



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Dialogoog in recht en literatuur: kritiek van de narratieve rede

Bouteligier, C.

Citation

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

Version: Not Applicable (or Unknown)

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

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

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

Cover Page



Universiteit Leiden



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

Author: Bouteligier, C.

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

Issue Date: 2018-09-18

HOOFDSTUK 3

Woord en ontmoeting

Van Dostojevski naar Buber

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

M. Buber²⁹⁵

3.1 Inleiding

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

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

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

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

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

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

297 | Bachtin 1984, p. 177, 300.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

302 | Buber 1991, p. 693.

303 | Buber 1991, p. 722.

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

3.2 'In den beginne is de relatie'

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

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

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

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

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

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

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

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

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

308 | Waaijman 1976, p. 251.

309 | Zie Waaijman 1976, p. 246.

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

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

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

3.2.1 Eerste deel: ontmoeting, geest en liefde

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

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

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

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

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

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

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

312 | Waaijman 1976, p. 275.

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

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

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

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

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

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

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

313 | Waaijman 1976, p. 283.

314 | Waaijman 1976, p. 282.

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

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

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

3.2.2 Tweede deel: ervaring, grens en eigenwezen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

319 | Waaijman 1976, p. 48.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

323 | Waaijman 1976, p. 271.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2.3 Derde deel: het eeuwige Jij en de volkomen betrekking

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

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

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

325 | Waaijman 1976, p. 280.

326 | Waaijman 1976, p. 70.

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

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

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

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

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

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

328 | Waaijman 1976, p. 402-403.

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

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

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

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

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

332 | Waaijman 1976, p. 406.

333 | Friedman 1960, p. 70.

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

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

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

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

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

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

335 | Bachtin 1984, p. 289.

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

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

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

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

336 | Hartensveld 1993, p. 25.

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

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

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

3.3 De gemeenschap van Ik en Jij

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

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

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

339 | Vgl. Hartensveld 1993, p. 37.

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

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

3.3.1 Het midden en het doen van recht

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

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

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

341 | Waaijman 1976, p. 340.

342 | Waaijman 1976, p. 341.

343 | Waaijman 1976, p. 340.

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

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

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

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

344 | Friedman 1960, p. 43.

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

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

3.3.2 Rechtsvinding en dialoog

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

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

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

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

348 | Scholten 1974, p. 135.

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

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

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

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

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

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

350 | Scholten 1974, p. 130.

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

352 | Scholten 1974, p. 134

353 | Scholten 1974, p. 135.

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

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

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

354 | Vgl. Slootweg 2016, p. 65.

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

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

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

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

356 | Waaijman 1976, p. 265.

357 | Waaijman 1976, p. 261.

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

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

3.3.3 Een eerste problematisering van empathie: surrogaat voor de ontmoeting

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

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

358 | Friedman 1960, p. 87.

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

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

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

359 | Waaijman 1976, p. 338.

360 | Waaijman 1976, p. 339.

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

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

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

361 | Waaijman 1976, p. 347.

362 | Waaijman 1976, p. 347.

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

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

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

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

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

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

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

365 | Waaijman 1976, p. 339.

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

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

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

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

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

366 | Friedman 1960, p. 61.

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

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

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

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

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

367 | Friedman 1960, p. 88.

368 | Friedman 1960, p. 89.

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

3.4 Slotbeschouwing

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

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

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

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

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

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

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

369 | Bachtin 1984, p. 293.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

370 | Roscam Abbing 1977, p. 48.

371 | Buber 1991, p. 693.