

Voorwoord bij de tweede editie

Deze hernieuwde uitgave is het resultaat van de gelijknamige lezingenreeks die wij vanaf 2016 herhaaldelijk hebben mogen verzorgen. Telkens in aangepaste en verbeterde vorm, voor diverse groepen studenten en geïnteresseerden zowel binnen als buiten de universiteit, hebben de lezingen hun waarde bewezen.

Sinds 2018 bieden wij de reeks ook aan als geaccrediteerde, postacademische leergang voor juridische professionals, waaronder rechters en advocaten. Met de lezingen, dit studieboek en deze reeks uitgaven beogen wij aan te zetten tot een filosofische reflectie op het recht die zich nadrukkelijk door kunst, literatuur en poëzie wil laten inspireren. Tevens willen wij bijdragen aan de verdere wetenschappelijke ontwikkeling van het vakgebied dat als ‘Recht en literatuur’ bekend is geworden.

Mede naar aanleiding van onze uitgebreide onderwijservaringen is dit tweede deel in onze reeks ‘Kritische Studies in Recht en Literatuur’ nu geheel herzien en zelfs uitgebreid. Wij zijn dankbaar voor de waardevolle gesprekken die wij met de veelal zeer betrokken toehoorders hebben mogen voeren en voor de kritische vragen die zij ons stelden. Als deze tweede editie ook een verbetering inhoudt, is dat niet in de laatste plaats toe te schrijven aan hetgeen wij van die kostbare uitwisseling hebben kunnen leren.

Wij danken dr. Hendrik Kaptein voor zijn waardevolle bijdrage in de lezingenreeksen over recht en existentialisme en voor de zorgvuldige uitwerking van zijn lezing die in dit boek is opgenomen. Professor Jeanne Gaakeer, professor Frans-Willem Korsten en professor Sanne Taekema, met wie wij eenzelfde passie delen voor ‘Recht en literatuur’, danken wij voor hun bereidheid plaats te nemen in de adviesraad van deze reeks en voor de samenwerking via het landelijke platform ‘Recht en Literatuur Nederland’ (lawandliterature.nl), dat wij in 2020 hebben gerealiseerd. Wij hopen onze samenwerking nog lang te mogen voortzetten.

Claudia Bouteligier & Timo Slootweg
Den Haag, september 2020

Redactionele inleiding

Het troebele water van het recht

CLAUDIA BOUTELIGIER EN TIMO SLOOTWEG

Recht en existentialisme

Aan het einde van de *Oresteia* van Aischylos wordt, ter besluit van een lange periode van wraak op wraak, door Pallas Athene het recht gevestigd: een eeuwig hof met rechtvaardige wetten en rechters, en met een jury die onder ede staat. Met een gevleugeld woord beschrijft Pallas Athene de institutie van het recht en het daardoor geïnstitutionaliseerde proces van rechtsvinding als ‘helder water’. De mythische vestiging van de redelijke democratische orde die de *Oresteia* presenteert, wordt aangeduid als het toonbeeld van ons westerse vertrouwen in moraal en intellect. Eindelijk, zo meent zij, maken wraak en barbarij plaats voor beschaving en democratie: voor de rechtvaardigheid van de wet. ‘Vermits het volk niet zelf iets in de wetten wijzigt’ zullen voortaan orde en vrede heersen, zo heet het in derde akte van het laatste deel. ‘Wie [daarentegen] helder water door slechte toevloed en modder bevuilt, zal nooit drinken vinden.’¹

Inderdaad is de in de *Oresteia* tentoongespreide mythische institutie van het recht door menigeen aangeprezen als een triomf van de rede: als een ‘mijlpaal’ in de historie van het recht en als een beslissend moment van progressie op weg naar de moderne democratische rechtsstaat. Eindelijk redelijkheid en rechtvaardigheid! ‘Recht en rechtspraak niet langer als godsoordeel, geopenbaard aan vogelwichelende priesters, maar als uitspraak van burgers, die, na het horen van argumenten pro en contra, beraadslagen en vervolgens stemmen over vrijspraak of veroordeling.’² De *Oresteia* zou ons tonen hoe het recht conflicten op geciviliseerde wijze kan beslechten, de mens omvormend van ‘wolf voor zijn medemens’ tot beschaafd burger.

1 | Aischylos, *Het verhaal van Orestes*, Amsterdam: Athenaeum 2012 (vert. en inl. G. Koolschijn), p.174.

2 | J.H. Nieuwenhuis, *Orestes in Veghel*, Amsterdam: Balans 2004, p. 18.

Deze eenduidig rooskleurige interpretatie van de oorsprongsmythe van het recht is echter niet het hele verhaal. Een zekere nuancering en correctie is noodzakelijk, niet alleen om het verhaal recht te doen, maar ook voor het recht zelf. Want in deze interpretatie krijgt wat ná de institutie volgt geen aandacht. De daaropvolgende verzoening van deze Olympische institutie met de eerst nog ontevreden oudere goden, de Eumenides (sinds de vestiging van het recht ‘de Goede geesten’ genoemd), werpt een ander licht op de zaak. Om de evolutie van de rede, van de verlichting en Apollo, te beschermen en te bewaren is een verbond met de oude godinnen noodzakelijk. Het verstand gaat namelijk in waanzin over zodra zij in hubris vervalt en de eer van de wraakgodinnen niet zou bewaren. Anders gezegd: door zich boven de verontrusting van de tragedie te plaatsen, roept de mens (de rede) de onrust juist op zich af. De furiën zullen zeker wraaknemen indien zij geen erkenning vinden. Daarom moet de triomf van het recht beperkt blijven, hetgeen in de interpretatie verloren gaat. Het is het verstand, ‘het verstand der verstandigen’ die deze blinde vlek verborgen houdt. Zo echter ontstaat een wetenschappelijke en technische beschaving die waanzinnig is in zijn ontwortelde intelligentie. Een beschaving die zichzelf kan vernietigen en ieder moment om kan slaan in geweld en in een nieuwe greep naar de macht.³

De mens tracht al wat onder de rede valt wanhopig te handhaven en te beschermen, zeker in tijden van crisis en bij rampspoed. Maar de rede vormt slechts een klein deel van de mens, en de krachten van de redelijke abstractie zijn in potentie vernietigend. Men zegt, ‘er is licht in de duisternis’. Redelijkheid brengt verlichting. Maar in de kern van het licht is ook duisternis. De vernietigende kracht van de rede is ons in de afgelopen eeuw duidelijk geworden – en in deze eeuw is het niet anders. Ook het recht, het schitterende paleis van Apollo, bergt een vernietigende kracht.

Daartegen waarschuwt de Orestes. Recht is altijd onrecht, zo voorvoelde Pallas Athene schijnbaar al. Door de geschiedenis is men zich dit in haar spoor meer en meer gaan realiseren, in weerwil trouwens van het wereldomspannende vertrouwen in de vermogens van de zuivere rede en het gezonde verstand. Het hoogste recht is altijd het hoogste onrecht (*summum ius, summa iniuria*), zodat de rechtvaardigheid vereist dat ook de tragedie en de oudere goden in ere gehouden moeten worden. Van het onrecht van het recht kunnen wij niet verschoond blijven. In dat opzicht moet het recht altijd ‘troebel water’ blijven en blijft rechtvinden ook altijd ‘aanmodderen’.

3 | Vgl. W. Barrett, *Irrational Man. A Study in Existential Philosophy*, New York: Double Day Anchor Books 1962, IV – 11: The Place of the Furies, p. 267-283.

Dit noodzakelijke verbond tussen de institutie van het recht en de Goede geesten lijkt een alternatieve, meer tragische rechtsleer te inviteren: een interpretatiewijze die in overeenstemming is met het latere existentialisme en die recht doet aan andere, minder rationele kenmerken van het recht. Want ook het recht kan, wil zij rechtvaardig zijn, niet zonder een *existentieel* verbond. Anders gezegd: de verlichte, apolinische rationaliteit die het recht beheerst, lijkt het contrapunt van een duistere, ‘dionysische’ dimensie te behoeven.

Ook de Nederlandse rechtsgeleerde Paul Scholten (1875-1946), die in het navolgende hoofdstuk uitgebreid besproken wordt, was zich ten volle van bewust van het twijfelachtige karakter van het recht en de schaduwzijden ervan. In een passage die direct aan de Oresteia lijkt te refereren, heeft hij dit op onvergetelijke wijze tot uitdrukking gebracht: ‘Wij kunnen ons zelf niet onbesmet houden, we mogen hopen dat God ons reinigt, als wij in de modder stappen.’⁴ Voor Scholten betekent rechtsvinding ‘in de modder te stappen.’ Recht is geen ‘helder water’, maar een voortdurend ‘dorsten naar gerechtigheid’: een verlangen dat niet zonder verantwoordelijkheid en schuld, en niet slechts op basis van gegeven, heldere wetten bevrediging kan vinden. We zullen hier zoals gezegd veel meer over leren in het hoofdstuk dat volgt op deze inleiding.

Het is van groot belang om uiteen te zetten dat het rechterlijke ‘aanmodderen’ voor Scholten een merkwaardig kunstzinnige of esthetische dimensie meebrengt. Om in de vergelijking te blijven: de modder is klei en als zodanig grondstof van een gerechtigheid die slechts via kunst tot stand gebracht kan worden. Recht is inderdaad een vorm van kunst. Rechtsvinding is geen (of niet in essentie) wetenschappelijk werk. Al kent de rechtsvinding wél wetenschappelijke momenten, het doen van recht betreft toch eerder ‘een gestalte geven’ of ‘boetsen’ van het nog ongevormde. Dat brengt ons bij de vragen die in dit boek centraal staan. Wat kan kunst, en literatuur in het bijzonder, betekenen voor (de reflectie op en de praktijk van) het recht? Wat draagt de literatuur bij aan ons begrip van het recht, en van rechtvaardigheid? In welke zin is het recht zelf ‘esthetisch geconditioneerd’, zoals een kunstwerk dat is? Kan het rechterlijk oordeel worden opgevat als een esthetisch oordeel, of behoort het dat te zijn? In welke zin kan ook de wetgeving opgevat worden als een kunstzinnige taak?

4 | DG 399/VG 1 425. De volgende afkortingen worden gebruikt ter verwijzing naar het werk van Scholten. DG – P. Scholten, *Dorsten naar gerechtigheid*, (red. en nawoord T.J.M. Slootweg), Deventer: Kluwer 2010. AD – P. Scholten, Algemeen Deel*, in: *C. Assers Handleiding tot de beoefening van het burgerlijk recht*, 3^e druk, G.J. Scholten (red.), Zwolle: Tjeenk Willink 1974. VG – P. Scholten, *Verzamelde Geschriften*, 4 delen, red. G.J. Scholten, Y. Scholten & M.H. Bregstein, Zwolle: W.E.J. Tjeenk Willink 1949.

Dit zijn geen vanzelfsprekende vragen. Althans, vanuit de heersende gedachten in de rechtsfilosofie lijkt er geen (of in ieder geval nauwelijks) ruimte te zijn voor verbeelding, creativiteit of kunstzinnigheid. Op het eerste oog lijken kunst, literatuur en recht onverenigbaar. Bovenstaande vragen zijn dan ook tot nu toe nauwelijks aan de orde gekomen. Daar ligt een zekere opvatting over het denken en over wetenschap in het algemeen aan ten grondslag: de ideologie van het rationalisme, die nog immer van grote invloed is in de rechtsfilosofie. Een dergelijk denken verijdt vragen over de relatie tussen kunst en recht; het beziet het recht als een wetenschap die stoelt op waarden als objectiviteit, zekerheid en rationaliteit. In de geschiedenis heeft het rationalisme in uiteenlopende gestalten tot de verarming van het rechtsfilosofisch denken en de miskennis van zowel de ethische als de esthetische dimensie van het recht en de rechtsvinding geleid. Iedere creatieve, scheppende handeling is uitgesloten in het denken: daaraan lijkt het denken zelfs haar identiteit te ontnemen. De vraag die dan rijst, is of er nog ruimte kan zijn voor rechtvaardigheid en ethiek.

In dit boek beargumenteren wij – op grond van enkele grote werken uit de literatuur en de filosofie – dat het recht kunstzinnig van aard is en dat kunst en literatuur van onschatbare waarde zijn voor (het denken over) recht en rechtvaardigheid. Hiertoe knopen wij aan bij de filosofie van het existentialisme, dat de wetenschap beziet vanuit het gezichtspunt van de kunst en de kunst uit het perspectief van het leven.

Het ‘existentialisme’ is de aanduiding, niet primair van de culturele stroming die zich onder die naam heeft ontwikkeld, maar van een eigenaardige denk- en leefwijze, die zich op velerlei gebieden geldend heeft gemaakt. Zo is dit existentialisme sterk en prominent aanwezig in de moderne theologie, in de filosofie en de kunst, maar de ‘oriëntatie op de existentie’ heeft zich ook daarbuiten gemanifesteerd. Voor de rechtsgeleerdheid is het existentialisme eveneens van grote importantie, zo trachten wij aan te tonen in dit boek. Maar wat moet nu onder de brede term ‘existentialisme’ worden verstaan?

De levensbeschouwing van het existentialisme kan men zo kenmerken, dat er interesse is voor de levende existentie van concrete personen, situaties en zaken. De existentialistisch georiënteerde mens wordt niet beheerst door een (blinde) gerichtheid op statische en abstracte begrippen, processen, regels en algemeen geldige wetten. Dergelijke algemeenheden, ideeën en principes, die men traditioneel en vandaag de dag nog altijd werkelijker acht te zijn dan het concrete bestaan (dat men zelfs onwerkelijk acht), krijgen ten overstaan van de existentie secundaire betekenis. Welbewust wordt de aandacht verlegd van de theoretische vraag naar ‘de mens (of mensheid) in het algemeen’, naar de concrete mens als individuele, eenmalige en vrije persoonlijkheid. Door het existentialisme maakt de eenzijdige

aandacht voor het wetmatige en voorspelbare plaats voor het levende, het onvoorzienbare en vooral onberekenbare karakter van de menselijke werkelijkheid. Want zodra het menselijk leven wordt gereduceerd tot algemene en kenbare begrippen, kan volgens het existentialisme in feite al niet meer over 'leven' worden gesproken.

Voor het recht, waar begrippen, principes en wetten een vooraanstaande, zo niet primaire plaats innemen, is het radicale alternatief van het existentialisme van bijzondere – en in potentie zelfs heilzame – betekenis. Het recht mag niet door algemene begrippen en wetten beheerst worden, maar dient altijd aan het ogenblik van de beslissing gebonden te blijven. De beslissing vermag wat de begripsanalyse en de toepassing moeten nalaten: zij kan het individuele geval beoordelen in haar bijzondere eenmaligheid en gesitueerdheid. Daarbij ziet de beslisser zich gesteld tegenover de ander, als mens van vlees en bloed: als een mens die men alleen kan kennen door hem of haar te 'ontmoeten'.

Het existentialisme is altijd nauw verbonden geweest met kunst en literatuur; zij hebben een bijzonder grote rol gespeeld bij de ontwikkeling van de existentialistische filosofie. Niet voor niets wordt aan het existentialisme gerefereerd als 'literaire filosofie' of 'filosofische literatuur'. Het voorbeeld van de literatuur, niet in de laatste plaats die van de verhalen uit de Bijbel, is in menig opzicht aan het denken voorafgegaan.

De levensbeschouwing van het existentialisme correspondeert bij uitstek met de kunstzinnige en creatieve vorm, omdat die wil aansluiten bij de ervaring van de concrete mens, dat wil zeggen: de mens van vlees en bloed, die deel uitmaakt van de wereld en daarin 'geworpen' is. Deze mens staat niet als toeschouwer tegenover de wereld, als object van waarneming en onderzoek, zoals het rationalisme stelt, maar hij bevindt zich *in* de wereld. Deze concrete gesitueerdheid vormt in het existentialisme het vertrekpunt 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, zoals het rationalisme en, in diens navolging, het positivisme doet.⁵

Het existentialisme is zeer invloedrijk geweest en is dat nog altijd. Het stelt zich niet tevreden met het overzichtelijke, rationele wereldbeeld van de wetenschap, dat de werkelijkheid reduceert. De mens is niet slechts als toeschouwer en toehoorder tegenover het schouwspel van het leven geplaatst. Hij is ook dichter en schepper van het leven; het is deze esthetische verantwoordelijkheid die men wil onderkennen. Zo affirmeert het existentialisme de angst ten overstaan van de twijfel, de schuld en het niets; het toont de

5 | S. Dresden, *Existentie-philosophie en literatuurbeschouwing*, Amsterdam: Meulenhoff 1946, p. 9, 25.

moed der wanhoop die in het scheppende antwoorden tot uiting komt en benadrukt de noodzaak van de beslissing en de verantwoordelijkheid die daarmee gepaard gaat.

Ook voor de rechtsgeleerdheid zou dit consequenties moeten hebben. Het existentialisme heeft aanzet gegeven tot een fundamentele herziening van gebruikelijke rechtsopvattingen. De existentialistische kunst en filosofie van de twintigste eeuw zijn een correctie op de rationalistische en onpersoonlijke wetenschappelijkheid die de traditioneel nogal stoïcijnse wijsheidsopvatting van recht en politiek beheersen. In de rechtsfilosofie, die ‘nu eenmaal’ gekenmerkt wordt door algemene normen en wetten, is de relevantie van het existentialisme echter grotendeels veronachtzaamd. Ten onrechte, zo beargumenteren wij. Het existentialisme biedt uitdagende en prikkelende inzichten ten aanzien van de theorie en de praktijk van het recht. Voor het vakgebied ‘Recht en literatuur’ biedt het existentialisme (als kunst en filosofie) een uiterst vruchtbaar perspectief. Het doel van dit boek is om het rechtsfilosofisch potentieel van het existentialisme te verkennen. Wat kan het existentialisme betekenen voor het recht, dat toch vooral lijkt te berusten op objectieve of positieve kennis, op technieken, vaardigheden en systematiek?

Rechtsfilosofie als pleitrede

In zijn artikel *Positivism and the Separation of Law and Morals* (1958) bepleit H.L.A. Hart (1907-1992), een van de bekendste moderne rechtspositivisten, de zogenaamde *separation* thesis, de scheiding tussen recht en moraal, die kenmerkend is voor de dominante rechtsopvatting.⁶ Deze scheiding is volgens Hart vooral van belang ten aanzien van de rechtsvinding. Volgens hem zijn legaliteit en rechtszekerheid kernbeginselen in het recht. De rechter dient zich daarom te onthouden van morele oordelen: het recht mag niet vertroebeld raken door subjectieve overwegingen van zedelijke aard.

Wij moeten vaststellen dat een dergelijk rechtspositivisme (het positivisme *tout court*)⁷ de rol en het bereik van de rechtsfilosofische reflectie ten strengste beperkt. Recht wordt beschouwd als een stelsel van geldende rechtsregels. Dit recht geldt nu eenmaal, zo meent men. Het gaat er alleen

6 | H.L.A. Hart, ‘Positivism and the Separation of Law and Morals’, *Harvard Law Review* 1958, afl. 71-4, p. 593-629.

7 | Het wijsgerig positivisme, waarvan de Franse filosoof Auguste Comte (1798-1857) wordt beschouwd als een van de belangrijkste grondleggers. In het positivisme ligt de nadruk op wetenschap en het vergaren van objectieve, verifieerbare kennis van de werkelijkheid. In navolging daarvan richt het rechtspositivisme zich op wetenschappelijke kernwaarden als rationaliteit, neutraliteit en objectiviteit.

om dat het uitgevaardigd is door het daartoe gelegitimeerde orgaan; naar de zedelijkheid of billijkheid van de wet wordt niet gevraagd.⁸ Het rechtspositivisme benadert het recht op formele wijze en kwalificeert handhaving en toepassing van rechtsnormen als een logische en wetenschappelijke handeling gebaseerd op positieve gegevens, op geldende wetten en feiten. In deze voorstelling is al het normatieve, ethische en menselijke uit het proces verwijderd.

De filosofie heeft de taak en verdienste de vakwetenschappen bij en voor te lichten. In zoverre echter dit positivisme domineert, bepaalt en beperkt dit beeld ook de taakopvatting van de rechtsfilosofie. De rechtsfilosoof transformeert tot een soort poortwachter die, gewapend met dit positivisme, alle werkelijke filosofische inbreng tegenhoudt.⁹ Daarin lijkt zelfs haar taak gelegen te zijn: in plaats van zelfstandig te willen filosoferen, beoogt de rechtsfilosofie dit juist te voorkomen. Als zodanig vormt zij een wetenschappelijke inquisitie ten dienste van het rechtsbedrijf, dat zo min mogelijk en door fundamentele kwesties gecompromitteerd en belast mag worden. De studie en praktijk van het recht moeten zoveel mogelijk verschoond blijven van ware academische en filosofische reflectie; daarin is dan ook de taakstelling van de poortwachter gelegen. Vragen over het wezen of de moraliteit van het recht worden buitengesloten. Ofwel worden dergelijke vragen buiten het recht gedirigeerd, naar de morele en politieke filosofie, of veroordeeld tot de marge van allerlei extra curriculaire en 'externe perspectieven'.

De gezondheidstoestand van een wetenschap wordt mede bepaald door de mate waarin die in staat is tot een heilzame crisis van haar grondbegrippen en vooraannames. Maar 'de wetenschap denkt niet', aldus de Duitse filosoof Martin Heidegger (1889-1976).¹⁰ Niet in de laatste plaats geldt dit voor het recht. Het recht vormt schijnbaar een apart wetenschappelijk en praktisch terrein: een sfergebied dat niet werkelijk met rechtvaardigheid, ethiek en esthetica van doen wil hebben. De deskundigheid in dienst van het rechtsbedrijf mag niet worden gecompromitteerd door storende en destabiliserende vragen met betrekking tot de legitimiteit van het recht. Dergelijke vragen worden het liefst snel teruggeschroefd tot procedure en

8 | En, volgens artikel 11 uit de nog steeds geldende Wet Algemene Bepalingen uit 1829, mag de rechter zich daar ook niet over uitspreken ('De regter moet volgens de wet regt spreken: hij mag in geen geval de innerlijke waarde of billijkheid der wet beoordeelen'). In dit artikel is het legisme, dat de rechter niet ziet als een persoon maar slechts als een mechanische toepasser (mond) van de wet, gecodificeerd. Nog steeds is dit een leidende gedachte in de rechtsfilosofie en het rechtspositivisme.

9 | De hier voor de hand liggende associatie met het werk van Kafka is niet terecht, zoals Timo Slootweg in hoofdstuk 7 betoogt. De poortwachter in *Het Proces* initieert een ten diepste existentiële en poëtische rechtsvinding, al blijft Josef K. blind voor deze maning en boodschap. De heersende rechtsfilosofie excuseert hem echter juist: de rechtsfilosoof pleit K. vrij en acht hem onschuldig.

10 | M. Heidegger, *Was heißt denken?*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1984, p. 4.

legaliteit: tot de juiste maatvoering, tot de deugd van de verstandigheid en het ‘rechte midden’. Rechtsfilosofen zijn veelal inquisiteurs en collaboreurs: niet van plan om te filosoferen, doen zij steeds alsof. Doorgaans zijn het juristen die met deftige advocatenpraatjes de wijsgerige en wetenschappelijke bewusteloosheid van het dominante paradigma verdedigen. Indien de praktijk van het recht daar niet tóch, uit zichzelf op stuit, blijven (mede door toedoen hun pleitredes) de ethische en esthetische dimensies veilig aan het zicht onttrokken.

Paul Scholten, die zelf eveneens door het existentialisme is beïnvloed, heeft telkens gewaarschuwd dat een dergelijke wijsgerige beperktheid schadelijk is voor het recht: dat het ontbreken van de levensbeschouwelijke dimensie het recht tekort moet doen. In zijn artikel ‘Recht en levensbeschouwing’ formuleert Scholten het als volgt:

Wie meent rechts- en levensopvatting te kunnen scheiden, schaadt beide, hij vervalscht zijn rechtsovertuiging, omdat hij het teruggrijpen op de hoogste waarde [de enkele persoon, CB & TS] stelselmatig vermijdt.¹¹

Het recht heeft zich schijnbaar radicaal tegen de filosofische reflectie verzet. Toch is het niet alleen, noch in essentie het moderne rechtspositivisme dat hieraan heeft bijgedragen, al hebben andersdenkenden – antipositivisten, veelal natuurrechtdenkers – het voorgesteld alsof het moderne positivisme het eigenlijke probleem zou vormen en het natuurrecht het enige ware alternatief. Met Scholten keren wij ons in dit boek tegen dit hardnekkige en wijdverbreide misverstand. Naast de ‘filosofie’ van het rechtspositivisme is er een andere, meer verborgen en dieper gelegen oorzaak voor de theoretische en praktische verarming van de rechtsgeleerdheid. Deze verarming komt oorspronkelijk voort uit het klassieke rationalisme dat het denken vanaf het begin af aan gevormd en bepaald heeft. De bedoelde *Werdegang* van de rechtsfilosofie is te herleiden tot de verarming van de filosofie zelf.

In deze inleiding kunnen wij daaraan slechts enkele woorden wijden. Oorspronkelijk was de filosofie (de eerste wetenschap) esthetisch en mytho-poëtisch, maar zij is vervallen tot de liefde voor de schoonheid van kennis en wijsheid. Door het verlangen naar kennis (de nieuwsgierigheid) is het rationele wereldbeeld gaan heersen waardoor hetgeen men slechts door de hartstochten van de werkelijkheid kan ervaren, op de achtergrond is geraakt. In *De geboorte van de tragedie* analyseert Nietzsche deze ontwikkelingsgang en zoekt hij naar een mogelijkheid om een levende, tragische filosofie opnieuw geboren te laten worden. Volgens hem moeten wij

11 | DG 178 VG I 161.

opnieuw leren om met verbeelding te denken zoals de oude, pre-socratische Grieken deden.

Dat zou ook voor het recht van belang kunnen zijn. Het wijsgerig socratische dat de gehele wijsgerige en theologische traditie heeft beheerst, is (ook onder invloed van Aristoteles en de wijsgerige school van de Griekse en Romeinse Stoa) in sterke mate bepalend geweest voor de huidige, anti-esthetische en sterk prozaïsche rechtscultuur.¹²

Strijd tussen filosofie en kunst

De geboorte van de tragedie, van Friedrich Nietzsche (1844-1900), die in het derde hoofdstuk van dit boek besproken wordt, is een hartstochtelijk pleidooi voor de kunst van leven en denken, waaraan wij reeds in deze inleiding enige aandacht willen besteden. Nietzsches impressies en intuïties met betrekking tot de oorsprong van de kunst en de reikwijdte van de menselijke creativiteit zijn buitengewoon inspirerend en in grote mate kenmerkend voor het existentialisme *tout court*. Volgens Nietzsche vormt de filosofie een demonische kunst in dienst van de wetmatige ethische en politieke orde die het leven reduceert en geen recht doet. Het is opvallend dat hij zijn analyse ontwikkelt op grond van de Griekse dichtkunst die aan het wijsgerig socratische voorafging. Nietzsche maakt de tragedies op oorspronkelijke wijze tot voorwerp van wijsgerig onderzoek en laat zijn filosofie daaruit voortkomen.

Volgens hem begrepen de Grieken zelf hun tragedies niet: ze waren 'onvolprezen' naïef en 'diepzinnig oppervlakkig'. De tragedies waren volgens Nietzsche tegelijkertijd 'dionysisch' en 'apollinisch'. Slechts in combinatie met elkaar combineerden deze krachten op troostrijke wijze het hele leven. Voor Nietzsche betekent 'dionysisch' extatisch, onbezonnen, in vervoering, ongeordend, onrustig, onbeheerst. De term is ontleend aan de Griekse god Dionysus en de religieuze cultus om hem heen. Het tegenovergestelde wordt aangeduid met 'apollinisch': rustig, overdacht, geordend en beheerst. Het apollinische staat voor een wereld van schijn, waarin de bekende, alledaagse (schijn)werkelijkheid gerechtvaardigd wordt: het negatieve of tragische (het 'niets', zoals Plato het noemt) wordt aan het zicht onttrokken.

De tragedies van de zesde eeuw getuigden van moed en kracht, van een gezonde, intellectuele voorkeur voor het troebele, problematische en raadselachtige karakter van het bestaan: een 'Pessimismus der Stärke', aldus

12 | Vgl. T.J.M. Slootweg, 'Wijsheid, standvastigheid en recht. Stoïcisme als crisisverschijnsel en zijn verhouding tot het christendom', in: *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid*, 2018, (9)2, p. 28-42.

Nietzsche. De ‘dood van de tragedie’, het einde van de tragische traditie, verklaart Nietzsche uit de verzelfstandiging van de apollinische traditie die los werd gemaakt van de dynamische relatie met het dionysische. Allengs heeft men (met name Euripides) al het dionysische uit de tragedie willen verwijderen, om zich op naïeve wijze te vermeien in de ‘blijmoedige’ wereld van de apollinische schijn. Deze ‘roodblozende’ Griekse blijmoedigheid was slechts avondrood: een teken van neergang en levensmoeheid. In de negatieve ontwikkelingsgang van de tragedie komt tot uitdrukking dat men in steeds toenemende mate kennis (*Wissenschaft*) boven wijsheid (*Weisheit*) stelde. Het echte leven verdween van het toneel, waarna het drama ‘gerenoveerd’ werd op een fundament van niet-dionysische kunst, gewoonte en filosofie: een kunst die niet langer het ware leven reflecteerde en bevorderde, maar dat juist geweld aandeed en doodde. Tragedies waren volgens Nietzsche niet moralistisch en niet op artificiële rust of berusting gericht, maar op de rechtvaardiging van het contingente, ambigue en veranderlijke leven. Zij gaven vorm aan de ongrijpbaarheid en zineloosheid daarvan, zonder deze weg te reasoneren.

Het is moeilijk om voorbij te gaan aan de rechtsfilosofische importantie van deze inzichten, ook al is nu ter inleiding nog niet direct duidelijk van welke precieze praktische betekenis zij moeten zijn. De apollinische traditie is zichtbaar geworden in een wetenschappelijk denken dat het leven doodmaakt en vervangt door een obsessie met heldere, statische ordes, met morele en politieke wetten, met zelfbeheersing en met de rede. Dit alles heeft geresulteerd in wat Nietzsche ‘nihilisme’ noemt. Schoonheid valt nu samen met kennis en deugdzaamheid, terwijl alles wat uit hartstocht en instinct gebeurt afkeurenswaardig en ondeugdzaam wordt geacht. Volgens Nietzsche heeft Socrates met zijn filosofie de tragedie en het tragische levensbesef vermoord. Voor de filosofie van Socrates geldt dat de werkelijkheid in beginsel geheel begrijpelijk is en als zodanig een uiterst geschikt object vormt voor rationeel onderzoek. Het meest werkelijk bestaande zijnde – de algemene idee – is tegelijk ook het best te begrijpen, zo is de leidende gedachte. Het praktische handelen dient principieel te zijn: gefundeerd op ideeën of beginselen.

Met deze paradigmatische axioma’s en vanzelfsprekendheden van het wetenschappelijke denken bindt Nietzsche de strijd aan. Rationaliteit komt bij hem tegenover het instinct te staan: het hoofd wordt tegenover het hart geplaatst. Sinds Plato (Pol. 607) is er een eeuwige strijd ontstaan tussen kunst en filosofie: tussen de rationele en de tragische levensbeschouwing. Het wijsgerig socratische heeft de tragedie verraden door haar met Aristoteles uit te leggen als een drama bedoeld om de emoties uit te drijven en in toom te houden. De tragedie werd gedomesticeerd. Door een falsificerende interpretatie wordt de tragedie ingezet als instrument voor

een verstandelijke levensleer en praktijk. Dit obsessieve en onwaarachtige geloof in de wetenschap domineert voortaan de gehele westerse traditie, waarin het dionysische steeds verder gemarginaliseerd wordt. In de moderne tijd bereikt deze wetenschappelijke atrofiering haar bedenkelijke hoogtepunt: de beschaafde menswording wordt synoniem met de triomf van de bloedeloze en gedistantieerde geleerde.

Dit levensvijandige nihilisme echter betekent niet het einde van de tragedie, zo meent Nietzsche. Traditionele filosofie en wetenschap waren grotendeels tegen het tragische gericht. Maar hoe verder de wetenschap zich ontplooid, hoe dichter zij dan ook de grenzen van het kenbare naderde. Op die grenzen is haar optimisme stuk gaan lopen, zo meende Nietzsche. Voor de ethiek die eveneens met kennis verbonden is, moet dit alles verontrustende maar toch zeer hoopgevende implicaties hebben. De ratio stuit op het onkenbare: de wetenschap ontdekt dat hetgeen niet wetenschappelijk begrepen kan worden, schijnbaar slechts door een kunstzinnige kenniswijze ervaren of 'gekend' kan worden. Verlost van de traditionele, rationalistische inkadering belooft het nieuwe 'tragische kennen' een levensbevestigende kracht te bieden, die het denken verrijkt en de levenskunst versterkt. Nietzsche stelt zijn hoop op een renaissance van het tragische denken. Omwille van het leven is er een wedergeboorte van de tragedie nodig, niet alleen in de kunsten, maar ook in de filosofie en in de ethiek. Filosofie dient haar pre-socratische onderschikking aan de kunst, de vitaliserende tragedie, te herstellen. Het denken dient vervuld te worden van het kunstzinnige en tragische, dat het eerst werkelijk en eerlijk maakt tegenover het leven. Filosofie en wetenschap horen tragisch en kunstzinnig te zijn, al heeft destijds de verleiding van de kennis dit oorspronkelijk vitale verband verbroken: de kunst is een noodzakelijk correlaat en supplement van de wetenschap. De literatuur, de tragische dichtkunst zélf, heeft ons dit geleerd.¹³

Tot zover, voorlopig althans, Nietzsche. Kunnen filosofie en wetenschap – waaronder ook het recht – de tragische dimensie affirmeren, zonder daarmee (in essentie) zelfmoord te plegen? Zoals wij zojuist hebben uiteengezet, is het rationalisme, ontsproten aan het wijsgerig socratische, nog immer van grote invloed in het moderne denken en in de rechtsfilosofie. Kunnen wij recht en tragedie op rechtsfilosofische wijze harmoniseren? Overleeft het recht de rechtsfilosofische affirmatie van het tragisch-dionysische? Wat kost het ons indien wij dit zelfs niet proberen te realiseren?

13 | F. Nietzsche, *De geboorte van de tragedie of Griekse cultuur en pessimisme*, Utrecht – Amsterdam – Antwerpen: Uitgeverij de Arbeiderspers 2014 (vert. Hans Driessen), p. 90-91.

Opzet en inhoud

In het spoor van Scholten en grote schrijvers en denkers waaronder Nietzsche en Dostojevski, stellen wij ons teweer tegen een eenzijdig rationalistisch-wetenschappelijke rechtsleer. Wij gaan op zoek zowel naar het recht in de literatuur, alsook naar het kunstzinnige in het recht. Tevens zoeken wij naar een antwoord op de vraag hoe kunst en literatuur kunnen helpen deze esthetische dimensie tot ontwikkeling te brengen. Hiertoe heronderzoeken wij niet slechts de rationalistische traditie, wij beproeven eveneens leidende vooronderstellingen in 'Recht en literatuur': vooronderstellingen die tegenover het rechtspositivisme in stelling worden gebracht en die een meer menselijke en werkelijkheidsgetrouwe benadering voorstellen.

Dit boek is als volgt opgebouwd. In het eerste hoofdstuk bespreekt Timo Slootweg het denken van Paul Scholten, wiens troebele rechtsleer (recht is 'modder') evident tot het existentialistische spectrum behoort. In dit inleidende gedeelte staat zijn opvatting van het geweten centraal. Het begrip speelt een belangrijke, zoniet essentiële rol in zijn theorie en methodologie van de rechtsvinding, en het voert ons naar het hart van Scholtens esthetische rechtsfilosofie, krachtens welke het recht een vorm van kunst is, en moet zijn. Alle navolgende hoofdstukken bouwen voort op en verwijzen terug naar dit uitvoerige eerste hoofdstuk.

In het tweede hoofdstuk buigt Timo Slootweg zich over het bijbels verhaal van Abraham en Isaac (Gen. 22; 1-19) aan de hand van *Vrees en Beven* (1843) van Søren Kierkegaard (1813-1855), die ook wel de 'vader van het existentialisme' genoemd wordt. In dit complexe, diepzinnige werk probeert pseudoniem Johannes de silentio, 'Johannes van of uit de stilte', Abraham, 'de vader van het geloof' te begrijpen, om erachter te komen dat dit niet mogelijk is. De silentio, zelf niet gelovig, doet vruchteloze pogingen zich in Abraham in te leven en te verplaatsen, om te kunnen verklaren hoe hij ertoe kwam om 'de sprong van het geloof' te maken en gehoor te geven aan het goddelijk gebod om zijn eniggeboren zoon Isaac, die God nota bene als de toekomstige leidsman van het volk Israël had aangewezen, op te offeren.

Johannes de silentio meent dat gelovigen en filosofen veel te gemakkelijk voorbij zijn gegaan aan de onbegrijpelijkheid van 'Abraham'. Het grote voorbeeld dat van hem uitgaat is daardoor in essentie verloren gegaan. Men heeft aan hem een voorbeeld genomen zonder hem als enkeling te zien (te ontmoeten) en zonder aan den lijve ondervonden te hebben welk een strijd hij met God voerde en welk een subliem en verontrustend kunstwerk hij in zijn eenzaamheid volbracht heeft. Kenmerk van dit oudtestamentische voorbeeld is, dat het niet begrepen wil worden en ook geen empathische congenialiteit teweeg wil brengen, maar daarentegen juist afstand (pudeur)

wil bewaren. Wij moeten, zo lijkt het, voorbeeld nemen aan de singulariteit van Abraham, en dus zónder ons met hem te identificeren: zónder hem begrijpelijk en verklaarbaar te maken en zijn offer te veralgemeniseren. Alleen zó geïnterpreteerd, is het verhaal van eeuwige betekenis, zo lijkt Kierkegaard te willen zeggen.

In hoofdstuk drie zet Timo Slootweg Nietzsches benadering van de geboorte en het verval van de tragedie in grote lijnen uiteen. Om het eigen karakter daarvan scherp te profileren, onderscheidt hij deze van de invloedrijke esthetica van Plato en Aristoteles. In lijn met Nietzsche zoekt hij naar de mogelijkheid van een wedergeboorte van de tragedie; naar mogelijke sporen van een poëtische rechtsfilosofie, die meer recht doet aan (wat Nietzsche noemt) de dionysische dimensie. Ter inleiding is daarover reeds genoeg gezegd. Om de samenhang met de andere, meer christelijke hoofdstukken in dit boek te verhelderen, willen wij daar nog het volgende aan toevoegen.

Anders dan Nietzsche toelaat, zijn aanzetten tot een wedergeboorte van de tragedie ook aan te treffen in de geest van het moderne christendom en het christelijk existentialisme. Zoals onder andere het werk van Kierkegaard laat zien, is het existentialisme in oorsprong sterk religieus geïnspireerd geweest. Ook het moderne christendom lijkt erfgenaam te zijn van het voor-socratische denken. Zeker: Nietzsche verketterde en diskwalificeerde het christendom, daarvan is meer dan voldoende bewijs. 'Het christendom heeft ons de oogst van de antieke wereld afhandig gemaakt', zo stelt hij in de *Antichrist*.¹⁴ Echter had hij met zijn kritiek vooral een onwaarachtig en apollinisch christendom op het oog: een 'geleerdenreligie' die onder invloed van het Griekse en Romeinse denken alle gevoel voor tragedie was kwijtgeraakt. 'God werd gedegenereerd tot verzet tegen het leven, in plaats van dat hij er de verheerlijking en het eeuwig Ja van is!'¹⁵ Dit metafysische christendom, dat het grootste deel van onze westerse traditie heeft bepaald, was inderdaad 'platonisme voor het volk', zoals Nietzsche het formuleerde in het voorwoord van *Voorbij goed en kwaad* (1886). Mét Nietzsche, is door christenen zelf, van dit pseudochristendom en de bijbehorende slaven- gelijkheidsmoraal gezegd, dat het het leven uit de weg gaat en ontkent. Ook voor hen is het atheïsme gerechtvaardigd waar het deze god bestrijdt en wil vernietigen. Tegen Nietzsche in, heeft men echter verdedigd dat dit niet opgaat voor het eigenlijke christendom, dat niet slaafs, maar juist kunstzinnig, tragisch en aristocratisch zou zijn.

14 | F. Nietzsche, *De antichrist. Vloek over het christendom*, Amsterdam –Antwerpen: Uitgeverij de Arbeiderspers 2006 (vert. P. Hawinkels), p. 98.

15 | Nietzsche 2006, p. 26.

Hiermee wil (uiteraard) niet gezegd zijn dat Nietzsche eigenlijk toch ernstig gelovig was: dat ook hijzelf uit was op het existentieel christendom dat zich mét hem tegen hem keerde. Daarvoor ontbreekt althans de evidentie. Voor een goed begrip van de ontwikkeling van het existentialisme (en de samenhang in dit boek) is het echter wel van belang te appreciëren dat schrijvers en denkers van existentialistische huize hebben aangevoerd dat het Griekse christendom slechts een falsificatie was van het eigenlijke geloof: dat het ware geloof nu juist de aanzet tot een hogere, vitale, creatieve en tragische bestaanswijze betekende. Tegen deze achtergrond valt te verklaren dat in onze bespreking van Kierkegaard, Dostojevski en Unamuno het (zogenoemde) tragisch besef sterk aan de oppervlakte treedt, al is het dan in andere vorm dan bij Nietzsche. Hun christendom stond niet in de weg van een herwaardering van het tragische: van een ‘ontmoeting met het niets’.

In hoofdstukken vier en vijf staan werken van de Russische schrijver Fjodor Michailovitsj Dostojevski (1821-1881) centraal. In hoofdstuk vier vertrekt Claudia Bouteligier vanuit de romans *Aantekeningen uit het ondergrondse* (1864) en *De droom van een belachelijk mens. Een fantastische vertelling* (1877). Dostojevski problematiseert in deze romans grondslagen van het recht, die zijn voortgekomen uit het zeventiende- en achttiende-eeuwse verlichtingsdenken. Dostojevski onthult op scherpzinnige wijze hoe dit rationalisme de concrete ander – de naaste – tekort doet. Hij confronteert de lezer met de gevaarlijke consequenties van het verlichtingsdenken: de verhouding tot de ander verkilt en versteent, waardoor de wereld van individualisme en vervreemding wordt opgeroepen. Voor het recht betekent dit dat voor menselijkheid en broederschap geen plaats is. Kan er dan nog sprake zijn van rechtvaardigheid?

In hoofdstuk vijf staan Bouteligier en Slootweg uitgebreid stil bij *De legende van de grootinquisiteur*, een verhaal dat Dostojevski heeft opgenomen in zijn laatste roman *De gebroeders Karamazov* (1880). Hier snijdt Dostojevski grote vraagstukken aan, zoals het probleem van de theodicee. Ook heeft hij in deze roman expliciet juridische onderwerpen opgenomen die belangrijke implicaties hebben voor het denken over recht en rechtvaardigheid.

De grootinquisiteur gaat over de terugkeer van Christus op aarde. De protagonist van het verhaal, de grootinquisiteur, richt zich tegen Christus en tegen de geest van de liefde, die hij voor deze wereld niet geschikt acht. Volgens de grootinquisiteur werkt Christus' boodschap van vrijheid en liefde niet. De grotere gerechtigheid van de liefde is onhaalbaar voor de mens: het is te elitair. Uit liefde voor de mensheid is volgens de grootinquisiteur een aangepast christendom het hoogst haalbare. Het is een rationalistisch en juridisch christendom, zonder de last van vrijheid en geweten. Het hoogst haalbare is een barmhartige kerk die voorziet in wat mensen echt willen: vrede en veiligheid en de verzekering van het

voortbestaan door rigide wetten en procedures. Wij besluiten met de implicaties voor de opvatting van staat, recht en rechtvaardigheid.

In hoofdstuk zes concentreert Slootweg zich op de beroemde Spaanse schrijver en filosoof Miguel de Unamuno (1864-1936). Unamuno was een enthousiaste exegeet van Cervantes' *Don Quichot* en in menig opzicht diens eigentijdse personificatie. Net als de Don bestormt Unamuno de windmolens van de moderniteit en het filosofische rationalisme. Moedig trekt hij ten strijde tegen de orthodoxie van de moderne wetenschappelijke inquisitie die het leven objectiveren en stukmaken. Unamuno's magnum opus, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (*Over het tragisch levensgevoel in de mensen en in de volken*) uit 1912, staat in dit hoofdstuk centraal. Daarin voert hij aan dat ware kennis en levensbeschouwing niet in filosofische stelsels maar in poëzie, religie en mystiek te vinden zijn. Filosofie en echte wetenschap zijn gefundeerd in het existentiële verlangen naar onsterfelijkheid, niet in het verlangen naar 'kennis om kennis alleen'. De verbeelding is een zintuig dat onmisbaar is bij het verwerven van deze ware kennis: de literatuur maakt zichtbaar wat wij met onze gewone zintuigen niet te zien krijgen, maar wat voor het leven en voor de rechtvaardigheid van het grootste belang is.

Ieder weldenkend mens, meent Unamuno, wordt geconfronteerd met de innerlijke strijd tussen hoofd en hart en tussen rede en geloof – een thema dat reeds bij Dostojevski aan de orde kwam. Deze innerlijke strijd gaat gepaard met het tragisch levensgevoel. Voor wie geluk zoekt lijkt dit niet direct aantrekkelijk, maar wie zich niet bekommert om de onsterfelijkheid van de ziel en God, veronachtzaamt de belangrijkste levensbeschouwelijke en existentiële vragen.

Het werk van Unamuno is ook sterk beïnvloed door Nietzsche. In *Het tragisch levensgevoel* vestigt Unamuno de aandacht van de lezer op de waarde van het leven; op 'de mens van vlees en bloed'; op zijn honger naar onsterfelijkheid; op de ontbinding van het rationele; op het belang van de naastenliefde en de menselijke persoonlijkheid. Niet ten onrechte wordt Unamuno in verband gesteld met het christelijk existentialisme en wijsgerig 'personalisme', een belangrijke twintigste-eeuwse variant van het existentialisme, waartoe ook Scholten behoorde. In dit hoofdstuk gaat Slootweg in het spoor van Unamuno op zoek naar een 'quichotteske rechtsfilosofie' die recht doet aan de tragische dimensies van het bestaan.

In hoofdstuk zeven bespreekt Timo Slootweg de duistere droomver telling 'Voor de wet', onderdeel van de beroemde novelle *Het proces* van de Tsjechische schrijver Franz Kafka (1883-1924), geschreven in 1914 en gepubliceerd in 1925. Dit 'verhaal in een verhaal' kan worden beschouwd als de belangrijkste sleutel tot zijn gehele oeuvre. In dit hoofdstuk schrijft Slootweg het verhaal algemenere, rechtsfilosofische betekenis toe. De

rechtsvinding in *Het proces* impliceert volgens hem een mystiek existentieel en literair proces: een psychologisch proces van vertwijfeling en zelfwording. Het is een proces tegen het zelf, dat tot een persoonlijke en creatieve beslissing wordt aangezet. Daarmee wordt recht en gerechtigheid niet simpelweg ontdekt, maar juist uitgevonden en *geschapen*. Rechtsvinding is een vorm van kunst, zoals de parabel lijkt te suggereren. De angstwekkende confrontatie met de wet (de arrestatie van Josef K.) blijkt de tragische en paradoxale aanstoot tot een existentiële esthetica, en tot de ontwikkeling van een poëtische ethiek van rechtvaardigheid.

In hoofdstuk acht staat een roman centraal die handelt over het verhaal en de menselijke drang tot narrativiteit: *Walging (La Nausée)*, 1938 van de Franse filosoof Jean-Paul Sartre (1905-1980). Deze in dagboekvorm geschreven roman biedt prachtige inzichten over de werking van verhalen en de existentiële keuze als het aankomt op het vertellen ervan. In *Walging* laat Sartre de lezer reflecteren op deze vaak als vanzelfsprekend aangenomen narrativiteit. De neiging om verhalen te vertellen hangt zeer nauw samen met onze omgang met de werkelijkheid. Dostojevski's ondergrondse man wees reeds op de behoefte van de mens aan ordening, aan begrip en noodzakelijkheid in de wereld om ons heen. Maar wat als die wereld volstrekt willekeurig en betekenisloos is en geen enkele ordening heeft?

Deze ontsluiting van de logica die aan het verhaal ten grondslag ligt (narratieve logica) is van belang voor het recht, dat een narratieve aard heeft. Het recht is ten diepste verbonden met verhalen en een vertelde werkelijkheid. Partijen dragen hun eigen versie van het gebeurde voor aan de rechter, die deze verhalen vervolgens door een juridisch filter haalt en een eigen verhaal construeert. Het recht moet objectiveren en categoriseren om van toepassing te zijn. Maar kan het verhaal dat uiteindelijk overblijft en de wereld in zal gaan als het juridisch werkelijke verhaal recht doen aan de veelkleurige en ambigue werkelijkheid? Hoe verhoudt het verhaal zich tot de menselijke existentie? Met verwijzing naar Dostojevski en vooruitlopend op *De vreemdeling* van Camus in hoofdstuk negen bespreekt Claudia Bouteligier aan de hand van *Walging* de narratieve aard van het recht en wat dat kan betekenen voor (het realiseren van) rechtvaardigheid. *Walging* biedt tevens interessante inzichten voor de relatie tussen literatuur en recht, en een van de kernnoties in het vakgebied 'Recht en literatuur', de narratieve rechtsethiek, wordt scherp tegen het licht gehouden.

In hoofdstuk negen bespreekt Claudia Bouteligier *De vreemdeling (L'Étranger)*, 1942 van de Franse schrijver Albert Camus (1913-1960). Camus is in hoge mate beïnvloed door Nietzsche en Dostojevski. Niet alleen in *De vreemdeling*, maar ook in zijn essay *De mythe van Sisyphus. Een essay over het absurde* (1942) vertrekt Camus vanuit eenzelfde protest tegen gerationaliseerde vormen van moraal en maatschappij. Leidende kernconcepten

(en legitimaties) van 'Recht en literatuur' komen helder naar voren in *De vreemdeling*, met name het belang van empathie en inlevingsvermogen.

Bouteligier verkent een andere benadering van empathie dan gewoonlijk wordt bepleit in het kader van recht en literatuur: namelijk dat Camus in *De vreemdeling* het problematische karakter van inleving en empathie aan de kaak stelt. Leiden inlevingsvermogen en empathie inderdaad tot rechtvaardigheid, zoals in 'Recht en literatuur' wordt betoogd? Thematieken van eerdere hoofdstukken, waaronder het verzet tegen het rationalisme, narratieve constructie in het recht en de reducerende werking van de *narratio* worden treffend verbeeld in *De vreemdeling*. Wat betekent het om een absurde levenshouding aan te nemen? En wat zegt dit over empathie, inleving en het recht?

In het laatste hoofdstuk van dit boek richt Hendrik Kaptein zich met name op twee latere werken van Camus: de roman *La Peste* (1947) en de filosofie van *L'Homme Révolté* (1951). Daarin heeft de schijn van nihilisme van Camus' eigenlijk ook al fundamenteel humanistische eerdere werken plaats gemaakt voor de opstand tegen alle pest in de mens en in de maatschappij. *La Peste* is 'een correctie op het leven', waarin de strijd van onvervaardde enkelingen tegen een pestepidemie in Oran symbool staat voor alle menselijke opstand tegen alle onrecht, waar en wanneer ook. De echte helden laten zien dat altijd weer opnieuw moet worden begonnen, ten bate van iedereen, ook al wordt de pest nooit uitgeroeid. *L'Homme Révolté* is een bijtende kritiek op de destructieve vervreemding van professorenfilosofie die het heden voor heilig verklaart en op marxistische en andere maatschappijkritiek die het hier en nu met onmenselijk geweld opoffert voor 'een betere toekomst'. Camus laat zien dat de echte revolte niets anders is dan de strijd tegen onrecht en vóór de mens: 'Ik kom in opstand dus wij zijn'. Dit blijkt te stroken met Peter Strawsons (1919-2006) beroemde veiligstelling van menselijke keuzevrijheid: verontwaardiging over onrecht vooronderstelt vrijheid en die verontwaardiging is niet weg te denken zonder de mens zelf weg te denken. Verontwaardiging vooronderstelt grenzen en eigenlijk is er geen andere grens dan de vrijheid van alle individuele anderen. Recht en bureaucratie zijn niets anders dan delen van de 'pestilente' werkelijkheid waarmee zo menselijk mogelijk moet worden omgegaan, desnoods tegen alle conventie in. De mens is geen middel. In ieder geval zijn juridische en andere begrippen van schuld bij voorbaat verdacht. Camus' droom is 'le village', het dorp van gelijken die in gesprek blijven: een dorp dat altijd en overal opnieuw kan worden gesticht. Al vroeg las Camus Epictetus (ca. 50-130), wiens opstand tegen alle knechting van de mens door zichzelf steeds zichtbaarder wordt in Camus' latere humanisme. De agenda is duidelijk: sterf of begin elke keer opnieuw. Leef hier en nu en niet alleen – vluchten kan niet meer.