



Universiteit  
Leiden  
The Netherlands

**Dialogo in recht en literatuur: kritiek van de narratieve rede**  
Bouteligier, C.

**Citation**

Bouteligier, C. (2018, September 18). *Dialogo 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 2

# Broederschap, persoon en recht

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

F.M. Dostojevski<sup>161</sup>

### 2.1 Inleiding

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

## 2.2 'Aantekeningen uit het ondergrondse': een ongemakkelijke bekentenis

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

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

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

177 | Cicovacki 2010, p. 25.



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

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

---

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

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

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

181 | Van Nierop 1981, p. 54.

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

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

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

---

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

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

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

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

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

### 2.2.1 Bewustzijn en het Kristallen Paleis

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

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

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

---

187 | Frank 2010, p. 420.

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

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

---

188 | Cicovacki 2010, p. 33.

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

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

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

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

---

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

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

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

194 | Frank 2010, p. 420.

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

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

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

### 2.2.2 Dostojevski's verzet tegen de utopie van de nieuwe mens<sup>196</sup>

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

195 | Frank 2010, p. 423-424.

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

202 | Zie Berlin 1978, p. 311.

203 | Cicovacki 2010, p. 33.

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

209 | Van Nierop 1981, p. 49.

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

211 | Cicovacki 2010, p. 36.

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

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

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

---

212 | Cicovacki 2010, p. 36.

213 | Frank 2010, p. 416.

214 | Frank 2010, p. 419.

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

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

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

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

---

215 | Frank 2010, p. 417.

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

217 | Vgl. Cicovacki 2010, p. 27.

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

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

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

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

219 | Nietzsche 2007, p. 103.

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

221 | Cicovacki 2010, p. 26.

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

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

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

### 2.3 ‘De droom’ en de oorspronkelijke gemeenschap

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

223 | Cicovacki 2010, p. 27.

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

225 | Cliteur & Ellian 2016, p. 218.

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

### 2.3.1 Een duistere hemel en een verlichte ster

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

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



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

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

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

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

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

228 | Dostojevski 2001, p. 329.

229 | Zie Frank 2010, p. 650.

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

### 2.3.2 Broederschap en het sociaal contract

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

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

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

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

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

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

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

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

237 | Hobbes 2007, p. 164.

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

239 | Hobbes 2007, p. 207.

240 | Hobbes 2007, p. 211-212.



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

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

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

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

---

241 | Cliteur & Ellian 2016, p. 237.

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

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

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

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

---

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

244 | Weststeijn 2005, p. 494.

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

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

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

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

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

---

245 | Weststeijn 2005, p. 494.

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

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

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

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

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

247 | Frank 2010, p. 756.

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

249 | Geciteerd in Schubart 1939, p. 44.

250 | Grübel 1981, p. 125.

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

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

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

#### 2.4 'De gebroeders Karamazov': als alles geoorloofd is

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

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

---

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

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

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

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

---

253 | Dostojevski 2001, p. 12.

254 | Frank 2010, p. 848.

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

256 | Frank 2010, p. 850-851.

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

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

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

#### 2.4.1 Een ontmoeting met de Karamazovs

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

---

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

258 | Frank 2010, p. 849.

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

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

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

---

259 | Frank 2010, p. 852.

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

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

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

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



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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

#### 2.4.2 ‘Een gerechtelijke dwaling’

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

---

266 | Grübel 1981, p. 125.

267 | Grübel 1981, p. 126.

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

272 | Vgl. Weststeijn 2005, p. 494.

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

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

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

---

273 | Weststeijn 2005, p. 495.



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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

276 | Weststeijn 2005, p. 496.

### 2.4.3 Dialogiciteit en ‘de persoon van de idee’

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

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

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

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

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

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

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

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

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

281 | Van Nierop 1981, p. 49.

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

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

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

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

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

---

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

285 | Van Nierop 1981, p. 60.

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

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

## 2.5 Slotbeschouwing

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

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

287 | Barrett 1965, p. 135.

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

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

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

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

---

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

289 | Van der Wal 2004, p. 17.

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

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

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

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

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

---

291 | Van Nierop 1981, p. 61.

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

293 | Nietzsche 2007, p. 103.

294 | Weststeijn 2005, p. 493.



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

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

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

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