# De onvermijdelijke universaliteit van mensenrechten

P.B. Cliteur

## Een reactie op Brand en Bronsveld

### Inleiding

Mensenrechten hebben vanaf het moment waarop ze werden geproclameerd kritiek opgeroepen.[1] Allereerst was er de kritiek van Jeremy Bentham, die het 'anarchistisch' karakter van de mensenrechten aan de orde stelde. Vervolgens was er de marxistische kritiek: bij mensenrechten zou het gaan om de expressie van bourgeois-waarden die zich weliswaar presenteren als universele normen, maar die in feite de belangen weerspiegelen van een bepaalde sociaal-economische klasse. Minder bekend, maar zeker niet minder invloedrijk tegenwoordig, is de conservatieve kritiek. Conservatieven als Maistre en Burke hebben erop gewezen dat de mensenrechten een abstracte 'mens' als uitgangspunt nemen, een *idee* mens, los van traditie, cultuur en geschiedenis. Maar is het niet een onloochenbaar feit dat mensen altijd deel uitmaken van een cultuur, een tijd, een gemeenschap?

Frappant is dat de twee laatste vormen van kritiek één en dezelfde pretentie van mensenrechten op de korrel nemen: de pretentie van universaliteit. Niet minder opvallend is dat beide vormen van kritiek een herleving lijken door te maken. De marxistische kritiek wordt tegenwoordig niet meer gedragen door de Sovjet-Unie, maar wordt toch nog steeds gehoord in het internationale verkeer, met name van de zijde van ontwikkelingslanden. De conservatieve kritiek maakt een herleving door bij auteurs die worden aangeduid als 'communitaristen', maar ook bij 'postmodernen'. 'Rejetez loin de vous ces théories absurdes qu'on vous envoie de France comme des vérités éternelles et qui ne sont que les rêves funestes d'une vanité immorale,' schreef Joseph de Maistre. Maistre was een van de meest virulente critici van de Franse Revolutie, het verlichte denken en de mensenrechtenverklaringen die tijdens de Revolutie werden geformuleerd.[2] Zijn kritiek lijkt actueler dan ooit.

Nu wordt Maistre, evenals de meeste vormen van communitarisme, geassocieerd met 'rechts'[3] en postmodernisme om de een of andere reden[4] met 'links'. Het zou dus niet zo voor de hand liggen een uitspraak van hem als representatief voor beide stromingen op te voeren. De overeenkomsten tussen postmodernisme en communitarisme zijn echter niet te miskennen. Beide richten zich tegen de Verlichting. De postmodernen bestrijden die Verlichting onder de naam 'modernisme', de communitaristen als 'liberalisme'. Maar dat is slechts een kwestie van naam; zij richten zich in feite tegen dezelfde traditie van denken. In zowel het communitarisme als het postmodernisme wordt gewezen op de betekenis van het lokale, tijdelijke, particuliere, culturele, traditionele, concrete, en er wordt afstand genomen van 'eeuwige waarheden', 'algemeenheidsmythes', 'abstract denken', 'rationalisme', 'vooruitgangsgeloof' en 'individualisme'. Daarmee zijn zowel communitarisme maar ook postmodernisme verwant aan het conservatisme. De structuur van de argumentatie verschilt echter enigszins. Burke en Maistre moesten een opkomende malaise bestrijden; de postmodernen pretenderen de grafdragers te zijn van een geloof dat heeft afgedaan (de 'grote verhalen' zouden 'ongeloofwaardig' zijn geworden).[5]

Die agressieve kritiek op de Verlichting is een van de meest opvallende fenomenen uit de hedendaagse cultuurkritiek. Eens werd de Verlichting gezien als een progressieve, emancipatorische stroming. Tegenwoordig wordt het door de spraakmakende elite verbonden geacht met vooruitgangsgeloof, wetenschap & technologie, milieubederf, rationalisme en andere kwalen van de mensheid. Voor

een herwaardering van het liberalisme lijkt de laatste tijd enige belangstelling te ontstaan,[6] maar voor een herwaardering van de Verlichting is het getij nog niet erg gunstig.[7]

De verlichtingskritiek heeft ook zijn eigen helden. Ideoloog par excellence is Friedrich Nietzsche.[8] Frasen als 'eeuwige waarheden', idealen die hun 'geloofwaardigheid hebben verloren' worden vaak regelrecht uit Nietzsche overgeschreven, die niet eens meer geciteerd behoeft te worden om als invloed permanent aanwezig te zijn bij Franse postmoderne filosofen als Lyotard of Italiaanse als Vattimo.[9]

De postmoderne kritiek en de communitaristische kritiek op de Verlichting verschillen overigens ook in minstens één opzicht sterk van elkaar: aan de postmoderne geschriften is vaak geen touw vast te knopen. Niet omdat zij eisen aan onze intellectuele capaciteiten stellen die te hoog zijn, maar omdat het gaat om het voortdurend herhalen van dezelfde zinsneden zonder enige toelichting en nadere analyse. Het is niet zozeer filosofie, zo lijkt het, als wel religie of retoriek. Filosofie eist analyse, argumentatie, het nauwkeurig en geduldig uiteenrafelen van een bepaalde structuur.[10] Religie leeft van de proclamatie. De taal van de religie is niet: 'Het valt op goede gronden te verdedigen dat...', maar 'Gij zult...'. De schrijver van *Also sprach Zarathustra* is dan ook nauwelijks als een filosoof te beschouwen. Nietzsche kan hoogstens aanzetten tot het nadenken over filosofische problemen, maar verder dan een aanzet komt het zelden.[11] 'God is dood' – is dat een normatieve uitspraak of een feitelijke? Geeft het Nietzsches eigen standpunt weer of alleen dat van de figuur die hij opvoert? Betekent 'dood' hier werkelijk een biologische dood, of is het slechts een dichterlijke manier van uitdrukken dat mensen niet meer in God geloven? Waarom zou de dood van God nihilisme inluiden? Om dezelfde reden als Dostojevski's romanfiguur die zegt dat als God niet zou bestaan alles geoorloofd zou zijn? En als Nietzsche die dood van God werkelijk zo dramatisch vond, waarom blijkt daarvan dan niets uit zijn correspondentie?[12]

Het zijn vragen die Nietzsche niet aan de orde stelt. Maar wat interessanter is: ook een groot deel van de Nietzsche-literatuur niet. Het is zelfs niet chic zulk soort vragen te stellen, ja enigszins ongepast, zoals het ook niet *comme il faut* is Boeddha, Jezus, Zarathoestra, Mohammed of Pythagoras naar argumenten te vragen.

Soortgelijke vragen als men kan stellen over het werk van Nietzsche kan men ook stellen over het werk van een postmodern auteur als Lyotard. Wat is een 'verhaal'? Wanneer is een verhaal 'groot'? Is het einde van de grote verhalen een normatieve uitspraak of een sociologische generalisatie of beide? Men kan lang zoeken naar een antwoord op dit soort vragen; ze worden niet gegeven, zelfs de vragen worden niet gesteld. Grote cultuurfilosofische generalisaties worden zonder blikken of blozen, zonder argumentatie, zonder empirische onderbouwing aan de lezer voorgezet. Het einde van die grote verhalen wordt wel heel groots verteld.

Nu is het meestal zo dat mensen die zich aangetrokken voelen tot de stijl van Lyotard en de zijnen geen kennis nemen van de meer analytisch georiënteerde filosofen en omgekeerd. Iemand die Thomas Nagel, John Rawls, Joseph Raz en Ronald Dworkin leest, neemt doorgaans geen kennis van Lyotard. Dat is een ander métier. So far, so good. Maar soms wordt toch – vaak naar aanleiding van een concreet punt – op elkaar gereageerd. Mensenrechten vormen zo'n punt. Mensenrechten zijn één van de onderwerpen van de agenda van de Verlichting. Postmodernen denken dit te kunnen 'deconstrueren'. Ineens ontmoeten de twee werelden elkaar.

In een vorig artikel in Beleid en Maatschappij[13] heb ik betoogd dat we een minimum aan waarden en normen moeten hooghouden en ook kúnnen hooghouden voor alle culturen. Het prijsgeven van dat idee zou onze kritische vermogens volledig verlammen. Mensenrechten vormen de minst omstreden kandidaat voor deze universele moraal, heb ik toen gesteld.[14] Brand en Bronsveld menen dit, gewapend met het postmodern ontmaskeringsinstrumentarium van Nietzsche en zijn volgelingen, te kunnen bestrijden.

Laten we zien of een dialoog mogelijk is. Wie mijn inleiding tot dit artikel leest en deze vergelijkt met het enthousiasme waarmee B&B over het postmodernisme schrijven (dat het vertrekpunt blijkt te vormen voor hun visie op mensenrechten) zal onderkennen dat er niet veel gemeenschappelijke uitgangpunten zijn. Daarom zal ik proberen om niet de grondslagendiscussie tot uitgangspunt te nemen, maar een waardering van concrete casuïstiek. Wie

weet, misschien brengt die benadering ons iets verder. Laten we beginnen met wat zij schrijven over de doodstraf en de Rushdie-affaire.

## Twee voorbeelden: Van Damme en Rushdie

Ten aanzien van de doodstraf ben ik het met B&B eens en niet eens. *Eens* voorzover zij de verontwaardiging van Nederland over de doodstraf voor Van Damme sterk relativeren. *Niet eens* voor zover zij die casus op een verkeerde manier interpreteren. Zij kritiseren dat Kok zijn protest tegen de veroordeling van Van Damme de argumentatie meegaf dat de doodstraf vreemd is aan onze cultuur. Dat is inderdaad een slechte argumentatie.[15] Het zou zoiets zijn als dat Kok zou zeggen: wij eten hier kaas en lopen op klompen, dus dat moeten jullie in Singapore ook maar doen. B&B spreken in dit verband van 'etnocentrisch universalisme'.

Vanuit hun manier van denken is die term begrijpelijk, maar – en daar komen mijn bezwaren – naar mijn idee toch misleidend. 'Etnocentrisme' en 'universalisme' sluiten elkaar namelijk uit. Een universalist betoogt dat bepaalde waarden een universele betekenis hebben, ongeacht de cultuur waarin die waarden tot ontwikkeling zijn gekomen of de cultuur waarop zij worden toegepast. Het eigen volk wordt dus juist *niet* centraal gesteld. Vanuit het denkraam van postmodernen is echter elke poging om over andere culturen te spreken een illusie, een pretentieuze aanmatiging, een manier van doen die niemand past. De argumentatie van Kok (of liever het ontbreken daarvan) zou men beter 'cultuur-imperialistisch' kunnen noemen: men blaast de eigen particuliere moraal op tot iets met een universele strekking.

De mensenrechtentraditie heeft dat nu juist altijd willen vermijden. De mensenrechtentraditie gaat ervan uit dat er bepaalde waarden zijn die boven de culturele verschillen uitreiken; boven verschillen van ras, stand, traditie, cultuur en nationaliteit. Koks argumentatie tegen de doodstraf was dan ook *juist* vanuit mensenrechtelijk oogpunt bekeken bijzonder gebrekkig en misschien zelfs hypocriet (ongewild overigens, dus wellicht is dat laatste te sterk). Hoe het ook zij, alvorens zo van leer te trekken had de regering wel eens mogen bedenken op welke gronden men het protest had willen baseren. Nederland werd overigens goed in zijn hemd gezet toen het Singaporese ministerie van binnenlandse zaken fijntjes opmerkte dat de doodstraf in hun land een overblijfsel was uit koloniale tijden (en dus westers van origine) en dat bovendien Nederland eerst eens de VS op de vingers zou moeten tikken, die immers ook de doodstraf kennen. De particularistische benadering van Nederland werd bovendien nog scherp in de kijker gezet, zou men hier aan toe kunnen voegen, omdat wij ineens verontruste geluiden lieten horen toen een *Nederlandse* crimineel werd veroordeeld.[16]

Alvorens protesten te laten horen had de Nederlandse regering zich dus moeten bezinnen op de aard van de argumentatie. Dan staan er twee wegen open. Allereerst zou men kunnen verdedigen dat het een universeel mensenrecht is om niet te worden gedood. Dan heeft men nogal wat te verantwoorden, maar het is mogelijk. Een tweede weg was het aandringen op gratie. Dan is men van alle noodzaak tot argumentatie ontheven, want het woord zegt het al: gratie is een irrationele zaak. Dat was waarschijnlijk het beste geweest in het geval van Van Damme.

Het tweede voorbeeld van B&B, de Rushdie-affaire (waaraan we nu helaas verschillende andere moeten toevoegen met die van Nasrin als bekendste), is van een geheel andere aard. Het recht op vrijheid van meningsuiting is naar mijn idee een universeel recht in die zin dat we het altijd en overal moeten hooghouden.[17] We behoeven ons hier niet te verdiepen in de ingewikkelde nuanceringen en casuïstiek die men kan bedenken en die ook daadwerkelijk in de rechtspraktijk voorkomt. Bekend is het voorbeeld van J.S. Mill dat men niet ten onrechte 'brand' mag roepen in een volle schouwburg. Men mag ook niet aanzetten tot haat tegen bepaalde groepen en tegen individuen. Ook zijn er beperkingen denkbaar tijdens de noodtoestand. Maar het feit dat er onder bepaalde omstandigheden beperkingen op het recht denkbaar zijn, houdt het principe overeind. Universeel is niet hetzelfde als absoluut.[18]

Een van de belangrijkste verschillen tussen democratische rechtsstaten en op fundamentalistische leest geschoeide theocratieën is overigens dat de laatstgenoemden vrijheid van meningsuiting *noch* als normerend voor de eigen onderdanen, *noch* als universele norm erkennen. In Bangladesh is een fatwa uitgesproken over Taslima Nasrin, die zich op

het eigen grondgebied van de staat bevond. De fatwa over Rushdie is in zoverre een bijzondere zaak, dat het hierbij gaat om een doodsvonnis, uitgesproken door een ayatollah, over iemand die tot een geheel andere cultuur dan de zijne behoort.

We moeten ons in dit opzicht radicaal opstellen en vrijheid van meningsuiting onverkort – en niet alleen thuis maar ook elders – als universele norm bepleiten. Met 'authentiek gekwetste religieuze gevoelens', waarvoor B&B erkenning willen, kan *geen* rekening worden gehouden. Protagoras, Socrates, Epicures, Lucretius, Vanini, Servet, Holbach, Diderot, Voltaire, Schopenhauer, Fichte, Nietzsche, Robertson, Bradlaugh, Sartre en Russell hadden nooit kunnen schrijven wat zij hebben geschreven wanneer zij 'authentiek gekwetste religieuze gevoelens' hadden (moeten) ontzien. Het beschavingsproces is in essentie een proces van het volhardend doorzetten tegenover dit soort gevoelens.[19] 'Ook hier, in Nederland, hebben brandstapels gerookt, zijn mensen opgehangen of in een zak genaaid en de Spaarne ingegooid, onder bijval en toejuiching van omstanders,' schrijft Kuitert. Terecht.[20] Dat dit nu niet meer het geval is kan men waarderen als *winst*. En waarom zou men dat niet gewoon uitspreken? Omdat men zich daarmee schuldig maakt aan triomfalisme of arrogantie? Waarom? Er is genoeg waarin het Westen *geen* voorbeeld kan stellen aan het Oosten. Ook dat mag gezegd worden en *wordt* door westerse intellectuelen ook voortdurend gezegd.

B&B bepleiten ook een zekere lankmoedigheid voor Rabbae, die zich begripvol heeft uitgelaten over de fatwa. De wijze waarop Rabbae door anderen is terechtgewezen, vinden B&B maar vreemd. Hun argumentatie is echter heel zwak. De kritiek op Rabbae heeft namelijk niets te maken met het 'niet gunnen' aan Rabbae om 'op democratische wijze uiting te geven aan zijn gevoelen'. Rabbae *heeft* toch kunnen zeggen wat hij wilde? Hij heeft toch geen fatwa van Kok of de Hoge Raad over zich uitgekreten gekregen? Er zijn alleen mensen die hem hebben tegengesproken, maar dat behoort nu juist tot de essentie van een democratische samenleving: mensen mogen elkaar tegenspreken.

## Twee keer twee is vijf

Mijn 'twee keer twee is vijf'-voorbeeld levert, zoals te verwachten was, misverstanden op. Voor de goede orde: ik bedoel daarmee niet dat we disputen over ethische zaken op een even gemakkelijke manier kunnen beslissen als rekenkundige kwesties (zoals het ideaal van Leibniz was). Ik bedoel daarmee ook niet dat het wetenschappelijk bewijzen niet verschilt van ethische argumentaties (Aristoteles heeft gelijk) en al helemaal niet is het kenmerkend voor een 'sciëntistische visie' die mij wordt toegedicht. Ik heb het voorbeeld alleen maar gehanteerd om het volgende probleem aan de orde te stellen. Wanneer Euclides zijn theorema's ontdekt in Griekenland en Newton zijn zwaartekracht of Darwin zijn evolutieleer in Engeland, dan is er nooit iemand die zegt: 'De theorema's van Euclides zijn in hun gelding beperkt tot Griekenland, want daar zijn ze ontdekt.' Of: 'De gelding van de zwaartekracht en de evolutieleer is beperkt tot Engeland, want daar werden deze voor het eerst geformuleerd.' Maar gaat het om waarden en normen, dan zijn er onmiddellijk mensen die roepen dat deze in hun betekenis beperkt moeten zijn tot het land of de cultuur waarin ze voor het eerst werden geformuleerd. Mijn probleem is nu dat ik daar een verantwoording voor wens en die krijg ik niet. Waarom zouden wij in het Westen niet onbekommerd oosterse wijsheid in overweging kunnen nemen en deze eventueel toepassen? En waarom zouden oosterse wijsheidsleraren als Krishnamurti, de Maharishi Yogi of westerlingen als Arthur Koestler,[21] Christopher Isherwood[22] en anderen dat niet aan ons kunnen aanraden? Volgens B&B zou dat ondenkbaar moeten zijn.

Ik heb nu met opzet een voorbeeld gekozen van invloed van het Oosten op het Westen, van 'hen' op 'ons', om de gedachten te prikkelen. Wanneer het namelijk zo is dat wanneer het Westen een idee exporteert naar het Oosten, wordt onmiddellijk alarm geslagen door de cultureel relativisten; gebeurt het omgekeerde, dan zijn ze opvallend stil. Naar mijn smaak zou het veel gezonder zijn om onbekommerd *elke* cultuur de waarden en normen te laten bepleiten die het van wezenlijke betekenis acht. Er is zoveel dat we in een mondiale cultuur van elkaar kunnen leren; waarom zouden we ons op het magere dieet stellen dat elke cultuur alleen beoordeeld kan worden in het licht van immanente waarden? Dat is niet alleen een verarming, maar ook feitelijk niet meer mogelijk. We zijn geen monaden, maar nomaden.

Denk ook aan de invloed van oosterse godsdiensten in het Westen. Schopenhauer was van mening dat het een illusie is te denken dat het christendom het Oosten zal kerstenen. Veeleer zou het omgekeerde gebeuren.[23] Het zou best eens kunnen dat hij gelijk krijgt. Op andere gebieden zal de beïnvloeding echter omgekeerd verlopen. Het kan best zijn dat mensenrechten, 'ontdekt' in het Westen, zullen worden geëxporteerd naar het Oosten.[24] Niet als een vorm van subtiele neokoloniale onderdrukking, maar gewoon, omdat men daar graag de goede dingen van ons overneemt en zegt dat we de slechte dingen zelf mogen houden.

## Wat is 'bescheiden universalisme'?

Dat het universalisme overigens problemen met zich meebrengt, zoals B&B schrijven, ben ik mij wel bewust. Ik ben echter, net als elke mensenrechten-enthousiast, een zeer *bescheiden* universalist.[25] We moeten nooit vergeten – iets waar B&B geheel aan voorbijgaan – dat de mensenrechten 'uitzonderingsrecht' vormen. Ik bedoel daar het volgende mee. Een protagonist van de mensenrechtentraditie zal nooit beweren dat hij maar pardoes het *gehele pakket* van zijn waarden en normen aan anderen wil aanprijzen. Een verstandige houding lijkt mij die van een combinatie van romantiek en classicisme.[26]

De romanticus heeft een voorliefde voor het eigene, lokale, particuliere, de classicist voor het algemene. De romanticus heeft het over individu en volk, de classicus over de mensheid. Ik denk dat een protagonist van de mensenrechtentraditie in zijn beste vorm een geminimaliseerd classicist is. Daarmee bedoel ik dat het volkomen consequent kan worden betoogd dat verschillende volkeren, culturen en tradities hun eigen waarden en normen cultiveren. We vinden het leuk dat men het in het buitenland net iets anders doet dan bij ons thuis. Is dat niet een van de charmes van het reizen? Maar dat neemt niet weg dat er aan onze voorliefde voor culturele verscheidenheid een grens is. Er loopt een glijdende schaal van (a) *voorkeur* voor culturele verscheidenheid (volksdansen, andere manieren van groeten) naar (b) *onverschilligheid* (links of rechts rijden), (c) *bedenkingen* (straffen na het afbreken van een verloving in Staphorst) en tot slot (d) onoverkomelijke *bezwaren* (fatwa's, handen afhakken, wegsnijden van de clitoris).

Mensenrechten (opnieuw: mits goed verstaan) hebben te maken met *d*. Bij *d* houdt onze romantische voorliefde voor pluraliteit, voor het 'andere', op en begint voorkeur voor uniformiteit en algemeenheid. Maar nu mijn punt: een voorstander van de mensenrechtentraditie kan zich heel goed tolerant en welwillend opstellen tegenover een *zeer grote mate* van culturele verscheidenheid (a, b en c). Zelfs de norm dat men *in eerste instantie* een cultuur zou moeten beoordelen in het licht van aan die cultuur immanente standaards is niet in strijd met de mensenrechtentraditie. Aan de erkenning van die culturele verscheidenheid is echter wel een grens en die wordt gemarkeerd door een ware kern van mensenrechten.[27]

Met woorden als de 'ware kern' van mensenrechten, mensenrechten 'mits goed verstaan' en de mensenrechtentraditie 'in zijn beste vorm', is echter aangegeven dat ik ook mijn bedenkingen heb bij mensenrechten, althans bij een onkritisch beroep daarop. Mensenrechten vormen een 'uitzonderingsrecht'. We zouden aan een terughoudend gebruik van mensenrechten moeten vasthouden. Voorop moet staan dat elke samenleving en cultuur eigen waarden en normen heeft en dat die pluraliteit is te waarderen. Het probleem is nu dat tegenwoordig rechten iets te gemakkelijk tot mensenrecht worden gepromoveerd. We zouden daarom een 'eigenlijke kern' van mensenrechten moeten onderscheiden van de grote hoeveelheid die tegenwoordig wel onder die noemer wordt gepresenteerd.

Ik geef onmiddellijk toe dat we lange discussies kunnen voeren over de vraag wat tot de kern behoort en wat tot het meer perifere gebied. Maar het feit dat zulke discussies gevoerd kunnen worden maakt het onderscheid niet zinloos.[28] Wie de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens doorleest, kan zelf onderkennen dat de rechten van verschillende aard zijn. Weliswaar wordt doorgaans gesproken van 'de' mensenrechten, maar het gelijkheidsbeginsel van art. 1 heeft toch wel een andere status dan het recht om 'te genieten van kunst' uit art. 27. Het eerste kan men als universeel verdedigen, maar bij het tweede kan men ernstige twijfels hebben.

Men onderscheidt tegenwoordig een eerste, tweede en zelfs een derde generatie mensenrechten.[29] Opvallend is dat er steeds meer mensenrechten bijkomen, waarbij bovendien door voortvarende

rechterlijke interpretatie een steeds grotere subtiliteit optreedt. Tot op zekere hoogte is dat begrijpelijk: de grote schendingen zijn bekend en de juridische remedies daartegen zijn gecodificeerd. De nieuwere rechten zijn vaak specificaties van die kernrechten. Hoewel men niet moet uitsluiten dat nieuwe technologische ontwikkelingen het nodig maken nieuwe rechten te introduceren (de informatica-revolutie stimuleert en legitimeert de erkenning van een recht op privacy), dient men in het algemeen toch voorzichtig te zijn met een uitbreiding van de mensenrechtencatalogus. Men kan zich afvragen of er niet sprake is van een wildgroei die het steeds moeilijker maakt om de universele status van mensenrechten als geheel overeind te houden. Ik ben persoonlijk geneigd die vraag bevestigend te beantwoorden, vandaar dat ik wil spreken van een 'eigenlijke kern' van mensenrechten waarvoor we weer aandacht zouden moeten krijgen. Mensenrechten zijn alleen iets waard wanneer het gaat om een kleine hoeveelheid kernrechten. Wordt de gehele politieke belangenstrijd in het mensenrechtendiscours gegoten (proliferatie van 'rights-talk') dan verliezen deze rechten hun specifieke hogere status en raakt het systeem ontregeld.[30] Beweren dat een verbod op marteling een universeel recht is, is op goede gronden te verdedigen. Beweren dat het recht om te genieten van kunst een universele status heeft, is een belediging of wekt de lachlust op, al naar gelang de stemming waarin men verkeert. Het soort van kritiek die B&B ventileren op de universaliteitspretentie van mensenrechten kunnen we dus afweren, maar dan alleen wanneer we zuinig zijn op de erkenning van mensenrechten, iets dat zowel de wetgever als de rechter beperkingen oplegt.

## Nog meer kritiek op de universaliteitspretentie

B&B kritiseren de universaliteitspretentie ook nog met twee andere argumenten. (1) De Universele Verklaring is door westerse landen opgesteld, en (2) voor zover er niet-westerse landen bij de ratificatie betrokken waren, ging het hier vaak niet om de legitieme vertegenwoordigers van die vreemde cultuur maar om een westerse koloniale elite.

Op het eerste punt heb ik in feite al het antwoord gegeven in mijn vorige artikel, maar kennelijk zonder B&B te hebben overtuigd. Aangezien zij ook geen tegenargument produceren, probeer ik het nog eens met iets andere bewoordingen. De kern is echter: men moet universaliteit niet verwarren met democratische legitimatie. Al was de Universele Verklaring maar door één land ondertekend, dat bovendien wordt bestuurd door een autocratisch heerser, dan nog heeft dat voor de universaliteitspretentie geen enkel gevolg. Het is denkbaar dat die ene dictator zo'n sublieme wetgever[31] is dat hij erin slaagt een mensenrechtenverklaring op te stellen die voor alle andere landen betekenis heeft. Universaliteit is een normatieve pretentie, niet een feitelijke constatering.

Het tweede punt is nieuw. B&B stellen ook dat de regeringen van de niet-westerse landen die de Universele Verklaring ondertekenden, niet de belangen en waarden van de bevolking in die landen vertegenwoordigden. Dat kan best zijn, maar het antwoord daarop luidt opnieuw dat dit niet echt relevant is voor de universaliteitspretentie om de voornoemde reden. (Overigens zou men hetzelfde kunnen zeggen van mensenrechtencodificaties in westerse landen. Zoals B&B terecht constateren is 40% van de Nederlandse bevolking niet afkerig van de doodstraf. Hoe valt het dan te rechtvaardigen dat we in 1983 in de grondwet hebben laten vastleggen[32] dat in het vervolg het verbod op de doodstraf alleen door een gekwalificeerde meerderheid van 2/3 zal kunnen worden gewijzigd? Dat betekent toch dat de Haagse politici kennelijk een heel ander normbesef hebben dan de mensen die zij geacht worden te vertegenwoordigen. De woorden van B&B parafraserend zouden we moeten zeggen dat ook ons land onder leiding staat van een elite die zich aan de vox populi niets gelegen laat liggen. Men behoeft geen voorstander te zijn van de doodstraf – wat ik niet ben – om toch te betwisten dat een niet-representatieve elite een bepaald onderwerp waarvoor een groot deel van de bevolking wel iets voelt, buiten de democratische discussie plaatst door een verschansing in een 'rigide constitutie'.)[33]

## Het verschil tussen bepleiten, voorschrijven, veroordelen en vernietigen

De lezer zou kunnen opmerken dat de kritiek van B&B op de universaliteitspretentie van mensen-

rechten uiteindelijk toch meer bijval van mij krijgt dan men zou vermoeden. In zekere zin klopt dat, zij het dat hun argumentatie een geheel andere is dan de mijne. Zij erkennen geen enkele universaliteitsaanspraak, ik verwerp die alleen voor de meer perifere rechten, maar wil deze overeind houden voor een kern van mensenrechten. Ten aanzien van die kern van mensenrechten kunnen we echter voortvarend de aantrekkelijkheid aanprijzen en de universele gelding beklemtonen.

Dat brengt mij op een volgend bezwaar tegen het betoog van B&B: zij maken geen onderscheid tussen de verschillende modaliteiten waarin we onze ethische keuzes kunnen verdedigen. Dat bleek net ook al bij B&B's beoordeling van het geval Rabbae. Op het moment dat iemand wordt tegengesproken, is dat bij B&B meteen verketteren of blijk geven van onbegrip of iets anders onaangenaams. Het komt mij echter voor dat er een groot verschil is tussen: (a) bepleiten, (b) voorschrijven, (c) *be*oordelen, (d) *ver*oordelen, (e) opdringen of andere modaliteiten waarin men zich in het mensenrechtendebat (of elke andere discussie) kan mengen. Ik heb mij in het door hen bekritiseerde artikel uitgesproken voor de stelling dat men universaliteit van een minimale kern van mensenrechten eenvoudigweg niet kan ontkennen zonder zich in tegenspraken te verstrikken. (Dat was mijn 'strategie' merken B&B op, alsof ik als een boze heks snode plannen heb geraamd boven mijn kolfjes met kokend gif.) Ik heb het dus over *bepleiten*. Wanneer B&B echter constateren dat iets wordt bepleit door een persoon, groep of instantie tegenover welke zij een zekere argwaan koesteren (westerse elite) of het gaat om een standpunt dat zij zelf niet aanhangen, dan wordt er onmiddellijk gesproken in termen van 'opdringen', 'veroordelen', 'uitsluiten', ja zelfs pathetisch van de 'vernietiging van andermans niet-geaccepteerde voorstellingen'.

Maar is dat juist? Opnieuw gebruik ik het gewraakte voorbeeld. Wanneer iemand tegen mij zegt dat twee keer twee vijf is en ik spreek deze persoon tegen, dan bepleit ik niet de 'vernietiging van een niet-geaccepteerde voorstelling', maar probeer ik in alle redelijkheid iemand te overtuigen van het onjuiste van zijn rekenkundige activiteit. Waarom zou ik op dezelfde manier niet een pleidooi mogen houden voor de waarden die mij lief zijn? Moet ik ineens eerbiedig zwijgen wanneer ik iemand van een andere culturele of etnische achtergrond voor mij heb? Maar waarom dan? Is het standpunt van B&B niet in feite een onderschatting van mijn gesprekspartner?

Ik ben het overigens wel met B&B eens dat alles wat verder gaat dan bepleiten een afzonderlijke argumentatie behoeft. Wie van mening is dat bepaalde mensenrechten universeel zijn, behoeft nog niet te verdedigen dat ontwikkelingshulp aan landen die deze rechten niet erkennen moet worden stopgezet. Anders gezegd, niet alleen een inhoudelijk standpunt behoeft morele argumentatie, ook de middelen die we hanteren om dat standpunt kracht bij te zetten behoeven dat. Zo kan men een glijdende schaal onderkennen:

- bepleiten dat norm X moet worden gehandhaafd;
- het instellen van een economische boycot tegen land Y dat norm X niet erkent;
- het schenden van de nationale soevereiniteit van land Y door het evacueren van mensen wier rechten door land Y worden geschonden;
- het voeren van een complete oorlog tegen land Y.

Over deze onderwerpen valt veel, ook in relatie tot mensenrechten, te zeggen. Voorlopig had ik het alleen over bepleiten. In dat kader zou ik willen aanraden om alle levensvormen ongegeneerd met elkaar te vergelijken en tegen elkaar af te wegen. Dat deden cultureel antropologen trouwens altijd, van Montaigne tot Margaret Mead. Wanneer meer spraakmakende cultureel antropologen die doorkneed zijn in het perspectief van Lyotard en Derrida daar tegenwoordig anders over denken, zou ik zeggen: andermaal een argument tegen het postmodernisme. Ik heb daar nu even niets tegenin te brengen.[34]

Eén punt zou ik nog aan de orde willen stellen, namelijk wiens standpunt nu tot de meest wenselijke politieke consequenties voert; dat van het cultuurrelativisme of dat van het universalisme. Opnieuw: mits goed verstaan is dat het standpunt van het universalisme. Naar mijn idee weten B&B dus niet waar de belangen liggen van de mensen voor wie zij opkomen. Zij worden gemotiveerd door een op zichzelf sympathieke voorkeur voor minderheidsculturen van arbeiders, vrouwen, etnische en religieuze minderheidsgroepen, armen en psychiatrische patiënten. Maar wat zij niet begrijpen is dat de door hen verdedigde groeperingen veel meer te winnen

hebben bij een krachtig standpunt *pro* mensenrechten dan ontmaskering (of postmoderne deconstructie voor wie dat verhelderend vindt) van deze 'verlichtingsprincipes' (die ook en passant een veeg uit de pan krijgen bij B&B). Het cultuurrelativisme is, denk ik, dus niet alleen niet-consistent en praktisch niet vol te houden (waarop mijn argumentatie voornamelijk was gericht),[35] maar ook niet dienstig voor het politieke belang dat B&B voorstaan.[36]

Ik zou dan ook voorlopig ('krampachtig', zeggen B&B) willen vasthouden aan de universele geldigheid van mensenrechten. Argumenten daarvoor zijn de bovengenoemde, maar het belangrijkste blijft toch wel de ondermijning van onze kritische vermogens. B&B menen dat relativisme engagement geenszins uitsluit. Dat doet het wel. Laat ik dat ten slotte proberen te illustreren aan het voorbeeld dat B&B zelf opvoeren.

De 'dwaze moeders' hadden destijds het universalisme niet nodig om te kunnen protesteren tegen de verdwijningen van hun zonen, schrijven zij. Wie zal hen hun eventuele particularisme kwalijk nemen, vragen zij retorisch?

Nou ja, *kwalijk nemen* is natuurlijk niet aan de orde. Het gaat erom hoe men het sterkst staat met bepaalde morele aanspraken. Het voorbeeld is overigens ongelukkig gekozen, want hier gaat het om een groep mensen binnen cultuur *a* die anderen binnen cultuur *a* op bepaalde waarden aanspreken. Daar heeft het cultuurrelativisme niets mee te maken, want daar gaat het eenvoudigweg niet over. Cultuurrelativisme komt pas om de hoek kijken wanneer bij voorbeeld *wij*, in Nederland, door middel van een of andere politieke actie de dwaze moeders zouden willen helpen. Laten we dat dus maar als voorbeeld nemen.

Stel, de Nederlandse regering of actiegroepen in Nederland zouden een dergelijke solidariteitsactie willen ondernemen. Dan richten zij zich tot de regering van het vreemde land met hun protest. Wat zouden de Nederlanders echter ter onderbouwing van hun morele verontwaardiging kunnen aanvoeren? Het is onwaardig wat gebeurt, onmenselijk, in strijd met mensenrechten of wat ook maar. Maar wat zegt de regering van het vreemde land? Die hebben de moderne antropologen of postmoderne relativisten als Rorty gelezen[37] en die zeggen: 'Waar bemoeien jullie je mee? Wij hebben hier onze eigen waarden en normen. Wij hebben een geheel andere cultuur dan die van jullie. Wij hebben al honderden jaren een traditie om onze politieke conflicten uit te vechten. Wij leggen bovendien andere politieke prioriteiten.'

Ik denk dat in een dergelijk gesprek het postmoderne geluid dat wijst op de onvergelijkbaarheid van culturen en de onmogelijkheid waardeclaims te funderen, niet zo sterk staat. Hier staan de aanhangers van het natuurrecht, de mensenrechtenverklaringen en kantianen die de nadruk leggen op het universele karakter van normatieve aanspraken, heel wat steviger in hun schoenen. Een relativering van de universaliteit heeft wel degelijk 'dramatische effecten' (B&B). En de populariteit van een filosofie als het postmodernisme heeft dus ook wel degelijk consequenties wanneer deze gemeengoed zou worden onder beleidmakers. Het zou leiden tot revitalisering van het principe *cuius regio, eius religio* (men dient als burger de religie te aanvaarden van de vorst van het land). Van het mobiliseren van een publieke opinie jegens abjecte praktijken in het buitenland kan geen sprake zijn, althans wanneer er een gesprek met argumenten wordt gevoerd, staan critici met dezelfde mond vol tanden als Kok tegenover de Singaporese autoriteiten. We kunnen alleen maar zeggen: 'Zo doen wij het niet.' Zij zeggen: 'Wij wel.'

## Noten

1. Vgl. Jeremy Waldron (ed.), *Nonsense upon stilts*, Bentham, Burke and Marx on the rights of man, Methuen, London and New York 1987.

2. Aangehaald bij: Sainte-Beuve, 'Joseph de Maistre', in: *Portraits littéraires*, Édition Établie par Gérald Antoine, Éditions Robert Laffont, S.A., Paris 1993, pp. 612-665, p. 624.

3. McIntyre vooral. Opvallend is echter wel de populariteit van bepaalde communitaristen bij sociaal-democraten. Vgl. de discussie in *Socialisme & Democratie*, 7/8 (1994), pp. 322-348, met bijdragen van onder andere Bovens, Trappenburg, Witteveen, De Beus, Klop, Van Stokkom en Van Gunsteren.

4. Niet door iedereen overigens. Jürgen Habermas beklemtoont voortdurend het reactionaire van het postmoderne denken. Niet ten onrechte, denk ik. Vgl. Jürgen Habermas *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Zwölf Vorlesungen, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985. Ik kom hier aan het eind van dit artikel nog op terug.

5. J.F. Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Éditions Galilée, Parijs 1988, p. 45.

6. Vgl. Will Kymlicka *Liberalism, community and culture*,

Clarendon Press, Oxford 1991 (1989); Stephen Macedo, *Liberal virtues, citizenship, virtue, and community in liberal constitutionalism*, Clarendon Press, Oxford 1991; William A. Galston, *Liberal purposes, goods, virtues, and diversity in the liberal state*, Cambridge University Press, Cambridge etc. 1991; Stephen Holmes, 'The permanent structure of antiliberal thought', in: Nancy L. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the moral life*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1989, pp. 227-255. Het laatste artikel is nogal bijterig van toon, maar heeft als voordeel dat duidelijke lijnen worden getrokken van het conservatisme (van onder andere Maistre) naar communitaristisch denken. Communitaristen hebben nogal eens de neiging vergeetachtig te zijn en te doen voorkomen alsof hun kritiek op het liberalisme nieuw en origineel is.

7. Vgl. niettemin voor een verdediging: Paul Kurtz & Timothy J. Madigan, *Challenges to the Enlightenment*, In Defense of Reason and Science, Prometheus Books, Buffalo, New York 1994.

8. Of deze toch al voor zo vele doelen misbruikte filosoof hiervoor geschikt is, is zeer de vraag. Nietzsche schreef over het algemeen positief over de Verlichting. Zijn kritiek op het christendom, aforistische stijl en andere elementen zijn veel verschuldigd aan Voltaire en andere *philosophes*. Is het niet tijd voor een 'ontpostmodernisering' van Nietzsche, zoals eens de 'denazificatie' nodig was?

9. De *locus classicus* in de passage over de dolle mens die God zoekt. Vgl. Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: *Werke*, II, Verlag Ullstein, Frankfurt am Main 1972, p. 400. Vgl. voor Vattimo: Gianni Vattimo, *The end of modernity*, Nihilism and hermeneutics in post-modern culture, Polity Press, Cambridge 1991 (1988).

10. Daartoe is het overigens niet beperkt. Filosofie is in zijn mooiste vorm ook *visie*. Visie wordt echter begeleid door argumentatie. Het onaantrekkelijke van bepaalde vormen van analytische filosofie is dat het argumentatie zonder visie is; het onaantrekkelijke van postmoderne geschriften is dat het visie is zonder argumentatie. Het mooiste zijn de filosofieën die beide aspecten verenigen. Vgl. C.D. Broad, *Critical and speculative philosophy*, in: J.H. Muirhead (ed.), *Contemporary British philosophy*, Personal statements (first series), George Allen & Unwin LTD., London 1924, evenals het eerste hoofdstuk van W.T. Stace, *A critical history of Greek philosophy*, MacMillan & Co LTD, London New York 1960 (eerste druk 1920).

11. Walter Kaufmann, bekend Nietzsche-exegeet, vertelt dat hij C.D. Broad in 1952 ontmoette, bekend om zijn scherpe analytische benadering van problemen. Tijdens het gesprek kwam de naam op van een zekere Salter. Kaufmann kende iemand met die naam die een boek over Nietzsche had geschreven. Was dat dezelfde, vroeg hij? Broad: 'Dear no; he did not deal with crackpot subjects like that; he wrote about physical research.' Vgl. Walter Kaufmann, *Nietzsche*, Philosopher, psychologist, antichrist, Fourth Edition, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1974 (1968), p. v.

12. In de correspondentie met zijn zuster en vrienden wordt regelmatig van het christelijk geloof gesproken, maar nergens in dramatische termen. Nergens blijkt dat het verliezen van zijn geloof een crisisachtige gebeurtenis is geweest. Vgl. Friedrich Nietzsche, *Nietzsche Briefe*, Ausgewählt von Richard Oehler. Mit einem Essay von Ralph-Rainer Wuthenow, Insel Verlag, Frankfurt am Main en Leipzig 1993, pp. 21, 29. Sinds de lente van 1862 geloofde Nietzsche zelf niet meer. Interessant is dat hij zich daar toen niet erg veel zorgen over maakte. Hij was tenslotte zeventien jaar oud en hij had wel wat anders aan zijn hoofd dan zich met de 'niceties of theology' bezig te houden, schrijft Hollingdale droogjes. 'So we find that, in the juvenile essays of this time, Christianity is thrown aside almost carelessly.' Vgl. R.J. Hollingdale, *Nietzsche*, Routledge & Kegan Paul, London and Boston 1973, p. 49.

13. P.B. Cliteur, 'Relativisme en mensenrechten', in: *Beleid & Maatschappij*, 1994-4, juli/augustus, jrg. 21, pp. 143-154.

14. Vgl. voor een serie artikelen over dit onderwerp: Gene Outka and John P. Reeder, jr. (eds.), *Prospects for a common morality*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1993.

15. Dat wordt ook aan de orde gesteld door J.A.A. van Doorn. Vgl. J.A.A. van Doorn, 'Wildgroei en woekering. De "gevaarlijke" uitbreiding van de mensenrechten', in: *HP/De Tijd*, 23 december 1994, p. 19. Kok zei: 'We zien hiermee hoe groot de culturele kloof is die gaapt tussen Nederland en Singapore'. Minister van Mierlo sprak van een 'cultuurschok' en zei dat de doodstraf onvoorstelbaar zou zijn in de Nederlandse cultuur. 'De commentaren zijn interessant,' schrijft Van Doorn, 'omdat alle nadruk valt op de "culturele" verschillen, geïnterpreteerd als die tussen het humane Westen en het inhumane Aziatische land.'

16. Van Doorn spreekt van een pijnlijke terechtwijzing, die extra kleur heeft gekregen nu we iets meer te weten zijn gekomen over het succes van óns drugsbeleid: 'In Singapore worden drugshandelaren door de officier van Justitie met de dood bedreigd; in Nederland wordt een officier van Justitie door drugshandelaren met de dood bedreigd. Meer dan een culturele kloof lijkt mij dit een contrast tussen autocratie en anarchie.' *O.c, l.c.*

17. De Savornin Lohman schrijft dat vrijheid van gedachtenuiting nergens bestaat. Hij ziet ook de tong als een 'onbedwingelijk kwaad, vol van doodelijk venijn'. Maar zelfs hij erkent: 'Toch bestaat er tegen belemmering van de drukpers door preventieve maatregelen één onoverkomelijk bezwaar. Wie kan en wie mag beslissen wat al dan niet *goed* is?' Vgl. A.F. de Savornin Lohman, *Onze Constitutie*, Vierde uitgave, Kemink & Zoon, Utrecht 1926, p. 344.

18. Vgl. Eric Barendt, *Freedom of Speech*, Clarendon Press, Oxford 1987, p. 8 e.v.

19. Men hoort wel dat we moeten onderscheiden tussen 'positieve kritiek' (die onder de bescherming van de vrijheid van meningsuiting zou moeten vallen) en 'negatieve kritiek' (waarvoor die bescherming niet zou gelden). Vgl. bij voorbeeld Mohammed Hoessein Fadlallah, een belangrijk ideoloog van het moslim fundamentalisme uit Soedan: 'We have no problem criticizing Islam in a constructive and scientific way.' Aangehaald bij: Miller, Judith, 'Faces of Fundamentalism', in: *Foreign Affairs*, november/december 1994, pp. 123-142, p. 132. Een uitstekend opstel waarin met goede argumen-

ten wordt verdedigd dat dit onderscheid geen stand kan houden is: J. Waldron, 'Rushdie and religion', in: Jeremy Waldron, *Liberal Rights*, Collected Papers 1981-1991, Cambridge University Press, Cambridge, New York etc. 1993, pp. 134-143.

20. H.M. Kuitert, *Zeker weten*, Voor wie geen grond meer onder de voeten voelt, Ten Have, Baarn 1994, p. 140.

21. Arthur Koestler, *The lotus and the robot*, Hutchinson & Co., London 1966 (1960).

22. Christopher Isherwood, *My guru and his disciple*, Eyre Methuen, London 1980.

23. Vgl. Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, in: *Sämtliche Werke*, V, Cotta-Verlag/Insel-Verlag, Frankfurt am Main 1965, p. 382 e.v.

24. Dat is wat er in feite is gebeurd volgens Fukuyama. Vgl. Francis Fukuyama, *The end of history and the last man*, The Free Press, New York etc. 1992.

25. Ik ben hier geïnspireerd door het opstel van Jack Donnelly, 'Cultural Relativism and Universal Human Rights', in: *Human Rights Quarterly*, 6 (1984), pp. 400-419, maar neem ook vele dingen van hem *niet* over.

26. Vgl. het hoofdstuk 'Classicism and Romanticism' in: Jerome Frank, *Courts on Trial*, Myth and reality in American justice, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1973 (1949), pp. 392-405.

27. Een zelfde gedachte treft men aan bij Walzer. Walzer ziet sociale kritiek als 'immanent' of, zoals hij het noemt, als 'interpretatief'. Dat wil zeggen het is kritiek van binnen. We moeten niet proberen om de beste stad in te richten, maar de beste stad voor de Spartanen. Naast het feit dat Walzer een immanente standaard wil hanteren, wil hij ook een 'universal moral code' hooghouden, een set van voorzieningen tegen 'murder, deception, betrayal, gross cruelty' die overal worden gehonoreerd. Vgl. Michael Walzer, *Interpretation and social criticism*, Cambridge, Mass. 1987, pp. 64, 12, 24. Aangehaald bij Macedo, *O.c.*, p. 21.

28. Er kunnen disputen worden gevoerd over de geografische grens tussen twee landen, maar dat neemt niet weg dat er twee landen bestaan. Er kan verschil van mening bestaan over de vraag hoeveel haaruitval een hoofd kaal maakt, maar dat wil niet zeggen dat kaalheid niet bestaat. Over dit onderwerp zijn door Hart dingen gezegd die nog steeds onze aandacht verdienen. Vgl. H.L.A. Hart, 'Positivism and the separation of law and morals', in: *Harvard Law Review*, 71 (1958), ook in: H.L.A. Hart, *Essays in jurisprudence and philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1983, pp. 49-87.

29. Dat laatste zouden dan collectieve rechten zijn. Vgl. voor een pleidooi daarvoor: Karel Vasak, 'Pour une troisième génération des droits de l'homme', in: C. Swinarski (red.), *Etudes et essais sur le droit international humanitaire et sur les principes de la Croix-Rouge en l'honneur de Jean Pictet*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1984, pp. 837-845; 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. Een van de weinigen die aandacht heeft voor de profileratieproblemen is: P. Alston, 'Conjuring up new human rights: A proposal for quality control', in: *American Journal of International Law*, 1984, p. 613. Vgl. ook de bijdrage van E.A. Alkema in het komende nummer van het NJCM-bulletin.

30. Diegenen die rechtspraak beschouwen als voortzetting van de politiek met andere middelen, zoals aanhangers van Critical Legal Studies, zullen van dit argument niet onder de indruk zijn. Diegenen die van CLS niet onder de indruk zijn echter wel. Vgl. Andrew Altman, *Critical legal studies*, A liberal critique, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1990; Martin Krygier, 'Law as tradition', in: *Law and philosophy*, Nr. 5, 1986, pp. 237-262; Martin Krygier, 'Critical legal studies and social theory – A response to Alan Hunt", in: *Oxford Journal of Legal Studies*, 7 (1987), pp. 26-39; David Andrew Price, 'Taking rights cynically: A review of critical legal studies", in: *Cambridge Law Journal*, 48 (1989), pp. 271-301; Louis B. Schwartz, 'With gun and camera through darkest CLS-land", in: *Stanford Law Review*, 36 (1984), pp. 423-464.

31. Het tegengestelde van de 'unhappy Rex' van Fuller, die op legislatief terrein niets voor elkaar weet te krijgen. Men kan mijn sublieme wetgever ook typeren als het legislatief equivalent van de ideale rechter Hercules van Dworkin. Vgl. respectievelijk: Lon L. Fuller, *The morality of law*, revised edition, Yale University Press, New Haven and London 1978 (1964), p. 33, en Ronald Dworkin, *Law's empire*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, England 1986, p. 313 e.v.

32. Artikel 114 Gw: 'De doodstraf kan niet worden opgelegd'. Dit artikel is naar voren gekomen door een amendement-Roethof, zonder dat overigens een zorgvuldige voorbereiding had plaatsgevonden. Krachtens de huidige formulering richt het zich alleen tot de rechter en niet tevens tot de wetgever (wat meer voor de hand had gelegen). Vgl. C.A.J.M. Kortman, *De Grondwetsherziening 1983*, Kluwer, Deventer 1983, p. 292.

33. Hier is men geneigd mee te gaan met Benthams aanklacht tegenover het gehele systeem van rigide grondwetten: 'It's the old conceit of being wiser than posterity'. Vgl. P.B. Cliteur, *Constitutionele toetsing*, Geschrift 74 van de Prof. mr B.M. Teldersstichting, 's-Gravenhage 1991, p. 56, en de daar vermelde literatuur. Een Nederlands schrijver, Gerrit Krol, stelt het ondemocratische van het verbod op de doodstraf aan de kaak. 'Eigenlijk maakt het niets uit of er nu 40% van de bevolking voor de doodstraf is, of 60%, of 80% – het is altijd van minder belang dan wat onze geestelijke leiders ervan vinden.' Vgl. Gerrit Krol, *Voor wie kwaad wil*, Een bespiegeling over de doodstraf, Em. Querido Uitgeverij b.v., Amsterdam 1990, p. 25. Het verheffen van normen tot de constitutionele status waarvoor nauwelijks een gewone meerderheid in het parlement zou zijn te krijgen, zou men de usurpatie van de normale politiek door de constitutionele politiek kunnen noemen. Vgl. over het begrippenpaar: Bruce Ackerman, *We the People*, 1, Foundations, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England 1991; Bruce A. Ackerman, 'Discovering the Constitution', in: *The Yale Law Journal*, Vol. 93 (1984), pp. 1013-1072.

34. Gellner wel. Vgl. Ernest Gellner, *Postmodernism, reason, and religion*, Routledge, London and New York 1992, en P.B. Cliteur, 'De uitdaging van het post-modernisme', in: S.W. Couwenberg (red.), *Geloof en christendom in de jaren '90*, Kritische evaluatie en perspectief, Kok/Agora, Kampen 1992, pp. 113-129.

35. Ik ben vooral veel verschuldigd 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. voor een tweetal andere recente benaderingen: Reza Afshari, 'Essay on islamic cultural relativism in the discourse of human rights', in: *Human Rights Quarterly*, 16 (1994), pp. 235-276; Rhoda E. Howard, 'Cultural absolutism and the nostalgia for community, in: *Human Rights Quarterly*, 15 (1993), pp. 315-338.

36. Dit wordt ook verdedigd door: Joel F. Handler, 'Postmodernism, protest, and the new social movements', in: *Law & Society Review*, 26 (1992), pp. 697-696, tegenover Allan C. Hutchinson, 'Doing the right thing? Toward a postmodern politics', in: *Law & Society Review*, Vol. 26, No. 4, 1992, pp. 773-787.

37. Onwaarschijnlijk? Vergis je niet. Vooral dictators zijn soms aardig belezen. Denk aan Fidel Castro, Mao (die gigantisch veel las, vooral in bed), Lenin (die tussen de bedrijven door de kentheorie van Berkeley weerlegde), ja zelfs aan Stalin.