

# Sociale cohesie, mensenrechten en juridisch fundamentalisme

## 1 Inleiding

Bij sommige onderzoeksprojecten lijkt de uitkomst van het onderzoek bij voorbaat vast te staan. Zo stellen de coördinatoren van het Leidse onderzoeksproject *sociale cohesie, comptabilisering en recht* zich onder meer ten doel te onderzoeken óf het recht een bemiddelende rol kan spelen bij het bevorderen van sociale cohesie.<sup>1</sup> Vervolgens schrijven zij dat de specifieke invalshoek van dit Leidse onderzoek de bemiddelende functie is die aan het recht eigen is:

Het recht moet/kan bemiddelen in geval van uiteenlopende disciplines, belangen, levens- en wereldbeschouwingen, alsmede sociale verschillen, zonder daadwerkelijk de bestaande verschillen te onderdrukken en te uniformeren, door een en ander te betrekken op de grondwaarden van de democratische rechtsorde, zoals de gelijkwaardigheid tussen mensen en op de daarmee verband houdende grondrechten en algemene rechtsbeginselen.<sup>2</sup>

Wat neutraal de ‘invalshoek’ van het onderzoek wordt genoemd, zou ik liever de programmatische beginselverklaring van het Leidse onderzoek willen noemen. De bemiddelende rol van het recht blijkt geen punt van nader onderzoek te zijn, maar het *uitgangspunt* van het onderzoeksproject. Ook over de wijze waarop het recht die bemiddelende functie moet vervullen, zijn de coördinatoren stellig: uitgangspunt van comptabilisering door het recht vormen de grondwaarden van de democratische rechtsstaat. En tenslotte worden deze grondwaarden door de coördinatoren verondersteld in levensbeschouwelijk opzicht neutraal te zijn: indien men zich bij de bemiddeling tussen bijvoorbeeld uiteenlopende wereld- en levensbeschouwingen oriënteert op de grondwaarden van het recht, leidt dit tot comptabilisering die de bestaande verschillen onderdrukt noch uniformeert.

Zoveel beginselverklaring bij de tewaterlating van het onderzoeksproject maakt dat je je begint af te vragen wat eigenlijk nog onderzocht moet worden. Nu kan volgens goed wetenschappelijke traditie ieder uitgangspunt worden geïmpliciteerd, mits er redenen bestaan om aan de houdbaarheid ervan te twijfelen. Naar mijn mening bestaan er goede redenen om vraagtekens te zetten bij de veronderstelling dat de grondwaarden van de democratische rechtsorde in wereld- of levensbeschouwelijk opzicht neutraal zijn. Dat roept de vraag op onder welke voorwaarden het recht een bemiddelende rol kan spelen in een multiculturele samenleving. In deze bijdrage wil ik een antwoord op beide vragen formuleren middels een kritische beoordeling van de stelling van Cliteur — één van de coördinatoren van het onderzoeksproject — dat universele waarden onontbeerlijk zijn voor de sociale cohesie in een multiculturele samenleving.

---

<sup>1</sup> P.B. Cliteur e.a. (red.), *Sociale cohesie en het recht*, Lelystad: Koninklijke Vermande 1998, p. 3.

<sup>2</sup> Cliteur e.a. 1998, p. 6

## 2 Enkele voor de hand liggende bedenkingen tegen het cultuurrelativisme

Vele wegen voeren naar de zaligverklaring van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens. Cliteur voert in zijn bijdrage 'Jemen in Nederland' een omtrekkende beweging uit en bepleit de universele status van de mensenrechten door een aanval te openen op wat volgens hem de verklaarde tegenstander van het universaliteitsdenken is: het cultuurrelativisme.

Wat het cultuurrelativisme is en wie precies cultuurrelativisten zijn, valt moeilijk te zeggen. In de benadering van Cliteur vormt het cultuurrelativisme de verzamelnaam voor de denkbeelden van een heterogene groep historici, antropologen en filosofen door de eeuwen heen. Wat de sofist Protagoras, de cultuurfilosoof Montaigne en de cultureel antropoloog Ruth Benedict tot cultuurrelativisten maakt is de gemeenschappelijke opvatting dat het bestaan van universele waarden moet worden afgewezen op grond van het empirische gegeven dat culturen verschillen naar plaats en tijd.<sup>3</sup> Moraal wordt door hen niet slechts gezien als een onderdeel van de cultuur, maar ook als iets dat ervan afhankelijk is: andere culturen, andere waarden. Voorts zou niemand zich kunnen onttrekken aan de invloed van de cultuur waarin hij of zij is grootgebracht. Op grond van deze of soortgelijke premissen concluderen zij dat kennis van *universele* en *absolute* normen en waarden onbestaanbaar is: alle morele kennis is gesitueerd. Deze conclusie voert de cultuurrelativist vervolgens naar de deugden van tolerantie en bescheidenheid. Zo behoort men de eigen morele waarden niet superieur te achten aan de morele waarden van vreemde culturen (bescheidenheid) en dient men andere zeden en gebruiken niet te beoordelen met de eigen morele waarden, maar met die van de betreffende cultuur zelf (tolerantie). Tot zover Cliteur in zijn beschrijving van het cultuurrelativisme.

Cliteur verwerpt het cultuurrelativistische gedachtegoed op twee gronden: het is onhoudbaar en het is onwenselijk. Laten wij beide tegenwerpingen eens nader beschouwen.

Wat Cliteur aanziet voor de basis van het cultuurrelativisme — de culturele variëteit — vormt voor hem geen punt van discussie: dat culturen verschillen is een evident ervaringsfeit. Hetzelfde geldt voor de gedachte dat waarden en normen worden beïnvloed door de cultuur. Hij zou zelfs nog kunnen instemmen met de constatering dat de moraal van de meerderheid van de mensen samenvalt met de som van alle taboes en voorschriften die kunnen worden aangetroffen in de gebruiken en gewoonten — de *folkways* — van de samenleving waarvan zij deel uitmaken. Maar uit deze 'feiten' kan volgens hem niet worden afgeleid dat de moraal *volledig* wordt bepaald door de cultuur, of dat de moraal *geheel* aan de leiband van de cultuur loopt. Cliteur verwijt de cultuurrelativisten cultureel *deterministen* te zijn. De (cultuurrelativistische) veronderstelling dat het individu zich niet kan bevrijden van de cultuur van zijn groep, gaat voorbij aan de vele voorbeelden van individuen die zich aan de culturele matrijs (of de heersende paradigma's) van hun tijd zouden hebben onttrokken, zoals bijvoorbeeld wetenschappers als Galileï, Newton en Darwin. De mens, concludeert Cliteur, wordt klaarblijkelijk toch niet geheel bepaald door zijn of haar cultuur. Als de individuele mens in staat moet worden geacht door de schil van de eigen cultuur heen te breken, bestaat er misschien toch zoets als het perspectief van de 'impartial spectator' — een niet-cultureel

---

<sup>3</sup> P.B. Cliteur, *De filosofie van de mensenrechten*, Ars Aequi Libri: Nijmegen 1999, p. 49.

bepaalde kijk op normen en waarden — en is de weg vrij die de cultuurrelativist gesloten waant: het opstellen van universele waarden.

Het cultuurrelativistisch standpunt is volgens Cliteur niet alleen onhoudbaar, maar leidt ook nog eens tot politiek-morele richtlijnen waarmee men in de praktijk niet uit de voeten kan. Met het criterium dat de groepswaarden de maatstaf vormen voor juist gedrag, valt in de pluriforme of multiculturele samenleving niet te werken: op de waarden van welke culturele groep moet men zich dan oriënteren? Een soortgelijk probleem doet zich voor in de internationale politiek. Hoe zouden we de ontsporingen in tal van landen kunnen veroordelen, als we het cultuurrelativistische standpunt huldigen dat waarden niets anders zijn dan de *mores* of *folkways* van een bepaalde groep? Het cultuurrelativistisch standpunt komt er volgens Cliteur uiteindelijk op neer, dat we dan ook het nazisme of anti-semitisme, zijnde een vorm van *mores* of *folkways*, als culturele uiting zullen moeten respecteren.

Het cultuurrelativisme dus als onwenselijke ethische theorie. En dat is eigenlijk nog maar zacht uitgedrukt. Cliteur houdt ons voor dat het cultuurrelativisme in wezen de leer van het conformisme predikt, dankzij welke het Derde Rijk kon bestaan en de holocaust kon worden uitgevoerd:

Hannah Ahrendt en Harry Mulish hebben zich verdiept in het karakter van Eichmann, de verantwoordelijke voor de Joden-transporten naar de concentratiekampen. Volgens hen was Eichmann niet een fanaticus, bezielde door een groots idee, maar een gewone conformistische man die deed wat men in zijn omgeving van hem verwachtte en wat zijn superieuren leken te eisen. Boss zegt: 'Nazi Adolf Eichmann represented the quintessential cultural relativist. He was, in terms of moral reasoning, "everyman"'.

Daniel Goldhagen heeft deze these nog eens uitgewerkt voor niet alleen de sleutelfiguren binnen het Derde Rijk, maar voor vele 'doorsnee'-Duitsers.<sup>4</sup>

Dat is een zware beschuldiging. Het cultuurrelativisme wordt hier verbonden aan het ultieme kwaad en aldus geplaast, zou men kunnen zeggen, *voorbij* het goed en kwaad waarover weldenkenden van mening kunnen verschillen.

Naar mijn mening heeft de retoriek het hier gewonnen van de wetenschap. Het is bovendien geen onschuldige retoriek. Volgens Cliteur kunnen we alleen mét de notie van universele waarden de grote ontsporingen, zoals de holocaust, veroordelen; zonder deze notie is dat niet mogelijk. *Tertium non datur*. Op deze manier wordt echter niet alleen het cultuurrelativisme gedemoniseerd, maar ook datgene waarmee het cultuurrelativisme in dit debat over sociale cohesie en multiculturaliteit onlosmakelijk is verbonden: de andere cultuur, de Islam, dat evenals het cultuurrelativisme tegenstander zou zijn van de 'Amerikaanse waarden' of de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens. Cultuurrelativisme en Islam fungeren in dit debat als de duistere, ondermijnende krachten van westerse waarden, als antipode van tolerantie en verdraagzaamheid. We horen hier meer dan een echo van het verlichtingsdenken: cultuurrelativisme en Islam krijgen in het debat over botsende culturen eenzelfde rol toebedeeld als het despotisme in Montesquieu's systematisering van staatsvormen (*De l'Esprit des Lois*):

---

<sup>4</sup> P.B. Cliteur, 'Jemen in Nederland'.

Despotism works within this framework as the representation for what is 'other' to the West and more specifically for France. Montesquieu establishes this relation through the opposition of France as domestic space, on the one hand, and non-European regimes, in particular regimes in the Orient such as the Ottoman Empire and Persia, on the other. France functions as domestic space from which notions of 'self' spark off differences, differences all converging in the repetition of despotism as the most alien conceivable. Despotism functions as the *degré zéro* in Montesquieu's system of ordering.<sup>5</sup>

Het cultuurrelativisme dus als tegenstrever van 'Amerikaanse waarden'; en de oude cultuurrelativist Montaigne als 'everyman', als een Eichmann in spé. Maar vaak zeggen vijandbeelden minder over de vijand dan over de perceptie van degene die het vijandbeeld creëert. Het wordt tijd om Cliteurs analyse van het cultuurrelativisme eens aan de tand te voelen.

### 3 De kenkritische wortels van het (post-)moderne cultuurrelativisme

Misschien vormt de grootste zwakte in Cliteurs analyse van het cultuurrelativisme wel het uitgangspunt dát er zoiets bestaat als een wijsgerige stroming van het cultuurrelativisme. Wat de bonte verzameling wetenschappers en denkers door de eeuwen heen in de ogen van Cliteur tot cultuurrelativisten maakt, zou de gedeelde opvatting zijn dat men over andere vormen van zedelijke waardering (opgevat als cultuurruiting) geen negatief oordeel mag vellen op grond van het empirische feit dat de gelding van waarden en normen geografisch en historisch relatief is.<sup>6</sup>

Cliteur haalt hier *reden* en *oorzaak* door elkaar. Het bewustzijn van culturele variëteit is ongetwijfeld een belangrijke *oorzaak* voor een nadere bezinning op de gelding van de eigen cultuurwaarden; deze bezinning kan, opnieuw, *oorzaak* zijn van de overtuiging dat universeel geldende normen en waarden niet bestaan. Maar daarmee is nog niet gezegd dat de erkenning van culturele variëteit ook de *reden* of grondslag vormt voor het moreel relativisme. Misschien hebben in het begin van de twintigste eeuw cultureel anthropologen als Boas, Benedict en Westermarck zich inderdaad schuldig gemaakt aan de naturalistische drogredenen en uit een stand van zaken (de culturele variëteit) een normatief oordeel afgeleid.<sup>7</sup> Maar dergelijke cultuurrelativistische opvattingen zijn niet representatief voor het gedachtengoed van allerlei hedendaagse stromingen in wetenschap, filosofie en politiek, zoals Cliteur meent. Het zogenoemde cultuurrelativisme van deze *postmodernistische* stromingen (om ze maar eens bij hun geuzennaam te noemen) steunt niet op constatering van feitelijke aard, maar op epistemologische overwegingen. Wat deze stromingen gemeen hebben is hun kennistheoretische reflectie op de rol die het subject in de kennisverwerving speelt en hun aandacht voor de consequenties die hieruit voortvloeien voor de theorievorming binnen een bepaald vakgebied.

---

<sup>5</sup> I.E. Boer, 'Despotism from Under the Veil: Masculine and Feminine Readings of the Despot and the Harem', in: *Cultural Critique* 32 (1996): 43-73, p. 47.

<sup>6</sup> Cliteur 1999, p. 45, 50-51.

<sup>7</sup> a.w., p. 47-48.

Met deze benadering verkeren de postmodernistische stromingen overigens in goed gezelschap. Het kritisch-rationalisme van de politieke liberaal Popper bijvoorbeeld, of de wijsgerige hermeneutiek van de bedaagde Gadamer, zijn beide op te vatten als de uitwerking van de idee dat we de objecten van onderzoek (natuur of cultuur) niet zien zoals ze zijn, maar zoals we ze hebben *leren* zien op grond van traditie, vooroordeel en belang. Wat wij een ‘feit’ noemen, krijgt het karakter van feitelijk gegeven pas in het proces van het begrijpen of *Verstehen* — onder invloed dus van traditie, (voor-)wetenschappelijke stellingname of, zoals de hermeneutici het noemen, *Vorverständnis*. Ook de meest nauwkeurige en gewetensvolle beschrijving van bijvoorbeeld een cultureel gebruik of maatschappelijk verschijnsel zal om die reden het stempel dragen van de — meestal impliciete — vooronderstellingen waaronder deze tot stand gekomen is. Nemen wij dit laatste aan, dan betekent dit dat onze wetenschappelijke theorieën en beschrijvingen van de werkelijkheid een dubbel karakter dragen: ze zeggen enerzijds iets over het object van onderzoek, maar ze onthullen tegelijkertijd iets over de manier waarop wij naar de wereld kijken. Ook de wetenschappelijke theorieën zijn cultuurproducten, niet minder dan de instellingen en sociale verschijnselen die het onderwerp zijn van wetenschappelijk onderzoek.

Postmodernistische stromingen als de narratologie bouwen in zekere zin voort op dit standaardbeeld van wetenschapsbeoefening: als wetenschappelijke theorieën over de maatschappelijke werkelijkheid cultuurproducten zijn, dan kunnen deze theorieën op hun beurt onderwerp van onderzoek zijn. Men beoefent dan wat men een vorm van tekstuele archeologie zou kunnen noemen en probeert de impliciete en vaak onbewuste vooronderstellingen van bepaald onderzoek bloot te leggen.<sup>8</sup> Zulk onderzoek kan de soms onprettige vooroordelen van een tijdperk aan het licht brengen — hetgeen, tussen haakjes, de soms furieuze reacties verklaart van reguliere wetenschapsbeoefenaren tegen het postmodernisme.

‘De zwakke plek in het cultuurrelativisme,’ schrijft Cliteur, ‘schuilt in een overaccentuering van de culturele dimensie van de moraal. Cultuurrelativisten zijn *au fond* cultureel deterministen: zij zien de moraal geheel aan de leiband van de cultuur lopen.’<sup>9</sup>

Aan de leiband van welke cultuur? Cliteurs kritiek op het moreel relativisme blijft een slag in de lucht, omdat hij, zoals gezegd, miskent dat het bestaan van universele normen door de meeste (post-)moderne stromingen niet op empirische, maar op epistemologische gronden wordt afgewezen. De afwijzing van universeel geldende waarden berust op het uitgangspunt dat onze kennis van de werkelijkheid — dus ook de *culturele* werkelijkheid — onder invloed staat van de taal waarin we denken en de traditie waarbinnen we ons bevinden. De moderne beschouwingen over kennisverwerving draaien nu juist om de verwevenheid tussen denken en taal of denken en traditie. Kijken en denken zijn geen activiteiten die worden *bepaald* door cultuur, maar maken er de kern van uit.

Cultuur is voor de (post-)moderne stromingen dan ook een veel complexer en problematischer begrip dan voor Cliteur. Cultuur is niet een welbepaalde verzameling gewoonten en waarden die we eenvoudigweg van andere culturen kunnen afpalen, maar iets waarvan de afbakening slechts kan worden bereikt door wat Derrida *gewelddadige* uitsluitingen

---

<sup>8</sup> Vgl. o.m. L. Hutcheon, *A Poetics of Postmodernism. History, Theory, Fiction*, Routledge: New York and London 1988, in het bijzonder hoofdstuk 6, ‘Historizing the postmodern: the problematizing of history’, p. 87-105.

<sup>9</sup> Cliteur, ‘Jemen in Nederland’.

noemt.<sup>10</sup> Iedere afbakening behoudt in de grond iets arbitrairs, omdat deze geschiedt op gronden die met de zaak zelf niets te maken hebben. De beschrijving geschiedt op grond van bepaalde kenmerken (zoals taal, religie, geschiedenis, recht), met een bepaalde doel voor ogen (politieke, militaire of wetenschappelijke) en met behulp van bepaalde methoden. Elke cultuur is oneindig veel complexer dan ooit valt te beschrijven, al is het maar omdat iedere cultuur in het werkelijke leven voortdurend de invloed ondergaat van andere culturen, waarvan we het nu juist willen onderscheiden.<sup>11</sup>

Van een of andere vorm van cultureel determinisme kan men de (post-)moderne stromingen dan ook moeilijk betichten. Onze manier van kijken is weliswaar ‘cultureel bepaald’, zoals het heet, maar dan dienen we er wel bij te bedenken dat culturen niet welbepaald, maar in meer of mindere mate onbepaald zijn, rijk aan onder- en tegenstromen. De maatschappelijke en wetenschappelijke veranderingen zijn vanuit (post-)moderne optiek dan ook goed te verklaren en niet zo raadselachtig als Cliteur meent. Wetenschappers als Darwin hebben zich niet ‘onttrokken’ aan de culturele matrijs, of zich ‘bevrijd’ van hun cultuur — dat zou ze voor hun tijd onverstaaenbaar hebben gemaakt;<sup>12</sup> ze hebben zich slechts onttrokken aan een *heersend* wetenschappelijk paradigma. Maar paradigma’s vormen, net als taalspelen, slechts een van de vele aspecten van een cultuur of ‘levensvorm’.<sup>13</sup>

Daarmee zijn de bezwaren die Cliteur aanvoert tegen de houdbaarheid van het cultuurrelativisme van de baan: (post-)moderne cultuurrelativisten maken zich niet schuldig aan de naturalistische drogreden; zij huldigen niet een of andere vorm van cultureel determinisme; en ze betogen niet dat de moraal aan de leiband van de cultuur loopt.

#### 4 De mogelijkheid van (post-)moderne cultuurkritiek

Cliteur hanteert een curieus cultuurbegrip dat door geen van de (post-)moderne stromingen wordt onderschreven. ‘Het is niet gewrongen’, stelt hij, ‘te spreken van de cultuur van de Ku Klux Klan, de cultuur van de mafia, de bedrijfscultuur van Philips en van IBM, de cultuur van een jeugdbende’. Cultuur is in zijn optiek gelijk aan de *mores* en *folkways* van groepen. Wat IBM-ers, Philips-medewerkers, of de mafia tot aparte ‘culturen’ maakt, zouden hun afwijkende gebruiken zijn, hun specifieke normen en waarden die ze van anderen onderscheidt. Cultuur dus als ‘buitenkant’, als de verschijningsvorm van groepsgedrag, als iets waarvan men zelfs kan *genezen*, zoals de protestant die zich bekeert tot het katholicisme, de gelovige die het atheïsme omarmt, de spijtoptant die de mafia de rug toekeert...

De (post-)moderne stromingen huldigen, zoals gezegd, een geheel ander, complexer cultuurbegrip. Cultuur is niet iets dat we naar geloven kunnen *kiezen*, maar iets waarmee ons denken is verweven — óók als we bepaalde aspecten van onze cultuur afwijzen. Gewoonten en waarden maken niet de kern van een cultuur uit, maar vormen — als de toppen van ijsbergen — de zichtbare uitingen ervan, verbonden met de vaak impliciete en onbewuste

---

<sup>10</sup> J. Derrida, ‘Gutes Wille zur Macht’, *Forget* 1984, 56-58, p. 57.

<sup>11</sup> Vgl. W. Hamacher, ‘One 2 many Multiculturalisms’, in: H. de Vries & S. Weber (eds.), *Violence, Identity, and Self-Determination*, Stanford, California 1997, 284-325, p. 295.

<sup>12</sup> Vgl. S. Fish, ‘Working on the Chain Gang: Interpretation in Law and Literature’, *Texas Law Review*, 60, 1982, 551-567, over de valse tegenstelling tussen creatie en interpretatie.

<sup>13</sup> Vgl. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations/ Philosophische Untersuchungen*, Oxford: Blackwell 1953.

manier waarop we de werkelijkheid aanschouwen en beleven. We ordenen de werkelijkheid, niet met ‘pristine eyes’,<sup>14</sup> maar aan de hand van begrippen en (voor-)oordelen die een lange voorgeschiedenis hebben en die in verband staan met de taal die we spreken. De systematiek en familieverband van begrippen maakt tal van godsdienstige, politieke en filosofische stromingen, hoe vijandig zij soms ook tegenover elkaar staan, tot loten van dezelfde stam.<sup>15</sup> Daarom is het onzinnig om te spreken van de ‘cultuur’ van katholieken, de mafia en het nazisme ter onderscheiding van de ‘cultuur’ van respectievelijk protestanten, de gezagsgetrouwe burger en de ‘fatsoenlijke’ politieke partijen.

Van het soort dilemma's die Cliteur schetst is dan ook geen sprake. Zo zouden we, als cultuurrelativist, de oorlogsmisdaden van Eichmann c.s. niet kunnen veroordelen ‘omdat zij [de oorlogsmisdadigers, C.S.] zouden zijn opgetreden als “vertolkers” van mores en folkways die brede acceptatie hadden gevonden in de cultuur van het Duitse Derde Rijk’.<sup>16</sup> Deze kritiek miskent dat allerlei stromingen integraal deel uitmaken van de eigen cultuur, sommige als onder- of tegenstrooming, andere als dominante politieke of sociale beweging. We kunnen protestant, IBM-er, socialist en francofiel zijn, zonder dat sprake is van culturele schizofrenie. En we kunnen andere stromingen met eigen maatstaven bekritisieren, omdat die eigen maatstaven in dezelfde ondergrond wortelen als die van de bekritiseerde andere stromingen.

Zo komen we op Cliteurs tweede, praktische bezwaar tegen het cultuurrelativisme: het cultuurrelativisme zou in een multiculturele samenleving geen houvast geven bij het maken van morele keuzes. ‘Op wiens mores’, vraagt Cliteur zich af, ‘moet men zich in een multiculturele samenleving oriënteren?’ Ook dit bezwaar faalt, opnieuw omdat Cliteur onvoldoende rekenschap geeft van de kennistheoretische grondslagen van het (post-)moderne cultuurrelativisme.

De stelling dat er geen universeel geldende criteria bestaan voor de waardering van morele opvattingen, is een kennistheoretische uitspraak, niet een morele. We brengen ermee tot uitdrukking dat geen enkele morele opvatting absolute gelding heeft. Een heel andere kwestie is *op welke manier* wij tot onze morele opvattingen komen. De (post-)moderne stromingen wijzen in dit verband op constituerende factoren als taal en traditie, waarvan we ons in ons denken nooit geheel kunnen bevrijden en waarmee de moraal onlosmakelijk is verbonden. Verandering van moraal is dan ook geen kwestie van *keus*, maar van langzame en grotendeels onbewuste processen die verband houden met veranderingen in onze manier van kijken. De vraag naar wiens mores we ons in een *wé*rkelijk multiculturele samenleving moeten richten, is vanuit (post-)modern perspectief dan ook eenvoudig te beantwoorden: in beginsel naar de eigen mores. En dat is geen kwestie van ideologie of politiek, maar van het nuchtere besef dat het ons niet is gegeven — zelfs als we dat graag willen — om met andere in plaats van met eigen ogen de wereld in te kijken. Als men zich al andere opvattingen eigen wil maken, dan kan dit alleen krachtens en vanuit de eigen optiek — al was het maar omdat de *wil* om zich naar de andere opvattingen te richten in verband staat met de eigen opvattingen die men kennelijk niet langer op prijs stelt.

---

<sup>14</sup> Aldus ook R. Benedict zoals aangehaald door Cliteur.

<sup>15</sup> Vgl. L. Wittgenstein 1953; F. Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad. Voorspel van een filosofie van de toekomst*, vert. door Th. Graftdijk, De Arbeiderspers: Amsterdam 1979, nr. 20.

<sup>16</sup> Cliteur, ‘Jemen in Nederland’.

## 5 Juridisch fundamentalisme

Zowel de theoretische als de praktische bezwaren die Cliteur tegen het cultuurrelativisme aanvoert, falen. Het lijkt erop dat Cliteur, in zijn kruistocht tegen het moreel relativisme, gebruik maakt van een stroman en een naïeve vorm van cultuurrelativisme bestrijdt die door geen van de zogenoemde postmoderne stromingen wordt gehuldigd. En dat is jammer, omdat dit een echte discussie tussen moreel relativisten en moreel realisten (of universalisten) in de weg staat.

Deze discussie is niet zo academisch als sommigen op grond van het filosofische karakter ervan misschien menen. Eén van de uitgangspunten van het onderzoeksproject *Sociale cohesie, comptabilisering en recht* is dat de grondwaarden van de democratische rechtsorde — de mensenrechten en de daarmee samenhangende algemene rechtsbeginselen — *cultuurneutraal* zijn: met behulp van deze grondwaarden zou bemiddeling tussen verschillende levensovertuigingen mogelijk zijn die de bestaande verschillen onderdrukt noch uniformeert.<sup>17</sup> Men beschouwt de mensenrechten klaarblijkelijk als waarden die niet aan cultuur, godsdienst of etniciteit zijn gebonden, maar als waarden die de culturele variëteit in de samenleving juist mogelijk maken. Ze danken hun cultuurneutrale karakter aan de omstandigheid te zijn gebaseerd op niets anders dan de menselijke waardigheid.<sup>18</sup> In dit uitgangspunt klinkt de universalistische claim van de realist door. Naar mijn mening is deze claim onhoudbaar: de mensenrechten, zoals neergelegd in de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens en in diverse verdragen, zijn niet cultuurneutraal, maar cultuurgebonden. Bovendien is de claim schadelijk voor precies datgene waar het in dit onderzoeksproject om draait: het bevorderen van sociale cohesie. Hier wil ik de stelling verdedigen dat niet cultuurrelativisme, maar juist moreel universalisme een gevaar vormt voor de sociale cohesie in de multiculturele samenleving.

De cultuurgebondenheid van de mensenrechten laat zich goed illustreren aan de hand van concrete gevallen waarin, zoals het heet, sprake is van een conflict tussen twee culturen. In onderstaande zaak botst de Nederlandse cultuur op de Marokkaanse. Een zestienjarig Marokkaans meisje loopt weg uit haar ouderlijk gezin, nadat zij door haar vader is gestraft wegens misbruik van westerse vrijheden. Op verzoek van de Raad van de Kinderbescherming wordt het meisje door de Kinderrechter onder toezicht gesteld en in een tehuis geplaatst. De vader bestrijdt deze beschikking eerst in hoger beroep en vervolgens in cassatie.<sup>19</sup> In juridisch opzicht draait de controversie onder meer om de verhouding tussen het recht op bescherming van de minderjarige door de gerechten van en naar het recht van diens gewoon verblijf (artikel 1 van het Haagse Kinderbeschermingsverdrag van 1961) en het recht van minderheden om de eigen cultuur te beleven en de eigen godsdienst te beleven (artikel 27 van het Internationaal Verdrag inzake burgerrechten en politieke rechten). Hof en Hoge Raad wijzen het beroep van de vader op artikel 27 af op grond van de overweging dat de eigen rechten niet zodanig mogen worden uitgeoefend dat zij de rechten van anderen — *i.e.* de dochter — dreigen aan te tasten. AG Franx merkt in dit verband op dat een strikt

---

<sup>17</sup> Cliteur e.a. 1998, p. 6

<sup>18</sup> Cliteur 1999, p. 75, 91.

<sup>19</sup> HR 1 juli 1982, *NJ* 1983, 201.

taalkundige interpretatie van deze bepaling als uitkomst heeft, dat de daarin omschreven rechten van de ene persoon (de vader) niet mede omvatten het recht om een andere persoon (de dochter) te dwingen binnen 'zijn groep' te blijven. Volgens hem verzet het uitgangspunt dat de vader zijn eigen gang moet kunnen gaan op cultureel en godsdienstig gebied zich juist tegen het aanvaarden van dwang ten opzichte van de dochter die andere wegen wenst te bewandelen dan de vader.

Er is alle reden om de interpretatie die de verschillende rechterlijke instanties aan de verdragsbepaling geven in juridisch opzicht correct te noemen. Toch laat juist de eenstemmigheid van de verschillende rechterlijke instanties zien dat de grondrechten het product zijn van welbepaalde politieke en morele keuzes die haaks kunnen staan op de opvattingen van culturele en religieuze minderheden. Ofschoon Franx aan het begin van zijn conclusie opmerkt dat men deze zaak kan omschrijven als een conflict van twee culturen, merkt men van een *cultureel* conflict in de verdere behandeling van de zaak weinig meer. Het culturele conflict wordt een juridisch conflict, gevoerd in termen van grondrechten en verdragsbepalingen. De vader kan voor de rechter niet simpelweg stellen dat zijn dochter hem moet gehoorzamen omdat de traditie dat nu eenmaal eist, maar zal zich moeten beroepen op rechten die in zijn traditionele omgeving als zodanig onbekend zijn: het recht om in gemeenschap met andere leden van de minderheid de eigen cultuur te beleven. De Nederlandse rechter legt dit recht vervolgens uit met inachtneming van onder meer de ontstaansgeschiedenis en de bedoeling van de verdragsluitende partijen en concludeert vervolgens terecht dat het beroep op de culturele rechten van minderheden niet betekent dat men anderen, waaronder de dochter, tot deelname aan die cultuur kan dwingen.

Maar wat was nu eigenlijk de controverse? Wat is het *culturele* geschil? Het culturele geschil is niet hoe artikel 27 IVBPR moet worden uitgelegd, maar of een minderjarige dochter het recht heeft zich te verzetten tegen de wil van haar vader en dat is een heel andere vraag dan die in de rechtzaal aan bod gekomen is. Sterker nog, het beroep van de vader op het IVBPR en het EVRM *impliceert* dit recht van de dochter al. Vanuit diens gezichtspunt bezien is van onpartijdige rechtspraak dan ook geen sprake. De grondrechten zijn de uitdrukking van het ideaal van menselijke autonomie, van de idee dat ieder mens in staat is zelf te bepalen wat voor hem of haar het goede en juiste leven is<sup>20</sup> en wie dat ter discussie stelt, zoals de vader die zich in feitelijke zin op het Marokkaanse recht beroept, klopt op de verkeerde deur. Over die vraag wordt niet gediscussieerd.

Mijn conclusie is niet dat de rechters de gelding van de grondrechten ter discussie hadden moeten stellen. Mijn conclusie is dat de grondrechten de uitdrukking zijn van een specifiek *cultuurgebonden* ideaal — de menselijk autonomie. De basiswaarden van het Nederlandse recht maken, anders gezegd, deel uit van een politiek en moreel allerm minst neutraal *discours*. Wie het politiek-morele uitgangspunt van de democratische rechtsorde niet onderschrijft, plaatst zichzelf buiten de discussie. Dan is het woord van de rechter, hoe redelijk ook, nog slechts een machtswoord.

De gevaren van het moreel universalisme liggen op het vlak van de macht — van de arrogantie van de macht, om precies te zijn. Wie over het gelijk van de wereld beschikt, hoeft over dit gelijk niet langer te argumenteren. Als men al argumenteert, is het om anderen te overtuigen, niet om de eigen opvattingen aan die van anderen te toetsen. Zo voert het moreel

---

<sup>20</sup> Ch. Taylor, *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*, Princeton 1992, p. 57.

universalisme naar een soort juridisch fundamentalisme, waarbij morele opvattingen die naar inhoud en vorm sterk afwijken van de eigen codex van sacrosancte mensenrechten, niet eens meer worden *berkend* als aanspraken die het verdienen om in een belangenafweging te worden meegewogen. Het leidt ertoe dat men voorbij gaat aan wat voor minderheden de kern van het geschil uitmaakt, zoals het voorbeeld van de Marokkaanse vader laat zien. De kwestie is niet dat de vader geen gelijk heeft gekregen, maar dat hij niet is gehoord, omdat zijn aanspraak buiten alle categorieën van het Nederlandse recht valt — de kwestie is dat zijn aanspraak niet *'compatible'* is.

Nu valt de rechter dit moeilijk te verwijten; het is zijn taak om binnen de grenzen van wet en recht uitspraak te doen, niet om als *'bon juge'* recht te spreken.<sup>21</sup> Maar men kan het politici, beleidsmakers en in het bijzonder wetenschappers aanrekenen als de kaders waarbinnen het debat over multiculturaliteit plaatsvindt niet open, maar gesloten zijn. Dan ontstaan tegenstanders en vijandbeelden en spreekt men bijvoorbeeld over hoofddoekjes, vrouwenbesnijdenis en steniging van slachtoffers van verkrachting alsof deze geboden en praktijken de kern uitmaken van het Islamitisch recht. Wie zijn tegenstander zo afgeschildert, heeft zichzelf een reden verschaft om zich niet in die ander te verdiepen.

Met comptabilisering heeft dit alles weinig te maken, nog minder met bemiddeling die ten opzichte van de culturele of godsdienstige verschillen neutraal zou zijn. Het moreel universalisme — de overtuiging dat de eigen waarden universeel geldend zijn — lijkt mij dan ook eerder een gevaar voor sociale cohesie dan dat het daar een voorwaarde voor is. In het beste geval bewerkstelligt men dat minderheden van allerlei aard zich naar buiten toe schikken en het geldende recht in acht nemen. Maar de talrijke smeulende en oplaaierende conflicten in Europa laten zien dat men op oude, eigen waarden teruggrijpt als zich de gelegenheid voordoet — met meer geweld naarmate de aanpassing aan de heersende *mores* in het verleden hardhandiger is afgedwongen.

## 6 Conclusie

Als moreel universalisme een gevaar voor de sociale cohesie inhoudt, betekent dit dan dat sociale cohesie wordt bevorderd door een beleden cultuurrelativisme? De voor de hand liggende tegenwerping is dat het vreedzaam samenhandelen van mensen slechts mogelijk is als tussen de leden van de samenleving overeenstemming of consensus bestaat over de meest elementaire normen en waarden. In zijn bijdrage aan de bundel *Sociale cohesie en het recht* wijst Van Gunsteren er naar mijn mening terecht op dat dit idee het gevolg is van verwarring tussen het gewenste resultaat (sociale cohesie) met de voorwaarden waaronder dit tot stand kan komen.<sup>22</sup> Dat de meeste Nederlanders zich houden aan culturele feiten, vanaf het vieren van Sinterklaas tot aan de naleving van juridische plichten toe, *kan* berusten op normatieve instemming, maar ook op realistisch conformisme. De instandhouding of reproductie van

---

<sup>21</sup> De *bon juge* Magnaud was aan het eind van de negentiende eeuw voorzitter van de rechtbank van eerste aanleg van Château-Thierry in Frankrijk en berucht om zijn vrije rechtsvinding; vgl. hierover o.m. W. van Gerven, *Het beleid van de rechter*, Antwerpen 1973, p.93-96.

<sup>22</sup> H.R. van Gunsteren, 'Cement van de samenleving?', in: P.B.Cliteur e.a. (red.), *Sociale cohesie en recht*, Koninklijke Vermande: Lelystad 1998, p. 83-94, p. 89 e.v.

vrije samenlevingen vindt plaats ‘niet door te preken over consensus, maar door met conflicten om te gaan via instituties van de markt (concurrentie), het recht (hoor en wederhoor), en de politiek (regering en oppositie)’.<sup>25</sup>

Zo bezien kan van comptabilisering door het recht pas sprake zijn als men bereid is de geldingsaanspraken van andere culturen serieus te nemen. Hier ligt de betekenis van het (post-)moderne cultuurrelativisme voor het debat over multiculturaliteit en sociale cohesie. Het leert dat de ‘eigen’ cultuur al even divers is als er groeperingen zijn die er een eigen invalshoek op nahouden; niet homogeen, maar rijk aan onder- en tegenstromen; niet statisch, maar veranderlijk onder invloed van de eigen subculturen en andere culturen waarmee het in betrekking staat. *Iedere* samenleving is *altijd* een multiculturele samenleving, al zullen de verschillen de ene periode minder groot en manifest zijn dan in andere perioden. Wie de *eigen* cultuur serieus neemt, zal de geldingsaanspraken van *andere* culturen dus serieus moeten nemen. Dat is slechts mogelijk als we de eigen grondwaarden wel als waardevolle, maar niet als bovenculturele, universeel-geldende maatstaven opvatten.

---

<sup>25</sup> Van Gunsteren 1998, p. 93.