



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

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 volstreckte 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 prominere 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 bevriezen 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 genoodzaakt 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 genoodzaakt 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.