalen door deze facticiteit. De mens is gesitueerd en kijkt van daaruit naar de wereld en zichzelf, maar door middel van het bewustzijn is het mogelijk om afstand te nemen van feitelijkheden en te kiezen wie hij wil zijn. Deze gesitueerdheid is nauw verbonden met de mogelijkheid tot zelfontwerp van de mens.

Deze gedachte werk ik later in dit hoofdstuk uit. De dialogische methode van dit onderzoek volgend, bespreek ik eerst de vragen die de roman oproept ten aanzien van narrativiteit. In het verhaal ervaart Roquentin een toenemende walging.³⁸⁵ Deze walging ligt ten grondslag aan Sartres problematisering van een al te vanzelfsprekende narrativiteit en de verleidelijke, bevrijdende werking ervan. Ik betrek de walging van Roquentin op enkele rechtsfilosofische dogma’s in ‘Recht en literatuur’ en de narratieve rechtsethiek.

4.2.1 De walging van Roquentin

Nadat Roquentin zes jaar door Centraal-Europa, Noord-Afrika en het Verre Oosten heeft gereisd, bevindt hij zich aan het begin van het verhaal in het

385 | Dit alles voor zover zij relevant zijn voor dit onderzoek en het onderwerp van dit hoofdstuk: ik behandel daarom niet alle ervaringen, thematieken en personages, zoals Anny, de ex-vriendin van Roquentin, en het thema van de lichamelijkeheid (het lichaam dat evenzeer de walging opwekt bij Roquentin).

(denkbeeldige) provinciestadje Bouville.³⁸⁶ Hier schrijft hij een historische biografie over markies Adhémar de Rollebon, een Franse diplomaat uit de achttiende eeuw. De plaatselijke bibliotheek is in het bezit van belangrijk archiefmateriaal over De Rollebon en dat is de reden waarom Roquentin zich in het troosteloze stadje ophoudt. Het leven van Roquentin speelt zich af in het hotel waar hij woont, in de bibliotheek, in cafés en op straat.³⁸⁷ Roquentin is een zonderling, eenzaam mens: 'Ik leef alleen, geheel alleen. Ik spreek nooit met iemand; ik ontvang niets, ik geef niets. De Autodidact telt niet mee' (15). Met 'de Autodidact' bedoelt Roquentin de deurwaardersklerk Ogier P., die hij in de bibliotheek van Bouville heeft ontmoet. Roquentin noemt hem consequent 'de Autodidact', omdat de man zichzelf op systematische wijze onderricht door alle boeken van de bibliotheek in alfabetische volgorde te lezen.

De eerste pagina's van het boek ademen direct vervreemding en angst die de lezer naar de keel grijpen. Zij duiden op de walging die Roquentin ervaart, maar die hij nog niet begrijpt of kan benoemen. Hij vraagt zich af of het een ziekte is. In ieder geval is het niet een 'gewone zekerheid, niet (...) een duidelijke gebeurtenis' (13). Om zichzelf gerust te stellen en om greep op zijn onbekende en angstige situatie te verkrijgen begint Roquentin een dagboek.³⁸⁸ Van dag tot dag beschrijft hij feiten en gebeurtenissen om 'alles te rangschikken' (9). Ondanks het gevaar dat men in dagboeken de waarheid gemakkelijk verdraait, zo erkent Roquentin, neemt hij zich voor om alle indrukken, gevoelens en veranderingen die hij ervaart zorgvuldig en onmiddellijk op te schrijven. Hij wil begrijpen wat hem overkomt. Maar wat is het nu precies dat hij ervaart?

386 | Bouville ('Moddergat') verwijst naar de stad Le Havre, waar Sartre in de periode 1931-1945 lesgeeft en waar hij *Walging* schrijft. Zie Suhr 2005, p. 35; Cohen-Salal 1989, p. 106.

387 | Er zijn veel overeenkomsten tussen Roquentin en Sartre, wiens leven in Le Havre eenzelfde eentonigheid vertoonde. Aan het eind van zijn autobiografie *De woorden* (*Les mots*) verwijst Sartre expliciet naar *Walging*. Het lijkt er sterk op dat hij zich identificeert met Roquentin: 'Op mijn dertigste jaar volbracht ik de mooie prestatie om in *De walging* – volkomen oprecht, mag men aannemen – het ongerechtvaardigde brakke bestaan van mijn tijdgenoten te beschrijven en het mijne buiten spel te zetten. Ik was Roquentin – in hem liet ik zonder zelfingenomenheid het stramien van mijn leven zien; maar tegelijkertijd was ik ik, de uitverkorene, schrijver van de annalen der hel, fotomicroscoop van glas en staal, gebogen over de sappen van mijn eigen protoplasma'. Uit: J.P. Sartre, *De woorden. Memoires van een mislukt wonderkind*, Utrecht: Erven J. Bijleveld 2005 (1963, vertaald door P.H. Dubois & J. Mordegai), p. 203.

388 | 'De waarheid is, dat ik mijn pen niet kan loslaten: ik geloof dat ik *Walging* krijg en ik heb de indruk dat ik die kan vertragen door te schrijven. Dan schrijf ik wat in mij opkomt', aldus Roquentin (187).

De eerste belangrijke ervaring in *Walging* – die Roquentin aanzet tot het schrijven van zijn dagboek – betreft een voorval met een keisteentje. Wanneer hij dat steentje oppakt, bekruipt hem ineens een gevoel van walging (9-10, 135): ‘het keisteentje, dat wonderlijke keisteentje, dat de oorsprong van deze hele geschiedenis was: het was niet – ik herinner mij niet meer zo goed wat het weigerde te zijn. Maar ik had zijn passieve weerstand niet vergeten’, zo schrijft hij (143). Deze ervaring luidt de crisis in waar Roquentin zich gedurende de rest van het verhaal in toenemende mate in bevindt. De walging bekruipt hem kort na deze ervaring nogmaals wanneer hij een papier van de straat op wil pakken. Hij wil het wel, heel graag zelfs, hij is zijn hele leven dol geweest op het oppakken van papieren van de straat, maar hij *kán* het simpelweg niet. De dingen treffen en kwellen hem, zij veroorzaken gevoelens van walging en afkeer in zijn handen. Roquentin is bang om met hen in aanraking te komen, het is ‘alsof zij levende beesten waren’ (19-20). De walging neemt snel toe. Het overspoelt hem wanneer hij naar dingen kijkt zoals een meeuw of de zee, maar later ook bij de aanblik van de hand van de Autodidact of willekeurige mensen in het café. Sinds het voorval met het keisteentje kan Roquentin niet anders dan de walging ondergaan. Ze is overal om hem heen en houdt hem gevangen in gevoelens van angst en verveling, waardoor het hem duizelt en hij de aandrang voelt om te braken.

De crisis die Roquentin ondergaat, is verbonden met de manier waarop hij de wereld waarneemt.³⁸⁹ Hij lijkt in een existentiële crisis te verkeren. Die crisis ligt echter niet zozeer alleen in hemzelf besloten (als psychologisch of psychiatrisch verschijnsel), maar in het verschijnen van de wereld (als fenomeen): ‘de Walging is niet in mij: ik onderga haar *daar* op de muur, op de bretels, overal om mij heen. Zij is één met het café en ik ben in haar’ (29). Roquentin kan het wezen en het zijn van de dingen niet meer begrijpen. De dingen gaan een eigen leven leiden. Hij raakt steeds meer vervreemd van de wereld – en de lezer raakt meer en meer vervreemd van Roquentin. Maar dan, wanneer hij in café Mably luistert naar het jazznummer *Some Of These Days*, is de walging ineens verdwenen:

389 | Roquentin weet aan de manier waarop de wereld aan hem verschijnt of de walging er is. Als de wereld en de dingen onveranderd zijn, dan is er geen sprake van walging: ‘Een geweldige tegenzin maakte zich eensklaps van mij meester en de penhouder viel – inkt spattend – uit mijn vingers. Wat was er gebeurd? Had ik de Walging? Neen, dat was het niet; de kamer had haar gemoedelijke aanzien van alle dagen’ (107).

(...) de strenge duur van de muziek, die door en door in onze tijd dringt en hem afwijst en met zijn droge puntjes verscheurt; er is een andere tijd. (...) Over enkele seconden gaat de negerin zingen. Dat blijkt onvermijdelijk, zo sterk is de noodzakelijkheid van deze muziek: niets kan haar verstoren, niets dat uit deze tijd komt, waar de wereld neergehaald is; zij zal vanzelf ophouden. (31)

Er ontstaat een andere tijd en een andere wereld. Terwijl Roquentin naar de muziek luistert, ziet hij het gezicht van zijn neef Adolphe voor zich. Dit beeld heeft 'de klaarblijkelijkheid, de noodzakelijkheid van een conclusie' (32). Dat de walging stopt bij het luisteren naar muziek, is interessant. Muziek heeft een noodzakelijk en statisch karakter, waarin bepaaldheid en orde heerst. De grammofoonplaat die wordt opgezet, kan niet tegen de draad in draaien en speelt altijd dezelfde noten. Hierdoor voelt Roquentin zich warm en gelukkig. Deze lineariteit, de onomkeerbaarheid van de tijd en de strenge vorm van de muziek stellen hem gerust.³⁹⁰ Ondanks dit kortstondige moment van veiligheid en rust verlaat de walging hem echter niet. Zij komt steeds vaker, zonder vaste plaats of tijd.

Als Roquentin later in het verhaal in de stadstuin van Bouville op een bankje zit, verwerft hij een inzicht dat veel duidelijk maakt over de walging. Roquentin kijkt naar de wortel van een kastanjeboom. Hij weet ineens niet meer wat een boomwortel eigenlijk is en dat beangstigt hem. De identiteit ervan ontgaat hem: de zwarte, knoestige massa is een ondoordringbaar ding. Dan, als bij donderslag, beseft hij dat deze boomwortel:

(...) zijn onschadelijke eigenschap van abstracte categorie [had, C.B.] verloren: het was het deeg der dingen zelf, die wortel was gekneet bestaan. Of beter nog, de wortel, de hekken van de tuin, de bank, het grasperk, alles was bezweken; de verscheidenheid der dingen, hun individualiteit was slechts een vernis. Dat vernis had zich opgelost, er bleven monsterlijke, weke massa's, wanordelijk – naakt, van een verschrikkelijke, ontuchtige naaktheid. (140)

Kijkend naar de boomwortel begrijpt Roquentin wat het bestaan inhoudt. Eerst was hij als de anderen die kijken naar de dingen en denken dat die dingen simpelweg zijn: de zee *is*, een meeuw *is*, een hand *is*. Maar dit zijn

390 | Vgl. Suhr 2005, p. 39.

van de dingen is een zijnde in de zin van een categorie, ze behoren tot een bepaalde klasse.³⁹¹ Sartre verwijst naar de traditionele platonische opvatting dat alle dingen een wezen hebben dat voorafgaat aan hun existentie en aan het bestaan. Al dat is, vindt zijn oorsprong in de transcendente en niet zintuiglijk kenbare Ideeënwereld. Alle dingen hebben daarom een wezen dat we kunnen herleiden naar een vaste en onveranderlijke Idee (zie paragraaf 1.3.1). Volgens Sartre is het individuele bestaan echter onverklaarbaar: het verzet zich tegen een dusdanige generieke verklaring. Er bestaat geen noodzakelijke samenhang tussen vorm en existentie (vgl. Aristoteles), tussen begrip en zijn of naam en ding. Een universeel Idee van de dingen (vgl. Plato) ontbreekt.³⁹² Waar de werkelijkheid voor Plato slechts een blauwdruk is van een andere, ware werkelijkheid, staat de mens volgens Sartre voor de opdracht om te bestaan en zijn vrijheid te verwerkelijken in de ordeloze wereld waarin hij leeft.

‘De woorden waren bezweken en met hen de betekenis van de dingen, hun gebruikswijzen, de zwakke merktekenen, die de mensen op hun oppervlakte aangebracht hadden’, aldus Roquentin (139). Hij ziet in dat de dingen zijn op een manier die losstaan van de namen en begrippen die de mens eraan toekent.³⁹³ De functie van de boomwortel zegt niets over het bestaan ervan. Begrip van de functie stelt de mens alleen in staat om te begrijpen wat een boomwortel in algemene zin is; de specifieke boomwortel kan niet worden begrepen. Dit zijn kan niet worden herleid tot noodzakelijkheid, omdat het niet kan worden verklaard: ‘de dingen zijn geheel zoals zij ons verschijnen – en *achter* hen is niets’, zo schrijft Roquentin (107). Volgens Sartre zijn abstracties, ideeën en categorieën onverenigbaar met het werkelijke bestaan.³⁹⁴

Deze gedachte hangt nauw samen met Sartres zijnsleer, die hij uitwerkt in zijn filosofische hoofdwerk *Het zijn en het niet. Proeve van een fenomenologische ontologie* (1943, hierna: *Het zijn en het niet*). Sartre begint *Het zijn en het niet* met de ontologische vraag wat onder het ‘zijn’ moet worden

391 | Suhr 2005, p. 50.

392 | Suhr 2005, p. 56.

393 | Er kan worden gesproken van een ‘ontplatonisering’, zie Suhr 2005, p. 49.

394 | In *Walging* schetst Sartre deze gedachte door middel van de beroemde scène in de tram, wanneer Roquentin naar een bank kijkt en zegt: ‘Ik ben temidden van de Dingen, de onbenoembaren. Alleen, zonder woorden, zonder verweer, omringen zij mij, onder mij, achter mij, boven mij. Zij eisen niets, zij dringen zich niet op: zij zijn er (137-138).

verstaan. Zijn antwoord verduidelijkt de walging van Roquentin in relatie tot de dingen en het zelf. Zo komt zijn kritische verhouding tot de ideologie van het narratieve zelf, die het leven tracht te reconstrueren, naar voren. Vanuit *Walging* kan worden betwist dat de werkelijkheid narratief is en dat een narratieve reconstructie ervan waar kan zijn. Representeert een dergelijke vertelling de concrete werkelijkheid, zoals Nussbaum stelt? Om deze vragen te kunnen beantwoorden, schets ik nu kort Sartres denken over het wezen van de werkelijkheid en de bestaanswijzen van de mensen en de dingen.

4.2.2 De zijnsleer van Sartre

De vraag naar het wezen van de werkelijkheid kan volgens Sartre slechts worden beantwoord vanuit het moment dat de wereld en het bewustzijn elkaar ontmoeten.³⁹⁵ Vanuit dit fenomenologische uitgangspunt stelt Sartre de vraag naar het zijn – dezelfde vraag die Roquentin bezighoudt na confrontatie met de naakte dingen.³⁹⁶ In *Walging* verschijnen het keisteentje, de papieren en de boomwortel zwijgend en redeloos aan Roquentin. Wanneer de wortel hem in het stadspark het zijn van de dingen onthult, vraagt Roquentin zich af waarom hij niet net als de dingen kan zijn en waarom zij de walging oproepen. Hij begrijpt wel dat hij niet is als de dingen; Roquentin voelt aan dat zijn bestaan niet een soortgelijke ‘zijnsvolheid’ heeft. Deze zijnsvolheid wordt nader beschreven in *Het zijn en het niet*. Sartre noemt de volle bestaanswijze van de dingen die Roquentin in *Walging* beschrijft, ‘op-zich’ (*en-soi*):

Het op-zich heeft geen geheim: het is massief. (...) Het is wat het is, dat betekent dat het uit zichzelf zelfs niet niet kan zijn wat het niet is. (...) Het is volle positiviteit. Het kent dus niet het anders-zijn: het poneert zich nooit als anders dan een ander zijn; het kan geen enkele relatie

395 | Sartre 2010, uit de inleiding van G. Groot, p. iv.

396 | ‘Er moet dus een *zijnsfenomeen* zijn, een zijnsverschijning die als zodanig kan worden beschreven. Het zijn wordt ons onthuld door een middel dat ons onmiddellijke toegang verleent, verveling, walging, enzovoort, en de ontologie is de beschrijving van het zijnsfenomeen zoals het zich manifesteert, dat wil zeggen zonder intermediair. Toch dient aan elke ontologie een voorafgaande vraag te worden gesteld (...) is het zijn dat zich aan mij onthult, dat aan mij *verschijnt*, van dezelfde aard als het zijn van de bestaande dingen die aan mij verschijnen?’, zo vraagt Sartre in *Het zijn en het niet*. Sartre 2010, p. 31.

met het andere onderhouden. Het is eindeloos zichzelf en put zich erin uit dat te zijn.³⁹⁷

Dit is volgens Sartre ‘op-zich-zijn’ (*être-en-soi*), het volle zijn. Het wezen van een ding is slechts datgene wat het *is*, niets meer en niets minder: ‘Het zijn is. Het zijn is op zich. Het zijn is wat het is’, aldus Sartre.³⁹⁸ Een ding is massief en ondoordringbaar. Dat is de zijnsvolheid van de dingen die Roquentin overstelpt: zij *zijn*, meer niet. Dat is het geval bij de boomwortel en het keisteentje. Deze dingen vallen volledig met zichzelf samen, omdat zij volgens Sartre geen betrekking of verhouding tot zichzelf hebben. Een ding heeft niet de vrijheid om te bepalen wat het zou willen zijn. Het kan niet beslissen om iets anders te worden en uit de gegevenheid (factici-teit) te treden. Deze beslissing vereist afstand en de aanwezigheid van een bewustzijn. Dat hebben de dingen niet. Het ‘op-zich-zijn’ kan niet worden verklaard of herleid naar iets mogelijks of noodzakelijks. Het kan zichzelf niet gronden, verklaren of bevestigen. De dingen zijn contingent omdat ze alleen maar zijn. Ze ontberen iedere noodzakelijke verhouding tot elkaar, waardoor het zijn overbodig wordt. De dingen hebben daarom geen betekenis. Zij zijn absurd en zinloos.³⁹⁹

De mens is daarentegen wel in staat om de vraag te stellen naar het eigen zijn en valt niet met zichzelf samen zoals een ding. Er is sprake van een relatie tot de wereld, waaraan een betrekking van de mens tot zichzelf voorafgaat. De mens kan zich tot zichzelf verhouden en volgens Sartre kan de mens slechts zijn in deze verhouding. De bestaanswijze van de mens noemt hij ‘voor-zich’ (*pour-soi*).⁴⁰⁰ In dit ‘voor-zich-zijn’ (*être-pour-soi*), dat bestaat uit spanning en afstand, kan een verhouding ontplooiën en daarin is de vrijheid van de mens gelegen. ‘Voor-zich’ is het tegenovergestelde van het massieve zijn van de dingen, het is de bestaanswijze die Sartre ‘existentie’ noemt, dat een ‘uit-staan naar de wereld’ betekent.⁴⁰¹ Het is een ‘tegenwoordigheid bij zichzelf’.⁴⁰² De mens kan bestaan en zijn vrijheid

397 | Sartre 2010, p. 52-53.

398 | Sartre 2010, p. 53.

399 | Vgl. T. Martin, ‘The Role of Others in Roquentin’s Nausea’, in: Rolls & E. Rezniewski (eds.), *Sartre’s Nausea: Text, Context, Intertext*, Amsterdam-New York, NY: Rodopi 2005, p. 67.

400 | Zie Sartre 2010, inleiding van G. Groot, p. vi.; Sartre 2010, p. 145.

401 | Naar *existeren*. Zie G. Groot, ‘Sartre: leven, denken en erfenis’, in: G. Groot & G. van Heeswijck (red.), *De uitgelezen Sartre*, Tiel/Amsterdam: Uitgeverij Lannoo en Uitgeverij Boom, 2000 (samengesteld, ingeleid en geannoteerd door G. Groot, vertaald door F. Montens e.a.), p. 19.

402 | Sartre 2010, p. 145.

verwerkelijken, want in tegenstelling tot de dingen bestaat de mens niet in zichzelf. ‘Voor-zich-zijn’ is bewustzijn, het impliceert een gerichtheid naar het zelf en de wereld. Het bewustzijn is voor Sartre altijd bewust zijn van iets.⁴⁰³ ‘Voor-zich-zijn’ en bestaan betekent dat de mens het zijn telkens wil ontvluchten – in feite willen we juist *niet* zijn.⁴⁰⁴ In *Walging* komt deze zijnswijze helder naar voren op het moment dat Roquentin zich zowel lichamelijk als geestelijk ten volle bewust wordt van het feit dat hij bestaat:

Ik besta. Ik denk, dat ik besta. (...) Mijn gedachte ben ik: daarom kan ik niet ophouden met bestaan. Ik besta, door wat ik denk... en ik kan mijzelf niet beletten om te denken. Indien ik zelfs op dit ogenblik besta, besta ik – het is vreselijk! – omdat ik een afschuw heb om te bestaan. Ik ben het, ik, die mijzelf uit het niets trek, waar ik naar haak: de haat, de tegenzin om te bestaan zijn evenzovele manieren om mij te doen bestaan en mij in mijn bestaan te doen doordringen. (111)

De mens is bewustzijn; het denken is bestaan. Roquentin beseft dat zijn denken de enige reden is voor zijn bestaan. Hij bestaat ‘voor-zich’, en vraagt zich af wat dat betekent. Hij is geen ding zoals de boomwortel. Dat Roquentin nadenkt over zijn bestaan en in verhouding staat tot zichzelf, is kenmerkend voor het ‘voor-zich-zijn’. Op die manier onttrekt het ‘voor-zich’ zich aan het volle zijn van de dingen en is het ‘niet’ (*néant*).⁴⁰⁵ Een ding dat ‘op-zich’ is, kent geen ontkenning of negativiteit: het is volle positiviteit en kan alleen maar zijn. In het voor-zich-zijn ligt daarom het niet-zijn. Anders gezegd, de mens *is* niet. Voor Sartre duidt ‘het niet’ op de ontkenning van dingmatigheid.⁴⁰⁶ De mens kan om zich heen kijken en zeggen dat hij de tafel die in de hoek staat, niet is. Er is sprake van een zowel fysieke als geestelijke afstand. Het ‘voor-zich’ is afstand en spanning en in de verhouding tussen de mens en zichzelf situeert Sartre (de werking van) het ‘niet’.⁴⁰⁷ Daarom is de mens voor Sartre het wezen van het negatieve,

403 | Sartre 2010, p. 35.

404 | Groot 2000, p. 23.

405 | ‘Het voor-zich, als fundament van zich, is het ontstaan van de ontkenning. Het fundeert zich in zoverre het *van zichzelf* een bepaald zijn of een zijnswijze ontkent. Wat het ontkent of verniet is (...) het op-zich-zijn. Maar niet onverschillig welk op-zich-zijn: de menselijke werkelijkheid is voor alles haar eigen niet’, aldus Sartre. Sartre 2010, p. 158.

406 | Groot 2000, p. 21.

407 | *Het zijn en het niet* staat bekend om de voorbeelden die zich veelal afspelen in cafés en die Sartre op herkenbare wijze beschrijft. Hij verduidelijkt het begrip ‘vernietiging’ (*néantisation*), aan de hand van de afspraak met Pierre. Zie Sartre 2010, p. 66-69.

van het 'niet-zijn' of het 'niet-dat-zijn'. De mens bestaat niet in zichzelf, omdat hij niet als een ding tot zichzelf is veroordeeld. Het bewustzijn is een 'niet', een tekort aan zijn: want zodra we volledig zijn, dan zijn we 'op-zich'. Omdat 'voor-zich-zijn' bestaat uit verhouding-tot, afstand-tot en bewust-zijn van, is de mens er ook altijd de ontkenning van.⁴⁰⁸ Dat bedoelt Sartre als hij zegt dat de menselijke werkelijkheid voor alles zichzelf 'niet' is.⁴⁰⁹

De existentie is voor Sartre ordeloos, toevallig, ongefundeerd en zonder enige oorzakelijkheid. Roquentin ervaart ten volle de contingentie en onverklaarbaarheid van het zijn. Onder de oppervlakte bevindt zich wel een essentie van de wereld, maar die is ongerechtvaardigd en zonder enige vorm:

Het essentiële is het toevallige. Ik wil, bij definitie, zeggen, dat het bestaande niet het noodzakelijke is. Bestaan is eenvoudig er zijn: de dingen, die bestaan, verschijnen, vertonen zich, maar men kan hen nooit herleiden. (...) geen noodzakelijk wezen kan het bestaande verklaren: de toevalligheid is geen valse schijn, een verschijning, die men kan laten verdwijnen; het is het absolute, bij gevolg het volkomen zinloze. (143-144)

De existentie is het hele gebied van alles wat geen oorzaak heeft – en daarom is ze 'te veel'.⁴¹⁰ De traditionele filosofie vraagt *waarom* er iets is. De fenomenologie leert juist dat een dergelijke verklaring ontbreekt. De dingen zijn op zich teveel en ze zijn ook teveel ten aanzien van de andere dingen. Alles om ons heen *is* er, en deze volheid van het zijn verstikt Roquentin. Dat verklaart ook waarom Roquentin gedurende zijn aanvallen van walging aan alles om hem heen refereert als 'te veel' en 'ondoordringbaar'. De dingen dringen zich op in hun bestaan; zij zijn overbodig, wanordelijk en zijn zonder enige reden. Dat maakt hen zo monsterlijk en beangstigend.

Zo ervaart Roquentin dat het bestaan raadselachtig, vreemd en absurd is. Dat geldt net zo voor de menselijke existentie en na het voorgaande is duidelijk wat Sartres fameuze stelling 'existentie gaat vooraf aan essentie'

408 | Groot 2000, p. 21-22.

409 | Sartre 2010, p. 155.

410 | Suhr 2005, p. 53.

betekent.⁴¹¹ Sartre verzet zich tegen de gedachte dat de mens een vaststaande essentie of een wezen heeft. De mens kent de positiviteit van het ding niet. De existentie is dynamisch en beweeglijk en komt niet voort uit een statische en onveranderlijke essentie. Sartre stelt dat de mens aanvankelijk niets is, maar iets kan worden door wat hij van zichzelf maakt.⁴¹² De mens bestaat eerst, treft zichzelf in de wereld aan, duikt daarin op en bepaalt daarna pas zichzelf.⁴¹³ Het 'ik' van de mens bestaat 'voor-zich': in de verhouding, het spanningsveld tussen denken en zijn. In *Walging* beleeft Roquentin een 'wonderlijke zijnservaring' waarin het wonder van de existentie openbaar wordt.⁴¹⁴ Deze ervaring heeft welhaast het karakter van een religieuze openbaring; het is alsof Roquentin ontwaakt en de wereld om hem heen voorgoed ontsluiert wordt. Plots is het hem volledig duidelijk wat de walging is en waarom zij intreedt. Zittend op een bankje in de stadstuin van Bouville beleeft Roquentin zijn ware ontmoeting met de werkelijkheid en de existentie.⁴¹⁵

En zonder iets scherp te formuleren, begreep ik, dat ik de sleutel gevonden had van het Bestaan, de sleutel van mijn Walgingen, van mijn eigen leven. Feitelijk alles wat ik daarna heb kunnen vatten, is terug te voeren tot deze fundamentele absurditeit. Absurditeit: weer een woord; ik worstel met woorden; daarginds raakte ik het ding aan. Maar ik zou hier het absolute karakter van de absurditeit willen vastleggen. (...) Ik heb zoëven het absolute ervaren: het absolute of het absurde. Er was geen relatie, waarin die wortel niet absurd was. (...) Absurd, onherleidbaar; niets – zelfs niet een diepe en geheime waanzin van de natuur – kan hem verklaren. (...) Maar tegenover die grote, ruwe poot waren noch de onwetendheid, noch het weten van belang: de wereld van redenen en verklaringen is niet die van het bestaande. (141-142)

De werkelijkheid wil geleefd worden: niet beschouwd of geclassificeerd. Omdat de traditionele filosofie het zijn heeft willen verklaren en vastleggen, is zij volgens Sartre voorbijgegaan aan het in zichzelf zinloze concrete

411 | Sartre 2000, p. 236.

412 | Sartre 2000, p. 237.

413 | Sartre 2000, p. 237.

414 | Term van Van Niftrik 1953, p. 19. Simone de Beauvoir (1908-1986) spreekt ook over een openbaring: 'a revealing of the world', zie S. de Beauvoir, *Adieux: A Farewell to Sartre*, Harmondsworth: Penguin 1984 (vertaald door P. O'Brien), p. 207. Zie ook Falzon 2005, p. 107, die spreekt van 'revelatory experiences'.

415 | Van Niftrik 1953, p. 42.

bestaan. Om dat in te zien, is er een openbaring nodig die ons losmaakt van de beschouwende rede.⁴¹⁶ Als alles er is, niet voor ons maar op zichzelf; als dit zijn van de dingen ‘onherleidbaar, redeloos, zonder zin’ is, dan is de existentie van de dingen onbegrijpelijk.⁴¹⁷ Zodra we afstand nemen van het willen begrijpen en beschouwen, bestaat die wortel pas echt in wezenlijke zin.⁴¹⁸

Roquentin begrijpt wat hem sinds het voorval met het keisteentje is overkomen: ‘ik onderga haar [de walging, C.B.] niet meer, zij is geen ziekte meer, noch een voorbijgaande bui: ik ben de Walging’ (139). Hij weet dat de walging altijd terug zal komen. Zij is het bestaan waarin we geworpen zijn, waaraan we niet kunnen ontkomen. De walging slaat toe bij de aanblik van de beklemmende existentie,⁴¹⁹ de naakte werkelijkheid. De walging staat voor alles dat noodzakelijkheid ontbeert en maakt duidelijk dat het bestaan ongefundeerd en absurd is.

Ik zou me willen laten gaan, mijzelf vergeten, slapen. Maar ik kan niet, ik stik: het bestaan doordringt me van alle kanten, door de ogen, door de neus, door de mond... En eensklaps, met een enkele slag, wordt het waas verscheurd, ik heb begrepen, ik heb gezien. (...) Ik kan niet zeggen, dat ik mij opgelucht of tevreden voel; integendeel, het overstelpt me. (139)

In *Walging* laat Sartre de lezer op indringende wijze ervaren hoe het voelt om een vervreemd mens te zijn die zich niet geborgen voelt en in een onbegrijpelijke wereld leeft. De mens woont in een huis dat voortdurend wordt afgebroken. Er is geen enkele zekerheid; de mens is ongevraagd in de overrompelende zijnsvolheid geworpen die de wereld kenmerkt en die existentie, het zijn, is onbegrijpelijk. ‘Al het bestaande ontstaat zonder reden, blijft in stand uit zwakheid en sterft terloops’, zo zegt Roquentin (146). Daarom is angst de fundamentele stemming van het bestaan. Het feit dat er niets is, dat wij ‘niet-zijn’ en toch moeten leven in die onbepaaldheid, versterkt die angst. We worden omringd door absurditeit en zinloosheid.

416 | Van Niftrik 1953, p. 42. Volgens Van Niftrik komt op dit punt bij uitstek het ‘anti-intellectualisme’ en de gerichtheid op het concrete en singuliere van het existentialisme naar voren.

417 | Van Niftrik 1953, p. 40.

418 | Van Niftrik 1953, p. 41.

419 | Vgl. Van Niftrik 1953, p. 42: ‘Zó, in en door de walging om de verstikkende volheid van dat zwijgende, redeloze zijn, beleefde hij de existentie’.

Alle vertrouwdheid is verdwenen. Angst, verveling en weerzin zijn volgens Sartre onlosmakelijk verbonden met de menselijke existentie.⁴²⁰ Dat verzucht ook Roquentin: “t Is een diepe, diepe verveling, het diepe hart van het bestaan, de materie zelf waarvan ik gemaakt ben’ (170). In *Walging* tracht Sartre het authentieke levensgevoel van de mens te beschrijven.⁴²¹ Door middel van de literaire vertelling tracht hij door te dringen tot deze existentiële beleving,⁴²² hoewel hij zich daar tegelijkertijd tegen verzet. In *Walging* zet Sartre niet alleen zijn gedachten over de contingentie van de werkelijkheid uiteen: hij bekritiseert in het verlengde daarvan de menselijke hang naar het vertellen van verhalen. Dit komt in de volgende paragraaf aan bod.

4.3 Het leven als verhaal: de *narratio* als constructie

Wij leven met verhalen, stelt Roquentin. ‘Een mens is altijd een verhalenverteller’ (48). Ook hij wordt verleid door de drang tot het vertellen van verhalen: ‘Ik heb gewild, dat de momenten van mijn leven elkander opvolgden en zich rangschikten als de momenten van een leven, dat men zich herinnert’ (50). Op het moment dat Roquentin zijn leven vertelt, voelt hij dat hij bestaat. Door middel van een verhaal, een narratieve ordening van gebeurtenissen, krijgt hij grip op zijn leven. Dan kan Roquentin zijn bestaan duiden en er betekenis aan toekennen. Dat doet hij ook in het café, wanneer de walging hem even verlaat tijdens het luisteren naar *Some Of These Days*. Op dat moment denkt Roquentin aan avonturen die hij heeft beleefd. Hoewel hij zich geen details herinnert, is er misschien toch sprake van een ‘stipte ketening’ van omstandigheden als het gaat om de reis die hij heeft gemaakt. Hij is zeeën overgestoken, heeft steden achter zich gelaten,

420 | Van Niftrik 1953, p. 53. In het formuleren van deze bestaansangst is Sartre schatplichtig aan de Deense filosoof Søren Kierkegaard (1813-1855), die deze existentiële angst in 1844 voor het eerst formuleerde in S. Kierkegaard, *Het begrip angst*, Budel: Damon 2009 (1844, vertaald door J. Sperna Weiland). Kierkegaard onderscheidt tussen ‘vrees’ en ‘angst’. Vrees heeft een object, wij vrezen dan *iets*. Men vreest bijvoorbeeld dat er iets gaat gebeuren. De existentiële angst is echter onbestemd. De angst die Sartre beschrijft, komt overeen met het begrip van Heidegger, die stelt dat de mens kan vluchten in de massa en vervallen in ‘het Men’ (*das Man*). Dan voelt de mens zich weer veilig – maar dan heeft hij zijn eigen existentie (een geworpen ontwerp) opgegeven. Zie Van Niftrik p. 54-55; M. Heidegger, *Zijn en tijd*, Nijmegen: Uitgeverij SUN 2009 (1927, vertaald en van een nawoord voorzien door M. Wildschut), § 40 op p. 239-247.

421 | B. Delfgaauw, *Wat is existentialisme?* Baarn: Het Wereldvenster 1969, p. 106; Barrett 1965, p. 261.

422 | Dresden 1946, p. 24.

is doorgedrongen in wouden, heeft vrouwen bezeten en heeft met gemene kerels gevochten (32). Bij de gedachte aan dit soort avonturen voelt hij zich 'gelukkig als de held uit een roman' (64). Dan ervaart Roquentin dat hij bestaat.⁴²³ Hij voelt zich iemand, en daarmee iemand wiens afwezigheid wordt opgemerkt: *Some of these days, you'll miss me honey*, zo luidt de toepasselijke tekst van het nummer.

Roquentin probeert zijn verleden op narratieve wijze te reconstrueren. Hij ketent de verschillende gebeurtenissen aan elkaar en vertelt herinneringen en avonturen. Dan voelt hij dat hij leeft. Over deze 'narratieve constitutie' in relatie tot het zelf, de ander en de werkelijkheid is veel geschreven in de literatuurwetenschap, de psychologie (met name de psychoanalyse) en de (geschied)filosofie.⁴²⁴ Ik volsta nu, voordat ik terugkeer naar *Walging*, met een korte schets van de kerngedachte van narratieve constitutie. Het gaat mij in dit hoofdstuk om de kritiek van Sartre ten aanzien van de menselijke drang tot narrativiteit en wat dit kan betekenen voor de notie van empathie in relatie tot rechtvaardigheid.⁴²⁵

De gedachte dat mensen altijd verhalenvertellers zijn en ieder mensenleven een verteld leven, verwijst naar de idee van de *homo narrans*: de vertellende mens.⁴²⁶ Volgens de Amerikaanse literatuurwetenschapper Jonathan Culler (1944) is dit idee van menselijke narrativiteit steeds meer centraal komen te staan in de huidige tijd.⁴²⁷ Culler formuleert deze narratieve constitutie op heldere wijze:

Stories, the argument goes, are the main way we make sense of things, whether in thinking of our lives as a progression leading somewhere or in telling ourselves what is happening in the world. Scientific explanation makes sense of things by placing them under laws – whenever a and b obtains, c will occur – but life is generally not like that. It follows

423 | Suhr 2005, p. 38.

424 | De idee van narratieve constitutie en het narratieve zelf komt terug in de filosofie van onder meer Paul Ricoeur (1913-2005), Charles Taylor (1931), Alisdair MacIntyre (1929) en Daniel Dennett (1942) en in het denken van de psycholoog Jerome Bruner (1916-2015). G. Strawson, 'Against Narrativity', in: A. Speight (ed.), *Philosophy and Life. Boston Studies in Philosophy, Religion and Public Life* 2015, p. 18 e.v.

425 | Het voert voor dit hoofdstuk te ver om de verschillende ideeën rond (de ideologie van) het narratieve zelf volledig uit werken of de huidige debatten omtrent dit thema weer te geven.

426 | Term van Walter Fisher, zie W.R. Fisher, 'Homo Narrans. The Narrative Paradigm: In the Beginning', *Journal of Communication*, 1985, p. 74-89.

427 | Culler 2011, p. 83.

not a scientific logic of cause and effect but the logic of story, where to understand is to conceive of how one thing leads to another, how something might have come about: how Maggie ended up selling software in Singapore, how George's father came to give him a car. We make sense of events through possible stories.⁴²⁸

Historicus en filosoof Frank Ankersmit (1945) markeert eveneens een toegenomen belangstelling in de *narratio*. Niet alleen in de narratologie en literatuurwetenschap, waar het verhaal logischerwijs centraal staat, maar ook in andere vakgebieden is een steeds prominentere plaats ingeruimd voor het verhaal. Zo zijn in bijvoorbeeld de theologie en de economie narratieve benaderingen te onderscheiden.⁴²⁹ Deze toegenomen belangstelling voor het verhaal hangt volgens Ankersmit samen met de kritiek op het dominerende positivisme, op wetenschappelijke rationaliteit en formalisme.⁴³⁰ Hier is een duidelijke verwantschap met de kritiek van Nussbaum op een zuiver rationalistische of utilistische benadering van het recht en rechtvaardigheid (zie paragrafen 1.3.2 en 1.4). Volgens Nussbaum verzetten verhalen zich tegen systematisch en wetenschappelijk denken waarin geen ruimte is voor de mens en diens gevoelens. Dit denken doet de mens en de werkelijkheid tekort en dat benadrukt voor Nussbaum het belang van (literaire) verhalen. Verhalen vertrekken vanuit het concrete leven, waardoor de lezer meer ontvankelijk wordt voor de concrete werkelijkheid die in het theoretisch denken al snel verdwijnt. Dat stelt ook Ankersmit: verhalen kunnen de lezer opmerkzaam maken op aspecten waar wetenschappelijke rationaliteit niet bij kan, zoals het beantwoorden van vragen over zingeving en het duiden van de ambiguïteit van de werkelijkheid.⁴³¹

Volgens de narratieve rechtsethiek zijn verhalen in het kader van rechtvaardigheid belangrijk: zij zetten de rechter aan tot empathie en inleving in concrete situaties en omstandigheden van degene over wie hij moet oordelen, zodat hij de verhalen van partijen beter begrijpt en zelf ook (betere) *narratio*'s kan formuleren. Door middel van narratieve reconstructie van het verleden willen narratieve rechtsethici de narrativiteit die in het leven

428 | Culler 2011, p. 83-84.

429 | F. Ankersmit, 'Inleiding. De metamorfoses van het verhaal', in: F. Ankersmit, M.C. Doeser & A.K. Varga (red.), *Op verhaal komen. Over narrativiteit in de mens- en cultuurwetenschappen*, Kampen: Kok Agora 1990, p. 7. Zie ook Brooks 2006, p. 2-3.

430 | Ankersmit 1990, p. 9.

431 | Ankersmit 1990, p. 9-10.

besloten ligt, weergeven. Dan komt de betekenis van specifieke handelingen of gebeurtenissen naar voren en kan de rechter recht doen aan de ambigue werkelijkheid.

Deze reconstructie komt naar voren in het citaat van Culler en ook in *Walging*. In zijn dagboek reconstrueert Roquentin de gebeurtenissen van dag tot dag: hij beschrijft zijn ervaringen met de walging om te begrijpen wat hem overkomt en om de werkelijkheid om hem heen te begrijpen. Een dergelijk narratief begrip vereist een logische aaneenschakeling van gebeurtenissen. Een *narratio* is immers alleen geloofwaardig – en van waarde – als die voldoet aan een logische opbouw en er samenhang bestaat tussen afzonderlijke gebeurtenissen met een bepaalde betekenis. Ieder goed verhaal heeft een (vaste) essentie, een plot dat al het daaraan voorafgaande verklaart.⁴³² Deze vorm kenmerkt veel romans, en ook in het recht dienen de verhalen van partijen logisch gereconstrueerd te zijn. Een verhaal dat iedere samenhang ontbeert en onbegrijpelijk is, wordt niet (of in ieder geval minder) serieus genomen. Een verhaal met een duidelijke structuur en opbouw is daarentegen alleen al om die reden overtuigender.

In *Walging* speelt het verhaal een belangrijke en complexe rol. Roquentin vertelt niet alleen zijn eigen leven: als historicus tracht hij ook een *narratio* te reconstrueren over het leven en de persoon van De Rollebon. Roquentin beoogt gebeurtenissen uit het verleden te reconstrueren tot een samenhangend geheel, om de tijd en het leven van De Rollebon waarheidsgetrouw weer te geven. Hij tracht het verhaal overeen te laten komen met de mens die het betreft. Roquentin verbindt historische verschijnselen met elkaar en brengt samenhang in het onsamenhangende verleden. Hij ontdekt echter

432 | Dit ordenende element van de *narratio* vinden wij reeds bij Aristoteles. In *Poëtica* beschrijft hij het handelingsverloop van de tragedie: 'Een geheel is datgene wat een begin, een midden en een einde heeft. Een begin is iets dat zelf niet, althans niet op grond van een noodzakelijk verband, na iets anders komt, maar waarna wel iets anders op natuurlijke wijze volgt of zich voordoet. Een einde is het tegenovergestelde: iets dat natuurlijkerwijze zelf na iets anders komt – hetzij noodzakelijk hetzij in de meeste gevallen – en waarna niets anders komt. Een midden is iets dat zowel zelf na iets anders komt alsook door iets anders gevolgd wordt. Daarom moeten goed samengestelde verhalen niet beginnen op een willekeurig punt, noch ook eindigen op een willekeurig punt, maar voldoen aan de genoemde vormprincipes' (VII, 50b23). 'Alles wat mooi is (...) moet niet slechts zijn delen in goede orde en samenhang hebben maar óók beschikken over een omvang die niet willekeurig is' (VII, 50b34). Dit hangt nauw samen met zijn begrip *katharsis*, de loutering die plaatsvindt onder de toeschouwers (zie paragraaf 1.3.1). 'Want het verbazende effect van de gebeurtenissen zal groter zijn wanneer ze blijken samen te hangen dan wanneer ze zich vanzelf, dwz bij toeval voordoen' (IX, 52a1); 'Maar de allerbeste herkenning vloeit voort uit de handeling zelf wanneer het aangrijpende effect wordt bereikt door middel van waarschijnlijke gebeurtenissen' (XVI, 55a16).

geen bestaande structuren in de historische werkelijkheid, maar creëert deze door middel van een vertelling. Vanuit Roquentins ervaringen met narratieve reconstructie kan worden betwijfeld of zijn *narratio* een ‘spiegel van het verleden’ is en het leven van De Rollebon representeert.⁴³³ Kan Roquentin de historische werkelijkheid daadwerkelijk weergeven? Zo ja, dan betekent dit dat de *narratio* een waarheidsgetrouwe representatie is van de werkelijkheid – een opvatting die ‘narratief realisten’ als Nussbaum lijken te verdedigen.

De verleiding van de *narratio* is erin gelegen dat het logisch en rationeel te volgen is, echter is dit tegelijkertijd de valkuil ervan; de ordenende vorm wordt geacht overeen te komen met de werkelijkheid. Dat een goed verteld verhaal niet vanzelfsprekend een representatie inhoudt en in het recht leidt tot rechtvaardigheid, kwam al naar voren bij het proces tegen Dmitri in *De gebroeders Karamazov* (zie paragraaf 2.4.2). Verschillende gebeurtenissen werden geordend in een logisch verhaal en gepresenteerd als weergave van wat in het verleden gebeurd is. De conclusie dat Dmitri zijn vader wel vermoord moest hebben, werd gezien als een waarheidsgetrouwe representatie – wat leidde tot zijn veroordeling. Dostojevski liet echter zien dat deze narratieve reconstructie van de feiten leidde tot een onterechte vaststelling van schuld, omdat de *narratio* (hoe overtuigend ook) geen recht deed aan wat werkelijk gebeurd was.

Ankersmit werpt een interessante stelling op die Sartre al in *Walging* duidelijk naar voren brengt. Volgens narratieve rechtsethici kunnen verhalen positivistische schema’s en systeemdenken doorbreken. Echter kan volgens Ankersmit de vraag worden gesteld of er niet een paradox schuilt in een dergelijke stellingname. Ligt de *narratio* in sommige opzichten niet juist in het verlengde van wetenschappelijke rationaliteit? Het logisch-geconstrueerde verhaal lijkt in overeenstemming te zijn met formalistische en sciëntistische doelstellingen.⁴³⁴ In narratieve structuren van de roman kan een zeker formalisme worden onderkend, omdat verhalen kunnen worden teruggevoerd tot de narratieve logica van vaste regels, patronen en wetmatigheden.⁴³⁵ Vanuit *Walging* brengt Sartre een dergelijke kritiek naar voren aan de hand van zijn stelling dat de wereld ten diepste contingent

433 | Term van Ankersmit in Ankersmit 1983, p. 93.

434 | Ankersmit 1990, p. 11.

435 | Ankersmit 1990, p. 10-11.

is; zijn zijsleer en zijn begrip van *mauvaise foi* (de gedragswijze te kwader trouw). In de volgende paragraaf komen deze onderwerpen aan bod.

4.3.1 Sartres kritiek op narrativiteit

Zoals gezegd erkent Roquentin zijn drang tot het vertellen van verhalen. Alle mensen zijn volgens hem verhalenvertellers. Er volgt echter een belangrijke toevoeging op deze vaststelling. We vertellen dan misschien verhalen, maar ‘we moeten *kiezen*: leven óf verhalen vertellen’ (48). Deze korte zin geeft de kritiek van Sartre op de vanzelfsprekend aangenomen menselijke narrativiteit helder weer.⁴³⁶

Sartre staat allereerst kritisch ten aanzien van de structuur en werking van het verhaal op grond van zijn ideeën over de werkelijkheid. Uit de vorige paragraaf bleek dat de walging van Roquentin duidt op de menselijke existentie in een contingente werkelijkheid waarin geen ‘stipte ketening’ van omstandigheden te ontwaren valt. Om rust te vinden en de walging van het bestaan te ontvluchten, reconstrueert Roquentin avonturen. De onbegrijpelijke werkelijkheid krijgt dan een zekere noodzaak die haar begrijpelijk maakt. Roquentin begrijpt gaandeweg dat deze narratief-logische samenhang van het verleden bedacht is. Deze samenhang is niet daadwerkelijk aanwezig in de werkelijkheid, want:

Wanneer men leeft gebeurt er niets. De decors veranderen, de mensen gaan en komen, dat is alles. Er is nooit een begin. De dagen rijgen zich aan elkander, zonder slot of zin, het is een eindeloze en vervelende optelling. Van tijd tot tijd vormt men een gedeeltelijk totaal: men zegt: nu reis ik drie jaren, nu ben ik drie jaren te Bouville. Er is ook geen einde: men verlaat nooit een vrouw, een vriend of een stad in één keer. (...) Maar wanneer men het leven vertelt, verandert alles; het is alleen een verandering, die niemand merkt: het bewijs is, dat men over ware

436 | De Britse filosoof en literatuurwetenschapper Galen Strawson (1952) onderscheidt in het kader van narratieve (zelf)constructie de empirische theorie over narrativiteit (*Psychological Narrativity Thesis*): het feit dat mensen het leven op narratieve wijze ervaren; en de ethisch-normatieve theorie (*Ethical Narrativity Thesis*) waar narrativiteit beschouwd wordt als voorwaarde voor het ‘goede leven’ en tevens voorwaarde om tot een volledig persoon-zijn te komen. Het goede leven vereist een narratieve eenheid. Strawson stelt dat Sartre in *Walging* de empirische theorie onderschrijft, maar de ethisch-normatieve theorie verwerpt. Strawson 2015, p. 11-12, 18.

verhalen spreekt. Alsof er ware verhalen konden bestaan; de gebeurtenissen voltrekken zich in een volgorde en wij vertellen ze in omgekeerde volgorde. (49)

Hoezeer de gedachte dat hij avonturen heeft beleefd Roquentin geruststelt, hij ziet in dat hij geen avonturen heeft beleefd. Avonturen kunnen alleen bestaan in boeken: ‘alles wat men in boeken vertelt kan natuurlijk echt gebeuren – maar het gebeurt op een andere wijze. En het is deze wijze van gebeuren, waaraan ik zo hecht’, aldus Roquentin (47).⁴³⁷ Deze ‘oneigenlijke’ wijze van gebeuren impliceert een verteld leven waarin alles een duidelijk begin en eind heeft en gebeurtenissen een oorzakelijk verloop hebben. De meest gewone en onbetekenende gebeurtenis kan gemakkelijk tot een avontuur verworden. Het enige dat de mens hoeft te doen, is haar te vertellen. Het verhaal zou kunnen beginnen met de zin ‘het was een zwoele zomeravond in juni’, maar naar gelang de boodschap van het verhaal kan net zo goed een willekeurig ander beginpunt worden geformuleerd. Dat komt, zo zegt Roquentin, omdat een verhaal in werkelijkheid bij het einde begint. De mens vertelt immers een verhaal met een bepaald einde (de plot) in gedachten. Het einde vormt daarom ‘al het voorgaande om’ en geeft aan die enkele openingswoorden ‘de praal en waarde van het begin’ (49). Nadat een begin is bedacht, wordt het verhaal achterstevoren gevormd. De gebeurtenissen en momenten worden niet gereconstrueerd, maar veeleer *geconstrueerd* door het eind ‘dat hen aantrekt, en elk van hen trekt op zijn beurt het moment aan, dat hem voorafgaat’ (49). Volgens Roquentin houdt de mens zichzelf voor de gek door te denken dat de *narratio* de werkelijkheid representeert:

Dat gevoel van avontuur komt beslist niet uit de gebeurtenissen. (...) Het is eerder de wijze, waarop de ogenblikken zich aan elkaar ketenen. Ik geloof, dat dit gebeurt: plotseling voelt men, dat de tijd stroomt, dat elk ogenblik een volgend ogenblik meetrekt, dit ogenblik weer een ander en zo gaat het voort; dat elk ogenblik in het niet verzinkt, dat het niet de moeite waard is te trachten het tegen te houden enzovoorts. En dan kent men deze eigenschap toe aan de gebeurtenissen, die in

437 | De Autodidact kan daarom worden beschouwd als een contrastfiguur ten opzichte van Roquentin. Hij symboliseert de starheid en onveranderlijkheid van de boeken, van de dode kennis. Zie Suhr 2005, p. 44. Voor de Autodidact bevatten boeken onbetwistbare waarheden: “‘Hebt u het stellig nog nooit ergens anders gelezen? Dan, Monsieur,’ zegt hij somber, ‘is het niet waar. Wanneer het waar was, zou een ander het al eens uitgedacht moeten hebben’” (121).

de momenten verschijnen; wat tot de vorm behoort draagt men op de inhoud over. (66)

Het gevoel van avontuur komt voort uit de manier waarop ons bewustzijn gebeurtenissen aan elkaar ketent. De werkelijkheid en het bestaan zijn niet narratief, zo komt naar voren in *Walging*. Het bewustzijn construeert verhalen om te kunnen duiden, om noodzaak en betekenis te creëren. Ieder ogenblik brengt logischerwijs een volgend ogenblik voort en zo construeren we een causale keten waarin de vorm van de tijd aan de gebeurtenissen het karakter van een avontuur verleent.⁴³⁸ Door gebeurtenissen te vertellen wordt de tijd onomkeerbaar en voelen we dat hij stroomt. Onomkeerbaarheid van de tijd kenmerkt voor Roquentin de stemming van het avontuur, daarom ervaart hij bij de gedachte aan een avontuur dat hij *is*. Het onomkeerbare is volgens Sartre echter altijd iets bedachts: het heeft de noodzakelijkheid van een logische consequentie.⁴³⁹ Roquentin vraagt zich af of herinneringen niet meer zijn dan verdichtsels:

(...) ik kan nog zo het verleden doorzoeken, maar haal er toch niets anders uit dan brokstukken van beelden en ik weet niet erg goed wat zij vertegenwoordigen, evenmin of zij herinneringen of verdichtsels zijn. Er zijn bovendien veel gevallen, waarin ook die brokstukken zelf zijn verdwenen; er blijven niets meer dan woorden; ik zou geschiedenissen kunnen vertellen, ze te goed vertellen (...) maar zij zijn niet anders dan geraamten. Er is sprake van een vent, die dit of dat doet, maar dat ben ik niet, ik heb niets met hem gemeen. (42)

Uit Sartres opvatting over de contingente werkelijkheid volgt een tweede kritiekpunt. Ook de menselijke existentie is niet narratief. 'Voor-zich zijn', de menselijke bestaanswijze, wordt niet door *narratio's* gevormd. Existeren betekent juist dat de mens zich niet laat leiden door narratieve constructies en deze beschouwt als waarheidsgetrouwe reconstructies. Vertelde herinneringen kunnen consistent en overtuigend zijn, uiteindelijk zijn zij voor Sartre niet meer dan dode abstracties die met het menselijke bestaan niets van doen hebben. 'Ik bouw mijn herinneringen met mijn heden. Ik ben geworpen, alleen gelaten, in mijn heden. Tevergeefs poog ik het verleden opnieuw samen te voegen: ik kan niet aan mijzelf ontsnappen', aldus

438 | Suhr 2005, p. 39.

439 | Suhr 2005, p. 37.

Roquentin (43). Een verhaal of avontuur biedt een vlucht uit het heden; zij hebben ten doel om zin en betekenis te verlenen aan het verleden. Een herinnering berust op een organiserend mechanisme dat tracht structuur en ordening aan te brengen in het leven en aan ons bestaan. Deze (oneigenlijke) manier van 'zijn' impliceert de noodzakelijkheid van een romanfiguur, van iemand die zichzelf vastlegt als een personage uit een boek.⁴⁴⁰ Verhalen zijn dus vooral een probleem waar ze in de weg staan van het opnieuw hernemen en betekenis verschaffen van een weerbarstige werkelijkheid waaraan nooit recht gedaan kan worden in een verhaal.

Het is duidelijk dat narratieve constructies voor Sartre het gefragmenteerde menselijke leven met al haar toevalligheden en absurditeiten niet kunnen vatten. Het is het bevroren van wat in wording is; het terugbrengen van beweging en dynamiek tot een statisch wezen of essentie (vgl. wederom Nietzsche's mummificatie). Ook hier staat Sartre kritisch ten opzichte van Plato en diens waarheidsbegrip, dat gebaseerd is op de herinnering (*anamnèsis*). Roquentin houdt ons daarentegen voor dat herinneringen vanuit het heden worden geconstrueerd. We kunnen ons de waarheid niet herinneren: dit zijn bedachte begrippen die met het werkelijke leven weinig van doen hebben. Herinneringen zijn illusies: 'De ware aard van het aanwezige (...) was het bestaande en wat niet aanwezig was bestond niet. Het verleden bestond niet. In het geheel niet. In de dingen noch in mijn gedachten', aldus Roquentin (107).

Volgens Sartre is het gevoel van absurditeit verbonden met (het besef van) de toevalligheid van de existentie, zo blijkt uit *Walging*. Roquentin realiseert zich na de toenemende aanvallen van walging en na zijn openbaring in het park dat alles absurd en zinloos is. Het absurde is 'de sleutel van het bestaan'. Maar het valt de mens zwaar om de absurditeit en toevalligheid van het bestaan onder ogen te zien. De mens houdt zichzelf voor dat de wereld op begrip gebracht kan worden en onderworpen kan worden aan regels, begrippen en *narratio's*. Op deze wijze verhullen wij echter de absurditeit van de

440 | Dat roept bij de lezer vragen op ten aanzien van wat Roquentin in zijn dagboek vertelt. Heeft Roquentin inderdaad die indrukwekkende verre reizen gemaakt, of zijn dit ook slechts verhalen? Dat laat Sartre in het midden, maar vorm en inhoud komen hier krachtig samen. Een ander voorbeeld is het verhaal van Roquentin dat hij in 1923 papieren uit archiefmateriaal uit de Russische Staatsbibliotheek heeft gestolen. Hij heeft echter geen enkele herinnering van de diefstal (108), en zegt dat hij 'honderd andere en geloofwaardigere verhalen' kan bedenken om de aanwezigheid van de papieren in zijn kamer te kunnen verklaren. Hier lijkt Sartre zijn ideeën over de verzonnen herinnering en zijn stelling dat het verleden niet bestaat, nog eens te onderstrepen.

wereld en het menselijk bestaan. De narratief geconstrueerde wereld is niet de wereld van het werkelijk bestaande, omdat de menselijke existentie niet onderworpen is aan enige logische noodzakelijkheid of causaliteit.

Volgens Sartre komen facticiteit (gesitueerdheid) en ontwerp bij elkaar, zo stelde ik reeds in paragraaf 4.2. De mens kan creatief ingrijpen op diens factische zijn: hij is mogelijkheid en kan zichzelf ontwerpen door afstand te nemen. Vrijheid betekent voor Sartre de beweging van de mens die voortdurend beslissingen neemt en moet nemen. De mens kan zichzelf tot een ding maken, maar *is* het nooit helemaal. Telkens blijft de mogelijkheid bestaan om de situatie te hernemen en om *wél* te kiezen.⁴⁴¹ Deze keuze kan niet met een beroep op iets anders worden gerechtvaardigd. De vrijheid *is* zelf ook niet: het bestaat niet als een gegeven of als een ding. Vrijheid moet worden gerealiseerd door de handelende mens die hier telkens voor kiest. ‘De vrijheid is precies het niet dat in het hart van de mens *wordt geweest* en dat de menselijke-werkelijkheid dwingt *zich te maken* in plaats van *te zijn*’, aldus Sartre in *Het zijn en het niet*.⁴⁴² Deze vrijheid is een zware last, omdat het duidt op de keuze die de mens alleen moet maken. Durft de mens zijn volledige verantwoordelijkheid onder ogen te zien? Als de contingentie van de wereld erkend wordt, is het de vraag of hij daadwerkelijk durft te beslissen. Het is geen gemakkelijke opgave om te handelen en daar de volledige verantwoordelijkheid voor te dragen.

Sartre erkent de inherente moeilijkheid van het ‘voor-zich-zijn’. Is het überhaupt mogelijk om de situatie naar onze zin te wijzigen en onze facticiteit te ontlopen? Kunnen we onszelf veranderen? Het lijkt een onmogelijke opgave om te ontsnappen aan ‘het lot dat mijn klasse, mijn land en volk, mijn familie me opleggen’.⁴⁴³ Is het niet zo dat de mens nu eenmaal bepaald is en gevormd wordt door ‘klimaat en grond, ras en klasse, de taal, de geschiedenis van de groep waartoe hij behoort, de erfelijkheid, de individuele omstandigheden tijdens zijn kinderjaren, de verworven gewoonten, de kleine en grote gebeurtenissen in zijn leven’?⁴⁴⁴ Sartre erkent facticiteit, maar verzet zich – net als Dostoevski bij monde van de ondergrondse man – tegen dit soort deterministische redeneringen. Zij symboliseren

441 | Groot 2000, p. 30.

442 | Sartre 2010, p. 557.

443 | Sartre 2010, p. 603.

444 | Sartre 2010, p. 603.

voor Sartre een wezenlijke, maar kwalijke houding: het ontvluchten van onze verantwoordelijkheid. De facticiteit is uitgangspunt van het levend ontwerp en nooit een excuus om het te zijn te ontvluchten.

Het ontvluchten van onze verantwoordelijkheid om te bestaan, noemt Sartre de 'gedragswijze te kwader trouw' (*mauvaise foi*). Bij kwade trouw maakt iemand zichzelf tot een ding door zich een wezenlijke identiteit toe te kennen.⁴⁴⁵ De mens die te kwader trouw is, stelt het kiezen uit en verschuilt zich achter determinismen zoals (externe) omstandigheden, zichzelf toegedichte eigenschappen of waarden die aan zijn bestaan vooraf zouden gaan.⁴⁴⁶ De facticiteit die de mens nu eenmaal onvermijdelijk heeft, is volgens Sartre nooit een onherroepelijk noodlot. Wij kunnen afstand nemen en kiezen om iets anders te worden. In *Existentialisme is humanisme* (1946) geeft Sartre een helder voorbeeld van kwade trouw. Hij illustreert deze gedragswijze met een mens die geconfronteerd wordt met de gedachte dat hij slechts bestaat voor zover hij zich verwerkelijkt en de som van zijn handelen (en keuzes) is.⁴⁴⁷ Om niet te hoeven handelen en de

445 | Sartre 2000, p. 255.

446 | In *Walging* komt deze gedachte naar voren als Roquentin het stadsmuseum van Bouville bezoekt. In de grote zaal, waar honderdvijftig portretten hangen van leden van de deftige burgerij van de stad, wordt Roquentin getroffen door het portret van de koopman Jean Pacôme. Deze deftige, zorgvuldig geschilderde man laat hem niet los. Roquentin staart naar het portret en bedenkt dat Pacôme iemand was die altijd zijn plicht heeft gedaan: als zoon, echtgenoot, vader en als hoofd van zijn bedrijf. Daardoor verwierf hij rechten, want 'een recht is nooit anders dan de keerzijde van een plicht' (95). In de ogen van de statige Pacôme leest Roquentin een onverbiddelijk oordeel, waardoor hij zijn recht om te bestaan betwijfelt: 'het was waar, dat ik mij er altijd rekenschap van gegeven had, dat ik niet het recht bezat om te bestaan. Ik was bij toeval verschenen' (95). Voor Roquentin heeft de bourgeoisie in de grote zaal een gerechtvaardigd bestaan gekend, want: 'zij hadden op alles recht gehad: op leven, op werk, op rijkdom, op gezag, op eerbied en tenslotte op de onsterfelijkheid' (93). Deze mannen hadden volgens Roquentin het recht om te bestaan. De rol die eenieder van hen in het leven heeft vervuld, lag al vast bij de geboorte. Zij zagen het als hun plicht om die rol zo getrouw en juist mogelijk te vervullen. Mensen als Pacôme kunnen zich ter rechtvaardiging van hun bestaan beroepen op een soort eeuwig recht, dat als een wezen achter hun verschijning staat. Diegenen onder hen die misschien wel begrepen hebben dat het bestaan nooit te herleiden is, hebben uiteindelijk de verantwoordelijkheid van zich afgeschoven. Door de voor hen gebaande paden te bewandelen, hebben ze zich onvrij gemaakt en zich verschoond van de beslissing om te bestaan. Door op te gaan in een bepaalde rol hebben zij zich op-zich gemaakt en daarom zijn zij teveel – hier verwijst Sartre naar het positieve, volle zijn van de dingen. Vrijheid kan volgens Sartre echter niet worden ontlopen, ook al wordt zij tijdelijk ontkend. Maar om die ontkenning vol te houden, hebben 'de Smiechten' op grond van het vermeende recht om te bestaan het recht om niet te denken uitgevonden (113). Sartre is altijd buitengewoon kritisch geweest op de bourgeoisie. Hij noemde hen veelvuldig 'les salauds', ofwel 'de schoften', zie Barrett 1965, p. 241. In *Walging* is de term door Van den Aardweg vertaald als 'de Smiechten'.

447 | Sartre 2000, p. 247. Een ander beroemd voorbeeld omtrent de kwade trouw, uit *Het zijn en het niet*, is dat van de jonge vrouw die een afspraakje heeft. De man heeft duidelijk nog een andere bedoeling. De vrouw voelt de begeerte van de man en is daar wel door geveleid, maar doet alsof de intentie van de man niet bestaat. Wanneer de man zijn hand op haar hand legt, staat zij voor de onmiddellijke beslissing: laat zij haar hand liggen, of trekt zij zich terug? De vrouw laat haar hand liggen en schiet daardoor in de kwade

verantwoordelijkheid daartoe te ontvluchten bedenken mensen oneindig lange lijsten van smoezen en excuses:

Ik heb de omstandigheden niet mee gehad, ik had veel meer in mij dan er van mij geworden is; natuurlijk, ik heb geen grote liefde beleefd, geen grote vriendschap gekend, maar dat komt doordat ik geen man of vrouw heb ontmoet die deze waardig waren; ik heb geen schitterende boeken geschreven, maar dat komt doordat ik daar geen tijd voor heb gehad. (...) Daarom is er in mij een massa levensvatbare bekwaamheden, talenten en mogelijkheden ongebruikt gebleven die me een waarde geven die uit een simpele opsomming van mijn daden niet valt op te maken.⁴⁴⁸

Dat is de verleiding van de *narratio* waar ook Roquentin gevoelig voor is. Door middel van vertellingen probeert de mens het feit dat hij niet (durft te) handelen, weg te redeneren. Feitelijk geeft de mens dan zin aan de meest zinloze invulling van het eenmalig menselijk bestaan: de berusting. ‘Zo ben ik nu eenmaal’ is niet voor niets een zichzelf excuserende uitspraak, het is een vlucht van de verantwoordelijkheid voor een bepaalde situatie, om het beslissen en handelen te vermijden. Dit soort vertellingen ontspruiten volgens Sartre vanuit existentiële angst en de eenzaamheid die het menselijk bestaan oproept. Door dit soort narratief-logische constructies te formuleren, heeft de mens zichzelf tot ding gemaakt. Als de mens zichzelf uit verhalen laat bestaan en zichzelf construeert als de held uit zijn eigen roman ervaart hij een noodzakelijkheid en een rechtvaardiging van zijn bestaan, als een ‘ik’ dat aanwezig is in het hier en nu. Volgens Sartre neemt de mens dan afstand van zijn eigenheid en authenticiteit. De mens existeert op oneigenlijke wijze en is (tijdelijk) ‘op-zich’ geworden.

Zo is de verleiding van narrativiteit gelegen in het daarmee verbonden quiëtisme. Sartre wijst berusting in een zogenaamde identiteit, rol of een bepalend determinisme resoluut af. Het bestaan biedt geen enkele houvast voor de mens: geen God, geen vooraf bepaald Idee of systeem van waarden leidt ons. De menselijke existentie is vrijheid en volgens Sartre moet de mens inzien dat het aanvaarden van deze verantwoordelijkheid juist

trouw, doordat zij haar beslissing uitstelt en zich overgeeft aan het genot, maar dat niet opvat zoals het is. Zij probeert zijn aandacht te verleggen naar haar geest, maar onderwijl rust haar hand willoos in de warme handen van de man, ‘instemmend noch afwijzend – een ding’, aldus Sartre. Sartre 2010, p. 119.

448 | Sartre 2000, p. 247-248.

mogelijkheden verschaft. Dat dit geen eenvoudige opdracht is, blijkt uit de walging van Roquentin. Toch is het volgens Sartre beter om het bestaan in walging te ontmoeten, dan om het helemaal niet aan te gaan en niet te bestaan. De theoloog Gerrit van Niftrik (1904-1972) beschrijft de opdracht van Sartre buitengewoon helder:

Het gaat om de moed het Niets in de ogen te zien en in een heroïsche verbeterheid verder te gaan, zònder illusies en zònder romantiek. Wij zijn voor de keuze gesteld hoe wij mens willen zijn. Of wij mens zullen zijn, wordt ons niet gevraagd. Wij kùnnen niet anders dan mens zijn; (...) wij móéten handelen; wij móéten bestaan, ook al weten wij, dat het alles absurd is.⁴⁴⁹

Sartres kritiek op de traditionele filosofie geldt evengoed ten aanzien van de gestructureerde, logisch opgebouwde *narratio*. Het construeren van verhalen is slechts een ander instrument om de werkelijkheid te ordenen en te vangen in begrippenkaders. Immers, om een verhaal begrijpelijk te laten zijn, dient het te verwijzen naar concepten, begrippen en structuren die anderen kunnen (her)kennen – dit zagen wij reeds bij Aristoteles en, in zijn navolging, Nussbaum (zie paragraaf 1.3).

4.3.2 Een tweede problematisering van empathie: narratief verstaan

Sartres kritiek op narrativiteit strekt zich uit tot de historische biografie die Roquentin schrijft over markies De Rollebon. Roquentin probeert te begrijpen wie de markies nu eigenlijk was en waarom hij handelde zoals hij (naar alle waarschijnlijkheid) gedaan heeft. Initieel ontleende Roquentin geluk aan dit werk: de biografische, noodzakelijke ordelijkheid bood hem een tijdelijke remedie tegen zijn walging en rechtvaardigde zijn bestaan.⁴⁵⁰ Door het leven van de markies te ordenen tracht hij ook zijn eigen bestaan op orde te krijgen. Maar hoewel het Roquentin niet ontbreekt aan documenten van en over De Rollebon, vindt hij in de verschillende stukken geen enkele standvastigheid. Er is geen orde of consistentie te ontwaren in de afzonderlijke archiefstukken. Vaak lijkt het niet eens over dezelfde persoon

449 | Van Niftrik 1953, p. 19.

450 | D. Collins, *Sartre as Biographer*, Cambridge: Harvard University Press 1980, p. 8.

te gaan. De markies gaat Roquentin steeds meer tegenstaan, omdat hij geen grip krijgt op wie De Rollebon precies was (67-68):

Wel ja, hij heeft dit alles kunnen doen, maar het is niet bewezen. Dit zijn eerlijke veronderstellingen, die rekening houden met de feiten: maar ik voel heel goed, dat ze van mij komen, dat ze heel eenvoudig een manier zijn, om mijn kennis tot één geheel te maken. Geen schijntje komt van de zijde van De Rollebon. Langzaam, lui, nors voegen de feiten zich desnoods naar de orde, die ik hun geven wil, maar deze blijft aan de buitenkant. Ik heb de indruk een werk van zuivere verbeelding te maken. En dan nog ben ik er zeker van, dat de personen van de roman echter zouden zijn, in elk geval vermakelijker. (22-23)

Roquentin merkt dat de feiten zich onderwerpen aan de ordening die hij ze oplegt, maar het blijft hoe dan ook een ordening van buitenaf. De feiten zetten zichzelf niet op een rij, zij laten zich slechts op willekeurige wijze op een rij stellen. In de feiten op zichzelf ontbreekt altijd een zekere noodzakelijkheid. De markies is weerbarstig, alle pogingen om coherentie aan te brengen rond zijn leven en persoon mislukken. De Rollebon lijkt eerder op een romanpersonage dan op een historische figuur die geleefd heeft. Roquentin kan de essentie van De Rollebon niet vatten en verliest dan ook de zin om aan het boek te werken:

Monsieur de Rollebon was mijn deelgenoot: hij had mij nodig om te bestaan en ik had hem nodig om mijn bestaan niet te voelen. Ik leverde de brute stof, die stof, welke ik volop bezat en waarvan ik geen gebruik wist te maken: het bestaan: mijn bestaan. Rollebon beeldde uit. Hij stelde zich tegenover mij en maakte zich van mijn leven meester om het zijne uit te beelden. Ik bemerkte niet meer, dat ik bestond, ik bestond niet meer voor mij, maar voor hem; (...) Ik was slechts een middel om hem te doen leven, hij was mijn bestaansreden, hij had mij bevrijd van mijzelf. Wat ging ik nu doen? (...) Dit is niets: het Ding ben ik. Het bestaan, bevrijd en losgemaakt, vloeit op mij terug. Ik besta. (109-110)

Roquentin is in het heden geworpen, zijn project vervult zijn bestaan niet meer.⁴⁵¹ Hij ziet in dat hij zijn rechtvaardiging ontleent aan een andere

451 | Vgl. Martin 2005, p. 72: 'Without a project there is, in a sense, no future, no past. He has no project - he is stuck in the present'.

existentie, die van De Rollebon. Roquentin ontvlucht de verantwoordelijkheid om te bestaan en daarmee verwordt hij volgens Sartre tot een ding (hij zegt niet zonder reden ‘het Ding ben ik’). De Rollebon blijkt een fictief personage en de historische biografie blijkt gebaseerd op de verbeelding. Roquentin besluit om definitief te stoppen met het schrijven van de biografie en om een roman te schrijven, omdat de literaire vorm meer recht kan doen aan het vluchtige, weerbarstige karakter van de werkelijkheid.

In *Walging* laat Sartre zien dat vanuit de scheppende verbeelding een wereld naar voren komt die echter is dan de historisch geconstrueerde. In tegenstelling tot wat Aristoteles schrijft over geschiedschrijving, dat dit een waarheidsgetrouwe weergave van het verleden betreft (zie paragraaf 1.3.1), kan volgens Sartre een historische vertelling niet zonder meer als spiegel van het verleden (als een achteruitkijkspiegel) worden beschouwd. Zo’n vertelling is veeleer een gemankeerde, artificiële constructie. Het realistisch vertrouwen of geloof in de *narratio* als objectieve ‘spiegel van het leven’ hangt nauw samen met de meest elementaire beginselen van de hermeneutiek. Zowel in ‘Recht en literatuur’ als in de thematiek van rechtsvinding speelt hermeneutiek een grote rol en daarom bespreek ik deze beginselen hierna kort in relatie tot de *narratio* en empathie.

Hermeneutiek (Gr. *hermeneus*, tolk)⁴⁵² richt zich op de interpretatie van teksten en kan worden omschreven als de studie van het proces van interpreteren, waaronder het achterhalen en expliciteren van de achtergrond of context die een tekst begrijpelijker maakt.⁴⁵³ Het gaat om de vraag naar betekenis: hoe kan een historische gebeurtenis, een kunstwerk, een tekst, een rechtsregel of een gesprekspartner worden begrepen? *Verstehen* (verstaan of begrijpen) vormt hier het kernbegrip.⁴⁵⁴ Uitdrukking, beleving en leven kunnen alleen in verband met elkaar worden verstaan. Dit verband

452 | M. Leezenberg & G. de Vries, *Wetenschapsfilosofie voor geesteswetenschappen. Herziene editie*, Amsterdam: Amsterdam University Press 2012, p. 172. Hermeneutiek is terug te voeren tot Homerus. Volgens Leezenberg en De Vries was het Schleiermacher die een eerste aanzet gaf tot een interpretatieleer. De opvattingen van de Duitse filosoof Wilhelm Dilthey (1833-1911) zijn bepalend geweest voor de verdere ontwikkeling van de hermeneutiek. Gadamer werkt in reactie op Dilthey een eigen hermeneutiek uit in *Waarheid en methode* (1960).

453 | Leezenberg & De Vries 2012, p. 171.

454 | Deze *verstehende* methode, zoals ontwikkeld door Dilthey, richt zich op het innerlijk van de bestudeerde (historische) werkelijkheid; niet slechts tot de zintuiglijk waarneembare uiterlijkheid, zoals de natuurwetenschappelijke methode van het *Erklären* (verklaren) tot object heeft. Leezenberg & De Vries, p. 188.

komt samen in de beroemde ‘hermeneutische cirkel’,⁴⁵⁵ waarin het deel en het geheel met elkaar samenhangen en nooit los van elkaar op analytische wijze begrepen en verklaard kunnen worden. Het deel dient te worden verstaan vanuit het geheel en het geheel vanuit de constituerende delen. De hermeneuticus cirkelt als het ware van het specifieke naar het algemene en weer terug. De hermeneutische cirkel heeft in essentie een narratief karakter en dat komt helder naar voren in *Walging*.

Roquentin gaat eveneens te werk volgens de hermeneutische methode van het *Verstehen*: hij tracht betekenis toe te kennen aan uitingen en handelingen van De Rollebon vanuit diens biografische achtergrond. Roquentin beoogt een rationele reconstructie van het verleden, maar begrijpt (uiteindelijk) dat hij hiermee niet de persoon van De Rollebon kan vatten. Hij construeert een personage dat niets met De Rollebon als historische actor van doen heeft. Roquentin probeert zich te verplaatsen en zich in te leven, maar dat leidt tot een rationele abstractie van wat gebeurd is. Het veronderstelt dat hij De Rollebon kan kennen op basis van een reconstructie van diens levensverhaal: wat hij heeft meegemaakt en wat hij heeft beleefd. Een narratief-logische redenering kan echter geen recht doen aan de dynamische, contingente werkelijkheid. Als we proberen te begrijpen waarom iemand op basis van zijn ervaringen in het verleden zich in het heden op een bepaalde manier uit of reageert, betekent dat een reductie in de zin van ‘biografisme’: de persoon, diens doen en laten, uitspraken en werken zijn dan volledig gedetermineerd door het verhaal van zijn leven. Vanuit Roquentins worstelingen met het schrijven van zijn biografie komt deze nauwe band tussen de *narratio* en empathie duidelijk naar voren. Roquentin ervaart dat De Rollebon zich onttrekt aan zijn pogingen om hem te *Verstehen*. Het schrijven van diens biografie is daarom geen reconstructie, maar een constructie vanuit zijn eigen verbeelding.

De *narratio* speelt een cruciale rol wanneer we ons trachten in te leven in de ander om diegene te willen begrijpen. Het verhaal heeft geen bevrijdende werking zoals Nussbaum stelt; de *narratio* beklemmt en reduceert, omdat de mens en de ander daarin worden vastgelegd. Niet alleen is dat een vorm van *mauvaise foi*; als het gaat om de relatie met de ander is dit problematisch. Of het nu inleving in een ander of het beleven van een ervaring

455 | De ‘hermeneutische cirkel’ is een term van Schleiermacher en nader uitgewerkt door Dilthey, Heidegger en Gadamer. Zie Gadamer 2014, p. 255 e.v.

of gebeurtenis die in het verleden heeft plaatsgehad (*Erlebnis*) betreft.⁴⁵⁶ de *verstehende* methode is altijd verbonden met het zelf. Er is sprake van een zogenaamd 'narratief verstaan' waarin de ander wordt gezien vanuit de achtergrond van zijn levensverhaal en van daaruit wordt geduid. Deze constructie geschiedt op basis van narratieve logica.

Het gevaar van dit narratief verstaan, zo leert *Walging*, is dat het vasthoudt aan een historiciteit waardoor de mens gevormd en bepaald is. Maar dat betekent een ontkenning van het feit dat de mens altijd mogelijkheid is en als zodanig niet zomaar verklaard kan worden. Handelingen en uitspraken van iemand zijn niet noodzakelijkerwijs te herleiden tot een narratieve interpretatie. Dat is echter wel waar de hermeneutiek zich op richt: zij kent op narratieve wijze betekenis toe en neigt daarmee naar een (historisch) determinisme.

Voor het recht is het eveneens van belang om in te zien dat de natuurlijke geneigdheid om verhalen te vertellen niet neutraal of onschuldig is en zeker niet zonder meer als methode van een meer humane rechtsvinding voorgeschreven kan worden. Dat blijkt ook vanuit het denken van Sartre over narrativiteit. Het narratief verstaan en de gevolgen daarvan komen terug in zijn begrip van de blik van de ander (*le regard*). Volgens Sartre wordt de verhouding tussen mensen gekenmerkt door strijd en conflict: 'het conflict is de oorspronkelijke betekenis van het voor-de-ander-zijn'.⁴⁵⁷ De ander die naar mij kijkt, bezit mij. Niets kan de mens meer van zichzelf scheiden of vervreemden dan de blik van de ander. In die vervreemding kan de mens niet langer 'vernietiging zijn' (niet-zijn). Het 'niets' dat de mens is, wordt door een ander als het ware opgevuld.⁴⁵⁸ In de ogen van de ander is de mens onvrij, want de mens heeft geen zeggenschap over wat de ander vindt. In de omgang met de ander is het grootste gevaar dat diegene de mens tot iets maakt wat hij niet is door hem een vast, onveranderlijk wezen of essentie toe te kennen.⁴⁵⁹ Dat betekent de dood voor de menselijke vrijheid

456 | Term van Dilthey, zie Ankersmit 1986, p. 137 e.v.

457 | Sartre 2010, p. 471.

458 | Groot 2010, p. xiii.

459 | Sartre geeft hier het treffende voorbeeld van iemand die zich in een hotel bevindt en door het sleutelgat van een kamer loert. Ineens hoort hij voetstappen op de gang en voelt dat hij bekeken wordt. Hij weet dat degene die naar hem loert, hem een wezen toedicht. Misschien die van voyeur, van bedrogen echtgenoot of privédetective. Hoe ziet die ander hem nu? De man is afhankelijk geworden van wat die ander denkt, los van het feit wat dat nu is en of dit überhaupt klopt – de man zou een slotenmaker kunnen zijn die een afgebroken sleutel uit het gat probeert te halen. Hij schaamt zich (wat moet die ander wel niet

en mogelijkheden. *Le regard* doet de mens zijn beheersing over de situatie verliezen.⁴⁶⁰ De mens weet zich volgens Sartre dan vastgelegd in een (feitelijke) identiteit die hij niet kan beheersen, maar die hij wel is:

Het bestaan van de ander stelt echter een feitelijke grens aan mijn vrijheid. Door het opdoemen van de ander verschijnen immers bepaalde determinaties die ik ben zonder ze te hebben gekozen. Daar ben ik, jood of ariër, mooi of lelijk, eenarmig enzovoort. Dat alles ben ik voor de ander, zonder dat ik mag hopen de betekenis die ik buiten heb te bevatten, laat staan te veranderen. (...) Zo stuit ik hier opeens op de totale vervreemding van mijn persoon: ik ben iets wat ik niet heb gekozen te zijn; wat voor gevolgen zal dat voor de situatie hebben?⁴⁶¹

Dit is het ongrijpbare ‘voor-de-ander-zijn’.⁴⁶² Het wezen dat de ander mij toedicht, is een realiteit waar ik me niet direct van kan bevrijden: de ander kent mij een wezen, een essentie toe. De werking van de blik is dat de ander mij laat verstarren in object-zijn die ‘op-zich’ is.

Sartre werkt deze gedachte uit in zijn toneelstuk *Met gesloten deuren* (*Huis clos*, 1943),⁴⁶³ waarin hij zijn beroemd geworden zin ‘de hel, dat zijn de anderen’ formuleert.⁴⁶⁴ Het toneelstuk laat zien dat de mens altijd afhankelijk is van de ander, of hij dat nu wil of niet. ‘Al die blikken die mij verslinden. (...) Dus dit is nu de hel. (...) Een braadrooster is niet nodig: de hel, dat zijn de anderen’, zo roept Garcin, een van de karakters, aan het eind van het toneelstuk wanhopig uit. Het is onmogelijk om aan de ander te ontsnappen,

denken?) en wordt rood. Het wezen dat de ander aan hem toedicht, blijft aan de man kleven en hij weet dat hij er geen enkele greep op heeft. Sartre 2010, p. 354-358.

460 | Beerling 1947, p. 27-28.

461 | Sartre 2010, p. 648-649.

462 | Sartre 2010, p. 471.

463 | *Met gesloten deuren* speelt zich af in de hel. Drie mensen die elkaar niet kennen, zijn gestorven en worden in een salon bij elkaar gebracht door een huisknecht. Achtereenvolgend ontvangt de huisknecht een journalist en politiek activist, Garcin, die uit lafheid zijn vrienden heeft verraden. Vervolgens komt Inès binnen, een lesbische vrouw die haar minnares tot zelfmoord heeft gedreven. Tot slot doet de mooie jonge Estelle haar entree. Estelle heeft haar baby vermoord. De salon blijft gesloten en Garcin, Inès en Estelle zijn tot elkaar veroordeeld. Ze spreken met elkaar over hun leven en al snel gaat het over de misdaden die zij hebben begaan. De sfeer die Sartre schept is, net als in *Walging*, beklemmend. Het is onmogelijk om de anderen te ontlopen en men is continu gevangen in de blik van de ander. Garcin, Inès en Estelle fixeren elkaar op basis van de daden die zij bij leven hebben verricht. Er is alleen nog facticiteit, dat wat de drie personen bij leven gedaan hebben.

464 | Ofwel: ‘L'enfer, c'est l'autres’, citaat uit: J.P. Sartre, *Met gesloten deuren*, Amsterdam: Uitgeverij De Bezige Bij 1964 (1943, vertaald door C.N. Lijzen), p. 77.

iedereen is elkaars beul.⁴⁶⁵ Voor Sartre betekent de hel het verlies van de vrijheid zoals de mens dat in relatie tot de ander ervaart. Dat geldt ook voor empathie als inlevingsvermogen, waarin de mens opgesloten wordt in een narratief verstaan. De blik van de ander leidt niet tot een ontmoeting, maar tot de preconcepties van een ervaringswijze die gebaseerd is op vergelijking en op narratieve constructie. Zodra de mens naar een ander kijkt, is die ander al gevangen in verhalen en gecategoriseerd in begrippenkaders.

De kritiek van Sartre op narrativiteit heeft vergaande consequenties voor narratieve reconstructie in het recht, dat in paragrafen 1.4.2 en 2.4.2 aan de orde kwam. Partijen leggen hun verhaal voor aan de rechter en trachten dat zo geloofwaardig mogelijk te construeren als ware het een reconstructie. De rechter beoordeelt welk verhaal (of deel daarvan) hij het meest waarschijnlijk en geloofwaardig acht. Daartoe worden verhalen van partijen door een juridisch filter gehaald en op basis daarvan construeert de rechter een eigen, juridisch verhaal. Zo wordt een derde *narratio* geconstrueerd, die in de beslissing de wereld in gaat als het uiteindelijke verhaal. De formalistische verhaalstructuren die eigen zijn aan de *narratio* gelden eveneens voor juridische oordelen, omdat het feitenrelaas wordt geconstrueerd. Jessurun d'Oliveira beschrijft dit 'abstractie- en fictionaliseringsproces' treffend:

Juristen, rechters moeten iets uit het echte leven distilleren met de werktuigen die ze bezitten. Het begrippenapparaat staat aan de lopende band gebeurtenissen te isoleren en categoriseren; in lange rijen liggen de etiketten klaar om het gebottelde leven te voorzien van plussen en minnen, van gelijk of straf. Gebeurlijkheden worden voorstellingen van zaken, die op hun beurt weer worden omgevormd tot met autoriteit vastgestelde zaken, die al ver van de oorspronkelijke werkelijkheid zijn weg geraakt. Onwaarschijnlijke werkelijkheden worden soms door de processen van het recht onherkenbaar vervormd tot waarschijnlijke onwerkelijkheden en van positieve of negatieve sancties voorzien. Het recht is ongeduldig met ruw materiaal dat onherleidbare ambivalenties of dubbelzinnigheden vertoont. Daar kunnen geen zaken mee worden gedaan. Het leven wordt tot voor juristen hapklare brokken verwerkt,

465 | 'Toen kreeg ik opeens het idee ze [de drie personages, C.B.] in de hel te zetten en elk van hen tot de beul van de twee anderen te maken', aldus Sartre, geciteerd in Cohen-Salal 1989, p. 234.

waaruit alle aarzelingen, dubbelzinnigheid en onzekerheid lijken te zijn weggefilterd.⁴⁶⁶

Deze beschrijving komt overeen met het wetenschappelijke karakter van de *narratio* en het feit dat de werkelijkheid daarin gereduceerd wordt tot een begrijpelijke, causaal geordende reconstructie. Vanuit *Walging* bleek echter dat dit narratief reductionisme een constructie behelst en de onpersoonlijke houding tegenover de ander niet doorbreekt, maar juist voortzet – al is het in andere vorm. In het volgende hoofdstuk komen de consequenties van het narratief verstaan in het recht vanuit een bespreking van *De vreemde* nader aan de orde.

4.4 Slotbeschouwing

In hoeverre kan literatuur, kan de *narratio* in meer algemene zin, de wetenschappelijk-juridische reductie van de persoon doorbreken (deelvraag 2)? Om deze vraag te kunnen beantwoorden, is eerst vereist om na te gaan hoe het denken van Sartre zich verhoudt tot het dialogisch perspectief. Immers is het dialogisch perspectief in dit onderzoek leidend en zijn er een aantal significante verschillen die toelichting verdienen.

Voor Dostojevski en Buber is het aangaan van de dialoog en de ontmoeting leidend voor het doen van recht, maar deze begrippen komen niet terug in het werk van Sartre. Het grootste verschil tussen het dialogisch perspectief en het existentialisme van Sartre zoals dat naar voren komt in *Walging*, is dat Dostojevski en Buber vertrekken vanuit religieuze grondslag en Sartre een atheïstische benadering van het existentialisme voorstaat.⁴⁶⁷ Hoewel het existentialisme van Sartre in hoge mate beïnvloed is door het werk van Dostojevski, kiest hij een ander vertrekpunt. In *Existentialisme is humanisme* haalt hij Dostojevski expliciet aan wanneer hij de grondgedachten van zijn existentialistische filosofie uiteenzet:

466 | Jessurun d'Oliveira 2006, p. 60.

467 | Hij noemt zichzelf expliciet een vertegenwoordiger van het 'atheïstisch existentialisme'. Sartre 2000, p. 237.

Dostojevski heeft geschreven: 'Als God niet bestond, zou alles geoorloofd zijn'. Dat is precies het uitgangspunt van het existentialisme. Als God niet bestaat, is inderdaad alles geoorloofd en daarom is de mens verlaten, omdat hij noch in zichzelf noch buiten zichzelf iets vindt om zich aan vast te klampen. Hij vindt allereerst geen enkel excuus. Als existentie inderdaad aan essentie voorafgaat, kan een gegeven en vaststaande menselijke natuur nooit ter verklaring worden aangevoerd; met andere woorden, van determinisme is geen sprake, de mens is vrij, de mens is vrijheid. Als, aan de andere kant, God niet bestaat, treffen we ook geen waarden of stelregels aan die ons gedrag kunnen rechtvaardigen.⁴⁶⁸

De stelling dat als God niet bestaat alles geoorloofd is, leidt voor Dostojevski tot weerzinwekkende gevolgen. Als iedere waarde verdwijnt en de mens volledig op zichzelf is teruggeworpen, betekent dat verlies van verbondenheid en liefde voor de naaste. Voor Sartre betekent deze stelling daarentegen veeleer een (hoopvolle) start van een heroriëntatie op de mens en de wereld. Sartre bouwt voort op de ideeën van Dostojevski, maar in plaats van terug te keren naar het geloof in God, maakt hij de mens en diens vrije zelfontwerp tot uitgangspunt.⁴⁶⁹ God is eveneens een beperking van onze vrijheid en de mens dient zich net zo goed van deze blik te bevrijden.

Uit de vorige hoofdstukken bleek echter dat een dergelijke atheïstische gedachte ernstige gevolgen heeft voor broederschap en de relatie tot de naaste. Uit *De droom* van Dostojevski kwam helder naar voren dat betrekkingen die gebaseerd zijn op het respecteren van elkaars vrijheid omwille van het beschermen van de eigen vrijheid, onvermijdelijk leidt tot vervreemding tussen personen. Dan komt er geen gemeenschap van Ik en Jij tot stand en is sprake van isolatie, onverschilligheid en een gebrek aan liefde voor de naaste. Als de mens, zoals Sartre betoogt, vrijheid is, hoe verhouden de vrijheden van verschillende mensen zich dan tot elkaar? Is de relatie tussen mensen alleen maar negatief, zoals Sartre lijkt te suggereren?

Waar voor Dostojevski en Buber een wezenlijke dialoog leidt tot een wederkerige relatie die gefundeerd is in gevende liefde, wordt de relatie volgens Sartre inderdaad gekenmerkt door conflict en afhankelijkheid. Een dialoog

468 | Sartre 2000, p. 242.

469 | Vgl. Van Niftrik: de mens 'bestaat uitsluitend als "point de départ"'. Van Niftrik 1953, p. 77.

lijkt onmogelijk. Er is geen open, ontvankelijke houding waarin de ander tegemoet getreden wordt die niet tegelijkertijd de vrijheid van de ander belemmert. Voor Sartre betekent de ontmoeting met de ander het usurperen van diegene, het anders-zijn van de ander ontkennen en teniet willen doen.⁴⁷⁰ De ander is voor zichzelf subject, maar een object voor de ander (in terminologie van Buber: een Het).

Dat komt ook naar voren in Sartres existentialistische ethiek die hij aan het eind van *Het zijn en het niet* aankondigt en kort bespreekt in *Existentialisme is humanisme*. Uiteindelijk wil hij zijn existentialisme niet gelijkstellen aan individualisme, maar zijn beschrijving van de verhouding tussen mensen leidt wel degelijk tot vervreemding en isolatie (wat nu precies de zorg was van Dostojevski). Als wij alleen kiezen voor onszelf en de eigen vrijheid, sluiten we de ander buiten en is verbondenheid onmogelijk. Sartre probeert deze aporie op te lossen door iedere keuze van een universele, morele strekking te voorzien.⁴⁷¹

Wanneer wij zeggen dat de mens zichzelf kiest, verstaan wij daaronder dat ieder van ons zichzelf kiest, maar daarmee willen we ook zeggen dat hij met die keuze kiest voor alle mensen. (...) Op die manier ben ik verantwoordelijk voor mijzelf en voor iedereen en schep ik een bepaald beeld van de mens waarvoor ik kies; door mijzelf te kiezen, kies ik de mens.⁴⁷²

Kiezen voor de eigen vrijheid impliceert voor Sartre engagement, een verbintenis met de ander en de wereld. Dan is de mens genooddaakt om met de eigen vrijheid ook die van de ander te willen. De ultieme betekenis van het handelen van de mens die te goeder trouw is, ligt in het zoeken naar vrijheid en is afhankelijk van de vrijheid van anderen.⁴⁷³ Zodra er sprake is van engagement, is de mens genooddaakt om de vrijheid van anderen te willen op het moment dat hij zijn eigen vrijheid wil.⁴⁷⁴ De ander beperkt mij in mijn vrijheid, maar andersom is die ander voor zijn vrijheid afhankelijk van mij.⁴⁷⁵ Omdat Sartre niet terug wil naar enige religieuze grondslag,

470 | Beerling 1947, p. 27.

471 | Groot 2000, p. 25.

472 | Sartre 2000, p. 239.

473 | Sartre 2000, p. 255.

474 | Sartre 2000, p. 256.

475 | Vgl. Van Niftrik 1953, p. 101.

lijkt hij genooddaakt tot een gekunstelde, quasi kantiaanse regeling die zijn aporie uiteindelijk niet oplost. Dit idee doet denken aan het welbegrepen eigenbelang zoals dat naar voren kwam in het nihilisme van Tsjernysjevski (zie paragraaf 2.2.2) – en daarmee komt Sartre terug bij universele waarde(n), waar zijn existentialisme zich toch tegen verzet.

Sartres existentialisme is op een aantal punten echter goed verenigbaar met het dialogisch perspectief en het zijn deze punten die van belang zijn voor dit hoofdstuk en de beantwoording van de tweede deelvraag. De *mauvaise foi* van Sartre heeft overeenkomsten met Dostojevski's 'persoon van de idee' en Bubers eigenwezen (zie paragraaf 3.2.2). De persoon die zich enkel door een idee laat leiden, handelt in overeenstemming met de mens die zegt dat hij is. Hij kent zichzelf een opgelegde identiteit toe en volgt de reeds gebaande weg van wat hij denkt dat (rationeel) behoort. Die mens existeert niet; omdat hij in zichzelf gekeerd is, ontstaat volgens Dostojevski een innerlijk conflict (zie paragraaf 2.4.3). Buber spreekt van het eigenwezen dat zichzelf vertelt en zo een 'ongeldige existentie' leidt (78), omdat het zich heeft ontdaan van de verantwoordelijkheid om te beslissen. Het zegt 'zo ben ik' en niet 'ik ben' (76). Voor Buber zwelgt het eigenwezen:

(...) in zijn bijzonder-zijn, of beter gezegd: in de fictie van zijn bijzonder-zijn, die het zich uitgedacht heeft. Want zichzelf kennen, betekent voor hem in feite boven alles: een zelfverschijning tot stand brengen, die zich krachtig laat gelden en in staat is het zelf steeds grondiger te misleiden; zichzelf in de beschouwing en verering daarvan de schijn van kennis van het eigen zo-zijn verschaffen. (77)

Het verband tussen het ogenblik en het authentieke bestaan zoals Buber beschrijft, komt bij Sartre terug in een niet-religieuze context. Vanuit dialogisch perspectief kan de mens slechts in de ontmoeting tegenwoordig zijn. In de ontmoeting bestaan oorzakelijkheid of causaliteit niet en daarom sluit narratief begrip haar uit. Alles wat zich in een verhaal voordoet, dient (in ieder geval enige) betekenis te hebben en moet worden teruggebracht tot een causaal geordende keten. Het ogenblik van de ontmoeting kan echter onmogelijk in een *narratio* worden gevat: dan is, in terminologie van Buber, de wereld van Ik-Het reeds ingetreden. Buiten de ontmoeting blijft iedere beslissing, moreel of juridisch, niet meer dan een mechanische conclusie en is het voeren van een dialoog uitgesloten. Buber adresseert eveneens de objectiverende werking van het narratief verstaan:

(...) de Het-mensen, die iemand fantaseert, postuleert en propageert, hebben niets gemeen met mensen in levenden lijve, waartegen een mens waarachtig Jij spreekt. De edelste fictie is een fetisj, de meest verheven neiging tot fictie een ondeugd. (19)

Het ogenblik bestaat in zichzelf, zo zegt Buber, en ook Roquentin is zich bewust van dat belangrijke ogenblik: 'Een moment wordt slechts geboren, om hen, die volgen, mee te voeren' (47). Het authentieke, existentiële bestaan toont zich pas in het ogenblik. Zowel bij Dostojevski en Buber als bij Sartre is de existentie dynamisch en beweeglijk en dienen we onszelf en de ander niet te fixeren op basis van facticiteit. De existentie kan niet samenvallen met facticiteit uit zowel heden als verleden, aldus Buber: 'Alles wat als wezen is, wordt geleefd in de tegenwoordigheid, wat als object is, in het verleden' (18).⁴⁷⁶ De ander in betekenisvolle en logische verhalen willen grijpen (en vooral *begrijpen*), betekent dat de mens het grondwoord Ik-Het al heeft gesproken. 'Slechts als een Het kan het in het kennisbestand binnengaan',⁴⁷⁷ zo stelt Buber.

Dat leidde in het vorige hoofdstuk tot een eerste problematisering van empathie: het mechanisme van empathie kan geen relationele betrokkenheid realiseren, dan is er sprake van een dubbele vervreemding. De tweede problematisering die in dit hoofdstuk uit *Walging* volgt, is dat het narratieve verstaan van de ander een voortzetting is van een rationeel-wetenschappelijke benadering van de ander. De *narratio* wordt verteld vanuit een narratieve rede, op basis van een logica die gefundeerd is in noodzaak, orde en causaliteit. *Walging* biedt waardevolle inzichten over onze drang tot narrativiteit en de keuze die we kunnen maken: vluchten in verhalen of durven te bestaan. De *narratio* – die de mens over zichzelf vertelt, die men over elkaar vertelt en die de traditie en historie vertellen – biedt een rechtvaardigingsgrond, een reden van bestaan die ons een essentie en betekenis verschaft.

476 | 'Want ik spreek over niets anders dan over de werkelijke mens, over jou en mij, over ons leven en over onze wereld, niet over een Ik-op-zich en niet over een zijn-op-zich. (...) Weliswaar heeft menigene die in de wereld der dingen genoeg neemt met deze te ervaren en te gebruiken, voor zichzelf een bouwsel van ideeën ernaast of erboven opgericht, waarin hij een toevlucht of een geruststelling vindt', aldus Buber in *Ik en Jij* (19).

477 | Buber 1998, p. 48.

De dialogische rechtvaardigheid stelt zich juist teweer tegen dit narratieve reductionisme, dat de ontmoeting eveneens verijdt. Vanuit dialogisch perspectief kunnen we de ander niet kennen op grond van verhalen. De kritiek van Sartre op narrativiteit en de narratieve rede onderstreept wat in de vorige hoofdstukken naar voren kwam: het sluit een werkelijke dialoog uit. Misschien kan het bestaan slechts op esthetische wijze gerechtvaardigd worden; op scheppende en creatieve wijze, los van formalistische kaders. Dat is een probleem in de hermeneutiek, maar ook in de narratieve rechtsethiek. Verhalen die we vertellen, zijn bij uitstek een middel om het handelen en om de beslissing uit (of zelfs af) te stellen.

Dat heeft ook implicaties voor de rechtsvinding. In het vorige hoofdstuk kwam naar voren dat de rechter, vanuit dialogisch perspectief, om recht te doen de wil moet hebben om in de relatie te treden met de ander over wie hij moet oordelen. Ter aanvulling daarop kan nu worden toegevoegd dat de rechter zich bewust moet zijn van een tweede primaire reflex: het veroordelen van een mens op basis van een narratieve identiteit. Het recht kan, door het juridische begrippenapparaat, niet anders dan de mens laten samenvallen met zijn facticiteit (vanuit diens verhaal) en abstraheren onder algemene classificaties. Daarom dient de rechter in te zien dat hij van doen heeft met een mens die altijd in wording is en niet zonder meer samenvalt met zijn facticiteit. Van Niftrik geeft het treffende voorbeeld van een man die ter dood wordt veroordeeld en in de nacht voor zijn terechtstelling bezocht wordt door een dominee. De veroordeelde zegt tegen de dominee: 'ik heb wel verraden, maar ik ben geen verrader!'.⁴⁷⁸ Hij vraagt de dominee om te onderscheiden tussen zijn ware mens-zijn en de daad die hij gepleegd heeft; dat hij meer en anders is dan wat hij gedaan heeft. Dit verschil kan de narratieve interpretatiewijze niet onderscheiden. Via deze methode erkent de rechter het feit dat diegene iets misdaan heeft (een facticiteit), maar is hij zich ervan bewust dat de ander niet gefixeerd mag worden op grond van die daad. De mens is altijd vrijheid, dat transcendentie van deze facticiteit betekent. Het oordeel dient altijd de ruimte te erkennen die aanwezig is tussen de mens en zijn facticiteit, omdat de mens mogelijkheid is.

Literaire verbeelding zoals Nussbaum bepleit, leidt niet tot een beter moreel of juridisch oordeel. Narratieve nuancering van het rechterlijk oordeel, als voorgestelde oplossing van een wetenschappelijke (mechanische)

478 | Van Niftrik 1953, p. 93.

benadering, is eigenlijk een *mauvaise foi*: de rechter ontloopt dan evengoed zijn verantwoordelijkheid om de beslissing te nemen en om in te zien dat de *narratio* niet een reconstructie is van het verleden. De beslissing reikt verder dan het construeren van een logisch verhaal.

Deze thematieken rond de *narratio* en empathie als inlevingsvermogen in relatie tot de ontmoeting, recht en rechtvaardigheid, komen in het volgende hoofdstuk uitgebreid aan bod aan de hand van het proces van Meursault.

HOOFDSTUK 5

Recht, empathie en het absurde

Iemand die binnen de wet leeft, is niet bang voor een oordeel dat hem zijn plaats toebedeelt in de geordende maatschappij waarin hij gelooft.

A. Camus⁴⁷⁹

5.1 Inleiding

In *Walging* stelde Sartre dat het menselijk leven niet verloopt via narratieve wetten. Aan de hand van het dagboek van Roquentin liet hij zien dat verhalen, van welke aard dan ook (wetenschappelijk, biografisch of juridisch), een manier zijn om de werkelijkheid rationeel te ordenen. Het leven kan echter niet waarheidsgetrouw worden gereconstrueerd in een verhaal. Volgens Sartre kan de *narratio* geen recht doen aan de contingente, absurde werkelijkheid omdat het een bedachte constructie betreft; de waarachtigheid of aannemelijkheid van een *narratio* is immers gebaseerd op logica en noodzaak. Gebeurtenissen die op zichzelf staan, worden naverteld als logische onderdelen van een opgelegde causale keten. Hieruit volgde de constatering dat het verhaal vanuit dialogisch perspectief geen ruimte biedt voor het ogenblik, voor de wezensdaad van twee personen die in de ontmoeting treden (zie paragrafen 3.2.1 en 4.3.2). Met narratieve verbeelding komt een rationeel verstaan dat een onbepaalde en unieke ontmoeting in de weg staat.

Deze constatering leidde tot een tweede problematisering van empathie. Empathie – en de daarbij behorende gerichtheid op het (levens)verhaal van de ander – is gebaseerd op herkenning en identificatie. Om een ander te kunnen begrijpen, moet de mens iets van zichzelf herkennen. Dit begrip

479 | A. Camus, *De val*, Amsterdam: De Bezige Bij 1976 (1956, vertaald door A.C. Pont), p. 119.

betekent echter dat de ander als levend wezen in logische wetmatigheden van de *narratio* wordt gevangen en in het narratieve raamwerk van empathische identificatie wordt geplaatst.

Het geloof in narratieve reconstructie in relatie tot empathie heeft grote consequenties voor het recht en rechtvaardigheid. Wanneer wordt vastgehouden aan narratief verstaan als voorwaarde voor het doen van recht, is een open dialoog uitgesloten. Wegens diens logische aard kan de *narratio* mogelijkheid en onbegrensdsheid niet erkennen. Het verhaal blijkt een alternatieve verschijningsvorm van de wetenschappelijke benadering waartegen de narratieve rechtsethiek ageert. Dat geldt ook ten aanzien van de rechtsvinding: zodra de rechter zich laat leiden door de *narratio* die hij construeert en hierin een voorwaarde voor rechtvaardigheid ziet, ontvlucht hij zijn verantwoordelijkheid om te beslissen (naar de sprong van Scholten, zie paragraaf 3.3.2).

In dit hoofdstuk beschrijf ik de consequenties van wat tot nu toe aan de orde is gekomen rond de werking van de narratieve rede voor het recht en de rechtspraktijk vanuit *De vreemdeling* van Albert Camus. Camus heeft in *De vreemdeling* niet alleen een prominente plek toebedeeld aan het recht, maar ook aan de plaats van het verhaal daarin en wat dat betekent voor (het realiseren van) voor rechtvaardigheid.⁴⁸⁰ Hij is in grote mate beïnvloed door Dostojevski en gaat door op diens kritiek op narratieve constructie in de rechtspraak en de rechtspleging in *De gebroeders Karamazov* (zie paragraaf 2.4.2).

Meursault, de protagonist in *De vreemdeling*, wordt ter dood veroordeeld. Het is opmerkelijk dat zijn veroordeling niet primair tot stand komt op basis van een juridische motivatie aangaande zijn misdaad, maar op grond van *narratio's* over zijn (vermeende) karakter. De aanklager formuleert een verhaal dat Meursaults vreemd-zijn benadrukt. Net als in het geval van Dmitri leidt deze *narratio* tot een enkele, logische conclusie: de onomstotelijke vaststelling van schuld. Het is echter de vraag aan welk misdrijf Meursault nu precies schuldig bevonden wordt, zijn misdrijf verdwijnt geheel naar de achtergrond.

480 | De kritische houding van Camus ten aanzien van het recht blijkt ook uit zijn roman *De val*. Bespreking van deze roman valt buiten het bestek van dit hoofdstuk. Ik verwijs hier zijdelings naar om thema's uit *De vreemdeling* te verhelderen.

In 'Recht en literatuur' is veel geschreven over *De vreemdeling*.⁴⁸¹ Dat is niet verwonderlijk, omdat in het relaas van Meursault de vooronderstellingen rond het belang van juridisch inlevingsvermogen – dat gebaseerd is op verbeelding en empathie – bevestigend kunnen worden geïnterpreteerd. In het eerste hoofdstuk beschreef ik hoe een dergelijk juridisch inlevingsvermogen volgens Nussbaum vereist is voor (het bereiken van) rechtvaardigheid (zie paragraaf 1.4.2). Rechters moeten zich kunnen verplaatsen in degene over wie zij oordelen. Op basis van inlevingsvermogen kan de rechter (de situatie van) de ander begrijpen en als het ware een brug slaan. Empathie dient de grondslag van de beslissing te zijn; het maakt de beslissing humaner, omdat de persoon dan gehoord en gezien wordt. Deze gedachte is een van de centrale vooronderstellingen in 'Recht en literatuur' en met name in de filosofisch-ethische benadering van de narratieve rechtsethiek (zie paragraaf 1.4). Opgevat als pleidooi voor empathie, kan inderdaad worden gesteld dat Camus de lezer in *De vreemdeling* confronteert met het gevolg wanneer juridische actoren zich niet (kunnen) inleven: het leidt tot onmenselijkheid en onrecht.

In dit hoofdstuk stel ik vanuit het perspectief van de dialogische filosofie van Dostoevski en Buber een andere en aanmerkelijk radicalere interpretatie van *De vreemdeling* voor, namelijk dat Camus veeleer het problematische karakter van inleving en empathie aan de kaak stelt. Op het eerste oog lijkt ieder spoor van empathie, medeleven of compassie ten aanzien van Meursault te ontbreken. De verschillende actoren kunnen (of willen) zich niet met hem identificeren en dat leidt tot de veroordeling van Meursault. In dit hoofdstuk beargumenteer ik dat het gevaar van onrecht misschien juist gelegen is in de pretentie dat rechtvaardigheid gediend is met het juridisch inlevingsvermogen – in tegenstelling tot de opvatting in de narratieve rechtsethiek dat dit inlevingsvermogen een voorwaarde is voor het realiseren ervan. Vanuit het relaas van Meursault kunnen centrale inzichten uit de narratieve rechtsethiek als dogmatisch worden geïdentificeerd. Dat leidt tot de kernvraag van dit hoofdstuk (de derde en laatste deelvraag in dit onderzoek): welke rol speelt empathie in de relatie tot erkenning van de ander? *De vreemdeling* roept de vraag op wat er gebeurt wanneer iemand

481 | Zie bijvoorbeeld R. Weisberg, *The Failure of the Word: The Protagonist as Lawyer in Modern Fiction*, New Haven/London: Yale University Press 1984, p. 114-123; Posner 2009, p. 60-70; E. Simon, 'Palais de Justice and Poetic Justice in Albert Camus' *The Stranger*', *Cardozo Studies Law and Literature* 1991, afl. 3, p. 111-123, M.A.F. Witt & E. Witt, 'Retrying *The Stranger* again', in: M.J. Meyer (ed.), *Literature and Law*, Amsterdam/New York: Rodopi 2004, p. 1-20; Ward 1995, p. 142-149.

geen verhaal kan (of wil) vertellen en geen enkele herkenning oproept. Kan dan recht worden gedaan?

Meursault is een onbegrijpelijke vreemdeling die zich niet wenst te conformeren aan de geordende maatschappij en de gebruikelijke (narratieve) wijze waarop de mens het leven tracht te begrijpen. Voor Meursault heeft het leven niet de zin van een verhaal; hij is sceptisch ten aanzien van de narratieve reconstructie en weigert (althans over zichzelf) een verhaal te vertellen. Dat maakt hem een vreemd figuur en een voorbeeld van een grensgeval zoals ik dat in hoofdstuk 3 aan de hand van Bubers *Ik en Jij* besprak (zie paragraaf 3.2.4). Meursault kan zich niet uitdrukken zoals de samenleving van hem verwacht. Hij past daarmee in de lijn van protagonisten die in dit onderzoek langskwamen; de ondergrondse man, de belachelijke man en Roquentin; figuren in wie de lezer zich evenmin gemakkelijk kan inleven. Zo wordt ook in *De vreemdeling* de notie van empathie als inlevingsvermogen in relatie tot de leeservaring gethematiseerd en geproblematiseerd.

Camus rondde *De vreemdeling* af in 1940 en publiceerde het in 1942.⁴⁸² Samen met het toneelstuk *Caligula* (1944) en het essay *De mythe van Sisyphe*. Een essay over het absurde (1942, hierna: *De mythe*) vormt *De vreemdeling* zijn 'trilogie van het absurde'.⁴⁸³ In secundaire literatuur is veelvuldig bediscussieerd wat de verhouding is tussen de roman en het essay. In het algemeen kan worden gesteld (en deze stelling onderschrijf ik) dat *De mythe* verder gaat waar *De vreemdeling* ophoudt.⁴⁸⁴ Dat er een onlosmakelijke band is tussen beide werken lijkt te worden bevestigd in een van de dagboeknotities van Camus, waarin hij schrijft dat *De vreemdeling* 'de

482 | Het onderwerp van *De vreemdeling* groeide tussen 1936 en 1939 en kreeg eerst vorm in de roman *De gelukkige dood* (*La Mort Heureuse*, postuum uitgegeven in 1971). F.O. van Gennep, *Albert Camus. Een studie van zijn ethische denken*, Amsterdam: Polak & Van Gennep 1962, p. 21; Bakker 1966, p. 14. Voor een uitgebreide beschrijving van de totstandkoming van *De vreemdeling* zie A. Kaplan, *Looking for 'The Outsider'*. *Albert Camus and the Life of a Literary Classic*, Chicago and London: The University of Chicago Press 2016, p. 23-70.

483 | Kaplan 2016, p. 15. Camus schreef *De mythe* vlak na voltooiing van *De vreemdeling*, tussen september 1940 en maart 1941 en publiceerde het eveneens in 1942. C. Gadourek, *Albert Camus. Uitleg en aantekeningen bij zijn werken*, Assen: Van Gorcum & Comp. BV 2000, p. 24, 45.

484 | Van Gennep 1962, p. 123. Ook Bakker spreekt van een nauwe verbinding tussen beide werken, hoezeer vorm en uitgangspunt ogenschijnlijk verschillen. R. Bakker, *Wijzgerige monografieën: Albert Camus*, Baarn: het Wereldvenster 1966, p. 84.

naaktheid van de mens ten overstaan van het absurde' beschrijft.⁴⁸⁵ In *De mythe* beschrijft Camus de consequenties van erkenning van het absurde en het absurde levensgevoel dat de mens aan kan nemen. *De vreemdeling* is grotendeels gewijd aan de beschrijving van absurditeit in (het gedrag van) Meursault.⁴⁸⁶ Over Camus' notie van het absurde kom ik in paragraaf 5.2.2 te spreken. Hierna vertrek ik vanuit *De vreemdeling* en verwijs waar nodig ter verduidelijking hiervan, naar *De mythe*.

5.2 De ongrijpbare Meursault

Camus noemt *De vreemdeling* geen roman, maar een *récit*: een relaas verteld door de protagonist waardoor de lezer de werkelijkheid vanuit diens belevingswereld doorleeft.⁴⁸⁷ Net als in het geval van Roquentin beleeft de lezer de ervaringen en gedachten van Meursault, maar daarmee is niet vanzelfsprekend sprake van inleving. Er is iets dat zich daartegen verzet, zo zal blijken. Meursault lijkt zijn relaas achteraf te vertellen, maar *De vreemdeling* heeft niet de vorm van een dagboek zoals *Walging* dat expliciet wel heeft.⁴⁸⁸ Dat blijkt ook uit de onconventionele vertelstijl waarin diverse tijdsaanduidingen door elkaar lopen.

Het relaas van Meursault bestaat uit twee delen. In het eerste deel maakt de lezer kennis met Meursault en de mensen in zijn nabije omgeving, zoals zijn vriendin Marie en zijn burens Raymond en Salamano. De gebeurtenissen in het eerste deel volgen elkaar op tot het moment dat Meursault een Arabier doodt.⁴⁸⁹ Het tweede deel beslaat zijn arrestatie, het proces en zijn

485 | A. Camus, *Dagboek. Een keuze uit zijn dagboek aantekeningen 1935-1951*, Amsterdam: Uitgeverij De Bezige Bij 1969 (1962-1964, vertaald door H.C. Kool), p. 98 (augustus 1942).

486 | Volgens Sartre beschrijft *De mythe* 'het idee van de absurditeit' beschrijft en *De vreemdeling* 'Het gevoel van de absurditeit', zie J.P. Sartre, 'An Explication of the Stranger', in: G. Brée (red.), *Camus. A Collection of Critical Essays*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall 1962, p. 111.

487 | Van Gennep 1962, p. 105; Gadourek 2000, p. 24.

488 | Op dit punt verschillen commentatoren van mening. Ik volg de interpretatie van Van Gennep en beschouw de roman niet als dagboek, ten eerste omdat dit niet direct uit de tekst blijkt (in tegenstelling tot *Walging*, waar data zijn genoteerd en Roquentin vertelt waarom hij een dagboek begint); ten tweede omdat Camus zich hier zelf niet over uit heeft gelaten; ten derde lijkt het niet te passen bij het karakter van Meursault en ten slotte omdat de tijdsaanduidingen inconsistent zijn: de verleden en tegenwoordige tijd lopen door elkaar. Vgl. Van Gennep 1962, p. 106.

489 | Hoewel ook gesproken wordt van 'Algerijnen' (zie bijvoorbeeld Van Gennep 1962), spreek ik in navolging van de gebruikte vertaling in dit hoofdstuk van 'Arabieren'.

veroordeling. Zijn relaas vangt aan met de gebeurtenissen zoals ze plaatsvonden en in het tweede deel worden de gebeurtenissen in narratieve vorm gepresenteerd in de rechtszaal. De opbouw van *De vreemdeling* komt in die zin overeen met *De gebroeders Karamazov*, waarin de gebeurtenissen uit het begin van de roman gedurende het proces tegen Dmitri worden ‘herverteld’.⁴⁹⁰ Niet alleen in de vorm van het relaas van Meursault komt Dostojevski’s invloed naar voren, ook het thema van vadermoord en het theologische aspect ervan dat Camus aansnijdt in *De vreemdeling* vertoont overeenkomst met Dostojevski.⁴⁹¹ Hier kom ik later in dit hoofdstuk over te spreken.

Gezien de thematiek van dit hoofdstuk sta ik voornamelijk stil bij het tweede deel van het verhaal en bespreek ik uit het eerste deel wat daarvoor relevant is. Alleen de gebeurtenissen en personages die direct van belang zijn voor het thema van empathie als inlevingsvermogen en het (doen van) recht in relatie tot Camus’ notie van het absurde, komen aan bod.

5.2.1 ‘De vreemdeling’: eerste deel

De vreemdeling speelt zich af in Algiers, de hoofdstad van wat toen nog Frans-Algerije heette, waar Meursault werkt als kantoorklerk bij een scheepvaartbedrijf. Zijn relaas vangt aan met droevig nieuws:

Vandaag is moeder gestorven. Of misschien gisteren, ik weet het niet. Ik ontving een telegram uit het gesticht: “Moeder overleden. Morgen begrafenis. Met leedwezen”. Daar is niets uit op te maken. Misschien was het gisteren. (5)

Meursault weet niet wanneer zijn moeder precies overleden is, maar dat lijkt hem niet te interesseren. Hij toont geen enkele emotie, terwijl het een jaar geleden is dat hij haar voor het laatst heeft gezien. Vanaf het begin schuilt er voor de lezer iets vreemds en ongemakkelijks in dit alles. Meursault reciteert in telegramstijl en dat kenmerkt het eerste deel: hij verhaalt puntig en

490 | De interesse van Camus voor *De gebroeders Karamazov* blijkt ook uit de theateradaptatie die hij ervan maakte. In 1935 wordt op initiatief van Camus ‘Le Théâtre du Travail’ in Algiers opgericht. Voor dit theater heeft hij *De Gebroeders Karamazov* bewerkt en nam hij zelf de rol van Ivan voor zijn rekening. Bakker 1966, p. 13; Van Gennep 1962, p. 20.

491 | Van Gennep 1962, p. 54.

sober.⁴⁹² Meursault komt onverschillig en misschien zelfs gevoelloos over. In plaats van gevoelens van verdriet of rouw geeft hij de dood van zijn moeder op zakelijke wijze weer.⁴⁹³ Toch lijkt Meursault de neiging te hebben om zichzelf te rechtvaardigen. Het lijkt of hij zich schuldig voelt en dit uit zich voor het eerst in de schroom waarmee Meursault twee dagen vrij vraagt aan zijn baas om naar het verzorgingstehuis in Marengo te kunnen gaan. 'Het is mijn schuld niet' (5), zo haast hij zich te zeggen.

De volgende dag wordt zijn moeder begraven en Meursault vertrekt naar Marengo om de laatste nacht bij zijn moeders kist te waken. Bij aankomst wil hij zijn moeder zien, maar de conciërge stuurt hem door naar de directeur. De conciërge zegt tegen Meursault dat diens moeder spoedig moet worden begraven, omdat het heet is op de vlakte: 'in Parijs mag men de dode soms drie, vier dagen bij zich houden. Hier heeft men geen tijd' (10). Wanneer Meursault daarna de directeur ontmoet, lijkt hij zich wederom schuldig te voelen en heeft hij de neiging om zichzelf te rechtvaardigen:

Vervolgens keek hij [de directeur, C.B.] in een map en zei: 'Drie jaar geleden is mevrouw Meursault hier gekomen. U was haar enige zoon.' Ik dacht dat hij mij iets wilde verwijten en ik begon hem de zaak uiteen te zetten. Maar hij viel mij in de rede en zei: 'U hoeft u niet te rechtvaardigen, jongeman. Ik heb uw moeders map doorgelezen. U kon haar niet bijspringen. Zij had verzorging nodig. En uw inkomsten zijn bescheiden. Per slot van rekening was zij hier gelukkig.' (7)

De directeur brengt Meursault naar het lijkenhuisje waar zijn moeder opgebaard ligt. De deksel is al op de kist geschroefd en op de vraag van de conciërge of Meursault zijn moeder wil zien, antwoordt hij ontkennend. Hij weet niet waarom hij nee zegt, maar Meursault voelt ergens al aan dat dit een verkeerd antwoord is (9). De conciërge en Meursault zitten naast de kist. Zij drinken zwarte koffie en roken sigaretten. Dan komen vrienden van zijn moeder uit het verzorgingstehuis om ook te waken. Zij kijken naar Meursault en hij denkt: 'een ogenblik had ik de belachelijke indruk dat zij daar zaten om mij te oordelen' (13). Hij voelt zich een beklagde, de blik van de anderen verdrukt hem. De dag erna begraaft Meursault zijn

492 | Zie ook Weisberg 1984, p. 116.

493 | Sartre stelt terecht dat de lezer het absurde al ontmoet bij het lezen van de vreemd aandoende openingszinnen van het relaas. Sartre 1962, p. 111.

moeder. Hij herinnert zich nadien vooral de hitte, de ondraaglijke gloed die van de hemel straalde en zijn vermoeidheid door een slapeloze nacht, die zijn gedachten verduisteren (21). Van de begrafenis zelf herinnert hij zich slechts flarden, zoals het beeld van Thomas Pérez, een vriend van zijn moeder, die meeloopt met de lijkstoet.

De dag na de begrafenis is Meursault terug in Algiers. Voor Meursault lijkt het een dag als alle andere. Hij besluit om te gaan zwemmen. Daar komt hij Marie Cordona tegen, een mooie jonge vrouw waar hij verliefd op was toen zij als typiste op hetzelfde kantoor werkte. Ze hebben plezier en na het zwemmen merkt Marie op dat Meursault een zwarte das draagt. Zij vraagt of hij in de rouw is. Meursault antwoordt dat zijn moeder is gestorven en dat hij haar de dag ervoor heeft begraven. Ook nu wil hij zeggen dat het zijn schuld niet is, 'maar ik hield mij in, omdat ik bedacht dat ik dat al tegen mijn baas had gezegd. Het had niets te betekenen. In ieder geval is men altijd een beetje schuldig' (24).

Meursault vraagt Marie mee naar de bioscoop en diezelfde avond bekijken ze een komische film van Fernandel. Eenmaal thuis pakt Meursault zijn leven schijnbaar moeiteloos weer op: 'ik dacht dat er in elk geval weer een zondag opzat, dat moeder nu begraven was, dat ik weer aan het werk zou gaan en dat er, alles bij elkaar genomen, niets was veranderd' (29).

Al snel heeft Meursault een relatie met Marie. Voor de lezer doet deze relatie, net als zijn vriendschappen en andere interacties met mensen, oppervlakkig of zelfs toevallig aan. Hoewel Meursault zegt verliefd te zijn op Marie kan hij haar vraag of hij van haar houdt, niet bevestigend beantwoorden: 'ik antwoordde haar dat zoiets niets betekende, maar dat ik dacht van niet' (42). Als Marie later vraagt of Meursault met haar wil trouwen, zegt hij 'dat het hem gelijk blijft'. Wat hem betreft kunnen ze trouwen wanneer Marie dat wil. Deze ogenschijnlijk onverschillige houding komt ook tot uiting in de relatie tot Raymond Sintès, een buurman van Meursault. Raymond is een pooier (zelf zegt hij magazijnbediende te zijn), die zich bedrogen voelt door zijn maîtresse. Hij vraagt Meursault wat die ervan vindt. Meursault antwoordt dat hij er niets van denkt (38), maar schrijft op verzoek van Raymond en in diens naam een brief aan de vrouw. Raymond wil dat ze naar hem toekomt zodat hij haar kan straffen. Hij is tevreden over de brief en verklaart Meursault zijn vriendschap. De reactie van Meursault is net zo gelaten als bij Marie: 'het bleef mij gelijk zijn vriend te zijn, maar

ik zag dat hij het op prijs stelde' (39). Wanneer de vrouw later op bezoek is bij Raymond loopt het volledig uit de hand. Hij mishandelt haar. De politie komt erbij en later op het politiebureau verklaart Meursault wat Raymond van hem vraagt. Het is hem wederom om het even.

Na de mishandeling wordt Raymond gevolgd door een groepje Arabieren, waaronder de broer van de vrouw.⁴⁹⁴ Raymond, Meursault en Marie besluiten een weekend door te brengen in het strandhuis van Masson, een vriend van Raymond. De mannen maken een wandeling over het strand. Daar komen zij twee Arabieren tegen: de broer van de vrouw met een vriend. Het komt al snel tot een handgemeen en Raymond wordt met een mes gestoken. Meursault vecht niet en is slechts een toeschouwer in dit gebeuren. De Arabieren gaan ervandoor en Raymond wordt in het strandhuis verzorgd door een dokter. Het is een bloedhete dag, en even later gaan Meursault en Raymond een luchtje scheppen. Zij komen bij een verkoelende bron en hopen verkoeling te vinden, maar treffen dezelfde twee Arabieren aan. Het is onbeweeglijk stil. Raymond windt zich op en vraagt aan Meursault of hij de man die hem gestoken had, neer zal schieten. Nee, zegt Meursault, 'je moet hem met je blote handen te lijf gaan en mij je revolver geven. Als de ander tussenbeide komt of zijn mes trekt, schiet ik hem neer' (67). Raymond overhandigt zijn revolver, die 'glinstert in de zon' (67). Meursault kijkt naar de Arabieren: 'op dat ogenblik dacht ik, dat men kon schieten of niet schieten, maar dat alles op hetzelfde neerkwam' (67). De Arabieren verdwijnen achter de rots en Raymond en Meursault keren op hun schreden terug.

In tegenstelling tot de reciterende stijl waarmee het eerste deel opent, beschrijft Camus de scènes op het strand uitgebreid. Hij reserveert veel ruimte voor de natuur, het weer en de uitwerking die zij hebben op Meursault. De zon is van grote invloed: zijn hoofd galmt ervan. Door de

494 | Camus geeft geen van 'de Arabieren' een eigenaam. In reactie daarop heeft de Algerijnse journalist en auteur Kamel Daoud (1970) in 2013 een vervolg geschreven op *De vreemdeling*, getiteld *Moussa of de dood van een Arabier*. Hierin spreekt Haroun, de broer van de vermoorde Arabier. Hij wil eerherstel voor zijn broer en geeft hem zijn naam terug: Moussa Ouled Al-Assasse. Haroun merkt meerdere malen op dat Camus het woord 'Arabier' vijfentwintig keer gebruikt, maar zijn broer een eigenaam onthoudt. Zie K. Daoud, *Moussa of de dood van een Arabier*, Amsterdam: Ambo/Anthos 2015 (2013, vertaald door M. Sarkar). Echter dient te worden opgemerkt dat geen van de juridische professionals een eigenaam krijgt toegewezen van Camus: de advocaat, officier en de rechters worden stevast alleen aangeduid met hun functie. Dit kan worden begrepen vanuit de opvatting dat het recht onpersoonlijk werkt en dat het recht mechanisch wordt toegepast. Daarnaast hebben Meursault en zijn moeder ook geen voornamen. In het verzorgingstehuis wordt gerefereerd aan 'mevrouw Meursault', verder wordt zij stevast betiteld als 'moeder'.

pijnlijke straling ontbreekt het Meursault aan moed om eenmaal weer terug bij het strandhuis de trap te beklimmen. ‘De hitte was zo groot, dat het mij ook pijnlijk was onbeweeglijk te blijven staan in de verblindende regen die van de hemel daalde’, zo zegt hij (67-68). Meursault besluit om alleen te gaan wandelen op het strand. Nog altijd was daar dezelfde rode verblinding: ‘de zee hijgde op het zand met de gejaagde, verstikte ademhaling van haar kleine golfjes’ (68). Hij kan er niet aan ontsnappen en voelt het bloed naar zijn hoofd stijgen. De straling van de zon drukt op Meursault en verzet zich ertegen dat hij verder loopt. Hij besluit uit te rusten in de schaduw en keert terug naar de frisse bron achter de rots. Daar ziet Meursault de Arabier van Raymond liggen. Dat verrast hem, want: ‘voor mij was het een afgehandelde zaak en ik was hierheen gekomen zonder er aan te denken’ (69). De Arabier ziet hem, steekt zijn hand in zijn zak en beweegt zich achterwaarts. Automatisch omklemmt Meursault het pistool van Raymond in zijn zak. Ze staan een meter of tien van elkaar af en kijken elkaar onafgebroken aan. Meursault ziet de dingen niet meer scherp:

(...) meestal danste zijn beeld mij voor de ogen in de brandende lucht. (...) Het branden van de zon had nu mijn wangen bereikt en ik voelde hoe zweetdruppels zich in mijn wenkbrauwen ophoopten. Het was dezelfde zon als op de dag toen ik moeder begraven had, en evenals toen deed vooral mijn hoofd pijn en voelde ik al mijn aderen tegelijk onder mijn huid kloppen. Door het branden, dat ik niet meer kon verdragen, deed ik een stap naar voren. Ik wist dat het dom was, dat ik me niet van de zon kon bevrijden door een stap naar voren te doen. (69-70)

Als Meursault een stap naar voren doet, trekt de Arabier zijn mes. Het zweet uit Meursaults wenkbrauwen bedekt zijn ogen met een ‘lauwe dichte sluier’ van tranen en zout. De zon maakt het zwaard letterlijk oogverblindend, het lijkt of een lang schitterend lemmet zijn hoofd raakt. De gloeiende degen verschroeit zijn oogharen en woelt in zijn pijnlijke ogen. Het wordt Meursault teveel. Hij bevindt zich als het ware in een ‘gesloten universum’,⁴⁹⁵ in de drukkende zon en kan niet bewegen. Op dat moment begint alles te wankelen (70):

Het was mij alsof de hemel in zijn volle breedte openging om vuur te laten neerregenen. Heel mijn wezen trok samen en mijn hand greep

495 | Term ontleend aan Gadourek 2000, p. 31.

krampachtig de revolver beet. De spanveer gaf mee, ik voelde de gepolijste onderkant van de kolf en toen, met het tegelijk droge en oorverdovende geluid, is alles begonnen. Ik begreep, dat ik het evenwicht van de dag had verstoord, de uitzonderlijke stilte van een strand waar ik gelukkig was geweest. Daarna schoot ik nog vier keer op een lichaam, dat reeds niet meer bewoog en waarin de kogels doordrongen, zonder dat men er iets van zag. En het klonk als vier korte slagen waarmee ik op de deur van het ongeluk klopte. (70-71)

Met deze krachtige scène besluit Camus het eerste deel van *De vreemdeling*. Alles begint te wankelen en met de vier slagen ontmoet Meursault 'het absurde'. Hier is een duidelijk verband met *De mythe*, waarin Camus zegt dat 'na de ontmoeting met het absurde (...) alles aan het wankelen [is, C.B.] gebracht'.⁴⁹⁶ In het navolgende sta ik kort stil bij Camus' notie van het absurde zoals die in *De mythe* beschreven wordt, omdat hij in Meursault de levenshouding van de absurde mens verbeeldt.

5.2.2 De mens als vreemdeling

In *De mythe* beschrijft Camus hoe de relatie tussen mens en wereld gekenmerkt wordt door confrontatie en conflict. Dit komt voort uit de menselijke drang naar orde en betekenis. Camus noemt deze drang 'nostalgie' of 'heimwee'.⁴⁹⁷ Hij stelt dat de mens er ten diepste naar verlangt dat de wereld een begrijpelijke en vertrouwde plek is waarin hij zich thuis voelt. Vanuit dit nostalgisch verlangen wil de mens dat de wereld, de dingen en het eigen bestaan rationeel en van betekenis zijn.

Volgens Camus is de wereld echter niet rationeel: zij kan niet worden begrepen en is niet zoals de mens denkt of wenst. Vanuit het nostalgisch verlangen probeert de mens echter alles in de wereld terug te brengen tot een geheel en haar te unificeren, tot een geheel te maken.⁴⁹⁸ Het conflict speelt zich daarom af tussen de rationele, nostalgische mens die wordt geconfronteerd met de irrationele en gefragmenteerde wereld. In die kloof situeert Camus het absurde. Met andere woorden: het absurde bevindt

496 | Camus 2013, p. 76.

497 | Camus 2013, p. 130.

498 | Camus 2013, p. 29.

zich *tussen* de mens en de wereld, in de ‘gemeenschappelijke en gelijktijdige aanwezigheid’.⁴⁹⁹ Zij zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden; enerzijds omdat de mens zich altijd in de wereld bevindt, anderzijds omdat de wereld niet zou bestaan als er niet een subject is die haar als betekenisvol ervaart. Daarom spreekt Camus van een ondeelbare drie-eenheid wanneer hij spreekt over het absurde.⁵⁰⁰ Hij vat het voorgaande krachtig samen in een enkele zin: ‘Het absurde ontstaat uit de confrontatie van de mens die vraagt, en de wereld die op een onredelijke wijze zwijgt’.⁵⁰¹

Deze scheiding tussen de mens en de wereld leidt tot het gevoel van absurditeit.⁵⁰² De wereld stelt teleur, omdat zij niet aan het verlangen naar eenheid en orde kan beantwoorden.⁵⁰³ Om de wereld te kunnen begrijpen, moet de mens haar terugbrengen tot het menselijke.⁵⁰⁴ Al het denken is volgens Camus daarom antropomorf. Zodra de mens een antwoord formuleert op de vraag naar zin en betekenis, worden de wereld en het bestaan begrijpelijk. Dat komt overeen met het mechanisme van de narratieve rede, dat ik in het vorige hoofdstuk vanuit *Walging* besprak (zie paragraaf 4.3). De mens construeert zin en betekenis en in de *narratio* worden causaliteit en noodzaak bedacht. Camus staat, net als Sartre, kritisch ten aanzien van een dergelijke ordening: ieder voorstel tot het creëren van een geheel is altijd menselijk geconstrueerd en biedt nooit een waarheidsgetrouwe reconstructie.

Zodra de mens inziet dat de wereld onbegrijpelijk is en zich niet voegt naar de bedachte wetten en verklaringen, kan hij erkennen dat het absurde bestaat. Maar het inzicht dat de geconstrueerde wereld niet de echte wereld is, heeft een vervreemdende werking. Hoe kan de mens zich thuis voelen in een onbegrijpelijke wereld die als zodanig geen zin of betekenis kent? Dan wordt het eigen bestaan de mens vreemd en dat roept gevoelens van

499 | Camus 2013, p. 45.

500 | ‘Vernietigt men een van haar [het absurde, C.B.] schakels, dan vernietigt men haar helemaal. Zonder de menselijke geest kan er niets absurds bestaan. Zo eindigt het absurde zoals alle dingen met de dood. Maar zonder deze wereld kan er ook niets absurds bestaan’. Camus 2013, p. 46.

501 | Camus 2013, p. 42.

502 | Camus 2013, p. 45.

503 | ‘Dit evidente is het absurde. Het is die scheiding tussen de verlangende geest en de teleurstellende wereld, het is mijn verlangen naar eenheid, dit versplinterde heelal en de contradictie die hen verbindt’, Camus 2013, p. 67-68.

504 | Camus 2013, p. 29-30.

afschuw en walging op. De mens is een vreemdeling in de wereld. Camus verwijst in dit verband expliciet naar Sartre:

Dit onbehagen tegenover de onmenselijkheid van de mens zelf, deze onberekenbare val tegenover het beeld van wat we zijn, deze ‘walging’, zoals een schrijver van onze tijd het noemt, is ook het absurde. Ook de vreemdeling, die ons op bepaalde momenten in de spiegel tegemoet komt, de vertrouwde en toch verontrustende broeder, die we op onze eigen foto’s zien, is alweer het absurde.⁵⁰⁵

Camus laat de lezer met een ongemakkelijk gevoel achter. Wat staat de mens nog te doen? Als het absurde wordt erkend, kan er dan nog enige zin worden toegekend aan het bestaan? Dat is voor Camus de fundamentele vraag in de filosofie.⁵⁰⁶ De vraag naar de zin van het bestaan kan volgens hem echter niet worden beantwoord: het leidt tot de grenzen van de menselijke rede. Het gevoel van absurditeit veronderstelt een verlangen naar het niets, een erkenning dat er niets is en dat kan slechts leiden tot beëindiging van het zinloze leven.

Daarom is zelfmoord volgens Camus de logische respons op erkenning van het absurde. Hij gaat verder in op Dostojevski’s concept van de zogenoemde ‘logische zelfmoord’ (zie paragraaf 2.3.1). Als het leven zinloos en onbetekenend is, is zelfmoord de enige oplossing. ‘Als er geen God bestaat, dan ben ik een god’, zo vat Camus de logische zelfmoord samen aan de hand van het karakter Kirilov uit Dostojevski’s *Boze Geesten*.⁵⁰⁷ Zelfmoord is voor Camus één van de meest fundamentele problemen in de filosofie. Het biedt echter geen oplossing: het is een vorm van escapisme, een vlucht, die het absurde niet opheft.

Vanuit hoop probeert de mens de dood te ontwijken. Naast het absurde en de zelfmoord is hoop het derde thema in *De mythe*.⁵⁰⁸ Volgens Camus

505 | Camus 2013, p. 27.

506 | ‘Oordelen of het leven wel of niet de moeite waard is geleefd te worden, is antwoord geven op de fundamentele vraag van de filosofie. Al het andere – of de wereld drie dimensies, de geest negen of twaalf categorieën heeft – komt pas daarna. Dat is maar spel; eerst moet men antwoord geven’. Camus 2013, p. 13.

507 | In *De mythe* wijdt Camus een hoofdstuk aan Kirilov, die volgens hem een ‘absurd personage’ is. Camus 2013, p. 136-146, op p. 138.

508 | Camus 2013, p. 19.

biedt hoop echter geen oplossing. Het is eveneens een ontkenning van en vlucht voor het absurde:

De hoop op een ander leven dat men ‘verdienen’ moet, of voor de gek houderij van hen die niet voor het leven zelf leven, maar voor een of ander groot idee dat boven het leven uitgaat, het verheft, het een zin geeft en het verraadt.⁵⁰⁹

Ieder (al dan niet religieus geïnspireerd) geloof of idee dat de mens hoop geeft, verraadt volgens Camus het leven. Het absurde – de scheiding tussen mens en wereld – moet niet worden opgeheven, ontkend of weggeredeneerd. Met zijn expliciete afwijzing van hoop in een leven na de dood staat Camus tegenover Dostojevski, voor wie hoop juist van groot belang is. Voor Dostojevski kan vanuit hoop en vertwijfeling het geloof in God en de onsterfelijkheid door middel van een wedergeboorte of droom worden hervonden (zie paragraaf 2.3.2).

Voor Camus is de hoop op een leven na de dood vals en een uiting van zelfbedrog. Het houdt de mens af van het plegen van zelfmoord, maar het doodt het leven in het heden. Hoop is een illusie die ons afhoudt van het werkelijke leven in het hier en nu – en dit leven is voor de mens met de absurde levenshouding nu juist zo belangrijk. Wanneer de mens zich laat leiden door hoop op een leven buiten dit leven, kent hij het huidige leven geen (of in ieder geval te weinig) waarde toe.⁵¹⁰ In de stelling dat de mens vanuit zijn nostalgie de wereld en het bestaan construeert, weerklinkt Sartres *mauvaise foi*. Constructies bieden een vlucht van de contingentie en absurditeit die inherent zijn aan de werkelijkheid. De mens vlucht in het geloof dat dingen logisch zijn, dat de ander en diens handelingen begrijpelijk zijn en dat hij zelf geen vreemdeling is in de wereld. Er zijn drie houdingen mogelijk ten overstaan van het absurde, die ik hierna kort bespreek voordat ik terugkeer naar Meursault.

509 | Camus 2013, p. 19.

510 | Camus is in dezen geïnspireerd door Nietzsche en diens bespreking van de doos van Pandora in *Menselijk, al te menselijk* (1878-1879). In deze doos ligt hoop opgeborgen door Zeus, de god die het kwade de wereld in brengt. Zijn bedoeling met hoop is het grootste kwaad van allemaal, omdat mensen zich laten kwelen door de hoop die zij koesteren. Hoop is direct gekoppeld aan een verwachting en uiteindelijk verwachten mensen een beloning. Vgl. F. Nietzsche, *Menselijk, al te menselijk. Een boek voor vrije geesten*, Amsterdam: De Arbeiderspers 2000 (vertaald door H. Driessen). De invloed van Nietzsche uit zich expliciet in Camus' eerder gepubliceerde essaybundel *Bruiloft* (*Noces*, 1938). Zie A. Camus, *Bruiloft*, Amsterdam: De Bezige Bij 1976 (1938, vertaald door A. van der Niet).

5.2.3 Meursault en de absurde levenshouding

In *De mythe* ageert Camus tegen het geloof in een idee of systeem en tegen de hoop dat zij waar zijn. Daarin toont zich zijn kritiek op het rationalisme en sciëntisme, die kan worden teruggevoerd tot Nietzsche en Dostoevski (vgl. de kritiek van de ondergrondse man in paragraaf 2.2). Het rationalisme is volgens Camus de eerste houding die de mens aanneemt ten overstaan van het absurde. Alleen rationalisten met een blind vertrouwen in de rede en de wetenschap geloven dat de wereld aan menselijke nostalgie kan beantwoorden. De eenheid die de mens construeert is echter een schijn-eenheid. Rationele ordening van de wereld door middel van wetten en begrippen leidt niet tot betrouwbare kennis. Volgens Camus kan de mens uiteindelijk niet toetsen of een dergelijke ordening klopt.⁵¹¹ Dat betekent dat ware kennis onmogelijk is.⁵¹² Rationalisten die de rede blind volgen, doen daarentegen of ‘alles duidelijk is’ en hopen dat de rede gelijk heeft.⁵¹³ Dit sciëntisme is een deterministisch geloof, het betekent een ontkenning van het absurde. De mens die zich alleen richt op de rede wijst het leven af. Dit betekent niet dat Camus een anti-rationalist is: hij richt zijn kritiek op de blinde, verabsoluteerde rede, net als Dostoevski, Buber en Sartre. Camus beschouwt de blinde rede als de negatieve tegenhanger van het verstand. De mens heeft wel degelijk zijn verstand nodig om tot inzicht van het absurde komen.⁵¹⁴ Luciditeit, oftewel helderheid van geest, is van belang

511 | ‘Met dat al verschaft alle kennis van deze aarde mij niets dat mij de zekerheid kan geven dat dit mijn wereld is. U kunt haar beschrijven en u kunt mij leren haar te classificeren. U kunt haar wetten opsommen en in mijn dorst naar kennis houd ik ze voor waar. U kunt haar mechanisme uit elkaar nemen en mijn hoop groeit. Tot besluit leert u mij dat dit betoverende en bontgekleurde heelal teruggebracht kan worden tot het atoom en het atoom op zijn beurt tot het elektron. Dat is allemaal heel mooi, en ik wacht af wat er nog verder komt. Maar nu vertelt u mij van een onzichtbaar planetenstelsel waarin de elektronen om een kern draaien. U verklaart mij deze wereld aan de hand van een afbeelding. Nu merk ik dat we bij de poëzie zijn beland: nooit zal ik werkelijk iets weten. (...) U komt alweer met een nieuwe theorie aandragen. Zo loopt die wetenschap die mij alles moest leren ten slotte uit op een hypothese, de helderheid zinkt weg in een metafoer, de onzekerheid zet zich om in een kunstwerk. (...) Ik begrijp nu dat, al kan ik de verschijnselen wetenschappelijk vatten en opsommen, ik daarom de wereld nog niet kan begrijpen.’ Camus 2013, p. 32-33.

512 | ‘Dan wordt duidelijk waarom ook Camus ageert tegen het credo ‘ken uzelf’ van Socrates. Hij typeert deze uitspraak als nostalgie en als onwetendheid, want: ‘Van wie en van wat kan ik inderdaad zeggen: “Dat ken ik!” Dit hart in mij kan ik voelen en daar maak ik uit op dat het bestaat. De wereld kan ik aanraken en ook daaruit maak ik op dat zij bestaat. Daarmee houdt echter mijn hele wetenschap op, de rest is constructie. Wanneer ik namelijk dit ik, waarvan ik zo zeker ben, tracht te grijpen, wanneer ik het tracht te definiëren en samen te vatten, glijdt het als water door mijn vingers (...) De kloof tussen de zekerheid die ik heb van mijn bestaan en de inhoud die ik deze zekerheid tracht te geven, is nooit te overbruggen. Ik zal mijzelf altijd vreemd blijven.’ Camus 2013, p. 31-32.

513 | Camus 2013, p. 34.

514 | Camus 2013, p. 34.

om het inzicht te verkrijgen dat mensen zichzelf zekerheden voorhouden die er niet zijn. Alleen de heldere rede kan zijn grenzen erkennen, de blinde rede niet – zij is letterlijk blind voor de eigen feilbaarheid.

Na het rationalisme is het existentialisme de tweede houding die de mens tegenover de wereld in kan nemen. Hier is een verwantschap tussen Camus en Sartre. In *Walging* kwam eveneens de notie van absurditeit naar voren, wanneer Roquentin na zijn openbaring het wezen van de werkelijkheid en de existentie ontmoet in het stadspark van Bouville en zegt dat hij ‘het absolute of absurde’ heeft ervaren (zie paragraaf 4.2.2). In *De mythe* werkt Camus in navolging van Sartre dit gevoel (de erkenning) van absurditeit uit:

Een wereld die men kan verklaren, zelfs met weinig redelijkheid, is altijd nog een vertrouwde wereld. Maar in een wereld die plotseling van illusies en van licht beroofd is, voelt de mens zich een vreemdeling. Uit deze verbanning kan hij niet terugkomen, omdat hij beroofd is van de herinnering aan een verloren vaderland of van de hoop op een beloofd land. Deze scheiding tussen de mens en zijn leven, de toneelspeler en zijn decor, is eigenlijk het gevoel van de absurditeit.⁵¹⁵

Net als Sartre stelt Camus dat de wereld niet te begrijpen is voor de mens en dat zij geen (intrinsieke) zin of betekenis heeft, maar dat de mens de werkelijkheid construeert. Op basis van de raakvlakken met het denken van Sartre wordt Camus vaak in één adem met diens existentialisme genoemd. Camus heeft zich echter, ondanks de duidelijke inspiratie die hij vindt in het werk van Nietzsche, Dostojevski en Sartre, expliciet van het etiket ‘existentialist’ gedistantieerd en neemt in *De mythe* duidelijk stelling tegen het existentialisme.

Volgens Camus zijn existentialisten, ondanks de verschillende benaderingswijzen (christelijk of atheïstisch geïnspireerd, zie paragraaf 4.4), ‘door hun nostalgie met elkaar verwant’.⁵¹⁶ Existentialisten vertrekken van eenzelfde uitgangspunt als Camus: namelijk dat het universum wordt beheerst door zinloosheid, angst en machteloosheid. Het existentialisme is volgens Camus inconsistent met het vertrekpunt dat zij innemen, omdat zij het

515 | Camus 2013, p. 16-17.

516 | Camus 2013, p. 37.

absurde wel erkennen, maar vervolgens maskeren. Het existentialisme begint met ‘een filosofie van de zinloosheid van de wereld en eindigt met haar zin en diepte toe te kennen’.⁵¹⁷ Daarom noemt Camus het existentialisme ‘filosofische zelfmoord’: het heft de scheiding tussen mens en wereld op en daarmee zwichten de existentialisten uiteindelijk ook voor de nostalgische drang naar eenheid.⁵¹⁸ Zij kennen op hun eigen manier zin toe aan de wereld. Deze aanmoediging tot het nemen van een sprong om de kloof van het absurde te overbruggen is voor Camus een vorm van escapisme, of dat nu in het menselijk zelfontwerp besloten ligt (vgl. Sartre), of in een terugkeer naar het geloof (vgl. Kierkegaard).

Hoewel de existentialistische levenshouding volgens Camus de voorkeur verdient boven het zuivere rationalisme, kunnen beide houdingen uiteindelijk niet volstaan. Het enige alternatief is de absurde levenshouding, die niet tracht te ontsnappen aan het gevoel van absurditeit. Deze houding laat geen ruimte voor zelfmoord, valse goden of illusoire hoop. ‘Leven wil zeggen, het absurde laten leven’, aldus Camus.⁵¹⁹ Dat betekent dat de mens niet vlucht voor het absurde. De mens die kiest voor de absurde levenshouding doorziet de menselijke fragiliteit en aanvaardt dat we leven in een wereld zonder God en zonder hoop. Camus zet het intens bewuste leven centraal. Hij benadrukt de zintuiglijke ervaring en beleving van het leven in het heden.⁵²⁰ Leven is voor hem fysiek en in het nu, vanuit de intense menselijke zintuigen. Zo doorleeft de mens de wereld. Lichamelijkheid en de natuur zijn centrale thema’s in het werk van Camus en zij kenmerken de absurde mens.⁵²¹ De absurde houding bestaat uit opstand, vrijheid en passie.

517 | Camus 2013, p. 59.

518 | Camus 2013, p. 58.

519 | Camus 2013, p. 72.

520 | In het derde essay schetst Camus verschillende typen van de absurde mens die zich deze levenshouding eigen hebben gemaakt: de verleider, de toneelspeler, de veroveraar en ten slotte de mythische figuur Sisyphus, zijn absurde held. Camus 2013, p. 154.

521 | Vgl. de essays van Camus in *Bruiloft*, waarin hij de natuur met een buitengewoon beeldende kracht en intensiteit beschrijft en de mens verenigd wordt met de natuur. Gadourek 2000, p. 16. In het eerste essay, *Bruiloft in Tipasa*, schrijft Camus: ‘Ik leerde te ademen, werd een met de wereld en werkelijk mens’, Camus 1976, p. 11. Deze eenwording is pas mogelijk als men zich vrijmaakt van orde en maat: ‘We lopen de liefde en het verlangen tegemoet. We komen hier niet om te leren of de bittere filosofie te zoeken die men altijd bij grootsheid vindt horen. Behalve de zon, onze omhelzingen en de geuren van de natuur, lijkt alles ons onbelangrijk. (...) Wanneer ik hier kom laat ik het aan anderen over ordelijk en matig te zijn. De grootse ongebondenheid van de natuur en de zee maakt zich van mij meester’, op p. 10.

In *De vreemdeling* verbeeldt Camus de absurde levenshouding in de persoon van Meursault. Diens relaas in het eerste deel representeert zintuiglijkheid en lichamelijkheid als kenmerken van de absurde mens. Wanneer Meursault ergens over peinst, wordt hij telkens onderbroken door zijn zintuigen. Daarvan getuigt de drukkende zon bij de begrafenis van zijn moeder en de scènes op het strand: de hitte is van grote invloed op zijn handelen. In tegenstelling tot de puntige stijl waarin Meursault verhaalt over de dood van zijn moeder, beschrijft Camus de scènes waarin lichamelijkheid en de natuur voorkomen uitgebreid en poëtisch, zoals de wandeling naar de begraafplaats, het zwemmen met Marie en de wandelingen op het strand. De korte, maar sensuele en passievolle scènes met Marie doen denken aan Don Juan, de verleider, die Camus in *De mythe* typeert als een van de belichamingen van de absurde mens.⁵²²

Voor Meursault bestaat slechts de werkelijkheid van de natuur en het eigen lichaam. Dat bepaalt ook zijn terughoudendheid en indifferentie tegenover een maatschappij die op geestelijke waarden gegrondvest is.⁵²³ Het feit dat Meursault zich niet aan iets of iemand lijkt te (ver)binden, wil niet zeggen dat hij geen gevoelens heeft, kwaad in de zin heeft of onwelwillend is naar anderen. De houding van Meursault kan niet zonder meer als onverschillig worden getypeerd: mensen uit de buurt groeten hem en zijn baas biedt hem een promotie aan. Hij voelt mee met zijn oude buurman Salamano, wiens hond verdwijnt en die daar verdrietig van is; om onduidelijke redenen is hij loyaal aan de louche Raymond en voor Marie voelt hij wel degelijk gevoelens van genegenheid.⁵²⁴ Dat zou niet in lijn zijn met iemand die onverschillig is (zoals de belachelijke man in het begin van *De droom*).⁵²⁵ Meursault uit zijn betrokkenheid op een wijze die voor hem natuurlijk is. Hij is niet onoprecht. Dit komt op de gemeenschap echter niet zo over. Doordat Meursault voor zijn vrijheid kiest, moet hij vanwege zijn non-conformisme wel onverschillig lijken. Hier kom ik in paragraaf 5.3.2 nader over te spreken.

Een ander absurd thema dat in het eerste deel van *De vreemdeling* naar voren komt, is tegenwoordigheid. Voor Meursault zijn alle toekomstgerichte

522 | Zie Camus 2013, p. 93-101.

523 | Van Gennep 1962, p. 105.

524 | Vgl. Weisberg 1984, p. 120.

525 | Bakker 1966, p. 73.

plannen teveel en overbodig. Dat verklaart waarom hij het aanbod van zijn baas om in Parijs werken, afslaat:

Ik zou dan in Parijs kunnen wonen en ook een gedeelte van het jaar op reis zijn. 'U bent jong en het lijkt mij een leven dat u wel moet aanstaan.' Ik zei van ja, maar dat het mij eigenlijk gelijk bleef. Toen vroeg hij mij of ik het dan niet fijn vond een ander leven te leiden. Ik antwoordde dat men zijn leven toch niet kon veranderen, dat alle levens op hetzelfde neerkwamen en dat mijn leven hier mij helemaal niet tegenstond. (...) Ik had er de voorkeur aan gegeven hem niet teleur te stellen, maar ik zag geen reden mijn leven te veranderen. (49)

Tegenwoordigheid komt ook terug in Meursaults desinteresse in het verleden. Op welke dag en op welk uur zijn moeder precies overleden is, doet er voor hem niet toe. Zowel in *De vreemdeling* als in *De mythe* benadrukt Camus dat voor de absurde mens iedere gebeurtenis op zichzelf staat. De absurde mens leeft in het heden en laat zich niet determineren door of vanuit het verleden (in tegenstelling tot hermeneutici en narratief realisten, zie paragraaf 4.3.2). Meursault laat zich meevoeren met gebeurtenissen in het ogenblik: 'Ik werd altijd meegesleept door wat bezig was te gebeuren' (116). Hij reageert op hoe de wereld op hem afkomt en op prikkels van buitenaf. Meursault ziet in 'dat alles zonder werkelijke betekenis is' (49). Hij voelt de zinloosheid van de wereld en het bestaan al wel aan, maar is zich er tegelijkertijd nog niet (geheel) bewust van. Hij leeft vanuit het absurde, maar heeft nog niet de luciditeit van geest om te beseffen dat hij dit doet. Dat besef uit zich eerst ten volle in het tweede deel van *De vreemdeling*.

5.3 De persoonlijke benadering in het recht

Tussen het eerste en tweede deel van *De vreemdeling* ontbreekt een deel van het relaas: het tweede deel vangt direct aan met de ondervragingen die volgen na Meursaults arrestatie. Hij bekent dat hij de Arabier heeft gedood en vertelt de gebeurtenissen zoals ze in het eerste deel zijn beschreven: 'Raymond, het strand, zwemmen, de twist, weer het strand, de kleine bron, de zon en de vijf revolverschoten' (76-77). Gezien de eenvoudigheid van zijn zaak acht Meursault een advocaat onnodig, maar hij krijgt toch iemand toegewezen. Evenals de andere juridische actoren die Camus in het tweede

deel opvoert, heeft de advocaat geen eigennaam en wordt hij consequent aangeduid met zijn professie. De advocaat verzekert Meursault dat de zitting niet langer dan twee of drie maanden zal duren. Onmiddellijk na zijn proces komt namelijk een zaak van groter belang voor: de berechting van een vadermoordenaar. Het doden van een Arabier doet daar voor onder (94).

Het lijkt een duidelijke, ongecompliceerde zaak. Het is daarom opvallend dat Meursault meerdere keren ondervraagd wordt. Bovenal is het merkwaardig dat veruit de meeste vragen geen enkele betrekking hebben op het door hem begane misdrijf. De ondervragingen door de advocaat en de rechter van instructie (de onderzoeksrechter) richten zich vooral op het karakter van Meursault. Camus verbeeldt haarscherp hoe het mechanisme van empathie als inlevingsvermogen opereert en hoe de daarvoor vereiste logische *narratio* de ontmoeting onmogelijk maakt. Onder de pretentie van een 'gesprek' volharden de juridische actoren in het beeld dat zij van (de aard van) Meursault hebben gecreëerd. In het proces wordt deze objectiverende werking van de narratieve rede nog eens onderstreept. Camus laat zien hoe de ogenschijnlijk nobele idealen van empathie en inleving leiden tot onrecht. De vraag rijst of deze zogenaamde interesse voor de ander oprecht is; misschien is het probleem van onrecht er juist in gelegen dat men het persoonlijk maakt en naar de achterliggende mens wil kijken.

5.3.1 De welwillende advocaat en de empathische rechter

Bij de eerste kennismaking met Meursault wil de advocaat 'tot de kern van de zaak komen'. Opmerkelijk genoeg vraagt hij daartoe direct naar het persoonlijke leven van Meursault (73). De advocaat wil een beeld vormen van wie zijn cliënt nu precies is. Deze interesse lijkt welwillend en vriendelijk: de persoon van Meursault doet ertoe en de advocaat tracht zich in hem in te leven. Meursault krijgt de kans om 'zijn verhaal' te vertellen en in alle openheid te verklaren waarom hij heeft gehandeld zoals hij deed. Vanuit de advocaat bezien moet in de aard of het karakter van Meursault een reden te vinden zijn die diens gedrag verklaart.

De advocaat richt zich daarom op de omstandigheden rondom het overlijden van de moeder van Meursault. Het onderzoek is daar voornamelijk op gericht, omdat de openbare aanklager heeft vernomen dat Meursault

‘blijk had gegeven van ongevoeligheid’ (74). Dat pleit volgens de advocaat tegen Meursault en daarom is het van groot belang dat Meursault hem meer vertelt over zijn moeder en haar overlijden, maar vooral over zijn gevoelsleven hieromtrent. Heeft Meursault eigenlijk wel verdriet gevoeld?

Ik antwoordde evenwel dat ik een beetje de gewoonte verloren had met mijzelf te rade te gaan en dat het mij moeilijk viel hem in te lichten. Ik hield ongetwijfeld veel van mijn moeder, maar dat betekende niets. (...) Hij [de advocaat, C.B.] liet mij beloven dat niet op de terechtzitting, noch bij de rechter van instructie te vertellen. Ik verklaarde hem evenwel dat mijn aard nu eenmaal zo was dat mijn natuurlijke behoeften mijn gevoelens in de weg stonden. De dag waarop mijn moeder begraven werd was ik zeer vermoeid en slaperig. Zodat ik mij geen rekenschap had gegeven van wat er gebeurde. Wat ik wel met zekerheid kon zeggen was dat ik liever had gezien dat moeder niet was gestorven. (74)

Hier komt wederom de invloed van de zintuigen en de lichamelijke beleving van Meursault naar voren, maar ook zijn eerlijkheid. Hij antwoordt zonder omhaal en naar waarheid, maar het is duidelijk niet het antwoord dat de advocaat wil horen. De advocaat begrijpt niet wat zijn cliënt zegt. Hij wordt kwaad en vertrekt, nadat hij roept dat het duidelijk is dat Meursault ‘nooit iets met het gerecht te maken had gehad’ (75). Op een dergelijk vreemd antwoord kan de advocaat geen logisch en aansprekend pleidooi baseren, maar Meursault weigert zich te voegen naar de *narratio* die de advocaat over hem en zijn ‘karakter’ wil vertellen.

Korte tijd daarna wordt Meursault (voor de tweede keer) voor de rechter van instructie geleid. Het is een opmerkelijke ondervraging. De rechter zegt allereerst dat ‘men’ Meursault beschouwt ‘als iemand met een zwijgzaam en gesloten karakter’ (76). De rechter doet zich open voor en zegt dat hij niet alles begrijpt wat Meursault heeft gedaan, maar dat hij het graag wenst te begrijpen. Hield hij van zijn moeder? ‘Ja, net als iedereen’, antwoordt Meursault (77). Vervolgens vraagt de rechter waarom Meursault gewacht heeft met het vuren van het tweede schot. Meursault denkt na en is in zijn gedachten terug op het rode strand. Hij voelt de brandende zon en kan op geen enkele manier uitleggen waarom hij geschoten heeft. Daarom zwijgt hij.

De rechter doorbreekt de stilte en begint ineens over God. Hij pakt een kruisbeeld en zegt dat het zijn overtuiging is ‘dat niemand zo schuldig

kon zijn of God wilde het hem vergeven, maar dat de mens daarvoor door zijn berouw als een kind moest worden, welks ziel leeg is en bereid alles te ontvangen' (78). De rechter is zeer verontwaardigd als Meursault antwoordt niet in God te geloven. Dat is volgens de rechter onmogelijk: alle mensen geloven in God, ook al hebben ze zich van hem afgekeerd. Hij drukt Meursault het Christusbeeld onder de neus, schreeuwt en verliest alle professionele (aanspreek)vormen. Hoe kan Meursault niet geloven dat Christus voor hem heeft geleden?

Het thema van vadermoord uit zich in *De vreemdeling* niet alleen in het komende proces van iemand die verdacht wordt van vadermoord,⁵²⁶ er is eveneens sprake van een vadermoord in theologische zin. Meursault heeft God de vader vermoord door niet in Hem te geloven. Het onbegrip dat Meursault niet gelooft, maakt dat de rechter uit verontwaardiging en onmacht zijn humanistische ideaal om misdadigers welwillend tegemoet te treden, volledig loslaat.

Dan wordt Meursault wederom overvallen door zijn zintuigen. Hij wordt gegrepen door de hitte en heeft er genoeg van. Hij luistert niet meer en kijkt voor zich uit. De rechter mompelt: 'Ik heb nooit een ziel gezien die zo verhard was als de uwe. De misdadigers die vóór mij zijn verschenen, hielden altijd wanneer zij dit beeld ter smarte zagen' (80). De rechter vraagt of hij berouw heeft. Nee, zegt Meursault, 'meer dan werkelijk berouw' voelt hij 'een zekere onbehaaglijkheid' (80). Vanuit zijn gevoel voor waarheid en rechtvaardigheid geeft Meursault niet toe aan de dwingende eis van onecht berouw en aan wat hij behoort te zeggen. Voor de rechter is dat echter de enige mogelijkheid waarlangs zijn empathie gestalte kan krijgen; hij moet Meursault kunnen begrijpen. De afwijzing van God door Meursault vergroot het onbegrip bij de rechter, die nadien niet meer tegen hem spreekt.

In deze scène komt de kritiek van Camus op het christendom naar voren. In de slotbeschouwing kom ik hier nader over te spreken vanuit *De grootinquisiteur* (zie paragraaf 6.2.2). Hier wil ik alvast benadrukken dat Camus' kritiek een christendom betreft dat de naastenliefde niet kent, een

526 | Dit thema komt ook duidelijk naar voren in *De gelukkige dood*, de voorloper van *De vreemdeling*. Hierin vermoordt en besteeft de protagonist Patrice Mersault een oudere vriend, Zagreus, die als een vader voor hem was. Hoewel de moord de beoogde zelfmoord van de verlamde Zagreus misschien voorkomt, komt het thema van vadermoord hier al terug. Van Gennep 1962, p. 98.

‘pseudochristendom’ waartegen Dostojevski in opstand komt. In *De droom* bracht Dostojevski de volgens hem ware boodschap van het christendom: dat van de gevende liefde (zie paragraaf 2.3.2). Een gemeenschap bezielt door naastenliefde stoot een misdadiger niet uit en vergeeft niet pas nadat diegene berouw heeft getoond. Berouw volgt ná vergeving, het is geen voorwaarde om vergeving te krijgen. Pas na ware barmhartigheid kan de misdadiger tot inkeer en spijt komen, zo stelde Dostojevski (zie paragraaf 2.4.2). Camus schetst hier een tegenovergesteld beeld: voor Meursault is geen enkel oprecht medegevoel, omdat hij geen berouw voelt. Nog voordat hij de rechtszaal betreedt, is hij al veroordeeld. Deze opvatting van het christendom komt niet overeen met dat van Dostojevski – en van het dialogisch perspectief van dit onderzoek.

Het onderzoek duurt uiteindelijk veel langer dan gedacht en pas na elf maanden wordt het proces hervat. Meursault wordt tegenover de jury in de beklaagdenbank geplaatst. Het lijkt alsof hij zich in een tram bevindt. Meursault kijkt naar de rij gezichten voor hem en kan ze niet van elkaar onderscheiden; zij zijn als een groep onbekende reizigers die hem naastig opnemen om zijn ‘belachelijke kanten’ te ontdekken. Een onnozele gedachte, zo denkt Meursault, zij zoeken de misdaad en niet de belachelijkheid. ‘Toch is het verschil niet groot’, concludeert hij (95). De zaal is vol. In het publiek vormen zich groepjes mensen, die praten en naar elkaar roepen alsof zij zich in een sociëteit bevinden. Meursault observeert wat er om hem heen gebeurt. Hij voelt zich belachelijk en te veel, een indringer.

Het hof, bestaande uit drie rechters, komt binnen en wanneer de getuigen worden opgeroepen, begint de behandeling van de zaak. De president van het hof opent de zitting. Het is volgens hem zijn taak ‘om de behandeling van een proces onpartijdig te leiden en met objectiviteit te bezien’. De uitspraak van de jury dient te worden genomen ‘in een geest van rechtvaardigheid’ (99). De president begint met vragen die ogenschijnlijk niets met de zaak te maken lijken te hebben, zo zegt hij, maar er toch ten nauwste bij betrokken zijn (100). Meursault voelt het aankomen: de vragen gaan over zijn moeder. Waarom heeft hij haar in het verzorgingstehuis gestopt? Was hem dat zwaar gevallen? Meursault antwoordt dat hij geen geld had om zijn moeder te laten verzorgen en dat hij en zijn moeder niet veel van elkaar verwachtten.

De officier van justitie vraagt vervolgens of Meursault is teruggegaan naar de bron met de bedoeling om de Arabier te doden. Meursault zegt dat hij niet de intentie had om de man te doden. Het was de zon. Het was toeval. Volgens de officier is echter wel degelijk sprake van moord en hij is vastberaden om dat aan te tonen. Het bewijs van de officier is tweeledig: ‘allereerst door de verblindende helderheid der feiten en vervolgens in het sombere licht dat de psychologie van deze misdadigersziel mij verschaft’ (114). Deze *narratio* bestaat niet uit feiten, maar uit aan elkaar geknoopte fragmenten en passages die geheel uit de context getrokken zijn. De lezer weet op basis van het eerste deel dat er onwaarheden worden verklaard die de officier handig gebruikt om zijn *narratio* geloofwaardig te laten lijken.

Zo antwoordt de directeur bevestigend op de vraag of Meursaults moeder hem verweten had dat hij haar in het verzorgingstehuis had gestopt – terwijl de directeur tegen Meursault zei dat zijn moeder gelukkig was in Marengo en volkomen begreep waarom zij daar was. Zowel de directeur als de conciërge verklaren dat Meursault zijn moeder niet had willen zien voordat de begrafenis plaats zou vinden. Dat is eveneens onwaar: Meursault wilde haar wel zien, maar zij moest snel worden begraven wegens de staat van het lichaam en de conciërge stuurde Meursault naar de directeur.⁵²⁷ Wanneer de officier aan Thomas Pérez, zijn laatste getuige, vraagt wat Meursault gedaan heeft op de dag van de begrafenis, zegt Pérez dat hij eigenlijk niets gezien had. Hij werd die dag teveel in beslag genomen door zijn eigen verdriet. Had hij Meursault zien huilen? Pérez antwoordt van niet. De advocaat vraagt Pérez of hij kan verklaren dat hij Meursault *niet* had zien huilen en ook op deze vraag antwoordt de oude man ontkennend. ‘Nu ziet u wat voor een proces dit is. Alles en niets is waar’, roept de advocaat uit (105).

Met behulp van (het manipuleren van) getuigenverhoren heeft de officier een geloofwaardig, psychologisch portret geschetst van Meursault. Volgens zijn constructie (die hij als waarheidsgetrouwe reconstructie aan de

527 | Camus maakt hier subtiel gebruik van een herinnering: Meursault herinnert zich in het eerste deel wat de conciërge hem had verteld over het snelle begraven op het land. Lezers zouden dit over het hoofd kunnen zien, omdat deze herinnering na het afwijzende antwoord van Meursault terugkomt. Weisberg 1984, p. 120-121. Gadourek neemt de herinnering mee in haar bespreking, maar lijkt hier een eigen draai aan te geven: ‘in het bejaardentehuis wil hij eerst zijn moeder nog zien, maar realiseert zich even later dat hij alleen maar een gestorven moeder kan zien; dan hoeft het voor hem niet meer’. Gadourek 2000, p. 29. De vraag is waar zij dit op baseert. Uit *De vreemdeling* komt dit niet naar voren en Gadourek verwijst niet naar andere bronnen waarin Camus dit gezegd zou hebben, zoals brieven of zijn dagboeken.

jury presenteert) heeft Meursault geen ziel, is hij onontvankelijk voor welk zedelijk beginsel dan ook en heeft hij de dag na de begrafenis van zijn moeder een ‘maîtresse’ opgedaan. Dat alles toont aan dat Meursault een leeg hart heeft en een zedeloos monster is. Volgens de officier moet de ‘negatieve deugd der verdraagzaamheid’ plaatsmaken voor de ‘verheven deugd der gerechtigheid’ (117). Wederom brengt hij de houding van Meursault tegenover zijn moeder naar voren en dit keer nog uitvoeriger. De officier vergelijkt de vadermoord die de dag erna behandeld wordt met de zedelijke moord die Meursault op zijn moeder heeft gepleegd. Iemand die volgens de officier een zedelijke moord op zijn moeder begaat, plaatst zich ‘evenzeer buiten de menselijke samenleving als hij die de moordende hand ophief naar de man aan wie hij leven te danken had’ (118). De officier besluit zijn redevoering en eist de doodstraf, ‘met onbezwaard hart’ (118).

Dit requisitoir doet sterk denken aan dat van de aanklager in het proces van Dmitri Karamazov, waarin Dmitri gepsychologiseerd wordt als een zedeloos monster. In *De gebroeders Karamazov* bracht Dostojevski deze narratieve constructie in het recht met gebruik van psychologie helder naar voren. Door middel van deze constructies kan iedere gewenste gevolgtrekking worden bereikt: het ligt er maar aan hoe men de *narratio* samenstelt. Psychologie, aldus Dostojevski, is een stok met twee uiteinden (zie paragraaf 2.4.2).⁵²⁸ Dat komt duidelijk terug in het proces van Meursault. Zowel de officier als de advocaat trachten door middel van gerichte vragen een bepaald beeld te construeren.⁵²⁹ De moord op de Arabier komt nauwelijks ter sprake. De advocaat bepleit het tegenovergestelde van de officier, namelijk dat Meursault een hardwerkende, fatsoenlijke man is en een voorbeeldige zoon. Over de begrafenis spreekt hij echter niet en dat is een duidelijke tekortkoming in zijn pleidooi.

De getuigen die zijn opgeroepen door de verdediging, waaronder Marie en Raymond, verklaren allemaal ten voordele van Meursault en van zijn

528 | De Franse filosoof Michel Foucault (1926-1984) beschrijft in zijn artikel ‘About the Concept of the “Dangerous Individual” in 19th-Century Legal Psychiatry’ hoe het rechtssysteem vastloopt wanneer een verdachte de vraag ‘wie ben jij?’ niet kan of wil of kan beantwoorden en zwijgt. Dan doen diverse psychologische concepten hun intrede en wordt degene die terechtstaat, geconceptualiseerd. Zie M. Foucault, ‘About the Concept of the “Dangerous Individual” in 19th-Century Legal Psychiatry’, *International Journal of Law and Psychiatry* 1978, afl. 1, p. 1-18.

529 | Zie ook Witt & Witt 2004, p. 12: ‘The trial in fact illustrates the inquisitorial system, emphasizing as it does a narrative approach to portraying the defendant’s character, rather than a dramatic, confrontational approach based solely on evidence’.

karakter, maar hun pogingen lijken zinloos. De president laat sommige getuigen niet eens uitspreken en kapt verhoren zonder schroom af. De officier dwingt Marie uitgebreid te verhalen over het feit dat zij en Meursault de dag na het overlijden van zijn moeder een relatie hebben gekregen. Op langzame en nadrukkelijke toon spreekt de officier tegen de jury:

Mijne heren gezworenen, de dag na de dood van zijn moeder ging deze man naar een zwembad, begon een ongeregelde liefdesverhouding en had zin om naar een komische film te gaan kijken. Ik hoef er verder niets meer aan toe te voegen (109).

Marie huult en zegt dat zij gedwongen werd het tegenovergestelde te zeggen van wat ze dacht; ze had willen verklaren dat Meursault niets kwaads had gedaan. Wederom grijpt de president in. Marie wordt door de bode meegenomen en de terechtzitting wordt voortgezet. Raymond verklaart dat Meursault onschuldig is, waarop de president zegt dat Raymond niet naar zijn mening, maar naar de feiten wordt gevraagd. Getuigen mogen slechts vragen beantwoorden (110-111).⁵³⁰ Het geduld van Meursaults advocaat raakt op en hij roept: 'ik vraag u, wordt hij beschuldigd zijn moeder te hebben begraven of een man te hebben gedood?' (111). De repliek van de officier vat de gang van zaken in het proces helder samen: 'ik beschuldig deze man een moeder te hebben begraven met het hart van een misdadiger' (111-112). Deze woorden hebben een enorme uitwerking op de jury en het publiek. De mensen zien in Meursault een vadermoordenaar die heeft verklaard niet in God de Vader te geloven en die niet huilde op de begrafenis van zijn moeder. Een man die tot zulke monsterachtigheden in staat is, is vergelijkbaar met de ergste van alle misdadigers: de vadermoordenaar. Inderdaad was men op zoek naar zijn belachelijkheid en niet naar zijn misdaad, zoals Meursault eerder al voorvoelde. Hij ziet alles aan vanuit de

530 | Het is interessant om op deze plaats te wijzen op het verschil in taalgebruik in *De vreemdeling*. De staat heeft een eigen taal, die geassocieerd wordt met (politieke) macht. De arbeidersklasse, waaronder Marie en Raymond, heeft geen eigen taal; zij kunnen zich niet uitdrukken. Hierin uit zich hun eerlijkheid: zij verhullen niets door middel van woorden, maar dat is nu wat het hof, met het eigen juridisch jargon en begrippenapparaat, niet begrijpt. Vgl. P. McCarthy, *Albert Camus. The Stranger*, Cambridge: Cambridge University Press 1988, p. 17: 'there is a language of authority that is associated with the warden of the home, Meursault's boss and the law courts, and hence with the state and with economic and political power. There is, however, no working-class discourse that offers instant liberation from them'; Weisberg 1984, p. 115-116: 'Camus creates a protagonist whose basically nonverbal (*renfermé*), sensual nature, estranges him from the universe of legal reasoning. If, indeed, the protagonist is "the foreigner" implied in the novel's title, his alienation from institutions is nowhere more pronounced than in his confrontation with the law'.

beklaagdenbank en luistert hoe over hem wordt gesproken: ‘ik kan zeggen dat er gedurende het betoog van de officier van justitie en het pleidooi van mijn advocaat veel over mij gesproken is en misschien meer over mijzelf dan over mijn misdaad’ (113). De zaak lijkt volkomen buiten Meursault om te worden behandeld: noch de president, noch de officier en zelfs zijn eigen advocaat gunnen hem geen moment tot spreken.

Alles speelde zich zonder mijn tussenkomst af. Mijn lot werd geregeld zonder dat mij om raad werd gevraagd. Van tijd tot tijd had ik zin iedereen in de rede te vallen en te zeggen: ‘Maar wie is hier eigenlijk de beschuldigde? Het lijkt mij toch van belang de beschuldigde te zijn. Ik zou ook graag iets willen zeggen!’ Maar alles welbeschouwd had ik niets te zeggen. (113)⁵³¹

Het hof en de jury trekken zich terug. De uitspraak volgt snel. De jury acht Meursault schuldig aan moord. Hij zal worden onthoofd op een plein ‘in naam van het Franse volk’ (124). Meursault wordt door agenten weggebracht naar zijn cel, waar hij veel heeft overpeinsd gedurende het laatste jaar van zijn gevangenschap. In deze cel komt hij tot besef van het absurde levensgevoel – verkrijgt hij luciditeit.⁵³²

5.3.2 Het absurde en het probleem van het conformisme

In het jaar dat Meursault gevangen zit, is een aantal keer een priester langsgekomen. Meursault heeft hem telkens geweigerd en ook nadat hij zijn doodvonnis heeft gekregen, weigert hij hem te ontvangen. De dood was voor eens en altijd besloten, ‘het was een afgehandelde zaak, een berekening die klopte, een overeenkomst die was beklonken en waar men onmogelijk

531 | Dat wordt nog eens versterkt doordat de advocaat zijn pleidooi geheel in de eerste persoonsvorm houdt. Meursault is verbaasd en voelt zich daardoor nog verder van de zaak verwijderd dan hij al was: ‘alsof men zich tot op zekere hoogte in mijn plaats stelde. Maar ik geloof dat ik reeds zeer ver van deze rechtszaal verwijderd was’ (120).

532 | In geval van een ongunstige uitspraak is ‘geen kans op cassatie’, zo zegt de advocaat. Dit is interessant, omdat Meursault zich daarbij neerlegt, zijn dood accepteert en in de uitspraak berust. Hij zegt dat het: ‘zijn [de advocaat, C.B.] tactiek was geweest niet met eisen voor de dag te komen ten einde de jury niet te ontstemmen. Hij verklaarde mij dat een uitspraak niet zomaar, zonder reden, werd vernietigd. Dat leek mij vanzelfsprekend, zodat ik me bij zijn opvattingen neerlegde. Wanneer men de zaak met een koel hoofd bezag, dan was dat iets natuurlijks. In het tegenovergestelde geval zou men met teveel onnodige paperassen te doen krijgen’ (123).

op kon terugkomen', zo denkt Meursault (128). De priester dringt aan en komt toch zijn cel binnen. Waarom wil Meursault hem niet binnenlaten? Voor Meursault is dat eenvoudig: hij gelooft niet in God. De vraag van de priester of hij daar wel zo zeker van is, is volgens Meursault een vraag zonder betekenis. Hij wordt razend en grijpt de priester bij zijn kraag:

(...) ik was zeker van mijzelf, zeker van alles, zekerder dan hij [de priester, C.B.], zeker van mijn leven en van een dood die komen ging. Ja, dat was alles wat ik had. Maar die waarheid hield ik tenminste vast, zoals zij mij vasthield. Ik had gelijk gehad, ik had nog gelijk, ik had altijd gelijk. Zo had ik geleefd en ik had ook anders kunnen leven. Ik had dit gedaan in plaats van dat. Door een bepaalde handeling te verrichten had ik een andere nagelaten. Maar wat dan nog? Het was alsof ik al die tijd op dit ogenblik had gewacht... en op het aanbreken van een dag waarop mij recht zou worden gedaan. Niets, niets was van belang en ik wist heel goed waarom niet. Hij wist het ook. Uit het diepst van mijn toekomst was gedurende heel het zinloze leven dat ik had geleefd, een donkere ademtocht tot mij opgestegen, dwars door de jaren die nog niet waren gekomen, en die ademtocht had op zijn weg alles gelijk gemaakt wat men mij toen had voorgesteld in de jaren die ik wel had geleefd, maar die daarom niet werkelijker waren. Wat kon mij de dood van anderen, de liefde van een moeder schelen, wat ging mij zijn God aan, het leven dat men kiest, het lot dat men zich op de hals haalt, nu één enkel lot mij zou uitverkiezen en met mij miljarden bevoorrechten die evenals hij zeiden dat zij mijn broeders waren (140-141).

Hier spreekt een absurd mens die zich ten volle bewust is van de zinloosheid van het bestaan en van de wereld. Meursault heeft de absurde levenshouding aangenomen: hij realiseert zich dat hij 'eerder sterft dan anderen'. Meursault is echter niet wanhopig. Het absurde veronderstelt de afwezigheid van hoop,⁵³³ maar 'zonder hoop zijn wil nog niet zeggen: wanhopen', aldus Camus in *De mythe*.⁵³⁴ Het doet er weinig toe hoe oud men sterft, zo zegt Meursault, 'iedereen weet dat het leven niet de moeite waard is te worden geleefd' (132). Uiteindelijk wordt eenieder ter dood veroordeeld. De achterliggende redenen maken niet uit – of het nu gaat om

533 | Wanneer we de absurde logica tot het einde toe doordenken, dan stelt deze strijd juist 'een totale afwezigheid van hoop' voor, een 'voortdurende afwijzing' en 'bewuste onvoldaanheid', Camus 2013, p. 46.

534 | Camus 2013, p. 118.

het niet huilen bij de begrafenis van iemands eigen moeder of iets anders: de absurde mens aanvaardt de dood en vlucht er niet voor.

Leven vanuit het absurde betekent dat men zich bewust is van het feit dat we leven in een wereld zonder God en dat ons bestaan eindig is. Meursault zoekt geen goddelijke verlossing, troost of hoop. Daarom wil hij niet door de priester worden bekeerd. Meursault weet dat zijn lot bezegeld wordt door de dood. Dat is wat zijn bestaan menselijk maakt. De absurde mens aanvaardt zijn sterfelijkheid en hoopt niet op een leven na de dood. Door van moment tot moment in het heden te leven, komt hij daartegen in opstand. Dit is een groot verschil met Dostojevski, wiens karakters een christelijke transformatie en wedergeboorte ondergaan. Meursault wijst God en de idee van onsterfelijkheid daarentegen juist af.

In het relaas van Meursault in het tweede deel komt nog een belangrijk thema van *De vreemdeling* naar voren: conformisme, het aanpassen aan gebruiken en normen die heersend zijn in de samenleving. De officier verwijt Meursault niets te maken te hebben 'met een samenleving wier waarachtigste verordeningen' hij verloochent (118). Dat is eveneens een kenmerk van de absurde mens: hij komt in opstand tegen vastgelegde (juridische en maatschappelijke) normen en wetten. Camus laat zien dat vergelding regeert in het recht. Dat is nauw verbonden met conformisme: degene die zich niet wenst aan te passen (die ervoor kiest om niet op te gaan in de algemeenheid van de mierenhoop of in het collectief), moet daarvoor worden gestraft op basis van de klassieke vergeldingsgedachte. Volgens Camus is de doodstraf niet alleen wraak van de samenleving op de misdadiger, maar houdt het ook een weigering in om zich nog langer om diegene te bekommeren.⁵³⁵ Aan de opvatting van rechtvaardigheid die Camus beschrijft in *De vreemdeling* ligt vergelding ten grondslag en is geen sprake van vergeving, zo bleek ook uit de tirade van de rechter van instructie.

535 | Camus heeft zich onomwonden uitgesproken tegen de doodstraf in een artikel dat hij schreef met Arthur Koestler: *Réflexions sur la peine capitale* (1957). Camus stelt dat de preventieve werking van de doodstraf nihil is; dat het gruwelijk is en vrijwel ieder gepleegd misdrijf te boven gaat en vooral dat er altijd een bepaalde onzekerheid is ten aanzien van de schuld van de veroordeelde. In een dergelijk absoluut gezag over leven en dood manifesteert zich volgens Camus de totalitaire instelling van de staat. Een samenleving heeft nooit het recht de doodstraf te handhaven, zo stelt hij. Van Gennep 1962, p. 233-234.

In het eerste deel spreekt Meursault veelvuldig van schuld. Hij lijkt zich schuldig te voelen ten aanzien van (de dood van) zijn moeder, maar wat hier precies de reden van is blijft onduidelijk. Dit thema van schuld is vergelijkbaar met hetgeen Dostojevski beschrijft over de christelijke notie van schuld in relatie tot solidariteit. Starets Zosima zegt in *De gebroeders Karamazov* dat iedereen schuldig staat tegenover alles en iedereen (321). Dit betekent dat ware solidariteit gelegen is in een gemeenschappelijke schuld. Wanneer de mens oordeelt over een ander en diegene 'schuldig' verklaart zonder daar zelf verantwoordelijkheid of schuld voor te voelen, wordt deze solidariteit verbroken.⁵³⁶ In het tweede deel van *De vreemdeling* is sprake van het verbreken van dergelijke solidariteit. Wanneer blijkt dat Meursault niet weet hoe oud zijn moeder was, voelt hij dat de hele zaal door iets in beroering werd gebracht en op dat moment begrijpt Meursault dat hij schuldig is (103). Hij beseft dat hij door alle mensen in de zaal wordt verafschuwd en dat zij hun oordeel hebben uitgesproken. Zij behandelen hem als een verstotene, een paria.

Voor Camus is het conformisme het 'gewichtigste probleem waarvoor de denkende mens in deze tijd staat'.⁵³⁷ Omdat de emotionele reacties van Meursault niet voldoen aan het heersende beeld van hoe het volgens de samenleving behoort, wordt hij weggezet als een slechte zoon en daarmee staat zijn schuld onherroepelijk vast. De juridische actoren (de officier, de advocaat, de rechters en de jury) ontlopen hun verantwoordelijkheid om de ander te blijven zien als een uniek persoon voor wie de samenleving wel degelijk verantwoordelijkheid draagt, hoe anders of vreemd diegene ook is. Zij voelen de zwaarte van het oordelen niet en dat kost Meursault zijn leven.

Waar het eerste deel van *De vreemdeling* de absurde thema's lichamelijkeheid, natuur en tegenwoordigheid weergeven, lijkt het tweede deel een zeker 'tragisch bewustzijn' te verbeelden. Meursault ondergaat een openbaring in de gevangenis, vergelijkbaar met wat Camus in *De mythe* formuleert: 'de terugkeer tot het bewustzijn, de vlucht uit de dagelijkse slaap zijn de eerste schreden van de absurde vrijheid'.⁵³⁸ De geest maakt geen sprong

536 | Van Gennep 1962, p. 234. In *De val* werkt Camus dit thema van schuld en oordeel nader uit. Zie Van Gennep 1962, p. 235-254.

537 | Zo schrijft Camus in 1947 in zijn dagboek. Zie Camus 1969, p. 163.

538 | Camus 2013, p. 78.

meer waardoor deze ontsnapt aan het bewustzijn (zoals de existentialisten doen). Meursault ontwaakt en wordt zich volledig bewust van de bitterheid van het leven. Hij heeft zich toegewend tot de dood. De dood is de enige realiteit, het enige dat absurditeit kan opheffen, buiten de menselijke wil om (anders zou Camus zelfmoord propageren en dat doet hij nu juist niet, blijkt in *De mythe*). Meursault besluit zijn relaas in volledige berusting, de dood in de ogen kijkend:

Alsof die geweldige uitbarsting [tegen de priester, C.B.] alle kwaad uit mij had weggedreven, mij leeg had gemaakt van alle hoop, zo gaf ik mij tegenover deze nacht vol tekens en sterren voor het eerst over aan de tedere onverschilligheid van de wereld. Het gevoel dat zij zo gelijk was aan mij, zo verwant, deed mij beseffen dat ik gelukkig was geweest en dat ik het nog altijd was. Om alles volmaakt te doen zijn, om mij minder alleen te voelen, bleef mij nog slechts over te wensen dat er veel toeschouwers zouden zijn op de dag van mijn terechtstelling en dat zij mij met kreten van haat zouden begroeten. (142-143)

Meursault komt tot helderheid van geest en erkent het absurde. De samenleving vlucht voor dit bewustzijn en probeert vanuit nostalgie de wereld te ordenen met regels, wetten en constructies. Daarmee vluchten zij van het (durven) erkennen van het absurde. Camus zegt in *De mythe*: ‘wanneer men begint te denken, begint men zichzelf te ondermijnen. De maatschappij heeft met dat eerste begin niet veel uitstaande’.⁵³⁹ Er is geen zin of hoop. Volgens Camus is de enige oplossing om het volle bewustzijn hiervan te accepteren, valse oplossingen te vermijden en weigeren om ten prooi te vallen aan religie en andere vluchtmechanismen. We moeten leven in tegenwoordigheid, vitaliteit en intensiteit. Pas als we ons van iets bewust zijn, kunnen we het beheersen.⁵⁴⁰ De absurde mens beseft zich dat het leven

539 | Camus 2013, p. 15.

540 | Dat doet Sisyphus, de mythische figuur die voor Camus de absurde held representeert en waar hij zijn essay over het absurde mee afsluit. In de oude mythe wordt Sisyphus door de goden veroordeeld tot het voortdurend omhoogduwen van een rotsblok naar de top van een berg, maar telkens rolt de steen weer naar beneden en begint het werk opnieuw. Deze arbeid is nutteloos, zwaar en eist een vruchteloze inspanning. Voor Camus is Sisyphus de absurde held, omdat de hartstochten van de wereld en zijn liefde voor het leven maken dat de straf en marteling die hij van de goden moet ondergaan, het hem waard is. Camus is vooral geïnteresseerd in de terugweg, waar Sisyphus aan de voet van de berg naar adem hapt om de steen opnieuw naar boven te rollen: ‘[o]p die momenten waarop hij de top verlaat en langzamerhand naar de hopen van de goden afdaalt, staat hij boven zijn noodlot. Hij is sterker dan zijn rots’, Camus 2013, p. 155. Sisyphus weet dat het tragisch is: waar zou anders zijn straf uit bestaan, ‘als bij elke stap de hoop op succes hem nieuwe kracht zou geven?’. Camus 2013, p. 155. Hij kent de omvang van zijn ellendige toestand.

‘des te beter geleefd wordt naarmate het geen zin heeft. Leven als ervaring, als noodlot, betekent het geheel en al aanvaarden.’⁵⁴¹ Meursault aanvaardt het leven en daarmee ook zijn dood.⁵⁴² Hij beseft dat hij gelukkig is. Voor Camus zijn geluk en absurditeit niet van elkaar te scheiden. De opmerking van Oedipus, ‘ik vind dat alles goed is’,⁵⁴³ leert ons volgens hem dat nog niet alles uitgeput is. Het verjaagt een god uit deze wereld en maakt het noodlot weer een menselijke aangelegenheid.⁵⁴⁴

Op dit punt wijken Camus en Dostojevski duidelijk van elkaar af. Volgens Dostojevski impliceert tragiek niet de aanvaarding of berusting, maar juist hoop. Voor hem komt hoop voort uit de diepste wanhoop, vanuit de drang tot zelfmoord (vgl. de belachelijke man). Transformatie en wedergeboorte komen voort uit hoop die mensen aanzet tot het actief vormgeven en realiseren van het verhoopte (zie paragraaf 2.3.2). In de figuur van de misdadiger benadrukt Dostojevski zijn ideaal van verandering en hoop. Dit hangt nauw samen met zijn ideaal van *sobornost*, waarin men niet slechts rationeel of juridisch denkt en alleen uit lijkt op het algemene belang of eigen voordeel, maar zichzelf voor een ander inzet (zie paragraaf 2.4.2).

5.3.3 Een derde problematisering van empathie: juridisch inlevingsvermogen

In de vorige subparagraaf kwam naar voren dat de juridische actoren in *De vreemdeling* zich gedragen naar het ideaal van de narratieve rechtsethiek: zij staan open voor het verhaal van Meursault en trachten vanuit een bepaalde mate van (mede)menselijkheid zijn persoon te begrijpen. Hier toont zich echter het problematische karakter van het juridisch inlevingsvermogen.

‘Het helder inzicht dat de oorzaak van zijn kwelling zou moeten zijn, bewerkstelligt tegelijkertijd zijn overwinning. Er is geen noodlot dat niet door verachting overwonnen kan worden’, Camus 2013, p. 156.

541 | Camus 2013, p. 72.

542 | In april 1937 schrijft Camus in zijn dagboek over een roman waar hij aan wil beginnen. Het wordt *De vreemdeling*: ‘Verhaal – de man die zich niet wil rechtvaardigen. (...) Hij sterft, als enige die kennis draagt van zijn waarheid – Zinledigheid van deze troost’. Camus 1969, p. 23.

543 | Camus 2013, p. 157.

544 | Daarom ervaart Sisyphus vreugde: zijn noodlot hoort hem toe en zijn rots is zijn zaak. Gedurende zijn proces, de uren die hij doorbrengt in zijn cel en het wachten op zijn executie, wordt Meursault als Sisyphus: volledig bewust van zichzelf en van zijn lot. ‘We moeten ons Sisyphus als een gelukkig mens voorstellen’, zo besluit Camus *De mythe*, Camus 2013, p. 158. Sisyphus belichaamt de gelukkige held in een uitzichtloze situatie en dat geldt net zo voor Meursault, die zich verzoent met zijn lot.

Dat leidt tot de derde problematisering van empathie en de identificatie van centrale inzichten in ‘Recht en literatuur’ als dogmatisch.

In het eerste hoofdstuk besprak ik de definitie van empathie van Adam Smith (die hij duidde als ‘sympathie’) in *The Theory of Moral Sentiments* (paragraaf 1.3.3). Ik verwijs hier nu eerst kort naar terug, omdat zijn definitie de kritiek op empathie als inlevingsvermogen in *De vreemdeling* verheldert. Volgens Smith is sympathie de capaciteit om ‘onszelf in de situatie van de ander te plaatsen’ en in zekere mate dezelfde persoon te worden vanuit een soortgelijk gevoel of overeenkomstige ervaring.⁵⁴⁵ Hierop baseert Nussbaum haar idee van literaire verbeelding in relatie tot het recht en poëtische gerechtigheid. Vanuit *fancy*, het vermogen tot verbeelding dat de lezer van (bepaalde) romans ontwikkelt, is het volgens haar mogelijk dat de mens zich voor kan stellen hoe het is om een ander te zijn en om in de schoenen van die ander te lopen.

Zoals ik beschreef, ziet dit mechanisme van empathie als inleving op herkenning of identificatie van het zelf met de ander. Wanneer de mens zich in kan leven, is de ander niet meer vreemd (zoals Rorty bepleit: ‘why should I care about a stranger?’, zie paragraaf 1.3.2). Dat leidt tot een belangrijk besef, namelijk dat de mens (en dan met name de rechter) ervan doordrongen is dat de ander niet gedehumaniseerd mag worden. Nussbaum gaat in haar argumentatie echter aan een belangrijk punt voorbij: Smith stelt dat empathie als inlevingsvermogen niet voorbij het zelf kan reiken. De mens kan niet onmiddellijk voelen wat een ander voelt, of precies begrijpen hoe een bepaalde situatie een ander raakt. Ik haal de woorden van Smith nogmaals aan:

Our senses will never inform us of what he suffers. They never did, and never can, carry us beyond our own person, and it is by the imagination only that we can form any conception of what are his sensations. (...) It is the impressions of our own senses only, not those of his, which our imagination copy.⁵⁴⁶

Waar Nussbaum de verbeelding als belangrijk instrument ziet om nader tot de ander te komen en diens vreemdheid als het ware op te heffen,

545 | Smith 1853, p. 4.

546 | Smith 1853, p. 3-4.

benadrukt Smith dat een dergelijk inlevingsvermogen niet los kan worden gezien van het eigen zelf. De mens kan slechts begrijpen wat hij *zelf* zou voelen in een bepaalde omstandigheid. Door middel van de verbeelding kan de mens zich alleen voorstellen hoe het is om een ander te zijn als hij zijn eigen emoties kopieert in een gelijke situatie.⁵⁴⁷ Daarmee overstijgt hij zichzelf niet: de mens plaatst zichzelf in de situatie waar de ander zich in bevindt en daarmee wordt de ander over het hoofd gezien. Op zichzelf is dat een problematisering van empathie als inlevingsvermogen die Nussbaum in *Poetic Justice* achterwege laat. Wanneer de mens zijn eigen ideeën op de ander projecteert, doet de ander er niet (meer) toe. Dat kan worden afgeleid uit wat Smith zegt:

Sympathy, therefore, does not arise so much from the view of the passion, as from that of the situation which excites it. We sometimes feel for another, a passion of which he himself seems to be altogether incapable; because, when we put ourselves in his case, that passion arises in our breast from the imagination, though it does not in his from the reality.⁵⁴⁸

De mens beschouwt een bepaalde situatie van een afstand en stelt zichzelf daarin voor. Zo ontstaat volgens Smith begrip voor (gedragingen van) een ander in een bepaalde situatie. Hieruit volgt dat deze verbeelding gebaseerd is op constructie. Het betreft een narratief verstaan, omdat de ander wordt ‘verbeeld’: er wordt een beeld van de ander geconstrueerd vanuit normen en kaders van degene die zich tracht in te leven. Is het überhaupt mogelijk om te concluderen dat de eigen ervaringen voor een ander op gelijke wijze gelden en dat diegene pijn of blijdschap ervaart op een wijze die vergelijkbaar is met de eigen emoties?

Die vragen stelde ook Husserl in zijn *Cartesiaanse meditatieën* (1931) en zijn antwoord raakt direct aan het proces van Meursault. Volgens Husserl is in het geval van inleving sprake van een dubbele waarneming. Hierin komen de innerlijke ervaring van de mens zelf en de uiterlijke waarneming van de ander, zijn lichamelijke uitingsvormen, als het ware samen. De mens combineert de uiterlijke waarneming met zijn eigen innerlijk gevoel

547 | Smith 1853, p. 19.

548 | Smith 1853, p. 7.

bij een bepaalde gedraging die hij waarneemt.⁵⁴⁹ Dat is de verbeelding en empathie die Nussbaum in navolging van Smith voorstaat. Ervaringen zijn echter altijd de *eigen* ervaringen (vgl. de beleving in de hermeneutiek, zie paragraaf 4.3.2). Het verschil (de kloof) tussen het 'ik' en 'de ander' wordt dan overbrugd. De mens denkt te weten dat de ander hetzelfde ervaart als hijzelf, echter is dan sprake van projectie van het zelf op de ander.⁵⁵⁰ De ander verschijnt op die manier slechts als een verlengstuk van het zelf. Oftewel: wat voor het zelf geldt, geldt via een dubbele omweg ook voor de ander. De ander is daarmee gereduceerd tot een *alter ego*, tot een tweede ik en gevangen in de objectiverende blik van de ander (vgl. Sartres *le regard*, zie paragraaf 4.3.2). Dat wat niet gelijk of anders is, wordt buitengesloten omdat inleving in het vreemde onmogelijk is.

Dat gebeurt Meursault. Empathie blijkt alles behalve de oplossing voor een mechanische rechtsvinding, maar eigenlijk de voortzetting daarvan onder de dekmantel van de zogenaamd persoonlijke aandacht en (mede-) menselijkheid. Het relaas van Meursault laat zien hoe juridisch inlevingsvermogen en de drang om de ander te begrijpen, leidt tot onrecht. 'Ik koesterde het verlangen hem [de advocaat, C.B.] te verklaren dat ik als iedereen was, precies als iedereen. Maar dat alles was in de grond van de zaak niet van groot belang', zo verzucht Meursault (75). Meursault vergist zich echter wanneer hij stelt dat het niet van belang was. Verklaren dat hij is zoals iedereen, was van levensbelang geweest. Als Meursault zich op een herkenbare wijze had gedragen en zich had geconformeerd aan wat de samenleving van hem verwachtte, was hij niet ter dood veroordeeld. Dan hadden de juridische actoren Meursault kunnen begrijpen. Het probleem is er juist in gelegen dat zij zich niet in hem en in zijn situatie konden verplaatsen, omdat Meursault weigert een *narratio* te construeren die voor anderen logisch of begrijpelijk is. Als hij zich had voorgesteld of verteld als een bezetene of krankzinnige op het moment van de moord, zou iedereen hem begrepen hebben.⁵⁵¹ Dan was er een logische verklaring voor zijn gedrag geweest en had men zich voor kunnen stellen hoe het was om Meursault

549 | E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag: Nijhoff 1950 (1931), p. 138-141.

550 | Hoewel niet in de zin van 'projective empathy', een soort empathie die Patrick Hogan onderscheidt. In het eerste hoofdstuk heb ik uiteengezet dat het basismechanisme van empathie als inleving centraal staat in dit onderzoek en dat de verschillende (theoretische) onderscheidingen allen terug te voeren zijn tot dit mechanisme, zie paragraaf 1.3.3.

551 | Van Gennep 1962, p. 103.

te zijn. Men richt zich op het begrijpen vanuit herkenning, maar weigert te geloven en de onbepaalde sprong te nemen die de ontmoeting vereist.⁵⁵²

De vreemdeling maakt duidelijk dat we ons slechts in een ander kunnen inleven wanneer we een sluitend verhaal over hem kunnen vertellen.⁵⁵³ De officier en de advocaat trachten een beeld te construeren dat voor de jury herkenbaar is. Meursault vormt een bedreiging, omdat hij niet te vangen is in een beeld of idee. Het maakt hem ongrijpbaar, omdat hij niet tegemoet komt aan de menselijke nostalgie om de wereld en de ander te unificeren en te verklaren. De mens kan zich niet relateren, of medeleven voelen met iemand die onbegrijpelijk is. Door de nadruk op empathie als inleving komt het anders-zijn en uniek-zijn van de ander in gevaar, omdat er geen ruimte is voor het toevallige of absurde. In dat wat de mens niet begrijpt, kan hij zich niet verplaatsen.

De narratieve rechtsethiek en de daarmee verbonden imperatief van het empathische begrijpen leidt eveneens tot een mechanische benadering van de ander. In essentie verschilt deze benadering niet van het rechtspositivisme, dat Nussbaum c.s. proberen te doorbreken. Als de imperatief van het empathisch begrijpen klakkeloos wordt nagevolgd, is de ander verloren. Onder de noemer van een ‘persoonlijke’ benadering is in *De vreemdeling* sprake van onpersoonlijke rechtsvinding en wordt geen recht gedaan.

552 | Hier is een parallel met Kierkegaards *Vrees en Beven* (1843), dat een commentaar is op het verhaal van Abraham die de opdracht krijgt van God om zijn zoon Isaak te offeren (Gen. 22, 1-24). Als Abraham anders gehandeld zou hebben, en Johannes de Silentio (het pseudoniem waaronder Kierkegaard *Vrees en beven* schrijft) geeft vier alternatieven, dan zouden zijn handelingen begrepen kunnen worden. Dat geldt ook voor Meursault: de mens wil begrijpen en wil hem niet geloven. Zowel het verhaal van Abraham als van Meursault laten zien dat de mens onrechtvaardig wordt als hij zich laat leiden door algemeen ethische normen.

553 | Waar de *narratio* en het juridisch inlevingsvermogen ten aanzien van Meursault leidt tot zijn dood, zijn er genoeg andere voorbeelden te noemen van de rol van de *narratio* en empathie in de rechtszaal en de problematische uitwerking die het kan hebben als het gaat om rechtvaardigheid. Dit was bijvoorbeeld het geval in het beroemde strafproces van O.J. Simpson (1947) in 1995. Simpson ontkent zijn ex-vrouw en haar vriend vermoord te hebben. Het bewijs dat hij het wel gedaan heeft, is echter overweldigend en zijn team van advocaten besluit het verhaal te veranderen. Zij zaaien verwarring en verleggen de aandacht naar racisme van het politiekorps; politiegeweld tegen zwarte Amerikanen en de ondergeschikte positie van zwarte Amerikanen in het rechtssysteem. Dat zijn grote problemen in het Amerikaanse rechtssysteem en Simpson wordt verteld als zwarte man die erin geluisd is door de politie. In tegenstelling tot Meursault vertelt Simpson zichzelf buitengewoon goed. De zorgvuldig geselecteerde jury (bestaande uit overwegend zwarte vrouwen) kon zich inleven in de rol van benadeelde minderheid. Net als bij Meursault raakt in het proces van Simpson het misdrijf op de achtergrond en wordt de *narratio* over diens karakter en zijn plaats in de samenleving, leidend. Het leidt in het geval van Simpson echter tot een vrijspraak (hoewel hij later via een civielrechtelijke procedure in 2007 alsnog veroordeeld wordt tot gevangenisstraf).

Integendeel: men probeert de afstand tussen Ik en Jij te overbruggen. Het juridisch inlevingsvermogen kan en wil de afstand tot de unieke ander niet respecteren en doet daarmee afbreuk aan de persoon en diens andersheid (*alteriteit*).⁵⁵⁴

5.4 Slotbeschouwing

‘Iemand die binnen de wet leeft, is niet bang voor een oordeel dat hem zijn plaats toebedeelt in de geordende maatschappij waarin hij gelooft’, zo begon ik dit hoofdstuk. Dat typeert Meursault. Hij weigert zich te voegen naar algemeen geaccepteerde (juridische en morele) begrippenkaders en zich daaraan te conformeren. De jury en andere juridische actoren in het proces staan tegenover Meursault zoals de mens tegenover de wereld staat: zij verlangen naar orde en betekenis, maar Meursault zwijgt. De rechter van instructie merkt niet zonder reden op dat Meursault ‘een zwijgzaam en gesloten karakter’ heeft (76). Er is een kloof tussen hem en Meursault en het feit dat de rechter de kloof niet kan overbruggen, drijft hem welhaast tot waanzin.

De leidende interpretatie in beschouwingen over *De vreemdeling* is dat de persoon van Meursault terechtstaat en niet zijn handelen.⁵⁵⁵ Deze analyse is vanuit dialogisch perspectief niet juist: omdat er geen ontmoeting plaatsvindt, doet Meursault er in het geheel niet toe. Hij is fysiek aanwezig, maar wordt bij verstek veroordeeld. Het is de nadruk op de persoon van Meursault waardoor onrecht gedaan wordt, omdat de constructie van zijn ‘persoon’ centraal staat. Er is geen sprake van een dialoog. Meursault is een ‘grensgeval’ dat als zodanig niet beantwoordt aan het beroep dat de mens op hem doet. Desondanks blijft de verantwoordelijkheid om ook hem als unieke enkeling te blijven zien, onherroepelijk bestaan. Zoals ik beschreef in hoofdstukken 2 en 3 zijn deze grensgevallen en de ogenschijnlijke onmogelijkheid om met hen in relatie te treden, vanuit dialogisch perspectief cruciaal voor het recht en rechtvaardigheid.

554 | Term van Levinas. Zie Duyndam & Poorthuis 2005, p. 16.

555 | Dat is bijvoorbeeld de interpretatie van Richard Posner, zie Posner 2009, p. 69. Richard Weisberg richt zich wel op het thema van de *narratio*. Hij ziet het proces van Meursault als ‘a representation in dramatic and linguistic form of a view of the defendant created by the inquisitor from the data of the preliminary inquiry’. Weisberg 1984, p. 122.

Een dragende gemeenschap van Ik en Jij is gefundeerd in de beslissing dat de mens zich verantwoordelijk weet en ontvankelijk is voor iedere ander. Het juridisch inlevingsvermogen ziet de mens niet op zichzelf – als onherleidbare concrete ander – maar tracht vanuit het zelf tot begrip te komen. De ander kan echter niet worden herleid tot het zelf, omdat hij van een andere orde is. Het is onmogelijk om de ander te thematiseren of om objectieve kennis van hem te hebben – dan pleegt de mens verraad aan de unieke andersheid. Als de mens zich niet kan inleven in de ander omdat diegene niet hetzelfde doet of zegt, volgt al snel een veroordeling. *De vreemdeling* laat zien dat het recht niets kan met toeval of onwaarschijnlijkheden. ‘Feiten’ en daarop gevormde *narratio*’s dienen voor het recht ondubbelzinnig, herleidbaar en vooral logisch te zijn. Causaliteit is belangrijk. Een goed verteld verhaal kan het verschil maken tussen schuld en onschuld, tussen recht of onrecht.

Vanuit het oogpunt van de ontmoeting en het dialogisch perspectief lijkt de opdracht te zijn om ten opzichte van de ander altijd vreemd te blijven en deze vreemdheid dient in het kader van rechtvaardigheid in het recht erkend te worden. Het verschil tussen het zelf en de ander is fundamenteeler dan de overeenkomst, in het zoeken naar gelijkenis of universaliteit is al geen oog meer voor de ander. Vanuit het humanistisch ideaal in ‘Recht en literatuur’ zet men zich in om het belang van een persoonlijke rechtsvinding te benadrukken en *scientific judging*, ofwel mechanische rechtsvinding, te bestrijden. Echter kan worden gesteld dat, als het doel van het recht is om recht te doen aan de ander, de persoonlijke benadering van het juridisch inlevingsvermogen geen alternatief kan bieden. We mogen ons niet op automatische wijze verlaten op de diverse gestileerde narratieve constructies van de persoon die een menswaardige rechtsvinding bedreigen.

Tot slot heeft het voorgaande ook consequenties ten aanzien van het belang van literatuur. In de conclusie kom ik hier nader over te spreken, maar ik wijd hier ter besluit – in het verlengde van Camus – alvast enkele woorden aan. In september 1945 schrijft Camus in een van zijn dagboeken: ‘waarom ben ik een kunstenaar en geen filosoof? Dat komt doordat ik denk volgens de woorden en niet volgens de ideeën’.⁵⁵⁶ Camus geeft aan dat hij niet als filosoof wil worden gekwalificeerd. Hij wil zich verre houden van

556 | Camus 1969, p. 139. Zie ook een dagboek aantekening van Camus in 1935: ‘De mens denkt slechts in beelden. Als je wijsgeer wilt zijn, schrijf dan romans’, p. 11.

algemene theorieën of systemen waarin de mens en de wereld gevangen worden. Literatuur kan verder reiken dan het rationele, beschrijvende en geordende dat de logische *narratio* kenmerkt. Literatuur kan bij uitstek de gefragmenteerdheid van de mens erkennen. De mens kan niet zonder meer begrepen worden en dat komt indringend naar voren in *De vreemdeling*. Dat is wat literatuur de lezer kan leren: het inzicht dat de ander altijd vreemd blijft en dat rechtvaardigheid gelegen is in het erkennen van de afstand tot diegene.

Niet alleen in het dagelijks leven, maar ook in 'Recht en literatuur' is een dominant nostalgisch verlangen te bemerken als het gaat om de keuze van moreel vormende literatuur en de aanname dat zij algemeen-ethisch vormend wordt geacht. Negentiende-eeuwse, realistische romans die de lezer de mogelijkheid geven om zich in te leven in minderheden of groepen die normaal buiten de samenleving worden geplaatst, staan voornamelijk centraal (zie paragraaf 1.3.2). Daarin komt het dogmatische karakter van de vooronderstellingen rond empathie als inlevingsvermogen naar voren: er wordt geappelleerd aan universele waarden waarin de lezer zich kan herkennen en identificeren. Het leert dat de ander niet van de mens verschilt en hoe hij diegene kan begrijpen. Uit *De vreemdeling* kwam echter naar voren dat dit empathisch begrijpen geen recht doet aan de ander, maar juist tekort doet.

Literatuur die daarentegen een vervreemdende werking heeft, komt niet tegemoet aan de menselijke behoefte aan overzicht en vertrouwen. Zij mist de begrijpelijkheid en de logica die realistische romans wél hebben. Hier uit zich de verwisseling van mechanismen waar ik het vorige hoofdstuk mee eindigde: literaire *narratio's* dienen (bij voorkeur) te passen in ons begrip-penkader, in het beeld van hoe we de wereld ordenen. Als we geen betekenis toe kunnen kennen aan gedragingen en handelingen omdat zij ons vreemd zijn of omdat zij absurd lijken, is een verhaal niet interessant; dan komt het ons vreemd voor en zullen we het (als Procrustes) willen bijsnijden naar ons beeld en onze beeltenis. Het relaas van Meursault, een protagonist in wie de lezer zich niet zonder kan inleven, dwingt tot heroverweging van de notie van inleving zelf – een dogma in 'Recht en literatuur'.

HOOFDSTUK 6

Conclusie: kritiek van de narratieve rede

In feite is sentimentaliteit slechts een voorgewende fijngevoeligheid, en sentimenteele mensen kunnen bijzonder wreed zijn. Robespierre, Djserszinsky en Hitler, ze zijn allen sentimenteel. Wat algemeen verspreid zou dienen te worden is een ernstiger, ik zou zeggen een koudere moraal van menselijkheid en medelijden. We hebben een heroïsche liefde tot de vrijheid nodig, die de nadruk legt op de waarde van elk menselijk schepsel in het bijzonder, en van elk schepsel in het algemeen, een liefde tot de vrijheid, die vervuld is met medelijden en sympathie, maar die vreemd staat tegenover valsche gevoelens.

N.A. Berdjaev⁵⁵⁷

6.1 Inleiding

In dit onderzoek heb ik vanuit de literatuur een leidende en op het eerste gezicht vrij aantrekkelijke kernvooronderstelling in de filosofisch-ethische benadering binnen ‘Recht en literatuur’ tegen het licht willen houden. Deze benadering noemde ik ‘narratieve rechtsethiek’ (zie paragraaf 1.4). De narratieve rechtsethiek wil zich verzetten tegen een wetenschappelijke, positivistische opvatting van het recht, omdat die onvermijdelijk resulteert in het negeren van de mens en diens unieke verhaal. Dat heeft vergaande consequenties als het gaat om het realiseren van rechtvaardigheid.

Tegenover de nadruk op wetenschappelijkheid en rechtszekerheid van het rechtspositivisme stelt de narratieve rechtsethiek een humanistische, op de mens gerichte benadering van het recht voor. Dit duidde ik als het ‘poëtisch

557 | N.A. Berdjaev, *Slavernij en vrijheid*, Den Haag: Jongbloed Juridische Boekhandel 2012 (1947, inleiding door T.J.M. Slootweg), p. 196.

paradigma' binnen 'Recht en literatuur'. In *Woodson vs. North Carolina*, waar ik het eerste hoofdstuk mee begon, stelde het Hooggerechtshof dat een verdachte niet als anoniem onderdeel van een ongedifferentieerde massa mag worden beschouwd en dat het beginsel van menselijke waardigheid leidend moet zijn in de toepassing van het recht (zie paragraaf 1.2). Dit sluit aan bij de taakopvatting van de rechter die de narratieve rechtsethiek impliceert en nauw verbonden is met een poëtische rechtvaardigheid (*poetic justice*).

Om rechtvaardigheid, humaniteit en erkenning van de ander in het recht te realiseren dient de rechter een zeker empathisch vermogen en een zekere verbeeldingskracht te ontwikkelen. De narratieve rechtsethiek beschouwt empathie, in navolging van Nussbaums concept van literaire verbeelding, als voorwaarde voor een menselijke benadering die recht kan doen aan de mens en de altijd particuliere omstandigheden van ieder geval. De rechter dient een zekere praktische wijsheid te bezitten, die veelal met Aristoteles' opvatting van de verstandigheid (*phronèsis*) in verband wordt gesteld en waarvoor empathie onmisbaar wordt geacht. De wijze rechter dient zich in te leven in de ander en zich voor te stellen hoe het is om in eenzelfde situatie te verkeren (om in de schoenen van die ander te staan).

In het poëtisch paradigma verwordt dit zogenoemde 'juridisch inlevingsvermogen' (zie paragraaf 1.4.2) tot een voorwaarde voor het doen van recht, waardoor het oordeel van de rechter meer betekenis krijgt. Volgens Nussbaum appelleert (bepaalde) literatuur aan het morele oordeelsvermogen van de lezer en wordt dat ten positieve gevormd. Doordat moreel deugdzame voorbeelden worden gegeven, doet literatuur een ethisch appèl op de lezer, die deze (lees)ervaring in het dagelijkse en professionele leven als leidraad kan hanteren. Nussbaum werkt dit appèl uit vanuit de esthetica van Aristoteles: het lezen van literatuur kan de vaardigheid van empathie als inlevingsvermogen ontwikkelen en stimuleren (zie paragrafen 1.3.1, 1.3.2 en 1.4.2). Zo verkrijgt de rechter meer oog voor de concrete mens over wie hij moet oordelen. Bovenstaande stellingen binnen het poëtisch paradigma heb ik onderzocht. De onderzoeksvraag luidde als volgt:

Biedt de narratieve rechtsethiek en haar notie van empathie een toereikende oplossing om een wetenschappelijke benadering van het recht te doorbreken?

Vanuit de literatuur die ik heb besproken, is gebleken dat niet zonder meer vanzelfsprekend kan worden geacht dat de kernvooronderstelling omtrent het belang van empathie in ‘Recht en literatuur’ een oplossing biedt om de wetenschappelijke conceptie van het recht en de rechtsvinding te doorbreken.

De dialogische methode die ik in dit onderzoek heb gehanteerd (zie paragraaf 1.5.1), vraagt om een weloverwogen conclusie die zowel qua vorm als inhoud recht doet aan de verschillende werken die tot de problematiseringen van empathie en het juridisch inlevingsvermogen hebben geleid. In deze conclusie presenteer ik mijn bevindingen dan ook in lijn met de dialogische methode en beantwoord ik de onderzoeksvraag eveneens vanuit literatuur.

Het werk van Dostojevski vormde in hoofdstuk 2 mijn startpunt en in deze conclusie keer ik naar hem terug. Bij de bespreking van *De gebroeders Karamazov* is namelijk een belangrijk deel onbesproken gebleven: *De legende van de grootinquisiteur* (hierna: *De grootinquisiteur*).⁵⁵⁸ Dostojevski heeft deze beroemde legende in het hart van de roman (hoofdstuk V uit Boek 5, Eerste deel) opgenomen. Het is een ‘verhaal in een verhaal’, verteld door Ivan Karamazov. In *De grootinquisiteur* formuleert Dostojevski een aanklacht tegen Christus en diens christelijke liefdesgebod. De aanklacht die de grootinquisiteur formuleert is in feite een requisitoir: Christus, de Liefde, die in de legende kort op aarde terugkeert, is zijn gevangene en staat terecht. De Liefde staat zelf terecht. De grootinquisiteur volgt in zijn requisitoir de verzoeken in de woestijn, die in de Bijbel wordt beschreven als ‘de verzoeken van Christus’ (Mattheüs 4, 1-11; Marcus 1, 12-13b; Lucas 4, 1-13).⁵⁵⁹ Nadat Christus is gedoopt door Johannes, vertrekt hij veertig dagen

558 | Hoewel *De grootinquisiteur* in secundaire literatuur veelvuldig wordt besproken als op zichzelf staand werk, is het van belang dat de verhouding tot *De gebroeders Karamazov* niet uit het oog verloren wordt. In boek 6, de biografie van starets Zosima die direct volgt op *De grootinquisiteur*, formuleert Dostojevski een repliek op de monoloog van de grootinquisiteur in boek 5. Frank stelt terecht dat de roman in het geheel een reactie – en weerlegging – is op de legende van de grootinquisiteur en niet alleen de biografie van Zosima, zie Frank 2010, p. 850. Ik sluit mij aan bij zijn opvatting: wanneer voorbij wordt gegaan aan de subtiële gelaagdheid en verwevenheid van de thema’s die zo kenmerkend zijn voor *De gebroeders Karamazov*, doet men de roman ernstig tekort. Dostojevski laat de uitwerking en gevolgen van de monoloog van de grootinquisiteur subtiel zien in de personages, in hun handelingen, woorden en ontwikkeling. Daarom kan *De grootinquisiteur* niet simpelweg worden beschouwd als (enige) kern van de roman. Zie ook Ouweneel 2013, p. 30.

559 | In de evangeliën worden de drie verzoeken niet in dezelfde volgorde verteld. Ik citeer uit *De grootinquisiteur*, die de volgorde van Mattheüs volgt.

naar de woestijn om te vasten. Dan komt de duivel, die hem middels drie verzoeken op de proef stelt.

De gevende naastenliefde is een leidend thema in het dialogisch perspectief. De argumenten van de grootinquisiteur verdienen aandacht in deze conclusie, allereerst omdat de verleidingen en valkuilen van de narratieve rede die ik in de vorige hoofdstukken formuleerde, scherp naar voren komen. Ten tweede ziet het requisitoir op de bezwaren tegen het ideaal van de gemeenschap van Ik en Jij die ik in hoofdstukken 2 en 3 formuleerde en het is van belang om niet voorbij te gaan aan deze kritische noten bij het ingenomen perspectief.

De argumentatie van de grootinquisiteur voert echter verder dan het kritiseren van Christus en diens boodschap van liefde en vrijheid: het raakt aan grondbeginselen en de inrichting van de staat – en aan het recht. Er zijn duidelijke parallellen te bemerken tussen het requisitoir van de grootinquisiteur en de vooronderstelling van de narratieve rechtsethiek omtrent empathie. Deze overeenkomstige motieven bespreek ik in paragraaf 6.3, waarin blijkt dat de narratieve rechtsethiek, net als de grootinquisiteur, zwicht voor de verleidelijke verzoeken van oprecht medelijken vanuit een verlangen naar humaniteit en rechtvaardigheid.

Om de onderzoeksvraag te beantwoorden formuleerde ik in het eerste hoofdstuk drie deelvragen. Allereerst was de vraag wat de wetenschappelijke voorstelling van het recht en de rechtsvinding inhoudt. Ten tweede kwam de vraag aan de orde of de *narratio* de wetenschappelijk-juridische reductie van de persoon kan doorbreken. Ten slotte bevroeg ik de rol van empathie in relatie tot erkenning van de ander in het recht.

Vanuit de drie deelvragen heb ik in de vorige hoofdstukken een drietal problematiseringen geformuleerd ten aanzien van de nadruk op empathie in de narratieve rechtsethiek. Ik herneem mijn bevindingen in paragraaf 6.3 en formuleer naar aanleiding daarvan een kritiek van de narratieve rede in paragraaf 6.4. Ik besluit met enkele gedachten over de relatie tussen recht en literatuur. Nu volgt eerst een bespreking van kernthema's uit *De grootinquisiteur*.⁵⁶⁰

560 | In deze bespreking laat ik theologische duiding achterwege en richt ik mij op de verzoeken in relatie tot het recht, rechtvaardigheid en de narratieve rechtsethiek.

6.2 De grootinquisiteur en de verzoeken van Christus

In paragraaf 2.4.1 schetste ik de karakters van de Karamazovs, het gebroken gezin dat voor Dostojevski de morele staat van Rusland in de negentiende eeuw weergeeft: Fjodor Pavlovitsj Karamazov en zijn zoons Dmitri, Ivan, Aljosja en Smerdjakov. Het thema van het conflict tussen rede en geloof is leidend in *De gebroeders Karamazov*, zo besprak ik in paragraaf 2.4. Voor Dostojevski kenmerkt dit conflict het Rusland van zijn tijd, waar onder invloed van het verlichtingsdenken diverse intellectuele stromingen zoals het Russisch nihilisme en het (utopisch-)socialisme steeds meer aan populariteit winnen. Onder deze invloed raakt Rusland volgens Dostojevski vervreemd en ontworteld, doordat het geloof in God en de onsterfelijkheid verdwijnt. Dit heeft fatale gevolgen voor de gemeenschap, broederschap en rechtvaardigheid, zo bleek in hoofdstuk 2.

Volgens Dostojevski is met name de jongere generatie gevoelig voor deze ideeën en hij personifieert hen in het karakter van Ivan.⁵⁶¹ Het is dan ook niet zonder reden dat Ivan *De grootinquisiteur* heeft bedacht: hij valt voor de verleidelijke verzoeken van de rede.⁵⁶² Ivan is een ‘persoon van de idee’ en dat leidt tot een innerlijk conflict (zie paragraaf 2.4.3). Zoals de ondergrondse man al benadrukte, heeft de mens onvermijdelijk irrationele verlangens, angsten en twijfels die strijden met de rede (zie paragraaf 2.2.2). Dit tekent de worstelingen van Ivan. Van alle karakters in *De gebroeders Karamazov* komt het innerlijke conflict bij hem het heftigst tot uiting. Zijn conflict bouwt zich op tot ziekte, koorts en hallucinatie – zelfs tot een ontmoeting met de duivel. Het requisitoir van de grootinquisiteur is een verpersoonlijking van Ivans innerlijke conflict.⁵⁶³

561 | Vgl. Frank 2010, p. 858.

562 | Zo schrijft Dostojevski (bijvoorbeeld) in 1879 aan de staatsman en rechtsgeleerde Konstantin Pobedonostsev (1827-1907) over boek 5 uit *De Gebroeders Karamazov* dat het gaat over godslastering en weerlegging daarvan en waarom hij dat noodzakelijk acht: ‘Ik heb de hevigste vorm van godslastering genomen, zoals ik die zelf heb gevoeld en begrepen, dat wil zeggen precies zoals zij zich nu bij ons in Rusland voordoet bij (bijna) de hele bovenlaag, maar voornamelijk bij de jeugd, dat wil zeggen dat men de wetenschappelijke en filosofische weerlegging van het bestaan van God reeds heeft laten varen, daarmee houden de tegenwoordige *praktische socialist*en zich helemaal niet meer bezig. (...) Daarentegen wordt uit alle macht de Goddelijke schepping, de Goddelijke wereld en de betekenis daarvan ontkend. Hierin alleen vindt onze moderne civilisatie haar absurditeit’, F.M. Dostojevski, *De Russische Bibliotheek. Verzamelde werken: Brieven*, Amsterdam: Uitgeverij G.A. Van Oorschot 1990 (keuze en commentaar K. van het Reve, vertaald door T. Bouma & Th. Veenhof), p. 411. Later in deze slotbeschouwing komt naar voren dat het requisitoir van de grootinquisiteur (van Ivan), zich op hetzelfde richt.

563 | Ouwenel 2013, p. 52.

Ivan vertelt de legende aan zijn jongere broer Aljosja, de vrome novice die voornemens is om in het klooster te treden. De dialoog tussen de twee broers leidt de vertelling van Ivans legende in en het gesprek maakt veel duidelijk over zowel Ivan als de grootinquisiteur.⁵⁶⁴ Er komen ‘eeuwige vragen’ voorbij, over de zin en betekenis van het leven; de vraag of God bestaat en zo ja, of Hij dan van ons houdt; waarom er kwaad is in de wereld en waarom God dat toestaat in zijn schepping (het probleem van de theodicee). Deze vragen zijn voor Dostojevski belangrijk, omdat de antwoorden daarop het uitgangspunt vormen voor het mens- en wereldbeeld en wat voor een wereld geschept wordt. Dit verbeeldt hij eveneens in *De grootinquisiteur*.

6.2.1 Het requisitoir: ‘Ik wil uw liefde niet, omdat ik u zelf niet liefheb’

De grootinquisiteur speelt zich af in de zestiende eeuw in Sevilla gedurende de hoogtijdagen van de Spaanse Inquisitie, waarin de vijanden van het rooms-katholieke geloof in grote getalen werden verbrand op de brandstapel ‘tot meerdere ere Gods’ (251). Christus is terug op aarde en verschijnt slechts een ogenblik, in dezelfde gedaante als vijftien eeuwen daarvoor. Hij verschijnt geruisloos en onopgemerkt, maar toch herkent iedereen Hem. Christus laat een blinde man weer zien en wekt een zevenjarig meisje op uit de dood. Het volk huilt en kust de aarde waar Hij gelopen heeft. Op het moment dat de mensen in vervoering raken nadat het kleine meisje is opgestaan, passeert de grootinquisiteur, een ‘rijzige, rechtop gaande grijsaard van bijna negentig jaar met ingevallen gelaat’ (252). Zijn heilige garde volgt hem op eerbiedige afstand. De grootinquisiteur begrijpt dat Christus op aarde is ‘en in zijn ogen komt een onheilspellende gloed’ (252).

De grootinquisiteur beveelt zijn garde om Christus te arresteren. De menigte, eerst ‘hosanna’ jubelend, buigt in doodse stilte als één man door het stof als de grootinquisiteur voorbij schrijdt. De garde brengt Christus naar een duistere cel in de kelders van het Heilige Gerechtshof en sluit Hem op. Wanneer de nacht invalt, betreedt de grootinquisiteur de gevangenis.

564 | Gezien de beperkte ruimte in deze slotbeschouwing kan ik niet ingaan op dit gesprek, waarin Dostojevski motieven van *De grootinquisiteur* nader blootlegt. Ik verwijs slechts kort naar deze motieven waar zij van belang zijn voor de thematiek van dit onderzoek.

Hij staat in de deuropening en kijkt de gevangene in stilte aan. Dan begint de grootinquisiteur zijn aanklacht:

Dus u bent het, u? (...) Antwoord niet, zwijg stil. Wat zoudt u ook kunnen zeggen? Ik weet maar al te goed wat u zeggen zoude. Maar u hebt het recht niet om nog iets toe te voegen aan uw woorden van vroeger. Waarom bent u ons komen hinderen? Want u bent immers gekomen om ons te hinderen en dat weet u zelf heel goed. Maar weet u wat er morgen gebeuren gaat? Ik weet niet wie u bent en ik wil ook niet eens weten of u het zelve bent of slechts zijns gelijke. Maar morgen zal ik u tot de brandstapel veroordelen en laten verbranden als de ergste ketter en datzelfde volk dat vandaag uw voeten gekust heeft zal morgen op mijn geringste handgebaar komen toesnellen om houtskool aan te dragen voor uw mutsaard, weet u dat? (252)

Na negentig jaar te hebben gezwegen spreekt de grootinquisiteur zich uit ten overstaan van degene met wie hij zijn leven lang geworsteld heeft. De oude man spreekt over de duivel als 'de geduchte en verstandige geest, de demon van zelfvernietiging en het niet' (254) die in de woestijn met Christus gesproken heeft. 'Kan men iets van hogere waarheid te berde brengen dan wat hij u te kennen gaf in die drie vragen, wat u echter verwierp?', zo vraagt de grootinquisiteur (254). In deze drie verzoeken wordt volgens hem de geschiedenis van de mensheid verteld en komen 'alle onoplosbare historische tegenspraken van de menselijke natuur' naar voren (255).

6.2.2 De eerste verzoeking: brood en gehoorzaamheid

De eerste verzoeking die de duivel Christus voorlegt, is om stenen in brood te veranderen. De grootinquisiteur vraagt of Christus zich die vraag nog herinnert:

U wilt de wereld ingaan en komt met lege handen, een vage belofte van vrijheid, een belofte die zij in hun onnozelheid en aangeboren tuchtelooosheid niet kunnen vatten en die hen met angst en vrees vervult, want niets is voor de mens en de menselijke samenleving zo onverdraaglijk geweest als juist de vrijheid! Ziet u gindse stenen in deze kale en verzengde woestijn? Verander ze in broden en de mensheid zal achter u aanlopen als een dankbare en onderworpen kudde, ook al zullen ze

altijd en eeuwig in angst en beven verkeren dat u uw handen van hen zult aftrekken en dat zij het zonder uw broden moeten stellen. Maar u wilde de mens niet van zijn vrijheid beroven, want, zo oordeelde u: wat voor een vrijheid is dat dan wel als de gehoorzaamheid met brood gekocht moet worden? U wierp tegen dat de mens bij brood niet alleen leeft. (255)

Christus weigerde stenen in brood te veranderen omdat de mens niet van aards brood, maar van hemels brood leeft. Het aards brood representeert wereldse goederen en het verlangen van de mens naar rijkdom en materiële welvaart.⁵⁶⁵ Het leven van hemels brood staat voor vrijheid van geweten, een geweten dat alleen aan God de hoogste verantwoordelijkheid verschuldigd is. Christus wenste ongedwongen liefde van de mens en predikte persoonlijke vrijheid.

Voor de grootinquisiteur is dit onverteerbaar, omdat de mens de last van deze vrijheid onmogelijk kan dragen. Geestelijk brood kan de hongerige magen van de mensheid niet voeden, zo zegt hij. ‘Voed hen, en kom dan maar eens praten over de deugd!’ (255). De grootinquisiteur ziet mensen als zwakke en verdorven wezens met een rebelse aard.⁵⁶⁶ Christus had hun vrijheid moeten beteugelen, dat was barmhartig geweest: ‘In plaats van de menselijke vrijheid in bezit te nemen heeft u die vrijheid verruimd en het domein van de menselijke ziel voor altijd bezwaard met de aan de vrijheid inherente kwellingen’, aldus de oude man (257). Vrijheid is onverenigbaar met geluk; het kost veel strijd en moeite. De mens draagt het eigen geweten volgens de grootinquisiteur daarom maar al te graag over om zichzelf van die kwelling te verlossen en de vrijheid te ontlopen:

Als u dat van ‘die broden’ had geaccepteerd zoudt u het antwoord hebben gegeven op de eeuwige en universeel menselijke vraag van zowel ieder wezen afzonderlijk als van de mensheid als geheel: ‘Voor wie moeten wij neerknielen?’ Er bestaat voor de mens geen onophoudelijker en kwellender zorg dan, als hij eenmaal vrij geworden is, met de

565 | Ouweneel 2013, p. 36.

566 | Voor Ivan is de mensheid de aanstichter van destructie en duisternis en daarom kan hij de wereld die God geschapen heeft, niet accepteren: ‘Ik denk dat als de duivel niet bestaat en dus een schepping van de mens is, dat de mens hem dan naar eigen beeld en gelijkenis geschapen heeft’ (241). Dat verklaart het negatieve mensbeeld van de grootinquisiteur. Dostojevski wijst hier overigens vooruit naar de ontmoeting van Ivan met de duivel, wanneer zijn conflict het culminatiepunt bereikt.

grootst mogelijke spoed op zoek te gaan naar iets waarvoor hij zich op de knieën kan werpen. (256)

Christus heeft deze vraag genegeerd en de mensen daardoor intens lijden bezorgd. God heeft een wereld gecreëerd die getekend wordt door lijden, omdat Hij de mens belast heeft met de ondraaglijke last van de vrijheid. Menselijke keuzevrijheid leidt tot oorlog, onderdrukking en het toebrengen van leed. Vanwege zijn verdorven aard misbruikt de mens zijn vrijheid om kwaad te doen.⁵⁶⁷ De grootinquisiteur komt daartegen in opstand vanuit bezorgdheid en medelijden en tracht daarom samen met de Kerk het goddelijk plan te corrigeren. De Kerk geeft mensen het aards brood en zij onderwerpen zich aan haar. Na vijftien eeuwen, zo zegt de grootinquisiteur, heeft de Kerk dit probleem van de menselijke vrijheid opgelost: ‘weet dat die mensen heden ten dage er meer dan ooit volkomen van overtuigd zijn dat zij volledig vrij zijn en ondertussen zijn ze zelf eerbiedig hun vrijheid aan onze voeten komen leggen’ (254). Door de mens de vrijheid te ontnemen zijn zij gelukkig geworden en heeft de Kerk de bron van het lijden weggenomen.

6.2.3 De tweede verzoeking: elitarisme en de onmogelijkheid van de liefde

De grootinquisiteur vervolgt met de tweede verzoeking:

Toen de geduchte en wijze geest u op de tinnen van de tempel plaatste en tot u zei: ‘Als u wilt weten of u Gods zoon bent, spring dan naar beneden, want van hem is gezegd dat de engelen hem zullen opvangen

567 | Het hoofdstuk voorafgaand aan *De grootinquisiteur*, waarin Ivan en Aljosja elkaar spreken in de herberg, heeft dan ook niet zonder reden de titel *Opstand* (238). Het gaat Ivan – en ook de grootinquisiteur – niet om de vraag of God bestaat en of Hij de mens geschapen heeft of dat het andersom is. Het menselijk brein, zo zegt Ivan, is euclidisch en kan deze vraag niet beantwoorden. Het kent slechts drie dimensies. Ivan onderscheidt de euclidische aardse wereld en de niet-euclidische bovennatuurlijke wereld. Hij gelooft in God als hypothese (237-238), Frank 2010, p. 868. Dat is volledig in lijn met de intellectuele stromingen van die tijd, zoals het Russisch nihilisme. Om in God te geloven, is twijfel vereist die het zuiver redelijke overstijgt en daar is Ivan niet (geheel) toe in staat. Hij wil de niet-euclidische wereld en God aannemen, maar zijn euclidisch begrip weigert om de morele verschrikkingen van deze wereld te accepteren die de goddelijkheid geschapen heeft. Dit menselijk lijden (en met name dat van onschuldige kinderen) kan Ivan emotioneel niet dragen en rationeel niet begrijpen. Waarom staat God dit toe? Bij monde van de grootinquisiteur geeft Ivan zelf het antwoord: zonder kwaad kan de mens geen vrije keuze maken tussen goed en kwaad. In het christendom betekent kwaad de keuze van de mens om zichzelf te dienen. Het kwaad wordt niet door God geschapen of gewild: het is de mens die zijn vrijheid misbruikt om kwaad te doen.

en dragen en hij zal niet neerstorten en hij zal zich niet verwonden. (...) Maar u hoorde zijn woorden aan en wees zijn voorstel van de hand. U hebt zich niet naar beneden geworpen. O, vanzelf, u hebt zich toen trots en groots als een god gedragen. Maar dat zwakke mensengeslacht, zijn dat soms goden? (...) Maar nogmaals, zijn er velen als u? (...) Is de menselijke natuur soms zodanig geschapen dat zij het wonder kan afwijzen, ook in zulke vreselijke levensmomenten waarop hij de meest fundamentele en kwellende zielsproblemen onder ogen moet zien? (258)

Het volgende verwijt van de grootinquisiteur is hoe Christus had kunnen hopen dat de mens zich in zijn navolging ook op God zou verlaten zonder wonderen te behoeven. Hoe had Christus kunnen dorsten naar vrijwillige liefde en niet naar 'de serviele juichkreten van de slaaf voor zijn macht-hebber' (258)? Dat is het enige waar de mens toe in staat is. Ook hier heeft Christus een te hoge dunk van de mens en vergt Hij teveel. Als Christus de mensheid daadwerkelijk liefhad, had Hij niet van hen gevraagd om de verzoeken van de duivel te weerstaan.

De weg van Christus is voor de gewone mens, die de gewetensvrijheid en de openbaring van het mysterie van de ware zin van het leven niet kan verdragen, onbegaanbaar.⁵⁶⁸ Dit is slechts weggelegd voor een kleine elite, een aantal uitverkorenen. De grootinquisiteur verzet zich hevig tegen dit 'elitarisme' van Christus, waarin zwakke mensen – de massa – worden uitgesloten en aan hun lot overgelaten. De grootinquisiteur zegt in tegenstelling tot Christus ook de zwakken lief te hebben en bekent: 'word u maar boos, ik wil uw liefde niet, omdat ik u zelf niet liefheb. (...) Luister dan: wij zijn niet meer met u, maar met *hem*, ziedaar ons geheim!' (260). Christus had uit liefde voor de mensheid de verzoeken moeten accepteren.

6.2.4 De derde verzoeking: het aardse koninkrijk en universele eenwording

De Kerk heeft wel liefde voor de mensheid en is daarom met de duivel. Zij heeft de verzoeken aanvaard om de wereld van God te herscheppen en ook de laatste verzoeking aangenomen:

568 | Ouweneel 2013, p. 35.

(...) die laatste gave die hij u voorstelde toen hij u alle aardse koninkrijken liet zien: wij accepteerden Rome van hem en het zwaard des keizers en hebben ons als aardse keizers beschouwd. (...) Eenmaal zullen we de onbetwiste machtshebbers zijn en dan zullen we aan het geluk van alle mensen op aarde denken. Waarom hebt u ook die laatste gave afgewezen? Als u die laatste raad van de machtige demon had aangenomen dan had u aan alle zoeken van de mens op aarde een einde kunnen maken. Dan had hij geweten voor wie hij kon neerknielen en bij wie hij zijn geweten had kwijt gekund en hoe zij eindelijk één grote eendrachtige mierenhoop hadden kunnen worden, want de behoefte aan universele eenwording is de derde en laatste kwellende vraag van de mensen. (260)

Het vestigen van een wereldomvattend rijk had de mensen universele rust geschonken. Volgens de grootinquisiteur heeft Christus daarentegen de kudde uiteengedreven en 'verspreid op ongewisse paden' (261). De mensheid wenst waar de duivel toe verzoekt en de Kerk geeft haar dat. In tegenstelling tot Christus, aldus de oude man, heeft de Kerk wel oog voor de verlangens en noden van de mens. De Kerk en de grootinquisiteur nemen, vanuit een gevoel van medelijden, de verantwoordelijkheid voor de zwakke schepsels op zich. Zij onderwijzen de massa 'dat de vrije beslissing van hun hart en liefde geen rol spelen, maar dat het om een mysterie gaat waaraan zij zich blindelings moeten overgeven, zelfs al zou dat tegen hun geweten indruisen' (259). De Kerk tracht de kudde weer bijeen te drijven en de behoefte van de massa tot universele eenwording, te vervullen. Zij vertelt de mensen dat iedere zonde wordt kwijtgescholden als zij met toestemming bedreven wordt. Geheimen en kwellingen van het geweten zullen aan de Kerk worden voorgelegd, die vervolgens de beslissingen neemt. De mensen zullen ontzag en verwondering hebben en sidderen voor de toorn, zoals de menigte in het begin van het verhaal in stilte door het stof kruipt als de grootinquisiteur voorbij schrijdt.

De grootinquisiteur wordt echter niet gedreven door ijdelheid of machtswellust. Een dergelijke karakterisering van de oude man zou te gemakkelijk zijn. Zijn motivatie is oprecht: hij offert zichzelf op ten behoeve van de lijdende mensheid, omdat hij bezielde is door medelijden. 'Slechts hij die zijn geweten in slaap weet te wiegen kan zich meester maken van de vrijheid der mensen' (257), zo zegt de grootinquisiteur. Hij geeft zijn persoonlijke vrijheid op ten bate van de massa. De grootinquisiteur is een martelaar die de kwellingen van de mensheid op zich heeft genomen:

De wereld zal bestaan uit duizenden miljoenen kinderen en honderdduizend lijdenden die de vervloekte kennis van goed en kwaad op zich genomen zullen hebben. Zij zullen vreedzaam sterven, vreedzaam in uw naam uitdoven en aan gene zijde van het graf niet anders dan de dood vinden. (262)

Deze laatste zin is buitengewoon belangrijk. De grootinquisiteur zegt dat de onsterfelijkheid niet bestaat en daarmee onthult hij tegenover Christus zijn grootste geheim: hij gelooft niet in God. Daarmee gelooft de grootinquisiteur ook niet in de mens, voor wie hij zich zegt op te offeren. Het christendom vergt geloof in zowel God als de concrete mens.⁵⁶⁹

De grootinquisiteur besluit zijn requisitoir met een veroordeling. Hij zegt Christus de volgende dag op de brandstapel te laten verbranden. Hij kan het niet toestaan dat Christus hem en de Kerk voor de voeten loopt en hun inspanningen en moeizaam tot stand gebrachte orde en organisatie, tenietdoet.

Toen de Inquisiteur was uitgesproken, wachtte hij enige tijd op het antwoord van zijn Gevangene. Zijn stilzwijgen viel hem zwaar. Hij had gezien, dat de Gevangene de hele tijd zorgvuldig naar hem had geluisterd, hem daarbij vriendelijk had aangekeken en klaarblijkelijk geen zin had hem te antwoorden. De oude man snakte ernaar dat hij iets zou zeggen, al was bitter en vreselijk. Maar opeens liep hij zwijgend op de oude man toe en kuste hem zachtjes op zijn bloedeloze oude lippen. Dat was zijn hele antwoord. (265)

Christus zwijgt, omdat de kracht van het geloof er niet in gelegen is dat het zichzelf rechtvaardigt of beargumenteert. Geloof is een handeling van vrijheid en de menselijke vrijheid kan niet in woorden worden gevat.⁵⁷⁰ Christus overwint door te lijden en te verliezen: alleen zo kan Hij de liefde overbrengen. Zou Hij overwinnen door het gebruik van macht en dwang, dan zou Hij verloren hebben. Dostojevski verweeft wederom vorm en inhoud door Christus de grootinquisiteur zachtmoedig en liefdevol aan te kijken en niet te laten reageren op het requisitoir. Dat valt de

569 | N.A. Berdyaev, *Dostoievsky. An Interpretation*, San Rafael CA: Semantron Press 2009 (1934, vertaald door D. Attwater, p. 189-190.

570 | Vgl. Berdyaev 2009, p. 189.

grootinquisiteur zwaar. Na de kus stuurt de man Christus huiverend en bevend weg.

Ondanks zijn vurige argumentatie en felle toon kan niet worden gezegd dat de ontmoeting met Christus de grootinquisiteur koud laat. Integendeel. De oude man heeft hartstochtelijk geloofd in diens idealen; ook hij heeft in de woestijn geleefd om het pad van Christus te bewandelen en getracht om naar diens voorbeeld te leven.⁵⁷¹ Het geloof is echter niet tot hem gekomen: net als Ivan verkeert de grootinquisiteur in een conflict en kan hij zich niet ontdoen van zijn rationele bezwaren tegenover de wereld die God geschapen heeft. Hij kan zich niet overgeven aan twijfel en geloof – en op het hoogtepunt van dit conflict klinkt de verleidelijke roep van de duivel. Omdat het menselijk leed de grootinquisiteur treft, voelt hij zich gedwongen om de mensheid voor te liegen uit naam van Christus; degene die hij graag lief had willen hebben, maar waar hij niet toe in staat bleek. De grootinquisiteur begrijpt naastenliefde niet. Aan het einde van de legende is hij niet verlost van zijn conflict: ‘de kus brandt in zijn hart, maar de grijsaard blijft bij zijn idee’ (265).

6.3 ‘Maakt ons desnoods tot slaaf’: gevolgen voor staat en recht

De grootinquisiteur gaat, zoals ik reeds in de inleiding van dit slothoofdstuk aankondigde, niet slechts over het conflict van de oude man met zichzelf of zijn worsteling met Christus. In het requisitoir van de grootinquisiteur heeft Dostojevski zijn ideeën over de (rechtvaardige) staat, het recht en de verhouding tussen kerk en staat nader uitgewerkt. Hij stelt twee belangen tegenover elkaar: dat van de persoonlijke gewetensvrijheid van de enkeling tegenover het algehele welzijn van de massa. In *Aantekeningen* en *De droom* adresseert hij beide thema's afzonderlijk (zie paragrafen 2.2 en 2.3). In *De grootinquisiteur* formuleert Dostojevski haarscherp de nadere, gevaarlijke

571 | ‘Weet wel dat ook ik in de woestijn geleefd heb en mij met sprinkhanen en wortels gevoed heb, dat ook ik de vrijheid gezegend heb die u tot zegen van de mensen gegeven hebt, dat ook ik mij opmaakte om toe te treden tot het tal uwer uitverkorenen, van de machtigen en sterken en er naar hunkerde “het getal vol te maken”. Maar ik kwam tot bezinning en wilde mijn diensten niet aan de verdwazing lenen’ (263).

consequenties van het denken waar hij zich tegen verzet en dat hij in het rooms-katholicisme en in het socialisme verbeeld ziet.⁵⁷²

In hoofdstukken 2 en 3 sprak ik over het belang van broederschap, de ontmoeting en de dialoog voor het ideaal van de gemeenschap van Ik en Jij. In het navolgende bouw ik daarop voort en komt de betekenis van het dialogisch perspectief voor het recht en een rechtvaardige staat helder naar voren. Ik beantwoord tevens de kritiek van de grootinquisiteur over het christelijke ideaal van liefde en vrijheid, dat het dialogisch perspectief kenmerkt.

6.3.1 Christendom en theocratie

In het requisitoir laat Dostojevski zien dat de waarden die een staat beheersen, bepalend zijn of die staat de mens bevrijdt of tot slaven maakt. Christus representeert de ware theocratie: een staat die gefundeerd is in naastenliefde, waarin vrijheid centraal wordt gesteld. De grootinquisiteur propageert daarentegen een vorm van slavernij, waarin de mens er voor de staat is en daardoor (als individu) in de anonimiteit van de kudde en het collectief verdwijnt. Hoewel de grootinquisiteur handelt vanuit sympathieke motieven, verraadt hij de mens en de ware vrijheid. Hij vertrekt van utilistische waarden en richt zich op het realiseren van zoveel mogelijk geluk voor zoveel mogelijk mensen (zie paragraaf 1.3.2). Daarmee geeft de grootinquisiteur zich over aan een bedrieglijke pseudo-liefde, een vals medelijden dat een goddeloze – zelfs duivelse! – systematisering van de wereld voorstelt.⁵⁷³ Hij verdraait de boodschap van Christus en wendt zich, samen met de Kerk, tot de Antichrist: ‘wij hebben uw heldendaad geretoucheerd en gefundeerd op *wonder, mysterie en autoriteit* (...) de enige drie krachten op aarde die in staat zijn het geweten van deze zwakke rebellen in de boeien te slaan’, aldus de oude man (258-259). Deze ‘krachten’ zijn volgens Frank door de Kerk en de grootinquisiteur geperverteerd tot magie, mystificatie en tirannie.⁵⁷⁴

572 | Frank 2010, p. 873.

573 | Berdyaev 2009, p. 190.

574 | Frank 2010, p. 875.

De kerk is, met andere woorden, een totalitaire staat geworden: zij claimt absolute soevereiniteit over wil, vrijheid en geweten.⁵⁷⁵ Volgens de grootinquisiteur knielt de mens maar al te graag. In ruil voor rijkdom en welvaart draagt de massamens zijn persoonlijke soevereiniteit over: 'Maakt ons desnoods tot slaaf, maar geeft ons te eten' (256). De kerk en de grootinquisiteur hanteren een hobbesiaans mensbeeld. Wegens zijn aard is de mens volgens hen niet in staat om dit brood te delen en ontstaat er oorlog en conflict. Net als in *De droom* verwijst Dostojevski hier naar de natuurtoestand van Hobbes, die de instelling van een staat noodzakelijk maakt om de verdeling van het brood op zich te nemen. Dan is de Leviathan gesticht, de absolute soeverein (zie paragraaf 2.3.2). Brood voor allen kan er slechts zijn tegen inlevering van de vrijheid. Zolang mensen vrij zijn om niet te kiezen voor het beste voor allen, kan er geen brood voor allen zijn.⁵⁷⁶ Wie heerst over het aards brood, heerst over het geweten en de kerk eigent zich deze volledige soevereiniteit toe onder de valse pretentie de mens te bevrijden. In navolging van het utilisme en Hobbes, beschouwen de kerk en de grootinquisiteur de keuze voor de massa als moreel en rechtvaardig, maar voor de persoon en de ware vrijheid betekent dit volgens Dostojevski immoraliteit en onrecht. *De grootinquisiteur* verbeeldt de uiterste consequentie van de wetenschappelijke opvatting van het recht.

In de loop van de geschiedenis is het telkens de verleiding van het christendom geweest om niet te zwichten voor de verzoeking van macht, zo stelt Berdjaev in zijn beschouwing over *De grootinquisiteur*.⁵⁷⁷ In het requi-sitoir van de grootinquisiteur laat Dostojevski zien hoe het principe van autoriteit gemakkelijk kan worden geperverteerd in een ontkenning van het mysterie van de christelijke vrijheid.⁵⁷⁸ Hij komt in opstand tegen de theocratie zoals de grootinquisiteur die voorstaat, omdat deze in strijd is met de christelijke conceptie van vrijheid en een valse notie biedt van het aardse paradijs.⁵⁷⁹

575 | Dostojevski loopt hiermee vooruit op latere dystopische romans als *Wij* (1920) van Jevgeni Zamjatin (1884-1937); *1984* (1948) van George Orwell (1903-1950) en *Brave New World* (1932) van Aldous Huxley (1894-1963). Zie daarover ook Ouweneel 2013, p. 58.

576 | Ouweneel 2013, p. 36.

577 | Berdjaev 2012, p. 178.

578 | Berdjaev 2009, p. 197.

579 | Berdjaev 2009, p. 211.

Bij perversering van het christendom hebben geestelijken zoals de grootinquisiteur het masker van aardse soevereiniteit opgezet en het zwaard van Ceasar ter hand genomen: ‘wij accepteerden Rome van hem en het zwaard des keizers en hebben ons als aardse keizers beschouwd’, zo zegt de oude man (260). De organisatie van de kerk als staat vergt een juridische vorm waarin leerstellingen en dogma’s regeren. Een dergelijk dogmatisch systeem eist een zeker rationalisme. Volgens Berdjaev wordt de waarheid van Christus dan dienstbaar gemaakt aan logische beperkingen en kan niet meer gesproken worden van een christendom in ware zin.⁵⁸⁰ Dat volgt uit *De grootinquisiteur*: wanneer de christelijke waarheid rationeel wordt opgevat en grondvest op atheïstische en utilistische motieven, wordt de vrijheid ingeruild voor dwang en slavernij. Het is voor Dostoevski onmogelijk om de wereld te transformeren naar christelijk ideaal zonder het geloof in Christus en de liefde. Zoals ik concludeerde in hoofdstuk 2 (zie paragraaf 2.5), leidt het geloof in een rationele ordening van de samenleving tot vervreemding, uitsluiting en onrecht.⁵⁸¹

Dat werpt de vraag op wat dit alles betekent voor de verhouding tussen kerk en staat. Ik sta hierbij stil, omdat het belangrijke implicaties zijn van de dialogische benadering van dit onderzoek. Daarnaast is dit van belang voor de verhouding van deze benadering met de opvatting van de narratieve rechtsethiek omtrent het recht en rechtvaardigheid.

6.3.2 De staat als kerk en de gemeenschap van Ik en Jij

In *De gebroeders Karamazov* komt Dostoevski’s antwoord op de vraag naar de verhouding tussen kerk en staat al in het begin van de roman naar voren (hoofdstuk V uit Boek 2, Eerste deel), naar aanleiding van een discussie

580 | Berdjaev 2009, p. 198.

581 | Deze geperverteerde theocratie van de kerk die staat wordt, komt terug in *De vreemdeling*. Zowel de rechter die berouw af probeert te dwingen bij Meursault door hem bij de ondervraging een Christusbeeld voor te houden, als de priester die hem na zijn terdoodveroordeling opzoekt (zie paragraaf 5.3.1), representeren de ‘sacrale maatschappij’ waarin de staat en de kerk zijn samengevallen. Deze staat onderdrukt vrijheid evenzeer en eist bekering van de misdadige. Pas ná berouw volgt vergeving. Dit is, zo kan nu worden geconcludeerd, een perversering van de christelijke waarden. Camus, die, zoals ik reeds beschreef *De vreemdeling* heeft gemodelleerd naar *De gebroeders Karamazov*, benadrukt eveneens dat een dergelijke staat een totalitair karakter heeft en de opstand van de enkeling niet verdraagt. Van Gennep 1962, p. 117. De rechter van instructie verliest zijn interesse voor Meursault als blijkt dat hij niet te bekeren valt. De keren dat zij elkaar nog treffen voor het proces, noemt de rechter Meursault ‘mijnheer de Anti-Christ’ (81). Net als de grootinquisiteur blijkt de rechter zelf gevallen voor de Antichrist.

over een artikel dat Ivan daarover heeft geschreven. Ik sta hier nu kort bij stil en spits mij toe op de verhouding tussen kerk en staat zoals Dostojevski voorstaat en verbind dit aan de consequenties voor het recht en de waarden die de staat zouden moeten funderen, vanuit dialogisch perspectief en met verwijzing naar Buber.⁵⁸²

In het artikel wijst Ivan een scheiding tussen kerk en staat af. Die scheiding lijkt hem uiteindelijk niet in overeenstemming met het christelijk geloof, overigens zonder dat hij zichzelf daaraan committeert: Ivan gelooft niet. Hij bepleit echter wel (en daarin komt zijn innerlijke conflict nog eens naar voren) dat de kerk de hele staat dient te omvatten en dat daarin haar bestemming ligt (62). Voor Dostojevski is het probleem erin gelegen dat als de kerk geen staat wordt, zij slechts een welomlijnde, marginale positie krijgt toegewezen als ‘iedere maatschappelijke vereniging’ of als ‘organisatie van lieden met religieuze doeleinden’ (63). Dan liggen christelijke waarden niet ten grondslag aan de staat, maar beheersen utilistische en socialistische motieven en principes het recht. Als dergelijke wetenschappelijke opvattingen het recht bezielen prevaleren rechtszekerheid, objectiviteit en legaliteit (de idealen van het rechtspositivisme, paragraaf 1.4.1). Voor rechtvaardigheid en het doen van recht vanuit het besef van de persoonlijke verantwoordelijkheid en met inachtneming van het eigen geweten, is dan geen plaats (zoals ik besprak aan de hand van Scholten, zie paragraaf 3.3.1).

Volgens Dostojevski staan dergelijke opvattingen in de weg van het verwelijken van de ware gemeenschap, waarin niet gelijkheid en (de juridische opvatting van) vrijheid leidende waarden zijn, maar persoonlijke vrijheid en broederschap. Een wetenschappelijke opvatting van de staat en het recht leidt tot mechanische toepassing van rechtsregels en straftoemeting vanuit de idee van vergelding. Bij monde van Ivan stelt Dostojevski een alternatief voor:

Neem nu van de andere kant eens de kijk die de kerk zelf heeft op de misdaad: moet die niet veranderen soms, het tegendeel worden van de huidige, bijna heidense? En dient de mechanische amputatie van

582 | Ik beperk mij gezien de ruimte in deze slotbeschouwing tot de opvatting van Dostojevski omtrent kerk en staat en verwijs daartoe naar passages uit het artikel van Ivan en de reactie van starets Zosima. Er schuilen namelijk tegenstrijdigheden in het artikel van Ivan waarmee Dostojevski Ivans innerlijk conflict al weergeeft. Het artikel wordt zowel door secularisten (Mioesov) als gelovigen (vader Païsi) juichend ontvangen, omdat Ivan beide posities gelijkelijk onderbouwt. Frank 2010, p. 853. Starets Zosima doorziet het conflict waarin Ivan reeds in verkeert: de starets zegt Ivan dat hij niet in zijn eigen ideeën gelooft.

het aangestoken lid, zoals die thans plaatsvindt ter bescherming van de maatschappij niet te worden omgezet, maar dan ook helemaal en niet halfhartig, in de idee van de wedergeboorte van de mens, van zijn opstanding en redding? (63)

In een staat die geen kerk is, wordt de misdadiger uitgestoten omdat hij zich niet confirmeert aan de wetten van de staat. Als een misdadiger door de staat wordt veroordeeld, wordt echter zijn geweten niet aangesproken. De kerk stoot de misdadiger daarentegen niet uit. Daarom benadrukt Dostojevski in meerdere werken de mogelijkheid van wedergeboorte en transformatie die de mens pas kan ondergaan als hij zich aangesproken weet in zijn geweten en zich, ondanks zijn misdaad, door de gemeenschap gedragen weet. Ter duiding van wat dat precies betekent, laat ik starets Zosima, die de boodschap van Dostojevski formuleert (zie paragrafen 2.4.3 en 3.1), aan het woord:

Als er momenteel geen kerk van Christus was dan zou er voor de misdadiger helemaal geen rem meer zijn en achteraf voor hem ook geen berouw, dat wil zeggen echt berouw, niet het mechanische waar mijnheer [Ivan, C.B.] het straks over had, het soort berouw dat in de meeste gevallen alleen maar het hart verbittert, maar het echte berouw, dat vrees aanjaagt en vrede schenkt en dat bestaat uit schuldbewustzijn van het eigen geweten. (...) Al die verbanningen en dwangarbeid (...) verbeteren geen mens, maar wat meer zegt, ze schrikken ook nagenoeg geen enkele misdadiger af en het aantal misdaden neemt niet alleen af, maar toe, hoe verder we komen. (...) Het blijkt dan dat de maatschappij op die manier niet in het minst wordt beschermd, want al verwijderd zij het schadelijke lid nog zo hardhandig door het mechanisch naar verre oorden te verbannen, er meldt zich onmiddellijk een andere misdadiger voor hem, en misschien wel twee. Als er iets is dat in onze tijd de maatschappij beschermt, en de misdadiger in een ander mens verandert, dan is dat wederom niets anders dan enkel en alleen de wet van Christus die tot uiting komt in het schuldbewustzijn van het eigen geweten. (...) De wetsovertreder van elders, zegt men, komt zelden tot berouw, want de allermooiste opvattingen stijven hem in de overtuiging dat zijn overtreding geen misdaad is, maar niets anders dan rebellie tegen krachten die hem onrechtmatig knevelen. De maatschappij verstoot hem door een volledig mechanisch triomferende kracht en doet zijn verstoting nog vergezeld gaan met haatbetoon (...) – met

haat en volledige onverschilligheid voor wat er verder met hun broeder gebeurt. (64-65)

Dat is de kern van de dialogische benadering ten aanzien van het recht. Voor zowel Dostojevski als voor Buber dient een staat vrijheid en rechtvaardigheid te garanderen. Tegenover de wetenschappelijke ordening van staat en recht stelt Dostojevski de aloude Russische opvatting van de ware gemeenschap, *sobornost*, de gemeenschappelijkheid, die gevormd wordt door onzelfzuchtigheid, medelijden en gevoel (zie paragraaf 2.3.2.) en waarin men niet alleen uit is op het algemene belang of eigen voordeel, maar zichzelf voor een ander inzet – ook voor de misdadiger, in wie Dostojevski zijn ideaal van wedergeboorte, verandering en hoop weerspiegeld ziet.

De opvattingen van Buber over de gemeenschap sloten hier naadloos op aan, zo kwam naar voren in paragraaf 3.3. Net als Dostojevski omarmt de gemeenschap van Ik en Jij de enkeling en de persoonlijke vrijheid van eenieder. Volgens Buber dienen leiders van de staat zich niet alleen te richten op het algemeen belang. Dan zijn mensen net als in *De grootinquisiteur* onderdeel van een anonieme massa, omdat de gemeenschap niet wordt bezielde door een levende relatiekracht. De verhouding tussen de mens en de leider wordt dan gevormd door onafhankelijkheid en gehoorzaamheid, door onderdrukking en slavernij. Om zijn macht te behouden, kan de leider geen dialoog aangaan, maar moet hij zich vervreemden van de ander om gezag uit te (kunnen blijven) oefenen. De massa wordt geacht de leider te volgen. De leiders van de ware gemeenschap van Ik en Jij leggen het primaat niet bij het algemene, maar bij de enkele persoon. Zij staan open voor ‘de duizendvoudig vragende blik van het leven van de enkeling, die eerlijk antwoord geven. (...) Dat is de mens, die elk uur de diepte der verantwoordelijkheid met het peillood van zijn woord meet’, aldus Buber.⁵⁸³ Vanuit deze gemeenschapsgedachte dient eenieder betrokken te worden vanuit een levende relatiekracht waarin men zich verantwoordelijk weet voor de ander. In een dergelijke gemeenschap is het niet geoorloofd dat een enkele onschuldige gedood wordt omwille van de veiligheid en het welzijn van de massa, zoals het geval was bij Meursault.

Vanuit *De grootinquisiteur* heb ik zojuist de consequenties van het wetenschappelijk paradigma nog eens onderstreept. De christelijk geïnspireerde

583 | Buber geciteerd in Hartensveld 1993, p. 31.

idealen van de dialoog en de ontmoeting, die vanuit dialogisch perspectief cruciaal zijn om het recht door rechtvaardigheid te laten bezielen, werpen niet alleen een ander licht op breed geaccepteerde concepties van staat en recht binnen de rechtsfilosofie; maar ook op alternatieven op deze concepties in 'Recht en literatuur'.

Hierna contrasteer ik de narratief-ethische en de dialogische benadering van het recht met het rationeel-wetenschappelijk denken, herneem ik de problematiseringen van een al te vanzelfsprekende opvatting rond empathie als inlevingsvermogen en geef ik de antwoorden op de twee resterende deelvragen nogmaals weer.

6.4 De narratieve rede als verzoeking van de narratieve rechtsethiek

De conclusie dat het poëtisch paradigma in de narratieve rechtsethiek het wetenschappelijk paradigma in (het denken over) het recht en de rechtsvinding niet (in ieder geval niet volledig) kan doorbreken, volgt uit de drie problematiseringen van empathie die ik in de vorige hoofdstukken heb geformuleerd. Biedt empathie als inlevingsvermogen een remedie tegen een wetenschappelijke voorstelling van het recht?

Allereerst bleek de vaardigheid van empathie een surrogaat voor de ontmoeting (paragraaf 3.3.3); ten tweede kwam het probleem van het narratief verstaan naar voren (paragraaf 4.3.2) en ten slotte werd het juridisch inlevingsvermogen geproblematiseerd (paragraaf 5.3.2). Ik besluit deze paragraaf met de werking van de narratieve rede ten aanzien van het recht en de rechtsvinding en stel daar het dialogisch alternatief tegenover.

6.4.1 Empathie als surrogaat van de ontmoeting

In de retoriek van de grootinquisiteur is het leidende motief in de narratieve rechtsethiek duidelijk herkenbaar: dat van een humanistisch geïnspireerde betrokkenheid bij de mensheid en daarop gebaseerd idee van rechtvaardigheid. De grootinquisiteur brengt tegen Christus in dat hij de mensen niet

daadwerkelijk liefhad, omdat Hij de mens groot lijden heeft bezorgd. De oude man wordt gedreven door een oprecht medelijden met de mensheid en wil het kwaad en het lijden wegnemen, waardoor hij zich gedwongen voelt geluk in de plaats van vrijheid te stellen.

Een dergelijk medelijden en streven lijken sympathiek, maar volgens Dostoevski zijn zij sentimenteel. Het is juist de grootinquisiteur die de mensen niet liefheeft. Dit 'sentimenteel humanisme' hanteert christelijke waarden als barmhartigheid, medelijden en liefde en zegt staat en recht daarop te baseren (dit kwam ook letterlijk naar voren in het pleidooi van de advocaat Fetjoekovitsj in het proces tegen Dmitri, zie paragraaf 2.4.2). Door deze waarden te ontdoen van de religieuze fundamenten waarop zij gegrondvest zijn, verwordt dit medelijden voor Dostoevski echter tot een valse drijfveer die niets van doen heeft met het besef dat de mens voor eenieder verantwoordelijk is en dat rechtvaardigheid en broederschap de staat en het recht zouden moeten funderen.

De grootinquisiteur wordt geleid door een humanistische conceptie van liefde die algemeen gericht is en daardoor aan de concrete naaste voorbijgaat. Door de gerichtheid op de mensheid als geheel verdwijnt de enkeling. Er kan geen ontmoeting in dialogische zin worden aangegaan, omdat deze algemene liefde de mens niet losmaakt van zijn egoïsme en zelfliefde: het is een verlengstuk daarvan.⁵⁸⁴ Dat resulteert in geslotenheid tegenover de ander en het negeren van diens roep om als Jij te worden beantwoord. Liefde is dan geen handeling meer die uit vrijheid en ontvankelijkheid wordt gedaan tegenover de naaste, maar het realiseren van een plicht ten overstaan van de massa. Dat zegt ook Ivan in zijn gesprek met Aljosja voorafgaand aan *De grootinquisiteur*:

Om van iemand te houden is het nodig dat die iemand uit de buurt blijft. Hij heeft zijn gezicht nog niet vertoond, of het is uit met de liefde. (...) Abstract bezien kun je je naaste nog wel liefhebben, op zekere distantie zeker, maar van dichtbij is het vrijwel ondoenlijk' (239).

Dat geldt eveneens ten aanzien van de poëtische benadering van de narratieve rechtsethiek. De notie van empathie als inlevingsvermogen kan deze abstractie niet opheffen, omdat empathie eveneens op basis van

584 | Vgl. Frank 2010, p. 857.

veralgemeeniseringsen functioneert. Uit Nussbaums concept van poëtische gerechtigheid, dat zij op Aristoteles baseerde, bleek dat empathie een bepaalde mate van herkenning eist: er dient eerst een vergelijking plaats te vinden tussen het zelf en de ander. De ontmoeting kan daarentegen slechts plaatsvinden met de concrete ander, die grenzeloos (dat wil zeggen voorafgaand aan welk begrippenkader of denken dan ook) tegemoet wordt getreden. Dat is de open, exclusieve Ik-Jij-verhouding die essentieel is voor het doen van recht. Jij is een persoon en niet een object of een ding: 'Maar hij is Jij, zonder burenen, zonder voegen en vult het hemelrond', aldus Buber (13).

Vanuit de dialogische benadering is empathie een surrogaat voor de wezenlijke ontmoeting tussen personen gebleken, omdat het een vaardigheid betreft die geen relationele verbondenheid kan realiseren. Het empathisch benaderen van de ander leidt daarom niet tot een wezenlijke, existentiële dialoog. Dat komt ook voort uit de werking van het verhaal en dat brengt mij naar de tweede en derde deelvraag, of de *narratio* de wetenschappelijk-juridische reductie van de persoon kan doorbreken en welke rol empathie speelt in het erkennen van de ander als persoon.

6.4.2 Narratief verstaan: het vreemde 'eigen' maken

De grootinquisiteur bleek niet in staat om zijn concrete naasten te ontmoeten. Echter is zijn abstracte idee van liefde niet het enige dat de ontmoeting tegenhoudt: het komt eveneens voort uit het verhaal dat hij ten aanzien van zijn naasten heeft geformuleerd. Zijn hobbesiaans geïnspireerde blik op de mens resulteert in een mensbeeld (een verhaal) waarin de grootinquisiteur de mens een verdorven en slaafse inborst toeschrijft. Zonder enige uitzondering acht hij mensen niet in staat om met de persoonlijke vrijheid om te kunnen gaan. Dit verhaal legitimeert zijn verwerping van de vrijheid.

Dit thema kwam in het vierde hoofdstuk vanuit *Walging* pregnant naar voren. Sartre verbond de *narratio* aan een beklemming van de vrijheid, van de ware aard van de mens. De kijk van de grootinquisiteur op de mensheid als geheel kan worden gezien als een uiting van Sartres idee van *le regard* (zie paragraaf 4.3.2), de blik die de ander een essentie of een wezen toedicht. Deze ervaringswijze is gebaseerd op narratieve constructie van de ander.

In *Walging* legt Sartre de werking en de aard van het verhaal nader bloot. De *narratio* – of die nu juridisch, wetenschappelijk of literair van aard is – is gebaseerd op logica, causaliteit en noodzaak die de beweging en mogelijkheid van de mens en de wereld niet kan omvatten. In lijn met Dostojevski en Buber leerde Sartre dat de mens altijd mogelijkheid is en dat de mens niet een statische, onveranderlijke essentie dient te worden toegedicht (zie paragraaf 4.3.1).

Het moreel en juridisch oordeelsvermogen wordt verstoord door een dergelijke blik: het werkt vanuit classificaties en begrippenkaders waarin de mens wordt opgenomen en van waaruit hij begrepen wordt. Het verhaal, dat onvermijdelijk een onderdeel vormt van empathie als inlevingsvermogen, kan de wetenschappelijk-juridische reductie van de persoon niet opheffen. Aan empathie ligt daarom een ‘narratieve rede’ ten grondslag; het zet een eigen objectiverende systematiek voort. Het verhaal blijkt een alternatieve verschijningsvorm van de rationeel-wetenschappelijke benadering en biedt, zo beschouwd, geen voldoende alternatief of oplossing.

De objectiverende blik die de ander de essentie van misdadiger of vreemdeling toedicht en op grond waarvan diegene schadelijk of nutteloos wordt geacht voor de maatschappij, kwam in het vijfde hoofdstuk naar voren in het proces van Meursault. Camus verbeeldde, in navolging van Dostojevski in *De gebroeders Karamazov*, de nadere uitwerking(en) van empathie en van de narratieve rede. Empathie blijkt alles behalve de oplossing voor een mechanische rechtsvinding, maar veeleer de voortzetting daarvan onder de noemer van persoonlijke aandacht en (mede)menselijkheid. Het probleem van onrecht is er juist in gelegen dat men het persoonlijk maakt en zich richt op de achterliggende mens en diens karakter.

De vreemdeling leerde dat de mens die niet begrepen kan worden, geen barmhartigheid of vergeving ‘verdient’. Dan heerst de rationeel-wetenschappelijke gedachte van vergelding: het doel van straf lijkt te zijn dat de bestrafte zich in het vervolg ‘rationeel’ gedraagt – of tenminste een logische verklaring kan verschaffen wanneer dat niet zo is. Empathie geschiedt op basis van herkenning, een gerichtheid op begrip en het opheffen van de kloof tussen het zelf en de ander. Men richt zich op het begrijpen vanuit herkenning, maar weigert te geloven; om de onbepaalde sprong te durven nemen die de ontmoeting vereist.

Het verschil tussen het zelf en de ander bleek vanuit de dialogische benadering fundamenteeler dan de overeenkomst; in het zoeken naar gelijkenis of universaliteit is al geen oog meer voor de ander en diens andersheid, omdat hij benaderd wordt vanuit het zelf van degene die empathisch tracht te zijn. De mens kan zich niet relateren of medeleven voelen met iemand die onbegrijpelijk is. Door de nadruk op empathie als inleving komt het anders-zijn en uniek-zijn van de ander in gevaar, omdat er geen ruimte is voor het toevallige of absurde. Van deze werking van empathie dient bewustwording te ontstaan in 'Recht en literatuur' en in (het denken over) het recht.

6.4.3 Implicaties van de werking van empathie en de narratieve rede

Uit dit alles volgt een belangrijke nuancerings bij het 'geloof in empathie' dat de narratieve rechtsethiek bepaalt. Het pleidooi van de narratieve rechtsethiek voor menselijkheid in het recht is belangrijk en dient niet zonder meer te worden gepasseerd (of gebagatelliseerd). In weerwil van een wetenschappelijke opvatting van het recht en rechtvaardigheid is het denken over empathie en daarmee de bereidheid om met de ander in contact te treden en het menselijk perspectief in het recht te benadrukken, buitengewoon belangrijk. Toch dient in 'Recht en literatuur' wellicht een zekere terughoudendheid te worden betracht als het empathie betreft; in ieder geval dient er ruimte te bestaan voor een kritische houding ten aanzien van de werking en implicaties van empathie.

Empathie kan het anders-zijn van de ander niet erkennen en functioneert op basis van een narratieve rede die, wanneer zonder meer uit wordt gegaan van de positieve werking van empathie, eveneens ten prooi kan vallen aan een objectiverende houding ten aanzien van de ander. Empathie wijst op een oneigenlijke continuïteit tussen ik en jij waarin het verschil gemakkelijk uit het verloren wordt. Dat heb ik in dit onderzoek getracht aan te tonen.

Om niet toe te geven aan de verzoeking van de narratieve rede is veeleer een 'koudere moraal van menselijkheid en medelijden' vereist, zoals Berdjaev formuleert in het citaat waarmee ik deze conclusie opende. Een sympathie die niet per se voortkomt uit een mate van herkenning, maar uit een gevoel van verbondenheid en liefde, die de onkenbaarheid van de ander respecteert en daarvoor openstaat. Dat roept de vraag op hoe een dergelijke

‘koudere’ moraal dan vorm zou moeten krijgen in de praktijk van het recht en de rechtsvinding. Kan een dialogische benadering, en dan met name in rechtsvinding, überhaupt worden gerealiseerd? Daarnaast: de relatie van de rechter tot (bijvoorbeeld) een verdachte wordt in een strafzaak gekenmerkt door hiërarchie, waardoor een wederzijdse, dialogische relatie onmogelijk lijkt. De rechter bekleedt een positie vanuit gezag en autoriteit en is nu eenmaal aangesteld om een oordeel uit te spreken.

Het principe van dialoog en ontmoeting kan – en dient – in het kader van rechtsvinding te worden verwerkelijkt. Het feit dat er geen sprake is van een volledig wederzijdse relatie sluit een ontmoeting niet definitief uit. Waar het om gaat, is dat de rechter inziet dat hij tegenover de ander een persoonlijke verantwoordelijkheid heeft; dat hij ten overstaan van alle objectieve onzekerheid een subjectieve beslissing moet nemen die vanuit het oogpunt van rechtvaardigheid slechts vanuit de ontmoeting kan worden bereikt (vgl. Scholten, zie paragraaf 3.3.1). Alleen door als subject aan de ander als persoon tegemoet te treden, kan hij recht doen. Dat is het antwoorden van de ander als Jij, zonder voorafgegane begrenzingen, begrippenkaders, systemen of ideeën van welke aard dan ook. Het antwoorden op de roep van degene over wie uiteindelijk geoordeeld moet worden, eist het overstijgen van het zelf.

Vanuit het oogpunt van de rechtspraktijk is het belang van de dialogische benadering er met andere woorden in gelegen dat de rechter zich bewust is van de mechanismen die in het oordeel vervat zijn en dat empathie, en het daarin vervatte narratief verstaan, daar een voortzetting van is. De rechter kan zich niet zonder meer verlaten op empathie en inlevingsvermogen om een mechanische beslissing te voorkomen; hij dient de sprong te durven wagen en de beslissing te nemen. Dit kan aanzetten tot een persoonlijke verantwoordelijkheid en ontvankelijkheid voor de ander, die zowel in het rechtspositivisme als de narratieve rechtsethiek ontbreekt. Door de gerichtheid op algemeenheid en universaliteit kan de narratieve rechtsethiek deze subjectieve dimensie van rechtsvinding niet erkennen.

Alleen vanuit liefde tot de vrijheid kan een in zeker opzicht ‘koudere’ moraal ontstaan die de afstand en verschillen tussen mensen respecteert en daarmee de noodzaak van de ontmoeting benadrukt. De nadruk dient op de waarde van ieder mens in het bijzonder te liggen. Daarom kan de narratieve rede een wetenschappelijke opvatting van het recht niet doorbreken. Als

geen hoger streven of verlangen de gemeenschap bezielt, wordt de radicale andersheid van de ander miskend.

6.5 Recht en literatuur in dialoog: het existentiële appèl van literatuur

Ik besluit dit onderzoek met enkele gedachten rond de betekenis van literatuur. Door het lezen van literatuur leert de mens zichzelf en de ander beter te begrijpen. Zoals gezegd, zou daar misschien niet direct de term 'empathie' voor worden gereserveerd en biedt het dialogisch perspectief aanknopingspunten voor een andere opvatting van de rol van literatuur dan haar in 'Recht en literatuur' gewoonlijk wordt toegedicht. Er lijkt een andersoortig appèl uit te gaan van literatuur dan het 'ethisch appèl' (zie paragraaf 1.3.2).

Volgens Nussbaum (en dit is een gedeelde stelling in de narratieve rechtsethiek) kan literatuur, beter dan filosofie, recht doen aan de altijd veranderlijke en unieke menselijke ervaring. Literatuur behoedt de lezer voor systeemdenken en kan de lezer ontvankelijk maken voor de concrete werkelijkheid, waardoor de lezer zijn arsenaal aan praktische ervaring uitbreidt. In navolging van Aristoteles veronderstelt Nussbaum een causale relatie tussen het lezen van literatuur en vorming van het morele oordeelsvermogen. Dit duidt op de idee van een narratief morele opvoeding: het vermogen tot moreel handelen kan worden getraind door het lezen van romans.

Dat literatuur beter in staat is om de ambigue en meerduidige werkelijkheid recht te doen dan filosofie, kwam in dit onderzoek eveneens naar voren. Dat geldt overigens ook voor filosofie die nauw verweven is met literatuur, zoals het existentialisme, waarin vertrokken wordt vanuit de subjectieve ervaring die literatuur eveneens kenmerkt. De literaire vorm kan inderdaad meer recht doen aan het vluchtige, weerbarstige karakter van de werkelijkheid dan een filosofisch traktaat. Er kunnen echter wel een aantal kanttekeningen worden geplaatst bij het ethisch appèl en de daaraan verbonden morele opvoeding zoals Nussbaum formuleert.

Omdat een dergelijke waardering van literatuur uiteindelijk ten doel heeft om lezers als het ware ‘ethisch te onderwijzen’, verwordt zij daarmee instrumenteel. Literatuur wordt ondergeschikt gemaakt aan een vooraf ingenomen ethisch (begrippen)kader of systeem, zoals Plato reeds voorstond (paragraaf 1.3.1). Het onderscheidende vermogen van literatuur ten opzichte van filosofie, dat Nussbaum toch telkens benadrukt, moet dan worden bevraagd, anders is literatuur verworden tot een monoloog, of niet meer dan een moreel pleidooi.

Daarnaast leidt dit tot een wel heel selectieve keuze van ‘moreel verantwoorde’ literatuur door Nussbaum. Romans van onder meer Charles Dickens, Richard Wright en Henry James zijn volgens haar (bijzonder) geschikt voor juristen, omdat die romans maatschappelijke en juridische misstanden expliciet aan de orde stellen. De juridische lezer ‘leert’ daarvoor over onrecht en zou gevoeliger moeten worden voor de noden van uitgesloten groepen (zie ook Wigmore en Rorty, paragrafen 1.2 en 1.3.2). Daarentegen keurt Nussbaum romans van schrijvers als Markies De Sade en Louis-Ferdinand Céline expliciet af en kwalificeert die als moreel verwerpelijk. Deze ‘evil literature’ mag volgens Nussbaum slechts worden bestudeerd uit interesse voor stijl, grammatica of geschiedenis: ‘we need not read ethically, we may always decide to read for historical interest or for rhetorical and grammatical interest; in that case the ethical deficiencies of a work will not trouble us’.⁵⁸⁵

Een dergelijke opvatting van literatuur valt evenzeer ten prooi aan de verzoeking van het rationele denken en kan de pretentie om recht te doen aan de concrete en veranderlijke mens en werkelijkheid, niet waarmaken. De dialogische benadering leidt tot een andere waardering en opvatting van de rol en het belang van literatuur, waarin wederom de dialoog en ontmoeting het uitgangspunt vormen.

Het werk van Dostojevski, mijn vertrek- en eindpunt in dit onderzoek, benadrukt het belang van de dialoog in literatuur aan de hand van zijn dialogiciteit. Dostojevski’s karakters verwerkelijken zich pas in de dialoog en dat maakt de dialoog existentieel (zie paragraaf 2.4.3). Echter is de leeservaring van de lezer eveneens dialogisch: door middel van de voor

585 | M.C. Nussbaum, *Ethics and Political Philosophy*, Münster: LIT Verlag 2000, p. 133. Zie ook Schaubroeck 2005, p. 11.

Dostojevski's werk zo kenmerkende meerstemmigheid ervaart de lezer (de uitwerkingen van) verschillende ideeën, waarheidsaanspraken en perspectieven. Dostojevski gaat de dialoog aan met de lezer en probeert hem niet een enkel bewustzijn of wereldbeeld voor te houden, waardoor de lezer in gesprek raakt met de roman of met de karakters. In diepere, existentiële zin gaat het om een ontmoeting met een andere dimensie van de werkelijkheid, een confrontatie met dat wat tot dan toe nog onbekend of niet gekend was. Lezen kan dan worden beschouwd een relatie-beleving.⁵⁸⁶

Dit hangt samen met de pre-ethische benadering in de dialogische filosofie van Buber. Volgens Buber ontspringt het ethische aan de ontmoeting van mens tot mens en gaat het er niet aan vooraf. De relatie tussen personen gaat vooraf aan (theorievorming over) ethiek in de filosofie (zie paragraaf 3.1). Dat geldt eveneens voor de relatie tussen de roman en de lezer, die niet vooraf gecompromitteerd dient te worden. Buber situeert eveneens een relatiesfeer ten opzichte van 'dat wat geestelijk is' – waarmee hij eveneens doelde op kunst.⁵⁸⁷

Deze opvatting contrasteert die van Nussbaum. In plaats van literatuur ondergeschikt te maken aan een bestaand ethisch (begrippen)kader, door af te wegen welke romans al dan niet voldoen aan het morele voorbeeld dat dient te worden gesteld, doet literatuur vanuit de dialogische benadering niet een ethisch, maar een existentieel appèl. Literatuur kan de lezer existentieel aanspreken en confronteren met de beperkingen en tekortkomingen van het denken en (morele, narratieve of juridische) begrippenkaders. Het existentiële appèl kan dialoog en ontmoeting stimuleren. Door lezen te beschouwen als relatie-beleving in dialogische zin wordt duidelijk dat het lezen van romans niet vanzelfsprekend meer inzicht biedt in de mens en dat het ontwikkelen van inlevingsvermogen niet het doel moet zijn. Tegenover het wetenschappelijke denken lijkt dit dialogische alternatief een groter bereik te hebben dan dat van de narratieve rechtsethiek.

De romankeuze van dit onderzoek onderstreept dit punt van het existentiële appèl. De verschillende protagonisten die in dit onderzoek aan bod kwamen, van de ondergrondse man tot Roquentin en Meursault, problematiseerden het mechanisme van empathie als inlevingsvermogen. De

586 | Term van Roscam Abbing, zie Roscam Abbing 1977, p. 22.

587 | Buber 1998, p.11.

lezer kan zich niet (zonder meer) identificeren met deze toch vreemde figuren. Zo tonen deze werken ook qua vorm het probleem van empathie als een vanzelfsprekend begrip van de ander. Zij kunnen het besef laten ontstaan dat de mens altijd in ontwikkeling en beweging is. Het gaat om het er-kennen van de andersheid van de ander en de noodzaak tot een werkelijke ontmoeting; niet om het her-kennen van het zelf in de ander. De ander als ander is niet kenbaar – en zal dat ook nooit helemaal zijn. In de ontmoeting en in het besef dat de relatiekracht telkens hernomen moet worden, dat de mens steeds weer schuldig blijft ten overstaan van de ander, ligt de waarde van literatuur voor het recht en voor juristen.

De stand van de wetenschap of van een vakgebied laat zich wellicht bepalen en afmeten aan de mate waarin zij zich bereid toont om haar grondbegrippen kritisch te overdenken en te blijven bevragen. Een ‘volwassen’ vakgebied is in staat tot voortdurende kritische reflectie zonder daaraan te gronde te gaan. Zo kent het een bepaalde traditie van overlevering, waarbij iedere generatie op actieve wijze deelneemt en creatief inwerkt op wat haar is toevertrouwd en overgedragen. Dit onderzoek kan in deze zin gelezen worden als een bijdrage tot volwassenheid van ‘Recht en literatuur’: een kritiek van de narratieve rede die de stand van het vakgebied op haar grondvesten beproeft, maar in de overtuiging dat daarmee het voortbestaan en de ontwikkeling van dit vakgebied wordt bevorderd en de dialoog wordt voortgezet.

ENGLISH SUMMARY

Dialogue in Law and Literature: A Critique of Narrative Reason

Legal positivism, which considers law as a science, could be regarded as the dominant concept when thinking about law. When this dominant concept is applied on adjudication, ideals such as legal certainty, neutrality, and objectivity are emphasised. Undeniably, both law and adjudication have dimensions which are inherently scientific. In general, as well as in this research, these dimensions are not being challenged. However, it could be questioned whether law is *essentially* scientific – and if it should be.

The interdisciplinary field of ‘Law and Literature’ challenges the scientific presentation of law. ‘Law and Literature’ puts forward a poetic approach that focuses on justice, humanity, and recognition of the other as a human being; values that can easily be ignored in a purely scientific conception. In this context, one of the leading figures within ‘Law and Literature’, the American philosopher Martha Nussbaum (1947), states that literature has great importance for jurists. When reading literature, readers experience emotions and feelings other than their own. They use their imagination to feel what it is like to live someone else’s life. Consequently, empathy and compassion are being instigated. According to Nussbaum, by reading literature, readers are able to develop a sensibility towards the other and, therefore, a humane perspective on law can be established. This so-called ‘literary imagination’ is important for public life as well as for everyone engaged in law. As argued, this imagination is especially important for judges, because it enables them to be more empathic and, consequently, they will decide with more depth and meaning. In this research, these presuppositions in ‘Law and Literature’ regarding empathy and literary imagination in relation to justice are called ‘narrative legal ethics’.

The question that presents itself, is the following: to what extent does narrative legal ethics succeed in offering a solution to the impersonal, scientific approach that defines legal positivism? Narrative legal ethics itself seems to be strongly characterized by doctrines and dogmas that carry a certain degree of scientificity. For that reason, core assumptions about (legal) empathy are re-examined in this research, specifically with regard to their sustainability and foundation. To what extent can the so-called 'narrative reason' itself be regarded as scientific? Can the poetic perspective in 'Law and Literature' break through the unilateral, scientific conception of law? Can empathy function as an instrument to do justice towards the other as a person? These and other questions are addressed in this research, in order to formulate an answer to the main research question:

Is narrative legal ethics and its notion of empathy able to challenge a scientific approach to law?

For this question to be answered, this research departs from literature and dives into the following three sub-questions. Firstly, what is the scientific representation of the law and adjudication? Secondly, to what extent can literature be a means to correct the scientific-legal reduction of the person? Thirdly, what role does empathy play in relation to recognition of the other in law?

In this thesis, a different, more radical view on core assumptions in narrative legal ethics is proposed from the perspective of dialogical philosophy. Departing from works of the Russian writer Fyodor Dostoevsky (1821-1881) and the Jewish philosopher Martin Buber (1878-1965), it is argued that doing justice towards the other demands a personal encounter with the other in order to enter into a dialogue. This approach is supported by references to the French philosopher Jean-Paul Sartre (1905-1980) and the French-Algerian writer Albert Camus (1913-1960).

The encounter is not to be compromised by the preconceptions of narrative logic in which the singular person is caught and framed. From a dialogical perspective, literature remains important and even indispensable. However, it plays a rather different role than narrative legal ethicists claim. Literature ought not to be a monologue on ethics and on how to do the best thing morally, nor should it be an explanation of what and who 'the other' is; literature is important because it can stress the necessity of entering into

a true dialogue. Some (existential) literary works show and do justice to the contingencies, ambiguities, and uncertainties that are inherent to life. If literature can teach us one thing, it is that 'the other' stays unknown to us. For judges to truly decide with more depth and meaning requires that they recognize a personal responsibility towards the other on whom they have to decide. It also means that they suspend their decision by being receptive to the uniqueness which characterizes every case – no matter how simple the solution may seem from a purely legal perspective.

To conclude, this research questions literature's 'ethical appeal', which it has according to narrative legal ethicists, and proposes the idea of an 'existential appeal' from the perspective of dialogical philosophy.

Bibliografie

- S. Alexandrescu (red.), *Richard Rorty*, Kampen: Kok Agora 1995.
- F.R. Ankersmit, *Denken over geschiedenis. Een overzicht van moderne geschiedfilosofische opvattingen*, Groningen: Wolters-Noordhoff 1986.
- F.R. Ankersmit, *Narrative Logic. A semantic analysis of the historian's language*, (diss. Groningen), 1983 online beschikbaar via: [https://www.rug.nl/research/portal/publications/narrative-logic-a-semantic-analysis-of-the-historians-language\(33ff65c2-9688-43fo-8550-c52c7e039e48\).html](https://www.rug.nl/research/portal/publications/narrative-logic-a-semantic-analysis-of-the-historians-language(33ff65c2-9688-43fo-8550-c52c7e039e48).html)
- F. Ankersmit, M.C. Doeser & A.K. Varga (red.), *Op verhaal komen. Over narrativiteit in de mens- en cultuurwetenschappen*, Kampen: Kok Agora 1990.
- M. Aristodemou, 'Studies in Law and Literature: Directions and Concerns', *Anglo-American Law Review* 1993, afl. 22, p. 157-193.
- Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, Budel: Damon 2008 (vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door C. Hupperts & B. Poortman).
- Aristoteles, *Poëtica*, Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Genneep 1988 (vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door N. van der Ben & J.M. Bremer).
- R. Audi (General Editor), *The Cambridge Dictionary of Philosophy. Second Edition*, Cambridge: Cambridge University Press 1999.
- J. Baron, 'Law, Literature and the Problems of Interdisciplinarity', *Yale Law Journal* 1999, afl. 108, p. 1059-1083.
- M. Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1984 (vertaald door C. Emerson).
- R. Bakker, *Wijsgerige monografieën: Albert Camus*, Baarn: het Wereldvenster 1966.
- W. Barrett, *Existentialisme*, Utrecht/Antwerpen: Uitgeverij Het Spectrum 1965 (1958, vertaald door J.A. Jacobs).
- S. de Beauvoir, *Adieux: A Farewell to Sartre*, Harmondsworth: Penguin 1984 (vertaald door P. O'Brien).
- M.A. Beek & J. Sperna Weiland, *Wijsgerige Monografieën. Martin Buber*, Baarn: Het Wereldvenster 1964.

- R. Beerling, 'Het Existentialisme', in: R. Beerling, C. Debrot & J. de Kadt, *Het Existentialisme*, 's-Gravenhage: H.P. Leopolds Uitgevers-Mij N.V. 1947, p. 7-32.
- I. Berlin, *Russische denkers*, Amsterdam: De Arbeiderspers 1978 (vertaald door E. Marijns).
- N.A. Berdyaev, *Dostoievsky. An Interpretation*, San Rafael CA: Semantron Press 2009 (1934, vertaald door D. Attwater).
- N.A. Berdjajew, *Het Russische denken in de 19e & 20e eeuw. Aspecten en perspectieven*, Amsterdam: De Bezige Bij 1947 (bewerkt door S. van Praag).
- N.A. Berdjajev, 'The Psychology of the Russian People: The Soul of Russia', in: N.A. Berdyaev, *The Fate of Russia and the Philosophy of Personalism*, 1915. Essay online via Berdyaev Online Library: http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1915_007.html
- N.A. Berdyaev, *Slavernij en vrijheid*, Den Haag: Jongbloed Juridische Boekhandel 2012 (1947, inleiding door T.J.M. Slootweg).
- B. Biebuyck, 'Ten geleide: Het gebod van de muzen', in: B. Biebuyck, G. Buelens, K. De Moor, B. Keunen, G. Martens, D. Praet, A. Roose & W.M. Verbaal, *Negen muzen, tien geboden. Historische en methodologische gevalstudies over de interactie tussen literatuur en ethiek*, Gent: Academia Press 2005, p. 1-9.
- H.J. Blackham, 'Inleiding. Het humanisme: onderwerp der tegenwerpingen', in: H.J. Blackham, R.W. Hepburn, K. Knott & K. Martin (red.), *Bezwaren tegen het humanisme*, Utrecht: A.W. Bruna & Zoon 1970, p. 5-33.
- H. Boland, 'Hoe slecht schreef Dostojevski?', *Trouw* 23 december 2006, via <http://www.trouw.nl/tr/nl/4512/Cultuur/article/detail/1703383/2006/12/23/Hoe-slecht-schreef-Dostojevski.dhtml>.
- C. Bouteligier, 'Recht, woord en dialoog. Enkele aantekeningen naar Dostojevski', in: C. Bouteligier & A. Ellian (red.), *Fundamentele verhalen. Over recht, literatuur en film*, Den Haag: Boom Juridische uitgevers 2014, p. 283-310.
- C. Bouteligier & A. Ellian, 'Een extern perspectief op het recht: het 'ontregelende verhaal' in literatuur en film', in: C. Bouteligier & A. Ellian (red.), *Fundamentele verhalen. Over recht, literatuur en film*, Den Haag: Boom Juridische uitgevers 2014, p. 13-26.
- K. Boy, C. Bremmer, P. Sars & P. van Tongeren (red.), *Om de waarheid te zeggen. Over filosofie en literatuur. Opstellen aangeboden aan Ad Peperzak*, Kampen: Kok Agora 1992.
- R. De Brabander, 'Literair engagement: het onmededeelbare meedelen', in: R. Welten (red.), *Sartre. Een hedendaagse inleiding*, Kampen: Uitgeverij Klement 2005, p. 91-102.
- A.A. van den Braembussche, *Denken over kunst. Een kennismaking met de kunstfilosofie*, Bussum: Dick Coutinho 1994.

- G. Brée (red.), *Camus. A Collection of Critical Essays*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall 1962.
- W.J.M. Bronzwaer, 'Literatuur en ethiek', in: H. van der Ent (red.), *Literatuur en ethiek*, 's-Gravenhage: Boekencentrum B.V. 1977, p. 73-94.
- P. Brooks, 'Narrative Transactions – Does the Law Need a Narratology?', *Yale Journal of Law & the Humanities* 2006, afl. 18-1, p. 1-38.
- E. Brugmans, 'Inleiding: Literatuur en filosofie', in: E. Brugmans (red.), *De ziel in de literatuur*, Valkhof Pers 2009, p. 9-17.
- M. Buber, 'Autobiographical Fragments', in: P.A. Schilpp & M. Friedman (ed.), *The Library of Living Philosophers. The Philosophy of Martin Buber*, La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company 1991 (1967), p. 3-39.
- M. Buber, *Chassidische vertellingen*, Katwijk: Servire B.V. 1967 (1965, vertaald door L.S. Blom).
- M. Buber, *De vraag naar de mens. Het antropologisch probleem historisch en dialogisch ontvouwd*, Utrecht: Erven J. Bijleveld 1971 (1943, vertaald door I.J. van Houte).
- M. Buber, *Godsverduistering. Beschouwingen over de betrekkingen tussen religie en filosofie*, Utrecht: Erven J. Bijleveld 1966 (1952, vertaald door K.H. Kroon).
- M. Buber, *Ik en Jij*, Utrecht: Erven J. Bijleveld 1998 (1923, vertaald door M. Storm).
- M. Buber, 'Replies to My Critics', in: P.A. Schilpp & M. Friedman (ed.), *The Library of Living Philosophers. The Philosophy of Martin Buber*, La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company 1991 (1967), p. 689-744.
- R. Burrow, *Personalism: A Critical Introduction*, St. Louis, MO: Chalice Press 1999.
- C. Callil, M. Haddon, M. Rosen. Z. Smith, J. Winterson, B. Morrison, M. Wolf & Barzillai, T. Parks, J. Davis & N. Carr, *Stop What You're Doing and Read This!*, London: Vintage Books 2011.
- A. Camus, *Bruiloft*, Amsterdam: De Bezige Bij 1976 (1959, vertaald door A. van der Niet).
- A. Camus, *Dagboek. Een keuze uit zijn dagboek aantekeningen 1935-1951*, Amsterdam: Uitgeverij De Bezige Bij 1969 (1962-1964, vertaald door H.C. Kool).
- A. Camus, *De gelukkige dood*, Amsterdam: Uitgeverij De Bezige Bij 1972 (1936-1938, vertaald door C.N. Lijsen, inleiding en aantekeningen van J. Sarocchi).
- A. Camus, *De val*, Amsterdam: De Bezige Bij 1976 (1956, vertaald door A.C. Pont).
- A. Camus, *De mythe van Sisyphus. Een essay over het absurde*, Utrecht: Uitgeverij IJzer 2013 (1942, vertaald door C.N. Lijsen).
- A. Camus, *De vreemdeling*, Amsterdam: Uitgeverij De Bezige Bij 1961 (1942, vertaald door A. Morriën).

- B.N. Cardozo, 'Law and Literature', in: *Law, Literature and Other Essays and Adresses* 1938, (1925) p. 489-507.
- D. Carroll, 'Guilt by "Race": Injustice in Camus's *The Stranger*', *Cardozo Law Review* 2004/2005, afl. 26, p. 2331-2343.
- D. Casey, 'Levinas and Buber: Transcendence and Society', *Sophia* 1999, afl. 32-2, p. 69-92.
- N. Chernyshevsky, *What is to be done?*, Ithaca/Londen: Cornell University Press 1989 (1863, vertaald door M.R. Katz en geannoteerd door W.G. Wagner).
- P. Cicovacki, 'Notes from Underground: Dostoevsky's Anatomy of Modernity', *The Dostoevsky Journal* 2010, afl. 8-9, p. 25-43.
- P.B. Cliteur & A. Ellian, *Legaliteit en legitimiteit. De grondslagen van het recht*, Leiden: Leiden University Press 2016.
- J.M. Coetzee & A. Kurtz, *Het goede verhaal. Over fictie, waarheid en psychotherapie*, Amsterdam: Cossee 2015 (vertaald door P. Bergsma & J. Poort).
- A. Cohen-Salal, *Jean-Paul Sartre. Zijn biografie*, Amsterdam: Van Genneep 1989 (1985, vertaald door T. Boot, B. Herklots & M. de Veth).
- D. Collins, *Sartre as Biographer*, Cambridge: Harvard University Press 1980.
- Conradi & Peter, *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*, London: Chatto & Windus 1997.
- R. Cover, 'Nomos and Narrative', *Harvard Law Review* 1983, afl. 97, p. 4-68.
- J. Culler, *Literary Theory. A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press 2011 (1997).
- C. Debrot, 'Kunstenaarschap en existentialisme', in: R. Beerling, C. Debrot & J. de Kadt, *Het Existentialisme*, 's-Gravenhage: H.P. Leopolds Uitgevers-Mij N.V. 1947, p. 33-51.
- P.J.J. Delaere, *Practical Identity. An essay on personhood, autonomy and pathology*, (diss. Rotterdam) 2010.
- B. Delfgaauw, *Wat is existentialisme?* Baarn: Het Wereldvenster 1969.
- I. Devisch, *Het empathisch teveel. Op naar een werkbare onverschilligheid*, Amsterdam: De Bezige Bij 2017.
- K. Dolin, *A Critical Introduction to Law and Literature*, Cambridge University Press 2007.
- F.M. Dostojevski, *Aantekeningen uit het ondergrondse*, Amsterdam: Polak & Van Genneep 2006 (1864, vertaald uit het Russisch door M. Weijers).
- F.M. Dostojevski, *De Russische Bibliotheek. Verzamelde werken: Brieven*, Amsterdam: Uitgeverij G.A. Van Oorschot 1990 (keuze en commentaar K. van het Reve, vertaald door T. Bouma & Th. Veenhof).

- F.M. Dostojevski, *De Russische Bibliotheek. Verzamelde werken: Dagboek van een schrijver*, Amsterdam: Uitgeverij G.A. van Oorschot 2001 (1876, vertaald door P. Rodenko).
- F.M. Dostojevski, *De droom van een belachelijk mensch. Een phantastische vertelling*, Den Haag: N.V. Servire 1933 (1877, vertaald uit het Russisch en bewerkt door D.J. Kruijtenbosch).
- F.M. Dostojevski, *De groot-inquisiteur*, ingeleid en geannoteerd door W.J. Ouwe-neel, Soesterberg: Uitgeverij Aspekt 2013.
- F.M. Dostojevski, *De gebroeders Karamazow*, Wageningen: L.J. Veen 1973 (1880, vertaald door M. Fondse).
- F.M. Dostojevski, *Een onaangename geschiedenis*, Amsterdam: Wereldbibliotheek 1948 (1862, vertaald door H.W. Sandberg).
- F.M. Dostojevski, *Schuld en Boete*, Wageningen: L.J. Veen 1978 (1866, vertaald door H. Manger).
- S. Dresden, *Existentie-philosophie en literatuurbeschouwing*, Amsterdam: Meulenhoff 1946.
- J. Duyndam & M. Poorthuis, *Levinas*, Amersfoort: Lemniscaat 2003.
- A. Ellian, T.J.M. Slootweg & C.E. Smith (red.), *Recht, beslissing en geweten. Beschouwingen naar aanleiding van Paul Scholten*, Deventer: Kluwer 2010.
- H. van der Ent (red.), *Literatuur en ethiek*, 's-Gravenhage: Boekencentrum B.V. 1977.
- C. Falzon, 'Sartre and Meaningful Existence', in: A. Rolls & E. Rechiniewski (eds.), *Sartre's Nausea: Text, Context, Intertext*, Amsterdam-New York, NY: Rodopi 2005, p. 105-120.
- W.R. Fisher, 'Homo Narrans. The Narrative Paradigm: In the Beginning', *Journal of Communication*, 1985, p. 74-89.
- R. Foqué, 'Beschouwingen bij Montesquieu's *Lettres Persanes*', in: C. Bouteligier & A. Ellian (red.), *Fundamentele verhalen. Over recht, literatuur en film*, Den Haag: Boom Juridische uitgevers 2014, p. 113-127.
- D. Foster Wallace, 'Joseph Frank's Dostoevsky', in: D. Foster Wallace, *Consider the Lobster and other essays*, London: Little Brown 2007, p. 255-274.
- M. Foucault, 'About the Concept of the "Dangerous Individual" in 19th-Century Legal Psychiatry', *International Journal of Law and Psychiatry* 1978, afl. 1, p. 1-18.
- J. Frank, *Dostoevsky. A Writer in his Time*, Princeton, Oxford: Princeton University Press 2010.
- M.S. Friedman, *Martin Buber: A Life of Dialogue*, New York: Harper & Brothers 1960 (1955).

- A.M.P. Gaakeer, 'Crossroads? Some Remarks on the Future of Law and Literature', *Polémos* 2012, afl. 6-1, p. 7-31.
- A.M.P. Gaakeer, *De waarde van het woord. Een studie van het werk van James Boyd White in het perspectief van Law and Literature* (diss. Rotterdam), Gouda: Quint/Noorduijn 1995.
- A.M.P. Gaakeer, *Hope Springs Eternal. An introduction to the work of James Boyd White*, Amsterdam: Amsterdam University Press 1998.
- A.M.P. Gaakeer, 'Law, Language and Literature: Their Interrelations in *Law and Literature*', in: B. van Klink & H.S. Taekema (red.), *Law and Method*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011, p. 215-235.
- A.M.P. Gaakeer, 'Practical Wisdom and Judicial Practice: Who's in Narrative Control?', *Italian Society for Law and Literature* 2015, afl. 8, p. 1-17.
- A.M.P. Gaakeer, "'The Art to Find the Mind's Construction in the Face", Lombroso's Criminal Anthropology and Literature: the Example of Zola, Dostoevsky, and Tolstoy', *Cardozo Law Review* 26 2005, p. 2345-2377.
- A.M.P. Gaakeer, 'Verhalenderwijs', *Ars Aequi Juridisch Maandblad* november 2012, p. 798-799.
- H.G. Gadamer, *Waarheid en methode. Hoofdpijnen van een filosofische hermeneutiek*, Nijmegen: Vantilt 2014 (1960, vertaald door M. Wildschut).
- C. Gadourek, *Albert Camus. Uitleg en aantekeningen bij zijn werken*, Assen: Van Gorcum & Comp. BV 2000.
- A. Gearey, *Legal Theory Today. Law and Aesthetics*, Oxford/Portland, Oregon 2001.
- F.O. van Gennep, *Albert Camus. Een studie van zijn ethische denken*, Amsterdam: Polak & Van Gennep 1962.
- R. Girard, 'Camus's Stranger Retried', in: R. Girard, *"To Double Business Bound": Essays on Literature, Mimesis and Anthropology*, Baltimore, Maryland: The John Hopkins University Press 1978, p. 9-35.
- R.M. Gordon, 'Empathy', in: R. Audi (red.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy (Second Edition)*, New York, NY: Cambridge University Press 1999, p. 261.
- O. de Graef, 'Onbeslecht geweten. Literatuur, sympathethiek en hermeneutisch geweld', in: B. Philipsen, R. van den Brandt & E. Muller (red.), *Verbeeldingen van de Ander. Over literatuur, filosofie en religie*, Budel: Uitgeverij DAMON 2002, p. 21-46.
- G. Groot, 'Sartre. Leven, denken en erfenis', in: G. Groot & G. van Heeswijck (red.), *De uitgelezen Sartre*, Tiel/Amsterdam: Uitgeverij Lannoo en Uitgeverij Boom 2000 (samengesteld, ingeleid en geannoteerd door G. Groot, vertaald door F. Montens e.a.), p. 11-54.

- G. Groot, *Vergeten te bestaan. Echte fictie en het fictieve ik*, Brussel/Nijmegen: Uitgeverij Vantilt 2010.
- F. Hakemulder (red.), *De stralende lezer. Wetenschappelijk onderzoek naar de invloed van het lezen*, Delft: Eburon 2011.
- H.L.A. Hart, 'Positivism and the Separation of Law and Morals', *Harvard Law Review* 1958, afl. 71-4, p. 593-629.
- F. Hartensveld, *De mystiek van de ontmoeting. De betekenis van het dialogisch principe in het denken van Martin Buber*, Baarn: Uitgeverij Gooi & Sticht 1993.
- M. Heidegger, *Zijn en tijd*, Nijmegen: Uitgeverij SUN 2009 (1927, vertaald en van een nawoord voorzien door M. Wildschut).
- L. Henderson, 'Legality and Empathy', *Michigan Law Review* 1986/1987-85, p. 1574-1653.
- D. Herman, M. Jahn & M.L. Ryan, *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, Londen/New York: Routledge 2005.
- J. Hillis Miller, 'Should We Read or Teach Literature Now?', in: J. Lothe & J. Hawthorn (ed.), *Narrative Ethics*, Amsterdam/New York, NY: Rodopi 2013, p. 13-15.
- T. Hobbes, *Leviathan*, Amsterdam: Boom 2007 (1651, vertaald en van aantekeningen voorzien door W.E. Krul).
- N. Huls, 'De rechter is geen waarheidsvinder, maar een motiverende beslisser!', *Rechtsfilosofie & Rechtstheorie* 2006, afl. 1, p. 3-7.
- E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag: Nijhoff 1950 (1931).
- M. IJzermans, *De overtuigingskracht van emoties bij het rechterlijk oordeel*, Den Haag: Boom Juridische uitgevers 2011.
- H.U. Jessurun d'Oliveira, 'Zaterdag', in: A.M.P. Gaakeer, M. Goslings & E. van der Ouderaa (red.), *Prinsegrachtreeks 1, Spiegels voor rechters. Beschouwingen over literatuur en recht*, Nijmegen: Ars Aequi Libri 2006, p. 53-62.
- I. Kant, *Fundering voor de metafysica van de zeden*, Amsterdam: Boom 1997 (1785, inleiding, vertaling en annotatie door T. Mertens).
- I. Kant, 'Beantwoording van de vraag: Wat is Verlichting?', in: I. Kant, *Kleine werken. Geschriften uit de periode 1784-1795*, Kampen/Kappellen: Agora/Pelckmans 2000 (ingeleid, vertaald en geannoteerd door B. Delfgaauw en met een Ten Geleide van J.M.M. de Valk en J. De Visscher), p. 56-66.
- A. Kaplan, *Looking for 'The Outsider'. Albert Camus and the Life of a Literary Classic*, Chicago/Londen: The University of Chicago Press 2016.
- S. Keen, 'A Theory of Narrative Empathy', *Narrative* 2006, afl. 14-3, p. 207-236.
- S. Kierkegaard, *Het begrip angst*, Budel: Damon 2009 (1844, vertaald door J. Sperna Weiland).

- M. Kingwell, 'The Ethics of Ethics and Literature', *World Literature Today* September, afl. October, 2014, p. 23-26.
- A. Klamer, 'Verhalen in de economie', in: F. Ankersmit, M.C. Doeser & A.K. Varga (red.), *Op verhaal komen. Over narrativiteit in de mens- en cultuurwetenschappen*, Kampen: Kok Agora 1990.
- M. van Kleef & S. van Kleef, *Rechtspraak is mensenwerk. Zestien rechters over de dilemma's van hun vak*, Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Genneep 2011.
- A. Kolf, 'Existentialism Here and Now', *The Georgia Review* summer 1984.
- E.M. Koopman, *Reading Suffering. An empirical inquiry into empathic and reflective responses to literary narratives* (diss. Rotterdam), Rotterdam: Erasmus Research Center for Media, Communication and Culture 2016.
- F.W. Korsten, *Lessen in literatuur*, Nijmegen: Vantilt 2002.
- L. Korthals Altes, 'Narratology, Ethical Turns, Circularities, and a Meta-Ethical Way Out', in: J. Lothe & J. Hawthorn (ed.), *Narrative Ethics*, Amsterdam/New York, NY: Rodopi 2013, p. 25-40.
- P.C. Kop, *Legisme en Privaatrechtswetenschap: Legisme in de Nederlandse Privaatrechtswetenschap in de negentiende eeuw*, Deventer: Kluwer 1982.
- M. Kundera, *Over de romankunst. Verzamelde essays*, Amsterdam: Ambo/Anthos 2012 (1983, vertaald door M. de Haan).
- P. Lamarque & S.H. Olsen, 'Literature, Truth and Philosophy', in: John, Eileen & McIver Lopes, Dominic (eds.), *Philosophy of Literature, Contemporary and Classic Readings, An Anthology*, Oxford: Blackwell Publishing, p. 341-354.
- E. Landowski, 'A Note on Meaning, Interaction and Narrativity', *International Journal for the Semiotics of Law* 1991, afl. 4, p. 151-161.
- P.J.G. Leenhouders, "'De sprekende mens" in meervoud. Taal als kracht tot menswaardigheid', in: W. Derkse & B. Vedder (red.), *Denken als dialoog. Reflecties over vraag en antwoord*, Kampen: Kok Agora 1994, p. 149-166.
- M. Leezenberg & G. de Vries, *Wetenschapsfilosofie voor geesteswetenschappen. Herziene editie*, Amsterdam: Amsterdam University Press 2012.
- J.C.M. Leijten, *We need stories. Rede uitgesproken bij gelegenheid van het afscheid als hoogleraar aan de Katholieke Universiteit Nijmegen*, Zwolle: W.E.J. Tjeenk Willink 1991.
- E. Levinas, *Het menselijk gelaat. Essays*, Amsterdam: Ambo/Anthos 2003 (1969, gekozen, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door A. Peperzak).
- D.A.A. Loose, 'De ziel als mijn ander zelf. De monologue intérieur bij Dostojevski en Proust', in: E. Brugmans (red.), *De ziel in de literatuur*, Valkhof Pers 2009, p. 118-148.

- D.A.A. Loose, 'Robinson redt het niet. Dialoog en ethiek', in: W. Derkse & B. Vedder (red.), *Denken als dialoog. Reflecties over vraag en antwoord*, Kampen: Kok Agora 1994, p. 35-57.
- J. Lothe & J. Hawthorn, 'Introduction: The Ethical (Re)Turn', in: J. Lothe & J. Hawthorn (ed.), *Narrative Ethics*, Amsterdam/New York, NY: Rodopi 2013, p. 3-11.
- J. van Luxemburg, M. Bal & W.G. Weststeijn, *Inleiding in de literatuurwetenschap*, Muiderberg: Dick Coutinho 1988.
- N. van Manen, 'Springende Rechters', in: *Recht, beslissing en geweten. Beschouwingen naar aanleiding van Paul Scholten*, Ellian, Slootweg & Smith (red.), Deventer: Kluwer 2011, p. 265-284.
- T. Martin, 'The Role of Others in Roquentin's Nausea', in: A. Rolls & E. Rezniewski (eds.), 'Sartre's Nausea: Text, Context, Intertext', Amsterdam-New York, NY: Rodopi 2005, p. 65-76.
- B. Martin, *Great Twentieth Century Jewish Philosophers: Shestov, Rosenzweig, Buber. With Selections from Their Writings*, (edited and with introductions by B. Martin), London: The Macmillan Company Collier-Macmillan Ltd. 1970.
- P. McCarthy, *Albert Camus. The Stranger*, Cambridge: Cambridge University Press 1988.
- J.S. Mill, 'Utilitarianism', in: J.S. Mill & J. Bentham, *Utilitarianism and Other Essays*, New York/London: Penguin Classics 2004 (onder redactie en met een introductie van A. Ryan), p. 272-338.
- J. Miller, *The Structures of Law and Literature. Duty, Justice and Evil in the Cultural Imagination*, London: McGill-Queen's University Press 2013.
- G. Molier, 'De vrijheid als eeuwige belofte van een nieuw begin', in: C. Bouteligier & A. Ellian (red.), *Fundamentele verhalen. Over recht, literatuur en film*, Den Haag: Boom Juridische Uitgevers 2014, p. 155-181.
- Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, Paris: Éditions Gallimard 1995 (1748).
- T. Morawetz, 'Ethics and Style: The Lessons of Literature for Law', *Stanford Law Review* 1993, afl. 467, p. 497-521.
- K.F. Morrison, *I Am You. The Hermeneutics of Empathy in Western Literature, Theology, and Art*, Princeton, New Jersey USA: Princeton University Press 2014 (1988).
- A.Z. Newton, *Narrative Ethics*, Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press 1995.
- M. van Nierop, 'Een ster genaamd Alsem. Dostojevski's verzet tegen de Verlichting', M.F. van der Steen, K. Koch, G. Komrij e.a. (red.), *Maatstaf Dostojevskinummer*, Amsterdam: De Arbeiderspers 1981, p. 45-64.

- F. Nietzsche, *Afgodenschemering. Of hoe je met de hamer filosofeert*, Antwerpen/Amsterdam: Uitgeverij De Arbeiderspers 2007 (1886, vertaald, geannoteerd en van een nawoord voorzien door H. Driessen).
- F. Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, Antwerpen/Amsterdam: Uitgeverij De Arbeiderspers 2003 (1882, vertaald door P. Hawinkels; herzien, geannoteerd en van een nawoord voorzien door H. Driessen).
- F. Nietzsche, *Waarheid en leugen*, Amsterdam: Boom 2010 (1873, vertaald door T. Ausma, met aantekeningen van P. Mostert).
- J.H. Nieuwenhuis, 'Legitimatie en heuristiek van het rechterlijk oordeel', *R.M. Themis* 1976, p. 494-515.
- J.H. Nieuwenhuis, *Orestes in Veghel. Recht, literatuur, civilisatie*, Amsterdam: Uitgeverij Balans 2007 (2004).
- G.C. van Niftrik, *De boodschap van Sartre*, Nijkerk: Uitgeverij G.F. Callenbach N.V. 1953.
- S. Noorda, 'Narratieve theologie', in: F. Ankersmit, M.C. Doerer & A.K. Varga (red.), *Op verhaal komen. Over narrativiteit in de mens- en cultuurwetenschappen*, Kampen: Kok Agora 1990, p. 107-129.
- M.C. Nussbaum, 'The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality', in: M.C. Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, New York/Oxford: Oxford University Press 1990, p. 54-105.
- M.C. Nussbaum, *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Legal Education*, Cambridge: Harvard University Press 1997.
- M.C. Nussbaum, *Ethics and Political Philosophy*, Münster: LIT Verlag 2000.
- M.C. Nussbaum, 'Introduction: Form and Content, Philosophy and Literature', in: M.C. Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, New York/Oxford: Oxford University Press 1990, p. 3-53.
- M.C. Nussbaum, *Niet voor de winst. Waarom de democratie de geesteswetenschappen nodig heeft*, Amsterdam: Ambo 2011 (2010, vertaald door R. van Kappel).
- M.C. Nussbaum, *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life*, Boston: Beacon Press 1995.
- M.C. Nussbaum, 'Reply to Amnon Reichman', *Legal Education* 2006, afl. 56, p. 320-329.
- M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy (Revised Edition)*, New York: Cambridge University Press 2001 (1986).
- M.C. Nussbaum, *Wat liefde weet. Emoties en moreel oordelen*, Amsterdam: Boom/Parrèsia 2007 (inleiding, tekstintroductions en samenstelling M. Boenink, vertaald uit het Engels door F. van Zetten).

- G. Olson, 'De-Americanizing Law and Literature Narratives: Opening Up the Story', *Law and Literature* vol. 22-no. 2 2010, p. 338-364.
- D.K. Pacher, 'Aesthetics vs. Ideology: The Motives behind 'Law and Literature'', *Columbia - VLA Journal of Law and the Arts* 1990, afl. 14, p. 587-614.
- D.R. Papke, 'Law and Literature: A Comment and Bibliography of Secondary Works', *Law Library Journal* 1980, p. 421-437.
- B. Pascal, *Gedachten*, Utrecht/Antwerpen: Prisma-Boeken 1967 (1669, ingeleid, vertaald en uitgelegd door J.A.C. Lenders).
- R. Peace, *Critical Studies in Russian Literature. Dostoevsky's Notes from Underground*, London: Bristol Classical Press 1993.
- J.S. Peters, 'Law, Literature and the Vanishing Real. On the Future of an Interdisciplinary Illusion', *Proceedings of the Modern Language Association* 2005, afl. 120, p. 442-452.
- C.A. van Peursen, *Fenomenologie en werkelijkheid*, Antwerpen/Utrecht: Aula-boeken 1967.
- C.A. van Peursen, *Verhaal & werkelijkheid. Een deiktische ontologie*, Kampen: Kok Agora 1992.
- B. Philipsen, R. van den Brandt, 'Inleiding. Verbeeldingen van de Ander', in: B. Philipsen, R. van den Brandt & E. Muller (red.), *Verbeeldingen van de Ander. Over literatuur, filosofie en religie*, Budel: Uitgeverij DAMON 2002, p. 7-19.
- Verzamelde Werken Deel VIII: Plato, *Faidros*, Amsterdam: Bert Bakker 1998 (vertaald door H. Warren & M. Molegraaf).
- Verzamelde Werken Deel IX: Plato, *Het bestel. Politeia*, Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker 2006 (vertaald door H. Warren en M. Molegraaf).
- H. Porsdam & T. Elholm (red.), *Dialogues on Justice. European Perspectives on Law and Humanities (Law and Literature)*, Berlin, Boston: Walter de Gruyter GmbH 2012.
- R. Posner, 'Against Ethical Criticism', *Philosophy and Literature* 1997, afl. 21-1, p. 1-27.
- R.A. Posner, 'Against Ethical Criticism: Part Two', *Philosophy and Literature* 1998, afl. 22-2, p. 395-412.
- R.A. Posner, 'Law and Literature: A Relation Reargued', *Virginia Law Review* 1986, p. 1351-1392.
- R.A. Posner, *Law and Literature*, Cambridge/London: Harvard University Press 2009.
- D. Praet, 'Aristoteles – Over epos en tragedie in de morele opvoeding', in: B. Biebuyck, G. Buelens, K. De Moor, B. Keunen, G. Martens, D. Praet, A. Roose & W.M. Verbaal (met een nawoord van G. Buelens), *Negen muzen, tien geboden*.

- Historische en methodologische gevalstudies over de interactie tussen literatuur en ethiek*, Gent: Academia Press 2005, p. 33-56.
- D. Praet, 'Plato – Over de oude vete tussen filosofie en poëzie', in: B. Biebuyck, G. Buelens, K. De Moor, B. Keunen, G. Martens, D. Praet, A. Roose & W.M. Verbaal (met een nawoord van G. Buelens), *Negen muzen, tien geboden. Historische en methodologische gevalstudies over de interactie tussen literatuur en ethiek*, Gent: Academia Press 2005, p. 13-31.
- J.J. Prinz, 'Is Empathy Necessary for Morality?' in: A. Coplan & P. Goldie, *Empathy, Philosophical and Psychological Perspectives*, Oxford New York: Oxford University Press 2011, p. 211-229.
- J. Rachels & S. Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, New York, NY: McGraw-Hill Higher Education 2007.
- A. Reichman, 'Law, Literature, and Empathy: Between Withholding and Reserving Judgment', *Legal Education* 2006, afl. 56, p. 296-319.
- R. Richmond Ellis, *The Tragic Pursuit of Being. Unamuno and Sartre*, Tuscaloosa/London: The University of Alabama Press 1988.
- P. Roberts, 'Education and the limits of reason: reading Dostoevsky', *Educational Theory* 2012, afl. 62-2, p. 203-223.
- B. van Roermund, *Recht, verhaal en werkelijkheid*, Bussum: Coutinho 1993.
- A. Rolls & E. Rezniewski, 'Uprooting the Chestnut Tree: Nausea Today', in: A. Rolls & E. Rezniewski (red.), *Sartre's Nausea: Text, Context, Intertext*, Amsterdam-New York, NY: Rodopi 2005, p. 1-27.
- R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press 1989.
- R. Rorty, 'Human rights, rationality, and sentimentality', in: *Truth and Progress. Philosophical Papers Volume 3*, Cambridge Mass.: Cambridge University Press UK 1998.
- R. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers Volume 1*, New York 1991.
- R. Rorty, 'Redemption from egotism: James and Proust as spiritual exercises', *Telos* 2001, afl. 3, p. 243-263.
- P.J. Roscam Abbing, 'Norm, inhoud, werking', in: H. van der Ent, *Literatuur en ethiek*, 's-Gravenhage: Boekencentrum B.V. 1977, p. 12-56.
- J.J. Rousseau, *Bekentenissen*, Amsterdam: Uitgeverij De Arbeiderspers 1997 (vertaald door L. van Maris).
- J.P. Sartre, 'An Explication of the Stranger', in: G. Brée (red.), *Camus. A Collection of Critical Essays*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall 1962, p. 108-121.
- J.P. Sartre, *De woorden. Memoires van een mislukt wonderkind*, Utrecht: Erven J. Bijleveld 2005 (1963, vertaald door P.H. Dubois & J. Mordegaai).

- J.P. Sartre, 'Existentialisme is humanisme' (1946, vertaald door C. Hendriks, herzien door G. Groot), in: G. Groot & G. van Heeswijck (red.), *De uitgelezen Sartre*, Tiel/Amsterdam: Uitgeverij Lannoo en Uitgeverij Boom, 2000 (samengesteld, ingeleid en geannoteerd door G. Groot, vertaald door F. Montens e.a.), p. 234-259.
- J.P. Sartre, *Het zijn en het niet. Proeve van een fenomenologische ontologie*, Rotterdam: Lemniscaat 2010 (1943, vertaald door F. de Haan, met een inleiding van G. Groot).
- J.P. Sartre, *Met gesloten deuren*, Amsterdam: Uitgeverij De Bezige Bij 1964 (1943, vertaald door C.N. Lijzen).
- J.P. Sartre, *Walging*, Utrecht: A.W. Bruna & Zoon 1965 (1938, vertaald door H.P. van den Aardweg).
- T. Schalken, 'Het rechterlijk vonnis als onvoltooid verhaal. Wijzen woorden de weg naar de waarheid?', in: A.M.P. Gaakeer, M. Goslings & E. van der Ouderaa (red.), *Prinsegrachtreeks 1, Spiegels voor rechters. Beschouwingen over literatuur en recht*, Nijmegen: Ars Aequi Libri 2006, p. 45-50.
- K. Schaubroeck, 'Hoe belangrijk is literatuur in de morele opvoeding? Kanttekeningen bij Martha Nussbaums narratieve ethiek', *International Journal in Philosophy and Theology* 2005, afl. 66, p. 432-454.
- M. Schechtman, *Staying Alive: Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life*, Oxford: Oxford University Press 2014.
- P. Scholten, *Mr. C. Asser's Handleiding tot beoefening van het Nederlandse Burgerlijk Recht, Algemeen Deel*, Zwolle: W.E.J. Tjeenk Willink 1974 (1931).
- P. Scholten, *Dorsten naar gerechtigheid. Verzamelde geschriften* (samengesteld door en met een nawoord van T.J.M. Slootweg), Kluwer 2010.
- W. Schubart, *Dostojewski en Nietzsche. De symboliek van hun leven*, Overveen: Uitgeverij De Librije 1939 (Nederlandse bewerking van W.J. Merckens).
- D. de Schutter, 'Niet zonder verhaal. Hannah Arendt over literatuur als weerstand', in: B. Philipsen, R. van den Brandt & E. Muller (red.), *Verbeeldingen van de Ander. Over literatuur, filosofie en religie*, Budel: Uitgeverij DAMON 2002, p. 133-152.
- J. Seaton, 'Law and Literature: Works, Criticism, and Theory', *Yale Journal of Law & the Humanities* 1999, afl. 11-2, p. 479-507.
- V. Shklovsky, *Theory of Prose*, Champaign & London 2009 (1929, vertaald door B. Sher en ingeleid door G.L. Bruns).
- V. Shklovsky, 'Art as Device', in: *Theory of Prose*, Champaign, London: Dalkey Archive Press 1990 (1929, vertaald door B. Sher), p. 1-14.
- E. Simon, 'Palais de Justice and Poetic Justice in Albert Camus' *The Stranger*', *Cardozo Studies Law and Literature* 1991, afl. 3, p. 111-123.

- L. Sjestow, *Crisis der zekerheden. Pascal-Dostojewskij-Husserl*, Hilversum: Rozenbeek & Venemans Uitgeversbedrijf N.V. 1934 (vertaald door C.I. Spruijt).
- T.J.M. Slootweg, 'Persoon en personalisme bij Paul Scholten', in: *Recht en persoon. Verkenningen in de rechtstheorie van Paul Scholten*, B. Hengstmengel & T.J.M. Slootweg (red.), Deventer: Akkermans en Hunink Uitgevers 2013, p. 19-40.
- T.J.M. Slootweg, *Uit de schaduw van de wet. Inleiding tot de esthetica van het recht*, Antwerpen/Apeldoorn: Garant 2016.
- A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments, or: An Essay Towards an Analysis of the Principles by which Men Naturally Judge Concerning the Conduct and Character, First of their Neighbours, and Afterwards of Themselves*, London: Henry G. Bohn 1853 (1759).
- G. Strawson, 'Against Narrativity', in: A. Speight (ed.), *Philosophy and Life. Boston Studies in Philosophy, Religion and Public Life* 2015, p. 11- 31.
- H. van Stralen, *Beschreven keuzes: een inleiding in het literaire existentialisme*, Antwerpen/Apeldoorn: Garant 1999.
- M. Suhr, *Sartre*, Rotterdam: Lemniscaat 2005 (2003, vertaald door B. Westerveld).
- S. Taekema, 'Onbegrepen. Over: Richard Wright, Native Son', in: W. Witteveen & S. Taekema (red.), *Verbeeldingsmacht. Wat juristen moeten lezen*, Den Haag: Boom Juridische Uitgevers 2000, p. 337-340.
- S. Taekema & W. Witteveen, 'Wat juristen moeten lezen', in: W. Witteveen & S. Taekema (red.), *Verbeeldingsmacht. Wat juristen moeten lezen*, Den Haag: Boom Juridische Uitgevers 2000, p. 341-344.
- I. Toergenjew, *Vaders en zonen*, Amsterdam: J.M. Meulenhoff 1947 (vertaald uit het Russisch door A.G. Schot).
- P. van Tongeren, *Het Europese nihilisme. Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren*, Nijmegen: Vantilt 2012.
- R.M. Unger, *The Critical Legal Studies Movement*, Cambridge: Harvard University Press 1986.
- J. Veenbaas, *De Verlichting als kraamkamer: over het tijdperk en zijn betekenis voor het heden*, Amsterdam: Nieuw Amsterdam 2013.
- R. te Velde, 'De strijd om de ziel. Plato over de rivaliteit tussen filosofie en literatuur', in: E. Brugmans (red.), *De ziel in de literatuur*, Valkhof Pers 2009, p. 21-45.
- C. Verhoeven, *Het medium van de waarheid. Beschouwingen over Plato's houding tegenover de poëzie*, Baarn: Ambo 1988.
- C.J. Voparil, 'Rorty and the democratic power of the novel', *Eurozine* 2012. Via eurozine.com
- J.B.M. Vranken, *Mr. C. Asser's handleiding tot beoefening van het Nederlands burgerlijk recht: Algemeen Deel*, Zwolle: W.E.J. Tjeenk Willink 1995.

- C.J. Waaijman, *De mystiek van Ik en Jij. Een nieuwe vertaling van 'Ich und Du' van Martin Buber met inleiding en uitleg en een doordenking van het systeem dat eraan ten grondslag ligt*, Kampen: Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 1976.
- I. Ward, 'Crossing Borders', in: K.M. Simonsen (red.), *Law and Justice in Literature, Film and Theater*, Berlin, Boston: Walter de Gruyter GmbH 2013.
- I. Ward, *Law and Literature. Possibilities and Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press 1995.
- K. van der Wal (red.), *Vrijheid, gelijkheid en broederschap? Betekenis en huidige relevantie van het devies van de Franse Revolutie*, Budel: Uitgeverij Damon 2004.
- M. Weber, *Wetenschap als beroep/Politiek als beroep*, Nijmegen: Uitgeverij Vantilt 2013 (vertaald uit het Duits door H. Driessen).
- R. Weisberg, 'The Law-Literature Enterprise', *Yale Journal of Law and the Humanities* 1988, afl. 1, p. 1-67.
- R. Weisberg, 'Wigmore, and the Law and Literature Movement', *Law and Literature* 2009, afl. 21, p. 129-149.
- R. Weisberg, 'Wigmore's "Legal novels" Revisited: New Resources for the Expansive Lawyer', *Northwestern University Law Review* 1976, afl. 71-1, p. 17-28.
- R. Weisberg, *Poethics and other Strategies on Law and Literature*, Columbia University Press 1992.
- R. Weisberg, *The Failure of the Word: The Protagonist as Lawyer in Modern Fiction*, New Haven/London: Yale University Press 1984.
- R. West, 'Adjudication is not Interpretation: Some Reservations About the Law-as-Literature Movement', *54 Tennessee Law Review* 1987, p. 203-278.
- R. West, 'Communities, Texts, and Law: Reflections on the Law and Literature Movement', *Yale Journal of Law and the Humanities* 1988, afl. 1, p. 129-159.
- R. West, 'The Anti-Empathic Turn', in: J.E. Fleming (red.), *Passions and Emotions*, New York: New York University Press 2012, p. 243-288.
- W.G. Weststeijn, 'Dostoevski en de Russische rechtspraak', *TREMA* december 2005, p. 492-496.
- J.B. White, 'Establishing Relations between Law and Other Forms of Thought and Language', *Erasmus Law Review* 2008, afl. 3-1, p. 3-22.
- J.B. White, *The Legal Imagination*, Chicago/London: The University of Chicago Press 1985.
- J. Wigmore, 'A List of Legal Novels', *Illinois Law Review* 17, 1922-1923 (1908), p. 26-41.
- M.A.F. Witt & E. Witt, 'Retrying The Stranger again', in: M.J. Meyer (red.), *Literature and Law*, Amsterdam/New York: Rodopi 2004, p. 1-20.

- W. Witteveen & S. Taekema, 'Verbeeldingsmacht', in: W. Witteveen & S. Taekema (red.), *Verbeeldingsmacht. Wat juristen moeten lezen*, Den Haag: Boom Juridische Uitgevers 2000, p. 1-5.

Index van zaken en personen

A

Absurd, het absurde 171, 174, 184, 206-207, 213-221, 230-234

Agapè 92, 99, 127

Anamnèsis 75, 129, 184

Angst 25, 40, 137, 166-167, 175-176, 187, 218, 249-250

Ankersmit, Frank 178, 180,

Aristoteles 21, 24-26, 29-30, 40, 46, 50, 71, 119-120, 244, 264, 268

Atheïsme 67, 73

Austin, John 43

Avontuur 181-184

B

Bachtin, Michail 109, 111, 118, 129, 138, 154

Bakker, Reinout 206, 208, 220

Barmhartigheid 104, 107, 225, 263, 265

Barrett, William 72, 112, 176, 186

Beerling, Reinier Franciscus 164, 193, 197

Berdjaev, Nicolaj 65, 98, 243, 257-258, 266

Berouw 107, 224-225, 258, 260

Beslissing 48-49, 59, 117, 119-120, 122-123, 128, 130, 133-135, 137, 140-144, 147, 155, 159, 171, 185-186, 194, 198, 200-201, 205, 240, 267

Bentham, Jeremy 28, 43, 73, 148

Bewustzijn 69-70, 79-80, 82-85, 88, 90, 93-94, 97, 109-110, 132, 136, 143, 164-165, 170-173, 183, 232-233, 270

Bildung 46

Biografisme 191

Bloom, Paul 35-36, 38, 152

Broederschap 60, 63, 65, 74, 91-92, 95, 104, 107, 113-114, 117, 131, 196, 247, 256, 259

C

Cardozo, Benjamin 16-17, 205

Categorische imperatief 29-30

Causaliteit 58, 73, 129-130, 185, 198-199, 214, 240, 265

Christendom 81, 113, 224-225, 251, 254, 256-258,

Christus 93, 99, 106, 224, 245-246, 248-256, 258, 260, 262

Cicovacki, Pedrag 81, 64, 66, 68, 70, 73, 75, 77-81

Cohen-Salal, Annie 161, 164, 166, 194

Conformisme (non-) 220, 229, 231-232

Contingentie 161, 163, 173, 176, 185, 216

Creativiteit 130, 137, 157, 159

Culler, Jonathan 52, 177-179

D

Dialogiciteit 55, 109-111, 118, 269
 Dialoog 56, 61, 74, 111-112, 118-119, 121,
 124-126, 128-129, 137, 141-147, 150,
 152-159, 163, 195-196, 198, 200, 204,
 239, 256, 261-262, 264, 267-271
 Dialogische filosofie 52, 55-57, 114-115,
 119, 121, 152, 154, 162, 205, 270
 Dilthey, Wilhelm 190-192
 Descartes, René 69
 Determinisme 71, 130, 132, 134, 186-187,
 192, 196
 Droom 62, 72, 85-87, 94, 115, 133, 216

E

Eigenbelang 74, 76, 88, 91, 118, 131-132,
 198
 Empathie 11-13, 34-42, 44, 48-49, 51,
 57-59, 96, 112, 115, 122, 147, 149, 152-
 153, 159-161, 178, 190-191, 194, 199,
 203-206, 222, 224, 234-238, 241,
 244-246, 262-268, 270-271
 Emotie(s) 23, 25, 36-37, 39, 41, 44, 51,
 127-128, 135, 148, 150, 208, 236
 Enkeling 56-57, 114, 121, 142, 147, 154-
 155, 162, 239, 255, 258, 261, 263
 Eros 92, 136, 152
 Ervaring 24, 32, 50, 56-57, 128-129, 132,
 135, 152, 157, 164-165, 167, 174, 191,
 194, 207, 219, 235-237, 244, 268
 Essentie 56, 96, 120, 146, 162, 173-174,
 179, 184, 189, 192-193, 196, 199,
 264-265
 Ethisch appèl 34, 41, 45, 51, 244, 268
 Existentialisme 162, 165, 195-198, 218-
 219, 268
 Existentie 56, 162-163, 169, 171, 173-176,
 181, 184-185, 187, 190, 196, 198-199,
 218

Existentieel appèl 159, 270

F

Facticiteit 165, 171, 185-186, 193, 199-200
 Fenomenologie 164, 173
 Fourier, Charles 73
 Frank, Joseph 63, 66-67, 69, 71-72, 74,
 78-81, 83, 88, 96-98, 103, 109, 245,
 256
 Franse Revolutie 63-64
 Friedman, Maurice 119, 136, 141, 147,
 151-152

G

Gaakeer, Jeanne 15-20, 36, 40, 43,
 44-46, 48, 50, 54
 Gadamer, Hans-Georg 46, 54, 190-191
 Gelijkheid 58, 63-65, 67, 82, 89, 91, 113,
 259
 Gemeenschap 28, 65, 72-73, 80-81, 87,
 90-93, 97, 106-107, 113-115, 117, 119,
 121-122, 124, 128, 130-133, 140-143,
 145, 147-148, 150-151, 196, 225, 240,
 246-247, 256, 258-261
 Gennep, Frederik Onslow van 206-208,
 220, 224, 231-232, 237, 258
 Geweten 96, 106-107, 111, 143-144, 250,
 252-253, 256-257, 259-260
 Groot, Ger 164, 170-173, 185, 192, 197
 Grübel, Rainer 88, 94, 101

H

Hart, Herbert L.A. 43, 50
 Heidegger, Martin 162-164, 176, 191
 Herinnering 66, 74-75, 92, 112, 129, 163,
 177, 183-184, 218
 Herkenning 40, 164, 203, 206, 235, 238,
 264-266
 Hermeneutiek 17, 54, 190, 192, 200, 237

- Hobbes, Thomas 89-91, 93, 106, 257, 264
 Hoop 65, 90, 92, 94, 107, 113, 215-219, 230-231, 233-234, 261
 Humanisme 46, 79, 103, 263
 Humaniteit 11, 34, 46, 61, 92, 95, 105, 114, 149, 244, 246
 Hume, David 28
 Husserl, Edmund 163-164, 236-237
- I**
 Ideeënwereld 23-24, 119, 169
 Individualisme 89, 92, 113-114, 140, 142, 197
 Inleven 35-40, 45, 160, 205-206, 238, 240-241
- J**
 Jessurun d'Oliveira, Hans Ulrich 48-49, 194-195
 Judicious spectator 39, 144
 Juridisch inlevingsvermogen 42, 47-48, 50-51, 147, 205, 234, 237-240, 244-245, 262
- K**
 Kant, Immanuel 28-30, 64, 70
 Katharsis 25, 179
 Keen, Suzanne 35, 37-38, 40-41
 Kelsen, Hans 43, 44, 50
 Kierkegaard, Søren 96, 119, 176, 219, 238
 Korsten, Frans-Willem 52
 Kristallen Paleis 72, 78-79, 112
- L**
 Legal novel 15-16
 Levinas, Emmanuel 55, 120-121, 239
 Literaire verbeelding 33-34, 36, 45, 160, 200, 235, 244
 Locke, John 91
- Luciditeit 217, 221, 229
- M**
 Madame de Staël 52
 Mauvaise foi 181, 186, 191, 198, 201, 216
 Medelijden 25, 37, 40-41, 65, 85, 93, 99, 102, 104, 243, 246, 251, 253, 256, 261, 263, 266
 Mill, John Stuart 28, 73, 148
 Miller, Jeffrey 19-20
 Mimèmis 23-24
 Misdadiger 61, 79-80, 103, 106-107, 114, 117, 142, 224-226, 228, 231, 234, 260-261, 265
 Monoloog 66, 109, 118, 129, 133, 154, 245, 269
 Morawetz, Thomas 17-18
- N**
 Naastenliefde 92, 104, 112, 115, 155, 224-225, 246, 255-256
 Narratio 12, 47-48, 58-59, 160-161, 163-164, 178-180, 182-184, 187-188, 190-191, 194-195, 198-199, 201, 203-204, 214, 222-223, 226-227, 237-241, 246, 264-265
 Narratief verstaan 192, 194-195, 198, 204, 236, 262, 264, 267
 Narratieve constructie 58, 183-184, 194, 204, 227, 240, 264
 Narratieve ethiek 21, 26-27, 30, 41-43
 Narratieve logica 180, 192
 Narratieve rechtsethiek 11-13, 30, 41-45, 47-52, 57-62, 112, 115, 144, 147, 149, 160-161, 178, 200, 204-205, 234, 238, 243-244, 246, 262-263, 266-268, 270
 Narratieve rede 12-13, 59, 199-200, 204, 214, 222, 246, 262, 265-267, 271
 Narratologie 26, 178

Nierop, Maarten van 67-68, 72-73, 77, 84, 94, 109-111, 113-114
 Nietzsche, Friedrich 62, 79-80, 96, 107, 114, 184, 216-218
 Nieuwenhuis, Hans 46
 Niftrik, Gerrit Cornelis van 162, 174-176, 188, 196-197, 200
 Nihilisme 67, 83-84, 95, 105, 108, 113-114, 198, 247, 251
 Nostalgie 213, 216-218, 233, 238
 Nussbaum, Martha Craven 15, 21, 26-27, 29-34, 36, 38-40, 42, 45-46, 50-51, 61, 150, 160-161, 170, 178, 180, 188, 191, 200, 205, 235-238, 244, 264, 268-270

O

Object 45-47, 56, 58, 109, 111, 119, 125-130, 133-134, 140, 145-146, 148-149, 193, 197, 199, 264
 Objectiviteit 11, 43-44, 70, 225, 259
 Ogenblik 125-127, 136-137, 140, 153, 182-183, 198-199, 203, 221
 Onverschilligheid 70, 79, 84, 107, 115, 155, 196, 233, 261
 Oorzakelijkheid 129-130, 135, 150, 173, 198
 Op-zich, op-zich-zijn 170-173, 186-187, 193, 199,
 Ouweneel, Willem 114, 245, 247, 250, 252, 257

P

Pascal, Blaise 83-84
 Paulus 86
 Phelan, James 26-27, 46
 Phronèsis 25-26, 50, 160, 244
 Pisarev, Dmitri 67-68, 79

Plato 21-24, 26-27, 33, 46, 53, 56, 71, 74-76, 88, 92, 119, 129, 169, 184, 269
 Poëtisch paradigma 12-13, 244, 262
 Polyfonie 109
 Positivisme 43, 73, 178
 Posner, Richard 18-19, 205, 239
 Psychologie 35-36, 41, 103, 177, 226-227

R

Rationalisme 73, 115, 217-219, 258
 Rationeel egoïsme 73, 87, 91, 108, 114
 Rawls, John 91
 Rechtspositivisme 11, 43-44, 113, 115, 143, 155, 160, 238, 243, 259, 267
 Rechtsvinding 11-12, 42-44, 46-47, 51, 57-58, 61, 143-144, 149, 155, 163-164, 192, 200, 204, 237-238, 240, 267
 Rechtszekerheid 11, 43-44, 243, 259
 Reconstructie 105, 170, 178-180, 183, 191, 194-195, 201, 204, 206, 214, 226
 Regard, le 192-193, 237, 264
 Relatie 56, 58, 111, 113, 118-121, 130, 133-136, 138-131, 144-147, 149-152, 154-156, 162, 170-171, 191, 196, 200, 267, 270
 Rorty, Richard 27, 29-31, 34, 36, 46, 156, 235, 269
 Roscam Abbing, Pieter Johan 53-54, 157, 270
 Rousseau, Jean-Jacques 68-70, 91

S

Schaubroeck, Katrien 27, 30-31, 36-37, 39-40, 269
 Scientific judging 44, 61, 240
 Scholten, Paul 143-144, 155, 204, 259, 267
 Schuld 71, 90, 93, 106-107, 204, 209-210, 223, 228-229, 232, 240, 260, 271

- Sciëntisme 68, 70, 73, 81, 113, 180, 217
 Slootweg, Timo 80, 129, 138, 143, 145
 Smith, Adam 37-40, 42, 50, 144, 235-237
 Sobornost 92, 94, 108, 113, 140, 234, 261
 Sociaal contract 66, 81, 91-92, 95, 113, 115, 132
 Socialisme 67, 73, 113, 247, 256
 Socrates 22, 75, 129, 217
 Solidariteit 35-37, 232
 Solipsisme 80, 82, 115, 140
 Strawson, Galen 177, 181
 Subject 46-47, 54, 56, 109, 118, 131, 197, 214, 267
 Suhr, Martin 164, 166, 168-169, 173, 177, 182-183
 Sympathie 37-39, 41, 79, 102, 117, 127, 150, 235, 243, 256, 263, 266
 Systeem, systeemdenken 46, 53, 55, 72, 78, 120-123, 128, 153, 180, 187, 217, 258, 268-269
- T**
- Taekema, Sanne 16, 46
 Tegenwoordigheid 132, 134-137, 141, 146, 148, 156, 171, 199, 220-221, 232-233
 Theocratie 256-258
 Theodicee 95, 248
 Titchener, Edward B. 35
 Toergenjev, Ivan Sergejevitsj 67, 109
 Toeval, toevallig 162, 173, 179, 184, 186, 210, 226, 238, 240, 266
 Tolstoj, Lev 109
 Tragisch bewustzijn 232
 Tsjernysjevski, Nicolaj 67-68, 72-79, 83, 87, 91, 198
 Twijfel, vertwijfeling 65, 71-72, 96, 100, 102, 111, 216, 247, 255
- U**
- Utilisme 27-29, 34, 43, 45, 67, 148, 257
 Utopie 72
- V**
- Verantwoordelijkheid 71, 107, 117, 121-122, 126, 128, 133, 137, 141, 142-144, 147, 153, 155, 159, 185-187, 190, 198, 201, 204, 232, 239, 250, 253, 259, 261, 267
 Verbeelding, verbeeldingskracht 34, 39, 45, 49, 52, 58, 94, 151, 163, 190-191, 205, 235-237, 244
 Vergelding 106-107, 142, 231, 259, 265
 Vergeving 106-107, 225, 231, 258, 265
 Verlichting, verlichtingsdenken 27, 58, 64-67, 70, 72, 78-79, 81, 91, 110, 114, 124, 247
 Verstehen 190-192
 Voor-zich, voor-zich-zijn 171-174, 183, 185
 Vervreemding 80-81, 92, 113-114, 124, 130, 132, 139, 148, 150, 153, 166, 192-193, 196-197, 199, 258
 Vrije wil 71, 76, 78
 Vrijheid 63-65, 67, 70, 78, 80, 90-91, 113, 120, 130, 135, 169, 171, 185, 187, 192-194, 196-197, 200, 219, 232, 243, 246, 250-259, 261, 263-264, 267
- W**
- Waaijman, Cees 122-123, 125, 127-128, 130, 132, 135-137, 141, 146, 148-150
 Ward, Ian 18, 46, 205
 Wedergeboorte 62, 94 -95, 100, 115, 131, 216, 231, 234, 260-261
 Weisberg, Richard 15, 19, 53, 205, 209, 220, 226, 228, 239
 West, Robin 18, 37-38, 42, 44-45, 49, 61

- Wetenschappelijk paradigma 12-13, 43-44, 57, 62, 113, 115, 153, 160, 261-262
- White, James Boyd 15, 17
- Wigmore, John 15-17, 34, 46, 269
- Witteveen, Willem 46
- Z**
- Zelfmoord, logische 83-84, 94, 108, 118, 215-216, 219, 224, 233-234
- Zelfliefde 92, 115, 263
- Zondeval 86-89, 132

Curriculum vitae

Claudia Bouteligier is geboren op 31 januari 1985 in Voorburg. Zij haalde haar atheneumdiploma aan het Sint-Maartenscollege in Voorburg. Daarna studeerde ze Rechtsgeleerdheid aan de Universiteit Leiden (BA in 2010) en behaalde daar haar master Encyclopedie en Filosofie van het Recht in 2012. Na het voltooien van haar studie was zij eerst als docent en vanaf 2014 als docent-onderzoeker verbonden aan de afdeling Encyclopedie van de Rechtswetenschap van de Universiteit Leiden.

