



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 6

Conclusie: kritiek van de narratieve rede

In feite is sentimentaliteit slechts een voorgewende fijngevoeligheid, en sentimenteele mensen kunnen bijzonder wreed zijn. Robespierre, Djserszinsky en Hitler, ze zijn allen sentimenteel. Wat algemeen verspreid zou dienen te worden is een ernstiger, ik zou zeggen een koudere moraal van menselijkheid en medelijden. We hebben een heroïsche liefde tot de vrijheid nodig, die de nadruk legt op de waarde van elk menselijk schepsel in het bijzonder, en van elk schepsel in het algemeen, een liefde tot de vrijheid, die vervuld is met medelijden en sympathie, maar die vreemd staat tegenover valsche gevoelens.

N.A. Berdjaev⁵⁵⁷

6.1 Inleiding

In dit onderzoek heb ik vanuit de literatuur een leidende en op het eerste gezicht vrij aantrekkelijke kernvooronderstelling in de filosofisch-ethische benadering binnen ‘Recht en literatuur’ tegen het licht willen houden. Deze benadering noemde ik ‘narratieve rechtsethiek’ (zie paragraaf 1.4). De narratieve rechtsethiek wil zich verzetten tegen een wetenschappelijke, positivistische opvatting van het recht, omdat die onvermijdelijk resulteert in het negeren van de mens en diens unieke verhaal. Dat heeft vergaande consequenties als het gaat om het realiseren van rechtvaardigheid.

Tegenover de nadruk op wetenschappelijkheid en rechtszekerheid van het rechtspositivisme stelt de narratieve rechtsethiek een humanistische, op de mens gerichte benadering van het recht voor. Dit duidde ik als het ‘poëtisch

557 | N.A. Berdjaev, *Slavernij en vrijheid*, Den Haag: Jongbloed Juridische Boekhandel 2012 (1947, inleiding door T.J.M. Slootweg), p. 196.

paradigma' binnen 'Recht en literatuur'. In *Woodson vs. North Carolina*, waar ik het eerste hoofdstuk mee begon, stelde het Hooggerechtshof dat een verdachte niet als anoniem onderdeel van een ongedifferentieerde massa mag worden beschouwd en dat het beginsel van menselijke waardigheid leidend moet zijn in de toepassing van het recht (zie paragraaf 1.2). Dit sluit aan bij de taakopvatting van de rechter die de narratieve rechtsethiek impliceert en nauw verbonden is met een poëtische rechtvaardigheid (*poetic justice*).

Om rechtvaardigheid, humaniteit en erkenning van de ander in het recht te realiseren dient de rechter een zeker empathisch vermogen en een zekere verbeeldingskracht te ontwikkelen. De narratieve rechtsethiek beschouwt empathie, in navolging van Nussbaums concept van literaire verbeelding, als voorwaarde voor een menselijke benadering die recht kan doen aan de mens en de altijd particuliere omstandigheden van ieder geval. De rechter dient een zekere praktische wijsheid te bezitten, die veelal met Aristoteles' opvatting van de verstandigheid (*phronèsis*) in verband wordt gesteld en waarvoor empathie onmisbaar wordt geacht. De wijze rechter dient zich in te leven in de ander en zich voor te stellen hoe het is om in eenzelfde situatie te verkeren (om in de schoenen van die ander te staan).

In het poëtisch paradigma verwordt dit zogenoemde 'juridisch inlevingsvermogen' (zie paragraaf 1.4.2) tot een voorwaarde voor het doen van recht, waardoor het oordeel van de rechter meer betekenis krijgt. Volgens Nussbaum appelleert (bepaalde) literatuur aan het morele oordeelsvermogen van de lezer en wordt dat ten positieve gevormd. Doordat moreel deugdzame voorbeelden worden gegeven, doet literatuur een ethisch appèl op de lezer, die deze (lees)ervaring in het dagelijkse en professionele leven als leidraad kan hanteren. Nussbaum werkt dit appèl uit vanuit de esthetica van Aristoteles: het lezen van literatuur kan de vaardigheid van empathie als inlevingsvermogen ontwikkelen en stimuleren (zie paragrafen 1.3.1, 1.3.2 en 1.4.2). Zo verkrijgt de rechter meer oog voor de concrete mens over wie hij moet oordelen. Bovenstaande stellingen binnen het poëtisch paradigma heb ik onderzocht. De onderzoeksvraag luidde als volgt:

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

Vanuit de literatuur die ik heb besproken, is gebleken dat niet zonder meer vanzelfsprekend kan worden geacht dat de kernvooronderstelling omtrent het belang van empathie in ‘Recht en literatuur’ een oplossing biedt om de wetenschappelijke conceptie van het recht en de rechtsvinding te doorbreken.

De dialogische methode die ik in dit onderzoek heb gehanteerd (zie paragraaf 1.5.1), vraagt om een weloverwogen conclusie die zowel qua vorm als inhoud recht doet aan de verschillende werken die tot de problematiseringen van empathie en het juridisch inlevingsvermogen hebben geleid. In deze conclusie presenteer ik mijn bevindingen dan ook in lijn met de dialogische methode en beantwoord ik de onderzoeksvraag eveneens vanuit literatuur.

Het werk van Dostojevski vormde in hoofdstuk 2 mijn startpunt en in deze conclusie keer ik naar hem terug. Bij de bespreking van *De gebroeders Karamazov* is namelijk een belangrijk deel onbesproken gebleven: *De legende van de grootinquisiteur* (hierna: *De grootinquisiteur*).⁵⁵⁸ Dostojevski heeft deze beroemde legende in het hart van de roman (hoofdstuk V uit Boek 5, Eerste deel) opgenomen. Het is een ‘verhaal in een verhaal’, verteld door Ivan Karamazov. In *De grootinquisiteur* formuleert Dostojevski een aanklacht tegen Christus en diens christelijke liefdesgebod. De aanklacht die de grootinquisiteur formuleert is in feite een requisitoir: Christus, de Liefde, die in de legende kort op aarde terugkeert, is zijn gevangene en staat terecht. De Liefde staat zelf terecht. De grootinquisiteur volgt in zijn requisitoir de verzoeken in de woestijn, die in de Bijbel wordt beschreven als ‘de verzoeken van Christus’ (Mattheüs 4, 1-11; Marcus 1, 12-13b; Lucas 4, 1-13).⁵⁵⁹ Nadat Christus is gedoopt door Johannes, vertrekt hij veertig dagen

558 | Hoewel *De grootinquisiteur* in secundaire literatuur veelvuldig wordt besproken als op zichzelf staand werk, is het van belang dat de verhouding tot *De gebroeders Karamazov* niet uit het oog verloren wordt. In boek 6, de biografie van starets Zosima die direct volgt op *De grootinquisiteur*, formuleert Dostojevski een repliek op de monoloog van de grootinquisiteur in boek 5. Frank stelt terecht dat de roman in het geheel een reactie – en weerlegging – is op de legende van de grootinquisiteur en niet alleen de biografie van Zosima, zie Frank 2010, p. 850. Ik sluit mij aan bij zijn opvatting: wanneer voorbij wordt gegaan aan de subtiële gelaagdheid en verwevenheid van de thema’s die zo kenmerkend zijn voor *De gebroeders Karamazov*, doet men de roman ernstig tekort. Dostojevski laat de uitwerking en gevolgen van de monoloog van de grootinquisiteur subtiel zien in de personages, in hun handelingen, woorden en ontwikkeling. Daarom kan *De grootinquisiteur* niet simpelweg worden beschouwd als (enige) kern van de roman. Zie ook Ouweneel 2013, p. 30.

559 | In de evangeliën worden de drie verzoeken niet in dezelfde volgorde verteld. Ik citeer uit *De grootinquisiteur*, die de volgorde van Mattheüs volgt.

naar de woestijn om te vasten. Dan komt de duivel, die hem middels drie verzoeken op de proef stelt.

De gevende naastenliefde is een leidend thema in het dialogisch perspectief. De argumenten van de grootinquisiteur verdienen aandacht in deze conclusie, allereerst omdat de verleidingen en valkuilen van de narratieve rede die ik in de vorige hoofdstukken formuleerde, scherp naar voren komen. Ten tweede ziet het requisitoir op de bezwaren tegen het ideaal van de gemeenschap van Ik en Jij die ik in hoofdstukken 2 en 3 formuleerde en het is van belang om niet voorbij te gaan aan deze kritische noten bij het ingenomen perspectief.

De argumentatie van de grootinquisiteur voert echter verder dan het kritiseren van Christus en diens boodschap van liefde en vrijheid: het raakt aan grondbeginselen en de inrichting van de staat – en aan het recht. Er zijn duidelijke parallellen te bemerken tussen het requisitoir van de grootinquisiteur en de vooronderstelling van de narratieve rechtsethiek omtrent empathie. Deze overeenkomstige motieven bespreek ik in paragraaf 6.3, waarin blijkt dat de narratieve rechtsethiek, net als de grootinquisiteur, zwicht voor de verleidelijke verzoeken van oprecht medelijden vanuit een verlangen naar humaniteit en rechtvaardigheid.

Om de onderzoeksvraag te beantwoorden formuleerde ik in het eerste hoofdstuk drie deelvragen. Allereerst was de vraag wat de wetenschappelijke voorstelling van het recht en de rechtsvinding inhoudt. Ten tweede kwam de vraag aan de orde of de *narratio* de wetenschappelijk-juridische reductie van de persoon kan doorbreken. Ten slotte bevroeg ik de rol van empathie in relatie tot erkenning van de ander in het recht.

Vanuit de drie deelvragen heb ik in de vorige hoofdstukken een drietal problematiseringen geformuleerd ten aanzien van de nadruk op empathie in de narratieve rechtsethiek. Ik herneem mijn bevindingen in paragraaf 6.3 en formuleer naar aanleiding daarvan een kritiek van de narratieve rede in paragraaf 6.4. Ik besluit met enkele gedachten over de relatie tussen recht en literatuur. Nu volgt eerst een bespreking van kernthema's uit *De grootinquisiteur*.⁵⁶⁰

560 | In deze bespreking laat ik theologische duiding achterwege en richt ik mij op de verzoeken in relatie tot het recht, rechtvaardigheid en de narratieve rechtsethiek.

6.2 De grootinquisiteur en de verzoeken van Christus

In paragraaf 2.4.1 schetste ik de karakters van de Karamazovs, het gebroken gezin dat voor Dostojevski de morele staat van Rusland in de negentiende eeuw weergeeft: Fjodor Pavlovitsj Karamazov en zijn zoons Dmitri, Ivan, Aljosja en Smerdjakov. Het thema van het conflict tussen rede en geloof is leidend in *De gebroeders Karamazov*, zo besprak ik in paragraaf 2.4. Voor Dostojevski kenmerkt dit conflict het Rusland van zijn tijd, waar onder invloed van het verlichtingsdenken diverse intellectuele stromingen zoals het Russisch nihilisme en het (utopisch-)socialisme steeds meer aan populariteit winnen. Onder deze invloed raakt Rusland volgens Dostojevski vervreemd en ontworteld, doordat het geloof in God en de onsterfelijkheid verdwijnt. Dit heeft fatale gevolgen voor de gemeenschap, broederschap en rechtvaardigheid, zo bleek in hoofdstuk 2.

Volgens Dostojevski is met name de jongere generatie gevoelig voor deze ideeën en hij personifieert hen in het karakter van Ivan.⁵⁶¹ Het is dan ook niet zonder reden dat Ivan *De grootinquisiteur* heeft bedacht: hij valt voor de verleidelijke verzoeken van de rede.⁵⁶² Ivan is een ‘persoon van de idee’ en dat leidt tot een innerlijk conflict (zie paragraaf 2.4.3). Zoals de ondergrondse man al benadrukte, heeft de mens onvermijdelijk irrationele verlangens, angsten en twijfels die strijden met de rede (zie paragraaf 2.2.2). Dit tekent de worstelingen van Ivan. Van alle karakters in *De gebroeders Karamazov* komt het innerlijke conflict bij hem het heftigst tot uiting. Zijn conflict bouwt zich op tot ziekte, koorts en hallucinatie – zelfs tot een ontmoeting met de duivel. Het requisitoir van de grootinquisiteur is een verpersoonlijking van Ivans innerlijke conflict.⁵⁶³

561 | Vgl. Frank 2010, p. 858.

562 | Zo schrijft Dostojevski (bijvoorbeeld) in 1879 aan de staatsman en rechtsgeleerde Konstantin Pobedonostsev (1827-1907) over boek 5 uit *De Gebroeders Karamazov* dat het gaat over godslastering en weerlegging daarvan en waarom hij dat noodzakelijk acht: ‘Ik heb de hevigste vorm van godslastering genomen, zoals ik die zelf heb gevoeld en begrepen, dat wil zeggen precies zoals zij zich nu bij ons in Rusland voordoet bij (bijna) de hele bovenlaag, maar voornamelijk bij de jeugd, dat wil zeggen dat men de wetenschappelijke en filosofische weerlegging van het bestaan van God reeds heeft laten varen, daarmee houden de tegenwoordige *praktische socialist*en zich helemaal niet meer bezig. (...) Daarentegen wordt uit alle macht de Goddelijke schepping, de Goddelijke wereld en de betekenis daarvan ontkend. Hierin alleen vindt onze moderne civilisatie haar absurditeit’, F.M. Dostojevski, *De Russische Bibliotheek. Verzamelde werken: Brieven*, Amsterdam: Uitgeverij G.A. Van Oorschot 1990 (keuze en commentaar K. van het Reve, vertaald door T. Bouma & Th. Veenhof), p. 411. Later in deze slotbeschouwing komt naar voren dat het requisitoir van de grootinquisiteur (van Ivan), zich op hetzelfde richt.

563 | Ouwenel 2013, p. 52.

Ivan vertelt de legende aan zijn jongere broer Aljosja, de vrome novice die voornemens is om in het klooster te treden. De dialoog tussen de twee broers leidt de vertelling van Ivans legende in en het gesprek maakt veel duidelijk over zowel Ivan als de grootinquisiteur.⁵⁶⁴ Er komen ‘eeuwige vragen’ voorbij, over de zin en betekenis van het leven; de vraag of God bestaat en zo ja, of Hij dan van ons houdt; waarom er kwaad is in de wereld en waarom God dat toestaat in zijn schepping (het probleem van de theodicee). Deze vragen zijn voor Dostojevski belangrijk, omdat de antwoorden daarop het uitgangspunt vormen voor het mens- en wereldbeeld en wat voor een wereld geschept wordt. Dit verbeeldt hij eveneens in *De grootinquisiteur*.

6.2.1 Het requisitoir: ‘Ik wil uw liefde niet, omdat ik u zelf niet liefheb’

De grootinquisiteur speelt zich af in de zestiende eeuw in Sevilla gedurende de hoogtijdagen van de Spaanse Inquisitie, waarin de vijanden van het rooms-katholieke geloof in grote getalen werden verbrand op de brandstapel ‘tot meerdere ere Gods’ (251). Christus is terug op aarde en verschijnt slechts een ogenblik, in dezelfde gedaante als vijftien eeuwen daarvoor. Hij verschijnt geruisloos en onopgemerkt, maar toch herkent iedereen Hem. Christus laat een blinde man weer zien en wekt een zevenjarig meisje op uit de dood. Het volk huilt en kust de aarde waar Hij gelopen heeft. Op het moment dat de mensen in vervoering raken nadat het kleine meisje is opgestaan, passeert de grootinquisiteur, een ‘rijzige, rechtop gaande grijsaard van bijna negentig jaar met ingevallen gelaat’ (252). Zijn heilige garde volgt hem op eerbiedige afstand. De grootinquisiteur begrijpt dat Christus op aarde is ‘en in zijn ogen komt een onheilspellende gloed’ (252).

De grootinquisiteur beveelt zijn garde om Christus te arresteren. De menigte, eerst ‘hosanna’ jubelend, buigt in doodse stilte als één man door het stof als de grootinquisiteur voorbij schrijdt. De garde brengt Christus naar een duistere cel in de kelders van het Heilige Gerechtshof en sluit Hem op. Wanneer de nacht invalt, betreedt de grootinquisiteur de gevangenis.

564 | Gezien de beperkte ruimte in deze slotbeschouwing kan ik niet ingaan op dit gesprek, waarin Dostojevski motieven van *De grootinquisiteur* nader blootlegt. Ik verwijs slechts kort naar deze motieven waar zij van belang zijn voor de thematiek van dit onderzoek.

Hij staat in de deuropening en kijkt de gevangene in stilte aan. Dan begint de grootinquisiteur zijn aanklacht:

Dus u bent het, u? (...) Antwoord niet, zwijg stil. Wat zoudt u ook kunnen zeggen? Ik weet maar al te goed wat u zeggen zoude. Maar u hebt het recht niet om nog iets toe te voegen aan uw woorden van vroeger. Waarom bent u ons komen hinderen? Want u bent immers gekomen om ons te hinderen en dat weet u zelf heel goed. Maar weet u wat er morgen gebeuren gaat? Ik weet niet wie u bent en ik wil ook niet eens weten of u het zelve bent of slechts zijns gelijke. Maar morgen zal ik u tot de brandstapel veroordelen en laten verbranden als de ergste ketter en datzelfde volk dat vandaag uw voeten gekust heeft zal morgen op mijn geringste handgebaar komen toesnellen om houtskool aan te dragen voor uw mutsaard, weet u dat? (252)

Na negentig jaar te hebben gezwegen spreekt de grootinquisiteur zich uit ten overstaan van degene met wie hij zijn leven lang geworsteld heeft. De oude man spreekt over de duivel als 'de geduchte en verstandige geest, de demon van zelfvernietiging en het niet' (254) die in de woestijn met Christus gesproken heeft. 'Kan men iets van hogere waarheid te berde brengen dan wat hij u te kennen gaf in die drie vragen, wat u echter verwierp?', zo vraagt de grootinquisiteur (254). In deze drie verzoeken wordt volgens hem de geschiedenis van de mensheid verteld en komen 'alle onoplosbare historische tegenspraken van de menselijke natuur' naar voren (255).

6.2.2 De eerste verzoeking: brood en gehoorzaamheid

De eerste verzoeking die de duivel Christus voorlegt, is om stenen in brood te veranderen. De grootinquisiteur vraagt of Christus zich die vraag nog herinnert:

U wilt de wereld ingaan en komt met lege handen, een vage belofte van vrijheid, een belofte die zij in hun onnozelheid en aangeboren tuchtelooosheid niet kunnen vatten en die hen met angst en vrees vervult, want niets is voor de mens en de menselijke samenleving zo onverdraaglijk geweest als juist de vrijheid! Ziet u gindse stenen in deze kale en verzengde woestijn? Verander ze in broden en de mensheid zal achter u aanlopen als een dankbare en onderworpen kudde, ook al zullen ze

altijd en eeuwig in angst en beven verkeren dat u uw handen van hen zult aftrekken en dat zij het zonder uw broden moeten stellen. Maar u wilde de mens niet van zijn vrijheid beroven, want, zo oordeelde u: wat voor een vrijheid is dat dan wel als de gehoorzaamheid met brood gekocht moet worden? U wierp tegen dat de mens bij brood niet alleen leeft. (255)

Christus weigerde stenen in brood te veranderen omdat de mens niet van aards brood, maar van hemels brood leeft. Het aards brood representeert wereldse goederen en het verlangen van de mens naar rijkdom en materiële welvaart.⁵⁶⁵ Het leven van hemels brood staat voor vrijheid van geweten, een geweten dat alleen aan God de hoogste verantwoordelijkheid verschuldigd is. Christus wenste ongedwongen liefde van de mens en predikte persoonlijke vrijheid.

Voor de grootinquisiteur is dit onverteerbaar, omdat de mens de last van deze vrijheid onmogelijk kan dragen. Geestelijk brood kan de hongerige magen van de mensheid niet voeden, zo zegt hij. ‘Voed hen, en kom dan maar eens praten over de deugd!’ (255). De grootinquisiteur ziet mensen als zwakke en verdorven wezens met een rebelse aard.⁵⁶⁶ Christus had hun vrijheid moeten beteugelen, dat was barmhartig geweest: ‘In plaats van de menselijke vrijheid in bezit te nemen heeft u die vrijheid verruimd en het domein van de menselijke ziel voor altijd bezwaard met de aan de vrijheid inherente kwellingen’, aldus de oude man (257). Vrijheid is onverenigbaar met geluk; het kost veel strijd en moeite. De mens draagt het eigen geweten volgens de grootinquisiteur daarom maar al te graag over om zichzelf van die kwelling te verlossen en de vrijheid te ontlopen:

Als u dat van ‘die broden’ had geaccepteerd zoudt u het antwoord hebben gegeven op de eeuwige en universeel menselijke vraag van zowel ieder wezen afzonderlijk als van de mensheid als geheel: ‘Voor wie moeten wij neerknielen?’ Er bestaat voor de mens geen onophoudelijker en kwellender zorg dan, als hij eenmaal vrij geworden is, met de

565 | Ouweneel 2013, p. 36.

566 | Voor Ivan is de mensheid de aanstichter van destructie en duisternis en daarom kan hij de wereld die God geschapen heeft, niet accepteren: ‘Ik denk dat als de duivel niet bestaat en dus een schepping van de mens is, dat de mens hem dan naar eigen beeld en gelijkenis geschapen heeft’ (241). Dat verklaart het negatieve mensbeeld van de grootinquisiteur. Dostojevski wijst hier overigens vooruit naar de ontmoeting van Ivan met de duivel, wanneer zijn conflict het culminatiepunt bereikt.

grootst mogelijke spoed op zoek te gaan naar iets waarvoor hij zich op de knieën kan werpen. (256)

Christus heeft deze vraag genegeerd en de mensen daardoor intens lijden bezorgd. God heeft een wereld gecreëerd die getekend wordt door lijden, omdat Hij de mens belast heeft met de ondraaglijke last van de vrijheid. Menselijke keuzevrijheid leidt tot oorlog, onderdrukking en het toebrengen van leed. Vanwege zijn verdorven aard misbruikt de mens zijn vrijheid om kwaad te doen.⁵⁶⁷ De grootinquisiteur komt daartegen in opstand vanuit bezorgdheid en medelijden en tracht daarom samen met de Kerk het goddelijk plan te corrigeren. De Kerk geeft mensen het aards brood en zij onderwerpen zich aan haar. Na vijftien eeuwen, zo zegt de grootinquisiteur, heeft de Kerk dit probleem van de menselijke vrijheid opgelost: ‘weet dat die mensen heden ten dage er meer dan ooit volkomen van overtuigd zijn dat zij volledig vrij zijn en ondertussen zijn ze zelf eerbiedig hun vrijheid aan onze voeten komen leggen’ (254). Door de mens de vrijheid te ontnemen zijn zij gelukkig geworden en heeft de Kerk de bron van het lijden weggenomen.

6.2.3 De tweede verzoeking: elitarisme en de onmogelijkheid van de liefde

De grootinquisiteur vervolgt met de tweede verzoeking:

Toen de geduchte en wijze geest u op de tinnen van de tempel plaatste en tot u zei: ‘Als u wilt weten of u Gods zoon bent, spring dan naar beneden, want van hem is gezegd dat de engelen hem zullen opvangen

567 | Het hoofdstuk voorafgaand aan *De grootinquisiteur*, waarin Ivan en Aljosja elkaar spreken in de herberg, heeft dan ook niet zonder reden de titel *Opstand* (238). Het gaat Ivan – en ook de grootinquisiteur – niet om de vraag of God bestaat en of Hij de mens geschapen heeft of dat het andersom is. Het menselijk brein, zo zegt Ivan, is euclidisch en kan deze vraag niet beantwoorden. Het kent slechts drie dimensies. Ivan onderscheidt de euclidische aardse wereld en de niet-euclidische bovennatuurlijke wereld. Hij gelooft in God als hypothese (237-238), Frank 2010, p. 868. Dat is volledig in lijn met de intellectuele stromingen van die tijd, zoals het Russisch nihilisme. Om in God te geloven, is twijfel vereist die het zuiver redelijke overstijgt en daar is Ivan niet (geheel) toe in staat. Hij wil de niet-euclidische wereld en God aannemen, maar zijn euclidisch begrip weigert om de morele verschrikkingen van deze wereld te accepteren die de goddelijkheid geschapen heeft. Dit menselijk lijden (en met name dat van onschuldige kinderen) kan Ivan emotioneel niet dragen en rationeel niet begrijpen. Waarom staat God dit toe? Bij monde van de grootinquisiteur geeft Ivan zelf het antwoord: zonder kwaad kan de mens geen vrije keuze maken tussen goed en kwaad. In het christendom betekent kwaad de keuze van de mens om zichzelf te dienen. Het kwaad wordt niet door God geschapen of gewild: het is de mens die zijn vrijheid misbruikt om kwaad te doen.

en dragen en hij zal niet neerstorten en hij zal zich niet verwonden. (...) Maar u hoorde zijn woorden aan en wees zijn voorstel van de hand. U hebt zich niet naar beneden geworpen. O, vanzelf, u hebt zich toen trots en groots als een god gedragen. Maar dat zwakke mensengeslacht, zijn dat soms goden? (...) Maar nogmaals, zijn er velen als u? (...) Is de menselijke natuur soms zodanig geschapen dat zij het wonder kan afwijzen, ook in zulke vreselijke levensmomenten waarop hij de meest fundamentele en kwellende zielsproblemen onder ogen moet zien? (258)

Het volgende verwijt van de grootinquisiteur is hoe Christus had kunnen hopen dat de mens zich in zijn navolging ook op God zou verlaten zonder wonderen te behoeven. Hoe had Christus kunnen dorsten naar vrijwillige liefde en niet naar 'de serviele juichkreten van de slaaf voor zijn macht-hebber' (258)? Dat is het enige waar de mens toe in staat is. Ook hier heeft Christus een te hoge dunk van de mens en vergt Hij teveel. Als Christus de mensheid daadwerkelijk liefhad, had Hij niet van hen gevraagd om de verzoeken van de duivel te weerstaan.

De weg van Christus is voor de gewone mens, die de gewetensvrijheid en de openbaring van het mysterie van de ware zin van het leven niet kan verdragen, onbegaanbaar.⁵⁶⁸ Dit is slechts weggelegd voor een kleine elite, een aantal uitverkorenen. De grootinquisiteur verzet zich hevig tegen dit 'elitarisme' van Christus, waarin zwakke mensen – de massa – worden uitgesloten en aan hun lot overgelaten. De grootinquisiteur zegt in tegenstelling tot Christus ook de zwakken lief te hebben en bekent: 'word u maar boos, ik wil uw liefde niet, omdat ik u zelf niet liefheb. (...) Luister dan: wij zijn niet meer met u, maar met *hem*, ziedaar ons geheim!' (260). Christus had uit liefde voor de mensheid de verzoeken moeten accepteren.

6.2.4 De derde verzoeking: het aardse koninkrijk en universele eenwording

De Kerk heeft wel liefde voor de mensheid en is daarom met de duivel. Zij heeft de verzoeken aanvaard om de wereld van God te herscheppen en ook de laatste verzoeking aangenomen:

568 | Ouweneel 2013, p. 35.

(...) die laatste gave die hij u voorstelde toen hij u alle aardse koninkrijken liet zien: wij accepteerden Rome van hem en het zwaard des keizers en hebben ons als aardse keizers beschouwd. (...) Eenmaal zullen we de onbetwiste machtshebbers zijn en dan zullen we aan het geluk van alle mensen op aarde denken. Waarom hebt u ook die laatste gave afgewezen? Als u die laatste raad van de machtige demon had aangenomen dan had u aan alle zoeken van de mens op aarde een einde kunnen maken. Dan had hij geweten voor wie hij kon neerknielen en bij wie hij zijn geweten had kwijt gekund en hoe zij eindelijk één grote eendrachtige mierenhoop hadden kunnen worden, want de behoefte aan universele eenwording is de derde en laatste kwellende vraag van de mensen. (260)

Het vestigen van een wereldomvattend rijk had de mensen universele rust geschonken. Volgens de grootinquisiteur heeft Christus daarentegen de kudde uiteengedreven en 'verspreid op ongewisse paden' (261). De mensheid wenst waar de duivel toe verzoekt en de Kerk geeft haar dat. In tegenstelling tot Christus, aldus de oude man, heeft de Kerk wel oog voor de verlangens en noden van de mens. De Kerk en de grootinquisiteur nemen, vanuit een gevoel van medelijden, de verantwoordelijkheid voor de zwakke schepsels op zich. Zij onderwijzen de massa 'dat de vrije beslissing van hun hart en liefde geen rol spelen, maar dat het om een mysterie gaat waaraan zij zich blindelings moeten overgeven, zelfs al zou dat tegen hun geweten indruisen' (259). De Kerk tracht de kudde weer bijeen te drijven en de behoefte van de massa tot universele eenwording, te vervullen. Zij vertelt de mensen dat iedere zonde wordt kwijtgescholden als zij met toestemming bedreven wordt. Geheimen en kwellingen van het geweten zullen aan de Kerk worden voorgelegd, die vervolgens de beslissingen neemt. De mensen zullen ontzag en verwondering hebben en sidderen voor de toorn, zoals de menigte in het begin van het verhaal in stilte door het stof kruipt als de grootinquisiteur voorbij schrijdt.

De grootinquisiteur wordt echter niet gedreven door ijdelheid of machtswellust. Een dergelijke karakterisering van de oude man zou te gemakkelijk zijn. Zijn motivatie is oprecht: hij offert zichzelf op ten behoeve van de lijdende mensheid, omdat hij beziel is door medelijden. 'Slechts hij die zijn geweten in slaap weet te wiegen kan zich meester maken van de vrijheid der mensen' (257), zo zegt de grootinquisiteur. Hij geeft zijn persoonlijke vrijheid op ten bate van de massa. De grootinquisiteur is een martelaar die de kwellingen van de mensheid op zich heeft genomen:

De wereld zal bestaan uit duizenden miljoenen kinderen en honderdduizend lijdenden die de vervloekte kennis van goed en kwaad op zich genomen zullen hebben. Zij zullen vreedzaam sterven, vreedzaam in uw naam uitdoven en aan gene zijde van het graf niet anders dan de dood vinden. (262)

Deze laatste zin is buitengewoon belangrijk. De grootinquisiteur zegt dat de onsterfelijkheid niet bestaat en daarmee onthult hij tegenover Christus zijn grootste geheim: hij gelooft niet in God. Daarmee gelooft de grootinquisiteur ook niet in de mens, voor wie hij zich zegt op te offeren. Het christendom vergt geloof in zowel God als de concrete mens.⁵⁶⁹

De grootinquisiteur besluit zijn requisitoir met een veroordeling. Hij zegt Christus de volgende dag op de brandstapel te laten verbranden. Hij kan het niet toestaan dat Christus hem en de Kerk voor de voeten loopt en hun inspanningen en moeizaam tot stand gebrachte orde en organisatie, tenietdoet.

Toen de Inquisiteur was uitgesproken, wachtte hij enige tijd op het antwoord van zijn Gevangene. Zijn stilzwijgen viel hem zwaar. Hij had gezien, dat de Gevangene de hele tijd zorgvuldig naar hem had geluisterd, hem daarbij vriendelijk had aangekeken en klaarblijkelijk geen zin had hem te antwoorden. De oude man snakte ernaar dat hij iets zou zeggen, al was bitter en vreselijk. Maar opeens liep hij zwijgend op de oude man toe en kuste hem zachtjes op zijn bloedeloze oude lippen. Dat was zijn hele antwoord. (265)

Christus zwijgt, omdat de kracht van het geloof er niet in gelegen is dat het zichzelf rechtvaardigt of beargumenteert. Geloof is een handeling van vrijheid en de menselijke vrijheid kan niet in woorden worden gevat.⁵⁷⁰ Christus overwint door te lijden en te verliezen: alleen zo kan Hij de liefde overbrengen. Zou Hij overwinnen door het gebruik van macht en dwang, dan zou Hij verloren hebben. Dostojevski verweeft wederom vorm en inhoud door Christus de grootinquisiteur zachtmoedig en liefdevol aan te kijken en niet te laten reageren op het requisitoir. Dat valt de

569 | N.A. Berdyaev, *Dostoievsky. An Interpretation*, San Rafael CA: Semantron Press 2009 (1934, vertaald door D. Attwater, p. 189-190.

570 | Vgl. Berdyaev 2009, p. 189.

grootinquisiteur zwaar. Na de kus stuurt de man Christus huiverend en bevend weg.

Ondanks zijn vurige argumentatie en felle toon kan niet worden gezegd dat de ontmoeting met Christus de grootinquisiteur koud laat. Integendeel. De oude man heeft hartstochtelijk geloofd in diens idealen; ook hij heeft in de woestijn geleefd om het pad van Christus te bewandelen en getracht om naar diens voorbeeld te leven.⁵⁷¹ Het geloof is echter niet tot hem gekomen: net als Ivan verkeert de grootinquisiteur in een conflict en kan hij zich niet ontdoen van zijn rationele bezwaren tegenover de wereld die God geschapen heeft. Hij kan zich niet overgeven aan twijfel en geloof – en op het hoogtepunt van dit conflict klinkt de verleidelijke roep van de duivel. Omdat het menselijk leed de grootinquisiteur treft, voelt hij zich gedwongen om de mensheid voor te liegen uit naam van Christus; degene die hij graag lief had willen hebben, maar waar hij niet toe in staat bleek. De grootinquisiteur begrijpt naastenliefde niet. Aan het einde van de legende is hij niet verlost van zijn conflict: ‘de kus brandt in zijn hart, maar de grijsaard blijft bij zijn idee’ (265).

6.3 ‘Maakt ons desnoods tot slaaf’: gevolgen voor staat en recht

De grootinquisiteur gaat, zoals ik reeds in de inleiding van dit slothoofdstuk aankondigde, niet slechts over het conflict van de oude man met zichzelf of zijn worsteling met Christus. In het requisitoir van de grootinquisiteur heeft Dostojevski zijn ideeën over de (rechtvaardige) staat, het recht en de verhouding tussen kerk en staat nader uitgewerkt. Hij stelt twee belangen tegenover elkaar: dat van de persoonlijke gewetensvrijheid van de enkeling tegenover het algehele welzijn van de massa. In *Aantekeningen* en *De droom* adresseert hij beide thema's afzonderlijk (zie paragrafen 2.2 en 2.3). In *De grootinquisiteur* formuleert Dostojevski haarscherp de nadere, gevaarlijke

571 | ‘Weet wel dat ook ik in de woestijn geleefd heb en mij met sprinkhanen en wortels gevoed heb, dat ook ik de vrijheid gezegend heb die u tot zegen van de mensen gegeven hebt, dat ook ik mij opmaakte om toe te treden tot het tal uwer uitverkorenen, van de machtigen en sterken en er naar hunkerde “het getal vol te maken”. Maar ik kwam tot bezinning en wilde mijn diensten niet aan de verdwazing lenen’ (263).

consequenties van het denken waar hij zich tegen verzet en dat hij in het rooms-katholicisme en in het socialisme verbeeld ziet.⁵⁷²

In hoofdstukken 2 en 3 sprak ik over het belang van broederschap, de ontmoeting en de dialoog voor het ideaal van de gemeenschap van Ik en Jij. In het navolgende bouw ik daarop voort en komt de betekenis van het dialogisch perspectief voor het recht en een rechtvaardige staat helder naar voren. Ik beantwoord tevens de kritiek van de grootinquisiteur over het christelijke ideaal van liefde en vrijheid, dat het dialogisch perspectief kenmerkt.

6.3.1 Christendom en theocratie

In het requisitoir laat Dostojevski zien dat de waarden die een staat beheersen, bepalend zijn of die staat de mens bevrijdt of tot slaven maakt. Christus representeert de ware theocratie: een staat die gefundeerd is in naastenliefde, waarin vrijheid centraal wordt gesteld. De grootinquisiteur propageert daarentegen een vorm van slavernij, waarin de mens er voor de staat is en daardoor (als individu) in de anonimiteit van de kudde en het collectief verdwijnt. Hoewel de grootinquisiteur handelt vanuit sympathieke motieven, verraadt hij de mens en de ware vrijheid. Hij vertrekt van utilistische waarden en richt zich op het realiseren van zoveel mogelijk geluk voor zoveel mogelijk mensen (zie paragraaf 1.3.2). Daarmee geeft de grootinquisiteur zich over aan een bedrieglijke pseudo-liefde, een vals medelijden dat een goddeloze – zelfs duivelse! – systematisering van de wereld voorstelt.⁵⁷³ Hij verdraait de boodschap van Christus en wendt zich, samen met de Kerk, tot de Antichrist: ‘wij hebben uw heldendaad geretoucheerd en gefundeerd op *wonder, mysterie en autoriteit* (...) de enige drie krachten op aarde die in staat zijn het geweten van deze zwakke rebellen in de boeien te slaan’, aldus de oude man (258-259). Deze ‘krachten’ zijn volgens Frank door de Kerk en de grootinquisiteur geperverteerd tot magie, mystificatie en tirannie.⁵⁷⁴

572 | Frank 2010, p. 873.

573 | Berdyaev 2009, p. 190.

574 | Frank 2010, p. 875.

De kerk is, met andere woorden, een totalitaire staat geworden: zij claimt absolute soevereiniteit over wil, vrijheid en geweten.⁵⁷⁵ Volgens de grootinquisiteur knielt de mens maar al te graag. In ruil voor rijkdom en welvaart draagt de massamens zijn persoonlijke soevereiniteit over: 'Maakt ons desnoods tot slaaf, maar geeft ons te eten' (256). De kerk en de grootinquisiteur hanteren een hobbesiaans mensbeeld. Wegens zijn aard is de mens volgens hen niet in staat om dit brood te delen en ontstaat er oorlog en conflict. Net als in *De droom* verwijst Dostojevski hier naar de natuurtoestand van Hobbes, die de instelling van een staat noodzakelijk maakt om de verdeling van het brood op zich te nemen. Dan is de Leviathan gesticht, de absolute soeverein (zie paragraaf 2.3.2). Brood voor allen kan er slechts zijn tegen inlevering van de vrijheid. Zolang mensen vrij zijn om niet te kiezen voor het beste voor allen, kan er geen brood voor allen zijn.⁵⁷⁶ Wie heerst over het aards brood, heerst over het geweten en de kerk eigent zich deze volledige soevereiniteit toe onder de valse pretentie de mens te bevrijden. In navolging van het utilisme en Hobbes, beschouwen de kerk en de grootinquisiteur de keuze voor de massa als moreel en rechtvaardig, maar voor de persoon en de ware vrijheid betekent dit volgens Dostojevski immoraliteit en onrecht. *De grootinquisiteur* verbeeldt de uiterste consequentie van de wetenschappelijke opvatting van het recht.

In de loop van de geschiedenis is het telkens de verleiding van het christendom geweest om niet te zwichten voor de verzoeking van macht, zo stelt Berdjaev in zijn beschouwing over *De grootinquisiteur*.⁵⁷⁷ In het requi-sitoir van de grootinquisiteur laat Dostojevski zien hoe het principe van autoriteit gemakkelijk kan worden geperverteerd in een ontkenning van het mysterie van de christelijke vrijheid.⁵⁷⁸ Hij komt in opstand tegen de theocratie zoals de grootinquisiteur die voorstaat, omdat deze in strijd is met de christelijke conceptie van vrijheid en een valse notie biedt van het aardse paradijs.⁵⁷⁹

575 | Dostojevski loopt hiermee vooruit op latere dystopische romans als *Wij* (1920) van Jevgeni Zamjatin (1884-1937); *1984* (1948) van George Orwell (1903-1950) en *Brave New World* (1932) van Aldous Huxley (1894-1963). Zie daarover ook Ouweneel 2013, p. 58.

576 | Ouweneel 2013, p. 36.

577 | Berdjaev 2012, p. 178.

578 | Berdjaev 2009, p. 197.

579 | Berdjaev 2009, p. 211.

Bij perversering van het christendom hebben geestelijken zoals de grootinquisiteur het masker van aardse soevereiniteit opgezet en het zwaard van Ceasar ter hand genomen: ‘wij accepteerden Rome van hem en het zwaard des keizers en hebben ons als aardse keizers beschouwd’, zo zegt de oude man (260). De organisatie van de kerk als staat vergt een juridische vorm waarin leerstellingen en dogma’s regeren. Een dergelijk dogmatisch systeem eist een zeker rationalisme. Volgens Berdjaev wordt de waarheid van Christus dan dienstbaar gemaakt aan logische beperkingen en kan niet meer gesproken worden van een christendom in ware zin.⁵⁸⁰ Dat volgt uit *De grootinquisiteur*: wanneer de christelijke waarheid rationeel wordt opgevat en grondvest op atheïstische en utilistische motieven, wordt de vrijheid ingeruild voor dwang en slavernij. Het is voor Dostojevski onmogelijk om de wereld te transformeren naar christelijk ideaal zonder het geloof in Christus en de liefde. Zoals ik concludeerde in hoofdstuk 2 (zie paragraaf 2.5), leidt het geloof in een rationele ordening van de samenleving tot vervreemding, uitsluiting en onrecht.⁵⁸¹

Dat werpt de vraag op wat dit alles betekent voor de verhouding tussen kerk en staat. Ik sta hierbij stil, omdat het belangrijke implicaties zijn van de dialogische benadering van dit onderzoek. Daarnaast is dit van belang voor de verhouding van deze benadering met de opvatting van de narratieve rechtsethiek omtrent het recht en rechtvaardigheid.

6.3.2 De staat als kerk en de gemeenschap van Ik en Jij

In *De gebroeders Karamazov* komt Dostojevski’s antwoord op de vraag naar de verhouding tussen kerk en staat al in het begin van de roman naar voren (hoofdstuk V uit Boek 2, Eerste deel), naar aanleiding van een discussie

580 | Berdjaev 2009, p. 198.

581 | Deze geperverteerde theocratie van de kerk die staat wordt, komt terug in *De vreemdeling*. Zowel de rechter die berouw af probeert te dwingen bij Meursault door hem bij de ondervraging een Christusbeeld voor te houden, als de priester die hem na zijn terdoodveroordeling opzoekt (zie paragraaf 5.3.1), representeren de ‘sacrale maatschappij’ waarin de staat en de kerk zijn samengevallen. Deze staat onderdrukt vrijheid evenzeer en eist bekering van de misdadige. Pas ná berouw volgt vergeving. Dit is, zo kan nu worden geconcludeerd, een perversering van de christelijke waarden. Camus, die, zoals ik reeds beschreef *De vreemdeling* heeft gemodelleerd naar *De gebroeders Karamazov*, benadrukt eveneens dat een dergelijke staat een totalitair karakter heeft en de opstand van de enkeling niet verdraagt. Van Gennep 1962, p. 117. De rechter van instructie verliest zijn interesse voor Meursault als blijkt dat hij niet te bekeren valt. De keren dat zij elkaar nog treffen voor het proces, noemt de rechter Meursault ‘mijnheer de Anti-Christ’ (81). Net als de grootinquisiteur blijkt de rechter zelf gevallen voor de Antichrist.

over een artikel dat Ivan daarover heeft geschreven. Ik sta hier nu kort bij stil en spits mij toe op de verhouding tussen kerk en staat zoals Dostojevski voorstaat en verbind dit aan de consequenties voor het recht en de waarden die de staat zouden moeten funderen, vanuit dialogisch perspectief en met verwijzing naar Buber.⁵⁸²

In het artikel wijst Ivan een scheiding tussen kerk en staat af. Die scheiding lijkt hem uiteindelijk niet in overeenstemming met het christelijk geloof, overigens zonder dat hij zichzelf daaraan committeert: Ivan gelooft niet. Hij bepleit echter wel (en daarin komt zijn innerlijke conflict nog eens naar voren) dat de kerk de hele staat dient te omvatten en dat daarin haar bestemming ligt (62). Voor Dostojevski is het probleem erin gelegen dat als de kerk geen staat wordt, zij slechts een welomlijnde, marginale positie krijgt toegewezen als ‘iedere maatschappelijke vereniging’ of als ‘organisatie van lieden met religieuze doeleinden’ (63). Dan liggen christelijke waarden niet ten grondslag aan de staat, maar beheersen utilistische en socialistische motieven en principes het recht. Als dergelijke wetenschappelijke opvattingen het recht bezielen prevaleren rechtszekerheid, objectiviteit en legaliteit (de idealen van het rechtspositivisme, paragraaf 1.4.1). Voor rechtvaardigheid en het doen van recht vanuit het besef van de persoonlijke verantwoordelijkheid en met inachtneming van het eigen geweten, is dan geen plaats (zoals ik besprak aan de hand van Scholten, zie paragraaf 3.3.1).

Volgens Dostojevski staan dergelijke opvattingen in de weg van het verwetelijken van de ware gemeenschap, waarin niet gelijkheid en (de juridische opvatting van) vrijheid leidende waarden zijn, maar persoonlijke vrijheid en broederschap. Een wetenschappelijke opvatting van de staat en het recht leidt tot mechanische toepassing van rechtsregels en straftoemeting vanuit de idee van vergelding. Bij monde van Ivan stelt Dostojevski een alternatief voor:

Neem nu van de andere kant eens de kijk die de kerk zelf heeft op de misdaad: moet die niet veranderen soms, het tegendeel worden van de huidige, bijna heidense? En dient de mechanische amputatie van

582 | Ik beperk mij gezien de ruimte in deze slotbeschouwing tot de opvatting van Dostojevski omtrent kerk en staat en verwijs daartoe naar passages uit het artikel van Ivan en de reactie van starets Zosima. Er schuilen namelijk tegenstrijdigheden in het artikel van Ivan waarmee Dostojevski Ivans innerlijk conflict al weergeeft. Het artikel wordt zowel door secularisten (Mioesov) als gelovigen (vader Païsi) juichend ontvangen, omdat Ivan beide posities gelijkelijk onderbouwt. Frank 2010, p. 853. Starets Zosima doorziet het conflict waarin Ivan reeds in verkeert: de starets zegt Ivan dat hij niet in zijn eigen ideeën gelooft.

het aangestoken lid, zoals die thans plaatsvindt ter bescherming van de maatschappij niet te worden omgezet, maar dan ook helemaal en niet halfhartig, in de idee van de wedergeboorte van de mens, van zijn opstanding en redding? (63)

In een staat die geen kerk is, wordt de misdadiger uitgestoten omdat hij zich niet confirmeert aan de wetten van de staat. Als een misdadiger door de staat wordt veroordeeld, wordt echter zijn geweten niet aangesproken. De kerk stoot de misdadiger daarentegen niet uit. Daarom benadrukt Dostojevski in meerdere werken de mogelijkheid van wedergeboorte en transformatie die de mens pas kan ondergaan als hij zich aangesproken weet in zijn geweten en zich, ondanks zijn misdaad, door de gemeenschap gedragen weet. Ter duiding van wat dat precies betekent, laat ik starets Zosima, die de boodschap van Dostojevski formuleert (zie paragrafen 2.4.3 en 3.1), aan het woord:

Als er momenteel geen kerk van Christus was dan zou er voor de misdadiger helemaal geen rem meer zijn en achteraf voor hem ook geen berouw, dat wil zeggen echt berouw, niet het mechanische waar mijnheer [Ivan, C.B.] het straks over had, het soort berouw dat in de meeste gevallen alleen maar het hart verbittert, maar het echte berouw, dat vrees aanjaagt en vrede schenkt en dat bestaat uit schuldbewustzijn van het eigen geweten. (...) Al die verbanningen en dwangarbeid (...) verbeteren geen mens, maar wat meer zegt, ze schrikken ook nagenoeg geen enkele misdadiger af en het aantal misdaden neemt niet alleen af, maar toe, hoe verder we komen. (...) Het blijkt dan dat de maatschappij op die manier niet in het minst wordt beschermd, want al verwijdert zij het schadelijke lid nog zo hardhandig door het mechanisch naar verre oorden te verbannen, er meldt zich onmiddellijk een andere misdadiger voor hem, en misschien wel twee. Als er iets is dat in onze tijd de maatschappij beschermt, en de misdadiger in een ander mens verandert, dan is dat wederom niets anders dan enkel en alleen de wet van Christus die tot uiting komt in het schuldbewustzijn van het eigen geweten. (...) De wetsovertreder van elders, zegt men, komt zelden tot berouw, want de allermooiste opvattingen stijven hem in de overtuiging dat zijn overtreding geen misdaad is, maar niets anders dan rebellie tegen krachten die hem onrechtmatig knevelen. De maatschappij verstoot hem door een volledig mechanisch triomferende kracht en doet zijn verstoting nog vergezeld gaan met haatbetoon (...) – met

haat en volledige onverschilligheid voor wat er verder met hun broeder gebeurt. (64-65)

Dat is de kern van de dialogische benadering ten aanzien van het recht. Voor zowel Dostojevski als voor Buber dient een staat vrijheid en rechtvaardigheid te garanderen. Tegenover de wetenschappelijke ordening van staat en recht stelt Dostojevski de aloude Russische opvatting van de ware gemeenschap, *sobornost*, de gemeenschappelijkheid, die gevormd wordt door onzelfzuchtigheid, medelijden en gevoel (zie paragraaf 2.3.2.) en waarin men niet alleen uit is op het algemene belang of eigen voordeel, maar zichzelf voor een ander inzet – ook voor de misdadiger, in wie Dostojevski zijn ideaal van wedergeboorte, verandering en hoop weerspiegeld ziet.

De opvattingen van Buber over de gemeenschap sloten hier naadloos op aan, zo kwam naar voren in paragraaf 3.3. Net als Dostojevski omarmt de gemeenschap van Ik en Jij de enkeling en de persoonlijke vrijheid van eenieder. Volgens Buber dienen leiders van de staat zich niet alleen te richten op het algemeen belang. Dan zijn mensen net als in *De grootinquisiteur* onderdeel van een anonieme massa, omdat de gemeenschap niet wordt bezielde door een levende relatiekracht. De verhouding tussen de mens en de leider wordt dan gevormd door onafhankelijkheid en gehoorzaamheid, door onderdrukking en slavernij. Om zijn macht te behouden, kan de leider geen dialoog aangaan, maar moet hij zich vervreemden van de ander om gezag uit te (kunnen blijven) oefenen. De massa wordt geacht de leider te volgen. De leiders van de ware gemeenschap van Ik en Jij leggen het primaat niet bij het algemene, maar bij de enkele persoon. Zij staan open voor ‘de duizendvoudig vragende blik van het leven van de enkeling, die eerlijk antwoord geven. (...) Dat is de mens, die elk uur de diepte der verantwoordelijkheid met het peillood van zijn woord meet’, aldus Buber.⁵⁸³ Vanuit deze gemeenschapsgedachte dient eenieder betrokken te worden vanuit een levende relatiekracht waarin men zich verantwoordelijk weet voor de ander. In een dergelijke gemeenschap is het niet geoorloofd dat een enkele onschuldige gedood wordt omwille van de veiligheid en het welzijn van de massa, zoals het geval was bij Meursault.

Vanuit *De grootinquisiteur* heb ik zojuist de consequenties van het wetenschappelijk paradigma nog eens onderstreept. De christelijk geïnspireerde

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

idealen van de dialoog en de ontmoeting, die vanuit dialogisch perspectief cruciaal zijn om het recht door rechtvaardigheid te laten bezielen, werpen niet alleen een ander licht op breed geaccepteerde concepties van staat en recht binnen de rechtsfilosofie; maar ook op alternatieven op deze concepties in 'Recht en literatuur'.

Hierna contrasteer ik de narratief-ethische en de dialogische benadering van het recht met het rationeel-wetenschappelijk denken, herneem ik de problematiseringen van een al te vanzelfsprekende opvatting rond empathie als inlevingsvermogen en geef ik de antwoorden op de twee resterende deelvragen nogmaals weer.

6.4 De narratieve rede als verzoeking van de narratieve rechtsethiek

De conclusie dat het poëtisch paradigma in de narratieve rechtsethiek het wetenschappelijk paradigma in (het denken over) het recht en de rechtsvinding niet (in ieder geval niet volledig) kan doorbreken, volgt uit de drie problematiseringen van empathie die ik in de vorige hoofdstukken heb geformuleerd. Biedt empathie als inlevingsvermogen een remedie tegen een wetenschappelijke voorstelling van het recht?

Allereerst bleek de vaardigheid van empathie een surrogaat voor de ontmoeting (paragraaf 3.3.3); ten tweede kwam het probleem van het narratief verstaan naar voren (paragraaf 4.3.2) en ten slotte werd het juridisch inlevingsvermogen geproblematiseerd (paragraaf 5.3.2). Ik besluit deze paragraaf met de werking van de narratieve rede ten aanzien van het recht en de rechtsvinding en stel daar het dialogisch alternatief tegenover.

6.4.1 Empathie als surrogaat van de ontmoeting

In de retoriek van de grootinquisiteur is het leidende motief in de narratieve rechtsethiek duidelijk herkenbaar: dat van een humanistisch geïnspireerde betrokkenheid bij de mensheid en daarop gebaseerd idee van rechtvaardigheid. De grootinquisiteur brengt tegen Christus in dat hij de mensen niet

daadwerkelijk liefhad, omdat Hij de mens groot lijden heeft bezorgd. De oude man wordt gedreven door een oprecht medelijden met de mensheid en wil het kwaad en het lijden wegnemen, waardoor hij zich gedwongen voelt geluk in de plaats van vrijheid te stellen.

Een dergelijk medelijden en streven lijken sympathiek, maar volgens Dostojevski zijn zij sentimenteel. Het is juist de grootinquisiteur die de mensen niet liefheeft. Dit 'sentimenteel humanisme' hanteert christelijke waarden als barmhartigheid, medelijden en liefde en zegt staat en recht daarop te baseren (dit kwam ook letterlijk naar voren in het pleidooi van de advocaat Fetjoekovitsj in het proces tegen Dmitri, zie paragraaf 2.4.2). Door deze waarden te ontdoen van de religieuze fundamenteen waarop zij gegrondvest zijn, verwordt dit medelijden voor Dostojevski echter tot een valse drijfveer die niets van doen heeft met het besef dat de mens voor eenieder verantwoordelijk is en dat rechtvaardigheid en broederschap de staat en het recht zouden moeten funderen.

De grootinquisiteur wordt geleid door een humanistische conceptie van liefde die algemeen gericht is en daardoor aan de concrete naaste voorbijgaat. Door de gerichtheid op de mensheid als geheel verdwijnt de enkeling. Er kan geen ontmoeting in dialogische zin worden aangegaan, omdat deze algemene liefde de mens niet losmaakt van zijn egoïsme en zelfliefde: het is een verlengstuk daarvan.⁵⁸⁴ Dat resulteert in geslotenheid tegenover de ander en het negeren van diens roep om als Jij te worden beantwoord. Liefde is dan geen handeling meer die uit vrijheid en ontvankelijkheid wordt gedaan tegenover de naaste, maar het realiseren van een plicht ten overstaan van de massa. Dat zegt ook Ivan in zijn gesprek met Aljosja voorafgaand aan *De grootinquisiteur*:

Om van iemand te houden is het nodig dat die iemand uit de buurt blijft. Hij heeft zijn gezicht nog niet vertoond, of het is uit met de liefde. (...) Abstract bezien kun je je naaste nog wel liefhebben, op zekere distantie zeker, maar van dichtbij is het vrijwel ondoenlijk' (239).

Dat geldt eveneens ten aanzien van de poëtische benadering van de narratieve rechtsethiek. De notie van empathie als inlevingsvermogen kan deze abstractie niet opheffen, omdat empathie eveneens op basis van

584 | Vgl. Frank 2010, p. 857.

veralgemeniseringen functioneert. Uit Nussbaums concept van poëtische gerechtigheid, dat zij op Aristoteles baseerde, bleek dat empathie een bepaalde mate van herkenning eist: er dient eerst een vergelijking plaats te vinden tussen het zelf en de ander. De ontmoeting kan daarentegen slechts plaatsvinden met de concrete ander, die grenzeloos (dat wil zeggen voorafgaand aan welk begrippenkader of denken dan ook) tegemoet wordt getreden. Dat is de open, exclusieve Ik-Jij-verhouding die essentieel is voor het doen van recht. Jij is een persoon en niet een object of een ding: 'Maar hij is Jij, zonder burens, zonder voegen en vult het hemelrond', aldus Buber (13).

Vanuit de dialogische benadering is empathie een surrogaat voor de wezenlijke ontmoeting tussen personen gebleken, omdat het een vaardigheid betreft die geen relationele verbondenheid kan realiseren. Het empathisch benaderen van de ander leidt daarom niet tot een wezenlijke, existentiële dialoog. Dat komt ook voort uit de werking van het verhaal en dat brengt mij naar de tweede en derde deelvraag, of de *narratio* de wetenschappelijk-juridische reductie van de persoon kan doorbreken en welke rol empathie speelt in het erkennen van de ander als persoon.

6.4.2 Narratief verstaan: het vreemde 'eigen' maken

De grootinquisiteur bleek niet in staat om zijn concrete naasten te ontmoeten. Echter is zijn abstracte idee van liefde niet het enige dat de ontmoeting tegenhoudt: het komt eveneens voort uit het verhaal dat hij ten aanzien van zijn naasten heeft geformuleerd. Zijn hobbesiaans geïnspireerde blik op de mens resulteert in een mensbeeld (een verhaal) waarin de grootinquisiteur de mens een verdorven en slaafse inborst toeschrijft. Zonder enige uitzondering acht hij mensen niet in staat om met de persoonlijke vrijheid om te kunnen gaan. Dit verhaal legitimeert zijn verwerping van de vrijheid.

Dit thema kwam in het vierde hoofdstuk vanuit *Walging* pregnant naar voren. Sartre verbond de *narratio* aan een beklemming van de vrijheid, van de ware aard van de mens. De kijk van de grootinquisiteur op de mensheid als geheel kan worden gezien als een uiting van Sartres idee van *le regard* (zie paragraaf 4.3.2), de blik die de ander een essentie of een wezen toedicht. Deze ervaringswijze is gebaseerd op narratieve constructie van de ander.

In *Walging* legt Sartre de werking en de aard van het verhaal nader bloot. De *narratio* – of die nu juridisch, wetenschappelijk of literair van aard is – is gebaseerd op logica, causaliteit en noodzaak die de beweging en mogelijkheid van de mens en de wereld niet kan omvatten. In lijn met Dostojevski en Buber leerde Sartre dat de mens altijd mogelijkheid is en dat de mens niet een statische, onveranderlijke essentie dient te worden toegedicht (zie paragraaf 4.3.1).

Het moreel en juridisch oordeelsvermogen wordt verstoord door een dergelijke blik: het werkt vanuit classificaties en begrippenkaders waarin de mens wordt opgenomen en van waaruit hij begrepen wordt. Het verhaal, dat onvermijdelijk een onderdeel vormt van empathie als inlevingsvermogen, kan de wetenschappelijk-juridische reductie van de persoon niet opheffen. Aan empathie ligt daarom een ‘narratieve rede’ ten grondslag; het zet een eigen objectiverende systematiek voort. Het verhaal blijkt een alternatieve verschijningsvorm van de rationeel-wetenschappelijke benadering en biedt, zo beschouwd, geen voldoende alternatief of oplossing.

De objectiverende blik die de ander de essentie van misdadiger of vreemdeling toedicht en op grond waarvan diegene schadelijk of nutteloos wordt geacht voor de maatschappij, kwam in het vijfde hoofdstuk naar voren in het proces van Meursault. Camus verbeelde, in navolging van Dostojevski in *De gebroeders Karamazov*, de nadere uitwerking(en) van empathie en van de narratieve rede. Empathie blijkt alles behalve de oplossing voor een mechanische rechtsvinding, maar veeleer de voortzetting daarvan onder de noemer van persoonlijke aandacht en (mede)menselijkheid. Het probleem van onrecht is er juist in gelegen dat men het persoonlijk maakt en zich richt op de achterliggende mens en diens karakter.

De vreemdeling leerde dat de mens die niet begrepen kan worden, geen barmhartigheid of vergeving ‘verdient’. Dan heerst de rationeel-wetenschappelijke gedachte van vergelding: het doel van straf lijkt te zijn dat de bestrafte zich in het vervolg ‘rationeel’ gedraagt – of tenminste een logische verklaring kan verschaffen wanneer dat niet zo is. Empathie geschiedt op basis van herkenning, een gerichtheid op begrip en het opheffen van de kloof tussen het zelf en de ander. Men richt zich op het begrijpen vanuit herkenning, maar weigert te geloven; om de onbepaalde sprong te durven nemen die de ontmoeting vereist.

Het verschil tussen het zelf en de ander bleek vanuit de dialogische benadering fundamenteeler dan de overeenkomst; in het zoeken naar gelijkenis of universaliteit is al geen oog meer voor de ander en diens andersheid, omdat hij benaderd wordt vanuit het zelf van degene die empathisch tracht te zijn. De mens kan zich niet relateren of medeleven voelen met iemand die onbegrijpelijk is. Door de nadruk op empathie als inleving komt het anders-zijn en uniek-zijn van de ander in gevaar, omdat er geen ruimte is voor het toevallige of absurde. Van deze werking van empathie dient bewustwording te ontstaan in 'Recht en literatuur' en in (het denken over) het recht.

6.4.3 Implicaties van de werking van empathie en de narratieve rede

Uit dit alles volgt een belangrijke nuancering bij het 'geloof in empathie' dat de narratieve rechtsethiek bepaalt. Het pleidooi van de narratieve rechtsethiek voor menselijkheid in het recht is belangrijk en dient niet zonder meer te worden gepasseerd (of gebagatelliseerd). In weerwil van een wetenschappelijke opvatting van het recht en rechtvaardigheid is het denken over empathie en daarmee de bereidheid om met de ander in contact te treden en het menselijk perspectief in het recht te benadrukken, buitengewoon belangrijk. Toch dient in 'Recht en literatuur' wellicht een zekere terughoudendheid te worden betracht als het empathie betreft; in ieder geval dient er ruimte te bestaan voor een kritische houding ten aanzien van de werking en implicaties van empathie.

Empathie kan het anders-zijn van de ander niet erkennen en functioneert op basis van een narratieve rede die, wanneer zonder meer uit wordt gegaan van de positieve werking van empathie, eveneens ten prooi kan vallen aan een objectiverende houding ten aanzien van de ander. Empathie wijst op een oneigenlijke continuïteit tussen ik en jij waarin het verschil gemakkelijk uit het verloren wordt. Dat heb ik in dit onderzoek getracht aan te tonen.

Om niet toe te geven aan de verzoeking van de narratieve rede is veeleer een 'koudere moraal van menselijkheid en medelijden' vereist, zoals Berdjaev formuleert in het citaat waarmee ik deze conclusie opende. Een sympathie die niet per se voortkomt uit een mate van herkenning, maar uit een gevoel van verbondenheid en liefde, die de onkenbaarheid van de ander respecteert en daarvoor openstaat. Dat roept de vraag op hoe een dergelijke

‘koudere’ moraal dan vorm zou moeten krijgen in de praktijk van het recht en de rechtsvinding. Kan een dialogische benadering, en dan met name in rechtsvinding, überhaupt worden gerealiseerd? Daarnaast: de relatie van de rechter tot (bijvoorbeeld) een verdachte wordt in een strafzaak gekenmerkt door hiërarchie, waardoor een wederzijdse, dialogische relatie onmogelijk lijkt. De rechter bekleedt een positie vanuit gezag en autoriteit en is nu eenmaal aangesteld om een oordeel uit te spreken.

Het principe van dialoog en ontmoeting kan – en dient – in het kader van rechtsvinding te worden verwerkelijkt. Het feit dat er geen sprake is van een volledig wederzijdse relatie sluit een ontmoeting niet definitief uit. Waar het om gaat, is dat de rechter inziet dat hij tegenover de ander een persoonlijke verantwoordelijkheid heeft; dat hij ten overstaan van alle objectieve onzekerheid een subjectieve beslissing moet nemen die vanuit het oogpunt van rechtvaardigheid slechts vanuit de ontmoeting kan worden bereikt (vgl. Scholten, zie paragraaf 3.3.1). Alleen door als subject aan de ander als persoon tegemoet te treden, kan hij recht doen. Dat is het antwoorden van de ander als Jij, zonder voorafgegane begrenzingen, begrippenkaders, systemen of ideeën van welke aard dan ook. Het antwoorden op de roep van degene over wie uiteindelijk geoordeeld moet worden, eist het overstijgen van het zelf.

Vanuit het oogpunt van de rechtspraktijk is het belang van de dialogische benadering er met andere woorden in gelegen dat de rechter zich bewust is van de mechanismen die in het oordeel vervat zijn en dat empathie, en het daarin vervatte narratief verstaan, daar een voortzetting van is. De rechter kan zich niet zonder meer verlaten op empathie en inlevingsvermogen om een mechanische beslissing te voorkomen; hij dient de sprong te durven wagen en de beslissing te nemen. Dit kan aanzetten tot een persoonlijke verantwoordelijkheid en ontvankelijkheid voor de ander, die zowel in het rechtspositivisme als de narratieve rechtsethiek ontbreekt. Door de gerichtheid op algemeenheid en universaliteit kan de narratieve rechtsethiek deze subjectieve dimensie van rechtsvinding niet erkennen.

Alleen vanuit liefde tot de vrijheid kan een in zeker opzicht ‘koudere’ moraal ontstaan die de afstand en verschillen tussen mensen respecteert en daarmee de noodzaak van de ontmoeting benadrukt. De nadruk dient op de waarde van ieder mens in het bijzonder te liggen. Daarom kan de narratieve rede een wetenschappelijke opvatting van het recht niet doorbreken. Als

geen hoger streven of verlangen de gemeenschap bezielt, wordt de radicale andersheid van de ander miskend.

6.5 Recht en literatuur in dialoog: het existentiële appèl van literatuur

Ik besluit dit onderzoek met enkele gedachten rond de betekenis van literatuur. Door het lezen van literatuur leert de mens zichzelf en de ander beter te begrijpen. Zoals gezegd, zou daar misschien niet direct de term 'empathie' voor worden gereserveerd en biedt het dialogisch perspectief aanknopingspunten voor een andere opvatting van de rol van literatuur dan haar in 'Recht en literatuur' gewoonlijk wordt toegedicht. Er lijkt een andersoortig appèl uit te gaan van literatuur dan het 'ethisch appèl' (zie paragraaf 1.3.2).

Volgens Nussbaum (en dit is een gedeelde stelling in de narratieve rechtsethiek) kan literatuur, beter dan filosofie, recht doen aan de altijd veranderlijke en unieke menselijke ervaring. Literatuur behoedt de lezer voor systeemdenken en kan de lezer ontvankelijk maken voor de concrete werkelijkheid, waardoor de lezer zijn arsenaal aan praktische ervaring uitbreidt. In navolging van Aristoteles veronderstelt Nussbaum een causale relatie tussen het lezen van literatuur en vorming van het morele oordeelsvermogen. Dit duidt op de idee van een narratief morele opvoeding: het vermogen tot moreel handelen kan worden getraind door het lezen van romans.

Dat literatuur beter in staat is om de ambigue en meerduidige werkelijkheid recht te doen dan filosofie, kwam in dit onderzoek eveneens naar voren. Dat geldt overigens ook voor filosofie die nauw verweven is met literatuur, zoals het existentialisme, waarin vertrokken wordt vanuit de subjectieve ervaring die literatuur eveneens kenmerkt. De literaire vorm kan inderdaad meer recht doen aan het vluchtige, weerbarstige karakter van de werkelijkheid dan een filosofisch traktaat. Er kunnen echter wel een aantal kanttekeningen worden geplaatst bij het ethisch appèl en de daaraan verbonden morele opvoeding zoals Nussbaum formuleert.

Omdat een dergelijke waardering van literatuur uiteindelijk ten doel heeft om lezers als het ware ‘ethisch te onderwijzen’, verwordt zij daarmee instrumenteel. Literatuur wordt ondergeschikt gemaakt aan een vooraf ingenomen ethisch (begrippen)kader of systeem, zoals Plato reeds voorstond (paragraaf 1.3.1). Het onderscheidende vermogen van literatuur ten opzichte van filosofie, dat Nussbaum toch telkens benadrukt, moet dan worden bevraagd, anders is literatuur verworden tot een monoloog, of niet meer dan een moreel pleidooi.

Daarnaast leidt dit tot een wel heel selectieve keuze van ‘moreel verantwoorde’ literatuur door Nussbaum. Romans van onder meer Charles Dickens, Richard Wright en Henry James zijn volgens haar (bijzonder) geschikt voor juristen, omdat die romans maatschappelijke en juridische misstanden expliciet aan de orde stellen. De juridische lezer ‘leert’ daarvoor over onrecht en zou gevoeliger moeten worden voor de noden van uitgesloten groepen (zie ook Wigmore en Rorty, paragrafen 1.2 en 1.3.2). Daarentegen keurt Nussbaum romans van schrijvers als Markies De Sade en Louis-Ferdinand Céline expliciet af en kwalificeert die als moreel verwerpelijk. Deze ‘evil literature’ mag volgens Nussbaum slechts worden bestudeerd uit interesse voor stijl, grammatica of geschiedenis: ‘we need not read ethically, we may always decide to read for historical interest or for rhetorical and grammatical interest; in that case the ethical deficiencies of a work will not trouble us’.⁵⁸⁵

Een dergelijke opvatting van literatuur valt evenzeer ten prooi aan de verzoeking van het rationele denken en kan de pretentie om recht te doen aan de concrete en veranderlijke mens en werkelijkheid, niet waarmaken. De dialogische benadering leidt tot een andere waardering en opvatting van de rol en het belang van literatuur, waarin wederom de dialoog en ontmoeting het uitgangspunt vormen.

Het werk van Dostojevski, mijn vertrek- en eindpunt in dit onderzoek, benadrukt het belang van de dialoog in literatuur aan de hand van zijn dialogiciteit. Dostojevski’s karakters verwerkelijken zich pas in de dialoog en dat maakt de dialoog existentieel (zie paragraaf 2.4.3). Echter is de leeservaring van de lezer eveneens dialogisch: door middel van de voor

585 | M.C. Nussbaum, *Ethics and Political Philosophy*, Münster: LIT Verlag 2000, p. 133. Zie ook Schaubroeck 2005, p. 11.

Dostojevski's werk zo kenmerkende meerstemmigheid ervaart de lezer (de uitwerkingen van) verschillende ideeën, waarheidsaanspraken en perspectieven. Dostojevski gaat de dialoog aan met de lezer en probeert hem niet een enkel bewustzijn of wereldbeeld voor te houden, waardoor de lezer in gesprek raakt met de roman of met de karakters. In diepere, existentiële zin gaat het om een ontmoeting met een andere dimensie van de werkelijkheid, een confrontatie met dat wat tot dan toe nog onbekend of niet gekend was. Lezen kan dan worden beschouwd een relatie-beleving.⁵⁸⁶

Dit hangt samen met de pre-ethische benadering in de dialogische filosofie van Buber. Volgens Buber ontspringt het ethische aan de ontmoeting van mens tot mens en gaat het er niet aan vooraf. De relatie tussen personen gaat vooraf aan (theorievorming over) ethiek in de filosofie (zie paragraaf 3.1). Dat geldt eveneens voor de relatie tussen de roman en de lezer, die niet vooraf gecompromitteerd dient te worden. Buber situeert eveneens een relatiesfeer ten opzichte van 'dat wat geestelijk is' – waarmee hij eveneens doelde op kunst.⁵⁸⁷

Deze opvatting contrasteert die van Nussbaum. In plaats van literatuur ondergeschikt te maken aan een bestaand ethisch (begrippen)kader, door af te wegen welke romans al dan niet voldoen aan het morele voorbeeld dat dient te worden gesteld, doet literatuur vanuit de dialogische benadering niet een ethisch, maar een existentieel appèl. Literatuur kan de lezer existentieel aanspreken en confronteren met de beperkingen en tekortkomingen van het denken en (morele, narratieve of juridische) begrippenkaders. Het existentiële appèl kan dialoog en ontmoeting stimuleren. Door lezen te beschouwen als relatie-beleving in dialogische zin wordt duidelijk dat het lezen van romans niet vanzelfsprekend meer inzicht biedt in de mens en dat het ontwikkelen van inlevingsvermogen niet het doel moet zijn. Tegenover het wetenschappelijke denken lijkt dit dialogische alternatief een groter bereik te hebben dan dat van de narratieve rechtsethiek.

De romankeuze van dit onderzoek onderstreept dit punt van het existentiële appèl. De verschillende protagonisten die in dit onderzoek aan bod kwamen, van de ondergrondse man tot Roquentin en Meursault, problematiseerden het mechanisme van empathie als inlevingsvermogen. De

586 | Term van Roscam Abbing, zie Roscam Abbing 1977, p. 22.

587 | Buber 1998, p.11.

lezer kan zich niet (zonder meer) identificeren met deze toch vreemde figuren. Zo tonen deze werken ook qua vorm het probleem van empathie als een vanzelfsprekend begrip van de ander. Zij kunnen het besef laten ontstaan dat de mens altijd in ontwikkeling en beweging is. Het gaat om het er-kennen van de andersheid van de ander en de noodzaak tot een werkelijke ontmoeting; niet om het her-kennen van het zelf in de ander. De ander als ander is niet kenbaar – en zal dat ook nooit helemaal zijn. In de ontmoeting en in het besef dat de relatiekracht telkens hernomen moet worden, dat de mens steeds weer schuldig blijft ten overstaan van de ander, ligt de waarde van literatuur voor het recht en voor juristen.

De stand van de wetenschap of van een vakgebied laat zich wellicht bepalen en afmeten aan de mate waarin zij zich bereid toont om haar grondbegrippen kritisch te overdenken en te blijven bevragen. Een 'volwassen' vakgebied is in staat tot voortdurende kritische reflectie zonder daaraan te gronde te gaan. Zo kent het een bepaalde traditie van overlevering, waarbij iedere generatie op actieve wijze deelneemt en creatief inwerkt op wat haar is toevertrouwd en overgedragen. Dit onderzoek kan in deze zin gelezen worden als een bijdrage tot volwassenheid van 'Recht en literatuur': een kritiek van de narratieve rede die de stand van het vakgebied op haar grondvesten beproeft, maar in de overtuiging dat daarmee het voortbestaan en de ontwikkeling van dit vakgebied wordt bevorderd en de dialoog wordt voortgezet.