

# Relativisme en mensenrechten

## P.B. Cliteur

is bijzonder hoogleraar aan de Technische Universiteit Delft, op het gebied van de 'Wijsbegeerte, in het bijzonder in verband met de humanistische levens- en wereldbeschouwing' en universitair hoofddocent Encyclopedie van de rechtswetenschap aan de Rijksuniversiteit Leiden. Adres: Afd. Encyclopedie van de rechtswetenschap, RU Leiden. Postbus 9520, 2300 RA Leiden.

## Samenvatting

Mensenrechten hebben een universele pretentie: het gaat om rechten die overal zouden gelden, ongeacht de culturele verschillen. Sommigen kritiseren deze pretentie, omdat men stelt dat een cultuur alleen kan worden beoordeeld in het licht van aan die cultuur zelf ontleende maatstaven. Dat laatste noemt men cultuurrelativisme. Mensenrechten en cultuurrelativisme staan derhalve op gespannen voet met elkaar. In dit artikel wordt (1) geprobeerd het cultuurrelativisme nader te omlijnen, (2) het op zijn merites te beoordelen en (3) te bezien hoe het zich verhoudt tot mensenrechten. De auteur kritiseert het cultuurrelativisme en houdt ook een pleidooi voor een wat andere dan de gangbare opvatting over tolerantie. Tolerantie mag niet betekenen dat we schroomvallig zijn in het bekritisieren van andere culturen.

## 1. Inleiding

Met name binnen de westerse traditie is een aantal uitgangspunten voor recht en politiek tot ontwikkeling gekomen die we aanduiden als 'mensenrechten'.<sup>1</sup> Het gaat hierbij om fundamentele uitgangspunten, beginselen die een hogere status hebben dan de normen van alledag en die we om die reden in plechtige verdragen en grondwetten hebben neergelegd. Vaak is het ook zo dat we mensenrechten hebben 'verschanst'. Dat wil zeggen dat ze niet wijzigbaar zijn of alleen wijzigbaar met een gekwalificeerde meerderheid. Ook hebben we aan mensenrechten in die zin een grotere effectiviteit verleend dat we eraan vasthouden, zelfs wanneer deze ingaan tegen een democratische consensus die we op grond van strijdigheid met die mensenrechten verwerpen.<sup>2</sup>

Met name dat laatste is interessant. Laat ik dat met een voorbeeld illustreren. Stel, morgen neemt

het Nederlandse parlement een wet aan waarin het vrouwenkiesrecht wordt afgeschaft of waarin de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging terzijde wordt geschoven. Dat is een ondenkbare situatie, zal men zeggen. Misschien. Maar dat maakt het toch als gedachtenexperiment niet minder interessant. Ik denk dat velen van oordeel zullen zijn dat in een dergelijk geval een besluit, zelfs wanneer dat democratisch is tot stand gekomen, geen doorgang moet vinden. Democratie is een beslissingssysteem dat beter is dan andere manieren om tot een besluit te komen, maar het is niet sacrosanct en daarom worden in vele landen ook waarden onderkend die als het ware 'counter-vailing powers' zijn tegen de macht van de meerderheid.<sup>3</sup> Voornamelijk in mensenrechten vinden we die waarden. Een staat die zich aan gewoon en hoger recht gebonden acht, noemen we een rechtsstaat; het streven om zoveel mogelijk overheidshandelen aan gewoon recht en het hogere recht van mensenrechten te binden wordt vooral in de Engelstalige literatuur getypeerd als 'constitutionalisme'.<sup>4</sup>

In de meeste landen heeft men ook aan de erkenning van mensenrechten een praktische consequentie verbonden, namelijk dat de rechter die mensenrechten moet handhaven, zelfs tegen die democratische consensus in. Dat wil dus zeggen dat wanneer een wet wordt gemaakt die in strijd is met mensenrechten, de rechter bevoegd is de wet buiten toepassing te laten. De rechter weegt als het ware het lagere recht van de gewone wetgever af tegen het hogere recht zoals neergelegd in mensenrechten.

De gedachte van een zekere hiërarchie in het recht vinden we ook in andere rechtsstelsels. Wat men tot het hogere recht rekent verschilt echter. In andere delen van de wereld houdt men niet altijd dezelfde waarden hoog als in de westerse wereld. Op

de hierboven genoemde punten, vrouwenkiesrecht en vrijheid van godsdienst en levensovertuiging, ziet het beeld er heel anders uit dan in de westerse wereld. De vraag dient zich dan aan of wij wel het recht hebben om onze 'heilige principes' aan andere culturen voor te schrijven. Is immers dát niet wat er gebeurt wanneer we een ondergeschikte positie van de vrouw in andere culturen met een beroep op *onze* waarden en normen afwijzen? En hebben wij wel het recht om van andere culturen te eisen dat men daar op dezelfde manier vrijheid van godsdienst en levensovertuiging erkent als wij dat hier in het Westen doen? Is dat alles niet een uiting van 'westerse arrogantie'?<sup>5</sup>

Diegenen die de laatste vraag aan de orde stellen (en die deze vraag meestal ook bevestigend beantwoorden), lijken op een of andere manier uit te gaan van een soort van ethisch relativisme. Normen en waarden, inclusief mensenrechten, hebben geen absolute gelding, maar zijn gerelateerd aan een bepaald uitgangspunt. Dat kan zijn het uitgangspunt van het menselijke individu. In dat geval geldt dat de individuele mens de maat is van alle dingen. De opvatting over goed en kwaad, mooi en lelijk, verschilt dan van mens tot mens.<sup>6</sup> Ethische waarderingen zijn even particulier als smaakoordelen. Zoals de één van aardbeien houdt en de ander van frambozen, vindt de één overmatig hard in de auto rijden niet erg problematisch en heeft de ander daar de grootste zedelijke bezwaren tegen (milieu; gevaar voor ongelukken).

Het relativisme waarmee we echter geconfronteerd worden wanneer het gaat om de vraag of we bij het beoordelen van een andere cultuur onze eigen normen mogen hanteren, is van een iets andere soort. Hierbij worden niet *menselijke individuen* als het uitgangspunt genomen, maar *hele culturen*. Hier geldt niet 'de mens is de maat van alle dingen', maar 'de cultuur is de maat van alle dingen'. In de ene cultuur is de koe een heilig dier, in de andere cultuur mag je koeien opeten. Een cultuurrelativist is van deze verschillen sterk onder de indruk en verbindt aan het bestaan van die verschillen de conclusie dat we de ene cultuur ook niet met de normen van de andere cultuur mogen beoordelen.

Dat het onderwerp niet van belang is ontbloomt, blijkt onder meer uit het feit onze minister van Bui-

tenlandse Zaken (net als andere ministers uit de westerse wereld) met enige regelmaat wordt geconfronteerd met de kritiek dat het geen pas geeft met behulp van Nederlandse (westerse) mensenrechten andere landen de maat te nemen.<sup>7</sup>

Wat ik in het hiernavolgende zou willen doen is (1) het cultuurrelativisme wat nader omlijnen, (2) het vervolgens op zijn merites wegen en (3) ten slotte aangeven wat de betekenis zou zijn van mijn evaluatie voor de mensenrechtentraditie.

## 2. Wat is cultuurrelativisme?

Cultuurrelativisme is het soort relativisme dat ervan uitgaat dat alle waarden en normen ten aanzien van hun gelding beperkt zijn (en blijven) tot de cultuur waarin deze tot ontwikkeling zijn gekomen.<sup>8</sup> Kort en bondig zegt de cultuurrelativist: 's lands wijs, 's lands eer. Het is van belang om te benadrukken dat het cultuurrelativisme niet alleen een theorie is over het *ontstaan* van waarden en normen, maar dat het ook, ja vooral, een praktische of ethische component heeft. Iemand die zegt dat het waarden- en normenpatroon van een mens voor een groot deel of zelfs geheel bepaald wordt door de cultuur waarin deze persoon is grootgebracht, is (nog) geen cultuurrelativist. Dat is een psychologische of sociologische uitspraak over de herkomst van waarden die nog niet noodzakelijkerwijs leidt tot het specifiek cultuurrelativistisch standpunt dat we geen recht hebben mensen met andere waarden dan die van de cultuur waarin deze mensen leven te beoordelen.

Een mooi voorbeeld om het cultuurrelativisme en andere soorten van relativisme van elkaar te onderscheiden vinden we in een uitspraak van Blaise Pascal. In de *Pensées* vinden we in een bekende passage de volgende verzuchting: 'Drie breedtegraden naar het Noorden gooien heel de jurisprudentie omver, een meridiaan verandert de geldende rechtswaarheid; na enkele jaren veranderen de meest fundamentele wetten.'<sup>9</sup> Hierin kan men in ieder geval twee beweringen onderkennen. Allereerst constateert Pascal dat mensen zich in verschillende gebieden door verschillende waarden en normen laten leiden. De jurisprudentie in het ene gebied is geheel anders van aard dan de jurisprudentie in het andere gebied. Wat aan 'rechtswaarheid' geldt, lijkt te wor-

den bepaald door een breedtegraad. Maar Pascal doet nog een tweede constatering. Naast de betekenis van geografie voor wat als waarheid geldt, wijst hij ook op de betekenis van de tijd: waarden en normen veranderen in de loop van de geschiedenis. Na enkele jaren immers veranderen ook de meest fundamentele wetten.

Het is niet moeilijk voorbeelden aan te dragen van de door Pascal geconstateerde feiten. Op verschillende plaatsen op de wereld wordt verschillend gedacht over normen en waarden. Vrouwenbesnijdenis wordt in bepaalde Afrikaanse landen gezien als een reinigingsritueel en als een betrekkelijk onschuldige ingreep. Weduweverbranding wordt/werd in India niet als iets bijzonder verwerpelijks beschouwd; wat het hier ongetwijfeld zou zijn. Geografie lijkt een belangrijke rol te spelen bij morele opvattingen.

Ook van het tweede verschijnsel, historische relativiteit van waarden en normen, zijn talloze voorbeelden aan te voeren. Zo verdween de doodstraf uit het Nederlandse strafrecht, terwijl deze eeuwenlang een hele courante manier van straffen was. Ook zijn voorbeelden aan te dragen van delicten op grond waarvan vroeger mensen zeer ernstig werden gestraft, maar die tegenwoordig (hoewel nog steeds strafbaar) nauwelijks enige reactie van het Openbaar Ministerie losmaken (men denke aan godslastering, art. 247 WvSr). Ook het omgekeerde komt voor: feiten die vroeger niet strafbaar waren, worden tegenwoordig (zwaar) gestraft. Met wat wij tegenwoordig 'discriminatie' noemen had men in vroeger eeuwen weinig moeite, ja, die was aan de orde van de dag. Men *herkende* dat niet als zodanig; de maatschappij was geheel ingericht volgens het stamien van rangen en standen. Terwijl in Aziatische landen vroeger verdovende middelen veelvuldig werden gebruikt zonder dat vervolgingen en veroordelingen plaatsvonden, wordt in Singapore en Maleisië tegenwoordig de doodstraf gesteld op het invoeren van drugs.

Wie een dergelijk panorama gadeslaat en daarover reflecteert kan tot de verzuchting van Pascal komen. Het lijkt erop dat breedtegraden en het verstrijken van de tijd een beslissende rol spelen bij de gelding van waarden en normen. Het overwegen van dat soort voorbeelden zou iemand tot de stelling kunnen brengen dat waarden en normen (a) geogra-

fisch relatief en (b) historisch relatief zijn. Wie daar ver in gaat zegt: er bestaan geen absolute waarden en normen van alle tijden en plaatsen. Alles is geografisch en historisch bepaald.

Wanneer men zich echter op het louter beschrijvend standpunt stelt, is er nog geen sprake van relativisme. Relativisme wordt het pas – althans dat is de semantische conventie die mij zinvol lijkt – wanneer een *normatief* standpunt wordt ingenomen. Men verbindt dan aan de constatering van variëteit en relativiteit de *norm* dat men over andere vormen van zedelijke waardering geen negatief oordeel mag vellen. Pas wanneer relativisme uit de sfeer van de gelaten of teleurgestelde constatering komt, en als een ethisch richtsnoer wordt gehanteerd, pas dan ontstaat een vorm van relativisme die voor de mensenrechtentraditie een uitdaging moet vormen.

Ten aanzien van dat relativisme kan men dan weer twee vormen onderscheiden. Diegenen die aan de constatering van historische variabiliteit de consequentie verbinden dat het ook zinloos is of verwerpelijk is om transhistorische normen te proclameren, noemen we een *historist*. De historist constateert niet alleen verandering, hij zegt ook dat we niet het recht hebben om andere tijden te veroordelen. Zoiets vindt men soms bij historici. Wanneer een 20e-eeuwse humanist of vrijdenker zich opwindt over de praktijken van de Spaanse inquisitie krijgt hij van een historicus nog wel eens te horen dat martelpraktijken nu eenmaal in die tijd pasten. Het heeft niet veel zin daar nu nog zoveel drukte over te maken en een veroordeling daarvan is al helemaal onzinnig, omdat toekomstige generaties ook wel een afwijzend oordeel zullen hebben over onze waarden en normen. Elke tijd heeft zijn eigen visie op wat goed en kwaad is. Wanneer men zich eventueel aan een veroordeling van die inquisitie zou willen wagen, dan zou men moeten gaan kijken hoe die functioneerde in de tijd waarin deze actief was en hoe men toen dacht en zedelijk waardeerde.

Van het historisch relativisme of historisme kan men het *cultuurrelativisme* onderscheiden. De cultuurrelativist paart aan een constatering van culturele verscheidenheid het denkbeeld dat het ons ook ontbreekt aan het recht om andere culturen met onze maatstaven te beoordelen. 'Vérité au deçà des Pyrénées, erreur au delà.' Wat wil men dan nog?

Cultuurrelativisme en historisch relativisme kun-

nen ook nauw samenhangen. Zo zou een historisch relativist die uitgaat van een evolutionaire opvatting over de ontwikkeling van culturen, kunnen verdedigen dat het ons aan het recht ontbreekt om de zeden en gewoonten van papoea's te kritiseren, omdat deze in feite nog in een ander tijdperk leven. Het historisch relativisme leidt hier tot cultuurrelativisme.

Het is overigens nu van belang erop de wijzen dat Pascal alleen maar onder de indruk is van geografische en historische verscheidenheid, maar dat hij géén cultuurrelativist is, noch historicist. Hij zegt nergens dat we niet het recht hebben om vreemde culturen met onze eigen waarden en normen te beoordelen en ook nergens zegt hij dat wij geen afwijzend oordeel zouden kunnen uitspreken over de waarden en normen van mensen die in een andere tijd dan de zijne leefden. Dat zou natuurlijk ook heel vreemd zijn, want Pascal gaat uit van één universele waarheid: die van het christendom. Pascal is een christelijk apologet die nooit een relativistisch standpunt zou kunnen verdedigen in de zin als dat door ware cultuurrelativisten en historisten gedaan wordt. Wat Pascal ons wil schilderen is de 'misère de l'homme', althans de armoede van de mens die zonder Christus leeft. En zijn conclusie van die schildering is niet dat de mens geen veroordeling en beoordeling mag plegen, maar 'qu'il faut chercher Dieu'.<sup>10</sup> Hij staat in een lange traditie van christelijke sceptici die het menselijke, aardse, in donkere kleuren schildert om de noodzaak van goddelijke genade scherp aan te zetten.<sup>11</sup>

Iemand die wel dicht in de buurt van een waarlijk cultuurrelativistisch standpunt lijkt te komen, is Montaigne. Montaigne filosofeert in een bekend essay over het begrip 'barbaars'. Wat is dat eigenlijk, vraagt hij? En dan maakt hij de relativerende opmerking: 'Het schijnt (...) dat we geen andere maatstaf voor waarheid en rede bezitten dan het voorbeeld en de opvattingen en gebruiken van het land waar we wonen.'<sup>12</sup> Ook in zijn verdere uiteenzetting over dit onderwerp plaatst hij vraagtekens bij ons recht om anderen 'barbaars' te noemen. Niet Pascal, maar Montaigne is daarom een voorloper van het moderne cultuurrelativisme.

Voor al aan het begin van de 20e eeuw was het cultuurrelativisme enorm populair in intellectuele kringen. Zoals het besef van historische verandering

in de vorige eeuw het historisme een impuls gaf,<sup>13</sup> gaf het waarnemen van culturele verscheidenheid door cultureel-antropologen het cultuurrelativisme een belangrijke stimulans. Een belangrijke verbreider van het cultuurrelativisme was de cultureel-antropoloog Franz Boas (...) die zich verzette tegen de culturele antropologie uit de 19e eeuw, die hij een onaanvaardbaar eurocentrisme verweet. Een andere drijvende kracht in het cultuurrelativisme was Boas' leerling Ruth Benedict, wier *Patterns of Culture* (1934) sterk de verschillen en onvergelykbaarheid van culturen aanzet. Benedict wordt vooral geleid door de overtuiging dat we tolerant moeten zijn en een afhankelijkheid aan een absoluut waarheidsbegrip acht zij daarvoor een belemmering. De 'equal patterns of life' zouden erkenning moeten vinden. Maar met name M. Herskovits radicaliseerde de cultuurrelativistische aanzetten van Boas en Benedict. Hij trok de consequentie dat er geen universele oordelen over culturen mogelijk zijn. Culturen kunnen en mogen alleen beoordeeld worden vanuit en door zichzelf. Ook Herskovits wordt weer gemotiveerd door de wens een tolerante houding ten aanzien van andere manieren van leven aan te nemen, en door een afkeer van ethnocentrisme. Ethnocentrisme is, zoals Lemaire betoogt, een van de sleutelbegrippen van de Boas-school en wordt door Herskovits omschreven als 'the point of view that one's own way of life is to be preferred to all others'. Het wordt ook wel omschreven als 'uncritical preference for one's own mores and culture' (Bidney) of 'fehlendes Bewusstsein der Begrenzung der eigenen Urteilsfähigkeit' (Rudolph).<sup>14</sup> Deze kritische houding tegenover de pretenties van de westerse cultuur en preoccupatie met ethnocentrisme had ook gevolgen voor de wijze waarop men aankeek tegen een verklaring als de *Universele Verklaring van de Rechten van de Mens*. Toen de American Anthropological Association een advies mocht geven aan de Commission of Human Rights, die op verzoek van de Verenigde Naties de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens aan het opstellen was, was het resultaat sterk afwijzend. De mensenrechtenverklaring zou een duidelijk voorbeeld zijn van westers ethnocentrisme. 'Only when a statement of the rights of men to live in terms of their own traditions is incorporated into the proposed Declaration', aldus de verklaring van de antropologen die grotendeels

door Herskovits en Benedict was opgesteld, 'then can the next step of defining the rights and duties of human groups as regards each other be set upon the firm foundation of the present-day scientific knowledge of Man.'<sup>15</sup>

Enkele zaken zijn opvallend. Allereerst de nogal gezwollen pretentie van de antropologen dat een zeer specifiek ethisch standpunt, het cultuurrelativisme dat voorschrijft dat men een cultuur alleen maar in het licht van de eigen normen mag beoordelen, wordt gepresenteerd als 'scientific knowledge'. Een tweede punt dat interessant is, is dat hier eigenlijk al een vroeg pleidooi wordt gehouden voor groepsrechten, een lijn die in de hedendaagse discussie over mensenrechten verder wordt uitgewerkt.<sup>16</sup> Ten slotte is interessant hoe actueel in feite het gedachtengoed is dat de cultureel-antropologen hier aansnijden. Het sluit aan bij allerlei hedendaagse stromingen in de filosofie en politieke theorie die weliswaar naar mijn idee krachtig bekritiseerd moeten worden, maar waarvan men de vitaliteit toch moeilijk kan ontkennen. Ook tegenwoordig treft men allerlei geluiden aan die sterk aan cultuurrelativisme doen denken. Binnen de Amerikaanse politieke theorie staat het communitarisme sterk in de belangstelling. Men wijst de abstracte universalistische uitgangspunten van de liberale politieke filosofie af en vraagt aandacht voor het lokale, particularistische. Binnen de Franse filosofie treden allerlei denkers op de voorgrond die men met de wat vage term 'postmodernisme' aanduidt. Waar deze postmodernen voor zijn is moeilijk te zeggen, maar waar zij tegen zijn lijkt duidelijk. Zij lijken te willen af te rekenen met 'algemeenheidsmythes' en 'universalisme'.<sup>17</sup>

### 3. De bezwaren tegen het cultuurrelativisme

De Engelse kunsthistoricus E.H. Gombrich heeft wel eens gezegd dat het cultuurrelativisme het kostbaarste erfgoed van wetenschappelijke arbeid overboord gooit: 'the claim of being engaged in a quest for truth'.<sup>18</sup> Het is wat dramatisch geformuleerd, maar wel waar, denk ik. Laat ik maar onmiddellijk voor het voetlicht brengen wat mij het belangrijkste bezwaar lijkt tegen het cultuurrelativisme: het ondermijnt onze kritische vermogens. Cultuurrelativisme lijkt in zijn consequente toepassing niet al-

leen te leiden tot een beperking van onze mogelijkheid andere culturen te kritiseren, maar tot een verlamming van onze kritische vermogens in het algemeen. Laten we ons namelijk eens proberen voor te stellen wat de cultuurrelativist probeert te bewerkstelligen. Hij wijst het af dat we met *onze* normen *hun* cultuur beoordelen. Dan resten eigenlijk nog twee opties. Allereerst dat we onder geen enkele voorwaarde een andere cultuur mogen beoordelen en als tweede dat we dat alleen mogen doen met behulp van de waarden van die andere cultuur zelf ('in terms of their own traditions', schrijven de antropologen). Het eerste geval lijkt duidelijk een conclusie in het ongerijmde. Culturen zouden als in zichzelf besloten monaden langs elkaar heen leven. Dat lijkt ook al praktisch moeilijk vol te houden door alle dwarsverbindingen die tussen culturen bestaan.

De tweede optie is dat we culturen alleen mogen verdedigen en kritiseren op basis van maatstaven zoals we die aan die cultuur zelf ontlenu. Tot op zekere hoogte ziet dat er aantrekkelijk uit en in zekere zin ook als iets dat in overeenstemming lijkt met de wijze waarop gewerkt wordt in de mensenrechtentraditie. Wanneer een aantal landen het erover eens is geworden dat bepaalde waarden tot hun gemeenschappelijk erfgoed van hoger recht behoort, dan wordt dat in een verklaring vastgelegd. Zo is in 1950 te Rome de Europese Verklaring voor de Rechten van de Mens en Fundamentele Vrijheden gesloten. Bij die conventie kunnen landen zich aansluiten en wanneer zij dat hebben gedaan, wordt verwacht dat zij de rechten zoals geformuleerd in het verdrag zullen eerbiedigen. Doen zij dat niet, dan kan de nationale rechter en uiteindelijk ook een bovennationale rechter in Straatsburg oordelen over een eventuele mensenrechtenschending.<sup>19</sup>

Op die manier wordt erkend dat landen, net als individuen, korte-termijndoelstellingen kunnen formuleren (neergelegd in gewone wetgeving), maar dat zij bovendien een soort superieure rechtsorde kunnen erkennen waaraan iedereen, ook de wetgevende, uitvoerende en rechtsprekende macht, onderworpen is.<sup>20</sup>

De vraag is echter of we met mensenrechten niet een verdergaande pretentie hebben dan het codificeren van een regionaal geldend rechtsethisch erfgoed. Is het niet veeleer zo dat we ten aanzien van de praktische implementatie een Europees systeem

hebben ontwikkeld dat naar zijn pretentie een wijdere strekking heeft? Het lijkt onvermijdelijk dat we die vraag bevestigend beantwoorden. Daar zou zeker iets voor te zeggen zijn wanneer we kijken naar de pretentie van een andere bekende mensenrechtenverklaring, de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens, zoals deze binnen de Verenigde Naties in 1948 tot stand is gekomen. Hier wordt op basis van het uitgangspunt van de menselijke waardigheid een lijst van mensenrechten geproclameerd die universele strekking heeft. De Universele Verklaring werd geproclameerd als een 'common standard of achievement for all peoples and all nations'. Bij de Universele Verklaring wordt deze pretentie nadrukkelijk uitgesproken, maar het is in feite inherent aan de gedachte van mensenrechten in het algemeen: mensenrechten beogen rechten te geven aan de mens in het algemeen. Zij gelden in beginsel voor iedereen die de status van mens heeft en moeten door een ieder gerespecteerd worden. Toch staat die pretentie tegenwoordig onder zware druk.

#### 4. Kritiek op de universaliteitspretentie van mensenrechtenverklaringen door 'vulgar cultuurrelativisme'

Twee punten van kritiek worden veelvuldig gehoord. Het gaat hierbij niet om kritiek van een hoog intellectuele status, maar zij wordt zo vaak naar voren gebracht dat men er eenvoudigweg niet aan voorbij kan gaan.

(1) Een van de punten waarop onder andere de Universele Verklaring bekritiseerd wordt, is dat het aandeel van Derde Wereld-landen in de totstandkoming van de verklaring gering is geweest. Deze claim is feitelijk niet zo sterk, aangezien landen als Chili, Cuba en Panama belangrijke bijdragen hebben geleverd aan de gedachtenwisseling over de totstandkoming, terwijl ook India en China een aanzienlijke invloed hebben gehad, zoals Philip Alston betoogt.<sup>21</sup> Alleen al op deze grond dus kan die kritiek worden gerelativeerd. Maar veel principiëler is het verweer dat het voor de universaliteitspretentie van een norm niet uitmaakt welke instanties betrokken zijn geweest bij het opstellen daarvan. Wanneer bepaalde landen niet betrokken zouden zijn geweest bij een verklaring, zou dat hoogstens het democra-

tisch gehalte van de besluitvormingsprocedure in gevaar brengen, maar nooit de geldigheidspretentie in ethische zin. Misschien is een provocerende, maar naar mijn idee toch relevante vergelijking op zijn plaats. China is niet betrokken geweest bij de ontwikkeling van de geometrie door Euclides, maar dat beperkt niet de geldigheid daarvan. Een meetkundig theorema heeft in China dezelfde uitkomst als in het oude Griekenland waar het ontdekt werd of in onze tijd waarin we nog steeds volgens de principes van Euclides werken. En voor wie dat voorbeeld te eurocentrisch klinkt: het buskruit werd niet in Europa uitvonden, maar blies wel de Europese kastelen op en maakte een einde aan het feodale systeem. Wie betrokken is geweest bij het ontdekken danwel opstellen van bepaalde wetmatigheden is niet relevant voor de vraag of die wetmatigheid universele betekenis kan blijken te hebben. De betekenis van de wet van de zwaartekracht is ook niet tot Engeland beperkt omdat Newton deze heeft geformuleerd. Tot zover het 'totstandkomingsargument' tegen de Universele Verklaring.

(2) Een ander argument dat wel eens tegen de universele pretentie van mensenrechtenverklaringen wordt ingebracht, is dat men wijst op de vele schendingen van mensenrechten, met name in andere culturen dan de Westeuropese. Ook hiervoor geldt weer dat het geen valide argument is voor de stelling die men wil verdedigen. Het verbod op diefstal is een universele norm in die zin dat in alle rechtsstelsels bepalingen zijn te vinden die diefstal verbieden. Dat neemt niet weg dat diefstal feitelijk plaatsvindt, maar dat wil dan toch alleen maar zeggen dat het feitelijke gedrag niet altijd in overeenstemming is met wat mensen als normen voor zichzelf proclameren en doet niets af aan de universaliteit van de normen *als normen*.

Ook voor mensenrechten is dat een relevante observatie. Mensenrechten zijn alleen maar *dan* niet universeel wanneer dictators als Pol Pot, Idi Amin, Pinochet, Stalin en Hitler zouden zeggen dat zij mensenrechten *als normen* niet erkennen. Overigens doen zij ook dat wel eens, maar toch veel minder dan beweerd wordt. Veel vaker komt het voor dat men lippendienst bewijst aan mensenrechten, maar dat de feitelijke praktijk anders is. Men kan het ook als volgt stellen: uit het feit dat dictatoriale regimes martelingen in het geheim laten plaatsvinden

en ontkennen dat het gebeurt wanneer zij daarop worden aangesproken, blijkt dat zij een martelverbod *als norm* erkennen.

Wanneer mensen op grond van dit soort argumenten dan ook menen het universele karakter van mensenrechtenverklaringen te kunnen ontcrachten, is dat gebaseerd op een misvatting. Het is in feite een uitvloeisel van een onvoldoende besef van de scheiding van feit en norm. Dat komt heel veel voor, maar blijft wel verkeerd.

### 5. Het intellectueel cultuurrelativisme van de antropologen

We moeten dit 'vulgair cultuurrelativisme', dat in feite gebaseerd is op misverstanden, goed onderscheiden van het cultuurrelativisme van de cultureel-antropologen.<sup>22</sup> Het cultuurrelativisme van de cultureel-antropologen is van een radicaler soort dan deze elementaire misvattingen. De cultureel-antropologen verdedigen dat we culturen alleen in het licht van hun eigen waarden en normen mogen bekritisieren. Is deze wellicht beter wetenschappelijk gefundeerde vorm van cultuurrelativisme (we hebben gezien, het wordt door de antropologen gepresenteerd als iets dat voort zou vloeien uit de 'present-day scientific knowledge of Man') houdbaar, terwijl het vulgair cultuurrelativisme geen stand kan houden bij nadere overweging?

Ook dat zou ik willen bestrijden, zij het dat daarvoor andere argumenten dienen te worden gemobiliseerd. Het 'wetenschappelijk cultuurrelativisme' gaat niet zozeer mank aan denkfouten, aan een theoretische onmogelijkheid, maar heeft *praktische* gebreken: het is niet uitvoerbaar, zelfs niet door diegenen die voorgeven zich daartoe aangetrokken te voelen. Wat zou het theoretisch cultuurrelativisme immers betekenen? Dat zou betekenen dat we het Indiase kastensysteem alleen in het licht van de hindoeïstische uitgangspunten mogen beoordelen, niet in het licht van christelijke of humanistische. Dat lijkt een wat vreemd standpunt. Het zou erop neerkomen dat ons domein van beoordeling zo sterk wordt ingeperkt dat van een zelfstandige beoordeling nauwelijks iets overblijft. We zouden als het ware de opvattingen over reïncarnatie als uitgangspunt moeten nemen om eventueel het kastensysteem af te wijzen. Van een werkelijke confrontatie

van onze uitgangspunten en die van een vreemde cultuur kan dan geen sprake meer zijn. Vrouwenbësnijden moeten we beoordelen in het licht van opvattingen over de vrouw die we wellicht verwerpen, een intolerante houding tegenover homoseksuelen moeten we beoordelen tegen het licht van een opvatting over seks, voortplanting en mannelijkheid die we afwijzen. Blijft van ons oordeelsvermogen nog wel iets over?

Niet alleen ons oordeelsvermogen zou door een consequente toepassing van het cultuurrelativisme worden ondermijnd, ook ons politiek en maatschappelijk engagement zou worden ondergraven. Hoe zouden wij ooit enthousiast kunnen zijn over een verbreiding van de burgerrechtenbeweging zoals die in de Verenigde Staten heeft plaatsgevonden? Dat zouden we alleen maar kunnen zien als een arrogant imperialistische houding van de mentaliteit van de noordelijke staten die interveniëren in de cultuur van de zuidelijke staten.

Dat laatste brengt ons op de vraag wat eigenlijk een 'cultuur' is. In het geval van de noordelijke en de zuidelijke cultuur binnen de VS kan men twee standpunten innemen. Het eerste is dat het hierbij gaat om één cultuur waarbij de zuidelijke staten zich niet conformeren aan de normatieve code (de Amerikaanse grondwet) die voor het gehele gebied geldt. In dat geval zou interventie gerechtvaardigd zijn. Men kan echter ook verdedigen dat (1) het hierbij gaat om verschillende interpretaties van één en dezelfde cultuur die in beginsel als gelijkberechtigd naast elkaar staan of (2) zelfs als twee geheel verschillende culturen. Zou men dát doen, dan zou een cultuurrelativistisch geïnspireerde Zuiderling kunnen beweren dat hij zich niets van de normen van de Noorderling behoeft aan te trekken. Hij zou daarbij – analoog aan opvattingen waarin tegenwoordig de universele pretentie van de Universele Verklaring wordt afgewezen – kunnen zeggen: wat heb ik met de Amerikaanse constitutie te maken? Was dat niet overwegend een door Noorderlingen opgedrongen document? 'When the constitution comes between me and the virtue of the white women of South Carolina, I say, to hell with the constitution,' zoals het eens even compact als voor ons uiterst dubieus is uitgedrukt.

## 6. De onaanvaardbare consequenties van het cultuurrelativisme

Laten we nog een stap verder gaan op de ingeslagen weg. We hebben het concept 'cultuur' steeds enger opgevat. Benedict c.s. menen dat 'wij westerlingen' niet het recht hebben 'vreemde culturen' te veroordelen. Ook Montaigne stelde zich bij cultuurverschillen grote discrepanties tussen de katholieke Fransen van zijn tijd voor en natuurvolkeren. We hebben echter gezien dat men ook binnen één land cultuurverschillen kan onderkennen tussen Noord en Zuid. Maar waarom zouden we niet nog iets verder gaan? Er is ook een wereld van verschil tussen een advocaat uit Boston en een lid van de 'Bloods' of de 'Crisps' uit de achterbuurten van Los Angeles. Die verschillen zijn in feite zo groot dat ze de verschillen tussen een modale Nederlandse burger en een doorsnee inwoner uit Koeweit overtreffen. In het alledaagse spraakgebruik is het ook niet vreemd te spreken van grote *cultuur*verschillen tussen de Amerikaanse jurist en het gang-lid uit Los Angeles. Zou dat dan ook met zich meebrengen dat we hier het cultuurrelativisme van Boas en Benedict moeten toepassen? Zouden we hier niet moeten zeggen dat het de advocaat geheel aan het morele recht ontbreekt om *zijn* normen aan te leggen bij het beoordelen van het gang-lid? U voelt al waar ik naar toe ga: een Amerikaanse rechter, afkomstig van een prestigieuze universiteit, WASP in attitude en achtergrond, zou helemaal het recht niet hebben mensen uit andere klassen te veroordelen. Het consequent doorgedacht cultuurrelativisme zou een nieuwe vorm van standrechtspraak vereisen. De Amerikaanse constitutie, Amerikaanse wetgeving in het algemeen, zou moeten worden ontmaskerd in haar universaliteitspretentie en als een aanmatigende pretentie terzijde geschoven. Dit is ook ongeveer wat tegenwoordig wel gebeurt in radicale criminologie, die weliswaar in Nederland zo langzamerhand een gemarginaliseerde positie heeft, maar die in de Verenigde Staten met postmoderne fundering weer een steuntje in de rug heeft gekregen.<sup>23</sup>

Dat het cultuurrelativisme in de tweede zin wel spaak moet lopen, blijkt ook uit het feit dat aanhangers daarvan het moeilijk consequent kunnen toepassen. Om dat te begrijpen moeten we ons weer even verplaatsen in de motivatie van de cultuurrela-

tivisten. Cultuurrelativisten worden vaak gedreven door de op zichzelf nobele inspiratie om andere culturen niet arrogant te benaderen. Cultuurrelativisten zijn voorstanders van tolerantie en ruimdenkendheid. Het is ook vaak in dat licht dat zij – opnieuw terecht – de beperkingen van de eigen cultuur aan de kaak stellen. We vonden die houding bij Boas, Benedict, Herskovits, maar men kan haar ook onderscheiden bij oudere denkers. Een mooi voorbeeld daarvan vinden we bij Montaigne. In een reflectie op natuurvolkeren, de volkeren die wij, Europeanen, zo gemakzuchtig als barbaren aanduiden, zegt Montaigne dat we weliswaar bij hen geen letteren, wetenschap, kleding, landbouw, metaal en andere zaken die onze cultuur kenmerken aantreffen, maar ook geen leugen, verraad, veinzen, afgunst en laster. Zelfs de woorden waarheid, trouw, oprechtheid en vrijgevigheid zijn daar onbekend, aldus Montaigne. Zó vanzelfsprekend zijn deze goede eigenschappen daar!

Met Montaigne begint een rousseauïstisch cultuurprotest in de Europese cultuur. De 'barbaar' wordt aan ons, de vermeend geciviliseerde mens, als model voorgehouden. Cultureel-antropologen aan het begin van deze eeuw, zoals Ruth Benedict en G. Boas, waren in die zin volgelingen van Montaigne dat zij aan onze cultuur de spiegel wilden voorhouden en deze kritiseren. De vraag is nu alleen *hoe* die cultureel-antropologen dat doen. Ook op dat punt namelijk lijkt zich weer een paradox aan te dienen: het cultuurrelativisme is gemakkelijk met de mond te belijden, maar leidt bij consequente pogingen om het toe te passen tot allerlei problemen. Zoals *fellow travellers* naar verre paradijzen afreisden om het decadente kapitalisme vanuit een of andere vaak totalitaire staat te kritiseren, zo kritiseren Benedict en andere cultuurrelativisten onze westerse maatschappij aan de hand van een geïdealiseerde interpretatie van een vreemde cultuur. De vraag is nu of zij – in het licht van hun eigen cultuurrelativisme – daartoe wel het morele recht hebben. Is immers dit soort kritiek niet juist wat zij in hun geschriften aan de kaak stellen? Zij kritiseren het Westen met de normen die zij ontlene aan een vreemd volk! Met andere woorden: ook *wij* zouden ons kunnen verdeedigen met het argument dat de gebreken die cultuurrelativisten aan de kaak stellen in onze cultuur nu eenmaal inherent zijn aan onze cultuur. De cultuur-

relativist stimuleert een lankmoedige houding tegenover het: 'right or wrong, *my country!*' Waarom zouden wij op onze culturele schreden terugkeren alleen maar omdat cultureel-antropologen ons culturen voorhouden waarin mensen op een meer tolerante manier met elkaar omgaan? De cultuurrelativist zou alleen maar consequent blijven in het licht van zijn eigen uitgangspunten wanneer hij naar vreemde culturen zou reizen en deze bestuderen, omdat deze studie hem waarden en normen doet ontwikkelen binnen onze eigen cultuur die we kunnen hanteren om de eigen cultuur te beoordelen. Maar dat is wel een erg gekunsteld standpunt. Bovendien is het mij niet bekend dat cultuurrelativisten zich met dit argument hebben verweerd om de inconsequenties tussen hun theorieën en praktisch engagement te verzachten.

## 7. Wat betekent deze discussie voor mensenrechten?

Laat ik proberen de balans op te maken. Cultuurrelativisme is een theorie die sympathieke kanten heeft, maar die bij nadere inspectie geen stand kan houden. Er zijn eigenlijk twee vormen van. Het eerste is een vulgair cultuurrelativisme. Het wijst erop dat sommige landen niet betrokken zijn geweest bij het opstellen van bepaalde mensenrechtenverdragen en dat in bepaalde delen van de wereld mensenrechten niet worden gerespecteerd. Dit vulgair cultuurrelativisme – zo men daarvan wil spreken – maakt zich schuldig aan elementaire denkfouten en kan derhalve geen stand houden. Daarvan dienen we echter een andere vorm van cultuurrelativisme te onderscheiden, zoals het verdedigd is door bepaalde cultureel-antropologen. Die tweede vorm van relativisme maakt niet de elementaire fouten waarvan bij het vulgair cultuurrelativisme sprake is, maar is toch even weinig aantrekkelijk aangezien men zich in praktisch opzicht verstrikt in allerlei problemen. Het sympathieke van het cultuurrelativisme – laat daarover geen misverstand bestaan – is de voorliefde voor tolerantie en ruimdenkendheid, maar de interpretatie die aan deze begrippen gegeven wordt is – hoewel sympathiek – ernstig onjuist. Ik geloof dat we eigenlijk niet anders kunnen dan proberen om waarden en normen te ontwikkelen waarmee we *alle* culturen kunnen beoordelen. We moeten gewoon

in het licht van de normen die we voor juist houden (ook als dat de normen van onze eigen cultuur zouden zijn; wat vaak het geval is) onze eigen cultuur, maar ook vreemde culturen beoordelen. Het cultuurrelativisme is op een misvatting gebaseerd. De cultuurrelativist denkt dat tolerantie hem ertoe noopt allerlei verwerpelijke zaken te laten passeren zonder dat hij daar een oordeel over mag hebben, maar dat is onjuist. Wanneer in de westerse wereld het vrouwenkiesrecht is ingevoerd en wij over dit instituut zo tevreden zijn dat we het niet willen afschaffen, waarom zouden we het dan ook niet als wenselijk voorhouden aan andere delen van de wereld? Wanneer wij in de westerse wereld tot de bevinding zijn gekomen dat godsdienstvrijheid met zich mee zou moeten brengen dat ook de centrale leerstukken van de grote theïstische godsdiensten (christendom, islam) onder vuur moeten kunnen komen te liggen, waarom zouden we dan ook niet onbekommerd de fatwa die is uitgeroepen over Rushdie en Nasrin afwijzen?<sup>24</sup> Tolerantie is niet een kwestie van inhoud, maar een kwestie van vorm.

Opnieuw is een vergelijking misschien verhelderend. Mijn buurman heeft het volste recht om te beweren dat '2 x 2 = 5'. Zijn herhaalde afhankelijkheid aan deze voor hem elementaire waarheid rechtvaardigt het niet dat ik hem vrijheid van spreken ontzeg, hem bars tegemoet treedt, hem met allerlei machtsmiddelen probeer tot andere inzichten te dwingen. Maar wanneer ik in alle rust tegen hem zeg dat hij een onjuiste vermenigvuldiging heeft gemaakt, kan niemand mij van intolerantie en arrogantie betichten.

Datzelfde zouden wij *mutatis mutandis* ook moeten doen met culturen. Benedict heeft gelijk dat we tolerant moeten staan tegenover alle 'equal patterns of life', maar dan toch alleen in die zin dat we alle 'patterns of life' in de gelegenheid moeten stellen aan het grote publieke debat dat plaatsvindt op het wereldtoneel deel te nemen. Tolerantie kan nooit betekenen dat we de intellectuele handicap aanvaarden dat we vrouwenbesnijdenis moeten aanvaarden, omdat we ons anders aan westerse arrogantie zouden overgeven. Wij *moeten* ons allen wel aan de 'arrogantie' overgeven van een beoordeling. We kunnen die menselijke verantwoordelijkheid eenvoudigweg niet ontlopen. Dat geldt niet alleen voor westerlingen, maar ook voor Aziaten en Arabieren.

Ook zij mogen ons aanspreken op onze waarden en normen. Wie het werkelijk serieus meent met de eigen waarden en normen is ten allen tijde bereid daarover verantwoording af te leggen en een diepgaand debat te voeren.

Mensen moeten in het algemeen minder koud-watervrees hebben om uit te komen voor wat zij goede waarden achten. Het doet niet ter zake of men in andere delen andere waarden hooghoudt. Zo dat het geval is, dan kan men daarover een gedachtenwisseling voeren en alle veranderingen in de geschiedenis zijn ook tot stand gekomen doordat men dit soort 'choc des opinions' niet alleen heeft toegelaten, maar zelfs heeft gecultiveerd. Wij zijn veel te snel geneigd om te denken dat we uit respect voor de opvattingen van anderen de communicatie over normatieve idealen moeten staken. Respect komt niet tot uitdrukking in het feit dat men maar zwijgt over andere culturen, maar respect komt veeleer daarin tot uitdrukking dat men de discussie op een eerlijke, open en onbevangen wijze voert. Het is ten allen tijde ontoelaatbaar om communicatiekanalen te laten verstoppert, een discussie te beëindigen met een machtswoord, maar het getuigt niet van tolerantie en respect om in onze ogen verwerpelijke zaken te vergoelijken als uitingen van een cultuur die door ons niet begrepen wordt en nooit begrepen kan worden. Voltaire heeft gezegd: ik ben het met alles wat u zegt oneens, maar ik zal ervoor blijven strijden dat u het mag blijven zeggen. Dit is een lapidaire maar nog steeds onovertroffen formulering van de essentie van tolerantie. Wij zijn het eerste echter vergeten: zeggen dat je het niet met iemand eens bent.

Het is natuurlijk juist dat we er niet onkritisch vanuit mogen gaan 'that one's own way of life is to be preferred to all others', zoals Herskovits aan de kaak stelt. Ook mag nooit een 'uncritical preference for one's own mores and culture' plaatvinden, zoals Bidney kritiseert. Een 'fehlendes Bewusstsein der Begrenzung der eigenen Urteilsfähigkeit' (Rudolph) is natuurlijk ten allen tijde verwerpelijk. Maar wat de cultuurrelativisten vergeten is dat we zelfbewust, beargumenteerd en dus in het volle bewustzijn van het feit dat we onze eigen waarden aan het verdedigen zijn, deze niettemin kunnen verdedigen.

## Noten

1. Vgl. over de geschiedenis van mensenrechten C.W. Maris, 'Een natuurlijke historie van de mensenrechten', in: P.B. Cliteur, A. Deelder en M.R. Rutgers, red., *Mensenrechten*, Gouda Quint, Arnhem 1992, pp. 27-77, en over de universele pretentie: S.W. Couwenberg, red., *Westerse cultuur: model voor de hele wereld?* Kok Agora, Kampen 1994.

2. Vgl. H.S. Commager, 'Judicial review and democracy', in: *Virginia Quarterly Review*, 19 (Summer 1943), pp. 417-428; Ackerman, Bruce, *We the People*, 1, Foundations, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England 1991; Stephen Holmes, 'Precommitment and the paradox of democracy', in: J. Elster and R. Slagstad, *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, New York 1988.

3. Over democratie zegt Baehr terecht: 'Democratie is de uitdrukkingvorm van enkele belangrijke politieke mensenrechten. De begrippen "mensenrechten" en "democratie" zijn echter niet uitwisselbaar.' P.R. Baehr, *De Rechten van de Mens: Een universeel aandachtsgebied*, Boom Meppel, Amsterdam 1991, p. 2.

4. T.R.S. Allen, 'Legislative supremacy and the rule of law: Democracy and constitutionalism', in: *Cambridge Law Journal*, 44 (1985), p. 116; Carl J. Friedrich, *The impact of American constitutionalism abroad*, Boston University Press, Boston, Massachusetts 1967.

5. Vgl. hierover Adamantia Pollis en Peter Schwab, eds., *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives*, Praeger, New York 1979.

6. De zogenaamde *homo mensura*-regel, toegeschreven aan Protagoras. Vgl. W.K.C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge University Press, Cambridge etc. 1971, p. 262 e.v. Vgl. verder: Nai Nielsen, 'Scepticism and Human Rights', in: *The Monist*, 52 (1968), pp. 573-594.

7. Vgl. hierover Ineke Boerefijn, 'Human Rights News; World Conference on Human Rights, Vienna 14-25 June 1993', in: *Netherlands Quarterly of Human Rights*, 11 (1993), p. 295, die wijst op het door China ingenomen standpunt op deze conferentie dat mensenrechten niet universeel zijn, maar historisch en lokaal bepaald. H.E. Liu Huaqiu, hoofd van de Chinese delegatie op de conferentie, merkte op: 'One should not and cannot think the human rights standard and model of certain countries as the only proper ones and demand all countries to comply with them.'

8. Ik ontleen deze typering aan: James Rachels, 'The challenge of cultural relativism', in: *The elements of moral philosophy*, second edition, McGraw-Hill, Inc., New York etc. 1993, pp. 15-30. Vgl. verder: Fernando R. Tesón, 'International human rights and cultural relativism', in: *Virginia Journal of International Law*, 25 (1985), pp. 869-898; Jack Donnelly, 'Cultural relativism and universal human rights', in: *Human Rights Quarterly*, 6 (1984), pp. 400-419; David Wong, 'Relativism', in: Peter Singer, red., *A companion to ethics*, Basil Blackwell 1993 (1991), pp. 442-451.

9. Pascal, *Oeuvres complètes*, par Jacques Chevalier, Gallimard, Paris 1954, p. 1149. In deze editie fragment 230, en 294 in de editie van Brunschvicg.

10. Vgl. Chapitre IV van de *Pensées*, 'Conclusion: Qu'il faut chercher Dieu'. 'Avant que d'entrer dans les preuves de la religion chrétienne, je trouve nécessaire de représenter l'injustice des hommes qui vivent dans l'indifférence de chercher la vérité d'une chose qui leur est si importante, et qui les touche de si près' (*op. cit.*, p. 171).

11. Vgl. Francis X.J. Coleman, *Neither angel nor beast: The life and work of Blaise Pascal*, Routledge & Kegan Paul, New York and London 1986, p. 1: 'To Pascal the long skeptical tradition beginning with the ancient Greeks provided the best arguments not only for the impossibility of constructing a philosophy, but also for subduing man's natural arrogance and for "man's misery without God" – a theme that pervades all of Pascal's philosophical and theological works.'

12. Montaigne, *Essais*, I/31.

13. Vgl. H.S. Hughes, *Consciousness and society: The re-orientation of European social thought 1890-1930*, Revised Edition, Vintage Books, Random House, New York 1977, p. 240 e.v.

14. Vgl. Lemaire, *Over de waarde van kulturen: Een inleiding in de kultuurfilosofie*, Ambo, Baarn 1976, p. 93.

15. Statement on Human Rights, in: *American Anthropologist*, 49 (1947), pp. 539-43.

16. Vgl. K. Vasak, 'A 30-year struggle: The sustained effort to give force of law to the Universal Declaration of Human Rights', in: *UNESCO Courier*, november 1977, p. 29; Stephen P. Marks, 'Emerging human rights: A new generation for the 1980s?', in: *Rutgers Law Review*, 33 (1981), pp. 435-452; P. Alston, 'A third generation of solidarity rights: Progressive development or obfuscation of international Human Rights Law?', in: *Netherlands International Law Review*, 29 (1982), p. 316.

17. Joel F. Handler, 'Postmodernism, protest, and the new social movements', in: *Law & Society Review*, 26 (1992), pp. 697-696; Ernest Gellner, *Postmodernism, reason, and religion*, Routledge, London and New York 1992; Allan C. Hutchinson, 'Doing the Right Thing? Toward a postmodern politics', in: *Law & Society Review*, Vol. 26, No. 4, 1992, pp. 773-787; Gene Outka en John P. Reeder, jr., eds., *Prospects for a*

*common morality*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1993; John R. Searle, 'Rationality and Realism: What is at stake?', in: *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Fall 1993, Vol. 122, nr. 4, pp. 55-83.

18. E.H. Gombrich, 'Relativism in the humanities: The debate about human nature', in: *Topics of our Time*, Twentieth-century Issues in Learning and in Art, Phaidon Press Limited, London 1991, pp. 36-46, p. 38.

19. Vgl. E.A. Alkema, 'Samenhang en verdieping van recht dankzij de rechten van de mens?', in: P.B. Cliteur en A.P.M.J. Vonken, *Doorwerking van mensenrechten*, Wolters-Noordhoff, Groningen 1993, pp. 1-25.

20. Mensenrechten en constitutionalisme hangen dus nauw samen. Vgl. Louis Henkin, 'Constitutionalism and human rights', in: *Constitutionalism and rights: The influence of the US Constitution abroad*, ed. Louis Henkin and Albert J. Rosenthal, Columbia University Press, New York 1990, pp. 383-395.

21. Philip Alston, 'The Universal Declaration at 35', in: *The Review of the International Commission of Jurists*, December 1988, nr. 31, pp. 60-71, p. 62 e.v. Vgl. verder: Johannes Morsink, 'The philosophy of the Universal Declaration', in: *Human Rights Quarterly*, 6 (1984), pp. 309-334.

22. Men zou ook kunnen verdedigen dat we het cultuurrelativisme in de eerste zin niet als zodanig moeten aanduiden en de term reserveren voor het meer radicale relativisme van de antropologen. Dat is echter een semantische kwestie.

23. Vgl. Louis B. Schwartz, 'With gun and camera through darkest CLS-land', in: *Stanford Law Review*, 36 (1984), pp. 423-464; Martin Krygier, 'Critical legal studies and social theory: A response to Alan Hunt', in: *Oxford Journal of Legal Studies*, 7 (1987), pp. 26-39; Joseph William Singer, 'The player and the cards: Nihilism and legal theory', in: *The Yale Law Journal*, 94 (1984), pp. 1-70.

24. Vgl. ook P. R. Baehr, 'Hoe universeel zijn mensenrechten', in: *Civis Mundi*, Universaliteit van mensenrechten, 32 (1993), pp. 47-52.