

Moderne Papoea's

Paul Cliteur
Moderne Papoea's

Dilemma's van een multiculturele samenleving



Uitgeverij De Arbeiderspers
Amsterdam · Antwerpen

Eerste druk september 2002
Tweede druk januari 2003

Copyright © 2002 Paul Cliteur

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt, door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van BV Uitgeverij De Arbeiderspers, Herengracht 370-372, 1016 CH Amsterdam.

No part of this book may be reproduced in any form, by print, photoprint, microfilm or any other means, without written permission from BV Uitgeverij De Arbeiderspers, Herengracht 370-372, 1016 CH Amsterdam.

Omslagontwerp: Nico Richter
Omslagfoto: PhotoAlto

ISBN 90 295 0971 6 / NUR 740
www.boekboek.nl

Voor Carla & Valéry

Inhoud

Voorwoord 9

- [1] Kunnen wij moderne Papoea's worden? 13
- [2] Niet alle culturen zijn gelijkwaardig 26
- [3] Moet onze moraal worden gebaseerd op godsdienst? 65
 - [4] Hoofddoekjes in opspraak 89
- [5] Afschaffing van de doodstraf als nationale folklore 106
 - [6] Tolerantie als voornaamste deugd in de multiculturele samenleving 137
- [7] De vrije gedachte als zin van de geschiedenis 149
- [8] De *West Side Story* en het kosmopolitisch multiculturalisme 172

Noten 193

Voorwoord

We leven in een multiculturele samenleving. Hoe vaak is dat niet gezegd? Tot voor enkele jaren terug leek het volkomen vanzelfsprekend. Maar sinds enige tijd is die vanzelfsprekendheid eraf. Zelfs zo'n schijnbaar eenvoudige vraag als 'Leven we in een multiculturele samenleving?' wordt door competente beoordelaars verschillend beantwoord. En dan hebben we het nog niet eens over de vraag of we naar multiculturalisme (of méér multiculturalisme) moeten *streven*.

Dit boek is een bijdrage aan de discussie over de multiculturele samenleving, over multiculturalisme, over integratiebeleid, over de Nederlandse cultuur, over waarden en normen. Wat is multiculturalisme? Wat is een multiculturele samenleving? Moeten we ernaar streven de hoeveelheid multiculturaliteit in deze samenleving te vergroten? Wat is de rol van godsdienst? Kan godsdienst een grondslag zijn voor moraal? Of moeten we streven naar secularisering van de moraal? Hoever moet onze tolerantie gaan in het gedogen van religieuze uitingen? Mogen hoofddoekjes gedragen worden binnen het bijzonder onderwijs? En bij de rechterlijke macht? En hoe zit het met multiculturalisme in de internationale context? Laten we ook daar een pluriformiteit aan waarden en normen bestaan? Maar dat zou dan betekenen dat we bijvoorbeeld geen actie voeren tegen de doodstraf die in sommige landen bestaat. En dat doen we wel. Doen we daar wel goed aan?

Mijn bijdrage aan de discussie is die van een jurist en filosoof. Veel aandacht zal in dit boek uitgaan naar wat filosofen aanduiden als 'conceptuele analyse'. Niets ergert een filosoof zozeer als meningsverschillen die alleen gebaseerd zijn op verschil in de gehanteerde terminologie. Ik zal dan ook telkens aandacht besteden aan definitieproblemen.

Maar ik zal ook stelling nemen. De stellingen die ik in dit boek zal verdedigen heb ik bijna allemaal al eens eerder in een of andere vorm geformuleerd. Vaak ging dat ‘kort door de bocht’. In het televisieprogramma *Buitenhof* presenteer ik sinds september 2001 elke twee weken een column. De tekst van zo’n column past precies op één A-viertje. Om bij zo’n column de aandacht van de kijker gevangen te houden moet daarin een stelling worden verdedigd die als enigszins prikkelend wordt ervaren. De stelling dat de doodstraf onmenselijk is en wereldwijd afgeschaft moet worden, is, hoe sympathiek ook, niet geschikt voor een column. Daarmee is namelijk 99,99 procent van de moderne Nederlanders het eens. De stellingen waarom het moet gaan zijn meestal wat ik zou willen noemen ‘contra-intuïtief’. Het gaat om een standpunt dat op het eerste gehoor een beetje onsympathiek is, onjuist is, gemakzuchtig, populistisch, demagogisch, karikaturaal, nodeloos polariserend, overbodig of verouderd, maar dat na enige intellectuele inspanning toch als ‘juist’ moet worden aangemerkt.

Gelukkig zijn er heel wat van dat soort stellingen te verdedigen. Ik ben van mening dat de intellectuele elite van Nederland sinds de jaren zestig grofweg de verkeerde opvattingen aanhangt, in het bijzonder ten aanzien van multiculturalisme en de multiculturele samenleving. Het grootste deel van de weldenkende menigte is – op dit onderwerp – in de greep van wat Karel van het Reve (in navolging van Flaubert) *idées reçues* noemde. Een aantal daarvan wil ik hier bespreken. Zoals: ‘tolerantie gaat hand in hand met een zeker relativisme’. Of: ‘universele waarden en waarheden bestaan niet’. Of: ‘culturen zijn gelijkwaardig’. In zekere zin vormen die verkeerde opvattingen ook een soort systeem en iets van dit systeem probeer ik hier bloot te leggen.

Ik hoop dat het ook een praktisch boek is, in die zin dat het enige invloed heeft op ‘de politiek’ en op ‘het beleid’. Dit hangt samen met mijn visie op filosofie, of liever op wat filosofie kan zijn. In tegenstelling tot wat velen denken, houdt de filosofie zich niet bezig met speculatie over wereldvreemde onderwerpen, maar met het leven van alledag. Ik heb niet Thales als voorbeeld voor ogen. Al filosoferend over de hemellichamen viel Thales in een kuil die hij over het hoofd had gezien. Mijn held is Socrates, die, naar het woord van Cicero, de

filosofie van de hemel naar de aarde haalde. Socrates sprak mensen aan op het marktplein van Athene: generaals, politici, priesters. En hij ondervroeg hen over de geaardheid van hun kunst of beroep. Iets dergelijks hoop ik ook te doen door vragen op te werpen die van praktisch belang zijn.

Elk hoofdstuk van dit boek bevat een vraag. Om duidelijk te maken dat het hierbij om vragen gaat die elke politicus, elke beleidsambtenaar, elke rechter en elke bewuste burger zich zou moeten stellen, knoop ik niet alleen aan bij de uitspraken van grote filosofen en bij uitstek ‘deskundigen’, maar bij mensen die een standpunt hebben ingenomen in het publiek debat. Dat is een bont gezelschap, zoals de Italiaanse premier Berlusconi met zijn stelling over de superioriteit van de westerse cultuur. Of de christen-democratische politicus Balkenende met zijn pleidooi voor een oriëntatie op gedeelde waarden en normen. Of de Amerikaanse filosofe Susan Moller Okin met haar stelling dat het multiculturalisme slecht is voor vrouwen. Of de van oorsprong Somalische politicologe Ayaan Hirsi Ali met haar kritiek op het inburgeringsbeleid van Roger van Boxtel. Of de van oorsprong Iraanse strafrechtgeleerde Afshin Ellian met zijn stelling dat de Nederlanders hun grondwet dreigen te vergeten.

Dit aanknopen bij publieke discussies verlaagt volgens mij niet het ‘niveau’ waarop een onderwerp behandeld wordt. Elk hoofdstuk in dit boek had ook – denk ik – in een vaktijdschrift op het terrein van het recht of de filosofie kunnen staan en het is dus niet ‘populair-wetenschappelijk’ (de lezer zij gewaarschuwd). Wel heb ik mijn best gedaan filosofische stellingen niet nodeloos ontoegankelijk te maken door jargon en syntactisch kreupele zinsconstructies, zoals gebruikelijk is in sommige wijsgerige tradities. Hopelijk wordt met deze oriëntatie op het Nederlandse publieke debat duidelijk dat de filosofie ‘op straat ligt’. Het kan ons helpen bij het verhelderen van allerlei politieke en maatschappelijke vragen waar we mee worstelen.

Tot slot nog iets over de titel. De rode draad die door het hele boek loopt, is de vraag of we weer ‘moderne Papoea’s’ kunnen worden. De Papoea staat voor het idee van een afgesloten cultuur, een cultuur die uit één blok gehouwen is. Waarschijnlijk kan dat niet,

althans niet volledig. De monoculturele samenleving is voorgoed voorbij. Maar misschien kunnen we wel méér Papoea worden dan we zijn. Of is dat niet nodig, ja zelfs verwerpelijk?

Amsterdam, maart 2002

[1] Kunnen wij moderne Papoea's worden?

In het tv-programma *Buitenblijf* discussieerden op 3 februari 2002 twee fractievoorzitters over de multiculturele samenleving: Jan Peter Balkenende (CDA) en Thom de Graaf (D66). Aanleiding was een artikel van Balkenende in de krant van een paar dagen daarvoor waarin deze de staf brak over het doorgeschoten multiculturalisme. 'De vrijheid en openheid van onze samenleving worden als vanzelfsprekend ervaren. Maar dat deze vrijheid en openheid gebaseerd zijn op gemeenschappelijke waarden, wordt uit het oog verloren,' meent Balkenende.¹ Een samenleving kan alleen maar functioneren op basis van een gedeeld patroon aan waarden en normen. De samenlevingen van de afgelopen decennia worden gekenmerkt door immigratie. Mensen uit andere culturen zijn ook in Nederland komen wonen, zegt de fractievoorzitter van het CDA. Maar daarbij is het van belang dat eisen worden gesteld aan kennis van de taal en van de grondwet. De vrijheid en openheid van onze samenleving is gebaseerd op de beginselen van de democratische rechtsstaat. Daartoe behoren de klassieke grondrechten en een onafhankelijke rechtspraak. In de multiculturele samenleving en het multiculturalisme heeft het verschil te veel centraal gestaan. Waarom het moet gaan de komende tijd, is wat mensen gemeenschappelijk hebben.

Tot zover Balkenende. De Graaf was het niet oneens met de stelling dat elke samenleving gebaseerd is op bepaalde uitgangspunten. Maar welke zijn dat, vroeg hij. Men kan toch geen volledige aanpassing verwachten van mensen aan onze cultuur? Of liever: tot de uitgangspunten van onze samenleving behoort ook dat mensen vrij kunnen zijn in het kiezen van een eigen levensstijl. Als Balkenende tegen de multiculturele samenleving is, wil hij dan pleiten voor de monoculturele samenleving? Een samenleving waarin alle mensen

worden gedwongen zich aan te passen aan het dominante, misschien zelfs christelijke cultuurpatroon?²

Opvallend zijn de grote verschillen die we op dit punt vaak binnen de politieke partijen aantreffen: vertegenwoordigers van één en dezelfde partij hebben totaal verschillende opvattingen wanneer het aankomt op een visie op de multiculturele samenleving. Toen aan vvd-fractie leider Dijkstal werd gevraagd het liberale antwoord op Balkenendes stelling te verwoorden, zei hij het volgende:

Er wonen hier zestien miljoen mensen en dat levert nu eenmaal cultuurverschillen op. Dat hoor je te accepteren. Je kunt je natuurlijk afvragen hoe je ermee omgaat, maar wij liberalen zijn een verdraagzaam volk en we accepteren de samenleving zoals die is. Ook als er groepen zijn die anders denken, of dat nu moslims zijn of katholieken of protestanten. Het christendom heeft in mijn optie ook heus niet meer waarde dan andere culturen, zoals de laatste tijd wel eens beweerd wordt. Alles heeft zijn eigen waarde. Het gaat erom hoe je binnen de grenzen van de wet ieder in zijn vrijheid en zijn recht laat. Als je dat loslaat, ga je naar een samenleving toe waar één groep mensen zeggenschap krijgt over een andere groep. Ik noem dat een dictatoriale samenleving. Dat zal Balkenende misschien niet direct bedoeld hebben, maar dat staat wel op het spel.³

Dit staat dicht bij het standpunt van Van Boxtel. Deze meent: ‘Nederland was altijd al een multiculturele samenleving, is dat ook nu en zal dat blijven.’⁴ Maar het verschilt hemelsbreed met de visie van Dijkstals partijgenoot Vonhoff, met wie hij toch een sociaal-liberale benadering gemeen heeft. Vonhoff zegt: ‘Neem de multiculturele samenleving. Dat is toch een onzinnige term! Het veronderstelt dat verschillende culturen naast elkaar kunnen bestaan, maar we hebben maar één dominante cultuur in Nederland en die moeten we handhaven.’⁵

Zou misschien de multiculturele samenleving geen doel zijn, maar wel een samenleving waarin we om bepaalde redenen het verschil moeten gedogen? Dat lijkt het standpunt te zijn van de lijsttrekker van de ChristenUnie, Kars Veling. Hij zegt: ‘Een multiculturele en

multireligieuze samenleving is geen na te streven doel. Maar het is wel ons gezamenlijk belang om de feitelijk bestaande en religieuze verschillen te honoreren. Deze geestelijke vrijheid is volgens mij ook een christelijke waarde.⁶

Geen begrip is de laatste jaren zoveel besproken als ‘multiculturalisme’. Aanvankelijk gold het als een hoerawoord. Politici en sociaal filosofen presenteerden de multiculturele samenleving als een verdere ontwikkeling van democratie en rechtsstaat. Het zou een samenleving zijn waarin mensen van verschillende culturen naast elkaar, en met respect voor elkaars culturele eigenaardigheden, zouden samenleven.

Men kan niet zeggen dat de aanslagen van 11 september 2001 dit ideaal geheel hebben doen verdampen, maar wel wordt in toenemende mate twijfel geuit aan de haalbaarheid daarvan. Zijn sommige culturele verschillen niet gewoon te groot om overbrugbaar te zijn? Hoe moeten we omgaan met culturele verschillen? Welke vorm van ‘culturele dissidentie’ (homo’s met varkens vergelijken bijvoorbeeld) is aanvaardbaar en welke niet? De discussie die Balkenende in Nederland aanzwengelde, speelde elders ook.

In Britse kranten werd tijdens de oorlog in Afghanistan het probleem besproken dat Britse moslims zich bij de Taliban aansloten om te strijden tegen de Britse en Amerikaanse strijdkrachten aldaar. Dit gegeven roept een keur van vragen op en verschillende daarvan hebben te maken met het ideaal van de multiculturele samenleving. Sommigen zeggen: dat ideaal is doorgeschoten. Het leek zo aardig, het cultiveren van cultureel verschil. Maar kennelijk leeft in Groot-Britannië een aanzienlijke groep moslims die hun ‘gastland’ niet bepaald als hun vaderland beschouwen. Zij zijn bereid de wapenen op te nemen om het land waarin zij leven in een ander deel van de wereld ten val te brengen. Betekent dit niet dat het bevorderen van multiculturalisme in eigen land een suïcidale strategie is? Moet de overheid niet hard gaan werken aan het bevorderen van één cultuur – kortom, de ‘monoculturele samenleving’ gaan stimuleren?⁷

Voor De Graaf en voor zijn partijgenoot Van Boxtel was het ‘monoculturalisme’ een schrikbeeld. Maar was dat wel terecht? Ter beantwoording van die vraag zijn verschillende ingangen mogelijk. Ik

zal beginnen met een conceptuele benadering: wat is een multiculturele samenleving? En als we de vraag stellen wat een multiculturele samenleving zou inhouden, is het misschien illustratief deze te contrasteren met het tegendeel: een monoculturele samenleving. Is de Nederlandse samenleving een monoculturele of een multiculturele samenleving? En wat zou wenselijk zijn?

Op de feitelijke vraag, namelijk hoe we de Nederlandse samenleving zouden kunnen typeren, worden dan twee antwoorden gegeven. De monoculturalisten stellen dat Nederland een relatief homogene, dominante cultuur heeft. De verdedigers van de multiculturele samenleving proberen aan te geven dat er juist veel invloed is van minderheidsgroepen.

Het is misschien aardig eens met het monoculturalisme te beginnen. Hier valt als eerste op dat velen het ervaren als een pejoratieve kwalificatie. Men zal zich niet zo snel als 'monoculturalist' afficheren, terwijl er wel velen zijn die zich als 'multiculturalist' presenteren. Er zijn ook vele, vele boeken met in de titel het woord 'multiculturalisme'.⁸ Daarin staan de beschouwingen gebundeld van mensen die willen ijveren voor dat perspectief. Maar, voorzover mij bekend, bestaan er geen mensen die zichzelf als 'monoculturalisten' wensen te presenteren. Het zijn *anderen* die hen als zodanig aanduiden. Een monoculturalist is dan in zijn radicaalste vorm iemand die meent dat de cultuur waarin hij leeft kan worden getypeerd als een cultuur die 'uit één brok gehouwen' is, een 'zuivere cultuur' (hier komen we al op gevoelig terrein), een cultuur die geen invloeden van buitenaf heeft ondergaan, die, als het ware, niet gemengd is met allerlei exogene invloeden. Het is niet gemakkelijk om voorbeelden van een dergelijke cultuur op te voeren, en de claim van iemand die zijn eigen cultuur als 'monocultureel' zou willen typeren, lijkt dan ook niet sterk te staan. Het Romeinse rijk bijvoorbeeld was een multiculturele samenleving, want een veelheid van culturele invloeden deed zich hier gelden. De Romeinen lieten die ook naast elkaar bestaan. Men probeerde zelfs niet de eigen godsdienst aan vreemde culturen op te dringen, zoals later gebruikelijk zou worden onder joods-christelijke invloed.⁹

Ook het hedendaagse Suriname is een voorbeeld van een multiculturele samenleving. Men heeft wel eens gezegd: 'Suriname was de

meest multi-rationale, multi-etnische en multi-religieuze samenleving ter wereld, met joden, Friezen, Brabanders, Zeeuwen, Limburgers, Libanezen, Hindoestanen, Javanen, Afrikanen, Chinezen, indianen, moslims, hindoes, katholieken, protestanten, confucianisten en boeddhisten.¹⁰

Maar ook het Duitse Derde Rijk was een multiculturele samenleving. Zelfs wanneer de poging om de cultuur van joden, zigeuners en homoseksuelen te elimineren uit Duitsland gelukt was, dan was het nog geen Germaanse monocultuur geworden.¹¹ Waarom niet? Omdat de Europese cultuur (en ook westerse cultuur) nu eenmaal een mengsel is van jodendom, christendom, Griekse, Romeinse, Scandinavische invloeden en andere. De monoculturele droom is dus in zijn radicaalste vorm werkelijk een illusie.

De enige voorbeelden van een monoculturele samenleving zouden we aan cultureel antropologen moeten ontleen. Daarbij zou het bijvoorbeeld kunnen gaan om een soort van Papoea-cultuur. Een stam in de binnenlanden van Nieuw-Guinea die nooit contact heeft gehad met missionarissen of leden van een andere stam en die eigenlijk nog in het stenen tijdperk leeft – ziedaar het enige voorbeeld dat we kunnen bedenken.

Normatief monoculturalisme: de wens om moderne Papoea's te worden

Dat brengt ons vanzelf op de vraag of het monoculturalisme als normatief programma enige kans van slagen heeft. Kunnen wij weer 'moderne Papoea's' worden? In zekere zin lijkt Balkenende dat te willen. Hij is niet de enige. Er is een lange traditie van schrijvers die wijzen op de noodzaak van een gedeelde publieke moraal, een 'burgerlijke religie', zoals Rousseau het noemde.¹² Elke samenleving veronderstelt een geheel van waarden, hoe klein ook, die door alle burgers worden gedeeld.¹³ Maar is dat ideaal nog wel haalbaar? We worden hier geconfronteerd met verschillende problemen. Laat ik er drie noemen.

Gesteld dat we zouden willen inzetten op een specifiek Nederlandse cultuur, hoe zouden we dat 'specifiek Nederlandse' moeten omlijnen? Waarbij moeten we dan aansluiting zoeken? Bij de cultuur

van Staphorst? Bij de Tachtigjarige Oorlog? De strijd tegen het water? Hutspot? Of de grondwet, zoals Balkenende stelt? Toen ik me tijdens een verblijf in Ghana even thuis wilde voelen, ben ik Chinees gaan eten en dat smaakte erg naar thuis.

Een probleem voor het monoculturalisme is ook dat cultuur zich moeilijk laat beheersen. Het is een organisch geheel. Cultuur groeit zoals een plant groeit. Je kunt het een beetje bevorderen, maar eigenlijk meer in negatieve dan in positieve zin beïnvloeden. De mogelijkheden voor het creëren van homogeniteit zijn tegenwoordig ook kleiner dan ooit, zo lijkt het. De moderne communicatiemiddelen en media stellen ons bloot aan talloze invloeden.

Als men al een normatief monoculturalisme zou willen aanprijzen, dan is het een 'tragische levensopvatting', een onmogelijk ideaal.¹⁴ De monoculturalist kan alleen optreden als nostalgisch mijmeraar. Het lijkt dan ook dat het monoculturalisme als politiek streven onmogelijk moet zijn. Nederland is geen monoculturele samenleving en kan dat ook nooit worden. De weg naar de Papoea's is voorgoed afgesloten.

Maar dat betekent ook dat de multiculturalisten tegen windmolens vechten, want de monoculturele zaak lijkt zo zwak dat hij zelfs zonder bestrijding geen overlevingskansen heeft. Of is dat slechts schijn?

Laat ik nu proberen de andere kant van de zaak te belichten. Het Sociaal-Cultureel Planbureau (scP) heeft gezegd dat Nederland au fond een relatief homogeen land is, waarin 'westerse waarden' als secularisatie en individualisme domineren. Wat het onder de aandacht brengt, is een descriptief monoculturalisme in de zin dat men stelt dat over verschillende waarden in Nederland een grote mate van consensus is gegroeid. Opvallend genoeg gaat het daarbij om waarden die niet tot de Nederlandse cultuur in traditionele zin behoren. Het gaat bij secularisme en individualisme immers om zaken die (in hun huidige vorm althans) het product zijn van de jaren zestig van de twintigste eeuw. De directeur van het scP, Paul Schnabel, zei in een interview in het *Algemeen Dagblad* dat de westerse, individualistische, seculiere cultuur nog nergens echt heeft moeten wijken voor andere opvattingen. 'Je kunt niet zeggen dat we veel fundamenteels overnemen van etnische minderheden. Hoogstens wat dingen die liggen in uiterlijkheden, zoals eten en muziek. Dat is ook wel

logisch omdat de meeste minderheden een lagere sociale status hebben. Er is weinig neiging om je te meten aan mensen met een lagere status.’¹⁵

Ook Jaffe Vink zegt dat de multiculturele samenleving niet bestaat. In 1975 was één procent van de Nederlandse bevolking allochtoon, nu is dat 10 procent. Dat betekent dat in veel opzichten Nederland een multi-etnische samenleving is. Maar het kan niet beschouwd worden als een multiculturele samenleving. Dat zou niet realistisch zijn, maar ook niet wenselijk, schrijft Vink.¹⁶

Wanneer is een samenleving, bijvoorbeeld de Nederlandse, een multiculturele samenleving? Eén criterium zou kunnen zijn dat we daarvan spreken wanneer de Nederlandse cultuur door de vreemde cultuur daadwerkelijk beïnvloed is. Maar als wordt gemeten aan dát criterium, dan kwalificeert Nederland inderdaad niet voor het predikaat ‘multiculturele samenleving’. Als voorbeeld haalt Vink de Chinezen aan. Dezen wonen al geruime tijd in Nederland en zijn afkomstig uit een oude en machtige cultuur. Toch is er geen sprake van een noemenswaardige invloed van de Chinese cultuur op de Nederlandse. ‘Het enige wapenfeit is dat nasi en bami nu tot ons voedselpakket behoren.’

De paradox: multicultureel op basis van een monoculturele kern

Misschien is dat laatste toch iets te snel. Op welke terreinen bijvoorbeeld de Turkse en Marokkaanse culturen zullen doorwerken, valt nog moeilijk te zeggen. Maar dat het individualisme en de secularisatie niet serieus ter discussie staan, lijkt mij juist. We lijken dus te maken te hebben met een paradox. Enerzijds is Nederland een land waarin verschillende culturele invloeden zich doen gelden. In die zin is de Nederlandse samenleving inderdaad een multiculturele samenleving. Anderzijds bestaat een brede consensus over een aantal waarden (vandaar ook dat sommigen het pleidooi van Balkenende hebben ervaren als een open deur). Het SCP benoemt deze consensus met de termen ‘individualisme’ en ‘secularisatie’, maar men zou daar ook een iets preciezere inkleuring aan kunnen geven. ‘Individualisme’ en ‘secularisatie’ zijn namelijk twee grootse aanduidingen die alleen

mogelijk zijn geweest dankzij de dominantie van bepaalde verlichtingswaarden. Ik noem daarvan: vrijheid van godsdienst en levensovertuiging, vrijheid van meningsuiting, vrijheid van een persoonlijke levenssfeer, vrijheid van vereniging en vergadering, gelijkheidsbeginsel.

Het zijn, kortom, de ‘klassieke grondrechten’. Klassiek omdat ze als eerste tot ontwikkeling zijn gekomen in de zeventiende en achttiende eeuw. Uitgangspunt is dat het menselijk individu een autonome drager is van bepaalde rechten. Die rechten maken het de mens mogelijk zijn eigen individualiteit tot ontwikkeling te brengen (zie daar de relatie met individualisme). Die zeventiende en achttiende eeuw wordt ook wel de Verlichting genoemd.¹⁷ Kerk en vorst waren niet langer maatgevend, maar de individuele burger. De Verlichting was ook het begin van het secularisatieproces dat zo sterk met de moderne wereld verbonden is geweest (zie daar de relatie met secularisatie).

Men vindt die grondrechten opgesomd in de Nederlandse grondwet (1983), maar ook in verdragen als het Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens (1950), waarbij Nederland is aangesloten, en in de daaraan voorafgaande Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (1948), die binnen de Verenigde Naties tot stand is gekomen.

Het zijn deze verlichtingswaarden die individualisme en secularisatie hebben mogelijk gemaakt, althans begeleid. Frederik de Grote heeft die verlichtingsmentaliteit misschien nog wel beter getroffen dan Immanuel Kant in zijn programmatische essay¹⁸ toen Frederik zei dat in zijn rijk ‘ieder op zijn eigen manier zalig kon worden’. Hij zou ook hebben overwogen om de islam als gelijkberechtigd naast het christendom te erkennen, een voor zijn tijd ongekend progressieve opvatting. En daarmee zijn we bij een interessante vaststelling gekomen die verklaart dat Schnabel wel en niet gelijk kan hebben, want de dominantie van de monocultuur van grondrechten maakt juist een pluriformiteit (of, zo men wil, multiculturaliteit) aan uitingvormen mogelijk. We zouden het wellicht als volgt kunnen kenschetsen: we hebben een monocultuur die multiculturaliteit mogelijk maakt.

Ziedaar de paradox. Maar een paradox is een *schijnbare* tegenstel-

ling en bij enige reflectie lost de tegenstelling zich op. Misschien geldt dat ook hier.

Waar gaat die hele discussie over multiculturalisme dan over? Immers bij nadere beschouwing lijkt de essentie daarvan te verdampen. 'Much ado about nothing'? Beide partijen hebben gelijk, zo lijkt het. De monoculturalisten hebben gelijk met hun stelling dat waarden als vrijheid van meningsuiting, gelijkheidsbeginsel, vrijheid van godsdienst enzovoort niet ter discussie staan. Daarover bestaat een consensus die door alle partijen en stromingen heen loopt. Enkele partijen, zoals de SGP of fundamentalistische groeperingen, zullen daarvoor afstand willen nemen. Maar over het algemeen geldt dat Nederland een monoculturele verering van grondrechten kent. Maar daartegenover staat het multiculturele gelijk van de veelheid van culturele uitingsvormen die in Nederland kunnen worden aangetroffen en trouwens ook in andere rechtsstaten waar men grondrechten erkent. Waar zou de discussie dan wel over gaan?

Het radicaal of postmodern multiculturalisme

Die discussie gaat over de aard van het multiculturalisme dat ons streven zou moeten zijn. Een van de opties is wat men het 'radicaal multiculturalisme' of 'postmodern multiculturalisme' of 'cultuurrelativistisch multiculturalisme' zou kunnen noemen. De aanhangers van dit perspectief zijn van mening dat de pluriformiteit en multiculturaliteit die geconstitueerd worden door de grondrechten uit de grondwet en door de mensenrechten uit verdragen weliswaar pluriform en multicultureel *lijken*, maar dat deze niet ver genoeg gaan. Immers ondanks alle verschil: de waarden opgesomd in de grondwet staan boven die verscheidenheid.

In zekere zin hebben de radicaal-multiculturalisten daarin gelijk. Natuurlijk worden aan die hoeveelheid culturele uitingen grenzen gesteld. Bepaalde zaken sluiten we uit. Non-discriminatiebepalingen uit het Wetboek van Strafrecht stellen bijvoorbeeld grenzen aan de hoeveelheid uitingen en dus ook aan de hoeveelheid culturen die we binnen de Nederlandse rechtsorde menen te kunnen gedogen. Neem als voorbeeld een racistische cultuur, zoals die van de zuidelijke sta-

ten vóór de Amerikaanse burgeroorlog. Deze cultuur proberen we toch – en terecht – binnen de Nederlandse rechtsorde uit te sluiten. Dat verkleint inderdaad de multiculturaliteit van Nederland. Maar we achten die inperking noodzakelijk ter bescherming van de rechten van minderheden, waarbij ik ‘minderheden’ dan hanteer in brede zin, en dus niet alleen etnisch.

Twee soorten rechten in relatie tot multiculturaliteit

Uit het voorgaande blijkt dat we rechten kunnen indelen in twee soorten van categorieën: (1) multiculturaliteit bevorderende rechten; (2) multiculturaliteit beperkende rechten.

Tot de eerste categorie behoren de vrijheid van meningsuiting en de vrijheid van godsdienst. Zij faciliteren een pluraliteit aan meningsuitingen en godsdienstige uitingsvormen. Vrijheden als die van vereniging en vergadering of vrijheid van onderwijs maken het bovendien mogelijk dat die pluraliteit aan culturen organisatorisch gestalte krijgt.¹⁹

Maar daar staat een tweede categorie rechten tegenover die de multiculturaliteit kan indammen, namelijk wanneer de grondslagen van onze beschaving in het geding zijn. Een voorbeeld daarvan is artikel 1 van de grondwet, het gelijkheidsbeginsel. Dat geeft aan dat mensen niet mogen worden gediscrimineerd op grond van hun godsdienst, hun ras, hun seksuele voorkeur en andere kenmerken die een grievende behandeling van mensen betekenen.

Nu zou men het multiculturalisme dat de Nederlandse grondwet en dat de klassieke grondrechten waarborgen ‘liberaal multiculturalisme’ kunnen noemen. Het liberaal multiculturalisme gaat ervan uit dat de klassieke grondrechten aangeven welke vorm van culturele pluriformiteit gewenst en gewaarborgd is. Dat liberaal multiculturalisme heeft zijn grenzen. De Ku Klux Klan kan daarvan niet profiteren. Mensen die de democratie zelf willen opheffen ook niet. Zeker, deze groepen geven een ‘veelkleurig’ beeld aan de samenleving, maar het is een veelkleurigheid die ongewenst is en die – als we ze zouden laten bestaan – uiteindelijk een democratische samenleving ondermijnt.

Nu zijn er vele auteurs die menen dat dit soort multiculturalisme niet ver genoeg gaat. Het is het multiculturalisme van de moderne wereld, zeggen zij. Dat gaat terug op de Verlichting. Deze wereldbeschouwing en de daarmee verbonden pluriformiteit die het faciliteert, wordt echter als ontoereikend beschouwd. Men kan ook zeggen: de verlichtingsconceptie van multiculturaliteit is hun te beperkt. Wat zij voorstaan, is een radicaal multiculturalisme of een postmodern multiculturalisme. Alle culturen zijn in principe gelijkwaardig, zeggen de radicaal-multiculturalisten. Zij moeten dan ook allemaal tot gelding kunnen worden gebracht.

Het spreekt voor zich dat de postmoderne multiculturalisten een omschrijving van multiculturalisme zullen geven waaruit blijkt dat slechts hun eigen opvatting recht doet aan de radicale pluriformiteit die noodzakelijk is. In hun definitie wordt de kritiek op de verlichtingsconceptie van multiculturalisme meegenomen. Men krijgt omschrijvingen als de volgende: ‘Multiculturalisme [...] is de stelling dat minderheidsculturen of manieren van leven niet voldoende beschermd worden door het waarborgen van de individuele rechten van hun leden en dientengevolge moeten worden beschermd door speciale groepsrechten of privileges.’²⁰

Wat hieruit blijkt, is dat radicaal-multiculturalisten zeggen: ‘Het multiculturalisme van de Nederlandse grondwet is mij niet multicultureel genoeg.’ Sterker nog: het werkt onderdrukkend en marginaliserend, stellen de radicaal-multiculturalisten. Zij ijveren voor de introductie van nieuwe categorieën van rechten, groepsrechten, of voor vormen van positieve discriminatie (bijvoorbeeld voorkeursbehandeling van vrouwen wanneer mannen en vrouwen van gelijke geschiktheid concurreren).

Een woord dat in deze context vaak valt, is ‘verschil’. De critici van het liberaal multiculturalisme willen een politiek van ‘identiteiten’, zij bepleiten een cultuur met ‘ruimte voor verschil’ – dat alles kennelijk in de overtuiging dat daarvoor *te weinig* ruimte is onder de vigeur van het liberaal multiculturalisme. Zij menen zelfs dat in de democratische rechtsstaten waar het modern multiculturalisme zogenaamd gerealiseerd zou zijn, groepen mensen onderdrukt worden, buitengesloten, gemarginaliseerd.

Nogmaals, de critici van het modern of liberaal multiculturalisme

maken een punt. De tweede categorie rechten, de multiculturaliteit indammende rechten, waarvan ik het gelijkheidsbeginsel als voorbeeld heb opgevoerd, maken immers een radicaal multiculturalisme onmogelijk. Zij stimuleren weliswaar verscheidenheid, maar een verscheidenheid op hún voorwaarden. Immers, het is overal dezelfde vrijheid van meningsuiting, overal dezelfde vrijheid van godsdienst. Weliswaar maakt dat verschillende meningsuitingen en verschillende godsdiensten mogelijk, maar de vrijheden of aanspraken daarop zijn universeel. Met ‘universeel’ bedoel ik dat ze de pretentie hebben te gelden voor alle culturen en voor alle tijden. Ze zijn misschien niet absoluut in de zin dat we daarop in een bepaalde context uitzonderingen toelaten. Dan krijgen we het bekende voorbeeld van de terrorist die weet waar hij de bom onder het kleuterschooltje heeft geplaatst.²¹ Hier zijn wellicht verhoormethoden geoorloofd die verder gaan dan de Zaanse verhoormethode. Maar het feit dat zelfs het folterverbod niet absoluut geldt, kan het als universele norm niet in diskrediet brengen. Men kan ook bij het bedenken van een uitzondering blijven volhouden dat de norm ‘Gij zult niet martelen’ een norm is die overal, in elke cultuur, zou moeten gelden. ‘Absoluut’ is niet hetzelfde als ‘universeel’. ‘Absoluut’ wil zeggen: er zijn geen uitzonderingen op denkbaar. ‘Universeel’ is: het geldt in alle landen. Absolute normen zijn misschien niet te bedenken. Universele normen wel.

De radicaal-multiculturalist wil daarvan echter niet weten. Hij blijft zich verzetten tegen universaliteit, zelfs wanneer deze geen absolute pretenties heeft. Elke universaliteitspretentie wijst hij af als een verlichtingsmythe ‘waarin weinig plaats is voor cultuurverschillen’.²² De praktijk van het liberalisme (en de Verlichting) zou zijn: ‘Word mijn evenbeeld, ik ben uw lichtend voorbeeld’, zoals een criticus van het liberalisme het typeert.²³

De critici van het modern multiculturalisme zijn van deze uniformerende elementen van het modern multiculturalisme zó onder de indruk dat zij een nieuw soort multiculturalisme, een radicalere variant bepleiten. Zo ontstaat een vorm die men zou kunnen aanduiden als ‘postmodern’ of ‘radicaal’. Het is *postmodern* omdat het afstand neemt van het moderne denken, afstand van de Verlichting. De Verlichting, de periode waarin de klassieke vrijheidsrechten naar

voren zijn gekomen en bepleit als universeel, wordt verantwoordelijk geacht voor een grote 'Gleichmacherei'.

De vraag is nu of het radicaal multiculturalisme houdbaar is dan wel of voor een gematigder vorm, het liberaal multiculturalisme, moet worden gekozen. Op dit punt doet zich een tegenspraak gelden tussen verlichtingswaarden als vrijheid en gelijkheid en het multiculturalisme. Men kan het ook als volgt stellen. Het radicaal multiculturalisme is onverenigbaar met strijd tegen racisme, opkomen voor het gelijkheidsbeginsel, ijveren voor vrijheid en gelijkberechtiging van individuen. Een minimum aan monocultuur van verlichte waarden moeten we wel blijven hanteren om in onze kritiek op moreel verwerpelijke praktijken niet volledig vleugellam te raken. Men kan het ook als volgt formuleren: elke cultuur heeft een monoculturele kern. De vraag zoals hiervoor gesteld – 'Kunnen wij weer moderne Papoea's worden?' – kan dus niet anders dan genuanceerd worden beantwoord. Het antwoord is enerzijds 'nee'. Immers de Nederlandse, Europese en ook de westerse cultuur is niet uit één brok gehouwen. Het zou ook niet wenselijk zijn wanneer dit het geval was. Elke cultuur kan leren van een andere cultuur. Elke cultuur wordt ook beïnvloed door een andere cultuur. Maar 'leren' is een proces van keuze. Men wordt soms onbewust beïnvloed, maar 'invloed' is ook een kwestie van keuze: men neemt over wat men goed, men verwerpt wat men slecht acht. Dat keuzeproces veronderstelt criteria.

Een van de vragen die zich als resultaat van het bovenstaande opdringen, is de vraag of het liberaal multiculturalisme niet moet uitgaan van enkele dragende en universele waarden. Ik denk inderdaad dat dit het geval is. En dat betekent dan tevens dat een ander gekoesterd leerstuk van het postmodern multiculturalisme onder druk komt te staan, de opvatting namelijk dat alle culturen gelijkwaardig zijn. Ik zal dit punt in het tweede hoofdstuk expliciet aan de orde stellen naar aanleiding van uitspraken van de Italiaanse premier Berlusconi.

[2] Niet alle culturen zijn gelijkwaardig

‘We moeten ons bewust zijn van de superioriteit van onze beschaving, een systeem dat berust op welzijn, respect voor mensenrechten en respect voor religieuze rechten – iets wat je niet hebt in islamitische landen.’

Aan het woord is de Italiaanse premier Silvio Berlusconi in september 2001. Tevens wees Berlusconi op ‘onze politieke rechten’ en op begrip voor diversiteit en tolerantie als kenmerkend voor ‘onze beschaving’. De Italiaanse premier zei ook dat het Westen zijn tradities van vrijheid, democratie en tolerantie moet blijven koesteren. ‘Dit zijn waarden waar we trots op moeten zijn, hoeveel kritiek op de huidige ontwikkelingen er ook is van de kant van de antiglobaliseringsgroepen.’¹ Maar het waren niet voornamelijk de antiglobaliseringsgroepen waar Berlusconi zich tegen afzette, het was de islam. Een deel van de islamitische wereld zou zijn blijven steken in het jaar 1400.

Er stak een storm van protest op.² Volgens de Belgische premier Verhofstadt waren de uitlatingen van Berlusconi gevaarlijk: ‘Ze kunnen leiden tot een gevoel van vernedering.’ Onze premier Kok zei zich ‘niet thuis te voelen in het superioriteitsdenken’. Hij betreurde de uitlatingen van zijn Italiaanse collega. Ook Prodi, voorzitter van de Europese Commissie en landgenoot van Berlusconi, nam afstand van de Italiaanse premier. Hij pleitte voor een ‘humaan Europa, open voor alle tradities en alle godsdiensten’. Europees commissaris Patten herinnerde eraan dat de islam zich nooit heeft schuldig gemaakt aan een holocaust.

Hoewel deze commentaren gemeenschappelijk hebben dat zij de staf breken over Berlusconi’s uitspraken over de islam, zijn ze toch geheel verschillend van aard. Berlusconi was erg geschrokken van de

commotie die zijn uitspraken hadden veroorzaakt. Hij ontkende de uitspraken te hebben gedaan die aan hem werden toegeschreven. Hij stelde ook dat mensen hem hadden ‘misverstaan’. Verder prees hij de islam uitvoerig voor de grote bijdrage die deze godsdienst had geleverd aan de beschaving. Hij wees – in zijn eigen woorden – op zijn ‘grote respect voor de islam, een grote religie, waar meer dan een biljoen mensen in geloven en welke tolerantie en respect voor mensenrechten predikt’.³

Een volledige ommezwaai! Men kan zich echter afvragen of Berlusconi geen voet bij stuk had kunnen houden. Aan Verhofstadt had hij kunnen antwoorden: ‘Misschien is het juist dat mijn uitspraken bij sommigen tot een gevoel van vernedering aanleiding kunnen geven, maar zijn ze daarom onjuist?’ Aan onze premier Kok had Berlusconi kunnen antwoorden dat je ‘ergens niet thuis bij voelen’ geen sterk argument is tegen een stelling. Waar het tenslotte om gaat, is of de uitspraak waar Kok zich tegen verzet waar is. En bij de waarheid heeft men zich maar thuis te voelen. Je zegt toch ook niet: ‘Ik voel me niet thuis bij de uitkomst van een staartdeling’? Of: ‘Ik voel me niet thuis bij de evolutietheorie’? Waar het om gaat, is of de berekening juist gemaakt is en of het empirisch materiaal dat ter ondersteuning van de evolutietheorie kan worden aangedragen overtuigend is.

Bij de derde criticus van Berlusconi, Prodi, kan men zich afvragen of hij wel iets aanvoert wat Berlusconi’s betoog raakt. ‘Ook ik ben voor een humaan Europa dat openstaat voor alle tradities en godsdiensten,’ zou Berlusconi hebben kunnen aanvoeren, ‘maar dat openstaan betekent niet dat we alles maar kritiekloos moeten accepteren. Er is voor de acceptatie van ideeën ergens een grens. Wanneer godsdiensten en tradities een expliciete bedreiging zijn voor onze diversiteit en humaniteit moeten we dat onomwonden aan de orde stellen. Openheid betekent immers geen onverschilligheid.’

De intelligentste kritiek op Berlusconi lijkt nog die van Patten. Ook hij kapittelt Berlusconi over diens opmerking, maar Patten presenteert gewoon een tegenvoorbeeld waaruit niet de superioriteit van de westerse cultuur blijkt, maar het tegendeel. Hij gaat de discussie werkelijk op inhoudelijke gronden aan.

De kwestie dreef snel weer voorbij, zoals dat meestal gaat met

verontwaardiging over bepaalde opvattingen. Niettemin is het interessant langer bij de zaak stil te staan. Daarvoor zijn verschillende redenen aan te geven. Allereerst: bezinning op integratie. Bijna alle samenlevingen zijn tegenwoordig multicultureel of in ieder geval multi-etnisch, samengesteld. Maar men kan alleen vreedzaam naast elkaar leven wanneer toch ten minste een aantal waarden als universeel en funderend voor de veelkleurigheid wordt erkend, zoals de christen-democraat Jan Peter Balkenende stelde, die aan het begin van hoofdstuk 1 werd aangehaald. Al zijn het maar de verkeersregels. Of bepaalde procedureregels voor een geordende discussie. Er zal altijd een geheel aan waarden nodig zijn dat alle mensen moeten onderschrijven.

Als tweede is de 'Berlusconi-discussie' interessant, omdat niet alleen binnen één cultuur of samenleving normen voor insluiting en uitsluiting zullen moeten worden gehanteerd, maar ook in het verkeer tussen staten. Niet alle landen kunnen lid worden van de Europese Unie. Daarvoor dient het rechtsstelsel van een aspirant-lid te voldoen aan eisen van rechtsstatelijkheid en democratie. Maar wat houden die normen van rechtsstaat en democratie dan precies in? Ook dat vergt weer een bezinning op basale waarden.

Of men het dus eens is of oneens met het standpunt van Berlusconi, aan de vragen die hij opwerpt kan men niet voorbijgaan. De vraag welke universele normen en waarden ons allen zouden binden, is onontkoombaar. En als men dan ziet dat velen Berlusconi kritiseren, is vervolgens de vraag hoe zijn standpunt dan wél had moeten luiden. Over welk soort uitspraak zouden zijn critici tevreden zijn geweest?

De ene mogelijkheid is: 'De westerse cultuur is *inferieur* aan de islamitische', precies het tegenovergestelde aan wat hij feitelijk gezegd had dus. Het is echter onwaarschijnlijk dat Berlusconi's critici dat hebben willen verdedigen. Maar wat dan wel?

Waarschijnlijk had men het volgende willen horen: 'De westerse cultuur is principieel *gelijkwaardig* aan de islamitische.' Dit is namelijk een standpunt dat vaak wordt vertolkt. De stelling luidt dan: 'Culturen zijn principieel gelijkwaardig', of: 'Religies zijn principieel gelijkwaardig.' Het laatste zou men 'religieus relativisme' kunnen noemen, het eerste 'cultureel relativisme' of (iets couranter) 'cultuurrelativisme'. Omdat het cultuurrelativisme een veelbesproken onder-

werp is in de handboeken op het terrein van ethiek,⁴ zal ik hier de term ‘cultuurrelativisme’ gebruiken.

Het cultuurrelativisme staat tegenover het standpunt dat er cultuuroverschrijdende normen zijn, normen die voor alle samenlevingen, religies en culturen gelden. Dit wordt ook wel het ‘universalisme’ genoemd. De universalist meent dat het mogelijk is waarden en normen te omlijnen die voor alle culturen geldigheid bezitten.⁵ Het universalisme is van oudsher indrukwekkend uitgewerkt in de traditie van het natuurrecht. Aanhangers van het natuurrecht gaan ervan uit dat het mogelijk moet zijn waarden en normen binnen het recht te omlijnen die voor alle plaatsen en voor alle tijden gelden. Cicero vergelijkt het natuurrecht met een vuur: net zoals een natuurlijk verschijnsel als het vuur hetzelfde brandt in Athene als in Rome, zo bestaat er ook een natuurrecht, dat zou gelden voor alle plaatsen en tijden. De aanhangers van deze traditie in het rechtsdenken noemen we ‘natuurrechtsaanhangers’.⁶ Maar niet alleen in de traditie van het natuurrecht, ook bij denkers over mensenrechten kan men een sterke universalistische tendens onderkennen. Zo is de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens uit 1948 een codificatie van rechten die voor alle samenlevingen en culturen geldigheid bezit. Volgens de aanhangers van mensenrechten zijn dit geen ‘westerse’ normen, het zijn universele normen. Of ze nu in het Westen voor het eerst zijn geformuleerd, doet even weinig ter zake als het feit dat de wet op de zwaartekracht door een Engelsman is geformuleerd. De strekking is universeel, zo stellen de universalisten.

Pas als we de discussie tussen cultuurrelativisme en universalisme tot een goed einde hebben gebracht, kan de vraag aan de orde komen welke cultuur superieur is. Voor een cultuurrelativist kan van de superioriteit van één cultuur natuurlijk geen sprake zijn. Maar vanuit het perspectief van de universalist ligt het voor de hand dat die vraag wel degelijk beantwoord kan worden. Immers als er één corpus aan universele waarden kan worden omlijnd, is het niet onmogelijk dat tevens één cultuur kan worden aangewezen waarin die waarden grosso modo het beste worden beschermd. De cultuur waarin dat het geval is, is de beste cultuur. En ‘de beste’, is ‘superieur’. Is dat de westerse cultuur? Of zijn het wellicht niet-westerse culturen waarin we de beste verwerkelijking aantreffen van bepaalde normen die we

als universeel hebben kunnen identificeren?

Uit deze twee onderscheiden vragen blijkt wel dat de universalist niet noodzakelijkerwijs de westerse cultuur behoeft te identificeren als 'superieur'. Het kan best zijn dat men een standpunt inneemt dat is opgebouwd uit de volgende stappen:

(1) Men omlijnt een corpus aan universele waarden waarin gastvrijheid, familiezin, soberheid, seksuele ingetogenheid en collectieve verantwoordelijkheid prominent figureren.⁷

(2) Men vergelijkt verschillende culturen op de vraag in hoeverre deze waarden succesvol zijn geïncorporeerd.

(3) Uit die vergelijking komt de islamitische cultuur als de beste naar voren.

Waarom zou men deze discussie niet aangaan? Kok, Verhofstadt en Prodi en vele andere critici van Berlusconi lijken het af te wijzen hieraan zelfs maar te denken. De discussie mag niet worden gevoerd. Vanwaar die weerzin?

Bij Prodi en bij Kok schemert ook iets door van de *motieven* die men kan hebben voor verontwaardiging over het 'superioriteitsdenken' van Berlusconi. Wat vaak in dit verband genoemd wordt, zijn deugden als openheid, bescheidenheid, tolerantie, tact en beleefdheid. Het tegenovergestelde van het cultuurrelativisme, de opvatting dat culturen niet principieel gelijkwaardig aan elkaar zijn en dat de ene cultuur beter is dan de andere – Berlusconi's standpunt dus – wordt niet zelden aangeduid als arrogant en gevaarlijk. Uit deze kwalificaties blijkt wel dat de motieven de cultuurrelativistische positie te betrekken niet altijd te maken hebben met de intrinsieke overtuigingskracht van het standpunt. Dat blijkt ook duidelijk uit de reacties van Kok en Prodi.

Tact, beleefdheid en timing sluiten we uit

Nu lijkt het verstandig de discussie te zuiveren van althans één verontreinigende factor: tact, beleefdheid en timing. Men kan zich afvragen of Berlusconi's opmerking tactisch was. Hij deed die uitspraak in een tijd van heftige tegenstellingen. De sfeer tussen 'het Westen' en 'de islam' was uitermate gespannen vanwege de terroris-

tische aanslagen op de Twin Towers in New York van 11 september 2001. Er woedde een discussie over de motieven rond die aanslag. Sommigen zagen daarin een godsdienstig gemotiveerde daad, anderen meenden dat dit met godsdienst niets te maken kon hebben. In een dergelijke context zou men de uitspraak van Berlusconi onhandig, ontactisch, beledigend en ongepast kunnen noemen. Maar was zij daarom noodzakelijk onwaar?⁸

Opvallend is hoeveel commentatoren de nadruk leggen op deze kant van de zaak. Ook wordt vaak gerefereerd aan de wijze waarop Berlusconi zijn standpunt geventileerd zou hebben, in plaats van aan de inhoud. Zo schrijft de filosoof Ger Groot over Berlusconi's uitspraak:

Het is zeer de vraag of dat waar is, en nog meer of het Westen – zelfs als het waar zou zijn – er goed aan doet luidkeels te verkondigen dat al het goede van ons komt. Alleen al om praktische redenen moet het proberen aan te knopen bij de culturen die het tracht te hervormen en laten zien dat deze hoge principes ook aan hen niet vreemd zijn.⁹

Groot treedt dus niet in een beoordeling van de juistheid, maar laakt vooral de timing en het feit dat Berlusconi zijn standpunt 'luidkeels' zou hebben verkondigd.

Iets dergelijks doet ook de historicus Herman von der Dunk:

Dat idee van de gelijkheid van culturen bevat een ongerijmdheid, aangezien het als idee de superioriteit claimt boven ideeën van ongelijkheid. Men kan erover twisten of een Berlusconi nu de aangewezen figuur was om luidkeels de superioriteit van de westerse cultuur te verkondigen en of het moment erg tactisch was gekozen, maar in het verontwaardigde geschreeuw over zijn opmerking trilt heel wat zelfbedrog mee, zo niet schijnheiligheid. In feite verwoordde hij wat de meesten in het Westen alsmaar krampachtig proberen niet te denken.¹⁰

Von der Dunk geeft dus aan het oneens te zijn met de cultuurrelativisten, maar toch krijgt Berlusconi er nog een beetje van langs van-

wege zijn slechte timing. En ook hier weer de stelling dat een standpunt dat op zichzelf juist is, kennelijk niet ‘luidkeels’¹¹ verkondigd mag worden, en al helemaal niet door bepaalde personen zoals Berlusconi.

Dat heeft iets vreemds. Als een theorie of een stelling op zichzelf waar is, kan men toch niet zeggen dat daarover een schaduw wordt geworpen omdat deze door een bepaald persoon wordt verkondigd, of doordat deze persoon dat ‘luidkeels’ doet?¹² Neem ook de volgende opmerking van Stephan Sanders: ‘Zodra een samenleving zich superieur acht, hebben lauweren de plaats van leergierigheid ingenomen, en is het krediet al bijna verspeeld.’¹³ Misschien is het waar wat Sanders stelt, misschien niet. Maar belangrijker is de vraag of het een *argument* is tegen de stelling dat de westerse cultuur superieur is. Men kan toch moeilijk verdedigen dat een stelling dat de westerse cultuur superieur is, niet waar kan zijn omdat het accepteren daarvan tot vadsigheid en op de lange duur tot de ondergang van die beschaving zou moeten voeren?

Een vergelijkbare vraag is of men de waarheid van een stelling kan ontkennen omdat deze onaangename politieke consequenties heeft, bijvoorbeeld het stimuleren van oorlog. Daartoe neigt Marcel van Dam. Van Dam noemt de stelling van Berlusconi en anderen¹⁴ gevaarlijke onzin ‘omdat de in iedere cultuur verbreide opvatting dat de eigen godsdienst of de eigen cultuur superieur is verreweg de meeste oorlogen heeft veroorzaakt’.¹⁵ Nu is het denkbaar dat de superioriteitstheze ‘gevaarlijk’ is, maar is zij daarom noodzakelijk ‘onzin’?

De argumenten van de cultuurrelativist

Hoewel het in de Berlusconi-discussie uitermate lastig is de motieven van cultuurrelativisten te onderscheiden van hun argumenten, zal ik daartoe wel een poging ondernemen. Wat zijn de argumenten waardoor het cultuurrelativistisch pleidooi voor een gelijkwaardigheid van alle culturen geschraagd wordt?

*Culturen zijn te divers en veelomvattend om te kunnen
worden vergeleken*

Een punt dat keer op keer terugkomt, is de grenzeloze pluriformiteit en onvergelykbaarheid van culturen en cultuuruitingen. Bij alle schrijvers die door het cultuurrelativisme ‘geraakt zijn’ – een aanzienlijke schare overigens – keert dat terug. Trouwens, ook bij schrijvers die zelf de cultuurrelativistische gelederen niet willen versterken, zoals Herman Vuijsje.¹⁶ Vuijsje is het met de stelling van Berlusconi ‘subjectief’ wel eens, maar ‘objectief’ niet. Hij ziet als probleem dat je wel cultuuronderdelen kunt toetsen, maar geen *totale* samenlevingen of culturen. ‘Onze cultuur kent bijvoorbeeld geen afgedwongen vrouwenbesnijdenis, en is in dat opzicht superieur. Maar bij ons worden, zoals we onlangs op tv zagen, weer mensen op een treinstation in elkaar geslagen terwijl toeschouwers niets doen. In dat opzicht zijn we inferieur aan culturen met meer gemeenschaps- en verantwoordelijkheidsbesef,’ schrijft Vuijsje. Hij verbindt daar de volgende conclusie aan: ‘Zulke uiteenlopende elementen zijn niet tegen elkaar af te wegen, dus is een objectieve vergelijking van culturen niet mogelijk.’

Hoewel die laatste conclusie niet door Herman von der Dunk getrokken wordt, zegt hij, net als Vuijsje, dat de westerse cultuur een bont amalgaam van meningen, instituties en richtingen is. Het is uiterst moeilijk van ‘de westerse cultuur’ te spreken, net zoals het moeilijk is van ‘de islamitische cultuur’ te spreken. De universalist wordt kennelijk een naïeve overschatting van de menselijke mogelijkheden toegeschreven; hij heeft geen oog voor de begrenzingen van het menselijk verstand.

Ook de Palestijnse hoogleraar vergelijkende literatuurwetenschap Edward Said voert dit argument prominent op, onder andere in zijn kritiek op Samuel Huntingtons these¹⁷ over botsende beschavingen.¹⁸ Binnen het kader van ons thema is Suids artikel echter interessant, omdat diens argumentatie voor een belangrijk deel berust op een analyse van het cultuurbegrip. De notie ‘cultuur’ zou te breed en vaag zijn om daarop een analyse als die van Huntington te baseren. ‘Veel van de argumentatie is gebaseerd op een vage notie van wat Huntington “identiteit van beschavingen” noemt [...] waarbij de

strijd tussen het Westen en de islam zijn voornaamste aandachtspunt is.’ Huntingtons benadering wordt verder net als bij Van Dam een ‘belligerent kind of thought’ (oorlogszuchtige taal) genoemd. Huntington – en trouwens ook de Amerikaanse arabist Bernard Lewis¹⁹ – wordt het verwijt gemaakt dat hij een personificatie maakt van enorme entiteiten als ‘het Westen’ en ‘de islam’. Wat Huntington en Lewis over het hoofd zien, is de interne dynamiek van die culturen en de pluraliteit die binnen elk van die beschavingen bestaat. Huntington wil ‘gesloten identiteiten’, identiteiten die zijn gezuiverd van de enorme hoeveelheid stromingen en tegenstromingen die we in de geschiedenis aantreffen. Huntingtons ‘enorme abstracties’ wordt zelfs ‘churchilliaanse retoriek’ verweten, iets wat ongetwijfeld niet als erbetoon aan de grote Britse staatsman bedoeld zal zijn.

De journalist-filosoof Sjoerd de Jong verwoordt eenzelfde bezwaar als volgt:

Laten we uitgaan van een grote, rijke historische cultuur als de Europese of de islamitische: eeuwenoud, pluriform, divers, innerlijk tegenstrijdig en zelfs verdeeld. Hoe zou een oordeel over niveau, rangorde of waarde van die ‘hele’ Europese cultuur moeten luiden, van heksenverbrandingen tot kernfysica, Shakespeare tot Spice Girls, Einstein en Europees Parlement tot Hitler en Inquisitie, enzovoorts? Er is geen Archimedisch punt waarvandaan complete culturen kunnen worden beoordeeld en vergeleken: mensen zijn nu eenmaal niet alwetend. Dat noopt tot bescheidenheid.²⁰

Bij de tegenstanders van het universalisme is het een onophoudelijk geposeer met bescheidenheid, genuanceerdheid, voorzichtigheid en ja, elk korreltje zand aan het strand is natuurlijk uniek. Spreken van ‘het zand’ is een gruwelijke generalisatie. ‘Kunnen er twee dingen exact gelijk zijn?’ vraagt de Britse filosoof John McTaggart. Zijn antwoord is ‘nee’.²¹ Leibniz wist dat en hij stuurde zijn leerlingen naar het bos met de opdracht twee bladeren te zoeken die volstrekt identiek zouden zijn. Niet te vinden natuurlijk. Elk blad is verschillend van een ander blad. Montaigne verhaalt dat men in de oudheid beweerde dat er zelfs geen twee eieren te vinden zijn die volstrekt hetzelfde uiterlijk hebben.

Maar anderzijds is alle wetenschap gebaseerd op generalisatie. Niet alleen de Grote Wetenschap, zoals die beoefend wordt aan onderzoekscentra en aan universiteiten, maar ook de kleine wetenschap die we in het alledaagse leven allemaal opdoen ten aanzien van onze confrontatie met de werkelijkheid. Wie niet wil generaliseren, komt werkelijk nergens. Dit is echter een inzicht dat de cultuurrelativisten niet bekend is. Voortdurend wordt de universalist 'gecast' als een olifant in de porseleinkast die grove oordelen velt, daarbij het individuele verschil onder zijn grote poten vertrappend.

Ook Marcel van Dam weet zich geïnspireerd door de gedachte van de complexiteit van culturen. Zijn cultuurrelativistisch pleidooi verwoordt hij als volgt:

Wie bereid is over de grenzen van de eigen cultuur en de eigen generatie heen te kijken moet tot de conclusie komen dat culturen nooit beter of slechter zijn dan andere culturen. In iedere cultuur heb je ploerten, heiligen en alles wat daar tussen zit. En zelfs die uitspraak moet gerelativeerd worden omdat er geen absolute criteria zijn om af te meten of iemand een ploert is of een heilige. Binnen de westerse cultuur vind je zowel de opvatting dat het doden van een doodzieke een daad van humaniteit is, maar ook dat het moord is.²²

Dit klinkt mooi, dus laten we de handschoen maar oppakken. Op zijn minst drie vragen zijn hieruit te destilleren. Allereerst: is de hoeveelheid elementen van een cultuur niet gewoon te groot om allemaal tegenover elkaar te kunnen worden afgewogen? Onder een cultuur valt zo overweldigend veel dat alleen een goddelijk intellect of een computer met onbegrensde mogelijkheden hier de optelsom van vóór en tegen lijkt te kunnen maken.

Als tweede: zijn de verschillende elementen wel met elkaar vergelijkbaar? Hoe moet men de holocaust of inquisitie vergelijken met de westerse kunst en muziek? Al deze zaken worden gerekend tot de 'cultuur'. Maar valt op zo'n breed vlak wel een vergelijking te maken?

Ten slotte: met welk criterium zou men deze zaken met elkaar kunnen vergelijken? Dat is de vraag van het archimedisch punt. Een

van de meest gehoorde argumenten tegen het universalisme is dat als beoordelingsmaatstaf alleen een *culturele* maatstaf kan worden gehanteerd. En getuigt een culturele maatstaf niet per definitie van partijdigheid?

Over de veelvormigheid van culturen

Laten we eerst eens kijken naar de beperkingen van het menselijk verstand en de veelvormigheid aan culturele uitingen. Een cultuur bestaat uit een oneindige hoeveelheid van culturele uitingen. Men kan wellicht over enkele van die uitingen een oordeel formuleren. Zo kan men stellen dat de inquisitie en de holocaust een zwarte bladzijde vormen in de westerse cultuur. Maar die slechte kanten van de westerse cultuur worden weer gecompenseerd door goede kanten, bijvoorbeeld dat daarin de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens tot ontwikkeling is gekomen of dat grote verschillen tussen arm en rijk aan politieke kritiek blootstaan. Wat de universalist nu voorstaat, is die oneindige hoeveelheid van culturele uitingen tegenover elkaar afwegen en daarover een generaliserend oordeel uitspreken. Maar is dat geen herculesarbeid?

Ongetwijfeld, maar is het daarmee onmogelijk? Naar mijn idee heeft de universalist toch nog steeds de beste papieren in handen. Het antwoord op zijn critici zou kunnen zijn: 'Het is herculesarbeid, zeker, maar wel arbeid die we allemaal vele keren op een dag menen te kunnen verrichten bij allerlei andere zaken die aan ons oordeel worden onderworpen.' Het leven is verrukkulluk, luidt de titel van een Nederlands literair werk. Hoe kan de schrijver dat weten? Het leven is zo weids en veelvormig, daar kan men toch niet één generaliserend oordeel over geven?

In zekere zin niet, maar we doen het elke dag. Gewoon, door te blijven leven en er geen einde aan te maken. In die zin heeft Camus gelijk dat de vraag naar zelfmoord een zeer filosofische vraag is.²³ Blijven leven is een beantwoording van de vraag wat de zin van het leven is.

Zijn de verschillende culturele uitingen wel met elkaar te vergelijken?

Ook is het natuurlijk juist dat we een veelvormigheid aan uitingen hebben in het leven. Het leven van het aidsvirus bijvoorbeeld. Of het leven van onszelf. Hoe kan men die twee vormen van 'leven' met elkaar vergelijken? Dat kan toch alleen op biologisch niveau? Voor de ethicus zijn het daarentegen veel te diverse categorieën. Maar ook wanneer we ons tot één bepaalde vorm van leven beperken, bijvoorbeeld het leven van onszelf, kan men nog steeds blijven volhouden dat het niet mogelijk is de veelheid van gebeurtenissen onder één generaliserend oordeel te vangen. Mijn leven is het verdriet over het verlies van mijn dierbaren, maar het is ook het geluk van de liefde voor mijn vrouw en voor mijn kind.

Ik kan dat natuurlijk niet ontkennen. Maar toch: hoe veelvormig ook, kennelijk maken we allemaal de balans op en we vertalen dat in een bepaalde vorm van handelen. Voor de meesten van ons slaat die balans positief uit en we drukken dat uit in generaliserende oordelen. We zeggen bijvoorbeeld: 'Alles welbeschouwd heeft het leven toch wel zin.' Of: 'Het leven is mooi.' Of, zoals Schopenhauer zei: 'Het leven is een tranendal.' Sommigen trekken uit een negatief oordeel ook dramatische conclusies. Wat echter het belangrijkste is, is dat we ons in zulke generaliserende oordelen begeven. Niet iedereen is zich daarvan bewust. Velen onderschrijven de zin van het leven alleen door niet van een flat te springen. Maar anderen denken daarover na. Sommigen schrijven er zelfs boeken over: *The Meaning of Life*.²⁴

Wat hier nu wordt gezegd over betrekkelijk principiële vragen over het leven als geheel, geldt naar mijn idee eveneens voor talloze andere terreinen van het leven. Neem een politieke keuze. In een democratie kiezen alle volwassen burgers eens in de vier jaar tussen enorme clusters van standpunten die we aanduiden als politieke ideologieën of althans politieke programma's, zoals deze zijn ontwikkeld door politieke partijen. Maar wie overziet alles waarop zo'n ideologie of politiek programma betrekking heeft? Een gefundeerde politieke keuze is eigenlijk iets voor een goddelijk intellect: een almachtige rekenaar in economische, morele, staatsrechtelijke, milieutechnische en vele, vele andere kwesties. Toch stemmen we allemaal. Kennelijk laten we ons door de complexiteit van de materie niet intimideren.

De vraag die men dan kan stellen is: Als we nu generaliserende oordelen vellen over het leven, over de politiek, over de toekomst, over wat niet al, waarom zouden we dan bij ‘culturen’ halt houden en dit te groot en omvattend achten voor ons oordeelsvermogen? Waarom zouden we als wilde beoordelaars door het leven gaan, maar ons, conform De Jongs, Van Dams en Saids aansporing tot bescheidenheid, ineens laten intimideren als het aankomt op een oordeel over een cultuur in het algemeen?

Het typeren van één cultuur als superieur leidt tot imperialisme

Een tweede argument dat de cultuurrelativisten regelmatig opvoeren, is dat het universalisme – indien consequent doorgevoerd – leidt tot kolonialisme, oorlog en imperialisme. Immers, wanneer de eigen cultuur superieur wordt geacht, waarom zou men deze dan niet met geweld opdringen aan anderen?

Ik moet toegeven dat sommige universalisten inderdaad die mening zijn toegedaan. Met grote verve wordt dit verdedigd door de filosoof Luuk van Middelaar.²⁵ Hij wierp de vraag op of we mensenrechten wel kunnen verspreiden zonder Napoleon. Hij denkt van niet. Het goede komt namelijk niet vanzelf. Van Middelaar hoopt dat George Bush het werk van Napoleon zal afmaken. Ook zouden we moeten wachten op een moderne Kipling die onbezwaard de lof zingt van ‘The Modern Man’s Burden’:

Take up the White Man’s burden –
Send forth the best ye breed –
Go, bind your sons to exile
To serve your captive’s need;
To wait, in heavy harness,
On fluttered folk and wild –
Your new-caught sullen peoples,
Half devil and half child.²⁶

Maar toch, ik zal die man niet zijn. Ik denk dat het universalisme bepaald niet noodzakelijk tot kolonialisme en imperialisme leidt

(evenmin als cultuurrelativisme tot tolerantie trouwens). Waarom niet? Omdat ik vind dat er een verschil bestaat tussen wat je goed acht en wat je aan anderen met geweld mag opdringen.²⁷ Misschien heeft Bush gelijk, maar dat geeft hem niet het recht zijn gelijk op de punt van de bajonet aan anderen op te dringen.

Dit valt gemakkelijk te illustreren met een voorbeeld. Ik stap 's morgens het huis uit en kom mijn buurman tegen. Tijdens een kort gesprekje blijkt dat mijn buurman de meest elementaire kennis ontbeert op het terrein van wetenschap en filosofie. Hij accepteert het heliocentrisch wereldbeeld niet en denkt dat de aarde het middelpunt van het universum vormt. Hij accepteert de evolutietheorie niet en denkt dat de mens en het dier op twee afzonderlijke dagen geschapen zijn. Verder is mijn buurman niet in staat tot het oplossen van een eenvoudige vierkantsvergelijking en weet hij niets van de filosofie. Mijn buurman is, zo mag toch wel gezegd worden, zeer dom. Maar betekent dit ook dat ik hem met geweld naar de universiteit mag sturen? Ben ik gerechtigd erop in te slaan wanneer hij mijn theorieën en standpunten (die duidelijk superieur zijn aan die van hem) niet accepteert? Het behoeft nauwelijks betoog: daartoe ben ik niet gerechtigd.

Wat voor mij in relatie tot mijn buurman geldt, geldt ook voor de ene natie in relatie tot de andere natie of de ene cultuur in relatie tot de andere cultuur. Van geweld mag alleen maar sprake zijn in een zaak van zelfverdediging. Als er geen aanslagen op de Twin Towers hadden plaatsgevonden, had Bush niet het morele recht gehad om gewapender hand zomaar Afghanistan te gaan hervormen, eenvoudigweg omdat het Amerikaanse politieke systeem superieur is aan dat van de Taliban en de sharia.

Alleen het cultuurrelativisme is een basis voor tolerantie

Het spiegelbeeld van het imperialismeargument tegen het universalisme is het tolerantieargument vóór het cultuurrelativisme. Wie aan eigen waarden twijfelt, zal deemoedig en tolerant staan tegenover anderen, zo luidt een dominante overtuiging. Op invloedrijke wijze werd deze opvatting vertolkt door de moeder van het cultuurrelati-

visme, de cultureel antropologe Ruth Benedict.²⁸ Volgens Benedict is moraal is niets anders dan ‘sociaal goedgekeurde gewoontes’.²⁹ De cultureel antropoloog kan de ethicus helpen het voorwerp van zijn onderzoek te verduidelijken. Wij zijn gewend te zeggen: ‘Het is moreel goed.’ Maar wat we eigenlijk zouden moeten zeggen is: ‘Het is gewoonte.’ Het concept ‘goed’ verwijst naar hetzelfde als ‘wat de samenleving goed vindt’.

Deze opvatting – een oud idee dat teruggaat op de Griekse sofist Protagoras van Abdera (ca. 490-ca. 420 v.C.) – verklaart moraal als een door en door *conventionele* aangelegenheid. Zoals met vele andere Griekse filosofen het geval is, bezitten we van Protagoras slechts fragmenten van zijn werk. Een van zijn verloren gegane werken zou zijn begonnen met de zin ‘De mens is de maat van alle dingen’.³⁰ Bij ‘dingen’ zouden we dan niet alleen moeten denken aan concrete dingen, maar ook aan abstracte kwaliteiten. En daarbij zou het niet alleen gaan om kwaliteiten die we met de zintuigen kunnen waarnemen, zoals warm en koud, maar ook om concepten als goed en kwaad, mooi en lelijk, recht en onrecht.³¹

Maar wat moeten we verstaan onder ‘de mens’? Gaat het hierbij om de individuele mens of verwijst ‘de mens’ naar de groep of de natie? Waarschijnlijk koos Protagoras voor het laatste, zodat een radicaal relativisme door hem wordt vermeden. Hij stelde zich op het standpunt dat de gemeenschapsnormen voor het individu verbindend zouden zijn, maar een diepere legitimatie dan dat de gemeenschap de normen hooghoudt, is er niet.³²

Ook Edvard Westermarck (1862-1939), een filosofisch geschoold cultureel-antropoloog, stelt zich op dit standpunt. Hij meent dat het idee van de relativiteit van morele waarden naar alle waarschijnlijkheid tolerantie tot gevolg zou hebben. ‘Als mensen zouden begrijpen dat er geen absolute standaard in morele aangelegenheden bestaat, dan zouden ze ook toleranter en kritischer worden in hun oordelen.’³³

Maar men kan tegenwerpen dat wanneer er geen absolute standaard in morele aangelegenheden kan worden geïdentificeerd, er ook geen harde bezwaren kunnen worden aangevoerd waarom mensen elkaar de hersens niet zouden mogen inslaan. Dat tolerantie een gevolg of bijproduct zou zijn van relativisme, is bepaald niet vanzelf-

sprekend. Ware humaniteit vergt misschien dat je overtuigd bent van het bovenwillekeurige van bepaalde waarden, maar dat je niettemin alternatieve formuleringen voor de door jou voorgestelde absolute en universele waarden in overweging wilt nemen. Immers, niemand heeft de waarheid in pacht. Dat laatste is iets heel anders dan zeggen dat de waarheid niet bestaat.

*Cultuurrelativisme is een niet-metafysische en niet-religieuze
theorie over moraal*

Ten slotte lijkt het cultuurrelativisme voor sommigen een interessante optie, omdat men het ziet als een ‘moderne’, een ‘niet-metafysische’ of ‘niet-religieuze’ theorie over de moraal. Het belang van deze dimensie wordt terecht onderstreept door de Amerikaanse filosoof Walter Terence Stace. De moderne tijd, schrijft Stace, is geobseedeerd door het idee van relativiteit.³⁴ Hij heeft het over ‘groeïend geloof dat zaken die het waardevolst zijn voor mensen – schoonheid, kennis, morele goedheid – *relatief* zijn ten aanzien van de omstandigheden, de tijd en de plaats waarop zij zich manifesteerden’.³⁵ Hij stelt ook dat de relativisten het gelijk aan hun kant lijken te hebben, volgens de spraakmakende intellectuelen. ‘Zij die zich aan de linkerzijde van het politieke spectrum bevinden, zijn de ethisch relativisten. Dat zijn de revolutionairen, de gewiekste intelligente jonge mensen.’ De ethisch absolutisten vind je onder de conservatieven, onder de mensen die ‘ouderwets’ denken.³⁶

Stace schreef dit in de jaren dertig van de vorige eeuw. Maar volgens mij geldt het nog steeds. Pojman merkt op dat het relativisme grote groepen mensen aanspreekt, vooral studenten. ‘De statistieken laten zien dat de groep relativisten dubbel zo groot is als de groep absolutisten.’³⁷

De grote populariteit van het relativisme is ook ontleed door de briljante literatuurtheoreticus en christelijke apologet C. S. Lewis. Hij gaat in op de opvattingen van een tweetal onderwijzers zoals die zijn neergelegd in een leerboek.³⁸ Hij hekelt de grote vanzelfsprekendheid waarmee die onderwijzers ervan uitgaan dat een objectieve inschatting van de waarde en schoonheid van literatuur niet mogelijk

is. Immers, het formuleren van een waardeoordeel heeft niet te maken met de objectieve eigenschappen van het te beoordelen literaire werk, maar met de gevoelens van de beoordelaar, denken de onderwijzers. Als we dus zeggen dat een waterval of een gedicht van Shakespeare ‘mooi’ is, ‘dan zeggen we alleen maar iets over onze gevoelens’.³⁹ De onderwijzers ervaren dit niet als een zwaarwegende ideologische opvatting waarmee ze gedachteloos hun pupillen opzadelen, maar als een volslagen vanzelfsprekende zaak. In werkelijkheid worden de jonge leerlingen echter geïndoctrineerd met een opvatting waarvan de herkomst en gebrekkige basis niet worden onderkend. ‘Het is niet een theorie waarmee ze hem indoctrineren, maar een veronderstelling waarvan de oorsprong tien jaar later vergeten is; niettemin zal het hem in elke controverse op een bepaalde manier conditioneren.’⁴⁰ Het gehele proces is zo gevaarlijk omdat docent en pupil zich beiden niet bewust zijn van wat er daadwerkelijk gebeurt. De schrijvers zelf realiseren zich waarschijnlijk helemaal niet wat ze doen.⁴¹

Lewis legt vervolgens langzaam uit hoe het relativisme zichzelf in tegenspraken moet verstrikken. De argumentatie is duidelijk: wie zegt dat alles relatief moet worden geacht, sluit het relativismegebod zélf uit van relativering. Lewis formuleert die tegenspraak met de woorden dat het scepticisme aangaande waarden altijd een oppervlakkig scepticisme is. Het is bedoeld ‘om gebruikt te worden voor de waarden van anderen’.⁴² De moedige critici van *alle* waarden hebben in het achterhoofd vaak wel de *eigen* waarden, die van dit proces moeten worden gered.

Wanneer het waarderrelativisme op de lagere scholen als een impliciete ideologie wordt ingegoten, is het stevig verankerd tegen de tijd dat studenten naar de universiteit gaan. Dat was ook Allan Bloom opgevallen. Van één ding kan een professor volstrekt zeker zijn: bijna elke student die aankomt op de universiteit gelooft – of geeft dat althans aan te geloven – dat waarheid relatief is. Zij zien dat als even vanzelfsprekend als dat twee keer twee vier is. Of het nu gaat om een atheïst, een christen, iemand van rechts, iemand van links, arm of rijk – men weet elkaar eendrachtig te vinden in de overtuiging dat waarheid relatief is. ‘De relativiteit van waarheid is niet een theoretisch inzicht, maar een mo-

reel postulaat, de voorwaarde voor een vrije samenleving, althans zo ziet men dat.⁴³

Is gelijkwaardigheid van culturen een empirisch gegeven?

Een moreel postulaat, zegt Bloom. Dat roept de vraag op wat eigenlijk de aard is van het relativisme. Ik denk dat Bloom gelijk heeft. Het cultuurrelativisme is een zedelijk postulaat.

Ik bedoel daarmee dat het cultuurrelativisme niet een resultaat van denken is, maar een uitgangspunt. Het is meer een dogma dan een hypothese. Dat valt te illustreren met het volgende voorbeeld. Stel, men gaat twee culturen doorlichten op de vraag in hoeverre mensen daarin 'vrij' zijn,⁴⁴ of op de vraag in hoeverre de verlichtingsbeginzelen zijn gerealiseerd,⁴⁵ of op de vraag hoe men zich verhoudt tot de dieren.⁴⁶ Scoort zo'n cultuur goed in vergelijking met een andere cultuur, dan acht men die cultuur beter dan de andere; scoort zo'n cultuur slechter, dan acht men die slechter. De cultuur die als resultaat van het vergelijkingsproces als de beste naar voren komt, noemt men ook 'de beste'.

De vraag is nu of het mogelijk is dat men als resultaat van dat vergelijkingsproces van twee culturen moet zeggen: 'Deze culturen zijn gelijkwaardig.' Het behoeft weinig betoog dat dit mogelijk is. We hebben dan twee culturen grondig onderzocht en moeten na rijp beraad tot de conclusie komen dat op het punt van de vrijheid, de aandacht voor het milieu of de positie van het dier (of welk ander referentiepunt men ook maar wil hanteren) die twee culturen precies gelijkwaardig zijn.

Dat brengt ons op een volgende vraag: 'Is het mogelijk dat niet twee, maar alle culturen precies gelijkwaardig zijn?' Natuurlijk kan een dergelijke vergelijking, een vergelijking van alle culturen, niet door één persoon, hoe wijs ook, worden voltrokken. Daarvoor zouden we op z'n minst een heel team van specialisten nodig hebben. De vraag is nu: kan zo'n team na vele jaren zware arbeid tot de conclusie komen dat alle culturen gelijk zijn?

Het antwoord moet hier zijn: mogelijk is dat wel, maar het is zéér onwaarschijnlijk. Het is even onwaarschijnlijk als dat zeer verschil-

lende grote rekenommen precies dezelfde uitkomst hebben. Stel, ik schrijf nu willekeurig achter elkaar de volgende sommen op: '39395 x 4432 = ?', '4494 x 93939 = ?', '28282 x 93875 = ?' Het zou kunnen dat als ik met mijn rekenmachine ga uitrekenen wat de uitkomsten van deze sommen zijn, deze precies gelijk zijn. Maar hoe waarschijnlijk is dat? Ik zou zeggen: zeer onwaarschijnlijk. Hetzelfde geldt voor de uitkomst van een vergelijkingsproces van verschillende culturen.

Dat betekent dat de cultuurrelativist die zo stellig beweert dat 'alle culturen gelijkwaardig zijn' wel iets anders moet bedoelen dan de gelijkwaardigheid die proefondervindelijk kan worden bewezen langs de weg die hierboven geschetst werd. Wat hij waarschijnlijk bedoelt met zijn stelling, is het formuleren van een morele principe-uitspraak. Ik bedoel: een uitspraak die voor zijn waarheid niet afhankelijk is van zo'n empirisch proces van toetsing. Wat de cultuurrelativist ons waarschijnlijk wil vertellen, is dat culturen *per definitie* gelijkwaardig zijn. Dit valt goed te illustreren met het volgende dialogeje.

Cultuurrelativist: 'Alle culturen zijn gelijkwaardig. Dat is mijn stelling.'

Universalist: 'O ja, hoe weet je dat?'

Cultuurrelativist: 'Hoe ik dat weet? Dat is gewoon zo. Het zou arrogant zijn andere culturen inferieur te achten aan de onze...'

Universalist (het betoog van zijn gesprekspartner onderbrekend): 'Ja, ja, dat verhaal ken ik. Maar met mijn vraag hoe je dat weet bedoel ik: heb je alle culturen al onderzocht dat je met zo'n verregaande generalisatie over culturen kunt komen? Als je zegt dat alle culturen gelijkwaardig zijn zou je toch eigenlijk ook alle culturen onderzocht moeten hebben. En is dat het geval?'

Cultuurrelativist: 'Nou eh, nee, maar...'

De vraag is nu wat de cultuurrelativist kan antwoorden. Ik denk dat hij alleen kan antwoorden dat zijn gelijkheidsthese niet gebaseerd is op een empirische vergelijking van alle culturen, maar dat het een standpunt is naar analogie van 'alle mensen zijn gelijkwaardig'. Het is – met andere woorden – veeleer een ethisch postulaat dan een stelling die het resultaat is van empirisch onderzoek.

Maar de volgende vraag is dan of die analogie tussen mensen en

culturen houdbaar is. Hangt de stelling ‘Mensen zijn gelijkwaardig’ op de een of andere manier samen met ‘Culturen zijn gelijkwaardig’, zoals de cultuurrelativist schijnt te denken? En kan men inderdaad de stelling ‘Alle culturen zijn gelijkwaardig’ op dezelfde manier als een soort van moreel postulaat hooghouden? Of is dit wellicht een grote vergissing van de cultuurrelativist en beroept hij zich misschien op een verkeerde analogie?

Naar mijn idee is dat laatste het geval. Ik zal zelfs proberen duidelijk te maken dat juist omdat mensen gelijkwaardig zijn, culturen dat uit de aard der zaak niet kunnen zijn. Dit wordt zo mooi geformuleerd door de cultuurhistoricus Thomas von der Dunk dat mij niets anders rest dan zijn bewoordingen hier in extenso aan te halen.

De aarzeling om nog eigen normen en waarden te formuleren, en op grond daarvan die van anderen te bekritisieren, vloeit [...] ter linkerzijde mede voort uit de grote vrees van postkoloniale superioriteitsgevoelens beschuldigd te worden. Alle culturen, zo heet het daar dan ook bezwerend, zijn immers gelijkwaardig. Alleen op deze wijze denkt men immers ook de multiculturele vrede in eigen land te kunnen handhaven, waarbij velen lang in de veronderstelling leken te verkeren dat deze vrede er het meeste baat bij had wanneer pijnlijke confrontaties tussen botsende waardenstelsels werden ontlopen, en vooral maar voortaan eenieders culinaire tradities gemeenschappelijk zouden worden gedeeld. Deze zelfde voor Nederland zo kenmerkende conflictmijdende geesteshouding resulteert naar buiten toe soms in een gevaarlijke vorm van cultuurrelativisme, waarmee elke schending van de meest fundamentele mensenrechten in beginsel met een beroep op de eigen cultuur kan worden goedgepraat. Niet alle culturen zijn evenwel gelijkwaardig. Mensen zijn gelijkwaardig, en daarmee zijn culturen, die deze fundamentele gelijkwaardigheid ontkennen, dat per definitie niet.⁴⁷

Aan het einde van zijn artikel formuleert Von der Dunk dezelfde stelling nog eens helder met de woorden: ‘Wie serieus de gelijkwaardigheid van mensen op mondiaal niveau nastreeft, kan niet tegelijk de notie van de gelijkwaardigheid van menselijke culturen aanhangen.’

Het blijkt wel dat de argumentatie voor het cultuurrelativisme ernstig te wensen overlaat. Met name de laatste tijd lijkt het ook meer in het defensief te worden gedrongen. Zo schrijft columnist Jonah Goldberg over Berlusconi dat hij niets heeft kunnen ontdekken in diens uitlatingen dat onaanvaardbaar, barbaars of racistisch zou kunnen worden genoemd. Hij meent dat ten aanzien van de wijze waarop landen bestuurd worden het Westen inderdaad superieur is aan de islamitische landen. Kijk naar religieuze vrijheid, sociale mobiliteit, tolerantie, het waarborgen van vrijheidsrechten, welvaart – noem maar op. Alleen op het terrein van de gezinswaarden zijn de moslims misschien superieur.⁴⁸

Niet expliciet naar aanleiding van Berlusconi, maar wel met betrekking tot het cultuurrelativisme in het algemeen werpt de Nederlander Paul Frentrop de vraag op of er iets mis is met de islam.⁴⁹ ‘Het vellen van een moreel, kwalitatief oordeel over de islam paste niet in de hier heersende doctrine van de multiculturele samenleving, waarin iedere cultuur geacht wordt een verrijking te brengen.’ Op grond van deze naïeve doctrine, zegt Frentrop, zijn aberraties van de islam tot dusverre afgedaan als schoonheidsfoutjes. Maar na 11 september kunnen we onze ogen niet langer sluiten.

De journalist en criminoloog Chris Rutenfrans trekt analoge consequenties uit zijn kritiek op het cultuurrelativisme wanneer hij het idee van de multiculturele samenleving afwijst.⁵⁰ ‘Dat gemakzuchtige begrip suggereert ten onrechte dat allochtone culturen ongewijzigd kunnen blijven voortbestaan in een samenleving met een heel andere cultuur.’ Liever spreekt Rutenfrans van een multi-etnische samenleving. ‘We moeten niet schromen om de westerse cultuur hoog te houden als de beste die er is.’

Afshin Ellian, een strafrechtgeleerde die afkomstig is uit Iran, eveneens een scherp criticus van het cultuurrelativisme, is overtuigd van de schoonheid van de verlicht-liberale traditie, omdat deze de meeste ruimte geeft aan een fundamentele behoefte van de mens: vrijheid.⁵¹ Hij is ervan overtuigd dat de politieke islam streeft naar totale controle. ‘Wie de vrouw het recht op haar eigen lichaam niet gunt, is een latente racist. Cultuurrelativisten zijn om die reden la-

tente racisten.' Ellian pleit ook voor een veel activistischer mensenrechtenbeleid. 'Mij gaat het erom dat democratie en mensenrechten voorop worden gesteld en dat wij ernaar streven dat alle andere landen hun volkeren goed behandelen. Gewoon de minimale mensenrechten respecteren. In die zin ben ik een oer-Europeaan en sluit ik me aan bij Hugo de Groot en Kant.'

In een ander interview keert Ellian zich tegen het politiek correcte denken van onder anderen Marcel van Dam. Deze had in een column anti-islamisme met antisemitisme vergeleken. Nu is dat natuurlijk een vergelijking die mank gaat. Daarop had ook collega-columnist Ronald Plasterk al gewezen.⁵² Een anti-islamist, schrijft Plasterk terecht, discrimineert misschien wel, maar hij discrimineert iemands *opvattingen* en niet zijn *afkomst*. Daar ligt het verschil met antisemitisme. Het anti-islamisme zou men dan ook beter kunnen vergelijken met anticommunisme of met antifascisme. Maar voor Ellian is het niet alleen een kwestie van een lesje in zindelijk denken dat aan Van Dam wel besteed zou zijn. In één week tijd werden twee van zijn familieleden geëxecuteerd omdat ze 'bedorven waren voor de aarde'. Dat soort 'goddelijke' onzin krijg je als je een rechtsstelsel baseert op een religieus boek, zegt Ellian.⁵³ De vergelijking van anti-islamisme met antisemitisme is voor hem dus heel wat meer dan dom of naïef: 'Ik word daar kotsmisselijk van. Als dat geen demagogie is, dan weet ik het niet meer.' Van Dam, zegt Ellian, 'is niet solidair met de miljoenen slachtoffers die de politieke islam heeft geëist'. Het probleem is alleen dat de intelligentsia hier zo bevlogen is door politieke correctheid dat ze haar roeping vergeet: de waarheid onder ogen te zien. 'Het decadente Europa is niet bereid om de universele rechten van de mens verplicht te stellen aan mensen die hier binnenkomen.'

Dit is allemaal zeer opmerkelijk. Zou het op een omslag in het geestelijk klimaat kunnen duiden? Zelfs de schrijver Kader Abdolah, die zich in een discussie met de journalist Jaffe Vink nog erg boos maakte over islamonvriendelijke opvattingen van Vink uit *Brief aan mijn dochter*,⁵⁴ schreef in een open brief aan Nederlandse moslims: 'Wees niet boos als iemand je de waarheid vertelt. Pim Fortuyn heeft gelijk. De cultuur die nu de islam vertegenwoordigt is achterlijk.'⁵⁵

De uitspraken van Ellian werden onder andere aangehaald uit een interview waarin vier 'moslimvrijdenkers' werden geportretteerd. *HP/De Tijd*, zoals altijd snel met het signaleren van een trend, meent zelfs dat deze moslimvrijdenker zou 'opstaan'. Een van hen is Naima El Bezaz. Deze schrijfster verbaast zich over de fundamentalistische oriëntatie van vele moslimjongeren. Kijk maar naar *maroc.nl* en je kunt het constateren. Zij vindt ook dat je die moslimscholen maar moet afschaffen. 'Je moet je kinderen niet afzonderen van de maatschappij.' Kinderen mogen wel koranles krijgen, maar niet op die koranscholen. Die zijn veel te extreem. Daar zitten de meisjes al vanaf vijf jaar met een hoofddoek.

Een andere veelbelovende moslimvrijdenker is Said El Haji. Zijn boek *De dagen van Sjaitan*⁵⁶ werd in de pers geprezen als de eerste islamitische ontzuilingsroman. Bij hem vinden we de term 'vrijdenker' ook expliciet als aanduiding voor zijn eigen benadering. Hij zegt: 'Ja, er moeten vrijdenkers komen. Toen mijn boek uitkwam vonden sommige leeftijdgenoten dat ik op de brandstapel moest.'

Ook Yasmine Allas zou men tot deze richting kunnen rekenen. Ook zij is tegen de islamitische scholen. Zij belemmeren de integratie. Zij is het eens met Hafid Bouazza dat de Nederlandse overheid zijn kop in het zand steekt.

Bouazza's artikelen betekenden voor velen een schok der herkenning. Ellian had ineens het gevoel niet meer alleen te staan. Inderdaad vinden we bij Bouazza stevige kritiek op de Nederlandse politieke correctheid, evenals een forse aanval op de islam.⁵⁷ Bouazza kwam op zevenjarige leeftijd in Nederland uit een klein dorp in Marokko. Hij maakte veel indruk met zijn literaire debuut, *De voeten van Abdullah*, waarvoor hij in 1996 de E. du Perronprijs ontving.⁵⁸ Daarin schildert de auteur het leven van een jongen in een Marokkaans dorpje met veel aandacht voor ontluikende seksualiteit en een kritische blik op de vrouwvijandige en vooral seksvijandige islamitische cultuur. Bouazza's roman zit vol met subtiele kritiek op de islam, zoals in het volgende zinnenstuk: 'Fatima had opgezwollen ogen van het huilen, maar hij zag dit niet, omdat hij niet gewoon was zijn dochters na een bepaalde leeftijd in de ogen te kijken.'⁵⁹

De boerka heeft niet altijd het beoogde effect: mannelijke begeerte beteugelen. Bouazza schrijft: ‘Het was altijd een plezier de gesluierde vrouwen van dienst te zijn. De *burqa*, een sluier die vanaf de neus neerhangt tot aan de borsten, gaf elke vrouw, ongeacht haar leeftijd, een bepaalde charme.’⁶⁰

De hoofdpersoon uit Bouazza’s *De voeten van Abdullah*, een adolescent met sterke seksuele gevoelens, speelt in het geheim seksspelletjes met de vrouwen uit het dorp. Tijdens dit hoogst onorthodoxe gedrag bleven sommige vrouwen echter nog op onverwachte wijze vasthouden aan het sluiergebod: ‘Ik herinner mij nog een vrouw die weigerde haar sluier af te leggen, maar zonder schroom het vlees van haar schaamte opende voor mijn ogen.’⁶¹

In een interview heeft hij aangegeven dat hij Arabisch ging studeren om de verhalen van duizend-en-een-nacht in de oorspronkelijke taal te kunnen lezen, maar hij houdt ook van het bloemrijke proza dat in de Nederlandse letterkunde te vinden is.⁶²

Het beeld dat Bouazza in zijn verhalen schetst van de rol van de islam, is niet bijzonder eerbiedig te noemen, zo merken zijn interviewers op. Bouazza zelf zegt daarvan: ‘Deze verhalen zijn voor mij in zekere zin een afrekening geweest met de islam. In het titelverhaal keren alleen de voeten van een strijder uit de Heilige Oorlog terug van het front. Maar dat mag de pret niet drukken en de voeten worden jubelend binnengedragen. Het idee voor dat verhaal kreeg ik toen ik de heilige strijders op de tv zag. Er was een jongen wiens hele gezicht was weggeslagen. Hij had alleen nog maar een neusgat over. Zijn moeder zat naast hem en zei dat ze vreselijk trots op hem was. Dat vond ik heel schokkend.’

Bouazza schetst ook een komisch beeld van de seksuele mores van de mensen die onder de islam leven. Broertjes vergripen zich aan hun zusjes. De jongetjes worden onzedelijk betast door de imam, en de jongens zelf vierten hun lusten weer bot op de ezels. Bouazza meent dat de onderdrukking van de seksualiteit in de islam te vergelijken valt met de situatie in een deel van de westerse wereld tijdens het Victoriaanse tijdperk. ‘Ondergronds ontstaat er dan een enorm broeierige seksuele sfeer. Seks wordt dan iets wat niet te maken heeft met de intimiteit tussen man en vrouw. Het komt los te staan van de persoon, het is puur iets wat met jou gebeurt.’

Hoe kan staatssecretaris Adelmund zo naïef zijn dat zij ‘geschokt’ is door het extremisme en het antiwesters studiemateriaal dat zij op de islamitische scholen aantreft? Was dat dan niet genoegzaam bekend, vraagt Bouazza.⁶³ ‘Er is een punt waarop naïviteit in domheid kan overgaan en ik vrees dat Nederland dat punt gevaarlijk dicht nadert.’ Wat men hier steeds over het hoofd ziet, is dat de islam ‘een intrinsiek politiek karakter heeft en dat het separatisme van zijn on-gure aanhangers niets anders is dan een totalitaire, racistische en nationalistische ideologie die in Nederland zo wordt verafschuwd’. Bouazza geeft aan dat hij nooit het verschil heeft gezien tussen een doorgeslagen imam en een Janmaat, maar waarom dringt dat niet tot de Nederlanders door? Waarom blijft men hier doorpruttelen over ‘hun cultuur’, zoals de sinterklazen van de politieke correctheid doen? Hij zegt: ‘Wat Nederland nodig heeft zijn afvalligen, ketters, vrijdenkers. Met andere woorden, volgers van de ratio.’ Ook hier dus weer de term ‘vrijdenkers’ – volgers van de ratio.

In een vervolgstuk⁶⁴ op zijn eerdere bijdrage geeft Bouazza aan dat sinds zijn coming-out als criticus van de islam de aanvragen voor interviews en debatten bleven toestromen. Hij gaat hier in op het verwijt dat zijn opmerkingen van weinig respect voor de islam zouden getuigen. Zijn antwoord luidt: ‘Er wordt te vaak met het vage begrip “respect” gesabeld. Soms bekruipt mij het nare gevoel dat moslims met “respect” bedoelen: kritiekloosheid en een heilig ontzag jegens hun overtuiging.’ Hij vraagt ook: ‘Wat doet Nederland tegen de systematische discriminatie van vrouwen door de leerstellingen van de islam?’ Het antwoord is: niets. ‘We weten wat zij doet. Die zegt: “Het is hun cultuur.” Minister Borst wilde zelfs zover gaan vrouwenbesnijdenis toe te staan onder medisch toezicht.’ Maar maakt Nederland zich dan geen zorgen om de toekomst van deze besneden meisjes, die hier later een huwelijkspartner moeten vinden? Bouazza verwerpt, net als Ellian, de term ‘anti-islamisme’, omdat het werkt als een rookgordijn. ‘Daarachter verbergen zich de relativisten die vinden dat er niet genoeg concessies gedaan kunnen worden, wijzend op de eigen zwerfkeien van obscurantistische opvattingen.’ Hij pleit ook voor humanisme in een passage als: ‘Een religieuze identiteit is nu eenmaal beperkter dan een humanistische. Als de geschiedenis ons iets leert, dan dit wel.’ Frits Abrahams noemde

Bouazza en Kader Abdollah op grond van hun kritiek op de islam heel toepasselijk ‘literaire klokkenluiders met multatuliaanse moed’.⁶⁵

Wie niet in het interview met de moslimvrijdenkers werd geportretteerd, maar daar inhoudelijk toch goed in zou passen, is de politicologe Ayaan Hirsi Ali.⁶⁶ Eén voor één haalt zij de politiek correcte clichés onderuit waarmee niet alleen de internationale literatuur volstaat, maar die ook zo aanslaan in Nederland. Zij schrijft:

Tot vervelens toe is erop gewezen dat dé islam niet bestaat. Er zijn evenveel islams als er moslims zijn. De ene moslim ziet de islam als zijn identiteit, de ander als zijn cultuur, een derde als een zuiver religieuze zaak en voor weer een ander is de islam alles tegelijk: identiteit, cultuur, religie, politiek en sociaal richtsnoer.

Dit is inderdaad wat we tot vervelens toe bij velen, onder anderen Edward Said, kunnen aantreffen. Toch meent Hirsi Ali dat wel degelijk één overeenkomst kan worden gesignaleerd. Wat al de moslims gemeenschappelijk hebben, schrijft zij, ‘is de overtuiging dat de basisprincipes van de islam niet mogen worden bekritiseerd, herzien of op enigerlei wijze weersproken’.

De relatie tussen godsdienst en terreur behandelt zij als volgt. De vermoedelijke dader van de aanslagen op 11 september is Mohammed Atta. In een nagelaten brief verklaarde hij waarom hij zijn terreurdaad had gepleegd. Hij had het gedaan voor Allah en hij verwachtte een beloning in het paradijs.

Hirsi Ali gelooft niet dat er niets aan de hand is met de islam. Als dat het geval was, waarom zijn er dan zoveel moslims op de vlucht? ‘In de toptien van landen waaruit mensen zijn gevlucht naar Nederland staan negen landen die overwegend islamitisch zijn.’ Als zij de islam zou moeten typeren, zegt Hirsi Ali, ‘dan zou ik zeggen dat het een vader Atta is geworden: verbolgen, getraumatiseerd, ontredderd en terechtgekomen in een waan’. Moslims hebben geweigerd in te zien dat een ooit vreedzame, krachtige en robuuste religie elementen van fanatisme en gewelddadigheid in zich droeg. Een van de meest gebruikte uitdrukkingen in gesprekken met moslims is *inshallah* (als God het wil).

Zij zegt ook: ‘Wij moslims moeten gaan inzien hoe belangrijk en

urgent het is om de balans tussen religie en rede te herstellen.’ Net als Ellian ijvert zij voor een scherpe scheiding van kerk en staat. ‘Wij moeten de religie structureel terugdringen naar de plaats waar ze hoort: in de moskee en in de privé-sfeer.’ Zij ziet ook dat de waarden die ‘westers’ worden genoemd geen typisch westerse, maar universele waarden zijn. ‘Wij moslims zijn geneigd om universele waarden zoals individuele vrijheid en de gelijkheid van man en vrouw te beschouwen als uitsluitend westerse waarden. Dat is verkeerd. Wij moeten die waarden ook zelf gaan toepassen en gaan werken aan de constructie van politieke en juridische instituties die die waarden kunnen beschermen en bevorderen.’ Weliswaar zijn die waarden en methoden het eerst massaal toegepast in het Westen, maar ‘dat wil niet zegen dat ze minder belangrijk zijn voor mensen uit andere delen van de wereld’. Zij bekritiseert ook Job Cohen met zijn pleidooi voor religie als integratiemiddel. Hij houdt onvoldoende rekening met het ‘isolerende effect van de islam’. Hetzelfde geldt voor de ‘koppige verdediging van het islamitisch onderwijs door de minister van Integratiebeleid, Roger van Boxtel. Dat soort onderwijs houdt onze achterlijkheid nu juist in stand. Wat wij nodig hebben zijn filosofiescholen en de bevrijding van onze vrouwen.’

Problemen voor de cultuurrelativist

Er heerst dus een opvallende consensus onder de moslimvrijdenkers. Dit is zeer bemoedigend. Autochtone opiniemakers kunnen zich natuurlijk helemaal hees praten tegen Cohen, Van Boxtel en Van Dam, maar waarschijnlijk maken de allochtone vrijdenkers meer indruk. Hun universalisme wordt niet gehandicapt doordat het als ingegeven door westerse vooroordelen gemakkelijk ter zijde kan worden geschoven. Het valt ook moeilijk in te zien hoe een moderne beschaving op andere beginselen kan zijn gebaseerd dan op die van het universalisme. Weinigen onder de grote schare van cultuurrelativisten realiseren zich hoe zwak het cultuurrelativisme staat wanneer men het serieus doordenkt. Als de onderwijzers van C. S. Lewis en de studenten van Bloom en Pojman werkelijk zouden worden gedwongen hun relativisme serieus te doordenken, zouden zij inzien

dat het tot weinig anders dan moreel nihilisme kan leiden. Wellicht valt dit te illustreren aan de hand van een doordenking van de cultuurrelativistische positie volgens de volgende lijnen.

We moeten dan eerst de vraag aan de orde stellen wat de cultuurrelativist precies wil poneren. Zoals gezegd gelooft hij in de relativiteit van waarden, meer in het bijzonder dat waarden en normen cultureel bepaald worden. Culturen zijn intrinsiek gelijkwaardig en verschillend van elkaar. Tot zover is dat slechts een beschrijving. De vraag is vervolgens wat het cultureel relativisme van ons vergt in normatief opzicht. Vaak wordt hier de negatieve kant van de zaak opgevoerd: men mag niet vanuit de ene cultuur een oordeel vellen over een andere cultuur. Met name in de kritiek op het eurocentrisme of de kritiek op het centraal stellen van de westerse samenleving bij Berlusconi komt men dat regelmatig tegen. 's Lands wijs, 's lands eer. Maar ook de cultuurrelativist zal toch wel eens ergens een moreel oordeel over vellen. En als het dan geen universele maatstaven zijn waarvan hij zich bedient (deze bestaan immers niet, denk aan de hiervoor aangehaalde stelling van Van Dam dat er 'geen absolute criteria zijn om af te meten of iemand een ploert is of een heilige'),⁶⁷ dient zich de vraag aan: van welke maatstaven bedient hij zich dan wél? Of zijn er helemaal geen maatstaven?

Het klassieke antwoord op die vraag is dat men – conform de aansporing van Protagoras – de maatstaven ontleent aan de samenleving waarin men leeft. 'Wij' mogen de vreemde volkeren alleen maar met 'hun' maatstaven beoordelen en niet met 'onze', dat wil zeggen 'westerse' maatstaven, leerden de cultureel antropologen. Maar dat zou betekenen dat we de nazi-cultuur alleen met de waarden van de Blut und Boden-ideologie kunnen beoordelen. Het zou inhouden dat we de maffia alleen kunnen meten aan wat de maffia zélf als normatief kader erkent. Het zou betekenen dat we de Taliban nooit mogen verwerpen omdat deze de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens niet hooghoudt, maar dat deze alleen kan worden aangesproken op grond van strijdigheid met de koran.

Nu kan met name het laatste voorbeeld duidelijk maken dat het soms heel effectief kan zijn een praktijk te bekritisieren op grond van waarden die binnen de cultuur die wordt bekritiseerd als gezaghebbend gelden. Maar de voorbeelden van de maffia en de nazi-cultuur

maken duidelijk dat het veel te beperkt zou zijn wanneer men zich daarop zou moeten richten. De cultuurrelativistische cultureel antropologen, Benedict, Herskovits, Boaz en anderen,⁶⁸ raakten dan ook verstrikt in een paradox. Zij bekritiseerden de westerse samenlevingen in hun omgang met vreemde volkeren. De westerse samenlevingen zouden ethnocentrisch, eurocentrisch, niet-tolerant en arrogant zijn (wat in de Berlusconi-discussie de universalisten verweten wordt), maar zou een universalist nu niet kunnen antwoorden waar die normen vandaan komen waarop Benedict zich beroept? Eén ding is zeker: zij zijn niet afkomstig uit de westerse samenleving die Benedict bekritiseert. Immers, dáárom bekritiseert zij immers die samenleving. Maar waar komen die normen dan wel vandaan? Zou het hier misschien gaan om noties die Benedict c.s. universeel achten? Universele normen van betamelijkheid? Maar als dat zo zou zijn, zou zij zich toch moeten beroepen op het universalisme dat zij voorgeeft te verwerpen. Wil zij dat niet, dan rijst het spookbeeld op van de Berlusconi's, die alleen volgens de normen die zij zelf erkennen beoordeeld willen worden.

Ook ten aanzien van de morele verwerpelijkheid van het nazi-optreden zou het cultuurrelativisme tot opvallende consequenties leiden. Als Eichmann en andere oorlogsmisdadigers uitzonderingen geweest zouden zijn, zou hun gedrag moreel kunnen worden veroordeeld. Maar als zij zouden zijn opgetreden als 'uitvoerders' van mores die brede acceptatie hadden gevonden in de cultuur van het Duitse Derde Rijk, zou hun eigenlijk geen 'immoreel' gedrag kunnen worden verweten. Hannah Arendt⁶⁹ en Harry Mulisch⁷⁰ hebben zich verdiept in het karakter van Eichmann, de verantwoordelijke voor de jodentransporten 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.

De nazi-misdadigers hebben zich daarmee geheel conform de cultuurrelativistische norm gedragen dat men zich dient aan te passen aan de normen en waarden van de samenleving waarin men leeft. Maar het Neurenberg Tribunaal stelde zich kennelijk op universalistisch standpunt. Men ging ervan uit dat 'misdaden tegen de menselijkheid' een universalistische notie is, die bindend is voor alle volke-

ren en voor alle tijden. De ethicus Judith Boss zegt: ‘De nazi Adolf Eichman was de culturele relativist bij uitstek.’⁷¹

De vraag is dus of het cultuurrelativisme waarvan de progressieve elite van de westerse rechtsstaten zulke hoge verwachtingen koestert, niet moet eindigen in moreel nihilisme. Nu zou een criticus op dit moment kunnen tegenwerpen dat de tekortkomingen van het cultuurrelativisme nog niet de zegeningen van het tegendeel, het universalisme, bewijzen. Dat klopt. Ik erken dat het universalisme ook op zelfstandige gronden verdedigd moet kunnen worden, en niet alleen omdat het alternatief onaanvaardbaar is. Het moet mogelijk zijn een redenering te ontwikkelen die leidt in de richting van universele waarden, waarden die zo fundamenteel zijn voor de menselijke natuur of voor de aard van de cultuur dat men ze als alom geldend moet kunnen aanprijzen.

Dat is overigens een andere vraag dan die naar waarden die overal (feitelijk) worden aangetroffen. De universaliteit waar we nu een pleidooi voor moeten houden is een *normatieve* universaliteit. Daarvoor is wijsgerige reflectie nodig en geen historisch onderzoek. Wat zijn de argumenten voor een universele moraal?

Het universalisme op volle kracht

Hoewel het op zichzelf niet doorslaggevend is, is het wel van belang de veelvormigheid van feitelijk bestaande moraal enigszins te relativiseren. De Victoriaanse denker Leslie Stephen (1832-1904) wijst in zijn *The Science of Ethics* erop dat we sterk van mening kunnen verschillen over abstracte concepten, maar dat wanneer het aankomt op recht en onrecht, goed en kwaad in heel concrete aangelegenheden, we vaak een verbazingwekkende overeenstemming aantreffen. Dan, in de parafrasering van Westermack, die het op dit punt geheel eens is met Stephen, geldt voor de meeste mensen: ‘Zij vertellen ons allemaal dat we vriendelijk moeten zijn tegenover de burens, dat we respect moeten hebben voor het leven en de eigendom van anderen, dat we de waarheid moeten spreken, dat we monogaam⁷² moeten leven en trouw zijn aan onze echtgenoten en dat we een sober en gematigd leven moeten leiden.’ Dat maakt boeken over ethiek wanneer het

aankomt op de concrete leefregels ook zo saai en monotoon, ‘immers de meest strijdvaardige theoreticus wordt dan mak en grossiert in gemeenplaatsen’.⁷³

Eigenlijk is dat wel een aardige vraag voor het multiculturalisme: geldt dat nog steeds? Of zijn dit uitspraken die alleen konden worden gedaan door negentiende-eeuwse geleerden die leefden in culturen waarin mensen – ondanks alle verschillen – toch een groot corpus aan waarden met elkaar deelden?

We hebben gezien dat een van de gronden voor de weerzin die vele cultuurrelativisten koesteren jegens het idee van universele waarden, is dat het hen lijkt te commiteren aan een religieuze of metafysische wereldbeschouwing. Maar het is de vraag of dit noodzakelijk het geval moet zijn. Er is ook een traditie in het denken over universele waarden die het onderwerp zeer prozaïsch, zo niet ‘laag-bij-de-gronds’ benadert. Wat men doet, is aanknopen bij onze menselijke natuur. Het is ‘onze gemeenschappelijke natuur die algemene beginselen genereert’, schrijft Westermarck.⁷⁴

Prominente vertolkers van deze traditie zijn de filosofen Hume en Schopenhauer. Zo schrijft Hume: ‘De menselijke natuur kan niet voortbestaan zonder dat individuen zich met elkaar verenigen; en die vereniging vindt altijd plaats onder bepaalde wetten van billijkheid en rechtvaardigheid.’⁷⁵

Kennelijk neemt Hume de volgende stappen:

- (1) Er is zoiets als een menselijke natuur.
- (2) Tot die menselijke natuur behoort dat de mens alleen in leven kan blijven in samenlevingsverband.
- (3) Dat vooronderstelt dat bepaalde regels in acht genomen moeten worden.

Hume is op dit punt nagevolgd door talloze andere geleerden. Een hedendaagse volgeling van Hume is de Britse rechtsfilosoof H. L. A. Hart. Hart meent enkele universele normen te kunnen omlijnen die tezamen de naam van ‘natuurrecht’ dragen. Dat natuurrecht geldt echter alleen onder de vooronderstelling dat de mens wil voortbestaan (‘men do desire to live’), een ‘louter contingent feit’, schrijft Hart, ‘dat ook anders had kunnen zijn’.⁷⁶

Naast de hypothese dat mensen willen voortbestaan – of, zoals Hart het bondig formuleert, dat de mensheid geen ‘zelfmoordclub’ is – introduceert hij nog een tweede factor die ons op het spoor zet van bepaalde universele natuurrechtelijke principes. Die tweede hypothese heeft betrekking op de werkelijkheid die op een bepaalde manier in elkaar zit. Tot ‘de werkelijkheid’ behoort dan de menselijke én de niet-menselijke natuur. Over die werkelijkheid formuleert Hart vijf ‘gemeenplaatsen’ of ‘truïsmen’. Deze gemeenplaatsen vormen een *reden* waarom de moraal een bepaalde inhoud heeft, maar dan wel onder de *vooronderstelling* dat overleving (‘survival’) belangrijk is.⁷⁷ De gemeenplaatsen zijn: menselijke kwetsbaarheid; gelijkheid; beperkt altruïsme; beperkte hulpbronnen; beperkt verstand en wilskracht. Opnieuw betreft het hier contingente feiten over de aard van de mens en de werkelijkheid.

Ten aanzien van het eerste, de menselijke kwetsbaarheid, betekent dit het volgende. Als de mens een schild had als een schildpad, dan zouden we geen (of andere) wetten nodig hebben op het terrein van mishandeling. Als het menselijk lichaam onkwetsbaar was (zoals bij een zombie), dan zouden de wetten die moord en doodslag aan banden proberen te leggen, niet behoeven te bestaan.

De gedachte is kennelijk deze. Men kan bepaalde waarden en normen onderscheiden die zo universeel zijn dat men deze waarden en normen een quasi-natuurrechtelijk karakter zou kunnen toeschrijven. Men kan denken aan de norm ‘Gij zult niet doden’. Geldt deze norm universeel? Jawel, maar alleen onder een tweetal vooronderstellingen:

(1) Het feit dat mensen willen blijven leven;

(2) Het feit dat de menselijke natuur zo in elkaar zit dat: (a) de mens sterfelijk is, en (b) het lichaam van de mens het begeeft door daarop in te slaan, in te hakken, het te doorzeven met kogels enzovoort.

Valt vooronderstelling (1) weg, dan heeft men ook geen reden om de regel ‘Gij zult niet doden’ hoog te houden. Valt vooronderstelling (2) weg, bijvoorbeeld doordat mensen in de toekomst een drankje tegen sterfelijkheid hebben uitgevonden, dan zal men ook geen be-

palingen over moord, doodslag en mishandeling meer aantreffen in de codes van verschillende culturen.

De tien geboden van Pojman en de tao van C. S. Lewis

Een andere filosoof die meent een gemeenschappelijk corpus aan waarden te kunnen omlijnen, is de Amerikaanse filosoof Louis Pojman. Hij geeft als voorbeeld van een universeel beginsel: ‘Het is moreel verkeerd mensen alleen voor het plezier te martelen.’⁷⁸

Wanneer het nu mogelijk blijkt één beginsel te formuleren dat niet alleen universeel is (het moet overal bindend zijn), maar bovendien absoluut (er zijn geen uitzonderingen op mogelijk), is het cultureel relativisme weerlegd en kunnen we proberen ook andere universele beginselen te omlijnen. Zijn die te vinden? Pojman meent van wel. Hij geeft als voorbeelden:

- Men moet geen onschuldige mensen doden.
- Men moet geen onnodig leed veroorzaken.
- Men moet niet bedriegen of stelen.
- Men moet zijn beloften gestand doen.
- Men moet een ander niet van zijn vrijheid beroven.
- Men moet gelijken gelijk behandelen.
- Men moet de waarheid vertellen.
- Men moet anderen helpen wanneer dat mogelijk is.
- Men moet dankbaarheid tonen voor hulp die is geboden.
- Men moet rechtvaardige wetten gehoorzamen.

Deze tien beginselen noemt Pojman een ‘core morality’. Het zijn beginselen voor een goed leven. Zij zijn niet arbitrair. Men kan redenen aandragen waarom zij noodzakelijk zijn. Pojman zegt: ‘Zij zijn niet willekeurig omdat we redenen kunnen aanvoeren waarom zij noodzakelijk zijn voor sociale cohesie en menselijk welbevinden.’ Dit is dus een benadering als die van Hart en Hume.

Ook de reeds eerder genoemde C. S. Lewis meent dat het mogelijk is zo’n kernmoraal te omlijnen. Hij spreekt van de tao. Hij bedoelt daarmee niet aan te geven dat hij meent dat het hier om speciale oosterse wijsheid gaat. Tao is voor hem hetzelfde als wat in andere tradities wordt aangeduid als het natuurrecht of de traditionele mo-

raal of de beginselen van de praktische rede of zelfs ‘basale platitudes’.⁷⁹

Er zijn negatieve formuleringen van de tao te geven. Dan komt men op voorschriften als ‘Gij zult niet doden’ (Exodus 20:13), ‘Doe anderen niet aan wat je ook niet zou willen dat jou wordt aangedaan’ (Analecten van Confucius). Maar er zijn ook positieve voorschriften te vinden als de volgende: ‘Ik ben een mens: niets menselijks is mij vreemd’ (Terentius), ‘Heb uw naaste lief als uzelf’ (Leviticus 19:18), ‘Doe voor de mensen wat je zou willen dat voor jou gedaan zou worden’ (Mattheus 7:12).⁸⁰

Bovengenoemde benaderingen zijn min of meer pluralistisch in de zin dat zij – aansluitend bij de menselijke natuur – tot een pluraliteit van waarden komen. Een bekende benadering is ook die waarbij men probeert te komen tot het opstellen van één formeel principe. Wellicht is Kants categorische imperatief daarvan het bekendste voorbeeld, maar daarvan zouden ook andere voorbeelden te geven zijn. Westermarck stelt het volgende voor: ‘Een moreel oordeel heeft altijd het karakter van belangeloosheid. Wanneer ik een daad goed of kwaad noem, dan is dat altijd zonder dat het op mij persoonlijk betrekking heeft.’⁸¹

Vervolgens geeft Westermarck vele voorbeelden van auteurs die het ten aanzien van de belangeloosheid van het ware zedelijk oordeel volkomen met elkaar eens zijn. Samuel Clarke schrijft: ‘Wat ik redelijk of onredelijk acht voor een ander ten aanzien van mij; datzelfde moet ik ook als norm hanteren ten aanzien van de ander.’⁸² Kant stelt: ‘Handel volgens de regel waarvan je zou wensen dat het een universele wet zou zijn.’⁸³ (Kants categorische imperatief.) De bijbel formuleert het als volgt: ‘Wat gij niet wilt dat u geschiedt, doe dat ook een ander niet.’⁸⁴ Hobbes zegt: ‘Natuurwetten worden uitgedrukt in dit ene beginsel dat je een ander niet mag aandoen waarvan je vindt dat het ook onredelijk zou zijn dat het jou wordt aangedaan.’⁸⁵

Maar ook de utilisten zien het zo. Mill schrijft dat een moreel handelende agent zo onpartijdig en belangeloos moet handelen als een goedwillende toeschouwer kan zijn.⁸⁶ Het Oude Testament formuleert het met de woorden: ‘Gij zult uw naaste liefhebben als uzelve.’⁸⁷

Wat blijft van die grenzeloze pluriformiteit aan waarden nog over? Blijkt het niet mogelijk tot een grote overeenstemming te komen over waarden die werkelijk universeel kunnen worden genoemd?

Betekent de superioriteit van het universalisme ook de superioriteit van de westerse cultuur?

We hebben nu twee belangrijke resultaten geboekt. Allereerst is vastgesteld dat het universalisme een sterkere theorie is dan het cultuurrelativisme. Als tweede is vastgesteld dat het mogelijk is een codex van universele waarden te omlijnen. De vraag die ons dan nog rest, is die naar de superioriteit van de westerse beschaving.

We hebben ook gezien dat velen deze vraag niet wensen te beantwoorden en zij hebben ook zeker wel een punt voorzover het zou moeten gaan om een kolossale exercitie. Het doen van een uitspraak over de superioriteit van een gehele beschaving is – zoals we hebben gezien – een generalisatie van de omvang van ‘Het leven heeft zin’ of ‘De Amerikanen vertrouw ik meer dan de Russen’. Het leven bevat veel dat *zinloos* is. En er zijn *vele* Amerikanen en ook *vele* Russen. Maar zouden we daarom nooit kunnen ‘generaliseren’? Ik geloof het niet.

Natuurlijk zijn er allerlei obstakels op de weg die een generaliserend oordeel moeilijk maken. Zo doet men er verstandig aan te geven op welk punt men de vergelijking maakt. Nilgün Yerli, schrijfster en cabaretière, stelt op de vraag of het Westen superieur is: ‘Het Westen is in welvaart en technologische ontwikkeling veel verder, maar je merkt wel dat de mensheid er niet op vooruitgaat.’⁸⁸

Nee, dat is waar misschien. Maar dat werd niet gevraagd. Of moeten we in het concept ‘superieur’ inbouwen dat de mensheid erop vooruitgaat?

Politica Femke Halsema is het oneens met de stelling dat de westerse cultuur superieur is. Men kan wel verwijzen naar vrijheidsrechten, de parlementaire democratie en de scheiding tussen kerk en staat, zegt Halsema, maar men vergeet dan dat de cultuur waarin we leven en zoals die tot uitdrukking komt in de zorg voor zwakkeren, ons consumentistisch waardepatroon en de onderlinge omgangsvor-

men, weinig reden geven om ons op de borst te slaan.⁸⁹

Nee, reden om ons op de borst te slaan hebben we misschien nooit. Maar welke positie neemt Halsema in? Stel nu eens dat het in de westerse cultuur ooit goed kwam met de zorg voor de zwakkeren, ons consumentistisch waardepatroon en onze omgangsvormen, zou Halsema dan wél bereid zijn de superioriteit van de westerse cultuur te belijden? Of is zij op grond van de hiervoor geanalyseerde 'aprioristische' redenen daarvan altijd afkerig?

Ik vrees van wel. Toch zijn er ook commentatoren die wel degelijk van de superioriteit van de westerse beschaving uitgaan. Berlusconi zelf, aanstichter van het hele debat, ziet die superioriteit in onze 'politieke rechten, een systeem dat als zijn waarden begrip voor diversiteit en tolerantie kent'. Ook wees hij op de 'tradities van vrijheid, democratie en tolerantie'.

Rutenfrans typeert de westerse cultuur niet geheel verschillend van Berlusconi. 'De kern van de westerse cultuur is dat aan het individu een autonome waarde wordt toegekend, een waarde onafhankelijk van afkomst, bezit, sekse, of politieke voorkeur. Die autonome waarde van het individu ligt niet alleen ten grondslag aan de vrijheid die politieke vluchtelingen, maar ook aan de welvaart die economische vluchtelingen hier zoeken.'⁹⁰

Fukuyama: de westerse cultuur is superieur bij gebrek aan alternatieven

De meest spraakmakende universalist is echter de Amerikaanse politieke filosoof Francis Fukuyama. In 1989 lanceerde hij een these over het eind van de geschiedenis.⁹¹ Het liberalisme, door hem getypeerd in termen van rechtsstaat en democratie, had zich als superieur bewezen aan alle concurrerende ideologieën. De ideologische geschiedenis van de mensheid was daarmee tot stilstand gekomen. Zou men Fukuyama's opstel kunnen zien als een manifestatie van het cultureel superioriteitsdenken à la Berlusconi?

In zekere zin wel. Hij laat zien dat wat tegenwoordig de politieke cultuur van de westerse wereld is, in ieder geval door bijna iedereen superieur wordt geacht. En dat geldt dan niet alleen voor het Westen zelf, maar ook voor de anderen.

Maar staat Fukuyama's these nog steeds overeind na 11 september 2001? Was de aanslag op de Twin Towers niet een overtuigend bewijs dat van westerse triumfalisme geen sprake kan zijn? Fukuyama werd dienovereenkomstig bekritiseerd door George Will, die zei dat de geschiedenis terug was van vakantie.⁹² Maar Fukuyama zelf wijst deze kritiek van de hand. We moeten goed bedenken wat hij bedoelde met de notie 'geschiedenis', houdt de schrijver ons voor. 'Ik doelde ermee op de ontwikkeling die de mensheid in de loop van de eeuwen heeft doorgemaakt naar de moderne cultuur, die wordt gekenmerkt door instellingen als de democratische rechtsstaat en het kapitalisme.'⁹³ Wat hij had gesteld, aan de vooravond van de val van het communisme, was dat dit evolutionaire proces steeds grotere delen van de wereld naar de moderne cultuur leek te voeren. Er waren wel 'achtergebleven gebieden' die zich tegen dat proces verzetten, maar er was geen ander 'levensvatbaar soort beschaving te bedenken waarin mensen werkelijk wilden leven, nadat het socialisme, de monarchie, het fascisme en andere vormen van autoritair bestuur waren afgedankt', schrijft Fukuyama.

Uit die typering van 'achtergebleven' lijkt men inderdaad te mogen opvatten dat Fukuyama de moderne liberale cultuur superieur acht aan wat hij noemde de cultuur van de 'crackpot messiah'. De mesjogge Messias kan weliswaar met bommen gooien en terreur uitoefenen, maar echt een aanspreekbaar en levensvatbaar alternatief voor de westerse liberale rechtsstaten heeft hij niet. Ik denk dat Fukuyama daar gelijk in heeft.

Dit zou dus kunnen betekenen dat Fukuyama op dezelfde lijn zit als Berlusconi. Het verschil is alleen dat Fukuyama niet primair een normatief betoog houdt, maar grotendeels beschrijvend te werk gaat. Hij geeft aan waar 'de geschiedenis' naartoe gaat. Hij stelt dat de democratische rechtsstaat door de meeste mensen als normatief model wordt aanvaard. Hij poneert ook dat geen alternatieven voorhanden zijn. Toch kan dat alles niet verhullen dat hij zelf de democratische rechtsstaat en het kapitalisme ook de beste politieke ordening acht, en niet alleen omdat de meeste mensen daarvoor kiezen.

Fukuyama verwijst naar V.S. Naipauls *Our Universal Civilization*.⁹⁴ Naipaul stelt niet alleen dat westerse waarden over de grenzen van culturen heen van toepassing zijn, maar ook dat hij zijn literaire suc-

ces dankt aan de universaliteit die ontstaat door over de vermeende beschavingsgrenzen van Huntington heen te stappen.⁹⁵ Fukuyama meent ook dat het huidige conflict geen deel uitmaakt van een botsing der beschavingen in de zin van gelijkwaardige culturele stromingen. Het is eerder een reactie van een achterhoede die zich bedreigd voelt door de modernisering en ook door de morele kant daarvan: respect voor mensenrechten, die weer een ondermijning zijn voor religieuze orthodoxie.

Waarom de superioriteit van de westerse cultuur gelegen is

Fukuyama heeft een punt. Er is geen alternatief voorradig voor de democratische rechtsstaat. Kunnen we daarom zeggen dat westerse cultuur 'superieur' is? Heeft Berlusconi dan toch gelijk?

Het hangt ervan af hoe je zijn woorden interpreteert. We hebben hiervoor al gezien dat 'cultuur' een enorm breed concept is. Het kan verwijzen naar bouwkunst, muziek, omgangsvormen, filosofie en vele andere zaken. Ik heb hiervoor gesteld dat het mogelijk moet zijn een generaliserend oordeel te vellen over culturen in het algemeen. Tegelijkertijd kan men zich afvragen of dat erg zinvol is, en dat is eigenlijk ook niet wat Berlusconi gedaan heeft. We moeten zijn uitspraak plaatsen in de context waarin de superioriteit werd uitgesproken. Uit de voorbeelden die Berlusconi gegeven heeft, blijkt waarom het hem gaat. Hij sprak van welzijn, respect voor mensenrechten en respect voor religieuze rechten. Hij had het over politieke rechten, diversiteit en tolerantie. Dát deel van de westerse cultuur werd door hem superieur genoemd. Dát deel meende hij niet te onderkennen in 'islamitische landen'. Hij proclameert, kortom, de westerse democratische rechtsstaat met mensenrechten, scheiding van kerk en staat en vrijheidsrechten als superieur aan een politiek bewind waarin de sharia dominant is. Het lijkt mij dat Berlusconi daar volkomen gelijk in heeft.

Daarbij is dan wel voorondersteld dat men het woord 'superieur' blijft hanteren in de gewone betekenis die men in een woordenboek kan aantreffen. 'Superieur' komt uit het Latijn en het betekent niets meer dan 'hoger geplaatst', 'hoger in geestelijk of zedelijk opzicht',

‘hoger in rang of kwaliteit’, ‘hoger dan het gewone peil, voortreffelijk’. Wie ontkent dat een cultuur superieur aan een andere cultuur kan zijn of de ene culturele uiting superieur aan de andere culturele uiting, kan niet anders dan een morele nihilist zijn – iemand die geen kwaliteitsmaatstaven voor culturen wil hanteren. Waarom zou men een dergelijke opvatting hanteren? Dat doen we voor allerlei andere terreinen van het leven toch ook niet? We zeggen toch ook niet dat alle politieke overtuigingen ‘gelijkwaardig’ zijn en dat geen enkele politieke overtuiging ‘superieur’ kan zijn aan een andere overtuiging? Als dat het geval was, konden we het hele politieke debat wel stopzetten en zou je in het stembureau net zo goed de knopen van je jas kunnen tellen om te bepalen welk hokje rood gemaakt moet worden. Vanwaar toch dat hardnekkige relativisme als het op culturen en religies aankomt?

Het markante is overigens dat de westerse rechtsstaten hun superioriteit vooral hebben bewezen op een punt waar Berlusconi’s critici zoveel waarde aan hechten: het constitueren van pluriformiteit en multiculturaliteit. Geen betere waarborg voor het belijden van de eigen culturele achtergrond en eigen waarden en normen dan in de democratische rechtsstaten.

Het is onzinnig om zo hard te vallen over het universalisme. Multiculturalisten zien in het ‘superioriteitsdenken’ een vorm van westerse arrogantie. Maar we moeten goed bedenken in welke zin we ‘westers’ hebben te verstaan. De democratische rechtsstaat is even ‘westers’ als de zwaartekracht ‘westers’ is. De democratische rechtsstaat is – net als de zwaartekracht – *in het Westen* geformuleerd, maar het is in wezen een universeel principe. Het is westers naar zijn origine, maar niet naar zijn geldingskracht.

Men heeft het heftige verzet tegen Berlusconi’s uitspraken wel schijnheilig genoemd (zie het bovenvermelde citaat van H. W. von der Dunk). Dat lijkt mij niet terecht. Maar het is wel een product van verward denken, waarbij politieke correctheid een nuchter onderdeel in de weg staat.

Die arme Berlusconi is ernstig miskend. Hij was eigenlijk een groot theoreticus van de multiculturele samenleving.

[3] Moet onze moraal worden gebaseerd op godsdienst?

Bij interculturele conflicten lijkt vaak de godsdienst een rol te spelen. Vroeger was dat bijvoorbeeld het geval omdat op het grondgebied van één staat meerdere godsdiensten om de voorrang streden. In de zestiende eeuw was Europa gedompeld in bloed. Katholieken en protestanten vochten langdurig wrede oorlogen met elkaar uit. Tegenwoordig zijn die conflicten wat op de achtergrond gedrongen.¹ De vrijheid van godsdienst en het daarmee samenhangende leerstuk van de scheiding van kerk en staat heeft daaraan een einde gemaakt.

Maar dat betekent niet dat godsdienst geen rol meer speelt als bron van interculturele conflicten. Integendeel. Verschillende keren zijn we de laatste tijd geconfronteerd met conflicten tussen allochtonen en autochtonen waarbij (vertegenwoordigers van) allochtonen wrevel wekten door morele uitspraken die gebaseerd waren op een godsdienstige overtuiging. Dat was bijvoorbeeld het geval toen de imam El Moumni in een televisieprogramma homoseksualiteit vergeleek met een ziekte. Ook een andere imam,² Abdoellah Haselhoeft, deed op de radio uitspraken over homoseksualiteit die er niet om logen. De islam, zo stelde hij, zou uitgaan van het volgende principe: 'Als er vier betrouwbare getuigen zijn, dus die nooit gelogen hebben, die de daad van penetratie zien, pas dan kan de doodstraf toegepast worden.' De vraag luidde vervolgens of Haselhoeft het daarmee eens was. Na enig aandringen zei hij 'ja'.³ Een andere gepeperde uitspraak van de imam had betrekking op het islamitisch recht: 'De impact van diefstal op de samenleving is groot. Handen amputeren wegens het stelen van een fiets lijkt me ver gaan, maar als iemand een Mercedes steelt waarvoor de eigenaar tien jaar heeft gewerkt en de eigenaar wenst de dief niet te vergeven, dan zou een hand afgezet kunnen worden.'⁴

Niet alleen allochtonen construeren een relatie tussen moraal en religie; dat geldt ook voor autochtonen. Bij die autochtonen kan men dan nog twee categorieën onderscheiden. De eerste wordt gevormd door christenen die op basis van bijbelpassages morele uitspraken doen die aanstootgevend zijn voor de meerderheid van de mensen in Nederland van dit moment. Zo werd de christelijke politicus Leen van Dijke zwaar bekritiseerd vanwege een vergelijking die hij had gemaakt tussen homoseksualiteit en diefstal. Maar naast die christenen kan men ook nog seculiere schrijvers en commentatoren onderscheiden die – soms met enige zorg – constateren dat met het seculariseren van de samenleving de moraal in de lucht is komen te hangen. Een voorbeeld daarvan vormt de discussie die ontstond naar aanleiding van uitspraken van de liberale politicus Frits Bolkestein.⁵ In een interview gaf hij aan dat het liberalisme een zwakke kant had: het had geen of een zwakke basis voor de moraal. Christelijke politici zouden wat dat betreft een sterkere positie innemen.

Wat deze verschillende posities gemeen hebben, is de relatie die gelegd wordt tussen godsdienst en moraal. Moraal heeft een basis nodig, zo menen deze schrijvers en commentatoren. Die basis is de godsdienst. Haal de godsdienst weg en de moraal is op zand gebaseerd.

Eeuwenlang is een nauwe relatie geconstrueerd tussen moraal en religie (of moraal en godsdienst; ik zal hier niet tussen religie en godsdienst onderscheiden). De godsdienst werd geacht de basis te zijn voor de moraal. Dat is ook niet zo'n vreemd idee. Godsdienst schrijft immers allerlei morele normen voor. Dat we onze ouders moeten eren, dat we niet mogen doden, dat we geen overspel mogen plegen, dat we niet mogen stelen, dat we geen vals getuigenis mogen afleggen. Het is allemaal te vinden in de bijbel (Deuteronomium 5:16-20).

Nu spreekt die bijbel niet alleen tot ons in concrete morele geboden, maar ook in de vorm van verhalen. Dan is het iets lastiger om de relatie met moraal te leggen, want die verhalen moeten eerst worden geïnterpreteerd. Denk aan het verhaal van Adam en Eva, die uit het paradijs zijn verjaagd vanwege hun ongehoorzaamheid aan het verbod van God om van de boom van kennis van goed en kwaad te eten. Het is met een verhaal moeilijker om op te maken wat er pre-

cies mee bedoeld kan zijn, want verhalen zijn polyinterpretabel. Dat geldt voor regels in zekere zin ook wel, maar toch in mindere mate. Een voor de hand liggende interpretatie van het verhaal van Adam en Eva zou kunnen zijn dat men God altijd moet gehoorzamen. Zo niet, dan zwaait er wat.

Nog iets moeilijker valt de relatie tussen religie en moraal te construeren wanneer we niet te maken hebben met verhalen, maar met poëtische onderdelen van de Heilige Schrift, zoals de psalmen. Maar ook daar kunnen we vaak wel bepaalde aansporingen in herkennen.

De belangrijkste onderdelen van de Schrift voor een christelijk ethicus zijn ongetwijfeld de leringen van Jezus Christus. Zo gaat een van de bekendste geboden van het christendom, het gebod tot naastenliefde, terug op een directe aansporing van Christus. Een bekend gebod is ook dat we een ander moeten behandelen zoals we zouden wensen dat we zelf behandeld worden (Mattheus 7:12). Want dat zou de wet zijn en de wil van de profeten, voegt Jezus daaraan toe.

Ook werd aan Jezus gevraagd of hij in de zedelijke geboden een bepaalde prioriteitsvolgorde zou kunnen aangeven. Hij zei dat men allereerst met heel het hart God zou moeten liefhebben en als tweede gebod proclameerde hij dat we onze naaste moeten liefhebben als onszelf (Mattheus 22:36-40).

Niet alleen in de bijbel treffen we zedelijke voorschriften aan, ook in de koran. De koran zou de komende tijd wel eens een belangrijk boek kunnen worden in Nederland, omdat de moslims zich meer gelegen laten liggen aan de koran dan de christenen aan de bijbel.⁶ Zo vinden we in de koran de volgende passage: 'But you (the wicked) show no kindness to the orphan, nor do you vie with each other in feeding the poor. Greedily you lay your hands on the inheritance of the weak, and you love riches with all your heart.'⁷

We hebben hier opnieuw het probleem dat hiervoor werd aange-stipt met de bijbelse verhalen. Hoe moet je dit lezen? Er staat niet direct dat we goed moeten zijn voor wezen of armen. Ook wordt niet direct gezegd dat we niet gulzig naar erfenissen mogen uitzien of rijkdom nastreven. Strikt genomen wordt slechts beschreven hoe mensen, in het bijzonder slechte mensen, zich plegen te gedragen. Maar net als we een bepaling uit het Nederlandse Wetboek van Strafrecht niet opvatten als een feitelijke beschrijving van wat zal

gebeuren indien men een bepaalde daad verricht, maar als een aansporing om die daad achterwege te laten, zo kunnen we ook de passage uit de koran lezen als een aansporing. Men mag wel aannemen dat bedoeld wordt: wees goed voor wezen, wees goed voor armen, graai niet naar de erfenissen van armen, streef geen rijkdom na.

Godsdienst als basis voor het recht

Niet alleen de moraal wordt volgens sommigen geschraagd door de godsdienst, ook het *recht*. We vinden dat duidelijk uitgesproken in de Amerikaanse onafhankelijkheidsverklaring van 1776. Daarin staat:

Wij beschouwen deze waarheden als vanzelfsprekend: dat alle mensen gelijk geschapen zijn; dat zij door hun Schepper bedeed zijn met onvervreemdbare rechten; dat tot deze rechten behoren leven, vrijheid en het streven naar geluk [...].

Het recht op leven, vrijheid en het streven naar geluk ontleen hun verbindende kracht aan de wil van God.

De theorie die hierachter zit, is een bekende theorie over ethiek, die wordt aangeduid als de theorie van het ‘goddelijk bevel’: de kwaliteit ‘goed’ of ‘kwaad’ ontleent een handeling aan de mate van overeenstemming met de goddelijke wil. Iets is niet goed of kwaad in zichzelf (het standpunt van de zedelijke autonomie), maar omdat God bepaalde zaken als goed of kwaad heeft aangewezen (zedelijke heteronomie). Op grond van een theïstisch wereldbeeld dat jodendom, christendom en islam gemeenschappelijk hebben, ligt heteronomie of de theorie van het goddelijk bevel voor de hand.⁸

Ethiek als bevel van God en goden

Dat moraal en religie op de een of andere manier iets met elkaar te maken hebben, lijkt dus wel duidelijk. Maar hoe precies? Op die vraag geven de religieuze geschriften geen antwoord. Dat is ook begrijpelijk. Het zijn religieuze en geen filosofische teksten. De gods-

dienst decreteert, de filosofie analyseert.

Er blijken twee manieren te zijn waarop men de relatie van God tot de morele geboden kan construeren. De eerste is dat God ons doorgeeft wat goed en kwaad is in zichzelf. Het is verkeerd, in zichzelf verkeerd, om begerig te zijn naar roem en aardse goederen. Het is verkeerd om de vrouw van een ander te begeren. Het is verkeerd op de sabbat te werken. En daarom wordt ons dat door God verboden. Of: het is goed om voor de wezen te zorgen. Het is goed om een bescheiden leven te leiden. Het is goed om een ander lief te hebben zoals wij onszelf liefhebben. En daarom wordt dat door God voorgeschreven.

In dat model is God een soort superraadgever, iemand met een oneindig intellect of een grote morele wijsheid. Hij kan morele vraagstukken veel beter en sneller oplossen dan wij dat kunnen, en daarom kan hij ons van advies dienen. Dat doet hij via de openbaring, waaruit we de dingen die in zichzelf goed en kwaad zijn kunnen leren kennen. God is hier een medium, een 'doorgeefluik' voor het goede, als men dat niet een te oneerbiedige uitdrukking vindt. Hij is niet de creator van goed en kwaad, maar herkent het hoogstens en geeft het aan ons door.

In het tweede perspectief wordt de relatie tussen God en moraal en daarmee tussen religie en moraal heel anders gezien. Hier wordt God gezien als een schepper (en niet alleen 'herkenner') van goed en kwaad. In de tien geboden is niet vastgelegd wat goed en kwaad in zichzelf is; daarin is vastgelegd wat God ons verbiedt omdat het Hem behaagt dat als goed en kwaad te proclameren.

Men kan het ook als volgt tot uitdrukking brengen: goed en kwaad is goed en kwaad krachtens een goddelijk bevel. De theorie die moraal terugvoert op de goddelijke wil, heet daarom ook wel de 'goddelijke bevelstheorie van de moraal'.⁹ Die goddelijke bevelstheorie van de moraal wordt in het alledaagse leven veelvuldig verwoord, net als de tegenhanger daarvan overigens. Laten we ons de volgende conversatie voorstellen:

Jan: 'Wist jij dat er culturen waren waarin mannen en vrouwen polygaam leven?'

Piet: 'Dat kan best zijn, maar naar mijn idee is dat onjuist.'

Jan: ‘O, maar die mensen voelen zich daar prima bij hoor, waarom zou daar dan iets op tegen zijn?’

Piet: ‘Wat een theorie! Vind jij dat alles verantwoord is waar mensen zich “prima bij voelen”?’

Jan: ‘Nou, dat zou ik zo een-twee-drie niet aandurven als generalisatie, maar ik zie niet in waarom polygamie verkeerd zou zijn wanneer het gebeurt met de kennelijke instemming van alle betrokkenen. Wat zou jij dan als basis voor moraal willen aanbevelen?’

Piet: ‘Voor mij is dat de bijbel. De bijbel is het woord van God en in de bijbel is aangegeven dat je monogaam moet leven. Daarom is monogamie de norm.’

Een uit filosofisch oogpunt hoogst relevante discussie. Er blijkt weer uit dat filosofie op straat ligt, want over elke zin, elke opmerking zou een heel boek geschreven kunnen worden. Piet verdedigt hier de theorie van het goddelijk bevel. Een ethische theorie waarbij men goed en kwaad terugvoert op welbevinden, en wederzijdse toestemming wijst hij af. Hij houdt een pleidooi voor de theorie waarin men de basis voor de moraal zoekt in het woord van God. Maar – en nu komt een belangrijk punt – hij ziet God niet alleen als een doorgever van ethische normen, maar tevens als een schepper van ethische normen. Polygamie is kwaad omdat God dat als zodanig heeft geproclameerd. De goddelijke wil maakt dus sommige dingen goed en andere dingen kwaad.

Laten we proberen de merites van die theorie te beoordelen. Daarbij is van belang dat we twee aspecten van de discussie goed onderscheiden. God als *grondslag* voor de moraal is iets anders dan God als *sanctie* op de moraal. Ik zal dat uiteenzetten aan de hand van enkele grote filosofen, te beginnen met Voltaire en Schopenhauer.

Voltaire: God als sanctie op de moraal

De vroege verlichtingsdenker Pierre Bayle (1647-1706) wierp als eerste het vraagstuk op of een samenleving bestaande uit atheïsten zich zou kunnen handhaven. Het is een vraag die vele andere verlich-

tingsdenkers eveneens heeft beziggehouden, ook Voltaire. Onder andere in het *Dictionnaire Philosophique* wordt de kwestie door Voltaire besproken, maar hij geeft op die vraag geen eenduidig antwoord.¹⁰ Zijn betoog schiet heen en weer tussen verschillende gezichtspunten, waarbij hij nu het ene dan weer het andere standpunt het sterkst lijkt te vinden. Ten tijde van Caesar en Cicero was de Romeinse senaat werkelijk een vergadering van atheïsten en een atheïstische samenleving lijkt dus wel degelijk te kunnen bestaan. Anderzijds meent Voltaire toch ook dat de godsdienst een belangrijke sociale functie heeft: het houdt mensen in het gareel. Bayle en Plutarchus hadden gezegd dat je beter over godsdienst geen mening kunt hebben dan een verkeerde mening. Voltaire is het daarmee oneens:

Plutarchus mag denken wat hij wil, het is duidelijk dat de Grieken oneindig veel beter Ceres, Neptunus en Jupiter konden vrezen dan dat ze helemaal niets meer vreesden. Het is zonneklaar dat een eed heilig moet zijn, en dat je meer vertrouwen moet stellen in mensen die denken dat een meineed zal worden gestraft, dan in mensen die denken ongestraft meineed te kunnen plegen. Het staat buiten kijf dat het in een beschaafde staat eindeloos veel nuttiger is een godsdienst te hebben (zelfs al is het een slechte) dan om er helemaal geen te hebben.

Wat echter *grosso modo* geldt, behoeft niet voor individuele gevallen op te gaan. Zo geeft Voltaire voorbeelden van denkers die, hoewel atheïst, een voorbeeldig leven hebben geleid. Hij wijst op Hobbes: atheïst, maar hij leidde een rustig en eenvoudig leven. Spinoza was niet alleen atheïst, schrijft Voltaire, maar hij predikte het zelfs. Toch had Spinoza geen deel aan de gerechtelijke moord op Van Oldenbarnevelt en was hij ook niet degene die de gebroeders De Witt in stukken reet. Atheïsten, meent Voltaire, zijn meestal ondernemende geleerden die op een dwaalspoor zijn geraakt.

Maar nadat hij meer voorbeelden heeft gegeven van deugdzame atheïsten, komt hij toch weer met een passage waaruit de gevaren van het atheïsme voor de moraal naar voren komen. Hij schrijft:

Ik heb geen boodschap aan een atheïstische vorst, wiens belang het zou zijn mij in een vijzel te stampen; ik weet heel zeker dat ik fijngestampt zou worden. Als ik vorst was, zou ik geen boodschap hebben aan atheïstische hovelingen, die er belang bij zouden hebben mij te vergiften; ik zou elke dag op goed geluk af een tegengif moeten innemen. Het is dus absoluut noodzakelijk dat het idee van een Opperwezen, een Schepper, Bestuurder, Beloner en Wreker diep gegrift staat in de harten van zowel vorsten als volkeren.

Voltaire's standpunt lijkt dus te zijn dat weliswaar atheïsme voor geleerden als Spinoza en Hobbes geen probleem behoeft op te leveren – dezen blijven ook uit eigen beweging wel het pad van de deugd bewandelen – maar dat het gevaarlijk wordt wanneer vorsten en het gewone volk van atheïstische premissen uitgaan. Kennelijk hebben we God nodig als Beloner en Wreker. God is dus niet zozeer de *grondslag* van de moraal in de zin dat het goede goed is omdat God het als zodanig heeft geproclameerd. Maar God is wel nodig als *sanc-tie* op overtreding van de moraal. God is hier een kosmische politie-agent. Van die God zei Voltaire ook: als hij niet zou bestaan, zouden we hem moeten uitvinden.

*Volgens Schopenhauer bestaat er geen noodzakelijke band tussen
godsdiens en moraal*

Ook door Schopenhauer wordt de kwestie besproken. In zijn dialoog *Über Religion* laat Schopenhauer een zekere Philalethes discussiëren met Demopheles. Philalethes is, zoals zijn naam al aangeeft, een vriend van de waarheid, wat voor Schopenhauer betekent: van de filosofie. Demopheles verdedigt dat de mens niet zonder religie kan. Hij houdt er overigens een weinig vrome visie op de godsdiens op na. Hij meent – net als Voltaire – dat we religie nodig hebben. Hij beweert dat religie van de morele zijde bezien zich doet kennen als superieur disciplineringsmiddel.¹¹

Schopenhauer laat Philalethes het volgende antwoord formuleren. Het is volkomen onjuist dat we staat, recht en wet niet kunnen hooghouden zonder de hulp van de religie en haar dogma's. Onjuist is het

te denken dat we justitie en politiek en de juridische ordening niet overeind kunnen houden zonder godsdienst.¹² Philalethes wijst ter onderbouwing van zijn afwijzing van de religie als grondslag voor de moraal op het voorbeeld van de Grieken. Wat tegenwoordig bekendstaat als 'religie', kenden zij helemaal niet. Men had geen dogma's, heilige geschriften en andere geloofsartikelen. Toch kan men niet zeggen dat het politiek in deze tijd een volkomen wanorde was. Ook bleef het moraliseren van priesters geheel achterwege. Men beperkte zich tot tempelceremonieën, gebeden, gezangen, offers, processies en feestelijke reinigingen. Deze beperking van de actieradius van de priesters had echter geen gevolgen voor de moraal. 'In de gehele oudheid vind je geen spoor van een verplichting die op religieuze gronden verbindend zou zijn.' Maar kan men zeggen dat bij hen anarchie en wetteloosheid overheerste? Men kan bijna het omgekeerde betogen. Wij doen tegenwoordig nog steeds ons voordeel met de instituties en wetten waarvoor men toen de basis heeft gelegd. De private eigendom was toch volkomen zeker gesteld? En dat over een periode van duizend jaar!

Het is een sterk argument. Net als het spiegelbeeld daarvan trouwens. Wanneer het christendom zo noodzakelijk zou zijn om de moraal overeind te houden, hoe valt dan te verklaren dat het moreel verval in een land als Italië, waarin het katholicisme een steviger greep op de mensen heeft dan in de decadente Lage Landen, dit niet tot een hogere morele standaard heeft geleid? En hoe valt het te verklaren dat in een land als de Verenigde Staten, waar het protestantisme nog steeds een sterkere positie heeft dan in Nederland, de criminaliteit niet veel lager ligt dan in Nederland?¹³

De dood van God als morele ramp. Nietzsches dwaze man

In de meeste uitingen over dit onderwerp worden deze zaken echter niet goed uit elkaar gehouden. Neem het standpunt van Dostojevski: als God niet bestaat, zou alles geoorloofd zijn. Maar wat heeft hij bedoeld? Als God niet bestaat denken mensen dat alles geoorloofd is? Of deed hij een uitspraak over de werkelijke stand van zaken: zonder God mist moraal elke verbindende grond?

Ook bij Nietzsche is dat niet helder. Bekend zijn de woorden van de dolle mens uit *Die fröhliche Wissenschaft*:

De dwaze man. – Hebben jullie niet gehoord van die dwaze man die op een heldere ochtend een lantaarn ontstak, het marktplein op liep en onophoudelijk riep: ‘Ik zoek God! Ik zoek God!’ Omdat er net een groot aantal mensen bijeen was dat niet in God geloofde, wekte hij grote hilariteit. ‘Is hij soms verdwaald?’ zei de een. ‘Is hij de weg kwijt als een kind?’ zei de ander. ‘Of houdt hij zich schuil? Is hij bang voor ons? Heeft hij zich ingescheept? Is hij geëmigreerd?’ – zo riepen en lachten ze door elkaar. De dwaze man sprong midden tussen hen in en doorboorde hen met zijn blikken. ‘Waar is God naartoe?’ riep hij. ‘Ik zal het jullie zeggen! Wij hebben hem gedood – jullie en ik! Wij zijn allemaal zijn moordenaars! Maar hoe hebben we dit gedaan? Hoe konden wij de zee leegdrinken? Wie gaf ons de spons om de hele horizon uit te wissen? Wat deden wij toen we deze aarde van haar zon losmaakten? In welke richting bewegen wij ons nu? Weg van alle zonnen? Vallen wij niet voortdurend? Achterwaarts, zijwaarts, voorwaarts, naar alle kanten? Is er nog een boven en een beneden? Dwalen wij niet als door een oneindig niets? Voelen wij niet de adem van de lege ruimte? Is het niet kouder geworden? Wordt het niet voortdurend nacht en nog weer nacht? Moeten we ’s ochtends geen lantaarns ontsteken? Horen wij nog niet het lawaai van de doodgravers die God begraven? Ruiken wij nog niet iets van de goddelijke ontbinding? – Ook goden gaan in ontbinding over! God is dood! God blijft dood! En wij hebben hem gedood! Hoe moeten wij onszelf troosten, wij moordenaars der moordenaars! Het heiligste en machtigste dat de wereld tot nu toe bezat, is onder onze messen doodgebloed – wie wist dit bloed van ons af? Met welk water zouden wij ons kunnen reinigen? Welke boetefeesten, welke heilige spelen moeten we nog verzinnen? Is de grootheid van deze daad niet te groot voor ons? Moeten wij niet zelf goden worden om deze daad maar enigszins waardig te lijken? Er was nooit een grotere daad – en al wie na ons geboren wordt, hoort vanwege deze daad in een hogere geschiedenis thuis dan alle geschiedenis tot nu toe was!’ Hier zweeg de dwaze man en keek zijn

toehoorders aan, ook zij zwegen en keken hem bevreemd aan. Ten slotte gooide hij zijn lantaarn op de grond, zodat die stukviel en doofde. ‘Ik kom te vroeg,’ zei hij toen, ‘mijn tijd is nog niet gekomen. Deze geweldige gebeurtenis is nog onderweg en trekt verder, ze is nog niet tot de oren der mensen doorgedrongen. Bliksem en donder hebben tijd nodig, het licht van de sterren heeft tijd nodig, daden hebben tijd nodig, ook nadat ze gesteld zijn, om gezien en gehoord te worden. Deze daad staat altijd nog verder van hen af dan de verste sterren – en toch hebben wij die daad gesteld!’ – Verder wordt nog verteld dat de dwaze man op dezelfde dag verscheidene kerken binnengedrongen is en daar zijn Requiem aeternam deo ingezet heeft. Naar buiten gevoerd en ter verantwoording geroepen, zou hij steeds alleen hebben geantwoord: ‘Wat zijn die kerken dan nog als ze niet de grafkelders en grafmonumenten zijn van God?’¹⁴

In deze meeslepend geschreven passage worden vele vragen opgeworpen. Het is de locus classicus over de dood van God en zij vormt voor velen het vertrekpunt van hun filosofie. Men kan over die passage verschillende vragen stellen.

Allereerst de vraag of de dwaze man het standpunt van Nietzsche zelf verwoordt. Daar gaat men in de literatuur vaak van uit, maar wanneer we dat doen, plaatst het ons ook voor allerlei problemen. In de correspondentie van Nietzsche kunnen we lezen dat hij helemaal niet zo bezig was met zijn afvalligheid van het christendom. Op jonge leeftijd voelde hij zich al geen christen meer en hij heeft daar nooit enige ophef van gemaakt. Eigenlijk net als vele anderen tegenwoordig. We gaan niet meer naar de kerk en langzaam glijden we naar een positie waarop we ons ineens realiseren dat we ons geloof zijn kwijtgeraakt. Natuurlijk kan dat voor sommigen een schokkende gebeurtenis zijn, maar voor veel mensen betekent het weinig.

Men kan ook andere hermeneutische vragen stellen naar aanleiding van deze passage. Nietzsche heeft het over de ‘dood’ van God. Wat zou daarmee bedoeld zijn? Is dat alleen een dichtelijke wijze van uitdrukken om te zeggen dat we niet meer geloven in het bestaan van God? Of zou men het ook letterlijk kunnen nemen? Zou men kunnen zeggen dat we inderdaad een bestaande God door mis-

kenning letterlijk hebben laten sterven?

Voor ons is echter de belangrijkste vraag of de consequenties van het verdwijnen van God werkelijk zo ernstig zijn voor de moraal – het thema van Schopenhauer en van Voltaire, zoals we hebben gezien. Velen zullen met het standpunt van Nietzsche enige onvrede hebben, omdat het lijkt uit te gaan van een opvatting over religie die tegenwoordig niet meer vanzelfsprekend is. Dat punt valt te illustreren aan de hand van de opvattingen van Albert Einstein.

Einsteins onderscheiding van drie vormen van religie

De naam Einstein roept natuurlijk in eerste instantie de gedachte aan de relativiteitstheorie op, een theorie die een revolutie in de natuurwetenschap veroorzaakte,¹⁵ zoals daarvoor alleen de theorie over de zwaartekracht van Newton had teweeggebracht. Maar Einstein heeft zich – net als vele andere grote wetenschappers – niet alleen met vakwetenschappelijke zaken beziggehouden, maar ook met politieke, filosofische en levensbeschouwelijke kwesties. Over het stellen van de vraag naar de zin van het leven schreef hij: ‘Je vraagt: “Heeft het wel zin deze vraag te stellen?” Ik antwoord: “Wie zijn eigen leven en dat van zijn medemens als zinloos ervaart is niet alleen ongelukkig, maar nauwelijks in staat het leven door te komen.”’¹⁶

In 1934 publiceerde hij een serie artikelen, voordrachten, antwoorden op vragen van journalisten en brieven die tussen 1918 en 1933 geschreven waren en waaruit men de levensbeschouwelijke, politieke en filosofische ideeën van de schrijver goed kan leren kennen. Einstein laat zich daaruit kennen als een representant van het jodendom en van het zionisme. Hij was ook een scherp criticus van het nationaal-socialisme, hetgeen hem in conflict bracht met niet alleen de Duitse overheid van die tijd, maar ook met Duitse collega-wetenschappers die zich hadden gelieerd aan het nazisme.

Het deel van het boek dat echter de meeste indruk maakte op het grote publiek, betrof – hoe interessant ook – niet Einsteins ideeën over politiek, maar een visie op religie en geloof en de verhouding daarvan tot wetenschap en moraal. Het mooiste wat we kunnen beleven is het ‘geheimzinnige’, schrijft hij. Het is een gevoel dat ook aan

de wieg staat van alle ware kunst en wetenschap. Wie dat niet kent, zegt hij, wie zich niet kan verwonderen, die is eigenlijk al dood. De beleving van het geheimzinnige is het ook die de religie heeft voortgebracht. Einstein heeft het overigens niet voornamelijk over 'religie', maar over 'religiositeit'. Hij geeft ook duidelijk aan dat de religiositeit in de door hem omlinjnde betekenis niets te maken heeft met het traditionele godsbeeld en de traditionele religie. Een god die een wereld geschapen heeft kan hij zich niet voorstellen. Hij breekt ook met het idee van een god die een persoonlijke relatie met mensen onderhoudt, een god die straft en beloont, een god die een wil heeft of die we in onszelf zouden kunnen herkennen.

Ook het leerstuk van de onsterfelijkheid of een leven na de dood wordt door Einstein verworpen. Hij geeft zelfs een psychologische verklaring voor het ontstaan van een dergelijk geloof. Het komt voort uit egoïsme en zwakte. God is een uitvinding van de zwakkeren – althans de god die ons onsterfelijkheid belooft. Wat voor hem genoeg is, is de ervaring van het mysterie in het universum.

*Einstein ziet een ontwikkeling van 'angstreligie' naar
kosmische religiositeit*

Wat zijn de gevoelens en behoeften die mensen aanzetten tot religieus denken in de zin waarin hij dat heeft omlinjnd? Gaan we daarover nadenken, schrijft Einstein, dan zien we al snel dat aan de wieg van het religieuze denken de meest verschillende emoties staan. Bij de primitieve mens is het in eerste instantie de angst die religieuze voorstellingen naar voren roept. Het is angst voor honger, wilde dieren, ziekte en dood. Verder is er iets anders karakteristiek voor deze fase in de ontwikkeling van de mens, namelijk dat het inzicht in de causale samenhang nog gering is. In combinatie met die angst ontstaat dan het volgende patroon. De menselijke geest verzint een Geest of verschillende geesten, analoog aan de menselijke geest, wier willen en handelen die zaken bepalen waar men angstig voor is. Men probeert die geesten dan gunstig te stemmen, brengt volgens bepaalde regels en rituelen offers daaraan en draagt deze regels van geslacht op geslacht over binnen een bepaalde cultuur. Einstein noemt

dat de angstreligie. Die angstreligie wordt weliswaar niet gemaakt, maar toch onderhouden door een priesterklasse die zich opwerpt als middelaar tussen de wezens die de mens met ellende en voorspoed kunnen treffen, en de gewone mensen.

Een tweede bron van religieuze voorstellingen vormen de sociale gevoelens. Vader en moeder en ook de leiders van bepaalde gemeenschappen zijn sterfelijk en feilbaar, schrijft Einstein. Het verlangen naar leiding, liefde en steun geeft de aanzet tot het ontwikkelen van een sociaal of moreel godsbegrip. Dan ontstaat de god van de voorzienigheid, die beschermt, beloont en bestraft. Het is een god die het leven beschermt, over de overledenen waakt en die ons vertroosting biedt. 'Dit is het sociale of morele godsbegrip.'¹⁷

In de Heilige Schrift van het joodse volk kunnen we de ontwikkeling van een angstreligie naar een morele religie goed waarnemen, een ontwikkeling die zich voortzet in het Nieuwe Testament. De godsdiensten van de cultuurvolkeren zijn voornamelijk morele godsdiensten. De ontwikkeling van een angstreligie naar een morele religie kan men ook als vooruitgang beschouwen.

Betekent dit dat de oudere religies allemaal angstreligies zijn en de moderne morele religies? Dat is toch ook weer niet het geval. Vele hedendaagse religies zijn mengvormen van de eerste twee stadia van godsdienstige ontwikkeling.

Ondanks alle verschillen hebben de twee eerste vormen van religieuze beleving toch één ding nadrukkelijk gemeen: ze koesteren een antropomorf idee van God, een God die menselijke trekken vertoont. Einstein verwerpt dat. Hij stelt dat rijke denkers en edele gemeenschappen zich daarvan hebben kunnen losmaken en een derde manier van religieuze beleving hebben gecultiveerd. Hij spreekt van de 'kosmische religiositeit'.¹⁸

Einstein maakt de verregaande generalisatie dat de religieuze genieën van alle tijden door deze kosmische religiositeit waren getekend. Men kent geen dogma's en evenmin een God die naar het beeld van een mens wordt voorgesteld. Ook kan geen sprake zijn van een kerk. Het is dan ook niet verwonderlijk dat we vooral onder de ketters van alle tijden aanhangers van de kosmische religie hebben aangetroffen. Tegenstanders 'verketterden' deze waarlijk religieus bewogen personen als atheïsten. En vandaar dat het kan voorkomen

dat uit het gezichtspunt van de traditionele religie Franciscus van Assisi, Spinoza en Democritus in dezelfde categorie komen te vallen.

Bij Einstein wordt moraal van religiositeit gescheiden

Een van de opvallendste punten aan Einsteins omlijning van religie en religiositeit, is dat het in de vorm waarin hij deze voorstaat – de kosmische religiositeit – geen noodzakelijke band heeft met moraal. Religie geeft een gevoel van verbondenheid met het Al. Religie kan ook voor onze levens- en wereldbeschouwing van belang zijn. Religie zou ook een esthetische functie kunnen hebben. Maar, en daarom gaat het ons hier, het lijkt niet onontbeerlijk te zijn voor moraal, zoals Nietzsches dwaze man en Voltaire proclameren. Het ethische gedrag van mensen lijken we volgens Einstein te kunnen grondvesten op op sociaal gevoel ('Mitgefühl'), niet op religie.

Daarmee sluit Einstein zich aan bij Schopenhauer en – zoals gezegd – niet bij Nietzsche en Voltaire. Dat is ook niet zo vreemd. Einstein was sterk beïnvloed door Schopenhauer. Vanuit het standpunt van Einstein zouden we het soort van religie dat Nietzsche als fundament voor de moraal veronderstelt als 'angstreligie' moeten typeren of als een religie van het tweede soort, waarin God wordt voorgesteld als Grote Straffer en Beloner, waarover Voltaire zo enthousiast was.

Einstein draagt echter nauwelijks argumenten aan voor zijn ont koppeling van religie en moraal. Hij proclameert eenvoudigweg dat drie soorten religie kunnen worden onderscheiden en dat het derde soort de voorkeur verdient boven de twee andere typen. Ik zal nu proberen om juist op basis van argumenten een koppeling van religie en moraal (of religie en recht) af te wijzen.

Problemen met de theorie van het goddelijk bevel

(a) Niet iedereen gelooft dat God bestaat

De theorie van het goddelijk bevel heeft allereerst het praktisch pro-

bleem dat niet iedereen in God gelooft. Zo had Jan in de conversatie met Piet die we hierboven hebben weergegeven, kunnen antwoorden: 'O, maar ik geloof niet in het bestaan van God, dus zul je mij een andere reden moeten geven om polygamie af te wijzen.' Jan is dan een atheïst. Ik gebruik de term hier in een betrekkelijk neutrale betekenis.¹⁹ Ik bedoel ermee dat er voor Jan kennelijk geen redenen zijn om theïst te worden. Dan dient zich natuurlijk onmiddellijk de vraag aan wat moet worden verstaan onder een theïst? Iemand is theïst wanneer hij gelooft in een god, maar dan wel een god van een bepaalde geaardheid. Het moet gaan om een godsbeleving zoals die tot ontwikkeling is gekomen in de grote theïstische godsdiensten, te weten: christendom, jodendom en islam.²⁰ In die godsdiensten gelooft men in één god (het meergodendom is dus uitgesloten), die op zichzelf bestaat (zelf niet geschapen is), eeuwig, transcendent, almachtig, alwetend, algoed en persoonlijk is.

Het overgrote deel van de Nederlanders is tegenwoordig geen theïst. Wat we dan wél zijn, is overigens niet zo gemakkelijk uit te maken. De vrijzinnige positie lijkt het uitgangspunt tegenwoordig.²¹ Maar de paus is bijvoorbeeld wel een theïst, net als ieder rechtgeaard moslim, christen en jood dat zou moeten zijn. Een theïst is iemand die in God gelooft. En wanneer ik nu God met een hoofdletter schrijf, dan is dat om de God aan te duiden die in de theïstische traditie tot ontwikkeling is gekomen.

De atheïst gelooft daar niet in. Atheïsten bestaan er in allerlei soorten en maten (net als gelovigen). Zo zijn er atheïsten die nadrukkelijk geloven dat God niet bestaat, en atheïsten die zeggen: 'Ik heb geen reden om aan te nemen dat God wel bestaat, dus ga ik er in mijn leven praktisch van uit dat hij niet bestaat.' Gelovigen zijn doorgaans geneigd te stellen dat wie de laatste positie zou innemen, zich eigenlijk een agnost zou moeten noemen: iemand die niet weet of God bestaat.²² Maar dat is betwistbaar. Er zijn tenslotte zoveel andere zaken waarover ik geen wetenschap heb en ook geen wetenschap verwacht te verkrijgen. Toch zou het een beetje gewrongen zijn als ik dan telkens zou stellen dat ik agnost ben ten aanzien van al die vragen.

Het valt te vrezen dat velen kiezen voor het agnosticisme omdat het atheïsme 'te negatief' klinkt. Vaak wordt het zelfs als 'agressief'

getypeerd, zoals bij de ethicus Manenschijn, die meent dat het atheïsme ‘een agressieve bijbetekenis’ heeft.²³

Naar mijn idee is dat niet nodig. Jezelf als ‘atheïst’ typeren is evenmin agressief als jezelf als ‘Nederlander’ of ‘filosoof’ aanduiden. Als je voldoet aan de criteria die er zijn voor het gebruik van dat woord, dan ben je het. Het lijkt mij dan ook niet echt nodig, zoals Bart de Ligt gedaan heeft, een ‘religieus atheïsme’ te omlijnen om de negatieve associaties te vermijden die men bij het atheïsme heeft.²⁴

Hoe het ook zij, velen geloven niet in het bestaan van God en ontlenen hun waarden en normen dus ook niet aan het woord van God of een andere goddelijke openbaring. Tegenwoordig is dat in de Nederlandse samenleving zelfs meer dan vijftig procent. En daarmee zijn we dan weer terug bij de conversatie zoals die plaatsvond tussen Jan en Piet. Meer dan vijftig procent van de Nederlandse bevolking heeft geen boodschap aan het antwoord van Piet dat men polygamie moet afwijzen omdat het in de bijbel wordt afgewezen.²⁵

Nu is daarmee natuurlijk niet gezegd dat de gelovige Piet dan maar een andere grondslag van de moraal moet zoeken. Hij gelooft. En hij gelooft dat God de schepper van waarden en normen is en daarom houdt hij zich aan die waarden en normen en vindt hij dat anderen dat eveneens moeten doen.

Inderdaad, maar aangezien moraal een bij uitstek sociaal verschijnsel is waarover wij met elkaar plegen te discussiëren, hebben we hier dus toch wel een prangend praktisch probleem.

Dat ligt bijvoorbeeld anders met esthetische zaken. Stel dat zich tussen Jan en Piet een discussie zou voordoen over esthetische zaken. Bijvoorbeeld de vraag of een modern schilderij mooi is of niet. Dan kunnen zij het daarover niet eens worden, maar dat is praktisch niet zo’n probleem. Voor moraal geldt dat wel. Over moraal moeten we het met elkaar eens zijn, niet in alle opzichten, maar ten aanzien van de basale uitgangspunten toch wel.

(b) Hoe onderken je wat God wil?

Hiervoor werd al aangegeven dat het moeilijk kan zijn een juiste interpretatie te geven aan een passage uit een heilig geschrift. Dat betekent dat zelfs wanneer men ervan zou uitgaan dat de Schrift ons

bepaalde normen zou aanreiken, dat men dan nog steeds van mening kan verschillen waaruit die normen bestaan. Dat geldt zelfs al voor schijnbaar zeer duidelijke voorschriften. Stel, Piet spreekt niet met Jan, een atheïst, een ongelovige of een agnost, wat men maar wil, maar met een medegelovige, Hans. Piet en Hans zijn het volkomen eens over het feit dat het woord van God normerend is. Zij zien beiden God als de bron, de schepper, van goed en kwaad. Maar dan kunnen zij nog steeds van mening verschillen over de uitleg van een verbod als ‘Gij zult niet doden’. Hans trekt daaruit de conclusie dat hij pacifist moet worden, Piet meent dat men dat moet lezen als ‘Gij zult geen onschuldigen doden’ of ‘Gij zult niet doden zonder bevel van de overheid’, en zo kan men meer interpretaties bedenken. Op dat moment zal tussen Hans en Piet een discussie ontstaan. Welnu, over het vervolg van die discussie gaat het mij, want die brengt een verrassend gegeven aan het licht. De discussie gaat bijvoorbeeld als volgt:

Hans: ‘Natuurlijk moet je pacifist zijn! Gij zult niet doden! Het is toch zo duidelijk als het maar kan? Er is geen woord Spaans bij!’

Piet: ‘Dat lijkt mij nog niet zo duidelijk. Het zou betekenen dat we ook niet tegen Hitler de wapenen mogen opnemen. Ik kan mij niet voorstellen dat de bijbel zo’n absurde norm zou proclameren. Hier moet iets anders bedoeld zijn dan jij daarin leest.’

Waarom is dit een fascinerende wending? Omdat nu ineens blijkt dat Piet niet voetstoots alles aanneemt wat in de bijbel te vinden is, maar dat hij de geboden en verboden die daar worden geïntroduceerd naweegt. Wordt hij geconfronteerd met een interpretatie die hem absurd voorkomt, dan zegt hij: ‘Dit kan God eenvoudigweg niet bedoeld hebben.’ Maar wat betekent dat? Hij schrijft aan God niet alleen een wil, maar ook een verstand, redelijkheid toe; en hij neemt aan dat God bepaalde zaken wel en andere niet gewild zal hebben. Hij komt daarmee gevaarlijk dicht bij het verlaten van de theorie van het goddelijk bevel, zo hij die niet al verlaten heeft.

Nu zal men wellicht tegenwerpen dat het incidenteel mogelijk is dat verschil van mening ontstaat over een bepaald religieus voorschrift, maar dat dit toch eerder uitzondering dan regel is. Maar is

dat wel juist? Denk weer aan die passage uit de koran die hiervoor geciteerd werd. ‘Streef geen rijkdom na’ ontleende ik aan die passage. Maar waarom? Dat had ik afgeleid uit het stukje waar staat: ‘Je bent met heel je hart begerig naar rijkdom.’ Maar wat valt daar eigenlijk uit af te leiden? Had ik misschien moeten zeggen: ‘Het is verkeerd om met volle overgave van je rijkdom te genieten?’ Maar waarom zou dat verkeerd zijn? Als je toch al rijk bent, waarom zou je dan niet van je rijkdom genieten? Wellicht bedoelt de schrijver van de heilige tekst ons voor te houden dat wanneer je nog niet rijk bent en je de keuze hebt tussen een leven dat geheel in dienst staat van het verzamelen van rijkdom en het nastreven van geestelijke waarden, we voor het laatste moeten kiezen. Maar dat is allemaal interpretatie. We weten het niet. We worden in zekere zin opgezadeld met een nogal cryptische tekst. Dat is echter heel vaak het geval met religieuze teksten.

Neem ook de volgende geboden. In de koran wordt ons ook verboden overspel te plegen. Dat is duidelijk. Ook wordt gezegd dat we niet iemand mogen doden van wie Allah heeft gezegd dat we die niet mogen doden, ‘tenzij voor een goede zaak’.²⁶ Dit laatste is een verrassende toevoeging, want hoe weten we wat een goede zaak is?

(c) Religieuze geschriften laten vele morele dilemma’s onbehandeld

Tot zover de uitleg van een bepaalde verbodsbepaling. De theorie van het goddelijk bevel heeft echter nog een paar andere problematische kanten, namelijk dat ten aanzien van vele ethische dilemma’s waarmee we geconfronteerd worden, de bijbel geen enkele norm geeft. Dus niet een norm die men verschillend kan interpreteren, maar zelfs geen enkele norm. Neem de grote vragen van deze tijd. Milieu, overbevolking, abortus, euthanasie, hulp bij zelfdoding. Nergens zegt Jezus: ‘U mag maar twee kinderen hebben’, ‘Abortus provocatus is ongeoorloofd’, ‘Hulp bij zelfdoding is uit den boze.’ Het is de mens zelf die op deze vragen een antwoord zal moeten geven en daarvoor criteria zal moeten ontwikkelen.

Tegen deze achtergrond is het in zekere zin niet vreemd dat het instituut van het middelaarschap tot ontwikkeling is gekomen. Al die

punten die ik hierboven noemde, zijn dan weliswaar geen punten die in de bijbel grote aandacht krijgen, zij krijgen dat wel in pauselijke decreten. De paus heeft over dit soort zaken wel degelijk opinies, standpunten en hij maakt daarvan ook geen geheim. Maar in hoeverre die gebaseerd zijn op bijbelse uitspraken, dat is twijfelachtig. Het is opnieuw een kwestie van uitleg, van interpretatie. Dat geeft aanleiding tot soms moeilijke vraagstukken.

Niet alleen moeten we nu de bijbel interpreteren, volgens sommigen is daaraan al een element van interpretatie voorafgegaan. De bijbel is immers wellicht gedicteerd door God, maar het dictaat werd opgeschreven door mensen, en mensen maken fouten. Volgens sommige theologen moeten we daarom in heilige geschriften altijd het menselijke van het goddelijke proberen te onderscheiden. Maar opnieuw: hoe doen we dat? Wellicht door ons geweten te raadplegen. Worden in de bijbel dingen gezegd of gesuggereerd die we moreel twijfelachtig achten, dan geven we aan die verhalen of voorschriften een interpretatie die past bij wat we moreel acceptabel achten. Maar zijn we dan nog wel christelijk, islamitisch of joods bezig? Hebben we dan niet het godsdienstig perspectief ingeruild voor een ethisch perspectief, waarbij het autonoom menselijke oordeel centraal staat?

(d) Is het woord van God arbitrair?

Het prangendste probleem met de theorie van het goddelijk bevel hebben we echter nog niet aan de orde gesteld: maakt de theorie van het goddelijk bevel van ethiek niet een kwestie van willekeur? Niet van menselijke willekeur, maar toch willekeur, namelijk de willekeur van God. Laten we dat weer illustreren met een dialoog:

Piet: 'Polygamie en overspel zijn slecht, want ze worden veroordeeld in de bijbel en de bijbel is het woord van God.'

Jan: 'Zozo, en waarom heeft God dat verworpen? Bij wederzijdse toestemming van de huwelijkspartners is er toch geen vuiltje aan de lucht?'

Een dergelijke vraag brengt de aanhanger van de theorie van het goddelijk bevel in een moeilijk dilemma. Zou hij proberen een ant-

woord op de vraag te geven, dan zou hij in feite de theorie van het goddelijk bevel verlaten. Immers, de redenen die hij dan opvoert, zijn de gronden waarom de handelingen moeten worden afgekeurd (overspel veroorzaakt verdriet, het is onnatuurlijk, het degradeert het huwelijksleven enzovoort). Zou Piet echter zeggen: 'Het is gewoon fout omdat God het als zodanig heeft bevolen', dan heeft hij weliswaar God in zijn majestueuze soevereiniteit gehandhaafd, maar is moraal en daarmee ook de wil van God een willekeurige zaak geworden. In zijn uiterste consequentie zou dat ertoe leiden dat God zonder problemen ook verkrachting, overspel, volkerenmoord en andere zaken die wij afschuwelijk vinden als geboden kan proclameren.

Verschillende schrijvers – zowel theïsten als atheïsten – hebben dat een onaanvaardbare consequentie gevonden.²⁷ Wie zou durven beweren dat hij goed is voor zijn kinderen omdat God dat bevolen heeft?²⁸ Wie zou willen verdedigen dat hij een afkeer heeft van martelen omdat in de bijbel staat dat we onze naaste moeten liefhebben?

Het verhaal waarin de theorie van het goddelijk bevel het pregnantst naar voren lijkt te komen, is het verhaal van Abraham en Izaäk. God beval aan Abraham zijn zoon te offeren. Abraham gehoorzaamde. Hij bracht Izaäk naar de plaats waar het offer gebracht zou moeten worden, en toen hij op het punt stond zijn zoon aan God te offeren greep God in. Het offer behoeft niet te worden gebracht.

Welke consequenties verbonden zijn aan de theorie van het goddelijk bevel, kunnen we ook illustreren aan de hand van een van de tien geboden, bijvoorbeeld Exodus 20:15. Daar staat: 'Gij zult niet stelen.' Stellen we ons nu op het standpunt van de theorie van het goddelijk bevel, dan zou dat betekenen dat stelen kwaad is, omdat het door God is verboden. Het onaantrekkelijke aan een dergelijke visie is dat ze Gods wensen en geboden als louter willekeurig voorstelt. Het geeft aan (iets wat overigens ook uit de goddelijke vrijheid en almacht lijkt voort te vloeien) dat God net zo goed iets anders had kunnen bevelen, bijvoorbeeld 'Steel er maar op los zoveel als jij wilt', aangezien het stelen alleen maar verkeerd is krachtens het vrije, goddelijke wilsbesluit.

Volgens deze theorie zouden de tien geboden ook hebben kunnen luiden: 'Gij kunt zoveel doodslaan als u belijft', 'Gij kunt echtbreken wanneer het u uitkomt', 'Gij kunt uws naasten vrouw begeren wan-

neer zij u aantrekkelijk voorkomt', enzovoort. Men zal misschien tegenwerpen dat God iets dergelijks nooit zou doen. Maar waarom niet? Dat kan men alleen maar stellen wanneer er kennelijk een ethisch besef is van goed en kwaad dat losstaat van de goddelijke wil en dat zou weer een ondermijning betekenen van de theorie van het goddelijk bevel.

Kortom, de proclamatie dat moraal in feite arbitrair is, is een consequentie die ons zwaar valt. En daarmee bedoel ik niet dat het atheïsten zwaar valt, maar ook theïsten.

De consequenties van de theïstische positie: uiteindelijk onboudbaar

Maar, en dan kom ik nu bij mijn centrale punt, als men zich op een consistent theïstisch standpunt zou stellen, zou men dat eigenlijk wel moeten doen. Het vloeit voort uit de aard van het concept 'God'. Hij is soeverein, superieur aan alles dat bestaat, schepper van de materie maar ook van de geest, zelf aan niets onderworpen en dus ook niet aan de wetten van de moraal. Wanneer men zich die positie eigen maakt ligt het ook voor de hand, zoals Abraham bereid was te doen, om zijn zoon te offeren. Dan ligt het voor de hand dat men huis en haard verlaat om het evangelie te prediken. Kierkegaard stelt dat het morele en religieuze zich niet met elkaar verhouden, althans dat het religieuze superieur is aan het morele, en dat is vanuit het religieuze standpunt volkomen begrijpelijk.²⁹

De zogenaamd 'fundamentalistische' positie is dan ook, hoe verwerpelijk uit moreel oogpunt, uit religieus oogpunt consistent. En elk verlaten daarvan door in het religieuze bolwerk de rede binnen te halen is een vriendelijke uitnodiging aan het paard van Troje, zoals de katholieke kerk heel goed heeft aangevoeld in haar bestrijding van Loisy en andere modernisten.³⁰ Immers, op het moment dat men bijvoorbeeld het standpunt zou innemen dat de autonome moraal kan uitmaken welke bijbelse geboden of welke geboden uit de koran richtinggevend mogen zijn, heeft men in feite het religieuze standpunt verlaten en vervangen door het rationalistische of humanistische. Men beoordeelt dan niet meer de moderne seculiere cultuur met de religieuze maatstaf, maar men hanteert de moderne seculiere

maatstaf om de religieuze cultuur de maat te nemen. Vroeger placht religie moraal te bepalen. Tegenwoordig bepaalt moraal steeds meer religie. Godsdienst is geen noodzakelijk fundament voor moraal, moraal is een noodzakelijk fundament voor godsdienst geworden.

De betekenis van deze discussie voor de multiculturele samenleving

Ik ben begonnen met een paar uitspraken van imam Haselhoef over homoseksualiteit en diefstal. Met name op grond van zijn uitspraak over homoseksualiteit kreeg hij heel Nederland over zich heen. Toch is de geloofspositie die de Haselhoefs en El Moumni's innemen geheel consistent. Zij zijn even consistent als Abraham, die op Gods bevel zijn zoon Izaäk wel wilde offeren. Als je inderdaad de goddelijke soevereiniteit erkent, dan kan dat betekenen dat je tot morele gezichtspunten komt die haaks staan op wat de gesecculariseerde meerderheid daarover denkt. Kierkegaard voelde dat heel goed aan. Tegelijkertijd is echter duidelijk dat een multiculturele samenleving met *echte* moslims en *echte* christenen een onleefbare samenleving is. Het verschil van mening over morele aangelegenheden zou dan zo groot worden dat de noodzakelijke cohesie ontbreekt om een samenleving te kunnen laten voortbestaan.

Welke oplossing kan men bedenken om uit dat dilemma te komen? De meest gepraktiseerde is ongetwijfeld het stimuleren van vrijzinnigheid. In het christendom is dat proces bijna geheel voltooid. Dat wil zeggen dat de christenen die de Heilige Schrift werkelijk tot grondslag voor hun moraal maken, een kleine en zo langzamerhand politiek niet gevaarlijke minderheid is. Voor de moslims geldt dat echter niet. De islam is veel minder ver gesecculariseerd dan met het christendom het geval is. Natuurlijk zijn er wel liberale moslims (zoals de hoogleraren Arkoun en Abu Zaid), maar die vormen een te verwaarlozen minderheid. De meerderheid van de moslims gelooft nog werkelijk wat in de koran staat.

De gereede oplossing voor het probleem in een multiculturele samenleving lijkt dan ook dat de overheid actief het inzicht gaat bevorderen dat moraal moet worden losgekoppeld van godsdienst. Het devies moet dus niet zijn: 'Interpreteer uw Heilige Schrift zodanig

dat deze overeenkomt met moderne morele inzichten', maar: 'Ontkoppel uw Heilige Schrift van uw morele denkbeelden.' De strafrechtgeleerde Ellian brengt dit mooi tot uiting met de volgende aanbeveling. Hij pleit voor een sterkere oriëntatie op de eigen constitutie. 'Ik vind dat in Europa en zeker in Nederland lange tijd al een soort lafheid bestaat, waardoor de eigen constitutie en het burgerschap niet serieus worden genomen. Er komen nu mensen van buiten binnen met een heilig boek onder de arm. Het is onze taak hun duidelijk te maken dat ze hun heilige boek thuis moeten houden en dat hier de Grondwet geldt.'³¹

'Laat uw heilige boek thuis' – dat lijkt mij een behartigenswaardige benadering. Betekent het dan dat men niet het recht heeft zijn eigen godsdienst te belijden? Dat is een heel andere vraag. Natuurlijk geldt vrijheid van godsdienst. Maar het gaat om de vraag of de overheid godsdienst als grondslag van moraal moet stimuleren dan wel ontmoedigen. Het laatste zou het geval moeten zijn, denk ik. Zolang het idee blijft bestaan dat men een godsdienstige basis voor de moraal nodig heeft, zullen de problemen waarmee we geconfronteerd zijn de afgelopen jaren blijven bestaan. Kortom, de Nederlandse samenleving en de Nederlandse overheid hebben een missie op het terrein van de secularisering van de moraal. Hoe dat zou moeten gebeuren, daarvoor zijn verschillende strategieën denkbaar. Men kan denken aan het onderwijs, maar ook aan andere zaken. Maar hoe dat ook zij: als de multiculturele samenleving wil voortbestaan, zal de overheid actief moeten bijdragen aan de secularisering van de moraal.

Sommigen zullen wellicht tegen deze strategie bezwaren koesteren omdat het lijkt op het bevorderen van atheïsme. En dat is in strijd met de scheiding van kerk en staat. Toch is dat maar zeer ten dele juist. Het is juist dat wanneer moraal wordt losgekoppeld van godsdienst de religie een aanzienlijk deel van zijn oude functie heeft verloren. Maar we hebben gezien: niet alles. Einstein bleef religieus, ondanks het feit dat religie voor hem geen grondslag vormde voor moraal. Religie had volgens hem te maken met een besef van het 'andere', met een oriëntatie op de zin van het leven, eventueel een leven na dit leven. De moraal staat dan op eigen benen. Het stimuleren van autonome moraal zou een vast onderdeel moeten worden van een liberaal multiculturalisme en van een realistisch integratiebeleid.

[4] Hoofddoekjes in opspraak

Moraal moet uit de aard der zaak niet gebaseerd zijn op godsdienst, maar dat neemt niet weg dat godsdienst om andere redenen van belang kan zijn. Godsdienst informeert ons over de zin van het leven, over een leven na dit leven en ongetwijfeld kan men nog verschillende andere functies bedenken. Godsdienst geniet ook een speciale bescherming in de rechtsorde. De Nederlandse grondwet en internationale verdragen waarborgen een 'vrijheid van godsdienst', een vrijheid die in de Nederlandse grondwet sinds 1983 ook is uitgebreid met een vrijheid van levensovertuiging. Die vrijheid van godsdienst en levensovertuiging is niet alleen een vrijheid tot het koesteren van een innerlijke overtuiging, maar zij beschermt ook (binnen bepaalde grenzen) het gedrag waarmee men uiting geeft aan zo'n overtuiging. Men mag zich in het openbaar vertonen met een kruisje om de hals, met een tulband op of met een hoofddoekje om. Maar mag dat ook wanneer men in overheidsdienst is? Mag men zijn religieuze voorkeur laten blijken als rechter? Of als officier van justitie? Of als politieagent? Of als loketbeambte bij de sociale dienst?

Deze discussie is met name gevoerd naar aanleiding van hoofddoekjes. Ook hier lijken het liberaal multiculturalisme en het postmodern multiculturalisme tot verschillende standpunten te leiden. Volgens de postmoderne multiculturalisten moeten hoofddoekjes ook worden geaccepteerd in allerlei overheidsinstellingen. Dat is wat respect voor een vreemde cultuur van ons eist. De postmoderne multiculturalisten bekritisieren daarbij de gangbare oriëntatie op neutraliteit in overheidsinstellingen. Niet neutraliteit zou ons parool moeten zijn, maar pluriformiteit. Hoe sterk is hun argumentatie? Zijn er goede gronden om het klassieke ideaal van de neutrale overheid te verlaten?

De hoofddoekjesaffaire in Frankrijk

We hoeven niet ver van huis te gaan, willen we inspiratie opdoen voor argumenten vóór en tegen het hoofddoekje in de openbare ruimte.¹ Het begon in 1989. Op 4 oktober 1989 – ironisch genoeg tweehonderd jaar na de Franse Revolutie² – werden drie islamitische schoolmeisjes van een middelbare school in Creil (ten noorden van Parijs) verwijderd wegens het dragen van een hoofddoek. Daarmee begon een lange controverse, die tot op de dag van vandaag nog niet geëindigd is. Op 28 november van hetzelfde jaar bepaalde de Conseil d'État dat het dragen van een hoofddoek moet worden gezien als een religieus symbool dat niet te verenigen valt met het Franse schoolstelsel dat gebaseerd is op het beginsel van de 'laïcité' (secularisme). Op 7 december werd een eerste ministeriële circulaire gepubliceerd over de hoofddoekjes. Inhoud: onderwijzers zouden op basis van een van-geval-tot-geval-oordeel moeten besluiten of het hoofddoekje verenigbaar is met het openbaar karakter van het onderwijs.

Eén jaar later, op 19 januari 1990, werden wederom drie schoolmeisjes vanwege het dragen van hoofddoekjes van school verwijderd, deze keer van het Collège Pasteur in Noyon, ten noorden van Parijs. Weer drie jaar later, op 13 oktober 1993, staakten de onderwijzers van een *collège* in Nantua omdat daar hoofddoekjes werden gedragen. En op 28 oktober 1993 werd een tweede ministeriële circulaire uitgegeven. Inhoud: respecteer het beginsel van 'laïcité' van het Franse onderwijs.

Een belangrijk moment in de discussie viel in 1994. Op 21 september werd een derde ministeriële circulaire uitgegeven. Nu werd een onderscheid gemaakt tussen 'discrete' symbolen en 'ostentatieve' symbolen van religieuze overtuigingen. Op 25 november werden 24 schoolmeisjes van school gestuurd vanwege het dragen van een hoofddoek op een lyceum in Lille. Op 11 maart 1995 bevestigde de Conseil d'État het wegsturen van twee meisjes van school in Nantua.

Het ideaal dat achter deze Franse houding schuilgaat, is dat van een neutrale overheid of, zoals men het daar formuleert, dat van de 'laïcité'. Nederlanders vinden het soms moeilijk te begrijpen waar dat precies voor staat. Het is een gevoelig onderwerp bij de Fransen. De Nederlandse journalist Marc Chavannes vroeg in 1995 aan Lionel

Jospin hoe hij het vond misschien wel de eerste *protestantse* premier van Frankrijk te worden. Jospin was niet gediend van deze vraag. 'In dit land heerst vrijheid van godsdienst,' antwoordde hij bits. 'Ik word president van een republiek gebaseerd op burgerschap en niet op godsdienstige overtuigingen. Ik hou er niet van dat mij etiketten worden opgeplakt die ik niet zo beleef. Het is niet relevant wat een premier gelooft. Er is ook plaats voor agnosten.'³ In Frankrijk zijn kerk en staat gescheiden, schrijft Chavannes. Voor een politicus is het belangrijk dat hij niet de reputatie heeft of zelfs maar de schijn op zich laadt dat hij een bepaalde godsdienstige denominatie zou voorttrekken boven een andere. Men spreekt van 'un pays laïque', een begrip dat moeilijk is te vertalen. 'Lekenland' zegt eigenlijk niets. Beter is 'levensbeschouwelijk neutraal land', maar sommigen zullen het liever vertalen met 'antiklerikaal' of 'seculier'.

De hoofddoekjesaffaire in Turkije

Een tweede land dat uitgaat van een seculiere overheid, is Turkije. Ook daar probeert men hoofddoekjes en andere religieuze symbolen zo veel mogelijk uit de publieke ruimte te weren. Dat streven geeft grote spanningen met religieuze groeperingen, zoals bleek bij de opening van het parlement.⁴ De seculiere staat verbiedt hoofddoekjes in allerlei officiële functies, ook die van lid van het parlement. Merve Kavakci, vertegenwoordiger van de Islamitische Deugd Partij, wilde zich aan het verbod niet storen. Zij gaf te kennen bij haar inhuldiging als parlamentslid voornemens te zijn het hoofddoekje toch op te houden. Die belofte deed zij gestand en toen in april 1999 het Turkse parlement opnieuw bijeenkwam, veroorzaakte haar verschijning grote commotie. 'Eruit! Eruit!' werd er geroepen toen zij het parlamentsgebouw getooid met hoofddoekje betrad, terwijl aanhangers van haar eigen partij applaudisseerden. Premier Ecevit verwoordde de seculiere houding toen hij zei: 'Niemand zal zich mengen in het privé-leven van Turkse vrouwen. Maar het parlement maakt geen deel uit van dat privé-leven.' Openbare aanklager Nuh Mete Yuksel overwoog zelfs een aanklacht tegen Kavakci in te dienen op grond van 'openlijke oproep tot haat en vijandschap op grond van

klasse, ras, religie, sekte of regionaal onderscheid'.⁵

Hieruit blijkt wel dat de strijd voor het seculiere karakter van de staat in Turkije op het scherp van de snede gevoerd wordt. Ook het leger is daarbij betrokken. In februari 1997 waarschuwde het Turkse leger de toenmalige premier Erbakan zijn plan tot islamisering van de samenleving niet door te voeren. Vooral was het leger gekant tegen een wetsvoorstel van Erbakan waarin vrouwen worden *verplicht* tot het dragen van hoofddoekjes in school- en universiteitsgebouwen. Het leger is in Turkije een verdediger van de gesecculariseerde samenleving. Sinds 1960 heeft het herhaaldelijk staatsgrepen gepleegd en presidenten afgezet die eigenmachtig waren opgetreden.⁶

De hoofddoekjesaffaire in Nederland

In Nederland wordt de soep nog niet zo heet gegeten, maar er zijn toch tekenen dat ook hier de strijd voor het hoofddoekje gevoerd zal worden. Het recentste aanknopingspunt daarvoor is een uitspraak van de Commissie Gelijke Behandeling, die een Utrechtse studente, Ayse Kabaktepe, in het gelijk stelde tegenover de Zwolse rechtbank. De studente wilde griffier bij de rechtbank worden, maar werd niet aangenomen omdat zij had aangegeven haar hoofddoekje tijdens de zitting niet te willen afdoen.⁷ De rechtbank stelde zich op het standpunt dat hiermee de onpartijdigheid en onafhankelijkheid van de rechterlijke macht in het geding was. De studente beriep zich op godsdienstvrijheid en het gelijkheidsbeginsel. Op 22 juni 2001 oordeelde de Commissie Gelijke Behandeling dat de arrondissementsrechtbank te Zwolle jegens mevrouw Kabaktepe indirect onderscheid heeft gemaakt, welk onderscheid niet objectief gerechtvaardigd is. Geen direct onderscheid dus (de zwaarste klacht), maar wel indirect onderscheid, en de studente kreeg dus gelijk. Reeds eerder, in 1998, had de Commissie Gelijke Behandeling een lerares in het gelijk gesteld die een hoofddoekje op een openbare school wilde dragen.⁸

Natuurlijk zijn de hoofddoekjes ook in de literatuur besproken, waarbij voor- en tegenstanders de degen kruisten. In het Nederlandse publieke debat leek zich even een meerderheid tégen de hoofddoekjes af te tekenen, maar misschien is dat slechts een mo-

mentopname. De staatsrechtgeleerde Erik Jurgens leverde kritiek op de uitspraak van de Commissie Gelijke Behandeling uit 1998 met het argument dat het geen pas geeft jezelf met religieuze opvattingen op te dringen in een andersdenkend gezelschap.⁹ Zijn kritiek op de uitspraak over hoofddoekjes in de rechterlijke macht ligt in het verlengde hiervan. Magistraten, politieambtenaren of leraren aan openbare scholen die een NSB-band wilden dragen, werd dat indertijd toch ook – en terecht – verboden? Tegenover het vermeende recht op godsdienstvrijheid plaatst Jurgens een ander recht: het recht op onpartijdige ambtenaren.¹⁰

De rechtsgeleerden Afshin Ellian en Paul Zoontjes hebben ook kritiek op hoofddoekjes bij de rechterlijke macht. Het toelaten van de hoofddoek in de rechtszaal achten zij zelfs in strijd met het EVRM, het Europese mensenrechtenverdrag.¹¹ Ook de minister van Justitie beriep zich later op de onafhankelijkheid van de rechterlijke macht, zoals gewaarborgd in artikel 6, eerste lid van het EVRM, en in artikel 14, eerste lid, van het Internationaal Verdrag inzake Burgerlijke en Politieke Rechten, in zijn afwijzing van hoofddoekjes in de rechtszaal.¹²

Verder is daar de feministische kritiek op de hoofddoekjesdragers: ‘Het is ongeloofwaardig je als vrouw in te zetten voor een godsdienst die de rechten als mens niet erkent,’ zegt een Turkse feministe,¹³ een argument dat de filosoof F. A. Muller niet tot het feminisme zou willen beperken: ‘Het zou een affront zijn wanneer een griffier van een Nederlandse rechtbank met een hoofddoekje op verschijnt, evenzeer als met een puntmuts over het hoofd met twee kijkgaten, of met een hakenkruis om.’¹⁴

Ook de meeste juristen lijken zich vooralsnog achter het klassieke standpunt van een neutrale en onafhankelijke rechterlijke macht te scharen. Wie in functie handelt moet niet de indruk wekken dat er naast de functionaris ook nog een mens aanwezig is, schrijft de staatsrechtgeleerde Kortmann.¹⁵ Zijn collega Brenninkmeijer meent dat het dragen van een hoofddoek verwarring zaait, omdat niet duidelijk is waar het voor staat.¹⁶

Maar daar staat tegenover dat de Commissie Gelijke Behandeling in verregaande mate tegemoet is gekomen aan de wensen van de hoofddoekjesdragers. Nu oordeelt een rechterlijke instantie, en dus

ook de Commissie Gelijke Behandeling, natuurlijk altijd casuïstisch. Dat wil zeggen: naar aanleiding van het individuele geval dat ter beoordeling staat. Dat betekent dat men enige voorzichtigheid moet betrachten met het formuleren van een algemene lijn die in die uitspraken te onderkennen zou zijn. Niettemin lijkt het verantwoord te stellen dat volgens de Commissie Gelijke Behandeling hoofddoekjes niet kunnen worden geweerd in bedrijven,¹⁷ in het openbaar onderwijs en ook niet in de rechterlijke macht.

Is deze ontwikkeling wel wenselijk?¹⁸

De argumenten voor het gedogen van de hoofddoek in de publieke ruimte

Volgens sommigen, onder wie de leden van de Commissie Gelijke Behandeling, wel, zo lijkt het. Zij voeren daarvoor verschillende argumenten aan. Zo betogen voorstanders van de hoofddoekjes soms dat de hoofddoek niet noodzakelijkerwijs een religieus karakter heeft. Inderdaad dragen sommige vrouwen de hoofddoek als uiting van een geloofsovertuiging, maar soms ook om pragmatischer redenen: wie de hoofddoek om heeft wordt door vader of broer niet voortdurend gecontroleerd.¹⁹

Ook zijn er schrijvers die weliswaar erkennen dat het dragen van een hoofddoek een religieuze symboolfunctie heeft, maar die niettemin volhouden dat zo iets aan een goede vervulling van de functie niet in de weg behoeft te staan.²⁰

Een theoretisch getint argument vinden we bij diegenen die een nieuwe interpretatie willen geven aan het concept 'neutraliteit'. 'Neutraliteit' zou niet 'objectiviteit' moeten betekenen, maar 'pluraliteit'. 'In plaats van iedere uiting van godsdienstige overtuiging als potentiële bedreiging te zien, zouden we moeten nadenken over de vraag in hoeverre de neutraliteit van het openbaar onderwijs mogelijk ook gediend zou kunnen zijn met de aanwezigheid van een breed scala aan godsdienstige en levensbeschouwelijke overtuigingen in het docentencorps.'²¹

Wat ook sommige voorstanders van de hoofddoekjes lijkt te inspireren, is dat zij het zwaartepunt niet leggen bij rechtsstatelijke idealen als onafhankelijkheid van de rechterlijke macht, maar bij de inte-

gratie van minderheden. Zij nemen kennelijk het dragen van het hoofddoekje als een gegeven en stellen vervolgens dat wanneer de draagsters daarvan worden uitgesloten van functies in het openbaar onderwijs en bij de rechterlijke macht, bepaalde etnisch-religieuze groeperingen ondervertegenwoordigd blijven in die beroepen. Dit idee lijkt zelfs de voorzitter van de Raad voor de Rechtspraak te inspireren.²²

Sommige schrijvers lopen ook te hoop tegen het conservatisme of de handhaving van de status-quo die zij de tegenstanders van hoofddoekjes in de publieke ruimte toeschrijven.²³

Ten slotte lijkt er een groep deelnemers aan het debat te bestaan die kledingvoorschriften – of het nu gaat om een bedrijf, het onderwijs of de rechterlijke macht, dat doet niet ter zake – een ontoelaatbare inbreuk acht op de vrijheid van het individu, ‘totalitair’ zelfs, zoals een van hen opmerkt.²⁴

Het belang van het onderwerp

Het lijkt mij dat we het belang van het onderwerp niet moeten onderschatten. Het is natuurlijk juist dat de hoofddoekjesaffaire hier niet zulke scherpe kantjes heeft als in Frankrijk of Turkije.²⁵ Ook wordt wel gezegd dat we vooral van de zaak geen issue moeten maken, want dat leidt alleen maar tot een verharding van standpunten. ‘Het domste wat autochtone deelnemers aan de hoofddoekjesdiscussie kunnen doen, is hier Turkse toestanden creëren en het domste wat islamitische deelnemers aan die discussie kunnen doen is vergeeten dat zij in Nederland in plaats van in Afghanistan rondlopen,’ schrijft Elsbeth Etty.²⁶ Sommigen verwachten ook dat de controversie vanzelf wel weer zal overwaaien als we het maar niet te veel aandacht geven.²⁷ Wie wat surft langs internetsites waar jonge meisjes vertellen over hun motieven om een hoofddoekje te dragen, krijgt ook gemakkelijk het gevoel ‘dat niemand zich daar druk over hoeft te maken?’²⁸ En zou het bovendien niet mogelijk zijn een compromis te vinden? De tulband van een schoonmaker in bedrijfskleuren?²⁹

Toch lijkt het mij gewenst dat we ons op het onderwerp bezinnen. Ook in vele andere Europese landen is het probleem naar voren ge-

komen en het ziet er niet naar uit dat een voor alle partijen bevredigende oplossing gevonden is. De omvang van het probleem zal naar verwachting toenemen, want de hoeveelheid religieuze symbolen zal in een multiculturele samenleving waarschijnlijk ook toenemen. De meningen in de buitenlandse jurisprudentie zijn verdeeld. In augustus 2000 deed het Deense hoogerechtshof een uitspraak ten gunste van een sollicitante, Amin Baktyar, die een hoofddoekje wilde dragen in een van de grootste supermarkketens in Denemarken.³⁰ Een Duitse rechterlijke instantie oordeelde echter negatief voor de klager in een zaak op het terrein van het onderwijs. Het gerechtshof voor administratieve rechtspraak in Mannheim bepaalde in juni 2001 dat de Duitse deelstaat Baden-Württemberg terecht heeft geweigerd een islamitische lerares aan te stellen die een hoofddoekje in de klas wilde dragen. De neutraliteit van de ambtenaren zou moeten prevaleren boven de godsdienstvrijheid van de lerares, meende het hof.³¹

Drie situaties waar de zaak speelt. 'Laïcité in context'

Het onbevredigende aan de uitspraken van de Commissie Gelijke Behandeling is dat men niet goed onderscheidt tussen de verschillende situaties waarin de hoofddoekjes een rol spelen. Eigenlijk maken de multiculturalisten zich schuldig aan hetzelfde extremisme als de seculiere overheid in Turkije: het is alles of niets. Maar zou men geen onderscheid moeten maken tussen de verschillende situaties die hiervoor de revue zijn gepasseerd? Een bedrijf is iets anders dan de overheid. Ook bij de overheid dient men dan verder te onderscheiden. Het onderwijs is iets geheel anders dan de rechterlijke macht. En hoofddoekjes vóór de klas is een andere situatie dan hoofddoekjes in de klas.

We moeten differentiëren tussen drie situaties waarin de hoofddoekjeskwestie speelt. Allereerst is er de situatie waarin de overheid een monopolistische vorm van dienstverlening levert en waarin neutraliteit of objectiviteit kan worden gezien als onontbeerlijk voor de betrokken dienst. Dit lijkt mij het geval bij de politie. Wanneer we private beveiligingsdiensten buiten beschouwing laten, dan ligt het voor de hand hier strenge eisen te stellen aan onafhankelijkheid en

neutraliteit. Ook in deze context is een hoofddoekjesverbod echter niet onomstreden. De Britse politie is overgegaan tot het accepteren van de hoofddoek met het doel de dienst meer open te stellen voor culturele en religieuze minderheden.³² Het Britse ministerie van Binnenlandse Zaken hoopt 25 procent van het politiepersoneel te kunnen rekruteren uit minderheidsgroepen.³³ Ook in Nederland is met deze gedachte gespeeld.³⁴

Naar mijn idee is dit niet de juiste weg. Het vertrouwen van de burgerij in de politie (niet in de laatste plaats het vertrouwen van de *alloctone* burgerij) wordt hier 'gekocht' tegen een te hoge prijs. Ongewild wordt het signaal afgegeven dat de politie alleen te vertrouwen is wanneer daarin de eigen etnische groep herkenbaar aanwezig is.

Wat voor de politie geldt, geldt waarschijnlijk in nog sterkere mate voor de rechterlijke macht. De rechterlijke macht onderscheidt zich van andere vormen van dienstverlening door de overheid doordat: (1) neutraliteit, onpartijdigheid en onafhankelijkheid van de rechter tot de essentie van zijn werkzaamheid behoren; (2) de rechter een vorm van dienstverlening verricht die door geen enkele andere actor kan worden overgenomen. Het zijn deze onderscheidende kenmerken van de rechterlijke dienstverlening die het rechtvaardigen strenge eisen te stellen aan de neutraliteit, onpartijdigheid en onafhankelijkheid. Zelfs de *schijn* van afhankelijkheid moet hier vermeden worden. Dat betekent dus dat het argument dat het wellicht zo is dat iemand met een hoofddoekje niettemin een onafhankelijk oordeel kan vormen niet zoveel gewicht in de schaal legt.³⁵ Dat laatste onderscheidt de rechtbank in zekere zin van een instelling van openbaar onderwijs.

Tot zover de situatie waarin de overheid een monopolistische vorm van dienstverlening verricht. Als tweede is er de situatie dat de overheid een vorm van dienstverlening verricht die in ieder geval op een bepaald niveau gewaarborgd moet zijn, maar die alternatieven toelaat. Dat is, zo kan men betogen, de situatie in het openbaar onderwijs. Dát er openbaar onderwijs gegeven wordt, is van essentieel belang. Het vloeit voort uit de scheiding van kerk en staat. In het Franse onderwijssysteem, maar ook in het politieke systeem is deze scheiding verregaand doorgevoerd. Hiervoor werd Jospin geciteerd.

Strikt genomen verdient diens opstelling de voorkeur boven die in ons eigen land. Hier is bijvoorbeeld het koningshuis verbonden met een bepaalde godsdienstige denominatie.³⁶ Dat brengt met zich mee dat de Franse president bij openbare gelegenheden niet uit de bijbel zal voorlezen. Immers, de bijbel kan voor sommige confessies geen betekenis hebben. In zijn private hoedanigheid kan de president de mis bezoeken of de bijbel thuis lezen. Wanneer hij in functie is, kan hij alleen verwijzen naar de *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*.³⁷ Frankrijk is trots op die traditie, en kan dat ook zijn. Rondom Frankrijk bevinden zich landen waar godslastering nog een strafbaar feit is, waar een koningin hoofd is van de kerk, waar het parlement een zitting met gebed begint – dit alles is geheel in strijd met de beginselen van de ‘laïcité’, zegt Debray.³⁸

Voor het openbare onderwijs betekent dit, zoals we hebben gezien, dat godsdienstige manifestaties zoals hoofddoekjes, keppeltjes en tulbanden moeten worden geweerd. De openbare school moet neutraliteit uitstralen. Debray zegt: ‘La République instruit, elle n'éduque pas.’ En verder: ‘Elle ne cherche pas à modeler les âmes.’³⁹

Wat in deze uitspraken van Debray, een fervent aanhanger van de ‘laïcité’, echter onderbelicht blijft, zijn de volgende twee vragen. De eerste is: kan de republiek zich alleen maar naar behoren van haar taak kwijten wanneer alle openbare scholen religieuze symbolen weren? Of is het denkbaar dat we een zekere mate van pluriformiteit toelaten? Dat wil zeggen: op sommige openbare scholen is het toegestaan dat leerlingen hoofddoekjes dragen, op andere niet. De ouders kunnen dan een keuze maken voor het schooltype dat past bij hun overtuiging.

Een tweede vraag die men kan opwerpen, is of de neutraliteit vergt dat ook leerlingen de hoofddoek afdagen. Het is mogelijk dat men genoeg neemt met de situatie dat alleen het docerend personeel de hoofddoek afdagt. Immers, alleen de docenten en de directeur van de school vormen ‘de republiek’ of ‘de overheid’. De kinderen maken daarvan geen deel uit.

Ook in Nederland is deze casus actueel geworden. Op de Haagse Vliegierschool gold een hoofddoekjesverbod. De vader van een hoofddoekjesdragend meisje maakte bezwaar bij de gemeente tegen het verbod. Zijn kind zou hiermee worden achtergesteld bij kinderen

van andere basisscholen, waar wel hoofddoekjes mogen worden gedragen.

De Stichting Haags Islamitisch Platform steunde de ouder in zijn klacht tegen de school. Ze noemde het hoofddoekjesverbod in strijd met het grondwettelijk vastgestelde recht op vrijheid van godsdienst.

De Haagse wethouder R. Heijnen van onderwijs wilde zich niet in het conflict mengen. Omdat op deze basisschool de medezeggenschapsraad erin was gekend dat het hoofddoekjesverbod in de schoolgids werd opgenomen, vond Heijnen dat de ouders en schoolleiding het conflict zelf moeten oplossen.⁴⁰

Directeur Rina Vijlbrief rechtvaardigde het verbod met een aantal argumenten. Allereerst maakte zij duidelijk dat het niet de meisjes waren die voor een hoofddoekje kiezen. Het waren de ouders, meer in het bijzonder de vaders. 'Ze moeten van hun vader, dat is de enige reden.' Ook de broers speelden een rol bij het disciplineren van hun zusjes. Zo waren berichten bekend van broers die hun zusjes kaalshoren met als doel de meisjes het onmogelijk te maken zonder hoofddoekje de straat op te gaan.

Niet alleen de vaders en broers ijveren tegen het hoofddoekjesverbod, ook de moskee, stelde Vijlbrief. De hoofddoekjesdragers zouden worden aangespoord de niet-hoofddoekjesdragers te verraden. Vijlbrief kreeg huilende kinderen over de vloer omdat die voor hoer waren uitgemaakt door hoofddoekmeisjes. Soms capituleerden de niet-hoofddoekdragers. Niet omdat zij uit innerlijke overtuiging een hoofddoek wilden dragen, maar omdat zij niet meer tegen het gepest konden. Het verbod of – zoals Vijlbrief het liever noemde – de afspraak om geen hoofddoekjes te dragen was dus ook ingegeven door een zeer praktische noodzaak. 'Er komt altijd gelazer van, en dat willen we hier niet,' zei Vijlbrief.

Volgens Vijlbrief was het hoofddoekjesverbod ook nooit een probleem geweest op de school. Het stond in de schoolgids en het was goedgekeurd door de medezeggenschapsraad. Wie zijn kind kwam inschrijven, kreeg het dus te horen. Vele ouders kozen juist voor de Vliegierschool omdat het een liberale vrijhaven was. Ouders die hun kinderen wél te midden van hoofddoekjesdragende kinderen wilden hebben of vonden dat hun kinderen zélf een hoofddoekje moesten dragen, konden overal terecht. Aan een school waar nu juist geen

hoofddoekjes werden gedragen, was derhalve grote behoefte.⁴¹

Inmiddels heeft het schoolbestuur bekendgemaakt dat het hoofddoekjesverbod zal worden geschrapt. Directeur Vijlbrief is het strijden moe geworden en heeft een compromis aanvaard. De school zou niet moeilijk meer doen over de hoofddoekjes, de ouders zouden hun klacht bij de Commissie Gelijke Behandeling intrekken.

Interessant is nu de houding van onderwijswethouder Heijnen. Deze neemt geen standpunt in. Hij laat de uitkomst afhangen van de krachtsverhoudingen tussen partijen. Hij zegt niemand onder druk te hebben gezet. 'Wel heb ik erop aangedrongen dat de school en de ouders er samen uit zouden komen. Als de ouders voor handhaving van het verbod waren geweest dan had ik dat ook prima gevonden.'⁴²

'Er samen uit komen'. Een mooier voorbeeld van de Nederlandse arenacultuur is moeilijk te vinden.⁴³ De autoriteiten nemen in een hoogst principiële zaak geen standpunt in en laten het betrokkenen zelf uitzoeken. Als het stof van de strijd is opgetrokken, ziet men wel wie nog overeind staat.

Deze overheidsstrategie is bijzonder laakbaar. Annelies Huygen laakt terecht dat principiële beslissingen zoals die over de hoofddoekjes maar worden doorgeschoven naar de rechter. 'Bij de discussie over de inrichting van onze heterogene samenleving hoort onvermijdelijk een opvatting over wezen en plaats van de Nederlandse cultuur. Daarover zeggen politici niets. Iedereen moet het zelf maar uitzoeken. Acute vragen worden doorgeschoven naar de rechter, zoals hoofddoekwesties. Soms lijkt het alsof we cultuurloosheid verwarren met multicultureel.'⁴⁴

De houding van Vijlbrief (althans haar aanvankelijke standpunt tegen de hoofddoekjes) is principieel beter met ons systeem te rijmen dan het doorgeschooten pluralisme dat religieuze symbolen ook binnen de openbare school wil introduceren. De seculiere houding van Vijlbrief lijkt te rechtvaardigen op grond van dezelfde overwegingen die het Bundesverfassungsgericht in het kruisbeeldarrest heeft gepresenteerd. Vrijzinnige ouders wilden niet dat hun kind in een Beierse openbare school werd geconfronteerd met het beeld van een bebloede, dode man aan een kruis. Het Bundesverfassungsgericht vond dat ouders deze uiting van geloof niet op die plek behoeften te aanvaarden.⁴⁵

Het lijkt geen overspannen eis die hier wordt geformuleerd. Het zou voor de Nederlandse situatie betekenen dat we het Franse systeem in gemitigeerde vorm overnemen: op sommige scholen wel, op andere niet. Wat ouders en kinderen te verwachten hebben kan men lezen in de schoolgids. Het is 'laïcité in context'.⁴⁶ De overheid zou natuurlijk wel moeten blijven waken over *voldoende* voorzieningen met een volledig seculier karakter.

Een derde situatie waarin de hoofddoekjeskwestie een rol kan spelen, is die van identiteitsinstellingen. Wat moet men doen met instellingen waarvoor een politieke of religieuze identiteit essentieel is? Men kan denken aan de positie van het bijzonder onderwijs. Van enige reële vrijheid van onderwijs en godsdienst zou toch weinig overblijven wanneer islamitische scholen van staatswege zouden worden gedwongen tot het gedogen van christelijke symboliek (habijt, de kleding van een non) of hindoeïstische kentekenen (tulband, kris) en omgekeerd. Daarvoor heeft de Wet Gelijke Behandeling dan ook een uitzondering opgenomen. Identiteitsinstellingen mogen op godsdienst discrimineren.

Een aparte vraag is dan verder of we de identiteitsinstellingen moeten beperken tot instellingen van bijzonder onderwijs of dat daaronder ook andere organisaties zouden kunnen worden gerekend. Men kan denken aan het feministisch maandblad *Opzij*, waarvan de hoofdredactrice Cisca Dresselhuys aangaf geen redactrice met een hoofddoekje te zullen aannemen.⁴⁷ Maar ook zou men kunnen denken aan sommige bedrijven. McDonald's accepteert ook geen hoofddoek. 'Boven de hamburger geen hoofddoek,' zegt McDonald's. Men is van mening dat het een ratjetoe zou worden als de overwegend jonge medewerkers zich zouden kleden volgens eigen religieuze voorschriften. Er gelden dus beperkingen voor hoofddoekjes, tulbanden, rastamutsen en keppeltjes. Ook piercings door lip, wenkbrauw of neus zijn verboden. Woordvoerder M. Simonis zegt: 'In elk oor mag een oorbel maximaal ter grootte van een gulden. Meer niet.'⁴⁸ Zou een dergelijke richtlijn kunnen worden gerechtvaardigd door te verwijzen naar het kosmopolitische karakter van een instelling als McDonald's? Dat lijkt mij niet uitgesloten.

Ik zal overigens niet proberen op al deze vragen een antwoord te geven. Wel denk ik dat het op basis van bovengenoemde argumenten

nodig en mogelijk is vast te houden aan het ideaal van een neutrale overheid, zoals het liberale multiculturalisme voor ogen staat. Een criticus van het liberalisme stelt het te eenvoudig voor wanneer deze zegt dat het liberalisme niet van culturele verschillen wil weten: ‘Volgens het liberale wereldbeeld moet je het daar eenvoudig niet over hebben, want culturele verschillen worden daar verbannen naar de privé-sfeer: dat doe je maar in je vrije tijd.’⁴⁹ Liberalen en ook liberale multiculturalisten willen het wel degelijk hebben over culturele verschillen. Maar het is wel juist dat het liberale wereldbeeld en de daarmee samenhangende verlichtingsidealen grote waarde hechten aan een goede theorie over een bemiddelende instantie tussen die culturele verschillen. En die bemiddelende instantie kan zélf niet partijdig zijn als ze haar taak op overtuigende wijze wil verrichten. Volgens goed Nederlands gebruik kan men dan water bij de wijn doen en waar mogelijk compromissen sluiten (denk aan mijn ‘laïcité in context’). Maar als grote constitutionele idealen in het geding zijn, zoals een onafhankelijke en onpartijdige rechterlijke macht, moet zelfs de schijn van het tegendeel worden vermeden.

De minister van Justitie over hoofddoekjes bij de rechterlijke macht

Nadat de Commissie Gelijke Behandeling haar uitspraak gedaan had, heeft de minister van Justitie duidelijkheid geschapen.⁵⁰ Hij verwoordde zijn standpunt als antwoord op schriftelijke vragen van GroenLinks op 31 augustus 2001 in de Tweede Kamer. Tijdens de rechtszitting mogen griffiers, officieren van justitie en rechters géén hoofddoekje dragen boven hun toga. Ook volgens geldend recht zou het al verboden zijn, maar om alle onduidelijkheid te voorkomen wil minister Korthals dit vastleggen in een nieuwe wettelijke bepaling. De achtergrond hiervan is dat de rechter geen politieke of religieuze opvattingen mag uitdragen. Er mag geen twijfel zijn over de onafhankelijkheid en objectiviteit van de rechterlijke macht.

De minister ging ook in op de specifieke positie van de griffier. De griffier is voor de meeste toeschouwers en verdachten niet gemakkelijk te onderscheiden van de rechter. Ook de griffier draagt een toga, deze zit aan dezelfde tafel als de rechter en hij of zij trekt

zich terug samen met de rechters. Ook in het geval van de griffier dient derhalve een schijn van partijdigheid te worden vermeden.

De minister benadrukte dat de rechterlijke organisatie een goede werkplek is en moet zijn voor mensen van allochtone afkomst, maar dat houdt niet in dat voor deze groep andere functie-eisen zouden moeten worden gesteld dan voor de andere leden van de rechterlijke organisatie. 'Juist in een multiculturele samenleving is het van eminent belang dat iedereen erop moet kunnen vertrouwen dat de rechter afstand neemt van persoonlijke opvattingen.'

Toch is ook het standpunt van de minister nog niet geheel duidelijk, althans niet helemaal consistent. Dat heeft te maken met het volgende. Volgens de minister moet een algemeen uitgangspunt zijn bij de rechterlijke macht dat 'van een rechter in functie wordt verlangd dat hij of zij zich onthoudt van het actief uitdragen van maatschappelijke opvattingen en overtuigingen, of die nu van politieke, religieuze of andere aard zijn'. Dat betekent niet dat een rechter die opvattingen niet mag hebben, 'noch dat hij of zij daaraan in eigen tijd geen uitdrukking zou mogen geven'. Waar het om gaat is: 'dat wanneer hij of zij *in zijn hoedanigheid van rechter* optreedt deze opvattingen niet actief of manifest behoren te worden uitgedragen'.

Het is de vraag of de minister met deze opvatting toch niet te veel concessies doet. Neem als voorbeeld een rechter die in zijn vrije tijd actieve propaganda bedrijft voor een nazistische splinterpartij. De rechter doet dat naar eigen zeggen niet in zijn hoedanigheid als rechter. Telkens wanneer hij zijn politieke propaganda bedrijft op radio, televisie en in de vele ingezonden stukken in kranten en andere media, schrijft hij erbij dat hij niet spreekt als 'rechter die en die', maar als privé-persoon. Op de vraag van een journalist of de rechter morgen, ter zitting, waar hij een zaak moet behandelen die te maken heeft met racisme zijn politieke opvattingen buiten beschouwing kan laten, antwoordt onze rechter: 'Natuurlijk kan ik dat. Mijn privé-opvattingen kan ik volledig gescheiden houden van mijn habitus als rechter.'

Moet de opstelling van deze rechter worden gedoogd? Volgens de criteria van de minister van Justitie zouden we daar geen bezwaar tegen mogen maken, immers het betreft hier de 'vrije tijd' van de rechter. Ik denk echter dat het in de lijn ligt van het onafhankelijk-

heidsbeginsel ook eisen te stellen aan het gedrag van rechters *in hun vrije tijd*. Natuurlijk is dat een rekbaar begrip. Openbaarheid is een rekbaar begrip. We kunnen niet verwachten dat een rechter tijdens de borrel met vrienden, in de privé-sfeer dus, geen enkele mening mag ventileren. Maar hoewel tussen dag en nacht avondschemering valt, kan men niet zeggen dat dag en nacht niet bestaan. Het lijkt geen overmatige rigide opvatting van het rechtersambt te stellen dat de rechter zich ook in zijn vrije tijd bepaalde beperkingen moet laten welgevalen. Wie dat niet wil, moet maar geen rechter worden.

Wellicht werd de minister tot deze enigszins inconsistente opvatting verleid omdat hij de mogelijkheid wilde openlaten dat een griffier of rechter in haar vrije tijd wél een *hoofddoekje* kan dragen. Het kan niet zo zijn, zal men op het ministerie hebben gedacht, dat een griffier die tijdens de zitting haar hoofddoekje af wil doen niettemin van het ambt wordt uitgesloten omdat iemand haar in haar vrije tijd wel eens met een hoofddoekje op straat heeft zien lopen.

Het antwoord op dit probleem moet worden gezocht in de mate van openbaarheid die iemand zoekt met zijn geloofsovertuiging. Het zou veel te ver gaan te stellen dat een rechter niet mag worden 'betrap't bij het ter kerke gaan op zondag. Maar van een rechter kan wel worden verwacht dat hij met zijn religieuze overtuiging geen extra openbaarheid zoekt door voor zijn geloof propagandistische activiteiten te ontplooiën in de media.

Een ander probleem met het standpunt van de minister is dat toch enigszins lijkt te worden toegegeven aan een quotasysteem voor de rechterlijke macht. De minister geeft aan begrip te hebben voor diegenen die willen dat 'de breedte van onze samenleving volledig tot uitdrukking komt' binnen de rechterlijke macht. Maar zegt hij: 'Het voorgaande wil [...] niet zeggen dat de eisen die aan het rechtersambt worden gesteld, zouden moeten worden verzacht als het gaat om de benoeming uit bepaalde bevolkingsgroepen. Zeker niet indien dit zou leiden tot de benoeming van personen die in hun functie openlijk uiting zouden willen geven aan hun persoonlijke opvattingen en overtuigingen.' Het 'multiculturalisme' is derhalve voor de minister geen aanleiding hoofddoekjes maar toe te staan.

Ook deze opstelling van de minister roept echter vragen op. Als het inderdaad van belang is dat de rechter afstand neemt van zijn

persoonlijke opvattingen, waarom moet dan de 'breedte van onze samenleving volledig tot uitdrukking komen' binnen de rechterlijke macht? Is het rechterlijk oordeel dan toch een kwestie van stemmen? En brengt dat met zich mee dat belangengroepen ervoor moeten zorgen dat zij vertegenwoordigd zijn achter de rechterstafel om zo evenwichtig mogelijk de belangen te dienen handhaven van diegenen die vóór de rechterstafel verschijnen?

Ik laat het nu bij alleen het stellen van een vraag. Alles welbeschouwd staan de hoofddoekjesdragers zwak. Ik geloof niet dat het simplistisch is de zaak als volgt voor te stellen. Het dragen van een hoofddoek kan voor twee dingen staan. In het eerste geval gaat het om het uitdragen van een ferme religieuze overtuiging. In dat geval kan het dragen van de hoofddoek niet worden geduld binnen een neutrale rechterlijke macht. De godsdienstvrijheid heeft hier een grens. In het tweede geval staat het dragen van een hoofddoek niet voor een religieuze overtuiging, maar voor een cultureel gebruik. Daarmee wil de draagster haar zelfgekozen culturele identiteit uitdrukken. Of zij draagt de hoofddoek voor een afgeleid doel (grotere zelfstandigheid ten opzichte van vader of broer).

In beide gevallen zijn er goede redenen om het dragen van de hoofddoek niet toe te staan. In het eerste geval gaat het om een religieus symbool dat uit de neutrale rechterlijke macht geweerd moet worden. In het tweede geval gaat het om het uitventen van identiteit, dat niet de bescherming van de godsdienstvrijheid heeft en probleemloos verboden kan worden.

Wat in ieder geval wel duidelijk is, is dat het standpunt van de minister verre de voorkeur verdient boven het standpunt van de Commissie Gelijke Behandeling. Die heeft met haar aanval op de onafhankelijkheid van de rechterlijke macht een lijn ingezet die regelrecht in strijd is met de grondslagen van de democratische rechtsstaat.

[5] Afschaffing van de doodstraf als nationale folklore

Soortgelijke problemen als waar we in de nationale context mee te maken hebben, spelen ook in groter verband. Onze minister van Buitenlandse Zaken moet niet alleen met Nederlandse boter en kaas de boer op, maar ook met Nederlandse opvattingen. Zo proberen wij, net als andere westerse landen, respect voor mensenrechten te bevorderen. Soms door met bepaalde landen geen handel meer te drijven. Soms zelfs door een economische boycot. Maar in het uiterste geval kan ook humanitaire interventie worden gepleegd. Gewapenderhand intervenueert men dan in een ander land op grond van ernstige schendingen van mensenrechten aldaar. Het behoeft weinig betoog dat het laatste voor Nederland alleen is weggelegd wanneer steun van krachtige partners verzekerd is. Meestal houden we het bij praten. Maar daar zijn we dan ook goed in, in praten en normstelling. Gemakkelijk nemen wij ook veel grotere landen moreel de maat. Een van de punten waarop dat regelmatig gebeurt, is ten aanzien van de toepassing van de doodstraf. Wordt ergens de doodstraf toegepast (zoals in bepaalde staten van Amerika of in China), dan trekt Nederland aan de bel.

Dat gebeurde ook naar aanleiding van een bezoek van de minister van Buitenlandse Zaken van China aan Nederland. In algemene termen stond in de krant wat besproken werd tussen onze premier en zijn buitenlandse gast.¹ Het gesprek was 'openhartig'. Desgevraagd meldde de premier aan de Nederlandse media dat hij 'zijn gast had gewezen op de verplichtingen die China als lid van de wereldgemeenschap heeft in zijn mensenrechtenbeleid'. Wat precies die verplichtingen zouden zijn en hoe indringend onze premier deze kwestie aan de orde heeft gesteld, vermelden dit soort berichten doorgaans niet. Maar duidelijk is wel dat de Nederlandse regering het

opleggen van de doodstraf in strijd acht met ‘de mensenrechten’.

Een interessante vraag is nu: waarom zou Nederland dat doen? In eigen land wordt tenslotte een vorm van multiculturalisme beleden. Waarom zou men dat niet voortzetten in het buitenlands beleid? Waarom zegt men niet: ‘Culturele pluriformiteit is prima. Respect voor een andere cultuur brengt mee dat we het hebben te respecteren dat een land als China andere opvattingen koestert over straf dan wij?’ Of is dat wellicht *in het algemeen* onze houding en houdt deze alleen op bij een ernstige schending van mensenrechten, waarvan men de doodstraf een welsprekend voorbeeld acht?

Hoe men daar ook over moge denken, opvallend is dat het nauwelijks besproken wordt. Men zou bijna de verdenking koesteren dat onze minister van Buitenlandse Zaken en onze premier op eigen intuïties koersen. Dit lijkt mij ongewenst en het is voldoende reden om de doodstraf nog eens te overdenken. Dit is overigens niet zo eenvoudig.

Bij het onderwijs in de ethiek gebruik ik bij voorkeur Amerikaanse handboeken. Deze zijn opgezet volgens een vast stramien dat aanzienlijk afwijkt van Nederlandse handboeken over rechtsfilosofie en ethiek. Amerikanen werken vaak met een ‘pro’- en ‘contra’-perspectief. Eerst krijgt men een tekst waarin betoogd wordt dat wapenbezit moet worden vrijgegeven – ‘pro’. Daarna volgt een tekst waarin wordt betoogd dat het wapenbezit door de overheid moet worden verboden of strikt beperkt – ‘contra’. En dan sluit men af met een paar vragen aan de student, die variëren op het thema ‘Wat vind je er zelf van?’

Dat is een geheel andere benadering dan men in Nederland gewend is. Nederlandse handboeken op het terrein van recht, ethiek en rechtsfilosofie zijn – wanneer zij een normatief standpunt innemen – vaak ‘confessioneel’ van aard. Men belijdt de afhankelijkheid aan een doorgaans nobel en vaak politiek correct ideaal waarover consensus bestaat. Discussie is dan ook opmerkelijk afwezig in de Nederlandse cultuur. In die Amerikaanse handboeken tref je ook stukken aan over de doodstraf. En ook daarover tref je dan zo’n ‘pro’- en ‘contra’-stramien aan. Zó ben ik in contact gekomen met argumentaties ‘pro’ de doodstraf. Nog nooit had ik daarover iets gelezen.

In de Verenigde Staten bloeit de discussie over de doodstraf. En

dat is ook vanzelfsprekend, want in sommige Amerikaanse staten treft men de doodstraf aan, in andere niet. Het Supreme Court, het hoogste gerechtshof in de Verenigde Staten, dat belast is met het beoordelen van de vraag of wetgeving van de deelstaten strijdigheid oplevert met de Amerikaanse grondwet, heeft zich gedurende korte tijd (vier jaar, van 1972 tot 1976) op het standpunt gesteld dat de doodstraf in strijd zou zijn met de Amerikaanse constitutie. In de zaak-Furman versus Georgia (1972) werd de doodstraf onconstitueel verklaard. In de zaak-Gregg versus Georgia (1976) werd het standpunt dat de doodstraf 'cruel and unusual' (wreed en ongewoon) zou zijn echter weer teruggedraaid.² Dat betekent dat gedurende die vier jaar de doodstraf in de Verenigde Staten, zoals wij zouden zeggen, 'niet bestond' of 'was afgeschaft'. Maar daarna heeft het hooggerechtshof de zaak weer vrijgegeven – dat wil zeggen dat de deelstaten nu zelf mogen uitmaken of ze in hun wetgeving de doodstraf willen handhaven of willen afschaffen. Dat maakt de doodstraf voor Amerikanen een zeer geschikt onderwerp om over te discussiëren. Het is een onderwerp dat – net als abortus – de Amerikaanse cultuur ernstig verdeeld houdt. Men heeft binnen het eigen land ervaringen met en zonder de doodstraf. En het hooggerechtshof krijgt met enige regelmaat de vraag te beoordelen hoe men zich tot de ultieme straf zou moeten verhouden.

Louis Pojman is hoogleraar in de filosofie. Hij heeft enkele scherpe artikelen geschreven over de doodstraf en daarin ontpopt hij zich als voorstander.³ Hij heeft daar, zoals men van hem kan verwachten, nog argumenten voor ook. Ernest van den Haag, een andere hoogleraar, maar dan in de sociale wetenschappen, heeft talloze artikelen geschreven waarin hij alle argumenten ten gunste van het abolitionisme (het streven de doodstraf wereldwijd afgeschaft te krijgen) griezelig goed fileert.⁴

Naar aanleiding van hun werk ben ik Nederlandse schrijvers gaan lezen over het onderwerp. Ik heb mij verdiept in de argumenten op basis waarvan in Nederland in 1870 de doodstraf is afgeschaft en op basis waarvan in 1983 zelfs een verbod op de doodstraf in de grondwet is gekomen. En daar ben ik van geschrokken. Wat blijkt? Onze argumenten zijn eigenlijk heel zwak. Het grootste deel van de intellectuele discussie over het onderwerp, zoals die wel degelijk plaats-

vindt tot op de dag van vandaag in de Verenigde Staten en zoals die ook in het verleden heeft plaatsgevonden door grote filosofen als Kant⁵ en Hegel⁶ (allebei voorstanders van de doodstraf overigens), is aan ons land, zo lijkt het, bijna helemaal voorbijgegaan. De argumenten van onze regering om in 1870 de doodstraf af te schaffen zijn zo onbeholpen dat het een raadsel mag heten dat de voorstanders het pleit hebben gewonnen.⁷ En de herhaling van die argumenten, aangevuld met enkele andere, door onze regering in 1981 (tijdens de voorbereiding voor het grondwettelijk verbod op de doodstraf) getuigt van weinig diepgang en kennis van de materie.

Waar gaat de discussie over?

Ik zal nu iets vertellen over die argumenten, maar eerst een opmerking met betrekking tot de terminologie. De aanduiding ‘voorzitter van de doodstraf’ en ‘tegenstander van de doodstraf’ zijn eigenlijk niet zo gelukkig. In zekere zin hebben we hier dezelfde problemen als in de discussie over abortus. Zo wordt wel eens onderscheiden tussen ‘voorzitters van abortus’ en ‘tegenstanders van abortus’. Wat daaraan onbevredigend is, is dat het net lijkt alsof er een categorie van mensen is die juichend vaststelt dat er weer eens een abortus is gepleegd.

Dat is natuurlijk onzin, want in die zin is niemand voor abortus. Ieder weldenkend mens zal een abortus als tragisch ervaren. En zo is dat ook met de doodstraf. Wat een ‘voorzitter van de doodstraf’ genoemd wordt, is niet een psychopaat die als een Hannibal the Cannibal genoeg scheidt in het doden van zijn medemens, maar iemand die meent dat onder bepaalde omstandigheden het enige verantwoorde morele alternatief is iemand van staatswege – na het volgen van een beschaafde juridische procedure – van het leven te beroven.

Tegenover de categorie van mensen die meent dat de doodstraf onder bepaalde omstandigheden verantwoord kan zijn, staat een categorie van mensen die meent dat dit nooit het geval kan zijn – zelfs niet bij de ernstigste misdrijven. Laten we proberen ter aanduiding van deze twee verschillende posities nieuwe termen te hanteren. De

eerste is reeds bekend, de tweede niet.

De eerste is die van de abolitionist. Als abolitionist zou ik diegene willen aanduiden die meent dat de doodstraf niet alleen in eigen land moet worden afgewezen, maar ook wereldwijd afgeschaft. De abolitionist is verder van mening dat de doodstraf voor geen enkel misdrijf mag worden opgelegd.

De tweede positie die ik wil onderscheiden, is die van de 'capitalist'. Dit is een neologisme, althans wel in de betekenis die ik nu aan het woord toeken. Als capitalist zou ik dan willen aanduiden wie meent dat de 'capitale' straf (de ultieme straf, de straf met de dood) legitiem is wanneer het gaat om de zwaarste, althans zeer ernstige misdrijven, zoals bepaalde levensdelicten. Dat laatste meen ik te moeten toevoegen om de discussie op het scherp van de snede te kunnen voeren. Niemand is immers voorstander van de doodstraf voor relatief onbenullige zaken als het stelen van een appel. Waar de discussie naar mijn idee over zou moeten gaan is over de vraag of we de zwaarste straf, de doodstraf, zouden mogen opleggen voor de zwaarste delicten. Wát die zwaarste delicten dan zouden moeten zijn, daarover kan men van mening verschillen. Dat is echter een discussie die de principiële vraag naar de aanvaardbaarheid van de doodstraf slechts zijdelings raakt. De abolitionist moet het standpunt innemen dat hij voor geen enkel delict de doodstraf gerechtvaardigd acht.

De abolitionist moet dus voor zijn rekening nemen dat Adolf Hitler niet de doodstraf zou mogen krijgen, en ten onrechte de doodstraf zou hebben gekregen als hij, net als andere oorlogsmisdadigers, in Neurenberg terecht zou zijn geweest. De abolitionist zou ook voor zijn rekening moeten nemen dat Eichmann na zijn proces ten onrechte ter dood is gebracht door de Israëliëse autoriteiten.

Wie daarvoor terugschrikt, is dus geen abolitionist. Wie zegt: 'Ik ben van mening dat de doodstraf vaak aan verkeerde personen wordt opgelegd', of: 'Ik ben van mening dat de doodstraf niet voor lichte delicten mag worden opgelegd', of: 'Ik ben van mening dat de doodstraf niet mag worden gebruikt om politieke tegenstanders uit de weg te ruimen', of: 'Ik ben van mening dat de doodstraf eigenlijk niet zou moeten worden opgelegd, maar er zijn van die gevallen... tja', wie dát zegt, is geen abolitionist. Wie zich voor de status van 'abolitionist' wil kwalificeren, moet van mening zijn dat de doodstraf nooit

en nergens voor geen enkel delict ten uitvoer zou mogen worden gelegd.

Ter feitelijke informatie: de Nederlandse regering stelt zich op abolitionistisch standpunt. Dat blijkt uit de verschillende standpunten die de Nederlandse regering heeft ingenomen. Die standpunten leggen getuigenis af van een toenemende radicaliteit van de afwijzing. Ten eerste kennen wij in onze eigen wetgeving sinds 1870 de doodstraf niet meer. Ten tweede hebben we in 1983 aan toekomstige generaties Nederlanders voorgeschreven dat zij de doodstraf niet met een gewone meerderheid weer mogen invoeren. Wij kennen immers een grondwettelijk verbod daarop en dat kan alleen worden gewijzigd met een twee-derdemeerderheid in beide kamers van de volksvertegenwoordiging.

Ten derde spreken wij andere landen erop aan dat zij eigenlijk ook de doodstraf zouden moeten afschaffen, zoals onze premier of onze minister van Buitenlandse Zaken met enige regelmaat plegen te doen. De basis voor dit laatste standpunt, het 'universalistisch abolitionisme' of 'missionair abolitionisme', dateert van 22 maart 1990. Toen produceerde de Nederlandse regering namelijk een notitie over de doodstraf waarin zij verklaarde tegenstander te zijn van de tenuitvoerlegging van de doodstraf waar ook ter wereld. Als argumenten voor die afwijzende houding tegenover de doodstraf worden aangevoerd dat deze een aantasting van de menselijke waardigheid zou inhouden en dat de straf onherroepelijk is.⁸

Of wij het missionaire abolitionisme ten volle praktiseren, is overigens moeilijk vast te stellen. Weliswaar spreken wij de Chinezen aan op hun toepassing van de doodstraf, maar – voorzover mij bekend – dringt onze premier er niet op aan bij zijn Amerikaanse collega's dat zij het Supreme Court op andere gedachten moeten brengen, omdat het de doodstraf in bepaalde deelstaten toestaat. In die zin zou men de Nederlandse abolitionistische praktijk inconsequent kunnen noemen. Waarschijnlijk spreekt onze premier of onze minister van Buitenlandse Zaken alleen landen aan waar de doodstraf wordt toegepast voor feiten die wij niet 'doodstrafwaardig' achten. Het is echter de vraag of men dat 'actie tegen de doodstraf' kan noemen. Het is veeleer actie voor een redelijke straftoemeting. Ik zal dat punt echter nog even laten liggen.

Drie standpunten die men kan innemen over de doodstraf

Wat uit deze drie modaliteiten van het abolitionisme blijkt, is in ieder geval dat men het te eenvoudig voorstelt door de discussie tussen abolitionisten en kapitalisten te vernauwen tot de vraagstelling 'Ben je voor of tegen de doodstraf?' Op die manier geformuleerd is het een discussie voor de borreltafel. Zij lijdt aan onvoldoende precisie. Veel interessanter is het een onderscheid te maken tussen de drie modaliteiten van het abolitionisme, zoals hiervoor onderscheiden en dan kan men drie standpunten innemen: zwak abolitionisme, sterker abolitionisme, en abolitionisme in de volle zin.

Een aanhanger van het zwak abolitionisme zegt: 'Wij, hier, in Nederland, moeten geen doodstraf hebben. Maar dat is een momentopname. Eens hadden wij de doodstraf wel nodig en was deze gerechtvaardigd. Het is ook mogelijk dat we over honderd jaar opnieuw de doodstraf nodig zullen hebben. Dat moeten we dan ook niet onmogelijk maken of zeer moeilijk maken door in de grondwet een verbod op de doodstraf op te nemen, want daarmee breidelen we toekomstige generaties in hun afweging van de zaak.' De zwakke abolitionisten staan achter '1870'.

Voor een aanhanger van het sterker abolitionisme is dat een te zwakke afwijzing van de doodstraf. Hij zegt: 'Wij hebben niet alleen nu de doodstraf niet nodig, maar het is ook een principiële ongerechtvaardigde straf. Wij mogen ook in de toekomst die straf in Nederland niet opleggen. We moeten een verbod daarop in de grondwet opnemen, opdat toekomstige generaties Nederlanders niet in de verleiding komen een dergelijke straf opnieuw in te voeren.' Het sterk abolitionisme staat achter '1983'.

Een aanhanger van het abolitionisme in de volle zin meent echter dat ook het sterkere abolitionisme nog een te zwakke positie is. Hij zegt: 'De doodstraf is een principiële ontkenning van de menselijke waardigheid. Zij mag nooit, onder geen enkele omstandigheid, waar ook ter wereld worden opgelegd.' De abolitionist in de volle zin staat achter '1990'.

Het spreekt voor zich dat de argumenten voor de laatste positie veel sterker zullen moeten zijn dan voor de eerste positie. De pretenties van de laatste stelling zijn immers het grootst. Dat zijn overigens

wel de pretenties die de Nederlandse regering heeft, en ook de Europese Unie. Ik ben geneigd alleen wie alledrie de modaliteiten onderschrijft een 'echte abolitionist' te noemen, maar dat is natuurlijk een semantische kwestie.

Drie groepen argumenten vóór en tegen de doodstraf

Nu we weten waar abolitionisten en capitalisten voor staan, kunnen we de argumenten voor hun posities wegen. Zijn de argumenten voor het abolitionisme sterk? Zijn ze sterker dan de argumenten van de capitalisten?

De argumenten van capitalisten en abolitionisten kan men indelen in drie groepen: godsdienstige argumenten, pragmatische argumenten, en principiële argumenten. Onder een godsdienstig argument versta ik in dit verband een argument dat ontleend is aan een geloofsopvatting. En dan neem ik 'geloof' niet in de ruime betekenis van het woord, want in die zin worden we allemaal wel ergens geleid door niet geheel bewijsbare uitgangspunten, maar in de enge, religieuze zin van het woord. Geloofsargumenten zijn argumenten die ontleend zijn aan een openbaringsgegeven, zoals een passage in de Heilige Schrift. Ik zal ze hier buiten beschouwing laten. Niet omdat ze niet invloedrijk zijn overigens. Ze zijn immers enorm invloedrijk. Ook tegenwoordig nog, met name in delen van de wereld waar de secularisatie nagenoeg geen enkel effect heeft gesorteerd, zoals de islamitische wereld. Daar wordt de doodstraf als het woord van God, zoals geopenbaard in de koran, als uitgangspunt genomen en daartegen is geen enkele seculiere argumentatie bestand.

Deze stand van zaken heeft natuurlijk grote betekenis in een multiculturele samenleving. De aanwezigheid van aanzienlijke groepen moslims in Nederland betekent ook dat bijvoorbeeld de afwijzing van de doodstraf geen rotsvast gegeven meer is. Ik heb al eerder een uitspraak geciteerd van imam Haselhoef over homoseksueel geslachtelijk verkeer: 'Als er vier betrouwbare getuigen zijn, dus die nooit gelogen hebben, die de daad van penetratie zien, pas dan kan de doodstraf toegepast worden.'⁹ Of de doodstraf nu helpt of niet helpt bij criminaliteitsbestrijding, of de doodstraf nu rechtvaardig is of

niet, of de doodstraf nu beschaafd is of niet, het is voor een waarlijk gelovig moslim volslagen irrelevant. De vraag is of God het beveelt in de Heilige Schrift. De helderheid en consistentie van deze opvatting hebben we reeds eerder voor het voetlicht gebracht in hoofdstuk 3.

Ik beperk mij hier echter tot de seculiere discussie tussen abolitionisten en kapitalisten. Ik noem die godsdienstige dimensie hier alleen, omdat het ons ervan moet doordringen dat we met een gesecculariseerd betoog pro of contra de doodstraf op pragmatische en principiële gronden altijd alleen nog maar de westerse, gesecculariseerde wereld bereiken. Een groot deel van de wereld is voor het type argumentatie dat bijvoorbeeld Amnesty International presenteert (een abolitionistische organisatie) stof- en stokdoof.

Waar wij, Nederland, wel mee kunnen discussiëren, is met China en met de Verenigde Staten. Daar heeft men dezelfde pragmatische en principiële argumenten om de doodstraf toe te passen, precies zoals wij menen te hebben om deze af te schaffen. Met deze landen kunnen wij dus een echte discussie voeren. Die discussie wordt ook gevoerd. De reeds genoemde gedachtewisseling tussen onze premier en de minister van Buitenlandse Zaken van China legt daarvan getuigenis af. Wij weten natuurlijk niet hoe premier Kok die kwestie aan de orde heeft gesteld. En we weten ook niet hoe de Chinese minister van Buitenlandse Zaken heeft geantwoord. Maar wat men wel kan verwachten, is dat de Chinezen niet minder strijdbaar zijn dan wij.

Dat blijkt ook uit een artikel van de Rotterdamse rechtspsycholoog Dick Hessing in het *Rotterdams Dagblad*.¹⁰ Hessing verhaalt over een college dat hij had gegeven voor de politieacademie van Peking. Daarbij kreeg hij veel vragen over straffen, met name de doodstraf. Uit zijn verslag blijkt niets van een zekere gène die men daar zou hebben over het opleggen van de zwaarste straf. Integendeel, men probeert net zo enthousiast ons over te halen tot het kapitalisme als wij hen tot het abolitionisme proberen te bekeren. Beide zijden hebben vooralsnog weinig succes geboekt. De interculturele dialoog wordt voortgezet.

*De argumenten van de Nederlandse regering in 1983 voor het
grondwettelijk verbod op de doodstraf*

Wat waren nu precies onze pragmatische en principiële argumenten voor het abolitionisme? De argumenten die ons ertoe hebben gebracht in 1870 de doodstraf af te schaffen, laat ik hier buiten beschouwing. Dat heeft te maken met het feit dat abolitionisme een sterkere claim is dan alleen aan te geven wat onze nationale folklore op dit punt behelsde. De abolitionist heeft nu eenmaal missionaire neigingen, hetzij ten aanzien van toekomstige generaties (zoals bij de sterkere abolitionist het geval is), hetzij ten aanzien van andere delen van de wereld (zoals bij de abolitionist in de volle zin het geval is).

Daarom concentreer ik mij op de argumenten die wij hebben gepresenteerd om in 1983 een grondwettelijk verbod op de doodstraf te maken. Toen hebben wij namelijk gezegd: ‘Luister eens, de doodstraf is niet zomaar verkeerd, de doodstraf is principieel verkeerd. Wij verwerpen de doodstraf ook voor de toekomst. Wij maken het toekomstige generaties ook moeilijk eventueel een pro voor de doodstraf uit te spreken.’

Pas wanneer dat laatste gezegd wordt komt men in de buurt van een sterke abolitionistische claim. Die claim werd gemaakt in 1981 (ter voorbereiding op de grondwetswijziging van 1983) en vandaar dus dat ik de argumenten zal analyseren die toen zijn aangevoerd. De argumenten voor het grondwettelijk verbod op de doodstraf werden namens de regering aangevoerd door de toenmalige staatssecretaris M. Scheltema. Deze verwoordde het standpunt van de regering als volgt:

Naar ons oordeel behoort bij het opleggen van straf te allen tijde het principe te blijven gelden, dat de gestrafte ondanks alles *als medemens* wordt aanvaard, en dat *niet iedere participatie in de menselijke samenleving definitief onmogelijk wordt gemaakt*. De doodstraf doorbreekt dit principe door haar absoluut en finaal karakter, en wordt daarom door ons als *onmenselijk* aangemerkt. Het maken van uitzonderingen op het hier geformuleerde beginsel – hoezeer de omstandigheden dat ook lijken te billijken – zou meebrengen

dat de *humaniteit* niet meer onder alle omstandigheden als hoogste beginsel van de justitie wordt aanvaard. Naast het beginsel dat de straf humaan behoort te zijn, weegt het voor ons evenzeer zwaar dat de doodstraf *geen doel* kan dienen, dat niet met andere straffen te bereiken zou zijn.¹¹

Laten we dat eens nader analyseren. En laten we proberen de kansen te taxeren dat de Amerikaanse en Chinese collega's van onze premier door die argumenten overtuigd zouden raken. Allereerst: de gestrafte zou ondanks alles als 'medemens' moeten worden aanvaard. Dat is mooi gezegd. Maar is het mogelijk? In een dergelijke kwalificatie ligt een wereld aan verzwegen premissen besloten. Kan men Eichmann of Hitler als 'medemens' blijven ervaren na de gruwelen die zij hebben aangericht? De Israëliëse autoriteiten dachten ten aanzien van Eichmann kennelijk van niet. En wij, dat wil zeggen de gehele westerse wereld, óók niet toen we in Neurenberg oorlogsmisdadigers executeerden.

Een tweede argument dat de Nederlandse regering aanvoert ter rechtvaardiging van de grondwettelijke verankering van het abolitionisme is dat niet iedere participatie in de menselijke samenleving definitief onmogelijk mag worden gemaakt. Maar dat vooronderstelt weer dat *iedereen*, ongeacht zijn daden, kan resocialiseren. Hoe moeten we ons dat voorstellen ten aanzien van gruwelijke misdadigers? Kunnen we ons Adolf Hitler voorstellen als bankemployé na twintig jaar gevangenisarbeid? De filosofen onder ons zullen zeggen dat na twintig jaar een ander mens voor ons staat. Gerrit Krol verwoordt dit argument (zonder het te onderschrijven overigens) als volgt:

Wie een onschuldige winkelier de hersens inslaat om zijn geld is een 'onmens'. Maar voor zijn rechters staande, of gezeten tegenover zijn behandelende artsen, is de dader al lang geen onmens meer, maar een mens, of in elk geval iemand in wie men 'de mens' wil zien en die tijdens zijn daad waarschijnlijk 'verblind' of 'iemand anders' was. Het probleem is, zou je een beetje Heraclitisch kunnen zeggen, dat de misdadiger van toen en de verdachte van nu niet dezelfde persoon zijn.¹²

Dit klinkt aardig, maar het vraagt ook een beetje te veel van ons voorstellingsvermogen, zoals ook Krol meent, die het argument ironisch opvoert. Hume zei: ‘Wees een filosoof, maar blijf een mens.’ Het ‘Heraclitisch’ argument kan niet geheel overtuigen. We gaan allen uit van een continuïteit van de persoonlijkheid door de tijd heen.

Dat brengt ons op een derde argument van onze regering voor een grondwettelijk verbod op de doodstraf: het onmenselijke daarvan. Ook dat is een argument waartegen de Amerikaanse en Chinese collega’s van onze premier niet met lege handen staan. Onmenselijk? Immanuel Kant meende dat we met het opleggen van de zwaarste straf voor de zwaarste misdaden de persoon eren als mens. ‘Onmenselijk’ is het om iemand zijn daden níet aan te rekenen of om hem daarvoor níet te laten boeten op de manier waarop dat gepast zou zijn.¹³

Het vierde argument van onze regering (dat de humaniteit onder alle omstandigheden zou moeten worden gehandhaafd als beginsel van justitie) kan men onderschrijven, maar niettemin principieel capitalist blijven, zoals eigenlijk al uit het voorgaande punt blijkt. Kant, kampioen van de humaniteitsgedachte, meende dat dit juist zou wijzen in de richting van een erkenning van het doodstrafrecht.

Het vijfde argument ten gunste van het abolitionisme, namelijk dat het doel van de doodstraf ook met andere middelen te bereiken zou zijn, maakt ons nieuwsgierig. Immers, wat men daarvan op principiële gronden ook moge vinden, één ding kan toch niet worden ontkend: dat de doodstraf een einde maakt aan een probleem voor staat en samenleving, het probleem namelijk dat sommige mensen eenvoudigweg niet te handhaven zijn in de gemeenschap. George Bernard Shaw, een socialist, maar niet een van het sentimentele soort, meende dat er altijd een categorie mensen zal overblijven die niet gevoelig is voor welke vorm van straf of afschrikking dan ook. Daarvoor zou moeten gelden: straf ze niet, maar maak ze dood (‘Do not punish them. Kill, kill, kill, kill, kill them’).¹⁴ John Stuart Mill, een humane en verlichte denker, strafrechthervormer, feminist,¹⁵ kampioen van de vrijheid van meningsuiting,¹⁶ stelde: een dode recidiveert niet.¹⁷ De kans dat de geëxecuteerde ooit weer tot misdaden vervalt is nul procent. De Chinezen en Amerikanen zullen met be-

langstelling van onze premier vernemen hoe dat cijfer ook ‘met andere middelen’ te behalen is, zoals de Nederlandse staatssecretaris in zijn optimistische voorstelling van zaken aangaf.

Kan men nu stellen dat met het ontzenuwen van de weinig overtuigende argumenten van de regering uit 1981 een sterke zaak gemaakt is voor het kapitalisme? Natuurlijk niet. Maar het maakt wel duidelijk dat de gronden waarop onze regering het abolitionisme grondwettelijke verankering heeft gegeven, zwak zijn.

Nu zijn voor het abolitionisme natuurlijk veel meer argumenten aan te dragen en misschien moeten we de Nederlandse regering helpen in het adequater presenteren van haar zaak. De argumenten vóór en tegen de doodstraf zijn door de gehele geschiedenis van de mensheid gepresenteerd en men heeft dan ook wel gezegd dat het naïef is te denken dat men nog nieuwe zal kunnen bedenken.¹⁸ Dat lijkt mij juist. Men behoeft de literatuur er maar op na te slaan en een indrukwekkende lijst van argumenten pro en contra trekt aan ons voorbij (zij het dan dat de pro-argumenten in Nederland tegenwoordig nauwelijks aandacht krijgen).

De doodstraf is onbeschaafd

Een veelgehoord argument is het beschavingsargument. De doodstraf zou ‘onbeschaafd’ zijn. Overal waar de doodstraf bestaat, heerst barbarij. Overal waar ze is afgeschaft, is men beschaafd, zei Victor Hugo (‘Partout où la peine de mort existe, on est dans la barbarie. Partout où elle est abolie, on est dans la civilisation’).¹⁹ ‘Maar waarom,’ zullen de Chinese en Amerikaanse collega’s van onze premier vragen, ‘is die doodstraf nu zo onbeschaafd?’ Zijn de Chinezen minder beschaafd alleen omdat zij de doodstraf kennen? Of moeten we de doodstraf zien als een ‘onbeschaafde enclave’ in een verder beschaafde samenleving? Betekent het woord ‘beschaafd’ hier dan nog wel iets? Is het niet gewoon een woord om onze afkeuring tot uitdrukking te brengen? En zo ja, zouden we dan niet argumenten moeten aandragen in plaats van ons te beroepen op een quasi-beschrijvende term als ‘beschaafd’?

Veelgehoord is ook het onomkeerbaarheidsargument. De doodstraf is definitief. Het effect kan niet worden teruggedraaid. De literatuur over de doodstraf geeft vele voorbeelden van ten onrechte voltooide of op het laatste moment vrijdelde executies. Wanneer ooit mocht blijken dat de doodstraf ten onrechte is opgelegd, dan kan de zaak niet worden teruggedraaid. De strafrechtsannalen van alle landen kunnen getuigen dat er fouten worden gemaakt, merkt strafrechtgeleerde D. Simons op. Hij heeft ter ondersteuning van het argument dat wij daar ook allen van uitgaan nog een mooi gegeven opgevoerd. Hij zegt dat het niet voor niets is dat men tegen elk vonnis in beroep kan gaan. Dat is toch kennelijk een erkenning dat we de mogelijkheid openhouden dat rechters kunnen dwalen. En het graf geeft zijn doden niet terug. 'In naam van het recht is niet meer goed te maken onrecht geschied, dat met de geschiedenis der rechtspleging voor altijd verbonden blijft en zijn somberen nagalm doet hooren tot in verre tijden.'²⁰

In het kader van de waarheidsvinding is het van belang dat mensen soms moorden opbiechten die zij niet hebben begaan. Simons vermeldt het volgende geval. In het jaar 1900 verdween een meisje van twaalf jaar uit haar woning in Prassberg, een plaatsje in Stiermarken. Er ontstond het vermoeden dat er een misdrijf was gepleegd en na een ingesteld onderzoek bekende de vader dat hij het meisje had gewurgd. Daarna zou hij – in samenwerking met zijn vrouw – het lijk in stukken hebben gesneden, daarvan delen hebben verbrand en andere delen zelfs hebben opgegeten.

De man werd ter dood veroordeeld, maar niet geëxecuteerd. De straf werd omgezet in een levenslange gevangenisstraf. Nadat hij drie jaren daarvan had uitgezeten werd een meisje aangehouden wegens diefstal. Na enig onderzoek kwam vast te staan dat het hetzelfde meisje was dat als vermoord was opgegeven.

Hoe kon het zijn dat de vader had aangegeven haar te hebben vermoord? Na onderzoek door psychiaters kwam vast te staan dat de man aan een geestesziekte leed. Zijn verklaringen waren geen bewuste leugens, maar hingen samen met zijn geestestoestand. En de vrouw dan? 'De vrouw had hare betekenis afgelegd onder den

moreelen drang van den geestelijke die van hare schuld overtuigd, haar gezegd had, dat hij haar alleen de priesterlijke absolutie geven kon, wanneer zij de waarheid zeide.²¹ En zo, aldus Simons, was de rechter verleid tot een uitspraak die weliswaar volkomen onjuist was, maar waaraan niemand twijfelde op het moment dat deze gedaan werd. Voor Simons woog het argument dat er fouten kunnen worden gemaakt het zwaarste. Dit is het hoofdargument tegen de doodstraf. 'De onherroepelijkheid blijft voor mij het hoofdbezwaar.'²²

Ook Modderman voorziet het argument van de onherstelbaarheid van de doodstraf van een aardig voorbeeld. In Italië werd in 1855 een onschuldige bijna geëxecuteerd. 'Hij lag reeds onder de guillotine. De bijl viel, maar bleef door een gebrek aan de stijlen, een paar duim boven het hoofd hangen. Een minuut later kwam een expresse het bericht brengen dat de man onschuldig en de ware schuldige gevonden was.'²³

Het zijn mooie verhalen. Maar leveren zij een beslissend argument op tegen de doodstraf? De kapitalisten zullen zich niet laten overtuigen. Een ten onrechte opgelegde gevangenisstraf van twintig jaar kan ook niet worden teruggedraaid, zeggen zij. Maar stel nu eens dat de gerechtelijke dwaling ontdekt wordt enkele jaren na de veroordeling, zoals in het geval dat Simons opvoert? Dan zou het toch wel erg bitter zijn dat de veroordeelde inmiddels is geëxecuteerd? Kapitalisten zullen dat waarschijnlijk toegeven, maar erop wijzen dat dit de risico's zijn van het systeem. We nemen ook dodelijke risico's door mensen in auto's te laten rijden, in vliegtuigen te laten vliegen, enzovoort.²⁴

De doodstraf is discriminatoir

Weer een ander argument is het discriminatieargument. Het houdt in dat de statistieken uitwijzen dat zwarten in de Verenigde Staten een veel grotere kans hebben op de elektrische stoel te komen dan blanken. Maar, antwoordt de capitalist, dat komt dan doordat er ook meer zwarten in de gevangenissen zitten. Ook dáár zitten zij ten onrechte, antwoorden de abolitionisten op hun beurt. Dan moeten we dáár maar iets aan doen, zeggen de kapitalisten vervolgens.

Het discriminatieargument lijkt mij geen argument tegen de doodstraf, het is een argument tegen... discriminatie. Zoals Ernest van den Haag terecht heeft gezegd is het discriminatieargument dan ook waarschijnlijk geen echt argument dat de abolitionisten daadwerkelijk motiveert. Zij gebruiken het, maar hun werkelijke afkeer van de doodstraf is anders gemotiveerd.²⁵ Stel je de volgende discussie voor tussen een voorstander van de doodstraf en een abolitionist:

Abolitionist: 'De doodstraf is een verwerpelijke straf.'

Capitalist: 'O ja? Nou, daar ben ik nog niet zo van overtuigd.'

Abolitionist: 'Nee? Heb je wel eens gezien hoe de gevangenispopulatie eruitziet? Het grootste deel bestaat uit zwarten.'

Capitalist: 'Zo zo, en wat zou dat betekenen volgens jou?'

Abolitionist: 'Een racist zal zeggen dat het betekent dat zwarten een grotere aanleg hebben tot criminaliteit, maar we weten wel beter. Het betekent dat het strafrechtelijk systeem niet eerlijk werkt. Blanken worden niet zo snel betrapt en als ze wél worden betrapt hebben ze betere advocaten, of jury's zijn niet zo snel geneigd blanken te veroordelen. Het systeem werkt dus in het nadeel van de zwarten.'

Capitalist: 'Mag ik je vragen mee te werken aan een gedachte-experiment?'

Abolitionist: 'Mij best.'

Capitalist: 'Stel nu eens dat in de gevangnissen proportioneel evenveel zwarten als blanken zaten. En probeer je ook voor te stellen dat de gehele gevangenispopulatie hetzelfde inkomen heeft en dus ook de dezelfde mogelijkheid heeft gehad zich van kundige juridische hulp te voorzien. Zou je dan wél voor de doodstraf zijn?'

Abolitionist: 'Ja zeg, maar dat is een volkomen onwerkelijke situatie. Zo zit de werkelijkheid helemaal niet in elkaar.'

Capitalist: 'Nee, dat weet ik ook wel. Het is een gedachte-experiment om te testen in hoeverre het door jou opgevoerde argument voor je afkeer van de doodstraf werkelijk je denken beheerst, of dat het in werkelijkheid iets anders is dat je beweegt. Geef dus alsjeblieft antwoord op de vraag.'

(Stilte...)

Abolitionist: 'Eh, ook in de door jou geschetste situatie zou ik tegen de doodstraf zijn natuurlijk. De doodstraf is namelijk intrinsiek onrechtvaardig.'

De doodstraf geeft uiting aan wraak

Abolitionisten zeggen ook wel dat de doodstraf een vorm van primitieve wraak is. Maar so what, antwoordt een capitalist als De Savornin Lohman dan. Hij erkent ruiterlijk dat hij in sommige gevallen wraak wil en als men dat 'barbaars' wil noemen, welaan, noem hem dan maar een barbaar. 'Ik beken, tot die barbaren te behooren, die inderdaad meenen, dat het strafregt in het wezen der zaak niets anders is dan een wraakregt,' zegt hij.²⁶ Ook Gerrit Krol neemt het wraakargument ironisch op de korrel:

Vroeger, toen we nog primitief waren, strafden we uit vergelding. Wie een ander pijn had gedaan, moest zelf ook maar 's ondervinden wat het was om pijn te lijden. Een uitgebreid instrumentenpark stond ons daarbij ter beschikking. Later, toen we hadden geleerd afstand te nemen tot onze emoties, vonden we dat straf nooit vergelding mocht zijn, maar moest dienen ter opvoeding en verbetering van de booswicht. Daar was de gevangenis voor en de betrokkene bleef ongeveer zo lang vastzitten als wij dachten nodig te hebben om van hem een goed mens te maken. Zou daar misschien de lengte van onze gevangenisstraffen vandaan komen? We zijn intussen nog weer wijzer geworden. We weten dat een langdurig verblijf in de cel mensen niet beter maakt. Integendeel, het is bekend, de meesten komen er nog beroerder uit dan ze erin gegaan zijn. Daarom geloven we tegenwoordig dat de gevangenisstraf alleen maar een relatieve of symbolische waarde mag hebben en van de zwaarte van het misdrijf hoogstens een indicatie hoort te geven.²⁷

Een van de schrijvers die het wraakelement of het vergeldingselement het scherpst bekritiseerd heeft, is de Italiaanse strafrechthervormer Cesare Beccaria. Zijn boek over misdaden en straffen was

een bestseller in zijn tijd, werd door Voltaire geprezen²⁸ en staat tot op de dag van vandaag model voor een moderne visie op het recht.²⁹ Ook Beccaria wees de doodstraf af. Hij deed dat als volgt: ‘De doodstraf is [...] niet nuttig voor de maatschappij doordat zij een slecht voorbeeld van bloeddorstige wreedheid aan de mensen geeft.’³⁰ Morellet, een andere verlichtingsdenker en groot bewonderaar van Beccaria, plaatste daar nog de volgende kanttening bij:

Het is een belediging voor de hele mensheid, iemand met het beulsambt te belasten en het is onbegrijpelijk, dat er mensen te vinden zijn, die zich willen verlagen tot dit ambt. Ik twijfel er aan, of de mens enig wild dier tot zo iets zou kunnen africhten. Dat is een van de nadelen van de doodstraf, tenzij men de veroordeelden door wilde dieren liet verscheuren, zoals bij de Romeinen. Hoewel zeer onmenselijk, schijnt dit systeem mij toch minder in strijd met de menselijkheid.³¹

Een grappige passage. Het eerste punt is bekend. De oplossing voor het probleem van Morellet is ook heel komisch: wilde dieren zouden het beulswerk maar over moeten nemen. Dat is minder in strijd met de menselijkheid. Het lastige is alleen dat iemand die wilde dieren moet vangen, kooien en vervolgens de arena in sturen om de veroordeelden te verscheuren. Helaas kunnen de dieren dát nog niet helemaal zelf organiseren; daar hebben ze mensen voor nodig. Zijn die mensen dan toch niet uiteindelijk verantwoordelijk voor de ‘executie’ van degenen die worden opgegeten? Maar het is juist, die beulen behoeven dan niet meer zelf de bijl te hanteren. Ze zijn een soort equivalent van de ‘Schreibtischmörder’ geworden; zij kunnen moorden zonder bloed aan hun handen te krijgen.

Beccaria is ook tegen de doodstraf omdat de wetten een matigend effect zouden moeten hebben. De wetten zouden ons moeten leren dat men geen bloed mag vergieten. Zou men de doodstraf handhaven ‘dan zouden juist de wetten als matigend element in het menselijk gedrag dit verschrikkelijk voorbeeld geen kracht moeten bijzetten, temeer daar de wettelijke doodslag met een bestudeerd vertoon van formaliteit gepaard gaat’.³²

Ook een veel gehanteerd argument is: de doodstraf als gelegaliseerde moord. 'Ik vind het absurd, dat de wetten die de uitdrukking zijn van de wil van het volk en die elke aanslag op de onschendbaarheid van het leven verfoeien en bestraffen, zelf voorschrijven een doodslag te plegen. En dat zij, om de burgers het moorden af te leren, zelf een moord in het openbaar doen voltrekken.'³³ Maar het antwoord van de capitalist hierop zal luiden dat het opleggen van de doodstraf en het executeren daarvan niet kan worden gezien als een 'moord'. Moord is per definitie iets wat geschiedt in strijd met het recht.

Beccaria leeft in onze handboeken voort als de kampioen van de humaniseringsgedachte. Hij wilde de tortuur terugdringen. Hij was tegen de doodstraf. Kortom, hij wilde het strafrecht 'humaniseren'. Toch, als men zijn boekje echt aandachtig gaat lezen, kan men hier of daar passages tegenkomen die bepaald niet overeenkomen met het mythische beeld dat de moderne rechtsgeschiedenis van hem heeft opgebouwd. Zo is hij een fervent voorstander van dwangarbeid en slavernij. Dat blijkt uit een passage waarin hij stelt dat wij de doodstraf niet nodig hebben omdat een veroordeling tot dwangarbeid een grotere indruk maakt op het tot criminaliteit neigend gemoed dan de executie:

Het afschuwelijke maar voorbijgaande schouwspel, dat de executie van een misdadiger te bieden heeft, is een minder krachtig afweermiddel tegen de criminaliteit dan het blijvend en pregnante voorbeeld van een mens, die van zijn vrijheid is beroofd en die, verlaagd tot de rang van een lastdier, met zijn dwangarbeid de maatschappij moet vergoeden wat hij haar heeft misdaan.³⁴

Kennelijk heeft de grote strafrechthervormer Beccaria bezwaren tegen de doodstraf, maar heeft hij er geen bezwaren tegen een mens tot de rang van een lastdier te verlagen door hem dwangarbeid te laten verrichten. Integendeel, het zou de mens ertoe brengen het volgende te overdenken, zo schrijft hij: 'Ik zelf zal ook, indien ik mij aan een gelijksoortig misdrijf schuldig maak, in zulk een benarde

toestand geraken en voor even lange tijd.³⁵ Een dergelijke herhaalde inkeer tot onszelf, meent Beccaria, 'is heel wat krachtiger dan alle vrees voor de dood'.

De afkeer van de doodstraf wordt hier dus geheel in termen van efficiency onderbouwd. Dat blijkt ook uit een andere passage, waarin hij uiteenzet dat sommigen de dood kalm en onbewogen tegemoet zien. Bij diegenen die onbewogen blijven voor de dood, kan het gaan om fanatici en hoogmoedigen, maar ook om mensen die het leven moe zijn. Kortom, de doodstraf schrikt niet of onvoldoende af. Wat wel? De kampioen van de humaniseringsgedachte zegt: 'Noch fanatisme noch hoogmoed zijn bestand tegen ijzers en ketenen, of tegen stokslagen.'³⁶ En hij voegt eraan toe: 'Fanatisme en hoogmoed bloeien niet in de schaduw van het juk of in de ijzeren kooi, waar de wanhoop voor de veroordeelde niet eens het einde van zijn leed beteekent, doch dit alleen nog maar doet beginnen.'³⁷ Met andere woorden, het is inhumain iemand de doodstraf te geven, maar men kan hem best in een ijzeren kooi plaatsen, want daar is de wanhoop niet het einde van zijn leed. Men zou bijna zeggen: Beccaria acht voor bepaalde zaken de doodstraf 'te licht'.

Een gevoelig denker als Diderot was dat ook opgevallen. Diderot zei: 'Ik deel de mening van Beccaria en het is onmogelijk niet getroffen te worden door de argumenten van de auteur. Maar ik noteer dat hij, en terecht, zijn leer van zachtheid en menselijkheid tegenover de misdadiger verzaakt.'³⁸ Na het aanhalen van de passage van de ijzeren kooi merkt Diderot op: 'Dit beeld is schrikwekkender dan dat van de radbraking, en de straf die hij zo afschildert, is wreder dan de wreedste dood.'³⁹ Opvallend is dat Beccaria ook geen bezwaren lijkt te hebben tegen slavernij. Opnieuw: op basis van de efficiency. Uit de volgende passage blijkt echter dat het hierbij niet gaat om het speciaal preventieve effect (afschrikking van de individuele wetsovertreder), maar om het algemeen preventieve element (afschrikking van potentiële wetsovertreders):

Het voordeel van slavernij ligt [...] hierin, dat zij meer afschrikwekkend werkt op de toeschouwers dan op wie haar ondergaat. De gevangene is immers zo in beslag genomen door de beslommeringen van het ogenblik dat hij niet denkt aan de toekomst, terwijl de

omstaanders rekening houden met de globale straf, de straf in haar geheel gezien. Alle leed is in 's mensen verbeelding groter dan in werkelijkheid.⁴⁰

Dit is alles twijfelachtige psychologie. Maar wat belangrijker is: het is ook volkomen cynisme. Het gebruik van de mens als *middel* wordt hier zonder enige kammernis aanbevolen.

De doodstraf is niet 'modern'

Een punt dat ook keer op keer terugkomt in de discussie over de doodstraf, is dat het hierbij gaat om een 'oude' manier van straffen. De doodstraf zou niet 'modern' zijn. Reeds in 1870 speelde dat een rol. Zo schrijft A. Bitzius in 1870 optimistisch: 'De doodstraf nadert meer en meer haar einde. Steeds algemeener wordt zij nog maar toegepast op eigenlijken doodslag, ja op vele plaatsen, zelfs met toestemming van hen, die haar in beginsel verdedigen, beperkt tot moord met voorbedachten rade.'⁴¹ Volgens Bitzius heeft de moderne staat de doodstraf ook niet meer nodig. Pruisen was al begonnen met de doodstraf uit haar Wetboek van Strafrecht te bannen en de rest van Europa zou wel snel volgen. 'Dan begint morgen de afschaffing der doodstraf haren triumftocht door Europa te houden, en het thans levend geslacht zal niet voorbijgaan of de laatste gewone voltrekking van een doodvonnis heeft plaatsgehad.'⁴² De moderne staat beschikt over krachtige zo niet krachtiger middelen om de misdadiger voor de maatschappij onschadelijk, ja zelfs misschien wel weer bruikbaar en nuttig te maken:

Hoe meer gevallen zich voordoen, waarin de staat vermijdt de doodstraf gelijk vroeger toe te passen en daardoor niet te gronde gaat maar veeleer zijn doel bereikt, des te algemeener zal de doodstraf, overal waar zij nog plaats heeft, als iets onnoodigs, als een ongeoorloofd noodweer en overbodige wreedheid, kort en goed, als een zeker onrecht beschouwd worden.⁴³

We treffen hier hetzelfde utopisme aan als bij de regering in 1981.

De doodstraf demonstreert de machteloosheid van de staat

Sommigen beschouwen de doodstraf ook als een teken van zwakte van de staat. Men zou het opleggen van de doodstraf door de staat kunnen vergelijken met het slaan van kinderen door de ouders. Het slaan is meer een teken van onmacht dan van macht. Men zou er namelijk in moeten slagen door middel van overreding en overtuiging een ander te doen inzien dat bepaald gedrag niet aanvaardbaar is. Kennelijk is men daarin niet geslaagd. Zo zou de staat erin moeten slagen mensen door hervormingen, dreiging met straffen en het verbeteren van de omstandigheden waaronder mensen leven mensen binnen het gareel te houden. Lukt dat niet, dan faalt de staat. De staat faalt dubbel wanneer zij als een wanhoopsdaad naar de doodstraf moet grijpen (of meent dat zij het moet). ‘Het betekent, dat de staat geen kans ziet om recht, orde en rust te handhaven zonder dit uiterste middel,’ schrijft J.M. van Bemmelen.⁴⁴

Ongetwijfeld, zal de capitalist antwoorden. Het zou mooier zijn wanneer het handhaven van orde en rust zonder de doodstraf kon. Maar dat lukt nu eenmaal niet. Schopenhauer zegt: ‘Om het leven van de burgers te beschermen is [...] de doodstraf absoluut noodzakelijk. Aan diegenen die denken het zonder te kunnen stellen moet je antwoorden: “Schaffen jullie nu eerst maar eens de moord af, dan volgt de doodstraf vanzelf wel.”’⁴⁵

Van de doodstraf wordt zoveel misbruik gemaakt

Een nieuwe invalshoek voegt Van Bemmelen toe met wat ik zou willen noemen het ‘misbruikargument’. Hij verwoordt het als volgt: ‘Voor ware democratie, vrijheid van gedachte, godsdienst, overtuiging, is het absoluut noodzakelijk, dat de Staat de doodstraf voor goed en over de geheele lijn afschaft. Anders blijft het altijd mogelijk om mensen terzake van ras-, nationaliteits-, godsdienst- en overtuigingsverschillen ter dood te brengen.’⁴⁶

Dit is een intrigerend idee. De doodstraf kan gemakkelijk worden misbruikt om dissidenten de mond te snoeren. ‘En ze is ook zoo ver-

leidelijk! Zoo licht ziet men in den politieken tegenstander vooral wanneer hij zich zelf ook aan onmenschelijken daden van geweld te buiten heeft gedaan, niet meer een mensch maar alleen maar het gevaarlijke wezen, dat voorgoed buiten gevecht moet worden gesteld. Dood is dood, zegt men dan, dan kan hij ook nooit meer kwaad doen.⁷⁴⁷

Daar ziet iets in. Waarschijnlijk is dat ook het argument van Amnesty International om tegen de doodstraf te pleiten. Maar het zou dan aanbeveling verdienen de kaarten open op tafel te leggen. De aanhanger van het misbruikargument is dan niet tegen de doodstraf op zich, maar tegen de doodstraf voor politieke gevangenen en gewetensgevangenen. Aangezien hij tevens van oordeel is dat het vaak de politieke gevangenen en gewetensgevangenen zijn die – ten onrechte – de doodstraf krijgen opgelegd, is hij maar tegen de doodstraf om daarmee te voorkomen dat de verkeerde mensen worden geëxecuteerd.

De gehele argumentatie berust natuurlijk op de veronderstelling dat het niet mogelijk zal blijken te zijn de doodstraf voor de goede delicten opgelegd te krijgen. Maar is die assumptie gerechtvaardigd? Om dat te beoordelen zou men moeten onderzoeken wat de praktijk is geweest van de doodstraf en of het mogelijk is gebleken deze alleen dáár opgelegd te krijgen waar het gaat om capitale delicten. En dan valt onmiddellijk op dat in de Verenigde Staten en in het huidige (!) Europa de doodstraf alleen wordt toegepast voor capitale delicten. In de Verenigde Staten komt iemand niet op de elektrische stoel vanwege zijn opvattingen, maar altijd omdat hij een of ander capitaal misdrijf heeft begaan. Als het nu mogelijk is gebleken in de Verenigde Staten en in Europa de doodstraf alleen als ultieme straf te organiseren, waarom zou dat dan niet kunnen lukken in andere delen van de wereld? Daarmee is het misbruikargument van Van Bemmelen dus weerlegd.

Hierbij moet ik het laten in het presenteren van enkele argumenten voor en tegen de doodstraf die door onze regering in 1981 niet werden behandeld. Heeft de discussie ons iets geholpen? Ik ben geneigd te zeggen van niet. In die discussie zit geen centimeter beweging. Partijen hebben elkaar niet kunnen overtuigen.

*Is het waarschijnlijk dat wij de Chinezen en Amerikanen
zullen overtuigen?*

Is de hele onderneming dan niet een wanhopige exercitie? Zouden we het roer niet radicaal moeten omgooien? Velen denken dat het buitenlands beleid eigenlijk een betrekkelijk eenvoudige kwestie is. Zij denken dat zij een eigen standpunt moeten innemen, 'pro' of 'contra' de doodstraf, en dat daarmee de kous af is. Als voor jou de balans 'contra' uitvalt, dan mag een verbod op de doodstraf ook wel in de grondwet en is het gewenst dat onze premier de discussie aangaat met zijn Chinese en Amerikaanse collega's. Maar is dat niet een veel te grove voorstelling van zaken? Mijn punt is dat we moeten onderscheiden tussen de drie posities zoals hiervoor genoemd: 1870, 1983, en als laatste het ijveren voor abolitionisme in het buitenlands beleid, 1990. En voor elke fase moeten we sterkere argumenten hebben.

Wanneer de argumenten ten gunste van het abolitionisme nét de doorslag geven dan zou men kunnen kiezen voor het handhaven van de afschaffing van de doodstraf in Nederland. Dat wil zeggen een systeem waarin de doodstraf niet wordt opgelegd. Maar niet meer dan dat.

Wanneer de argumenten van het abolitionisme zo sterk zijn dat het gerechtvaardigd zou zijn niet alleen déze generatie Nederlanders te binden aan de afschaffing, maar ook toekomstige, dan zou een grondwettelijk verbod op de doodstraf zijn gerechtvaardigd. Maar dan moet men zeer goede argumenten hebben dat het opleggen van de doodstraf een ernstige schending is van de rechten van de mens.

En alleen wanneer het pleit ten gunste van het abolitionisme met een overweldigende rijkdom aan argumenten is beslecht, wanneer de Chinese en Amerikaanse collega's van onze premier als het ware verpletterend worden verslagen door zijn argumentatieve overwicht ten gunste van het abolitionisme, ja dan, maar ook alléén dan zou het gerechtvaardigd zijn dat wij proberen ons systeem ook in andere landen ingang te doen vinden.

En is dat zo? Ik denk dat de argumenten van de abolitionisten niet erg sterk zijn. Ben ik daarom vóór de doodstraf? Nee, dat ook niet, want de argumenten van de capitalisten zijn misschien ook niet zo sterk. Misschien zijn de argumenten van de abolitionisten nét sterk genoeg om de afschaffing van de doodstraf in Nederland met een nipte meerderheid te halen. Dat wil zeggen: ik sta achter '1870'.

Maar het sterkere abolitionisme, '1983', en het abolitionisme in de volle zin van het woord, '1990', dat meent dat wij met Edammer kaas en watermanagement óók een missie hebben in het exporteren van ons standpunt over de doodstraf, lijken mij een brug te ver. Men kan dus stellen dat '1983' een vergissing is geweest en dat het ijveren door de Nederlandse regering voor een wereldwijde afschaffing van de doodstraf nog minder te rechtvaardigen valt. Daarvoor zijn – opnieuw – de argumenten van het abolitionisme te zwak.

De journaliste Mies Bouhuys citeert in een abolitionistisch pleidooi de commissie van rapporteurs inzake het wetsontwerp ter afschaffing van de doodstraf in 1870.⁴⁸ 'Nederland is rijp voor afschaffing,' constateerde men. Nederland 'doet daarmee een stap voorwaarts op de baan der ware beschaving'.

Daaruit blijkt dat het 'beschavingsargument' ook in de negentiende eeuw al opgeld deed. Bouhuys constateert echter dat er ook in Nederland aan het einde van de twintigste eeuw 'nauwelijks verschuiving in het percentage voor- en tegenstanders' is opgetreden. 'Net als in 1870 verklaart iets meer dan de helft van het Nederlandse volk zich tegen de doodstraf.'

Het is interessant hier iets langer bij stil te staan. Als de informatie van Bouhuys klopt – en ik denk dat deze klopt – zou dus het percentage voor- en tegenstanders van de doodstraf in Nederland betrekkelijk stabiel zijn gebleven gedurende ongeveer anderhalve eeuw. Dat zou het naar mijn idee rechtvaardigen dat de doodstraf is afgeschaft (gesteld dat het percentage tegenstanders op een bepaald moment het percentage voorstanders heeft overtroffen), maar dat rechtvaardigt nadrukkelijk niet dat een verbod op de doodstraf in de grondwet is terechtgekomen. De grondwet kan tenslotte alleen met een meerderheid van twee derde in de beide Kamers der Staten-Generaal

worden gewijzigd. Het ligt in de rede daarom in de grondwet alleen bepalingen op te nemen waarover een brede en lange democratische consensus is gegroeid. Het opnemen in de grondwet van omstreden waarden met het oogmerk deze buiten de discussie te houden is als strategie dubieus. Met die daad hebben de abolitionisten gezondigd tegen een democratisch uitgangspunt. Zij hebben een betrekkelijk instabiele momentane meerderheid van het moment gebruikt om zich van een immunisering van de discussie over het onderwerp voor de toekomst te verzekeren.

Onder vigeur van een liberaal multiculturalisme zou men kunnen beweren dat een zekere mate van culturele pluriformiteit wenselijk is. Natuurlijk is er een grens aan die pluriformiteit. We hebben het daarover al vaak gehad. Die grens is bereikt wanneer zeer fundamentele schendingen van mensenrechten aan de orde zijn. Het opleggen van de doodstraf als ultieme straf op levensdelicten volgens een wettelijke procedure, zoals in de Verenigde Staten, is niet zo'n fundamentele schending.

En met dit standpunt is dan toch een stelling ingenomen die enige praktische betekenis heeft. Met name voor het abolitionistisch buitenlands beleid. Weliswaar kan men '1983' een vergissing achten, maar dat hoeft toch ook weer niet te leiden tot een verwijdering van het verbod op de doodstraf uit de grondwet. Dat gebeurt vanzelf wel. Wanneer, net zoals het geval is geweest na de Tweede Wereldoorlog, de Europese regeringen worden geconfronteerd met oorlogsmisdadigers van het type Hitler en Eichmann, zal al het vrome optimisme uit 1981 van de toenmalige Nederlandse regering snel vergeten zijn. Zo was dat ook het geval met de 'muziek' uit 1870.

Wij moeten nooit vergeten dat wanneer de abolitionisten stellen dat de doodstraf niet past in een beschaafde samenleving, wij in Nederland na de oorlog razendsnel dat beschavingsproces zouden moeten hebben doorgemaakt. In 1952 hebben wij nog veertig mensen laten executeren wegens misdaden die men in oorlogstijd had begaan. Dat hebben wij gedaan op grond van een in de haast gemaakt Besluit Buitengewoon Strafrecht van 22 december 1943.⁴⁹ De geëxecuteerden waren onder anderen: Ans van Dijk, die veel joodse landgenoten had verraden, Tj. van der Weiden, burgemeester van Velsen en medeplichting aan arrestaties en mishandelingen, J. Boogaard,

verrader van de overval op de gevangenis aan de Weteringschans, en J. H. A. M. Driehuis, bewaker van het kamp Ommen.⁵⁰ Dan kan men de vraag stellen of het niet vreemd is om veertig jaar later zo hoog van de toren te blazen over het onbeschaafde van andere naties als men zélf zo kort geleden nog executies heeft gepleegd.

Waarvoor zouden wij wél moeten ijveren in het buitenlands beleid?

Nu zou men kunnen vragen waarom je je over deze kwestie zo druk moet maken. Wat geeft het? Stel dat onze premier zijn Chinese en Amerikaanse collega's niet overtuigt met onze stelling dat het opleggen van de doodstraf in strijd is met de mensenrechten, dan is er toch nóg niets aan de hand? Dan hebben onze premier en zijn buitenlandse collega's een interessant gesprek gehad dat over andere dingen ging dan over kaas en bruggen bouwen. Niets mee mis toch?

Toch wel. Ik denk dat wanneer het woord 'mensenrechten' regelmatig van stal wordt gehaald bij kwesties waarover mensen gewoon van mening verschillen en waarvoor beide partijen valide argumenten kunnen hebben, mensenrechten eroderen. 'Rights-talk' leidt dan tot inflatie. De ware vriend van mensenrechten zou daarvoor beducht moeten zijn, maar helaas zijn er op dit punt weinig echte vrienden van de mensenrechtenidee. De overgrote meerderheid gaat uit van 'hoe meer, hoe beter'.

Betekent mijn kritiek op het missionaire abolitionisme dat we nooit moeten ijveren voor bepaalde idealen in het buitenlands beleid? Geenszins. Ik hoop dat dit misverstand niet zal rijzen. Bepaalde zaken zijn inderdaad zeer ernstige schendingen van de rechten van de mens. Wij moeten wereldwijd op de bres gaan staan ter bestrijding van bepaalde misstanden. De vraag is alleen wat die misstanden zijn.

Daartoe behoort in ieder geval het folterverbod. Martelingen moeten in beginsel worden uitgesloten. Daartoe behoort ook een goed proces. Ieder heeft recht op een eerlijk proces, met bijstand van een raadsman. Tot die harde rechten behoort ook de vrijheid van meningsuiting (ik kom daarover nog te spreken in hoofdstuk 7). Of

democratie. Maar daartoe behoort níet de afschaffing van de doodstraf.

Bij de echte mensenrechten moet het gaan om *universaliseerbare* noties. Het is zeer de vraag of men dat van de afschaffing van de doodstraf kan zeggen.

‘1983’ is in strijd met de geest van ‘1870’

Opvallend is overigens dat de lijn van het hier betoogde veel minder radicaal is dan het op het eerste gezicht lijkt. Men zou het zelfs in overeenstemming met ‘de geest van 1870’ kunnen noemen. De grote man achter de afschaffing van de doodstraf in 1870 was de toenmalige minister van Justitie, A. E. J. Modderman. Bij de verdediging van de afschaffing van de doodstraf in Nederland ging Modderman ook in op een gerucht dat te vinden was in de dagbladen van zijn tijd, namelijk dat Zwitserland de doodstraf zou hebben ingevoerd. Dat is volstrekt onwaar, zegt hij. De doodstraf is slechts ingevoerd in het kanton Schweiz. Zwitserland is verdeeld in 25 kantons, ieder met een eigen wetgeving. ‘Nu is aan de kantons de *bevoegdheid* weder gegeven om de doodstraf al of niet in te voeren,’ zegt Modderman.⁵¹ En hij voegt daar enkele woorden aan toe waarom het mij gaat in dit verband: ‘En misschien zou ik mijne stem aan dat voorstel hebben geschonken. Ik zou als tegenstander dier straf de invoering in mijn kanton tegenhouden, maar zou het regt van andere kantons om anders te handelen niet willen verkorten.’⁵²

Dit zijn wijze woorden. De denker die bekendstaat als de grootste abolitionist van Nederland, Modderman, stelde zich dus op het standpunt dat hij *voor zijn Nederland* de doodstraf niet of niet langer geschikt achtte. Maar hij matigde zich geen oordeel aan over de rest van de wereld.

Dit was vroeger een tamelijk courant standpunt. We vinden het ook bij de strafrechtgeleerde D. Simons in 1907. Simons is tegen de doodstraf, maar, zo zegt hij: ‘Mijn “tegen” behoeft [...] niet verder te reiken dan tot ons eigen vaderland, onder de thans bestaande verhoudingen van staat en maatschappij.’⁵³

Eigenlijk is dat hetzelfde standpunt als wordt ingenomen door het

Amerikaanse Supreme Court. Wij kennen Amerika als het land ‘waar de doodstraf nog niet is afgeschaft’. Strikt genomen is dat onjuist. In sommige staten van de Verenigde Staten is de doodstraf afgeschaft, in andere niet. Het Amerikaanse Supreme Court stelt zich op het standpunt dat de staten zelf moeten uitmaken of zij de doodstraf gepast achten of niet.

Welnu, precies hetzelfde als wat Modderman en Simons hebben aanbevolen en wat door het Amerikaanse Supreme Court wordt geïmplementeerd, zouden wij nu ook kunnen doen. Wij zouden de doodstraf in Nederland kunnen afschaffen (of afgeschaft houden), maar het tevens aan andere landen kunnen overlaten of men de doodstraf daar wil handhaven of zelfs opnieuw wil invoeren.

De heiligheid van het leven als fundamentalistisch uitgangspunt

Tot slot nog dit. Uit het voorgaande zal wel gebleken zijn dat ik een zekere voorkeur heb voor consistente posities, voor redeneringen van mensen ‘die ergens voor staan’. Misschien is dat een filosofisch ideaal. Socrates sprak mensen op het marktplein aan die *meenden* een diepgewortelde overtuiging te hebben, maar die bij nadere inspectie niets anders hadden gedaan dan zich aansluiten bij de opvattingen die in hun kring, in hun tijd, op hun plaats min of meer gebruikelijk waren. Politiek correct denken is van alle tijden en alle plaatsen. Heel vaak nemen mensen niet een standpunt in omdat zij daartoe door de innerlijke overtuigingskracht van argumenten worden gedwongen, maar omdat het mooi staat om in een bepaalde kring met bepaalde opvattingen te poseren. Het ventileren van opvattingen is heel vaak voor de spiegel staan en zeggen: ‘Zie mij eens.’

Er zijn echter ook mensen die principieel door een moreel idee worden geïnspireerd. De Duitse socioloog Max Weber sprak van gezindheidsethiek (‘Gesinnungsethik’).⁵⁴ Hij had ook een grote bewondering voor mensen in wie hij die oriëntatie onderkende – hoewel hij zelf niet een van hen was. Ik heb die bewondering ook. En die mensen zijn er ook onder de abolitionisten. De overgrote meerderheid is tegen de doodstraf omdat men Nederlander is; goed erover nagedacht heeft men niet. Maar er zijn van die mensen die wor-

den geïnspireerd in hun abolitionisme door een groot idee, een fundamentalistisch idee bijna, door het idee van de 'heiligheid van het leven'. Mensen als Albert Schweitzer en Mahatma Gandhi waren daardoor geïnspireerd.⁵⁵ Het is mogelijk dat men op die grond de doodstraf afwijst. Men kan zeggen: 'Het leven is heilig en niemand mag ooit dat beginsel schenden.'

Ik zou zo'n 'Gesinnungsethiker' dan proberen te testen op zijn uitgangspunt. 'Eet jij vlees?' zou ik vragen. Immers, als hij vlees eet en dieren voor consumptie gebruikt, is kennelijk alleen het leven van een bepaald soort levende wezens voor hem heilig, namelijk de leden van de soort homo sapiens. Het zal duidelijk zijn dat dan heel wat abolitionisten afvallen. Zij klagen over de beëindiging van het leven van een schuldige misdadiger, maar laten elke dag onschuldige levens van dieren beëindigen uit gastronomische overwegingen.

Maar er zijn mensen die mij zouden antwoorden: 'Het leven is heilig, dus ook het dierlijk leven. Ik ben naast abolitionist ook vegetariër.' Ik zou dan verder vragen: 'En oorlog dan? Als het leven heilig is, dan mag je ook niet meedoen met oorlogshandelingen.' Opnieuw is dat een drempel die heel wat abolitionisten niet kunnen nemen, maar mijn 'Gesinnungsethiker' zou kunnen antwoorden: 'Het leven is heilig en ik ben dus ook pacifist.'

Opnieuw zou ik hem dan proberen op zijn uitgangspunten te beproeven en vragen: 'Maar als het leven heilig is, dan ben je dus ook mordicus tegen abortus provocatus en tegen euthanasie?' Opnieuw zou ik weer vele niet-principiële abolitionisten in mijn netten vangen, dat zal duidelijk zijn, maar, nogmaals, de Schweitzers en Gandhi's blijven overeind. 'Het leven is heilig,' antwoorden zij mij, 'dus ook geen abortus en geen euthanasie.'

Deze categorie mensen bestaat. Zij is heel klein, maar zij bestaat. De overgrote meerderheid echter bestaat uit inconsequent redenerende lieden die de 'heiligheid van het leven' uit hun mond laten rollen, of het 'recht op leven', zonder dat zij zich bekommeren om de consequenties van hun eigen beginselen. Een van de interessantste vragen vind ik zelfs wat zal gebeuren met de Nederlandse consensus over het abolitionisme als de 'heiligheid van het leven zonder meer' verder ter discussie wordt gesteld.⁵⁶

Dat is immers wat er gebeurt in Nederland, zoals blijkt uit de he-

dendaagse ontwikkelingen in de bio-ethiek, onder andere in de discussie over euthanasie. Steeds meer rukt het principe op dat niet de heiligheid van het leven ons uitgangspunt moet zijn, maar de heiligheid van leven *met een zekere kwaliteit*, leven met een zekere waarde. Leven zonder meer is niet beschermenswaardig.⁵⁷

De volgende vraag is dan wélk leven niet of minder beschermenswaardig is. Dat is een ‘griezelige’ discussie natuurlijk. Maar het is wel een discussie die gevoerd wordt, en ik denk dat deze discussie aan het onderwerp van de doodstraf niet voorbij zal kunnen gaan.

George Orwell heeft in 1931 een opstel over de doodstraf geschreven waarin hij zich op abolitionistisch standpunt stelt. Zijn argument is dan de ‘de enorme onjuistheid van het afsnijden van een leven dat nog aan de gang is’ (‘the unspeakable wrongness, of cutting a life short when it is in full tide’).⁵⁸ Hij lanceert dat argument naar aanleiding van een executie. Het is niet moeilijk met Orwell te sympathiseren. Maar hoe komt dat? Kan dat iets te maken hebben met het feit dat het leven dat wordt beëindigd misschien nog in aanmerking komt voor de notie ‘leven’ in de morele zin?

Toen in Neurenberg nazi-criminelen werden opgehangen, kwam niemand met dat argument van de heiligheid van het leven. En toen Eichmann werd geëxecuteerd, hoorde je Harry Mulisch⁵⁹ en Hannah Arendt,⁶⁰ beiden behorend tot het progressief-weldenkend deel der natie dat tegen de doodstraf is, daarover met geen woord reppen. Hoe kan dat?

Een antwoord zou kunnen zijn dat het ‘leven’ van sommige mensen nog wel een biologisch leven is in de zin dat de lever functioneert en de nagels groeien, maar geen ‘leven’ is in de morele zin. Het is leven zonder kwaliteit geworden en daarmee niet of minder beschermenswaardig.

[6] Tolerantie als voornaamste deugd in de multiculturele samenleving

Wat is tolerantie?

Eén ding is zeker: tolerantie is een voorname deugd. Geen ideaal wordt in de multiculturele samenleving zo vaak opgevoerd als tolerantie. Maar wat is het? En is wat als zodanig wordt verkocht wel werkelijk tolerantie? Naar mijn idee kan men daar ernstig aan twijfelen. Wat tolerantie is komt mooi tot uitdrukking in een uitspraak die aan Voltaire wordt toegeschreven: 'Ik verafschuw alles wat u schrijft, maar ik zou mijn leven ervoor geven dat u het kan blijven schrijven.'

Het is een van de meest versleten citaten. Tallozen hebben het geciteerd. Het schijnt dat Voltaire het niet echt zelf gezegd heeft, maar belangrijk is dat niet. Hij zou het gezegd kunnen hebben, want het is geheel in overeenstemming met zijn algemene filosofie. Maar het mag dan een versleten citaat zijn, de inhoud bevat wel degelijk een behartigenswaardige boodschap. Het formuleert de kern van het klassieke ideaal van tolerantie, een ideaal dat we zouden moeten sauveren van de wolliger retoriek die nu onder die naam bekendstaat. Het tolerantiebegrif dat spreekt uit het aan Voltaire toegeschreven citaat, zou men als volgt kunnen verwoorden: 'Tolerantie is het gedogen van meningen (of individueel gedrag waarin een mening tot uitdrukking wordt gebracht) die men afkeurt en die men wel zou kunnen verbieden.'

Tolerantie is dus inderdaad een 'gedogen', een passieve houding, het toestaan van iets. Spannender kan men het niet maken en dat heeft velen gestoord. E. M. Forster zei: 'Tolerantie is een erg saai deugd. In tegenstelling tot liefde heeft het ook altijd een slechte pers gehad. Het is negatief. Het betekent alleen maar dat je in staat bent bepaalde dingen te laten gebeuren.'¹

Maar wie iets afkeurt, heeft wel een eigen mening. Tolerantie is

geen onverschilligheid, en W. Somerset Maugham, die meende dat het 'alleen maar een andere naam voor onverschilligheid is',² heeft wat mij betreft ook volledig ongelijk.

Talloos zijn ook de pogingen om tolerantie met meer op te tuigen dan dan waaruit het uit de aard der zaak bestaat. De Duitse rechtsfilosoof Höffe omschrijft tolerantie als 'het laten gebeuren' van iets. So far, so good. Hij typeert dat echter als 'passieve tolerantie'. Daarvan onderscheidt hij een actieve of –nog erger– 'creatieve' vorm, die betekent: het respect voor andere opvattingen en manieren van handelen.³ En dat is weer een brug te ver. Waarom zou ik moeten respecteren wat ik wezenlijk verkeerd acht? Dat lijkt op het cultuurrelativisme dat ik in hoofdstuk 2 heb besproken. In de klassieke opvatting betracht men tolerantie ten aanzien van meningen die men juist niet respecteert. En ook alleen dán kost het ons iets. Tolerantie vooronderstelt knarsetanden. Wie alleen wil tolereren wat hij respecteert, maakt het zich te gemakkelijk.

Tolerantie veronderstelt ook macht. Stel iemand zou zeggen: 'Zie eens hoe tolerant de geketende slaaf de slagen van de slavenhouder ondergaat.' Dan zou het ons onmiddellijk opvallen dat het woord 'tolerant' hier in een oneigenlijke betekenis gebruikt wordt. De slaaf heeft geen andere keus dan de slagen te ondergaan. Hij is geketend. Hij is machteloos. Hij kan niet anders dan zich schikken in zijn lot.

Dat is niet de situatie die kenmerkend is voor tolerantie. Bij tolerantie verdraagt men iets wat men kan weigeren te verdragen. Vandaar dat tolerantie altijd een machtsoverwicht van de tolerante over de getolereerde veronderstelt.

En ten slotte heeft tolerantie betrekking op 'meningen' en op 'individueel gedrag'⁴ waarmee een mening tot uitdrukking wordt gebracht. Wie een tulband of een hoofddoekje draagt, geeft in zijn gedrag een mening weer. In het gewone publieke verkeer zijn ook dit soort in het gedrag gestileerde meningen welkom. Dat geldt niet voor elke context. Hoofddoekjes en tulbanden passen in beginsel niet in het openbaar onderwijs, niet bij de politie, niet bij justitie en bij de rechterlijke macht, zoals we hebben gezien in hoofdstuk 4. Daar zijn meningen die op private titel geuit worden nu eenmaal niet welkom. Is dat niet 'intolerant'? Jawel, maar dat is niettemin broodnodig. Meningen zijn niet in elke context toelaatbaar. De koningin kan

als koningin niet zeggen wat haar goeddunkt, evenmin als de burgemeester. Maar privé-personen, burgers, hebben een grote vrijheid van spreken. Tolerantie is de deugd die ons ertoe aanspoort dat niet alleen als een juridisch gegeven te erkennen, maar als een innerlijke houding te accepteren. Het is de deugd om meningen te dulden. En ook alleen maar meningen dus. Misschien moet ik om bepaalde redenen de puber met zijn knetterende brommer dulden, maar niet omdat daarmee de deugd der tolerantie wordt gepraktiseerd. Een knetterende brommer is immers geen mening, maar gewoon takkerherrie, net als de stereo van mijn buurman. Misschien is dit alles heel elitair, maar tolerantie is dan ook een elitaire deugd.

Waarom is tolerantie een deugd?

Deze strenge woorden vragen om uitleg. Zij zijn ingegeven door de overtuiging dat sympathieke idealen als democratie, rechtsstaat, tolerantie en vrijheid voortdurend blootstaan aan de dreiging van inflatie.⁵ Iedereen die een nieuwe waarde wil verkopen, doet dat graag door een relatie te leggen met een of ander reeds breed geaccepteerd idee. Ook tolerantie staat aan dat gevaar bloot. In de tijd van Voltaire kwam het begrip ‘tolerantie’ naar voren met betrekking tot het inzicht dat mensen van mening verschillen over het goede leven en dat zij er goed aan doen die verschillen te gedogen. Tolerantie is een deugd in een pluriforme samenleving, een samenleving waarin mensen principieel verschillende visies op het leven hebben en toch met elkaar moeten samenleven. Het gaat bij tolerantie inderdaad om ‘vreedzame omgang met de waarheid’.⁶

In een samenleving waarin mensen allemaal hetzelfde denken, is tolerantie niet nodig. De gedachte daaraan komt niet eens op. Tolerantie vooronderstelt juist pluraliteit, conflict, verschillende meningen. Als deugd kwam tolerantie dan ook naar voren in de zestiende en zeventiende eeuw, toen men ging beseffen dat de godsdienstoorlogen ons alleen maar verder in de ellende zouden storten.⁷ Men zou het een bij uitstek pragmatische deugd kunnen noemen.⁸

Toch is – nogmaals – tolerantie géén onverschilligheid. Hiervoor is al gezegd dat tolerantie wel een eigen mening vergt. Wie geen

eigen visie heeft is slechts onverschillig, maar kan nooit tolerant zijn.

Tolerantie staat dan ook niet op gespannen voet met een geloof in universele of zelfs absolute waarden. Tolerantie is immers geen relativisme, zoals de culturrelativisten ten onrechte denken. Waar het wel mee op gespannen voet staat, is de overtuiging dat men zelf die absolute waarheden heeft gevonden en geformuleerd op een manier die niet verder kan worden verbeterd en waardoor het kennisnemen van de mening van anderen onnodig is. Tolerantie vooronderstelt de overtuiging of – voor wie dat te zwaar klinkt in ieder geval – het vermoeden dat men zich kan vergissen. Wie gelooft in eigen onfeilbaarheid, zal nooit tolerant zijn. Wie zichzelf onfeilbaar acht, een paus of een ander geestelijk leider die spreekt namens God, kan evenmin tolerant zijn als God zich kan vergissen.

Robert Lee Frost heeft tolerantie wel eens omschreven als het onbehaaglijke gevoel dat de ander toch gelijk zou kunnen hebben.⁹ Dat lijkt mij psychologisch goed getroffen. Het geeft in ieder geval aan onder welke psychologische voorwaarden tolerantie een levensvatbare optie is; de voorwaarde namelijk dat men openhoudt dat men zich vergist. Wie daarin absoluut niet gelooft, wie zichzelf onfeilbaar acht, wie denkt dat hij de waarheid heeft gevonden en deze slechts tegen aanslagen behoeft te verdedigen – wie daarvan allemaal overtuigd is, zo iemand zal nooit de deugd van de tolerantie praktiseren.

Misschien zou men de houding van een tolerant mens ook ‘moreel agnosticisme’ kunnen noemen.¹⁰ Waar het om gaat, is het zelfbeeld van de actor. Tolerantie kan alleen worden gepraktiseerd door iemand die zichzelf voor feilbaar houdt. Wie denkt dat de absolute waarheid samenvalt met zijn eigen conceptie daarvan, zal nooit tolerant zijn of worden. Maar tolerantie vergt geen relativiteit van waarden.

Tegenover wát staan wij niet onverschillig?

Tolerantie is in de westerse wereld tegenwoordig een kwestieus begrip omdat velen volkomen onverschillig staan tegenover de zaken die tweehonderd jaar geleden, in de tijd van Voltaire, nog een *casus belli* waren. Zelfs theologen interesseren zich niet meer voor de con-

troverses die Voltaire in zijn *Traité sur la Tolérance* (1763) van de agenda probeerde te krijgen (toen nog tevergeefs).¹¹ Over de ketterijen van C. J. den Heyer of Harry Kuitert maakt nog slechts een piepkleine minderheid zich druk. Voor het overgrote deel van de Nederlandse bevolking betekenen ‘verzoening’, ‘Drie-eenheid’, ‘transsubstantiatie’ helemaal niets. De grote gesecculariseerde massa – en daartoe behoort ook de moderne intelligentsia – weet eenvoudigweg niet waar dat over gaat. Dat heeft een belangrijke consequentie voor ons onderwerp: tolerantie kan hier dus niet worden betracht omdat er geen eigen mening is die zou kunnen botsen met de mening van een ander. ‘Want dit is een van de oudste wetten, dat niemand verweten kan worden dat hij in religieuze zaken zijn eigen inzicht volgt,’ schreef Thomas More in 1516.¹² Zijn utopie is in dit opzicht volledig gerealiseerd. Niet op basis van tolerantie, maar op basis van onbekendheid met de centrale leerstukken des geloofs en op basis van onverschilligheid.

Is tolerantie een gedateerde deugd?

Dat zou ertoe kunnen leiden tolerantie als een gedateerde deugd beschouwen.¹³ De klassieke religieuze tegenstellingen zijn verdampt omdat religieuze orthodoxie verdampt is (behalve dan in de islamitische wereld en in de islamitische enclaves in de multiculturele samenleving). Tolerantie zou dan ook een belangrijke deugd in Ierland kunnen zijn, waar de strijd tussen katholieken en protestanten voortwoedt. Het zou een nuttige functie kunnen vervullen in islamitische landen, waar fatwa’s over schrijvers worden uitgesproken, of in Midden-Europa, waar het soort religieus-etnische conflicten een rol spelen dat we in West-Europa hebben gepacificeerd met de godsdienstvrede van Westfalen (1648). De rol van tolerantie voor West-Europa, waaronder Nederland, zou zijn uitgespeeld.

Toch zou dat een paradoxale conclusie zijn. Nederland kietelt zichzelf zelfs met de gedachte een bij uitstek tolerant land te zijn. Dat zou volgens de uitgangspunten van het klassieke tolerantiebegrip moeten betekenen dat de vrijheid van meningsuiting hier groot is en dat een houding waarin die vrijheid kan gedijen wijdverbreid is. He-

laas is dat niet het geval. Vrijheid van meningsuiting staat in Nederland op allerlei punten zwaar onder druk. De reputatie van een tolerant land heeft Nederland alleen kunnen annexeren door een radicale herdefiniëring van het concept 'tolerantie'. Dat is zodanig gebeurd dat het klassieke tolerantiebegrip geperverteerd is geraakt en omgeduid tot haar tegendeel: een taboe op allerlei uitingen die de progressief-intellectuele elite niet bevallen en die men – mirabile dictu – juist met een beroep op tolerantie uit het publieke debat hoopt te weren.

Herbert Marcuse: het klassieke tolerantiebegrip geperverteerd

Een vroege ideoloog van deze bijna geheel geslaagde poging tot het perverteren van het klassieke voltairiaanse tolerantiebegrip treft men aan in de filosoof Herbert Marcuse, representant van de Frankfurter Schule en gedurende korte tijd dé spreekbuis van het verzet tegen de status-quo. Marcuse was een criticus van de liberale westerse rechtsstaat (door hem aangeduid als 'ontwikkelde industriële samenleving'). Nu is daar natuurlijk niets op tegen. Die critici zijn er vele en op allerlei fronten kan men ook de strijd voeren. Typerend voor de benadering van Marcuse is echter de 'dialectiek', waarvoor onder andere kenmerkend is dat begrippen omslaan in hun tegendeel. Zo wil hij zijn gehoor laten geloven dat weliswaar tolerantie wordt hooggehouden in de liberale rechtsstaten, maar dat dit geen 'echte' of slechts een 'repressieve' tolerantie is.¹⁴ Hij meent dat we het tolerantiebegrip moeten uitbreiden naar politieke praktijken, in het bijzonder politieke praktijken die de status-quo omverwerpen. En hij wil verder dat allerlei meningen en praktijken die door het vigerende tolerantiebegrip worden beschermd, niet langer op die bescherming kunnen rekenen. Het klassieke tolerantiebegrip, zoals hiervoor toegeschreven aan Voltaire, wil hij nog wel een beperkte rol laten spelen, maar dan alleen wanneer het gaat om wat hij noemt 'onschuldige debatten':

Een zodanige tolerantie, die geen onderscheid maakt, is gerechtvaardigd in onschuldige debatten, in de conversatie en in academi-

sche discussies; ze is onmisbaar in het wetenschapsbedrijf en in de privé-religie. Maar de maatschappij kan niet zonder onderscheid te werk gaan wanneer de pacificatie van het bestaan, wanneer vrijheid en geluk zelf op het spel staan: dan kunnen bepaalde dingen niet gezegd, bepaalde ideeën niet verkondigd, bepaalde politieke maatregelen niet voorgesteld, een bepaald gedrag niet toegestaan worden, zonder dat men tolerantie tot een instrument maakt om slavernij te laten voortbestaan.¹⁵

Voor academische discussies, hier neerbuigend getypeerd als ‘onschuldige debatten’, wil Marcuse in zijn ruimdenkendheid nog wel de klassieke tolerantie handhaven. Ook wanneer het gaat om ‘privé-religie’. Maar als het gaat om zo’n serieuze zaak als de politiek of de maatschappij, kan hij dat niet langer dulden. Immers, de maatschappij ‘kan niet zonder onderscheid te werk gaan’. Als vrijheid en geluk op het spel staan, ‘kunnen bepaalde dingen niet gezegd’ worden. De vraag of een meningsuiting in het publieke debat mag worden gehoord, behoort dus te worden bepaald op basis van de *inhoud* van de boodschap. Is die inhoud dienstig aan het omverwerpen van de bestaande orde, komt deze overeen met de progressieve politieke agenda die Marcuse maatgevend acht, dán dient men die mening te tolereren. Het geventileerde standpunt is dan zelf tolerant. Maar als het gaat om ‘rechtse’ meningen, zo valt te vrezen, dan kunnen die niet worden geduld. De klassieke tolerantie wordt ingewisseld voor een nieuw begrip dat van het epitheton ornans ‘bevrijdend’ wordt voorzien. ‘Bevrijdende tolerantie zou aldus intolerantie tegenover bewegingen van rechts en verdraagzaamheid tegenover bewegingen van links betekenen,’ zegt Marcuse ongegeneerd.¹⁶

Het behoeft nauwelijks betoog dat het klassieke tolerantiebeprip hier volledig is gedenatureerd. ‘Tolerant’ is niet meer de aanduiding voor een gedogende houding tegenover de waarheid, ‘tolerant’ is de aanduiding voor een speciaal soort waarheid zelf. Voor Marcuse geldt niet: ‘Ik ben het in alles wat u zegt met u oneens, maar ik zal blijven strijden voor uw recht het te mogen zeggen’, maar: ‘Ik strijd alleen voor uw recht te zeggen waarmee wij, strijders tegen de “ontwikkelde industriële samenleving”, het inhoudelijk eens zijn.’

De geschriften van Marcuse worden tegenwoordig niet veel meer

gelezen. De intellectuele ambiance van de Frankfurter Schule is in de vergeetelheid geraakt. Zelfs op mensen die sympathiseren met zijn progressieve agenda, zal zijn semantische omduidingsritueel waarschijnlijk kinderlijk voorkomen. Maar hoewel dat allemaal zo is, kan toch een eclatant succes aan Marcuse niet worden ontzegd. Zijn pervertering van het klassieke tolerantiebegrip blijkt een *gesunkenes Kulturgut* te zijn geworden. Immers wanneer tegenwoordig in een maatschappelijk debat de deugd der tolerantie wordt aangeropen (of intolerantie wordt gegisp) gaat het bijna nooit meer om een oproep meningen te dulden waartegen men grondige bezwaren heeft, maar ter legitimatie van censuur op meningen die men afkeurt. Het tolerantiebegrip is met name in discussies over multiculturaliteit, etnische minderheden, migratie en asiel¹⁷ geheel volgens de marcusiaanse strategie omgeduid als een legitimatie voor censuur.

Twee burgers in gesprek

Het hier geschetste proces valt wellicht te illustreren met een voorbeeld. Stel, mijnheer Pietersen en mijnheer Jansen hebben het volgende gesprek. Pietersen verwoordt het onsympathieke standpunt, de ‘onderbuik’ van de Nederlandse samenleving. Jansen verwoordt het sympathieke, ruimdenkende en progressieve standpunt.

Mijnheer Jansen zegt: ‘Ik ben van mening dat we de zwakken en verdrukten uit andere delen van de wereld niet in de kou mogen laten staan. Wanneer iemand in zijn eigen land wordt vervolgd, met de dood wordt bedreigd of anderszins het leven onmogelijk wordt gemaakt op grond van zijn geloof of zijn gewetensovertuiging, dan moet hij in Nederland onderdak kunnen vinden.’

Mijnheer Pietersen daarentegen zegt: ‘Allemaal goed en aardig, maar Nederland is vol. We kunnen hier niemand meer bij hebben en ik voorzie grote sociale spanningen wanneer er meer immigranten of asielzoekers in de Nederlandse samenleving zullen worden opgenomen. De multiculturele samenleving heeft in de Verenigde Staten al geleid tot een “uiteenvallen van Amerika”.¹⁸ Laten we dat hier, voorzover mogelijk, buiten de deur houden. Ook in Midden-Europa is de boel uit elkaar gevallen en daaruit kan je leren hoe fataal et-

nisch-rationale verschillen kunnen doorwerken. Multiculturele staten zijn een ramp voor de vrede.'

Tot zover de twee standpunten. Stel nu aan een willekeurige voorbijganger de vraag welk van de hier gepresenteerde meningen de deugd der 'tolerantie' demonstreert. Velen zullen kiezen voor Jansen. Met het tolerantiebegrip van Marcuse is dat allemaal te rijmen. Maar met het tolerantiebegrip van Voltaire zou men moeten antwoorden dat Jansen noch Pietersen zich met zijn opvattingen als tolerant of intolerant heeft doen kennen. Zolang geen van beiden de discussie wil laten beëindigen met een machtswoord, zolang geen van beiden inroept dat bepaalde meningen niet mogen worden geventileerd, zolang niemand wil dat het ventileren van een mening, zelfs een impopulaire mening, door het openbaar ministerie wordt vervolgd – zolang dat allemaal niet het geval is, is tolerantie of intolerantie niet in het geding.

Laten we nu het vervolg van de discussie presenteren. Jansen heeft zich geërgerd aan het onacceptabel en 'intolerant' standpunt van Pietersen en hij zegt: 'Dat vind ik een onacceptabel standpunt. Jij zegt in feite: "Vol is vol." Dat is een nazistische leuze. Jij bent een fascist en het openbaar ministerie zou jou op grond van discriminatie en belediging van bevolkingsgroepen moeten vervolgen.'

En Pietersen antwoordt: 'Wij zijn het eenvoudigweg met elkaar oneens over migratiepolitiek. Niets meer en niets minder. Daar zou het openbaar ministerie niet bij betrokken moeten raken. En jij zou je niet zo kwaad moeten maken. Laten we elkaar als mensen respecteren, ook al verschillen we over sommige zaken van mening.'

En dan wederom de vraag wie hier het tolerante standpunt verwoordt. Het antwoord ligt voor de hand: Pietersen. Pietersen is de leerling van Voltaire, Jansen van Marcuse.

Nu is dit antwoord tegenwoordig voor ons contra-intuïtief geworden en precies daaruit blijkt hoezeer het klassieke tolerantiebegrip geperverteerd is geraakt en we in feite een terugval in de beschaving hebben gemaakt naar een periode van vóór de godsdienstvrede van de zeventiende eeuw. Weliswaar is 'religieus correct' een nietszeggend begrip geworden en kunnen gerenommeerde theologen verzoening, Jezus en God op sterk water zetten, maar dat heeft niet geleid tot een echte verdwijning van orthodoxie, intolerantie, denk-

dwang en denkpolitie. Van ‘religieus correct’ zijn we opgeschoven naar ‘politiek correct’. Het absolute kwaad dat in de zeventiende eeuw werd geassocieerd met geloofsafval, de duivel en ketterij, wordt tegenwoordig geprojecteerd op politieke ideeën. In een lezing over de historisering van ons moreel bewustzijn geeft de socioloog Van Doorn daarvan sprekende voorbeelden.¹⁹ Onze nieuwe taboes concentreren zich rond racisme, migratie, asiel en andere zaken waarover de verlichte elite het enige juiste standpunt in pacht heeft, zoals H.J. Schoo terecht heeft betoogd.²⁰

Van religieus correct naar politiek correct

Wat uit dit alles blijkt, is dat de deugd van de tolerantie nog steeds een centrale functie kán vervullen. Nog steeds blijkt de klem van conformisme, denkdwang, gemoraliseer met absolutistische pretenties en het verstoppertje van open communicatiekanalen een hardnekkige strategie om confronterende meningen te marginaliseren. Natuurlijk zijn er wel verschillen te onderkennen tussen hedendaagse intolerantie en die uit de zeventiende eeuw.

Allereerst: de voornaamste spelers in het spel zijn anderen dan twee eeuwen geleden. In de zeventiende en achttiende eeuw waren de christenen de intoleranten, die probeerden de meningen van de dragers van de Verlichting te breidelen. Nu zijn sommige verlichtingsideeën dominant (zij het niet Voltaires tolerantie), ja de nieuwe orthodoxie zelfs, en christenen in de minderheid. Christenen zijn tegenwoordig aangewezen op tolerantie, zoals zij dat ook waren aan het begin van hun geschiedenis in het Romeinse Rijk. En de verlichters staan aan een grote verleiding bloot, namelijk de ideeën van de Verlichting over te nemen, minus één: tolerantie zelf.

Een tweede verschil met tweehonderd jaar geleden is – zoals gezegd – dat de intolerantie niet meer religieus geïnspireerd is, althans niet in Nederland. De intolerantie manifesteert zich rond politiek-morele dogmata, zoals een ban op het bediscussiëren van de doodstraf, migratie, asiel, racisme en andere gevoelige onderwerpen. De leerstukken die de gemoederen bezighouden, betreffen niet meer transsubstantiatie, Drie-eenheid, atheïsme en pantheïsme, maar de

politieke dogma's van de weldenkende progressieve elite. 'Religieus correct' heeft plaatsgemaakt voor 'politiek correct'.

Een derde verschil met tweehonderd jaar geleden is dat – gelukkig – de consequenties van intolerantie tegenwoordig minder fataal zijn dan vroeger. Zoals een politieke dood ten tijde van koningin Elizabeth I ook een biologische dood betekende, zo betekende de nederlaag in een theologische twist ook het einde van het recht op leven. Wie het debat verloor, eindigde op de brandstapel. Dát is nu natuurlijk anders. De politiek correcte elite van onze tijd kan proberen mensen van het intellectueel debat uit te sluiten, zoals D'Ancona en Wallage probeerden met de opinies van Bolkestein, of een taboe bepleiten op een discussie over migratie, zoals Paul Kalma probeerde ten aanzien van H.J. Schoo. Maar de intoleranten kunnen geen boeken meer verbranden, en ook niet de schrijvers van die boeken. Dat is een ongekende winst natuurlijk. De missionaire ijver die door de intoleranten van tegenwoordig aan de dag wordt gelegd is nog wel vergelijkbaar met die uit de zeventiende en achttiende eeuw, maar de begrenzingsen in de op te leggen sancties tegenover doctrinaire ongehoorzaamheid zijn gelukkig veel minder ernstig.

Moet men tolerant staan tegenover de intoleranten?

De centrale vraag is nu: wat moet men doen met de intoleranten? Kan men de voltairaanse deugd van de tolerantie ook betrachten ten aanzien van de intoleranten zelf? Moeten wij Marcuse en zijn hedendaagse volgelingen dulden? Moeten we met (de legendarische) Voltaire zeggen: 'Ik ben het in alles wat u zegt met u oneens, maar ik zal blijven strijden voor uw recht het te mogen zeggen?' Of graven we daarmee ons eigen graf en moeten we wellicht proberen de intoleranten op dezelfde manier te bestrijden als zij met de tolerantanten doen?

Het is een moeilijke vraag. Ik geloof – maar dat is misschien een naïef optimistisch vooruitgangsgeloof – dat heel langzaam progressie kan worden geboekt ten aanzien van de verwerkelijking van de verlichtingsidealen. Het gaat langzaam, tergend langzaam zelfs, maar het gaat vooruit. De strijd voor echte tolerantie, klassieke tolerantie,

zal telkens weer gestreden moeten worden. De voornaamste inzet is wellicht nú het (opnieuw) verdedigen van het klassieke tolerantiebegrip en het ontmaskeren van de politiek correcte pervertering daarvan.

[7] De vrije gedachte als zin van de geschiedenis

Elke generatie is geneigd de tijd waarin zij leeft als een hoogtepunt te beschouwen. Hegel dacht dat in zijn eigen tijd, met de implementatie van de beginselen van de Franse Revolutie door Napoleon, het einde van de geschiedenis was gerealiseerd. Maar ook in onze tijd lijken zich talloze ingrijpende gebeurtenissen aan te dienen. Het vallen van de Berlijnse muur, de Verenigde Staten aangevallen door een onduidelijke vijand op eigen grondgebied, spanningen in de multiculturele samenleving, die voorheen een te realiseren utopie leek – waarheen gaat het met de geschiedenis? Is er een patroon? Een zin? Hedendaagse geschiedfilosofen wijzen deze vragen af als zinloos, maar ze zijn altijd gesteld en bijna niemand kan het nalaten ze te stellen. Ook ik zal aan deze spontane neiging toegeven door onbekommerd de volgende punten aan de orde te stellen: Kunnen wij iets leren uit de geschiedenis? Leren wij daadwerkelijk iets uit de geschiedenis? Valt er een ‘zin’ en vooruitgang te onderkennen in de geschiedenis? Hoever zijn we in de twintigste eeuw gekomen met het verwerklijken daarvan? Wat betekent dit voor wat ik hiervoor het ‘liberaal multiculturalisme’ heb genoemd?

Kunnen wij iets leren uit de geschiedenis? En leren we daadwerkelijk iets?

Historische kennis is nutteloos, want kennis achteraf leert ons niets over hoe we in de toekomst moeten handelen, heeft de historicus Maarten van Rossum wel eens gezegd. De staatsrechtgeleerde Couwenberg voegt daar het oordeel van Galbraith aan toe, die meende te weten waardoor het verloop van de geschiedenis bepaald wordt,

namelijk 'incompetentie, zelfs krankzinnigheid en [...] stommiteit'.¹ Hij spreekt van 'stupidocratie' (heerschappij van de domheid).

Men zou ook Barbara Tuchman kunnen opvoeren, die iets dergelijks heeft verdedigd in haar *The March of Folly*. En eigenlijk hebben ook vele andere historici en niet-historici dat gedaan. Geschiedenis leert ons niets. Ook Schopenhauer was hiervan overtuigd. *Eadem sed aliter* – hetzelfde, maar toch steeds in een andere gedaante; dat zou het wezen van de geschiedenis zijn. Iets leren uit de geschiedenis – 'Weliswaar een weten, maar toch geen wetenschap'² – kunnen wij niet, behalve dan dat we steeds weer met hetzelfde drama van het menselijk leven worden geconfronteerd. Leven is lijden.

Maar als men deze geleerde getuigenissen op zich laat inwerken, dringen zich toch vragen op. Een voor de hand liggende vraag aan de historici is waarom zij hun veld van onderzoek niet hebben ingewisseld voor iets anders. Galbraith is econoom geworden, Schopenhauer filosoof. Dat is in zekere zin consequent. Maar waarom houdt Van Rossum zich met geschiedenis bezig? Alleen omdat het hem vermaakt? Maar als dat het geval zou zijn, waarom zou de overheid hem dan betalen om aan een universiteit dit vak aan studenten te onderwijzen? Het is zo gemakkelijk gezegd: 'Van geschiedenis valt niets te leren.' En het lijkt ook zo aantrekkelijk relativerend over het eigen vak. Maar welke historicus zal er echt in geloven? Kijken de historici naar het oude Athene, zoals kunstliefhebbers naar een schilderij kijken, met een 'belangeloos welbevinden'?

Ik betwijfel dat. Ik denk dat niemand die historische kennis heeft het zal kunnen nalaten daarvan op bepaalde momenten gebruik te maken. Ook Van Rossum doet dat. Hij heeft bijvoorbeeld wel eens gezegd: 'Dat Nederland helemaal geen multiculturele staat is, is maar goed ook. Staten waar daadwerkelijk meerdere culturen naast elkaar bestonden, hebben in de afgelopen eeuw over het algemeen geen gelukkige geschiedenis gekend.'³ Dat lijkt mij het verwoorden van historische kennis (of een poging daartoe). En Van Rossum doet daar ook iets mee. Hij waarschuwt. Natuurlijk, hij kan zeggen dat deze 'kennis' ons niet vrijwaart van verkeerde beslissingen in de toekomst, maar kennis is het wel, hoe bescheiden ook.

Hoe groot ook de kritiek kan zijn op Spengler, Toynbee, Marx en anderen die voortvarend speculeren over historische wetmatigheden,

iemand die zegt dat we niets uit de geschiedenis kunnen leren, geloof ik eigenlijk niet. Althans er is mij niemand bekend die serieus heeft gehandeld in overeenstemming met deze overtuiging. Zelfs Schopenhauer niet. Als hij wil aantonen dat voor het hooghouden van de moraal geen christelijke grondslag nodig is, verwijst hij naar de Grieken. Geen christelijke grondslag, wel moraal (zie hoofdstuk 3 van dit boek). Dat kon hij alleen maar doen op basis van zijn historische kennis, in dit geval zijn kennis van de klassieke oudheid.⁴ En dat geldt ook voor Galbraith. Met zijn 'stupidocratie' formuleert hij met een achteloos gebaar waar grote geschiedfilosofen naar op zoek zijn geweest: een antwoord op de vraag door welke factoren het historisch ontwikkelingsproces bepaald wordt. Galbraith meent dat de domheid een centrale rol speelt. Niet de productiekrachten en productieverhoudingen, niet de wereldgeest, niet het klimaat, maar domheid. Voorwaar een belangrijk inzicht!

Hiermee is gezegd dat we (1) iets kunnen leren uit de geschiedenis en dat (2) zelfs degenen die dat ontkennen van tijd tot tijd historische kennis formuleren en op basis daarvan stellingen betrekken. Maar dat betekent natuurlijk nog niet dat we allemaal of de meesten van ook daadwerkelijk iets leren uit de geschiedenis. Of dat onze politieke leiders op beslissende momenten iets doen met hun historische kennis. We kunnen er iets uit leren, maar misschien doen we het vaak niet. Bijvoorbeeld doordat we de geschiedenis niet bestuderen. Of doordat geen enkele gebeurtenis zich in precies dezelfde hoedanigheid opnieuw presenteert. Geschiedenis heeft geen zin en doel, zei Nietzsche. Wat plaatsvindt is een 'eeuwige terugkeer van hetzelfde', niet het voortschrijden naar een doel. Als het leven een doel had gehad, dan was dat al lang bereikt.⁵

Is vooruitgang te onderkennen in de geschiedenis? En hoever zijn we in de twintigste eeuw?

De ontkenning van het feit dat er iets te leren valt uit de geschiedenis, wordt soms begeleid met de stelling dat men toch niet serieus kan geloven in 'vooruitgang' in de geschiedenis.⁶ Maar dat zijn twee zeer verschillende beweringen. Wie meent dat 'iets' valt te leren uit

de geschiedenis, behoeft zich nog niet te scharen in het gezelschap van ambitieuze historici als Toynbee, Spengler, Marx, Hegel en in zekere zin Fukuyama – denkers die menen dat zij de sleutel hebben gevonden tot het ontsluiten van de ‘zin der geschiedenis’. Het blootleggen van de wetten der historische vooruitgang is de verregaande pretentie van iemand die meent dat uit de geschiedenis ‘iets’ geleerd kan worden. Deze persoon gelooft in de geschiedenis als het alfa en omega van menselijke zingeving.

De vraag naar ‘vooruitgang in de geschiedenis’ stelt ook niet één vraag aan de orde, maar verschillende. Geloof je in de mensheid? Nou, in sommige mensen wel, in andere niet. Een oordeel over ‘vooruitgang in de geschiedenis’ vergt het opmaken van debet- en creditposten van een oneindige omvang (precies zoals met een oordeel over verschillende culturen; zie hoofdstuk 2). Op sommige punten gaat de geschiedenis vooruit, op andere niet. Men moet een Grote Boekhouder van goddelijke proporties zijn om al die verlies- en winstrekeningen te kunnen opmaken. De meeste mensen zijn zich van de complexiteit van de vraag niet bewust en wat zij dan doen, is zich in hun oordeel over ‘de’ geschiedenis laten bepalen door een aantal onderwerpen waarvan zij nu toevallig iets weten of waarnaar hun hart uitgaat. Gaat het met die onderwerpen goed, dan gaat ‘de geschiedenis’ vooruit, denkt men. Gaat het met die onderwerpen verkeerd, dan is stagnatie ingetreden, of zelfs achteruitgang in de geschiedenis.

De twintigste eeuw? ‘Onze eigen eeuw’

Wat hier gezegd wordt over vooruitgang in de geschiedenis, is ook van belang voor de vraag hoe men een bepaalde tijd, bijvoorbeeld deze tijd, kan karakteriseren. Het zijn vragen waarop slechts persoonlijke antwoorden kunnen volgen. Elk antwoord verraadt een keuze ten aanzien van de feiten en processen die van grote waarde worden geacht. In die zin kan geschiedwetenschap niet waardevrij zijn.

Het meest particularistische antwoord dat wij op die vraag kunnen geven is: het is de eeuw waarin wijzelf werden geboren. De invasie

in Normandië, de ‘Anschluss’, de oprichting van de Verenigde Naties – het valt allemaal volslagen in het niet bij onze eigen geboorte. Maar ik zal mij nu conformeren aan de bestaande conventie om in zekere zin te abstraheren van onze eigen geboorte. Zou los van het eigen bestaan een zin of een doel in de geschiedenis kunnen worden onderkend?

‘Zin’ en ‘vooruitgang’ in de geschiedenis is dan zin en vooruitgang met verwijzing naar het doel of de waarden die voor mij om de een of andere reden centraal staan. Het probleem is alleen dat het nog niet zo gemakkelijk is om die waarden aan te wijzen. Geluk? Waarheid? Schoonheid? Gelijkheid? Vrijheid?

Het merkwaardige is dat wanneer ons wordt gevraagd onze ultieme waarden te expliciteren, we onmiddellijk met de mond vol tanden staan. Vreemd eigenlijk. Pluralisten zeggen: ‘Er bestaat ook niet één hoogste waarde.’ ‘De doelen die de mens zich kan stellen zijn er vele,’ zegt Isaiah Berlin.⁷ Misschien is dat zo, maar waar het mij nu om gaat, is dat ik – en dat geldt ook voor anderen, denk ik – moeite heb om ultieme waarden te articuleren. We zijn als het ware op zoek.⁸ We zijn op zoek naar de beginselen voor een goede samenleving, de beginselen voor een goede ethiek.

Het lijkt voor de hand te liggen daarmee elke speculatie over een ‘zin’ en ‘vooruitgang’ in de geschiedenis af te wijzen. Immers, wanneer men niet weet welke waarde het referentiepunt moet vormen, dan kan er ook geen vooruitgangsgeschiedenis worden getekend als een geleidelijke opmars ter verwerkelijking van die waarde, zo lijkt het. Maar dat zou toch te snel zijn. Want wanneer men niet weet welke waarde de hoogste is of wanneer men stelt dat we daarnaar nog steeds ‘op zoek’ zijn, dan betekent het toch dat bepaalde waarden van centrale betekenis zijn, namelijk de waarden die garanderen dat het zoekproces onbelemmerd kan plaatsvinden.

En dat brengt mij (en anderen die zich door deze argumentatie aangesproken voelen) bij in ieder geval één centrale waarde: de waarde van de vrijheid van denken, de vrijheid van meningsuiting. Wie niet weet welke waarden centraal staan, zal in ieder geval moeten waarborgen dat de zoektocht daarnaar niet gefrustreerd wordt.⁹

Met deze invalshoek hebben we de vrijheid van denken en meningsuiting tot het centrale referentiepunt gekozen in de geschiedenis. Vooruitgang in de geschiedenis is voor mij: vooruitgang van de vrijheid van denken en meningsuiting. Zoals bekend valt daarover een gehele geschiedenis te schrijven en zijn ook geschiedenissen geschreven. Het gaat om de geschiedenis van 'de vrije gedachte'.¹⁰

De vrije gedachte staat voor twee idealen. Allereerst vrijheid van gedachte en meningsuiting. Maar ook, als tweede, voor een typering en bestrijding van de krachten die de vrijheid van gedachte en meningsuiting door de eeuwen heen hebben gefrustreerd of gebreideld. Met dit perspectief in het achterhoofd valt de geschiedenis uiteen in twee grote kampen: het kamp van degenen die hebben gestreden voor de vrijheid van gedachte, en degenen die deze vrijheid hebben bestreden.¹¹ Het dringt ook een periodisering op: een indeling in tijdvakken waarin de vrijheid van gedachte min of meer was gewaarborgd, en een waarin zij min of meer werd gefrustreerd. Men kan daarin voorzover het de westerse wereld betreft drie grote perioden onderkennen: de klassieke oudheid, de Middeleeuwen en de moderne tijd.

De oude Grieken kan men met de Britse historicus Bury typeren als de 'ontdekkers van de vrijheid van gedachte en meningsuiting'.¹² Het was de vrijheid van gedachte waardoor zij hun voortreffelijke speculaties op het terrein van filosofie, wetenschap en politieke instituties konden ontwikkelen. De grootste 'heilige' in die geschiedenis is Socrates. Hij was van belang omdat zijn onderricht altijd de vorm aannam van een dialoog en van een discussie. Zo'n discussie eindigde doorgaans niet met een concreet resultaat, maar had wel als effect dat de overgeleverde opvattingen als onhoudbaar ter zijde moesten worden geschoven. Weliswaar had Socrates eigen opvattingen, maar voor de geschiedenis van de vrije gedachte is hij van belang omdat hij leerde dat alle opvattingen voor het tribunaal van de rede zouden moeten verschijnen.¹³

De mooiste apologie voor vrijheid van meningsuiting en vrijheid van discussie vinden we in Plato's *Apologie van Socrates*, een geschrift dat in de humanistische traditie een gelijke status heeft als het evan-

gelie in de christelijke traditie. We vinden hierin twee beginselen uitgewerkt. Allereerst dat het individu altijd moet vermijden zich gedwongen te voelen om zich in geweten en denken te conformeren aan opvattingen en waarden die hij voor onjuist houdt. Ten tweede dat vrijheid van gedachte en meningsuiting de beste waarborg vormt voor de verwerkelijking van de juiste waarden en inzichten.

Zó groot was de vrijheid van denken en meningsuiting in de klassieke oudheid dat men deze als vanzelfsprekend beschouwde: zoals de lucht die men inademt. Natuurlijk zijn ons gevallen bekend van mensen die werden gestraft voor dingen die zij gezegd of geschreven hadden, maar in al die gevallen gaat het om een voorwendsel. Graaft men dieper, dan hebben die processen bijna altijd een politieke oorzaak.¹⁴ De reden van die tolerantie hangt weer samen met het Griekse volkskarakter. Bury typeert het als volgt. 'De oude Grieken waren tolerant omdat zij vrienden van de rede waren en omdat zij niet een of andere autoriteit in het leven riepen die de rede zou mogen overvleugelen. Meningingen werden niet opgelegd, behalve dan door redelijke argumentatie; van niemand werd verwacht dat hij als een kind in een koninkrijk der hemelen moest geloven of dat hij zijn intellect zou moeten uitleveren aan een of andere autoriteit die onfeilbaar zou zijn.' De Griekse oudheid typeert Bury dan ook met de woorden 'de rede bevrijd', die hij contrasteert met de Middeleeuwen als 'de rede in de kluisters'.

Kenmerkend voor de Middeleeuwen was de hoop op eenheid, eenheid van geloof en denken. Dat was ook begrijpelijk. Want men was niet meer op zoek naar de waarheid, men had deze gevonden. In het christelijk geloof waren alle antwoorden te vinden op niet alleen de centrale ethische vragen, maar ook op de vraag hoe de wereld in elkaar zit.

Deze antwoorden kon, ja moest men aan anderen opdringen. Het beginsel dat men anderen kon vervolgen vanwege hun geloof, werd ontwikkeld door Augustinus. Hij baseerde het op de woorden van Jezus in een van zijn parabels: 'Dwing hen om in te gaan.'¹⁵ Tot aan het eind van de twaalfde eeuw deed de kerk hard haar best om heterodoxie te onderdrukken.

De kerk introduceerde ook een belangrijk beginsel in het publiekrecht. Namelijk dat een soeverein zijn kroon slechts kon handhaven

op voorwaarde dat hij zou proberen ketterij uit te roeien. Het georganiseerde systeem in het onderzoeken van ketterij was de inquisitie. Zij werd rond 1233 gegrondvest door paus Gregorius IX en volledig erkend in een bul van Innocentius IV (1252).

Het is natuurlijk onmogelijk en ook onnodig hier om de geschiedenis van de vrijheid van denken en de onderdrukking ervan verder te beschrijven. Op een bepaald moment werd de onderdrukkende rol van de georganiseerde godsdienst overgenomen door politieke ideologieën, zoals het marxisme en in onze tijd (zij het subtieler) het politiek correcte denken.

De wederopstanding van de vrije gedachte

Het gaat ons hier om het volgende. Vooruitgang in de geschiedenis is vooruitgang in het verdwijnen van de mentaliteit die de vrije gedachte frustreert. Maar hoever zijn we daarmee gekomen? En wanneer is het licht van de Griekse oudheid opnieuw ontstoken?

Men heeft wel gezegd: in de Renaissance herleefde de Griekse vrijheid. Maar de Renaissance is nog te zeer een overgangperiode om reeds als een verlichte tijd te gelden. Lees Montaigne. In de *Essais* (1580) vinden we zeker een element van rationalisme, maar ook het belijden van een irrationalistisch soort orthodox katholicisme. Hij doet ook geen moeite om die twee verschillende perspectieven met elkaar te verzoenen. Hij neemt het standpunt in dat religie niet redelijk is en dus voor de rede niet te bekritisieren valt.

De logische consequentie van het scepticisme van Montaigne vinden we beter bij zijn vriend Charron. In diens boek *De la Sagesse* (1601) leerde hij dat men moraal niet in religie moet grondvesten. Hij gaat ook de geschiedenis van het christendom na om te laten zien tot welke snode daden de christenen in staat zijn gebleken.

Ook de Reformatie bracht nog geen echte vooruitgang. Weliswaar hebben Luther en Calvijn met hun kritiek op de katholieke kerk een klimaat geschapen dat het 'libre examen', zoals de Fransen de vrije gedachte aanduiden, op de lange duur stimuleerde, maar zij waren zelf geen voorstanders van het vrije onderzoek.

Een verandering begint pas in de zestiende en met name in de

zeventiende eeuw. Het moderne beginsel van tolerantie hebben we ontleend aan een groep van Italiaanse hervormers die de leer van de Drie-eenheid verwierpen: unitariërs. Het unitarisch credo werd geformuleerd door Fausto Sozzini, beter bekend als Socinus. In de catechismus van zijn sekte van 1574 wordt vervolging afgewezen. In tegenstelling tot de volgelingen van Luther en Calvijn lieten de socinianen zoveel ruimte aan het individuele oordeel bij de interpretatie van de Schrift dat zij elke vorm van geloofsdwang onverenigbaar achtten met hun uitgangspunten. Onder invloed van het socinianisme veroordeelde ook Castello van Savoye de verbranding van Servet als gevolg van de lastercampagne van Calvijn.¹⁶

Ook de anabaptisten namen het tolerantiegebod van de socinianen over, evenals de arminianen binnen de gereformeerde kerk van Nederland. Terwijl Socinus zijn leer nog verenigbaar achtte met een staatskerk, werd door de anabaptisten een scheiding van kerk en staat geleerd, en de gelijkheid van alle religies.

Op die basis gingen de grote ideologen van de vrije gedachte verder. John Milton stelde de vrijheid van meningsuiting boven alle andere vrijheden: 'Geef mij de vrijheid om te kennen, een mening te uiten en vrij te argumenteren boven alle andere vrijheden.' Locke ontwikkelde in zijn (eerste) *Letter Concerning Toleration* het idee dat de taak van de overheid op ander terrein ligt dan het handhaven van religieuze waarheid.

Maar een van de grootste bijdragen aan de vrijheid van gedachte werd misschien wel gebracht door een intellectueel staatsman. Enkele maanden na zijn troonsbestijging schreef Frederik de Grote in de marge van een staatsstuk over godsdienstvrijheid dat in zijn rijk ieder op zijn eigen manier zalig zou kunnen worden. Hij ging er ook van uit dat moraal en religie van elkaar losstonden. Iemand kan een goed burger zijn ongeacht het geloof dat hij onderschrijft. Frederik wilde dan ook alle religies op voet van gelijkheid met elkaar behandelen.

Een van de belangrijkste strijdpunten van de vrije gedachte is duidelijk te maken dat moraal mogelijk is op een niet-godsdienstige grondslag. Zoals ik heb uiteengezet in hoofdstuk 3, is dat punt ook voor deze tijd nog van groot belang.¹⁷ Een van de eerste voorstanders van een autonome moraal was Shaftesbury. Shaftesbury schreef een *Inquiry Concerning Virtue* (1699). Hij beweerde daarin dat drei-

gen met hemel en hel de moraal corrumpeert. De enige nobele motivatie voor moraal is de schoonheid van de deugd zelf. Hij meent dat zelfs het deïsme gemist kan worden als grondslag voor de moraal en dat atheïsten de moraal niet ondermijnen. Wel ziet hij het geloof in een goede bestuurder van het universum als een krachtige ondersteuning voor het praktiseren van de moraal, maar de principiële betekenis daarvan voor de moraal is bij Shaftesbury verdwenen.¹⁸

Van groot belang was ook het optreden van Thomas Paine. Diens *The Age of Reason* (1794 en 1796) werd geschreven toen Paine in een Franse gevangenis zat, waarin hij terecht was gekomen door toedoen van Robespierre. Het boek is opvallend omdat het de eerste belangrijke Engelse publicatie is waarin het christelijke schema van verlossing en de bijbel worden aangevallen in een heldere taal, zonder enige verhulling of ironie. In 1811 werd een derde deel van *The Age of Reason* gepubliceerd. De uitgever werd veroordeeld tot achttien maanden gevangenisstraf.

In de negentiende eeuw ging het allengs beter met de vrijheid van gedachte en meningsuiting, en in de twintigste eeuw is zij in vele grondwetten en verdragen beschermd als grondrecht of als mensenrecht. Sinds 1983 wordt in de Nederlandse grondwet ook aan 'levensovertuiging' (naast godsdienst) een zelfstandige waarde toegekend die bescherming verdient.

Wat is geschiedenis?

Nu is het denkbaar dat iemand tegenwerpt: 'De vrije gedachte kan belangrijk zijn, maar daarmee is zij nog niet de zin der geschiedenis.' Wat ik hier met elkaar lijk te verwarren, is een pleidooi voor het belang van een bepaalde waarde, en een zware metafysische of geschiedfilosofische claim die tot uitdrukking komt in een uitspraak over 'de zin' van het historisch proces.

Dit wordt onder andere aan de orde gesteld door de staatsrechtgeleerde Erik Jurgens.¹⁹ Hij maakt – in navolging van de historicus Marwick – een onderscheid tussen drie betekenissen van het woord 'geschiedenis'. Geschiedenis kan zijn: het verleden of hetgeen in het verleden *is gebeurd*; het geheel van *kennis* dat we over het verle-

den hebben opgebouwd; of de pogingen van beoefenaren van de geschiedwetenschap om uit die ontelbare hoeveelheid van gebeurtenissen een aantal voor ons relevante feiten te *selecteren*, te *analyseren* en daarover een *verhaal* (dat wil zeggen geschiedenis) te vertellen.

Wie wil spreken over de ‘zin van de geschiedenis’ zal inderdaad moeten aangeven welke van deze drie dimensies men op het oog heeft. Maar de opmerking van Jurgens heeft mij er ook van doordrongen dat ik duidelijker moet zijn over de vraag wat ik bedoel met ‘de vrije gedachte als *zin* van de geschiedenis’. Wil ik hiermee aangeven dat *volgens mij* de vrijheid van meningsuiting een factor van betekenis is in de geschiedenis? Of bedoel ik dat aan het geschiedkundig proces een *objectieve zin en betekenis* te geven zou zijn?

In het eerste geval zou ik een oorverdovende vanzelfsprekendheid hebben gedebiteerd (een waarheid als een koe, zegt Ankersmit).²⁰ In het tweede geval kom ik aardig in de buurt van de denkbeelden van de grote speculatieve geschiedfilosofen als Spengler, Toynbee, Marx en Hegel, waarover Popper, Hayek en Aron de staf hebben gebroken.²¹ Een kritiek bovendien die door postmoderne geschiedstheoretici is voortgezet, van wie Frank Ankersmit als een van de belangrijkste, zo niet dé belangrijkste, kan gelden.²²

Ankermit gaat zelfs zover een onderscheid te maken tussen ‘normale, wetenschappelijke geschiedschrijving’ en ‘speculatieve geschiedfilosofie’. Exit Toynbee en Spengler. Immers, de geschiedfilosofie leidt volgens Ankersmit tot dogmatische opvattingen over mens en maatschappij. In naam van de geschiedspeculatieve systemen zijn meer mensen vermoord dan in naam van alle religies bij elkaar, zegt hij.²³

Ziezo, die zit. Laat ik eerst iets zeggen over de desastreuze consequenties die verbonden zouden zijn aan speculatieve geschiedfilosofie. Want van de fnuikende gevolgen van speculatieve geschiedfilosofie ben ik niet zo overtuigd. Ik geloof namelijk dat er een groot verschil is tussen de stelling dat er een zin in de geschiedenis ligt (of kan worden gelegd) en de stelling dat je met geweld en onderdrukking anderen daarvan mag overtuigen. Stalin, Mao, Hitler en Pol Pot zagen dat anders, zal men tegenwerpen. Dat is waar, maar dan zagen zij het fout.

Ik geloof ook niet dat er een noodzakelijk verband is (zoals men vaak proclameert) tussen de stelling dat er bepaalde universele of zelfs absolute waarden en waarheden bestaan en de poging om een ander daarvan met geweld te 'overtuigen'. Kort en goed: voor mij staat niet vast dat Hitler een absolutist was, misschien was hij wel een relativist. Maar wat dictators ook geweest mogen zijn (een empirische vraag), belangrijker is of er een noodzakelijke relatie bestaat tussen een opvatting over een objectieve zin in de geschiedenis en gewelddadig gedrag. Ik ontken dat. Wie meent dat objectieve waarheid bestaat, wie een poging doet deze te formuleren, behoeft niet overtuigd te zijn van het eigen gelijk en de pretentie die waarheid te hebben gevonden. Plato, Thomas, Augustinus, Marx, Hegel en vele anderen die hebben vastgehouden aan absolute waarheden en geloof in een objectieve zijnsorde, kunnen tegelijkertijd op hun buik kruipend van bescheidenheid door het leven gaan als het om hun eigen pretenties gaat die waarheden te hebben gevonden.²⁴ Omgekeerd kunnen de relativisten die geen waarheid erkennen, hun eigen grillen tot absolute norm willen verheffen; ze worden immers door niets in toom gehouden. Fukuyama, die van mening is dat de liberale democratie superieur is aan andere politieke systemen, is toch ook niet genoopt Bush aan te raden een agressieoorlog te beginnen tegen landen waar men van die stelling niet overtuigd is? Volgens vele postmodernisten moet hij dat echter eigenlijk wél doen. Immers, voor hen staat vast dat 'superioriteitsdenken' en het geloof in één objectief juiste politieke ordening tot imperialisme en kolonialisme moeten leiden.

Tot zover is nog slechts een antwoord gegeven op de vraag of geschiedfilosofie tot agressie, imperialisme, kolonialisme en andere onderdrukking kan leiden.

Moet de 'zin der geschiedenis' altijd een objectief gegeven zijn?

Nu moeten we ook nog de kwestie behandelen of die vrije gedachte als zin der geschiedenis een particuliere mening van mij is of dat ik daarmee een uitspraak meen te kunnen doen over de objectieve orde der dingen. Hier zou de typologie van Jurgens en Marwick dienst

kunnen doen: de drie betekenissen van het woord ‘geschiedenis’, zoals hiervoor omljnd.

Laten we eerst geschiedenis beschouwen als het verleden of hetgeen in het verleden is gebeurd. Denk je een wereld in zonder mensen, bijvoorbeeld een tijdperk waarin de wereld bevolkt werd door dinosaurussen en met een rijke vegetatie, maar niet door mensen.²⁵ Het is duidelijk dat daar de vrije gedachte een bescheiden rol moet spelen. Die rol zou je alleen kunnen vergroten met het standpunt dat hoewel de mens nog niet op het toneel is verschenen de gehele evolutie van al wat leeft en ademhaalt op hem, de mens, is ingericht. Dat lijkt een megalomaan antropocentrisme, maar het is natuurlijk wel vaak verdedigd.

Maar laten we ervan uitgaan dat de mens er is. *Homo sapiens* denkt ook na. Hij bouwt kennis op over het verleden (tweede betekenis van Jurgens-Marwick) en hij probeert ook feiten uit het verleden te selecteren en deze in een voor hem zinvol geheel te plaatsen (derde betekenis van geschiedenis van Jurgens-Marwick). In het laatste geval worden de brute feiten in een bepaalde orde geplaatst. Augustinus of Bossuet zouden de geschiedenis kunnen beschrijven als een proces waarin de christelijke leer als leidraad geldt. Socialisten zouden de geschiedenis kunnen tekenen als een geleidelijke progressie in de zin van het gelijkheidsideaal. Vrijdenkers, zoals Bury²⁶ en ik, zouden de geschiedenis kunnen typeren als een voortschrijdende erkenning van de vrije gedachte. Ah, zoveel hoofden, zoveel zinnen, roept de (postmoderne) relativist!

Jawel, als een *empirisch gegeven* is het duidelijk dat er verschillende verhalen worden verteld en verschillende zingevingskaders als richtinggevend worden erkend. Maar wat heeft de relativist daarmee bewezen? In de klas worden ook verschillende antwoorden op een rekensommetje aan de meester gepresenteerd. ‘ $2 \times 2 = 5$,’ zegt de een. ‘ $2 \times 2 = 6$,’ zegt de ander. Wat zegt dat? Het zegt in ieder geval niet dat er niet één waar antwoord te geven is. Of Marx of Spengler of Hegel of Fukuyama gelijk heeft – daarover valt nog steeds een redelijk gesprek te voeren. Daarmee blijft staan dat hun ‘zin der geschiedenis’ een menselijke projectie is op ‘stomme feiten’, een projectie waar de dinosaurius geen boodschap aan heeft. Dat klopt, maar de ene projectie kan – vanuit menselijk perspectief – wel beter zijn

dan de andere en dat roept aan een grenzeloos relativisme een halt toe.

De vraag naar de zin der geschiedenis is dus voor mij helemaal geen empirische vraag. Ik probeer niet door het opzetten van een goede bril anderen te overtuigen dat er iets te zien is dat zij almaar over het hoofd hebben gezien. Ik probeer te betogen dat de vrije gedachte een uitermate belangrijk fenomeen is en in deze tijd misschien wel belangrijker is dan ooit. Het is een beginsel dat constituerend is voor onze hedendaagse politieke ordening, voor een democratie.

Maar waarin verschilt die stelling dan van de platitude dat vrijheid van meningsuiting belangrijk is? Hierin: dat ik denk dat de vrije gedachte niet alleen maar belangrijk is, maar ook dat het de beslissende factor is die de geschiedenis voortstuwt. De vrije gedachte is belangrijker dan welke andere waarde ook in de geschiedenis.

Is geschiedschrijving wel mogelijk zonder oriëntatie op een zin van de geschiedenis?

Ik vraag mij af of geschiedschrijving wel mogelijk is zonder een leidinggevend idee. Wat postmodernisten doen, is aangeven dat verschillende gezichtspunten mogelijk zijn, dat men meerdere rode draden kan hanteren, dat niet één rode draad 'de' rode draad kan zijn, enzovoort. Maar als zij een verhaal gaan vertellen, zullen toch ook zij bepaalde zaken eruit lichten als meer 'zinvol' dan andere zaken. Die hoeveelheid leidende gedachten lijkt mij bovendien beperkt te moeten zijn. De aard van het metier van de historicus stelt grenzen aan de pluriformiteit van de te beschrijven processen. Postmodernisme is als *metarécit*, als theorie over de geschiedenis, mogelijk, maar niet als eigenlijke geschiedschrijving. Voor de eigenlijke geschiedschrijving zal men toch altijd maar een beperkt aantal gezichtspunten kunnen hanteren. De 'normale, wetenschappelijke geschiedschrijving' die Ankersmit contrasteert met de speculatieve, bestaat misschien helemaal niet. Het is geschiedfilosofie die zich niet van haar oriëntatie bewust is, denk ik. Of het is geschiedfilosofie die uitgaat van een pluraliteit aan ijkpunten. Maar grenzeloos kan die pluraliteit toch

nooit zijn. Een dergelijk boek zou werkelijk ‘onleesbaar’ worden.

Nu is het mij opgevallen dat hedendaagse geschiedschrijving die onder de invloed staat van de wens om zo normaal mogelijk te zijn, ook inderdaad een stuk minder leesbaar is dan geschiedschrijving uit de negentiende eeuw. Neem als voorbeeld E.H. Kossmanns *De Lage Landen 1780/1980* uit 1986.²⁷ Ik vrees dat dit een voorbeeld is van hedendaagse normale geschiedschrijving. Maar vergelijk de einde-loze parade aan ‘zinloze’ feiten die we in de normale geschiedschrijving aantreffen met een boek als William Edward Hartpole Lecky’s *History of European Morals from Augustus to Charlemagne* (1869),²⁸ of Lecky’s *History of the Rise and Influence of Rationalism in Europe* (1865),²⁹ en het verschil is duidelijk. Lecky is een vrijdenker en rationalist die wil laten zien hoe de zin van de Europese geschiedenis is gelegen in het verbreiden van het rationalisme en vrijdenken. Hij tekent een meesterlijk portret van dat proces.

Vanuit het perspectief van de normale en wetenschappelijke geschiedschrijving zal Lecky tegenwoordig wel als een ‘terrible simplificateur’ worden beschouwd. Immers, er gebeurde veel meer in de Europese geschiedenis dan hij beschrijft. Men kan vanuit veel meer perspectieven historische feiten ordenen. En wie zal zeggen welk perspectief het beste is, vraagt de postmoderne waarderrelativist? Maar Lecky, kennelijk nog niet besmet met het virus van het relativisme, zegt: ‘Mijn perspectief is het beste.’ Geconfronteerd met andere perspectieven zal hij zeggen: ‘De rest ziet het fout.’ Hij zal erop wijzen dat inderdaad in het verleden talloze dingen zijn voorgevallen. Er zijn koningen onthoofd, blaadjes van de bomen gevallen, mensen hebben een tennisafpraak gemaakt en op een bepaalde dag scheen wel of niet de zon. Maar geen van die feiten is historisch van zulk groot belang als de processen die Lecky beschrijft.

De postmodernist verwerpt deze visie natuurlijk. Maar dat heeft waarschijnlijk niet zoveel te maken met een specifiek postmoderne visie ‘op de geschiedenis’, als wel met het feit dat het postmodernisme een vorm van waarderrelativisme inhoudt. Het postmodernisme betekent ook dat alle culturen gelijkwaardig zijn, alle opvattingen gelijkwaardig, alle politieke ideologieën even waar, en dus ook alle leidende beginselen die men maar op de geschiedenis wil projecteren even valide. Ik denk echter dat mensen als waarderende wezens niet

zonder een maatstaf kunnen die ze als universeel moeten beschouwen.

Is de zin der geschiedenis wel zo gewichtig?

Natuurlijk, 'de zin der geschiedenis' klinkt een beetje zwaar op de hand. 'Poeh, poeh, dat klinkt heel gewichtig,' zegt Gerry van der List.³⁰ Hoe moet je vaststellen wat 'de' zin der geschiedenis is, vraagt hij? Ja, hoe moet je vaststellen wat waarheid is? Pilatus vroeg zich dat ook af. Dat is niet gemakkelijk vast te stellen. Maar niet alles wat moeilijk is, is onmogelijk. Een tweede vraag die Van der List stelt is: zijn naastenliefde en compassie, niet voor niets de kern van alle religies, niet minstens even belangrijk als de mogelijkheid om allerlei opinies te verkondigen?

Misschien is het verhelderend te verwijzen naar een antwoord dat Van der List zélf, zij het impliciet, geeft. Hij zegt namelijk: 'Hoe het ook zij, het is natuurlijk mooi dat de vrijheid van meningsuiting de afgelopen eeuwen groter is geworden. In Nederland vormt zij een grondbeginsel van onze rechtsstaat.' En wat weer daarop volgt, is een lange lijst van gevallen waarin dat beginsel van die uitingsvrijheid door de overheid en door de politiek correcte elite van ons land met voeten is getreden. Uit alles blijkt dat Van der List zich stoort aan die beperkingen van (en inbreuken op) de vrijheid van meningsuiting.³¹

Wij kunnen hem dan vragen: vanwaar die irritatie? En: hoezo is het natuurlijk mooi dat de vrijheid van meningsuiting de afgelopen eeuwen groter is geworden? Zijn er argumenten voor die stelling? Misschien zegt Van der List: 'O, dat is maar een hoogst particuliere opinie van mij, niet een uitspraak waarmee ik enige objectiviteit beoog.' In dat geval behoort hij tot de postmoderne waarderaliësten en heeft zijn irritatie over beperking van de uitingsvrijheid geen principiële betekenis. Maar het is ook mogelijk dat hij zegt: 'Mijn kritiek op beperkingen van de uitingsvrijheid is niet zomaar een oprisping van mij die mijn hoogstparticuliere voorkeur weergeeft, maar de poging een ware uitspraak te produceren over de betekenis van een bepaalde waarde.' In het laatste geval wordt het interessant. Ik

denk overigens dat Van der List (blijkens zijn kritiek op de begrenzings van de uitingsvrijheid) zich op het tweede vlak stelt, zij het dat hij wat temperament betreft meer geneigd is tot het 'poeh, poeh'.

Als je eenmaal helderheid hebt gekregen over de betekenis van de vrijheid van meningsuiting, zijn ook allerlei deelvragen te beantwoorden die Van der List opwerpt. 'Waarom zou een schrijver een grotere vrijheid van meningsuiting moeten krijgen dan een taxi-chauffeur of een banketbakker?' vraagt hij. Voor Van der List is dat een retorische vraag. Schrijvers moeten niet méér vrijheid van meningsuiting krijgen dan gewone lieden, is zijn suggestie. Maar als men zou weten *waarom* die vrijheid van meningsuiting zo belangrijk is, zou het wel eens zo kunnen zijn dat duidelijk wordt dat Galilei daarop meer aanspraak kan maken dan Buch in *Sex voor de Buch* of Philip Morris in het aanprijzen van zijn rookwaar.³²

Verplicht de notie 'zin van de geschiedenis' ons altijd aan historisme?

Tot slot nog dit. Velen verkeren in de veronderstelling dat een oriëntatie op een 'zin van de geschiedenis' noodzakelijk samenhangt met historisch determinisme (historisme). Wanneer men zegt: 'De vrije gedachte is de zin der geschiedenis', is men dan ook noodzakelijkerwijs optimist en gelooft men in een lineaire vooruitgang naar dit doel?

Jurgens is die mening toegedaan. Hij is net als Van der List voor een verregaande vrijheid van meningsuiting en kritisch over beperkingen op dit beginsel. 'Ik leid dit af, kort gezegd, uit de innerlijke waarde van de vrije gedachte bij het zin geven aan het menselijk bestaan. Niet kan ik echter volgen zijn [Paul Cliteurs] historicistische visie dat daarmee aan de geschiedenis van de mensheid zin wordt gegeven. Geschiedenis heeft geen zin.'³³

Uit het voorgaande is naar voren gekomen dat ik die laatste uitspraak onderschrijf voorzover het gaat om de eerste betekenis van geschiedenis zoals door Jurgens zelf wordt gepresenteerd: geschiedenis in de zin van alles wat in het verleden is gebeurd. Maar op het moment dat men het verleden gaat ordenen onder een bepaald gezichtspunt, komt vanzelf de notie van 'zin' in het vizier. De vraag is

vervolgens of ons dat aan historische wetmatigheden, aan ijzeren ontwikkelingswetten van de geschiedenis, committeert?³⁴ Ik zou niet weten waarom dat het geval zou moeten zijn. Je kunt heel goed verdedigen dat de vrije gedachte de zin van de geschiedenis vormt, maar tegelijkertijd constateren dat de geschiedenis ons een oneindige zee van dwalingen en ellende te zien geeft. Voltaire en Gibbon keken waarschijnlijk op die manier tegen de geschiedenis aan. Daar ligt ook het verschil tussen hún visie op de geschiedenis en die van hun tijdgenoot en ‘medeverlichter’ Condorcet.³⁵ Condorcet zag de zin der geschiedenis in normatieve zin als een emancipatiegeschiedenis, maar hij meende ook dat die emancipatie in verregaande mate had plaatsgevonden en verder zou plaatsvinden.

*Is de zin der geschiedenis niet bereikt? Kwetsen als onderdeel
van een democratie*

Fukuyama sprak in 1989 over het ‘einde van de geschiedenis’. De politieke geschiedenis was beëindigd toen het liberalisme als politieke ideologie alle concurrerende ideologieën naar de achtergrond had gedrongen. Wat hier ook van zij, kunnen we dezelfde vraag niet stellen ten aanzien van de geschiedenis, zoals in dit hoofdstuk omljnd? Is vrijheid van meningsuiting niet geheel of bijna geheel gerealiseerd? En is de ‘zin der geschiedenis’ daarmee niet vervuld?

Een bevestigend antwoord op die vraag zou betekenen dat het aannemen van een constitutie tevens de verwerkelijking van de daarin geformuleerde idealen inhoudt, een utopische voorstelling die helaas niet in overeenstemming is met de harde werkelijkheid. Het recht op vrije meningsuiting geeft diegenen wier uitingen betwist worden een instrument in handen tot het doorzetten van hun mening, maar het garandeert geen cultuur van vrijheid in de samenleving waarin wij leven.

Ook Nederland is nog lang geen open samenleving waarin de vrije gedachte regeert. De Rotterdamse imam El Moumni werd toch vervolgd wegens uitlatingen die hij heeft gedaan over homoseksualiteit. Homoseksuelen zouden lager staan dan varkens.

De spraakmakende politicus Pim Fortuyn heeft de islam een ‘ach-

terlijke' cultuur genoemd.³⁶ Ook over hem kwamen klachten binnen bij discriminatiebureaus, maar het openbaar ministerie is geen vervolging begonnen. Het ironische is dat Fortuyn, zelf homoseksueel en dus 'lager dan een varken', zijn oordeel over de achterlijkheid van de islam mede baseert op de visie van de islam op homoseksualiteit. Waarom zou het de imam verboden moeten worden een oordeel te vormen over homoseksualiteit en daaraan uiting te geven? En waarom zou het de homoseksueel verboden moeten worden een oordeel te formuleren over de islam? Omdat daarmee mensen 'gekwetst worden', luidt een veel gegeven antwoord.

Maar het centrale uitgangspunt van een democratie is openheid voor de meest uiteenlopende opinies. Geen waarheidsclaim is absoluut, geen standpunt is de laatste wijsheid. Allerlei ideeën en uitgangspunten worden aan voortdurende kritiek onderworpen. Natuurlijk levert dat ongenoegen op van mensen die zich daardoor gekwetst voelen. Socrates kwetste het politieke bewind van zijn tijd met zijn vragen aan argeloze domoren die hij tegen het lijf liep op het marktplein van Athene. Ook Jezus' non-conformistische opstelling ten aanzien van enkele centrale geboden van de joodse godsdienst waren kwetsend voor de autoriteiten. Thomas More kwetste Hendrik VIII door zich te verzetten tegen diens huwelijksplannen. En ook Galilei zal velen hebben gekwetst met zijn opvatting dat de aarde om de zon draait en niet andersom. De gehele geschiedenis van de beschaving is één lange strijd tegen 'gekwetste gevoelens'.

In een vitale democratische samenleving worden dit soort gekwetste gevoelens echter genegeerd. Respect daarvoor zou de beschaving ook geen stap verder hebben gebracht. In een democratische samenleving staat de vrijheid van gedachte en meningsuiting als uitgangspunt ferm overeind. De hoogste deugd is tolerantie.³⁷ Dat wil zeggen: mensen in staat stellen tot het ventileren van opinies waar je zelf de grootste bezwaren tegen hebt. Dit alles in de verwachting dat alleen uit de schok der meningen de waarheid oprijst.

Helaas dreigt dit beginsel in Nederland een bedreigd cultuurgoed te worden. Er waart een geest door Nederland die aangeeft dat niet vrijheid van spreken het uitgangspunt moet zijn, maar de gevoelens van groepen die niet met kritiek op hun handel en wandel wensen te worden geconfronteerd.

El Moumni noemde in het tv-programma *Nova* homoseksualiteit ook 'een ziekte'. Hij stelde dat als die ziekte zich verspreidt iedereen besmet kan raken. Uiteindelijk zal dat leiden tot het uitsterven van het menselijk ras. Dit gevaar zou in het bijzonder dreigen nu het burgerlijk huwelijk is opengesteld voor homoseksuelen.

Het doet een beetje denken aan het geval van de pastoor over wie Karel van het Reve verhaalt in zijn *Uren met Henk Broekhuis*. Het gaat om een pastoor die in de jaren dertig fulmineerde tegen naaktzwemmen. Bij naaktzwemmen zouden personen van verschillend geslacht elkaars geslachtsorganen te zien krijgen. Dat zou leiden tot gewenning, vervolgens tot afstomping, en uiteindelijk tot het uitdoven van de seksuele begeerte. Daarmee stond het voortbestaan van het menselijk ras op het spel.

Het probleem met de uitspraken van de imam is dat zij, gegeven zijn uitgangspunten, volledig logisch zijn. Is homoseksualiteit verwerpelijk? Stel, we nemen het criterium van Kant als beoordelingsmaatstaf en we stellen de vraag: hoe zou de wereld eruitzien als *iedereen* homoseksueel zou worden? Dan zou inderdaad het voortbestaan van het menselijk ras serieus bedreigd worden.

Het verschil tussen Nederland en de imam is dat Nederland nu denkt (overigens ook nog niet zo lang!) dat homoseksualiteit bij tien procent van de mensen voorkomt en dat deze categorie niet kan worden vergroot door reclame voor de homoseksuele geaardheid of levensstijl. De imam ziet echter groeipotentie voor de homoseksualiteit, helemaal nu homoseksuelen ook nog eens het steuntje in de rug hebben gekregen door de openstelling van het burgerlijk huwelijk. Daaruit blijkt maar weer dat ook de Nederlandse staat vuile handen maakt, zal El Moumni denken.

Er is dus geen sprake van een wil om te kwetsen of een bewust gebrek aan respect, maar een verschil van mening over hoe de wereld in elkaar zit. Het is een nogal zotte reactie van Nederland hierover 'gekwetst' te zijn, zoals het ook een zotte reactie zou zijn gekwetst te zijn door de relativiteitstheorie van Einstein, de evolutietheorie van Darwin of het heliocentrisch wereldbeeld van Galilei. Toch is 'gekwetstheid' altijd ingezet als troefkaart in dit soort discussies.

Waarom komt de vrije gedachte zo moeilijk van de grond?

Wanneer is het misgegaan? Een belangrijk punt is de verschuiving die heeft plaatsgevonden van het individu naar de groep als eenheid van morele beoordeling. In 1958 schreef de Britse filosoof Isaiah Berlin een opstel over het begrip vrijheid: 'Two Concepts of Liberty'. Hij begint met het klassieke begrip van vrijheid voor een individu. Aan het eind van zijn opstel constateert hij echter dat vrijheid tegenwoordig wordt ervaren als iets wat men alleen als een groep kan genieten. Vrijheid betekent erkend worden als lid van een groep die respect geniet in de ogen van andere leden van de maatschappij.³⁸

Berlin staat kritisch tegenover deze ontarding van het vrijheidsbegrip in respect. Maar onder zijn collega's bevond zich een jongere filosoof van wie toen nog weinigen gehoord hadden: Charles Taylor. Taylor was sterk beïnvloed door het werk van de Duitse filosoof Hegel, waarin eveneens het belang van erkenning en respect een centrale rol speelt. Later zou Taylor zijn ideeën uitwerken in een serie boeken en opstellen waarbij vooral het opstel 'The Politics of Recognition' (De politiek van de erkenning) uit 1992 grote invloed heeft gehad.³⁹ Dit opstel is min of meer de beginselverklaring van het multiculturalisme geworden. Allerlei minderheidsgroeperingen zouden door speciale collectieve rechten beschermd moeten worden in het bevestigen en cultiveren van hun eigen groepsidentiteit. De notie van vrijheid transformeert zich dan in die van respect.

Dit is precies – in abstracte categorieën uiteengezet – het proces waarvan we in de hedendaagse multiculturele samenleving de manifestaties kunnen onderkennen. Allerlei minderheidsgroeperingen, zoals de homo's verenigd in het coc, vragen, nee, eisen respect en erkenning voor hun eigen identiteit. Voorzover dat de vorm aanneemt van een individueel recht op gelijkberechtiging ten aanzien van het burgerlijk huwelijk is daar niets op tegen. Integendeel zelfs, het is een verdere uitwerking van de verlichtingsbeginselen door een ten onrechte gediscrimineerde groepering. Maar wanneer het de vorm dreigt aan te nemen van een zodanige interpretatie van het gelijkheidsbeginsel uit artikel 1 van de grondwet dat niemand meer iets mag zeggen waardoor de homo's als groep zich beledigd of gekwetst gaan voelen, is vrijheid van meningsuiting een illusie geworden.

Kenmerkend voor een volwassen multiculturalisme en een volwassen democratie is dat zij een procedure heeft om met inhoudelijke verschillen om te gaan. Die procedure kan niet zijn dat onder bedreiging van ballingschap, uitzetting, strafrechtelijke verboden of andere dwangmaatregelen dissidenten worden gedwongen zich te conformeren aan de dominante ideeën van de groep op een bepaalde tijd en een bepaalde plaats.

Maar het staat toch niemand vrij te discrimineren, vraagt men dan? Ook het gelijkheidsbeginsel is toch vastgelegd in de grondwet, net als de vrijheid van meningsuiting? Dat is juist, maar in een democratie moet het primaat toekomen aan de vrijheid van meningsuiting. Het staat imams vrij homoseksualiteit als een ziekte te benoemen, zoals het homo's vrijstaat hetzelfde te zeggen van godsdienst. Freud heeft dat laatste trouwens gedaan. Godsdienst is voor Freud een neurose en daarmee een ziekte. Moet Freud ook weer op de index?

Maar moet dan helemaal geen grens worden gesteld aan de vrijheid van meningsuiting? Natuurlijk wel, maar die is met *déze* uitspraak van de imam nog lang niet bereikt, noch met Fortuyn's uitspraken over een 'koude oorlog tegen de islam' of de 'achterlijkheid' van de islam. Wél zou een grens worden overschreden wanneer zich een herhaling van de 'Rushdie-casus' had voorgedaan. Wanneer een fatwa wordt uitgeroepen over een concrete, met name genoemde persoon, dan kan die uiting niet worden beschermd door de vrijheid van meningsuiting. Ook niet wanneer een imam zou oproepen tot het molesteren van homo's op straat door Marokkaanse jongeren. In een niet-uitgezonden deel van het interview met hem voor *Nova* had de imam overigens geweld afgewezen. Maar afgezien daarvan: ook als hij niet over geweld had gesproken, de eenvoudige vaststelling dat een bepaalde praktijk moreel verwerpelijk is, betekent niet dat men meent dat mensen met geweld mogen worden bedreigd die zich schuldig maken aan die praktijk. Er bestaat geen enkele relatie tussen iemand als 'ziek' benoemen en de aansporing hem in elkaar te slaan. Veeleer ligt het tegendeel voor de hand. Wie ziek is, moet geholpen worden. Wie ziek is, breng je een pannetje soep. Maar zo wordt het helemaal niet ervaren door de criminele allochtone jongeren, zegt men dan. Dat is natuurlijk juist, maar wat kan men daaraan doen?

Dat de relatie tussen ziekte en liefdadigheid door die jongeren wordt miskend, mag er niet toe leiden dat de vrijheid van meningsuiting wordt opgeheven. Daar is zij té belangrijk voor.

Hier is een ander probleem aan de orde: de falende criminaliteitsbestrijding door het relativistisch gedoogbeleid dat sinds de jaren zestig vigerend is in Nederland. Wanneer allochtone jongeren homo's in elkaar slaan, dan dient dát te worden aangepakt. Het parool dient te zijn: een krachtige verdediging van de vrijheid van meningsuiting als essentieel fundament voor een liberaal-democratische samenleving, én een krachtig lik-op-stukbeleid met betrekking tot geweld op straat.

[8] De *West Side Story* en het kosmopolitisch multiculturalisme

Niet bij iedereen roept het multiculturalisme warme gevoelens op. Sommigen spreken van een 'radicale aanval op waarheid in het Amerikaanse recht'.¹ Anderen zien het als verantwoordelijk voor het uiteenvallen van de samenleving.² En weer anderen wantrouwen het vanwege een oriëntatie op nationalistische en etnische identiteit.

Dat laatste is het standpunt van de Franse filosoof Alain Finkielkraut. Volgens hem waren nationale sentimenten de oorzaak van het schrijnende conflict op de Balkan en de primitieve stammenoorlog aldaar. De nationalisten hebben een grote minachting voor de kosmopolitische wereldburger, die zich niet meer wenst te herkennen in gemeenschappen op basis van gedeelde cultuur, taal en geschiedenis.³

Ook zijn er personen die het vele gepraat over multiculturalisme relativeren, zo niet bagatelliseren. Zij wijzen erop dat er afgezien van een positieve waardering voor exotisch eten, van een diepgaand multiculturalisme eigenlijk geen sprake is. Turks eten is lekker, maar Turkse muziek vinden we allemaal 'irritant gejangel', schrijft columnist Gerry van der List.⁴

De Amerikaanse politieke filosoof Irving Kristol ontraadt het multiculturalisme om pedagogische redenen. Hij ziet het als een uitvinding van de zwarten (althans van degenen die zeggen de zwarten te vertegenwoordigen), terwijl de van origine uit de Spaanstalige gebieden afkomstige Amerikanen daar aanzienlijk minder last van hebben. Evenals de Aziaten trouwens. De wortels van de laatste twee groepen worden ook door de betrokkenen zelf niet gezocht bij de Azteken, noch in de Mingdynastie.⁵ De zwarten zijn gewoon achtergebleven bij de successen die andere minderheidsgroeperingen hebben geboekt, en uit wanhoop grijpen zij nu naar het multi-

culturalisme. Maar daarmee verslechteren zij alleen maar hun positie in de maatschappij. Het is echt niet nuttig op school meer te leren over een of andere obscure zwarte leider dan over Abraham Lincoln.

Ook de *attitude* die het multiculturalisme aanleert, is niet erg vruchtbaar. Het multiculturalisme stimuleert een gepolariseerde sfeer en zelfs haat tussen groepen waarbij niemand gebaat is – de groep waarvoor het in het leven is geroepen al helemaal niet:

Men kan zonder overdrijving stellen dat deze radicalen op de campus (zowel hoogleraren als studenten) de klassenstrijd hebben opgegeven – de Amerikaanse arbeiders waren immers gewetensbezwaarden – en nu aansturen op een agenda van etnisch-raciaal conflict.⁶

Waar dat op uitdraait, is dat studenten een minachtende houding krijgen aangepraat tegenover de Amerikaanse en meer in het bijzonder de westerse beschaving als geheel. Deze wordt eenzijdig afgeschilderd als onderdrukkend, kolonialistisch, racistisch en wat niet meer. Het multiculturalisme is niet veel anders dan een oorlog tegen het Westen, zoals het nazisme en stalinisme dat waren.

Niettemin lukt het de multiculturalisten aardig om het academisch establishment te intimideren, schrijft Kristol. Toen een aantal vooraanstaande egyptologen werd opgebeld met de vraag of de westerse samenleving inderdaad was uitgevonden door zwarte Egyptenaren, verklaarden zij unaniem dat dit onzin was.⁷ Maar dat oordeel wilden zij niet met hun naam in de krant vermeld zien, doodsbenauwd om voor ‘racistisch’ te worden versleten.⁸

Uit deze voorbeelden van Kristol blijkt wel dat de discussie over het multiculturalisme in de Verenigde Staten op hoge toon gevoerd wordt. Er is echter ook een aanzienlijke groep schrijvers die het onderwerp welwillender tegemoet treedt. Zo zijn wel pogingen ondernomen een methodologie van de sociale wetenschappen te ontwerpen op multiculturele grondslag.⁹ Ook in de ethiek vindt men een zekere belangstelling voor de verscheidenheid aan culturele systemen, instellingen, waarden en normen waarmee men in de moderne mondiale cultuur te maken krijgt. Een ‘multiculturele’ benadering

van de ethiek is dan niets anders dan een ethiek die zijn voorbeelden niet alleen aan de westerse cultuur ontleent, maar ook aan de Chinese, Indiase en Arabische.¹⁰ Dat is tegenwoordig zelfs zo courant geworden dat een monumentale geschiedenis van regeringsvormen – van het oude China tot de klassieke Griekse wereld en vandaar naar de moderne tijd – niet expliciet als ‘multicultureel’ wordt gepresenteerd.¹¹

Ook wijsgerige overzichtswerken besteden tegenwoordig veel meer aandacht aan filosofieën uit andere culturen dan de westerse. Een *Companion to World Philosophies* heeft een adviesraad met Chinese, Indiase, boeddhistische en islamitische adviseurs en behandelt Chinese, Indiase, islamitische en zelfs Polynesische perspectieven.¹² Een inleiding in de godsdienstfilosofie kan zich niet meer beperken tot het bespreken van de klassieke eigenschappen van de theïstische god (almacht, algoedheid, alomtegenwoordigheid),¹³ maar zal ook de wijsgerige problemen rond reïncarnatie, karma en polytheïsme moeten behandelen.¹⁴

Het multiculturalisme is een proteïsch begrip, zo blijkt wel uit deze opsomming. Het wordt soms gehanteerd in een zeer losse betekenis van ‘voorliefde voor verscheidenheid’. Maar het kan ook staan voor een specifiek ideaal, zoals blijkt uit de vele boeken over het onderwerp. In dit hoofdstuk zal ik een van de invloedrijkste varianten van het multiculturalisme behandelen, namelijk het etnisch multiculturalisme. Deze vorm van multiculturalisme wordt naar mijn idee adequaat getypeerd door de feministische filosofe Susan Moller Okin.¹⁵

In hoofdstuk 1 hebben we al een omschrijving van multiculturalisme aangehaald van Okin: ‘Multiculturalisme [...] is de stelling dat minderheidsculturen of manieren van leven niet voldoende beschermd worden door het waarborgen van de individuele rechten van hun leden en diensgevolge moeten worden beschermd door speciale groepsrechten of privileges.’¹⁶

Kennelijk gaat het dus om cultuur, meer in het bijzonder de cultuur van minderheden. Deze moet worden beschermd. En de bestaande arrangementen die de democratische rechtsstaat daarvoor biedt, worden ontoereikend geacht. Nieuwe rechten zijn noodzakelijk, in het bijzonder groepsrechten. Een recht dat in die context vaak

genoemd wordt is het recht op bescherming of behoud van eigen cultuur.

De etnisch multiculturalisten vormen verreweg de talrijkste groep onder de schrijvers over multiculturalisme. Zij hebben ook bekende schrijvers in hun gelederen, zoals de filosofen Will Kymlicka¹⁷ en Charles Taylor,¹⁸ maar zoals ik nog zal duidelijk maken is het etnisch multiculturalisme niet de enige vorm van multiculturalisme, en misschien zelfs niet de verkieslijkste variant.

Het etnisch multiculturalisme heeft in de gecodificeerde rechten overigens al voet aan de grond gekregen met artikel 27 van het Internationaal Verdrag inzake Burgerlijke Rechten en Politieke Rechten: 'In Staten waar zich etnische, godsdienstige of linguïstische minderheden bevinden, mag aan personen die tot die minderheden behoren niet het recht worden ontzegd, in gemeenschap met de andere leden van hun groep, hun eigen cultuur te beleven, hun eigen godsdienst te belijden en in de praktijk toe te passen, of zich van hun eigen taal te bedienen.'

Maar de vraag is dan natuurlijk wat dat is, het beleven van de eigen cultuur? Is dat het *genieten* van de eigen cultuur? In die zin opgevat zou het neerkomen op een klassiek grondrecht: de overheid onthoudt zich van ingrepen. Of moeten we het opvatten als een sociaal grondrecht: de overheid moet *garanties* scheppen dat minderheidsculturen kunnen blijven bestaan? In het laatste geval moet de overheid culturele minderheden beschermen tegen invloeden die de culturele identiteit van die groepen ondermijnen. Maar kan de overheid dat wel doen zonder partij te kiezen in de strijd der wereldbeschouwingen, religies en politieke meningen? En kiest de overheid dan wel de *juiste* partij?

Feministische kritiek op etnisch multiculturalisme

De scherpste kritiek op het etnisch multiculturalisme wordt geformuleerd door feministische filosofen, en het volgende voorbeeld ontleen ik aan de reeds genoemde Okin. De Franse regering honoreerde in 1980 een groepsrecht op eigen cultuur. Nu was en is polygamie onderdeel van de cultuur van bepaalde groeperingen uit Afrika

die door migratie ook in Frankrijk terecht waren gekomen. Dus moesten de vreemde mores nu ook in Frankrijk worden gedoogd, hoewel dit voorheen niet het geval was en voor Fransen zelf ook zou zijn uitgesloten.

Hoezeer ook in harmonie met het erkennen van de waarde van een vreemde cultuur, deze strategie had ook nadelen. Met de erkenning van polygamie liet de Franse overheid de vrouwen uit deze cultuur in de kou staan, zo was een breed gedeelde overtuiging. Immers, polygamie werd niet door de individuele vrouwen uit die cultuur als positief gewaardeerd. Dat betekent dus dat – op deze manier geïnterpreteerd – het multiculturalisme zich op gespannen voet verhoudt met – in de woorden van Okin – ‘de basale liberale waarde van individuele vrijheid die met zich meebrengt dat de groepsrechten niet de individuele rechten van de leden mogen schenden’.¹⁹

Dat groepsrechten problematisch zijn uit het oogpunt van het individualisme dat inherent verbonden is met de klassieke democratische rechtsstaat, dringt zich ook op na enige reflectie over het *ontstaan* van onze burgerlijke vrijheden, zo zou men daaraan kunnen toevoegen. We moeten ons namelijk bedenken in welke context individueel hoger recht is ontstaan. Waarom kwam men op een bepaald moment op het idee om een individueel recht op vrijheid van meningsuiting te erkennen tegenover de overheid? Waarom ontstond de gedachte dat een individueel recht op vrijheid van godsdienst erkenning zou moeten krijgen tegenover de meerderheid die een andere religieuze overtuiging is toegedaan? De gedachte was telkens dat een individu als drager van een inherente waardigheid niet door een collectief zou mogen worden gedwongen. Dat collectief was in de zeventiende en achttiende eeuw (bij Locke bijvoorbeeld)²⁰ ‘de staat’ of in de negentiende eeuw (bij Mill bijvoorbeeld)²¹ ‘de samenleving’.

De vraag is nu of diezelfde argumentatie niet evenveel kracht heeft wanneer het gaat om ‘de cultuur’. Het is toch zeker zo dat ‘de cultuur’ eenzelfde repressie kan betekenen voor het individu als ‘de staat’ in de achttiende of ‘de samenleving’ in de negentiende eeuw? Onderscheiden de etnisch multiculturalisten zich daarom niet door een zekere blindheid voor de onderdrukkende werking van cultuur? Zouden zij niet Freud moeten lezen over ‘Das Unbehagen in der Kultur’?²² Of Rousseau?²³ Of de Griekse cynische filosofen die ver-

gaande scepsis hadden ontwikkeld ten aanzien van culturele beperkingen.²⁴

Cultuur is vaak religie

Deze kritische kanttekeningen zijn des te meer gerechtvaardigd wanneer we ons bedenken wat voor soort ‘cultuur’ de etnisch multiculturalisten beschermd willen zien. ‘Cultuur’ in een breed begrip. De brug over het water is cultuur, en het schilderij aan de wand. Het geheel van waarden en normen dat we als publieke moraal hooghouden, maar ook het recht dat daarvan de neerslag vormt.²⁵ Toch blijkt het vaak zo te zijn dat zich de multiculturele debatten voordoen rond één deel van de cultuur. Denk maar aan de discussie over hoofddoekjes, gebedsruimtes en tulbanden die de laatste tijd is gevoerd. Het gaat vaak om *religieuze cultuur*. Het multiculturalisme behelst niet noodzakelijk een bescherming van religieuze cultuur, maar dat blijkt wel het terrein te zijn waarover de meeste discussies plaatsvinden. De implicatie van het multiculturalisme lijkt dan te zijn: bescherming van religieuze cultuur.

Maar daarmee is nog niet het gehele verhaal verteld. Immers, ook religie is een breed begrip. Het varieert van new age in Oibibio (inmiddels ter ziele) tot het urbi et orbi van de paus (niet ter ziele). Opnieuw blijkt echter dat een bepaald soort religiositeit een belangrijke rol speelt in de discussies over het multiculturalisme. Het is niet de religie van Gerrit Jan Heijn of de paus. Het is de fundamentalistische variant van het geloof waar de discussie over gaat. Het geloof van de Taliban.

En fundamentalisten hebben vaak zeer uitgesproken opvattingen over man-vrouwverhoudingen. Vandaar de belangstelling van feministen. Een pleidooi voor de bescherming van de eigen cultuur komt vaak neer op een bescherming van de culturele praktijken van een patriarchale cultuur, van de praktijken waarin vrouwen ondergeschikt worden geacht aan mannen. Het gaat vaak om het behoud van de persoonlijke, familiale en de reproductieve kanten van het leven, zegt Okin.²⁶

Het etnisch multiculturalisme komt op die manier in directe te-

genspraak met het ideaal van gelijke rechten voor iedereen. Feminisme en multiculturalisme staan diametraal tegenover elkaar. ‘Multiculturalisme is slecht voor vrouwen.’

Cultuur is vaak patriarchale cultuur

Als een vrouw uit Afrika of Marokko naar de Verenigde Staten of naar een Europees land migreert, waarom zou dat dan voor haar geen bevrijding mogen zijn van haar cultuur? Voor mannen is dat immers vaak het geval. Als het vluchtelingen zijn, zijn zij uit hun land van herkomst vertrokken omdat daar de cultuur onderdrukkend was. Soms heerste daar geen vrijheid van meningsuiting. Soms heerste daar geen vrijheid van godsdienst. Vaak ook werden bepaalde burgerlijke vrijheden niet gehonoreerd, zoals het recht om lid te zijn van een vakbond of het recht om de regering te bekritisieren. Mannen konden deze cultuur ontvluchten en zij zijn erop vooruitgegaan wat het genieten van hun burgerlijke vrijheden betreft. Maar geldt dat ook voor vrouwen? Is het niet zo dat met het multiculturalisme als richtsnoer vrouwen hun eigen patriarchale cultuur hebben meegenomen in hun nieuwe omgeving? En ontpoppen hun eigen echtgenoten zich – onder vigueur van het multiculturalisme – in den vreemde niet als dezelfde tirannen waaronder dezen zelf hebben geleden in het land van herkomst?

Volgens sommigen is dit niet de noodzakelijke conclusie uit het etnisch multiculturalisme. De reeds genoemde Kymlicka bijvoorbeeld pleit voor een ‘liberaal multiculturalisme’. Hij verdedigt groepsrechten, maar alleen voorzover het gaat om de groepen die ‘intern liberaal’ zijn.²⁷ Dat is inderdaad een mogelijkheid. Maar de vraag is of dit wel een echte bescherming van culturele identiteit is. Men zegt dan: ‘Jullie mogen je eigen culturele identiteit bewaren, mits deze maar in overeenstemming is met de liberale beginselen van onze meerderheidscultuur.’ Het is zeer de vraag of dan de liberale beginselen en het daarmee samenhangende model van de democratische rechtsstaat niet toch ons laatste plechtanker blijft.

Volgens sommigen wordt aan het multiculturalisme ook meer lip-pendienst bewezen dan dat men het echt toepast. Het wordt althans

alleen maar partieel toegepast: op 'hen', niet op onszelf. Yael Tamir, een andere feministische filosofe die zich heeft bezonnen op het multiculturalisme, vraagt zich af waarom multiculturalisten ervan uitgaan dat indianen alleen hun identiteit kunnen bewaren door vast te houden aan de gewoonten van hun voorvaders, terwijl Amerikanen uit Philadelphia geacht worden hun Amerikaanse identiteit te kunnen behouden door een leven te leiden dat sterk afwijkt van dat van hun voorvaders?²⁸ Wordt hier niet met twee maten gemeten? Zij meent dat er een aanzienlijke dosis paternalisme verpakt zit in de veronderstelling dat 'wij' kunnen overleven ondanks verandering en innovatie, terwijl 'zij' dat niet kunnen en daarom maar moeten vasthouden aan hun oude tradities. Er is geen reden om een cultuur te 'bevriezen' om deze te behouden, zegt Tamir.²⁹

Daar zit iets in. Iets van het meten met twee maten lijkt toch wel kenmerkend voor het multiculturalisme. Multiculturalisten benadrukken voortdurend een 'behoefte om erbij te horen' die essentieel menselijk zou zijn, maar die zij, als het erop aankomt, alleen toepassen op anderen, op degenen die dat zo nodig zouden hebben. Maar de multiculturalist zélf is kosmopoliet. Hij hoort nergens bij. Hij heeft geen behoefte aan gemeenschap. Hij kan niet worden vastgepind op een of andere religieuze of etnische identiteit. Hij zweeft als God boven de partijen.

Het zou interessant zijn ons een gedachte-experiment voor te stellen. Stel, Niels van M. beschouwt zichzelf als 'behorend tot de gemeenschap van Bloemendaal'. Daar woont Niels namelijk. En hij woont daar niet alleen, hij is zeer actief in de Bloemendaalse gemeenschap. Hij zit in de gemeenteraad, hij is actief in het verenigingsleven, hij speelt voor Sinterklaas en voor kerstman voor de Bloemendaalse kindertjes, en hij verricht nog vele andere activiteiten waaruit zijn betrokkenheid bij de Bloemendaalse gemeenschap blijkt.

So far, so good. Maar we horen ook dat voor Niels van M. het deel uitmaken van de Bloemendaalse gemeenschap een diepe behoefte is. Het maakt deel uit van zijn 'identiteit'. Hij spreekt van een 'need to belong' en de 'urge to belong'. 'Bloemendaler zijn' hoort bij zijn wezen. Hij heeft het over zijn 'Bloemendaalse ziel', zoals men in Russische romans spreekt van een Slavische ziel.

Dan, zo verwacht ik, zullen hier en daar wat wenkbrauwen ge-

fronst worden. Gaat het wel goed met Niels, vragen we ons af. Je profileren als ‘Bloemendaler’ is duidelijk iets anders dan je profileren als deel uitmakend van de Antilliaanse gemeenschap of de Marokkaanse gemeenschap. Hoe komt dat? Omdat de Bloemendalers weer een subcategorie vormen van een grotere cultuur en dus geen minderheid vormen? Moet men als het ware eerst klein zijn en tot een minderheid behoren alvorens de argumenten van de ‘need to belong’ opgaan?

Nu kan men zeggen: Bloemendaal is geen of onvoldoende een ‘distincte gemeenschap’.³⁰ Dat kan zijn. Bloemendaal ken ik onvoldoende. Maar dat er allerlei onmiskenbare autochtone ‘distincte gemeenschappen’ zijn, is zonneklaar. Toch achten we die bepaald niet altijd beschermenswaardig.

De West Side Story en het multiculturele drama

Het cultiveren van etnische identiteit heeft doorgaans niet zulke aangename trekjes. Ik ging laatst op bezoek bij mijn zwager. Hij is huisarts in Lemmer, een plaatsje aan het IJsselmeer. Hij vertelde mij dat rond kerst en nieuwjaar regelmatig vechtpartijen plaatsvinden tussen jongelui uit Lemmer en uit Urk. De Urkers en Lemmenaren hebben de pest aan elkaar. Waarom? Omdat de één Lemmenaar is en de andere Urker. Iets diepers zit er niet achter, zo lijkt het. Daarom behandelt mijn zwager rond die tijd snijwonden en gezichten die opengereten zijn door een stukgeslagen glas waarmee ze elkaar bewerken tijdens een ruzie op straat, op de kermis of in het café. Ook die Lemmenaren en Urkers hebben kennelijk een ‘need to belong’. Zij hebben wortels in hun lokale gemeenschap en bevestigen die elk jaar met hun gevechten.

De aansprekendste dramatisering van het ‘gang-multiculturalisme’ is misschien nog steeds Leonard Bernsteins musical *West Side Story* uit 1960. Twee straatbendes, The Sharks en The Jets, de eerste van Porto Ricaanse afkomst, de tweede wat men zou kunnen noemen ‘Amerikaans’,³¹ bevechten elkaar op straat. De opera begint met de ‘Jet Song’ waarin de Jets hun zorg uitspreken over het feit dat een van hen, *founding father* Tony, ‘er niet meer bij hoort’. Men heeft

daarvoor maar weinig begrip. Tony had de Jets tenslotte opgericht. En dan zou hij er nu niet meer bij willen horen? Hoogst onwaarschijnlijk, denkt men, al lijkt dit uit zijn gedrag te moeten worden afgeleid. 'Hij doet net alsof hij er niet meer bij wil horen.' Het koor zingt dan wat in feite een korte samenvatting is van het multiculturalisme, zoals beleden door Will Kymlicka en Charles Taylor:

When your'e a Jet,
You're a Jet all the way
From your first cigarette
To your last dyin' day.
When you're a Jet,
If the spit hits the fan,
You got brothers around,
You're a family man!

En dan krijgen we alle voordelen opgesomd waaruit het 'erbij horen' bestaat:

You're never alone,
You're never disconnected!
You're home with your own:
When company's expected,
You're well protected!

De 'exit-optie' wordt vlot van de hand gewezen. Eenmaal een Jet, altijd een Jet 'till they cart you away'. Nergens horen we iets anders over de prestaties van de groep dan dat ze 'erbij horen'. Het enige wat de Jets lijkt te interesseren is het cultiveren van het eigene, van het 'Jet-zijn', maar waaruit dat nu precies bestaat blijft schimmig. Lidmaatschap van de gemeenschap is voldoende voor distinctie en trots:

When you're a Jet,
You're the top cat in town,
You're the gold-medal kid
With the heavyweight crown!

Twee personages weten hun vermeend culturele binding echter van zich af te schudden. Hoewel, een prestatie is het misschien niet. Het is de natuur die zijn werk doet. Het is die oerkracht die ons, mensen, in haar greep houdt en die groter is dan wijzelf zijn. Het is – het zal duidelijk zijn – de liefde die, volgens Schopenhauer, in staat is om het *Principium individuationis* te doorbreken.³² In de liefde ervaren we dat de kluisters kunnen wegvallen die ons als individuen van elkaar scheiden. Tony, de grondlegger van de Jets, wordt verliefd op Maria, de zuster van de leider van de Sharks, Bernardo. De liefde kent geen culturele begrenzingsen. Tony zingt de bekende woorden:

Maria, Maria, Maria, Maria...
All the sounds of the world in a single word:
Maria, Maria, Maria, Maria...

Maar Maria zit, zoals Susan Moller Okin zo mooi beschreven heeft, als Porto Ricaanse natuurlijk helemaal onder de plak bij haar vader en vooral bij haar broer. Haar humanistische minnaar is optimistisch. Tony meent de culturele grenzen te kunnen overstijgen, ook naar de Sharks, naar zijn aanstaande schoonfamilie. Hij zegt tegen Maria: 'Ik mag je vader wel. En hij zal mij ook wel accepteren.' Maar Maria is pessimistisch. Zij is een aanhanger van Samuel Huntington³³ avant la lettre: de cultuurverschillen zullen níet overbrugd kunnen worden. Als reden geeft zij op: angst. Precies wat de Amerikaanse arabist Bernard Lewis aan de belangrijkste culturele bedreiging voor het Westen toeschrijft, de islam. De islam wordt – volgens Lewis – geleid door rancune en angst.³⁴ Nee, pappa zal Tony niet aanvaarden. 'Hij is net als Bernardo: bang.'

Tony is geheel in de ban van Maria. Niet de oriëntatie op de groep telt, maar oriëntatie op dat ene individu, Maria. Maria op haar beurt kan haar geluk niet op:

I feel stunning
And entrancing,
Feel like running and dancing for joy,
For I'm loved
By a pretty wonderful boy!

Maar terwijl Tony en Maria zich verliezen in elkaar, vechten de beneden druk door met het hele multiculturele drama dat daarvan het gevolg is.

De filosofische betekenis van de West Side Story

Velen zullen geneigd zijn het verhaal van de *West Side Story* niet al te hoog aan te slaan. Een soap opera, hoort men vaak. Ik deel die mening niet. Elke onbevangen luisteraar moet erkennen dat het hier gaat om superieure muziek met een emotioneel effect die lijkt op die van een opera van Puccini.³⁵ Het thema, de *filosofische betekenis van de liefde* is diepe reflectie waard. De liefde is het belangrijkste thema van alle dramatische werken, zowel van de tragische als van de komische, zowel van de romantische als van de klassieke, zowel van de Europese als van de Indische, schrijft Schopenhauer terecht.³⁶ Het vormt ook de inhoud van veruit het grootste deel van de lyrische en epische poëzie, vooral wanneer we onder deze laatste de enorme stapels romans rekenen die al eeuwenlang in alle beschaafde landen van Europa elk jaar worden geproduceerd, 'met net zo'n grote regelmaat als de vruchten van het veld', zoals Schopenhauer schrijft. In al die werken vinden we kortere of langere beschrijvingen van de hartstocht in kwestie. Als de meest geslaagde portretten wijst Schopenhauer op *Romeo en Julia* (waar eigenlijk de *West Side Story* een parafraze van is), *La nouvelle Héloïse* en de *Werther*. Toch hebben filosofen zich aan het onderwerp zelden of nooit gewaagd, kapittelt hij.³⁷ Plato heeft er dan wel iets over gezegd in de *Phaedrus* en het *Symposium*, Rousseau maakt er enkele opmerkingen over in zijn *Discours sur l'inégalité*, Spinoza heeft geprobeerd iets over het onderwerp te berde te brengen, maar het is eigenlijk allemaal van een overweldigende oppervlakkigheid volgens Schopenhauer. Hij echter meent nu met de metafysica van de liefde het raadsel te kunnen onthullen. Hoe is het mogelijk dat de liefde ons zo bezighoudt? Wat twee individuen van verschillend geslacht met zulk een geweld naar elkaar toe drijft, zegt hij, is de zich in de hele soort manifesterende *wil tot leven*, die hier vooruitloopt op een aan zijn doeleinden beantwoordende objectivatie van zijn wezen in het individu dat door die

twee eerste individuen kan worden verwekt.

We hoeven hier niet de theorie van Schopenhauer in alles te volgen om het over twee dingen eens te zijn. Allereerst: aan hem komt de verdienste toe het onderwerp op de agenda van wijsgeren te hebben geplaatst. Twee: hij geeft een magistraal inzicht in de kracht van de liefde, een kracht die alle obstakels weet te overwinnen:

Met hetzelfde gemak worden standsverschillen en alle soortgelijke omstandigheden, wanneer ze de verbintenis van hartstochtelijke gelieven in de weg staan, door de genius van de soort ter zijde geschoven en nietig verklaard. Dergelijke menselijke conventies en bedenkingen blaast hij als kaf van zich af, aangezien hij doeleinden najaagt die gelden voor talloze generaties. Om diezelfde diepe reden wordt elk gevaar, waar het gaat om hartstochtelijke liefde, zonder aarzeling getrotseerd, en zelfs wie normaal gesproken schuchter is, toont hier zijn moed.³⁸

Daarvan legt ook *West Side Story* getuigenis af. Het is een bij uitstek humanistische opera, net als *Candide* trouwens, een andere opera van Bernstein, niet voor niets geïnspireerd op het sprookje van Voltaire.

Ondanks de dramatisch afloop is de *West Side Story* een hoopvol verhaal. Het laat zien dat twee mensen die ondergedompeld zijn in hun cultuur zich daarvan kunnen bevrijden en zich oriënteren op iets universeel menselijks: liefde voor elkaar. De enorme betekenis voor de integratie van culturele minderheden door gemengde huwelijken is nu ook tot het Nederlandse integratiebeleid doorgedrongen. Minister Van Boxtel betoonde zich kritisch over de gewoonte alleen te trouwen in eigen kring. Ook Paul Schnabel, directeur van het Sociaal-Cultureel Planbureau, is van mening dat Turken en Marokkanen veel te gemakkelijk een bruid uit hun land van herkomst laten overkomen. 'Het import-huwelijk is niet bevorderlijk voor de integratie,' aldus Schnabel.³⁹

De etnisch multiculturalisten moeten van dit universalisme niet veel hebben, zo lijkt het. Zij zien de mens als een creatie van de gemeenschap. Zij menen dat hij zijn identiteit ontleent aan de gemeenschap waarin hij is grootgebracht.⁴⁰ Blijf bij je eigen soort ('Stick to your own kind, one of your own kind'), houdt een critica van de

Sharks aan Maria voor, die buiten haar culturele gemeenschap wil trouwen.⁴¹ De etnisch multiculturalisten denken dat elk van ons alleen maar keuzes kan maken in de context van zijn gemeenschap.⁴² Sommigen denken zelfs dat we geen rechten kunnen hebben buiten de gemeenschap om.

Gemeenschap, goed. Maar wat voor gemeenschap?

Nu zou binding aan de gemeenschap nog niet zo'n probleem zijn wanneer het ging om een bepaald soort gemeenschap. Maar wat is een gemeenschap? Waaraan denken diegenen die van mening zijn dat het individu niets is zonder een gemeenschap? Op die vraag krijgt men opvallend weinig antwoord. Gaat het hierbij om een gemeenschap van mensen die dezelfde taal spreken? Gaat het om een gemeenschap van mensen die op een bepaald territorium wonen? Of kunnen ook mensen met eenzelfde belangstelling een gemeenschap vormen, bijvoorbeeld in de virtuele wereld van het internet? Dat mensen behoefte hebben aan gemeenschap, dat zij ergens bij willen horen en dat zij hun identiteit ontleen aan een groter geheel – men hoeft geen Aristoteles te zijn om de juistheid daarvan in te zien. Maar die uitspraken worden pas interessant wanneer men specificeert om *welk soort* gemeenschap het gaat. Tony en Maria wilden tenslotte ook 'gemeenschap', zowel biologisch als gesublimeerd. En de Sharks en de Jets wijzen ook op de 'need to belong'. Niettemin is het verschil tussen de particularistische pleidooien van de Sharks en Jets aan de ene kant, met hun intellectuele vertolkers als Michael Walzer, Charles Taylor en Will Kymlicka, en de universalisten Tony en Maria anderzijds, kolossaal.

Als filosoof schaar ik mij ook graag in een gemeenschap: die bovendienjke en – ik denk ook – bovculturele gemeenschap van wijsgeren van alle tijden en alle plaatsen. Door het woord kan ieder van ons dagelijks verkeren met Schopenhauer of met Plato of met Kant. Wie wil, kan intiemer verkeren met de grootste wijsgeren uit de wereldgeschiedenis dan met de buurman. In die zin wil iedereen gemeenschap. Men zou althans heel wat missen wanneer men bepaalde vormen van gemeenschap af zou wijzen. Maar is dat een *etni-*

sche gemeenschap, waar de filosofen van het etnisch multiculturalisme zo hoog van opgeven? Ga vanavond eens voor de spiegel staan en probeer dan te bepalen hoe u uzelf graag ziet. Primair als Bloemendaler? Als wonend in Noord-Holland? Als Nederlander misschien? Of is juist een deel van onze beschavingsgeschiedenis dat we ons van dit soort identiteiten hebben weten te bevrijden?

Dat laatste, denk ik. De gemeenschappen waartoe de meesten van ons tegenwoordig willen behoren, zijn de wetenschappelijke gemeenschap, de artistieke gemeenschap, de feministische beweging, de dierenbevrijdingsbeweging, het internationaal socialisme, de antiglobaliseringsbeweging en wat dies meer zij. Maar geen etnische oriëntaties *pace* Kymlicka en Taylor. Men zou het misschien 'vrije gemeenschappen' kunnen noemen ter onderscheiding van de etnische gemeenschappen waaraan de etnisch multiculturalisten hun hart hebben verpand. Waldron zegt over wat ik de vrije gemeenschappen noem: 'Deze structuren van actie en interactie, afhankelijkheid en interdependentie, transcenderen met gemak de nationale en etnische grenzen en stellen mannen en vrouwen in staat gemeenschappelijke en belangrijke projecten na te streven onder condities van goodwill, samenwerking en uitwisseling over de gehele wereld.'⁴³

Kosmopolitisch multiculturalisme: een eerste omlijning

Met dat laatste, transcendentie, zijn we bij een geheel ander concept van multiculturalisme aangekomen. Het is een concept dat niet half zoveel bekendheid geniet als het etnisch multiculturalisme van Taylor en Kymlicka, maar dat toch zeker onze aandacht verdient omdat het beter aansluit bij de menselijke conditie in de moderne wereld. De etnisch multiculturalisten houden krampachtig vast, zo lijkt het, aan structuren en manieren van denken die overleefd zijn – en misschien wel terecht overleefd.

Het argument van de etnisch multiculturalisten heeft iets weg van het betoog van degenen die de mens een religieus dier noemen. Zo omschrijven theologen als Kuitert⁴⁴ of Tillich⁴⁵ de mens.⁴⁶ De mens kan niet anders dan zich oriënteren op een religieuze dimensie. *Ergens* moet de mens tenslotte zijn vertrouwen in stellen. Dat kan zijn

in de een of andere god uit het Griekse, Romeinse of hindoeïstische pantheon. Maar het kan ook zijn in de ene god van jodendom, christendom en islam: God (met een hoofdletter). Het kan zelfs zijn dat mensen zich verliezen in het numineuze, het ongrijpbare, het ‘Ganz Andere’ van Rudolf Otto.⁴⁷ Maar wat daar ook van zij, de mens verliest zich *ergens*. De mens is namelijk naar zijn diepste wezen een religieus dier.

Een probleem met deze benadering is dat grote groepen mensen zich niet meer zo verliezen in ‘iets’. Zij lijden een ondraaglijk licht bestaan misschien, maar zij voelen zich daar wel bij. We moeten dan ook niet te snel generaliseren over de behoeften van ‘de mens’. Misschien wás de mens ooit een religieus dier, maar is de *condition humaine* veranderd. Een seculiere levenswandel is de nuchtere werkelijkheid voor grote delen van de wereld en voor vele mensen. Precies hetzelfde geldt voor een identiteit die weinig of niets te maken heeft met de lokale gemeenschap waarin men verkeert.

Etnisch multiculturalisten klagen doorgaans over het verdwijnen van de etnische oriëntatie zonder dat zij zich rekenschap geven van de vraag *waarom* dat gebeurd is. Of liever: zij suggereren dat het verdwijnen te maken heeft met duistere machinaties als kolonialisme, imperialisme of de gesublimeerde variant daarvan, universalisme.⁴⁸ Maar kan het verdwijnen van culturen ook niet het gevolg zijn van het feit dat mensen zich ervan afkeren – in volkomen vrijwilligheid? Mensen laten eenvoudigweg soms een identiteit achter zich, zoals een slang zijn oude huid verliest. Waarom zouden we zoiets niet accepteren als een ‘fact of life’?

Cruciaal lijkt mij het onderscheid tussen een recht op cultuur als een *klassiek* en een recht op cultuur als een *sociaal* grondrecht. Culturen gedogen als een recht van degenen die zich erop beroepen is één, culturen met overheidssteun op de been houden twee. Men hoeft geen libertariër te zijn om het als problematisch te ervaren dat sommigen gedwongen worden mee te betalen aan het hooghouden van een culturele identiteit die de meesten eenvoudigweg niet meer op prijs stellen.

De vergelijking tussen religie en cultuur is ook nog in andere opzichten interessant. Opvallend is dat we met religie doorgaans de keus hebben gemaakt dat ze slechts als klassiek grondrecht zal wor-

den erkend. Dat wil zeggen: degenen die dat willen kunnen zich erin verliezen. Degenen die dat niet willen hoeven niet, en zij hoeven ook niet mee te betalen voor degenen die wel willen. Het congres zal geen wet maken waarbij een religie in het zadel wordt geholpen, noch het vrij belijden van een religie verbieden ('Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof').⁴⁹ Maar de etnisch multiculturalisten zijn doorgaans niet tevreden met 'the free exercise' van hun cultuur. Wat zij willen is steun, steun van de mensen die nu juist hun spel niet willen meespelen. De vraag is of we hiertoe op morele gronden gehouden zijn. Met religie doen we het niet. Althans niet meer. Als een kerkgenootschap geen aanhangers meer heeft omdat de theologie of dogmatiek niet meer weet te boeien, sterft het langzaam uit. Misschien is dat wel wat nu gebeurt met de religies die eeuwenlang hun stempel op het Europese geestesleven hebben gedrukt. Behoort het verdwijnen, zo ben ik geneigd te vragen, niet net zo tot het leven als de opkomst van iets nieuws? Religies, ook een onderdeel van cultuur overigens, laten we dus aan hun lot over. We faciliteren *sociale dienstverlening* op basis van geloof en *onderwijs* op basis van geloof. Maar het geloof zélf niet – hoezeer de SGP of de Taliban dit ook be-treuren.

Men kan het ook als volgt formuleren. Ten aanzien van het verdwijnen van een religie zijn we allemaal hardvochtige sociaal darwinisten. In de 'struggle for life' hebben bepaalde levensvormen het kennelijk niet gehaald. Doorgaans hebben we daar geen problemen mee. Er komt iets anders voor in de plaats.

In sommige vormen van darwinisme wordt dat zelfs gezien als vooruitgang. Verandering is verbetering, want het nieuwe is perfectionering van het oudere. Het oudere is in het nieuwe als het ware 'aafgehoben', dat wil zeggen opgeheven én bewaard gebleven, om Hegel maar eens uit te spelen tegen zijn hedendaagse discipel Charles Taylor. In die zin gaat dus ook niets van een cultuur helemaal verloren. Het wordt alleen aangevuld met nieuwe elementen.

Hiervoor citeerde ik Waldron met het woord ‘transcenderen’, wiens benadering mij hoogst relevant lijkt voor het perspectief van het kosmopolitisch multiculturalisme (net als dat van Finkelkraut). Misschien mag men het ook zo voorstellen. Het *lichaam* is tijd-ruimtelijk gelokaliseerd. Het lichamelijke van de mens maakt dus ook altijd deel uit van een gemeenschap die tijd-ruimtelijk kan worden afgebakend. Maar de mens is tevens een transcendent wezen. Door zijn geest overstijgt hij de kluisters van zijn lichamelijke. Door de geest heeft hij deel aan een universele wereld van waarden en normen waarop hij zich in vrijheid kan richten.⁵⁰

Het kosmopolitisch multiculturalisme zou men ook een ‘platoons multiculturalisme’ kunnen noemen. De weg omhoog, uit de grot, is er een naar universele waarden en normen. *Soma, sèma*: het lichaam als kerker. Wat de etnisch multiculturalisten daarentegen van ons verwachten, is dat we ons tevredenstellen met de schaduwbeelden in de grot. Natuurlijk appelleert ook de grot aan behoeften. Plato zou de laatste zijn het te ontkennen. Maar de weg omhoog – dat is *uit de grot*.

Uit dit alles blijkt wel: aan het kosmopolitisch multiculturalisme is ook een specifiek mensbeeld inherent. Het is dualistisch, cartesians of platoons. De mens is burger van twee werelden. De verlichtingsdichter Alexander Pope zei over de mens: ‘He hangs between in doubt to act or rest, in doubt to deem himself a God or beast.’

Maar de romantiek kan natuurlijk nooit geheel uit onze borst verdrongen worden.⁵¹ We spelen allemaal gedurende een kort gedeelte van het jaar ‘etnisch multiculturalistje’. Eén, twee of drie weken. Op vakantie namelijk. Op vakantie worden we allemaal bevangen door ‘die Sehnsucht nach dem Ganz Anderen’, het verlangen naar iets totaal anders.⁵² We sluiten ons af in primitieve huisjes van de moderne cultuur. Lekker geen tv. Geen krant. Geen radio. Alleen het contact met de bakker op de hoek. We vinden het heel charmant wanneer we de ander bijna niet kunnen verstaan. We cultiveren onze belangstelling voor het vreemde. Bekend is dat grapje van Woody Allen over wie gelijk had, Rousseau met zijn optimistische, sociale mensbeeld of Hobbes met zijn pessimistische, atomistische mens-

beeld. Allen dacht: door de week Hobbes, met het weekend Rousseau.

Iets dergelijks zou men ook kunnen toepassen op het verschil tussen de etnisch multiculturalist Herder en de kosmopoliet Kant. Kant heeft het grootste deel van het jaar gelijk, maar in de vakantie wint Herder. Verlichting tijdens het werk, knusse romantiek tijdens de vakantie.

Er zijn natuurlijk altijd mensen geweest die denken dat het eigenlijk eeuwig vakantie zou moeten zijn. Een mooi voorbeeld daarvan is de Amerikaanse schrijver Henry Miller. Diens *The Colossus of Maroussi* is eigenlijk één lange glorificatie van de vakantie als 'way of life'.⁵³ Je zou altijd in Griekenland in de zon moeten kunnen zitten. Hippiërs deden dat. Maar de meeste mensen willen toch weer naar huis aan het eind van de vakantie.

Het resultaat van dit alles is wat mij betreft niet dat het ideaal van het multiculturalisme zou moeten worden verworpen. Het tegendeel, 'monoculturalisme', is een onmogelijke zaak. Wij kunnen in die zin geen moderne Papoea's meer worden, levend in een afgesloten wereld, ver van de rest. De moderne conditie is er een van vele culturele invloeden. De kosmopolitisch multiculturalist weet dat te waarderen en vormt in samenspraak met vele culturele tradities zijn eigen identiteit. Daarbij ontstijgt hij het lokale van de gemeenschap waarin hij toevallig 'geworpen' is.

De kosmopolitische multiculturalist is ook geen cultuurrelativist. Hij zegt niet dat alle culturen gelijkwaardig zijn.⁵⁴ Dit zedelijk nihilisme zou hem van de beoordelingskracht beroven die nu juist zo nodig is in een nieuwe conditie waarin we voortdurend moeten kiezen en onderscheiden. Culturen kunnen niet gelijkwaardig zijn, juist omdat mensen dat wel zijn.⁵⁵ Culturen waarin mensen geknecht, vertrap, vernederd en gediscrimineerd worden, zijn niet gelijkwaardig aan culturen waarin de mens zich een ruimte van individuele keuzevrijheid heeft veroverd. Gelukkig komt dat ook naar voren in sommige omschrijvingen van multiculturalisme. Zo bestaat er een variant van multiculturalisme die uitgaat van 'het radicale idee dat mensen in andere culturen [...] ook menselijke wezens zijn – moreel gelijk, gerechtigd tot hetzelfde respect en dezelfde zorg'.⁵⁶

Deze omschrijving van multiculturalisme is duidelijk universalis-

tisch, kosmopolitisch en humanistisch. Dit humanistisch multiculturalisme sluit mensen niet op in hun cultuur. Het geeft aan dat mensen zich met elkaar kunnen verstaan, ondanks de culturele begrenzungen die hen van elkaar scheiden. De ironie van de geschiedenis is dat een verschrikkelijke gebeurtenis als die van 11 september 2001 ons misschien ontvankelijker maakt voor een dergelijk perspectief. Ten aanzien van een selecte kern van universele waarden mogen we ons best monoculturalistisch opstellen en inderdaad moderne Papoea's worden.

Noten

[1] *Kunnen wij moderne Papoea's worden?*

1. Jan Peter Balkenende, 'Samenleving mag geen optelsom van culturen zijn', in: *NRC Handelsblad*, 25 januari 2002.

2. Partijgenoot Van Boxtel werkte dit perspectief later uit in: Roger van Boxtel, 'Dwing mensen niet in een monocultureel keurslijf', in: *NRC Handelsblad*, 1 februari 2002.

3. Aangehaald in: Peter Vermaas, 'Ad Melkert heeft het totaal laten afweeten', in: *De Groene Amsterdammer*, 2 februari 2002.

4. Roger van Boxtel, 'Dwing mensen niet in een monocultureel keurslijf', in: *NRC Handelsblad*, 1 februari 2002.

5. Aangehaald in: Mayke Calis en Bas Soetenhorst, 'vvd'ers willen, moe van paarse soep, naar rechts', in: *Het Parool*, 25 januari 2002.

6. Kars Veling, 'Een robuuste staat tolereert contrast', in: *NRC Handelsblad*, 21 februari 2002.

7. Melanie Phillips, columnist van *The Sunday Times*, schreef op basis van deze ontwikkelingen 'Brits multiculturalisme werkt niet meer' (in: *NRC Handelsblad*, 5 november 2001) en Richard D. North van het Institute of Economic Affairs in London: 'Westen moet eigen waarden oppoetsen' (in dezelfde krant, op dezelfde plaats).

8. De literatuur over dit onderwerp is onoverzichtelijk groot. De belangrijkste bronnen zijn: Charles Taylor, 'The Politics of Recognition', in: Amy Gutman (red.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton NJ 1994, p. 25-75, en W. Kymlicka (red.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford 1995. Een pleidooi voor multiculturalisme is ook: Michael Walzer, *Tolerantie*, Ten Have, Schoten 1998. Een goede en kritische introductie tot het multiculturalisme geeft: Sasja Tempelman, 'Constructions of Cultural Identity: Multiculturalism and Exclusion', in: *Political Studies*, 1999, p. 17-31; Marlies Galenkamp, 'Van "non-discriminatie" naar "eigen identiteit". Trends in het multiculturalisme-debat', in: *Beleid & Maatschappij*, 1998/1, p. 40-50. De

aanhang van het multiculturalisme bij Nederlandse politieke partijen wordt besproken door: Ed. van Thijn, 'De multiculturele samenleving. Convergence of divergentie?', in: Mark Bovens, Huib Pellikaan en Margot Trappenburg (red.), *Nieuwe tegenstellingen in de Nederlandse politiek*, Beleid en Maatschappij, Jaarboek 1997/98, Boom, Amsterdam 1998, p. 82-97. Het multiculturalisme leek met name aan te slaan bij het CDA en bij GroenLinks. Met het artikel van Balkenende heeft het CDA echter weer afstand genomen van het multiculturalisme. Multicultureel georiënteerd in Nederland is verder ook: Willem Duyvendak, 'De toekomst van multicultureel Nederland. Wat staat er naast de Toren van Babel en de Bibelebontse berg?', in: *Rekenschap*, maart 1999, p. 38-50. Een kritiek vindt men bij: Arthur Schlesinger Jr., *The Disuniting of America. Reflections on a Multicultural Society*, herz. druk, W.W. Norton & Company, New York-Londen 1998, en voor Nederland bij: J. Brugman, *Het raadsel van de multicultuur. Essays over islam en integratie*, Meulenhoff, Amsterdam 1998. Overwegend kritisch zijn ook de opstellen in: Jaap Gruppelaar en Jean-Pierre Wils (red.), *Multiculturalisme*, Cekun/Damon, Best 1998.

9. Vgl. J. B. Bury, *A History of the Freedom of Thought*, Thornton Butterworth, Londen 1932 (1913), p. 39 e.v.: 'In het Romeinse rijk was het regel dat alle religies en meningsuitingen werden getolereerd. Godslastering was niet strafbaar. Dat principe wordt tot uitdrukking gebracht in een uitspraak van keizer Tiberius: "Als de goden beledigd zijn moeten zij zelf maar straffen uitdelen." Waar de Romeinen wel gevoelig voor waren, is de verbreiding van een geloof dat agressief was en vijandig stond tegenover andere geloven. Dat nu leek het geval te zijn met het christelijk geloof en het jodendom. 'De geest daarvan was niet verenigbaar met de tradities en de basis van de Romeinse samenleving.'

10. Anil Ramdas, 'De nerveuze samenleving. Een beschouwing over multiculturalisme', in: *Rekenschap*, december 1997, p. 213-224, p. 215.

11. Zie Harry Mulisch, *De zaak 40/61. Een reportage*, De Bezige Bij, Amsterdam 1962, p. 61. Kort na het uitbreken van de oorlog met Rusland deelde Heydrich aan Eichmann mee: 'De Führer heeft de fysieke vernietiging van de joden bevolen.' Dit bevel werd nooit door Hitler op enige manier schriftelijk vastgelegd. Heydrich had het weer van Goering, die had gezegd dat het een 'Führerbefehl' was. Op de Wannsee-conferentie werd de zaak later definitief besloten.

12. In het vierde boek van: Jean-Jacques Rousseau, *Du contract social* (1762), in: *Oeuvres complètes*, Gallimard, Parijs 1964.

13. Zie daarover: P. B. Cliteur, 'Sociale cohesie en de rol van het recht', in: P. B. Cliteur, G. J. J. Heerma van Voss, H. M. T. Holtmaat en A. H. J.

Schmidt (red.), *Sociale cohesie en het recht*, Koninklijke Vermande/E.M. Meijers Instituut, Leiden 1998, p. 65-81.

14. Miguel Unamuno, *The Tragic Sense of Life*, vert. J. E. Crawford Fritch, Dover Publications, New York 1954.

15. Frank Renout, 'Blanke Nederlanders integreren niet' (interview met Paul Schnabel), in: *Algemeen Dagblad*, 29 maart 1999.

16. Jaffe Vink, 'Stellingen', in: *Trouw*, 9 februari 2002.

17. Twee recente overzichtswerken met respectievelijk Nederland en Engeland als focus zijn: Jonathan I. Israël, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford-New York 2001; Roy Porter, *Enlightenment. Britain and the Creation of the Modern World*, Penguin, Londen 2000.

18. Immanuel Kant, 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?', in: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, 1, ed. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, p. 53-61.

19. Uitvoeriger in: P. B. Cliteur, 'What is the Task of the State in Upholding Values in a Pluralistic Society?', in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 83 (1997) 327-337.

20. Aldus een omschrijving van Susan Moller Okin, die overigens zelf wijst op de gevaren van een dergelijk soort multiculturalisme, aangezien het op gespannen voet staat met het feminisme. Vgl. Susan Moller Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women? With Respondents*, ed. Joshua Cohen, Matthew Howard en Martha Nussbaum, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1999, p. 10. Ik kom op de verhouding tussen multiculturalisme en feminisme nog uitvoerig terug in hoofdstuk 8.

21. Dit schijnt weer pijnlijk actueel te zijn, zoals blijkt uit het artikel 'Martelen in vs iets minder academisch', in: *Trouw*, 7 november 2001. Onderzoeksjournalisten Marites Danguilan-Vitug en Glenda Glorai verhalen in hun boek *Onder de halve maan* over de behandeling van mensen die van terrorisme worden verdacht. Soms wordt daarbij ook bedreigd dat uitlevering zal plaatsvinden aan landen waar martelen gebruikelijk is als ondervragingstechniek.

22. Ruben Gowricharn, 'Nogmaals: het miskende pluralisme', in: *Reken-schap*, maart 1999, p. 50.

23. Ibidem, p. 50.

1. Aangehaald bij: Marc Leijendekker, 'Berlusconi noemt Westen superieur', in: *NRC Handelsblad*, 27 september 2001.

2. 'Europa kwaad op Berlusconi wegens "gevaarlijke" taal', in: *de Volkskrant*, 28 september 2001.

3. 'Italy premier praises values of Islam in meeting with Muslim diplomats', in: *Arabic News.com*, in: <http://arabicnews.com/ansub/Daily/Day/01103/2001100329.html>

4. Vgl. bijvoorbeeld: James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, 2de druk, McGraw-Hill, New York enz. 1993; Louis P. Pojman, 'Ethical Relativism: Who's to Judge What's Right and Wrong?', in: Louis P. Pojman, *Ethics. Discovering Right and Wrong*, 2de druk, Wadsworth, Belmont CA 1995, p. 24-40; Harry J. Gensler, 'Cultural Relativism', in: *Ethics*, Routledge, Londen-New York 1998, p. 11-20; Martin Gardner, 'Beyond Cultural Relativism', in: Martin Gardner, *The Night is Large. Collected Essays 1938-1995*, Penguin, Londen 1996, p. 149-161.

5. Vgl. hierover uitvoeriger het tweede hoofdstuk van: P. B. Cliteur, *De filosofie van mensenrechten*, 2de druk, Ars Aequi Libri, Nijmegen 1999 (1997).

6. Vgl. hierover: James Bryce, 'The Law of Nature', in: *Studies in history and jurisprudence*, dl. 11, herdruk, Scientia Verlag, Aalen 1980 (1901), p. 112-171, p. 138; B. C. Labuschagne, 'Het natuurrecht. Op zoek naar bovenpositief recht', in: P. B. Cliteur, B. C. Labuschagne en C. E. Smith (red.), *Rechtsfilosofische stromingen van de twintigste eeuw*, Gouda Quint, Arnhem 1997, p. 149-197; Andreas Kinning, 'Ex qua viri boni nominantur', in: *Ars Aequi* 47 (1998) 750-756.

7. Zie bijvoorbeeld H. W. von der Dunk, die meent dat wel degelijk iets te leren valt uit islamitische culturen. Hij noemt solidariteit, gastvrijheid, generositeit—allemaal zaken die in onze cultuur veel minder vanzelfsprekend zijn geworden. Vgl. H. W. von der Dunk, 'Tolerantie gaat samen met geloof in westerse superioriteit', in: *NRC Handelsblad*, 29 november 2001.

8. Deze vraag wordt opgeworpen door: Paul van Velthoven, 'Is de westerse wereld dan niet superieur?', in: *Haagsche Courant*, 4 oktober 2001.

9. Ger Groot, 'Zuiver aan de zijlijn. Europese en Amerikaanse intellectuelen over geweld', in: *NRC Handelsblad*, 28 december 2001.

10. H. W. von der Dunk, 'Tolerantie gaat samen met geloof in westerse superioriteit', in: *NRC Handelsblad*, 29 november 2001.

11. De vraag of Berlusconi zijn standpunt echt 'luidkeels' heeft verkondigd, laat ik nu nog buiten beschouwing. Was men daarbij? Of moeten we het 'luidkeels verkondigen' overdrachtelijk verstaan? Is een verkondiging

soms 'luidkeels' wanneer de inhoud van het gezegde de luisteraar een beetje onwelgevallig is?

12. Ook bij: Paul van Velthoven, 'Is de westerse wereld dan niet superieur?', in: *Haagsche Courant*, 4 oktober 2001, die overigens, net als Von der Dunk, stelt dat Berlusconi wel een punt maakt.

13. Stephan Sanders, 'Het einde van het begrip', in: *Vrij Nederland*, 3 november 2001, p. 16-17.

14. Ik ben zelf het voorwerp van zijn kritiek in: Marcel van Dam, 'Escalatie van opinies', in: *de Volkskrant*, 11 oktober 2001; Marcel van Dam, 'Welke superioriteit?', in: *de Volkskrant*, 18 oktober 2001.

15. Marcel van Dam, 'Welke superioriteit?', in: *de Volkskrant*, 18 oktober 2001.

16. Herman Vuijsje, 'De tolerantie voorbij', in: *Vrij Nederland*, 3 november 2001, p. 18-19.

17. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996; Samuel P. Huntington, 'The Clash of Civilizations?', in: *Foreign Affairs* (1993) 22-49.

18. Edward Said, 'Two civilisations, deeply entwined', in: *Theage.com.au*, in: <http://www.theage.com.au/news/world2001/10/23/FFX2b4763TC.html>. Vgl. tevens: Edward W. Said, 'The Clash of Definitions', in: Edward W. Said, *Reflections on Exile and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge MA 2000, p. 569-590.

19. Bernard Lewis, 'The Roots of Muslim Rage', in: *The Atlantic Monthly*, september 1990, ook op: www.theatlantic.com/issues/90sep/rage.htm

20. Sjoerd de Jong, 'Geen enkele cultuur is absoluut', in: *NRC Handelsblad*, 18 oktober 2001; contra: Paul Cliteur, 'Niet alle culturen zijn gelijkwaardig', in: *NRC Handelsblad*, 16 oktober 2001.

21. J. McT. E. McTaggart, *The Nature of Existence*, dl. 1, Cambridge University Press, Cambridge 1988 (1927), p. 96.

22. Marcel van Dam, 'Welke superioriteit?', in: *de Volkskrant*, 18 oktober 2001.

23. Albert Camus, 'Le Mythe de Sisyphe', in: *Essais*, ed. R. Quilliot en L. Faucon, Gallimard, Parijs 1965, p. 99-192, p. 99: 'Er is maar één echt serieus filosofisch probleem: zelfmoord.'

24. Joseph Ellin, *Morality and the Meaning of Life*, Harcourt College Publishers, Forth Worth, Philadelphia enz. 1995.

25. Luuk van Middelaar, 'Et voilà: de moderniteit', in: *Trouw*, 1 december 2001; ook in: Peter Dekkers (red.), *In strijd met Allah?*, Trouw Dossier nr. 17, Rainbow, Amsterdam 2002, p. 76-95.

26. Rudyard Kipling, 'The White Man's Burden', in: *McClure's Magazine*, 12 februari 1899.

27. Zie daarover: J. S. Mill, *On Liberty*, Penguin, Harmondsworth 1977 (1859).
28. Ruth Benedict, 'Anthropology and the Abnormal', in: *The Journal of General Psychology* 10 (1934) 59-82; onder de titel 'A Defense of Ethical Relativism' ook in: Louis Pojman (red.), *Moral Philosophy: A Reader*, 2de druk, Hackett Indianapolis-Cambridge 1998 (1993), p. 33-37.
29. Ibidem, p. 36.
30. Vgl. Eduard Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, 13de druk, ed. Wilhelm Nestle, vert. L. R. Palmer, Dover, New York 1980 (1931, G. 1883), p. 81.
31. Vgl. Plato, *Protagoras*, 334 ab.
32. Vgl. Plato, *Theaetetus*, 167c.
33. Edvard Westermarck, *Ethical Relativity*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Londen 1932, p. 59.
34. W. T. Stace, *The Concept of Morals*, MacMillan, Londen 1937, p. vi.
35. Ibidem.
36. Ibidem, p. 1.
37. Louis P. Pojman, 'A Defense of Ethical Objectivism', in: Louis Pojman (red.), *Moral Philosophy: A Reader*, 2de druk, Hackett, Indianapolis-Cambridge 1998 (1993), p. 38-52, p. 38.
38. C. S. Lewis, *The Abolition of Man. Or Reflections on Education with Special Reference to the Teaching of English in the Upper Forms of Schools*, Harper, San Francisco 2001 (1944).
39. Ibidem, p. 3.
40. Ibidem, p. 5.
41. Ibidem, p. 5.
42. Ibidem, p. 29.
43. Allan Bloom, *The Closing of the American Mind. How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Soul of Today's Students*, Simon and Schuster, New York 1987, p. 25.
44. Daarover handelt: Eric Foner, *The Story of American Freedom*, Papermac, Londen-Basingstoke-Oxford 2000 (1998).
45. Voorwerp van onderzoek van: Henry Steele Commager, *The Empire of Reason. How Europe Imagined and America Realized the Enlightenment*, Phoenix, Londen 1977.
46. Vgl. Steven M. Wise, *Rattling the Cage. Towards Legal Rights for Animals*, Profile Books, Londen 2001 (1999).
47. Thomas von der Dunk, 'The West and the Rest. Over de ongelijkwaardigheid van culturen', in: *Socialisme en Democratie* (2001), 391-398.
48. Jonah Goldberg, 'Civilization Envy. On Muslims, Israel, and

McDonald's', in: *National Review Online* (www.nationalreview.com/goldberg/goldberg092801.shtml).

49. Paul Frentrop, 'Er is iets mis met de islam', in: *HP/De Tijd*, 5 oktober 2001, p. 38-40.

50. Chris Rutenfrans, 'Onze cultuur is de beste', in: *Trouw*, 6 februari 1999. Zie ook: Jaffe Vink, *Brief aan mijn dochter. Een tocht door het pandemonium van seks en geweld*, Meulenhoff, Amsterdam 2001, p. 75.

51. Afshin Ellian, 'In de boeien, die El-Moumni', in: *NRC Handelsblad*, 10 november 2001.

52. Ronald Plasterk, 'Anti-islamisme', in: *de Volkskrant*, 15 februari 2002.

53. Aangehaald in: Marente de Moor, 'De moslim-vrijdenker staat op', in: *HP/De Tijd*, 1 maart 2002.

54. Jaffe Vink, *Brief aan mijn dochter. Een tocht door het pandemonium van seks en geweld*, Meulenhoff, Amsterdam 2001.

55. Kader Abdolah, 'De cultuur van de vader', in: *de Volkskrant*, 18 februari 2002. Er zouden nog vele andere voorbeelden te noemen zijn. Zie ook: Sylvain Ephimenco, *Open brief aan de moslims van Nederland na de aanslagen van 11 september 2001*, Het Spectrum, Utrecht 2001.

56. Said El Haji, *De dagen van Sjaitan*, Vassallucci, Amsterdam 2001.

57. Zie Hafid Bouazza, 'Nederland is blind voor moslimextremisme', in: *NRC Handelsblad*, 20 februari 2002.

58. Hafid Bouazza, *De voeten van Abdullah*, Rainbow Pocketboeken, Amsterdam 1996.

59. Ibidem, p. 24.

60. Ibidem, p. 60.

61. Ibidem, p. 74.

62. Sander Pleij en Mirjam Vosmeer, 'Hafid Bouazza: "De abele spelen, die vind ik prachtig"', in: *De Groene Amsterdammer*, 1 mei 1996.

63. Ik volg nu weer het artikel van Hafid Bouazza, 'Nederland is blind voor moslimextremisme', in: *NRC Handelsblad*, 20 februari 2002.

64. Hafid Bouazza, 'Moslims kwetsen Nederland', in: *NRC Handelsblad*, 2 maart 2002.

65. Frits Abrahams, 'Moed', in: *NRC Handelsblad*, 22 februari 2002.

66. Zie: Ayaan Hirsi Ali, 'Waarom lukt het ons niet om naar onszelf te kijken', in: *Trouw*, 16 maart 2002.

67. Marcel van Dam, 'Welke superioriteit?', in: *de Volkskrant*, 18 oktober 2001.

68. De opvattingen van de cultureel antropologen worden besproken door: John W. Cook, *Morality and Cultural Differences*, Oxford University Press, New York-Oxford 1999.

69. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, herz. druk, Penguin, Harmondsworth 1992 (1963).

70. Harry Mulisch, *De zaak 40/61. Een reportage*, De Bezige Bij, Amsterdam 1979 (1962).

71. Judith A. Boss, 'Cultural Relativism. Is Morality Dependent on Culture?', in: Judith A. Boss, *Ethics for Life. An Interdisciplinary and Multicultural Introduction*, Mayfield, Mountain View CA-Londen-Toronto 1998, p. 104-146, p. 136.

72. Hierop valt natuurlijk wel iets af te dingen op grond van polygamie, een in bepaalde delen van de wereld geaccepteerde culturele praktijk. Ik kom daarop terug in het laatste hoofdstuk.

73. Westermarck, *Ethical Relativity*, p. 45.

74. Ibidem, p. 49.

75. David Hume, *Treatise of Human Nature*, 111, ii, 'Of Justice and Injustice'.

76. H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford University Press, Oxford 1961, p. 188.

77. Ibidem, p. 189.

78. Louis P. Pojman, 'A Defense of Ethical Objectivism', in: Louis Pojman, (red.), *Moral Philosophy: A Reader*, 2de druk, Hackett, Indianapolis-Cambridge 1998 (1993), p. 38-52, p. 47.

79. Lewis, *The Abolition of Man*, p. 43.

80. Ibidem, p. 87.

81. Westermarck, *Ethical Relativity*, p. 90.

82. S. Clarke, *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*, Londen 1732, p. 202.

83. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, sec. ii.

84. Mattheus 7:12

85. Thomas Hobbes, *Leviathan*, ii, 26, 8.

86. John Stuart Mill, *Utilitarianism*, Londen 1895, p. 24.

87. *Leviticus* 19:18.

88. Nilgün Yerli, 'De tolerantie voorbij', in: *Vrij Nederland*, 3 november 2001, p. 18-19.

89. Femke Halsema, 'De tolerantie voorbij', in: *Vrij Nederland*, 3 november 2001, p. 18-19.

90. Chris Rutenfrans, 'Onze cultuur is de beste', in: *Trouw*, 6 februari 1999.

91. Francis Fukuyama, 'The End of History?', in: *The National Interest*, nr. 16, zomer 1989, p. 3-18, ook in: Paul Schumaker, Dwight C. Kiel en

Thomas W. Heilke (red.), *Ideological Voices. An Anthology in Modern Political Ideas*, McGraw-Hill, New York enz. 1997, p. 409-417; Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, The Free Press/MacMillan, New York 1992.

92. In deze zin ook Bernard-Henri Lévy. Vgl. Bernard-Henri Lévy, 'Ce que nous avons appris depuis le 11 septembre', in: *Le Monde*, 20 december 2001.

93. Francis Fukuyama, 'De geschiedenis loopt wel degelijk ten einde', in: *NRC Handelsblad*, 11 oktober 2001.

94. V.S. Naipaul, *Our Universal Civilization*, Wriston Lecture 1990, The Manhattan Institute for Policy Research, 1990 oktober 30, www.manhattan-sintittue.org

95. Francis Fukuyama, 'Islam botst met moderne wereld', in: *NRC Handelsblad*, 1 december 2001.

[3] *Moet onze moraal worden gebaseerd op godsdienst?*

1. Met als uitzondering de situatie in Ierland.

2. Of Haselhof zich terecht als 'imam' uitgeeft, laat ik hier overigens in het midden liggen. Daarover blijkt twijfel mogelijk te zijn. Vgl. 'Haselhof: ik ben soms een kakelende puntnuts', in: *Trouw*, 6 november 2001.

3. In het programma *Spiegels*, 747AM. Deze en andere uitspraken van Haselhof zijn te vinden in: 'Haselhof heeft bijscholing nodig', in: *Trouw*, 6 november 2001.

4. Oorspronkelijk in *NRC Handelsblad*, hier aangehaald in het genoemde artikel in *Trouw*.

5. Zie voor de vindplaatsen en een bespreking van dit debat: P.B. Cliteur, 'Op zoek naar het bezielend verband', in: *Justitiële Verkenningen* 20 (1994) 9-36.

6. Vgl. Jan Brugman, *Het raadsel van de multiculturaliteit. Essays over islam en integratie*, Meulenhoff, Amsterdam 1998, p. 37: 'Als men de term "fundamentalisten" zou gebruiken in de oorspronkelijke betekenis (zoals in het begin van deze eeuw in Amerika), als een afwijzing van moderne wetenschappelijke implicaties voor de dogmatische waarheden, is de hele islamitische wereld nog fundamentalistisch.'

7. *The Koran*, 'The Dawn', Penguin, Harmondsworth 1956, p. 25.

8. Dit wordt mooi beargumenteerd door: James M. Gustafson, 'Religion and Morality from the Perspective of Theology', in: *Religion and Morality. A Collection of Essays*, Anchor, Garden City NY 1973, p. 125-154, p. 126.

9. Vgl. daarover: James Rachels, 'God and Human Attitudes', in: *Religious Studies* 7 (1971) 325-337, ook in: James Rachels, *Can Ethics Provide Answers? And Other Essays in Moral Philosophy*, Rowman & Littlefield, Lanham-Boulder-New York-Londen 1997, p. 109-125.

10. Zie: Voltaire, 'Atheïsme, atheïst', in: *Filosofisch woordenboek of De rede op alfabet*, vert. J. M. Vermeer-Pardoën, Van Gennep, Amsterdam 2001.

11. Arthur Schopenhauer, 'Parerga und Paralipomena, Kleine philosophische Schriften' 11, in: Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, ed. Wolfgang frhr. von Löhneysen, dl. v, Cotta/Insel, Frankfurt am Main 1965, p. 402.

12. Ibidem, p. 391.

13. Vgl. daarover: George L. Kelling en Catherine M. Coles, *Fixing Broken Windows. Restoring Order and Reducing Crime in Our Communities*, Simon & Schuster, New York 1996.

14. Friedrich Nietzsche, 'Die fröhliche Wissenschaft' (1882), in: *Werke*, dl. 11, Ullstein, Frankfurt am Main 1972, p. 265.

15. Vgl. Paul Johnson, *A History of the Modern World. From 1917-1980s*, Weidenfeld and Nicolson, Londen 1983, p. 2 en 3.

16. Albert Einstein, *Mein Weltbild*, Querido, Amsterdam 1934, p. 11.

17. Ibidem, p. 38.

18. Ibidem, p. 39.

19. Vgl. over de conceptuele omlijning van atheïsme: Paul Edwards, 'Atheïsm', in: Paul Edwards (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, dl. 1, MacMillan & The Free Press, New York-Londen 1967, p. 174-189, en voor discussies daarover: 'Theïsme, atheïsme en de zin van het leven', Themamummer van *Civis Mundi*, 35 (1996), nr. 3, juli 1996. Ook: Gordon Stein, 'Atheïsm', in: Gordon Stein (red.), *The Encyclopedia of Unbelief*, dl. 1, Prometheus, Buffalo NY 1985, p. 27-29; Finngéir Hiorth, *Introduction to Atheism*, Indian Secular Society, Pune 1995; Robin Le Poidevin, *Arguing for Atheism. An Introduction to the Philosophy of Religion*, Routledge, Londen-New York 1996; Ernest Nagel, 'A Defense of Atheism', in: Paul Edwards en Arthur Pap (red.), *A Modern Introduction to Philosophy*, herz. druk, The Free Press, Collier-MacMillan, New York-Londen 1967 (1957), p. 460-473. Het meest diepgravende boek is het monumentale: Michael Martin, *Atheism. A Philosophical Justification*, Temple University Press, Philadelphia 1990. Voor Nederland kan nog worden genoemd: Herman Philipse, *Atheïstisch Manifest. Drie wijsgerige opstellen over godsdienst en moraal*, Prometheus, Amsterdam 1995, en P.B. Cliteur, 'Atheïsme en de zin van het leven', in: *Civis Mundi*, 35 (1996) p. 7-19.

20. Vgl. de stukken over theïsme in: Philip L. Quinn en Charles Taliaferro, (red.), *A Companion to the Philosophy of Religion*, Blackwell, Cambridge MA-Oxford 1997, p. 393-525.

21. Vgl. voor een verdediging daarvan: S. W. Couwenberg, 'Verdediging van een vrijzinnig-religieuze geloofsvisie', in: *Civis Mundi*, 35 (1996) 110-115. Min of meer vrijzinnig lijkt mij ook: H. van den Brink, 'Toekomst der religie', in: S. W. Couwenberg (red.), *Op de drempel van een nieuwe eeuw. Tereugblik op de 20ste en vooruitblik op de 21ste eeuw*, Agora, Baarn 1999, p. 61-69.

22. Vgl. Thomas Henry Huxley, *Agnosticism and Christianity and Other Essays*, Prometheus, Buffalo NY 1992. Belangrijk materiaal over deze positie vindt men ook in: Andrew Pyle (red.), *Agnosticism: Contemporary Responses to Spencer and Huxley*, Thoemmes, Bristol 1995.

23. Vgl. Gerrit Manenschijn, 'Een onthutsend gebrek aan deernis', in: *Trouw*, 27 mei 2000.

24. Vgl. over het religieus atheïsme van De Ligt: Herman Noordegraaf, 'Religion and Atheism: Bart de Ligt and G. H. van Senden on the Inheritance of Theism', in: Henri A. Krop, Arie L. Molendijk en Hent de Vries (red.), *Post-theism: Reframing the Judeo-Christian Tradition*, Peeters, Leuven 2000, p. 159-167.

25. Vgl. het onderzoek van het Sociaal-Cultureel Planbureau. In 1994 werd door 50% van de ondervraagden op de vraag 'Geloof u in God?' ontkenkend geantwoord. Vgl. J. W. Becker en R. Vink, *Secularisatie in Nederland*, 1966-1991, Sociaal en Cultureel Planbureau, Rijswijk 1994. Vgl. ook: Gerard Dekker, Joep de Hart en Jan Peters, *God in Nederland, 1966-1996*, Anthos/RKK/KRO, 1997.

26. *The Koran*, 'The Night Journey', p. 235-236.

27. Met als een van de eersten de platonische Socrates. Vgl. Socrates in Plato's *Euthyphro*. Daarin vinden we reeds het voldragen standpunt dat later door onder anderen Nicolai Hartmann zal worden verdedigd: 'De religieuze mens schrijft alles waarvan hij de oorsprong niet kent aan de godheid toe; ook de oorsprong van zedelijke geboden. Hij miskent daardoor het autonome karakter van de zedelijke waarden.' (N. Hartmann, *Ethik*, 3de druk, Walter de Gruyter, Berlijn 1949 (1925), p. 68) En daarmee heeft Hartmann natuurlijk een belangrijke stap gezet. Hij verwoordt de consequentie helder als volgt: 'Hier bestaat een dubbele verhouding. Historisch hebben de meeste van onze zedelijke begrippen een mythologisch-religieuze oorsprong. Maar feitelijk hebben die mythologisch-religieuze morele begrippen een oorsprong in het ethische.' Natuurlijk kan dit echter nooit door de religieuze mens worden erkend, omdat anders de religieuze moraal steeds verder in het defensief zal worden gedrongen door autonome moraal. Een mooi boek over dat laatste proces is: Eduard von Hartmann, *Die Selbstersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft*, 2de druk, Carl Ducker, Berlijn 1874.

28. Vgl. voor deze kritische vraag: Kai Nielsen, *Ethics Without God*, Pemberton, Prometheus, Londen-Buffalo NY 1973.

29. Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, vert. Walter Lowrie, Everyman, Londen 1994. Vgl. verder: Brian Davies, 'Morality and Religion', in: *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford-New York 1993, p. 168-190, p. 174, en Robert Merrihew Adams, 'Kierkegaard's Arguments Against Objective Reasoning in Religion', in: Steven M. Cahn en David Shatz (red.), *Contemporary Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York-Oxford 1982, p. 213-229.

30. Vgl. daarover: L. Laeyendecker, 'Religie en wetenschap: Blijvende tweedracht? Terug- en vooruitblik', in: S. W. Couwenberg (red.), *Op de drempel van een nieuwe eeuw. Terugblik op de 20ste en vooruitblik op de 21ste eeuw*, Agora, Baarn 1999, p. 95-116.

31. Afshin Ellian, 'In de boeien, die El-Moumni', in: *NRC Handelsblad*, 10 november 2001.

[4] Hoofddoekjes in opspraak

1. Vgl. 'The veil', in: www.unc.edu/depts/europe/conferences/Veil2000/articles/keyevents-headscarf.html; 'Affaire du Foulard Islamique. Le prétexte de la laïcité', in: www.seul.asso.fr/connonniere/archives%20cano/cno020/cano020_2.html

2. Vgl. voor de relatie tussen Franse Revolutie en vrijdenken: Albert Bayet, *Histoire de la libre-pensée*, Presses Universitaires de France, Parijs 1970, p. 75 e.v.

3. Marc Chavannes, *Frankrijk achter de schermen. De stille revolutie van een trotse natie*, Prometheus, Amsterdam 2000, p. 250.

4. Gareth Jenkins, 'Furore over a headscarf', in: *Al-Abram Weekly*, 13-19 mei 1999, ook in: www.ahram.org.eg/weekly/1999/429/re5.html; 'Campaign Against Kavacki: Neglect Women's Rights', in: www.salamiran.org/Media/TehranTimes/990510.html; 'Uproar in Turkish parliament over headscarf', in: www.geocities.com/discover_turkey/Headscarf.htm

5. 'Headscarf deputy barred from leaving Turkey', in: www.geocities.com/discover_turkey/Headscarf.htm

6. Het hoofddoekjesverbod geeft soms aanleiding tot kolderieke toestanden. Het verbod op hoofddoekjes aan universiteiten wordt in Istanbul omzeild met pruiken. Op deze manier kunnen Turkse studentes toch hun hoofd bedekken om te voldoen aan de islamitische voorschriften en tevens colleges volgen. Vooral pruiken met schouderlang haar zijn gewild, omdat die net als

hoofddoekjes tevens de nek bedekken. Vgl. 'Turkse studentes omzeilen verbod op doekjes met pruiken', in: www.reformatorischedagblad.nl/kl/980725klo7.html

7. Oordeel 2001-53. De zaak van Ayse Kabaktepe tegen de Zwolse rechtbank. Vgl. voor een verslag van de sollicitante zelf van de sollicitatie: 'Allochtonen en solliciteren', in: www.cps.nl/toon/Drie%20over/archiefallochtonenensolliciteren.html

8. Oordeel 1999-18.

9. Erik Jurgens, 'Bevalt het hoofddoekje?', in: *NJCM-Bulletin*, 24 (1999) p. 900-901.

10. Erik Jurgens, 'Het recht op onpartijdige ambtenaren', in: *Trouw*, 12 juli 2001. Dezelfde opvatting vertolkt Pim Fortuyn: 'Als burger heb ik het recht verschoond te blijven van de godsdienstige opvatting van een politieagent. Hij mag er uiteraard een hebben, maar ik mag daar door hem niet ongevraagd mee worden geconfronteerd, dat moet hij maar in zijn vrije tijd doen en zelfs dan is dat aan de regel van vrijwilligheid gebonden. Als ik er niet mee lastig wil worden gevallen is dat mijn recht.' (Pim Fortuyn, 'Hoofddoekjes en tulbanden', 28 januari 2000, in: <http://nu.nl/document?=6946>).

11. Afshin Ellian en Paul Zoontjes, 'Bij een blinddoek past geen hoofddoek', in: www.volkskrant.nl/achtergronden/forum/360031948.html?history=/136031937

12. Vgl. 'Minister Korthals: rechters en griffiers dienen ter zitting geen uiting te geven aan persoonlijke opvattingen of overtuigingen', in: *NJB*, 14 september 2001, p. 1592-1594; Kamerstukken 2001 – Aanhangsel van de Handelingen nr. 1652.

13. Aldus: Seçil Arda 'Geëmancipeerde vrouw kiest niet voor hoofddoek', in: www.volkskrant.nl/achtergronden/dossiers/360031954.html?history=/136031937 Een andere gepeperde uitspraak van Arda is: 'Veel islamitische mannen in Nederland zien de westerse vrouwen als gebruiksartikel. Terwijl mannen en jongens Nederlandse meisjes in zwembaden verkrachten, zitten hun moeders, zussen en echtgenotes met de hoofddoek om thuis.' In deze geest tevens: Heleen Ietswaart, 'Hoofddoek moet af als het agressie oproept', in: *Trouw*, 26 mei 2001.

14. F. A. Muller, 'Alle hoofddoekjes de wereld uit!', in: *NRC Handelsblad*, 26 april 2001.

15. C. A. J. M. Kortmann, 'Tekenen', in: *NJB*, 25 mei 2001, p. 994. Zie ook de advocaat G. J. Ruijter, die verhaalt dat een justitiabele na het uitspreken van het vonnis naar voren liep om de president te hand te schudden. Deze hield zijn handen op de rug en zei: 'Het recht heeft geen handen.' Vgl. G. J. Ruijter, 'Hoofddoekjes', in: *NRC Handelsblad*, 11 juli 2001.

16. A. F. M. Brenninkmeijer, 'Verwarring', in: *NJB*, 25 mei 2001, p. 995.
17. Vgl. Oordeel 1997-24 van de Commissie Gelijke Behandeling over een Sikh die werd ontslagen wegens het dragen van een tulband en kris in het Golden Tulip Hotel in Hoofddorp.

18. Kars Veling, lijsttrekker van de ChristenUnie, verklaart de afkeer van hoofddoekjes vanuit een algemenere afkeer van religie. 'Als iemand uit persoonlijke motieven iets op zijn werk niet wil doen, wordt er zelden een probleem van gemaakt. Zodra de geloofsovertuiging in het geding is, ontstaat er argwaan.' Aangehaald bij: Guus Valk, 'De symboliek van de hoofddoek', in: *NRC Handelsblad*, 27 juni 2001. Uit deze uitspraak van Veling spreekt een zekere sympathie voor de lijn van de Commissie Gelijke Behandeling, die partij koos voor de hoofddoekjesdraagsters. Maar realiseert Veling zich dat met de benadering van de Commissie Gelijke Behandeling ook de onderwijsvrijheid van het bijzonder onderwijs op de tocht staat?

19. Vgl. de functies van het dragen van de hoofddoek zoals onderscheiden door: Nora Arkazan, 'Feminisme gaat niet over hoofddoekjes', in: *Trouw*, 24 april 2001.

20. Zo verklaarde de Vereniging voor Openbaar Onderwijs zich in 1999 niet tegen de hoofddoek voor de klas, mits maar onderwijs wordt gegeven overkomstig de beginselen van het openbaar onderwijs. Vgl. www.actiefpluraliform.nl/casus8info.html Ook verklaren sommigen dat het dragen van de hoofddoek door een rechter de onafhankelijkheid van het rechterlijk oordeel niet onmogelijk maakt. In die zin: F. Bruinsma, 'Symbolische kleding', in: *NJB*, 25 mei 2001, p. 993, en Bruinsma aangehaald in: Rentsje Gruyter, 'Hoofddoek in de rechtszaal: ja of nee?' (interview met F. Bruinsma en P. B. Cliteur), in: *De Justitiekrant*, 13 juli 2001.

21. Aldus: Redactioneel, 'Islamitische onderwijzeressen: Valt het doek of de hoofddoek?', in: *NJCM-Bulletin* 24 (1999) 589-591. Hetzelfde wordt door Been betoogd voor de rechtszaal: 'Naarmate er meer perspectieven vertegenwoordigd worden in de rechterlijke macht, is de consensus moeilijker te bereiken, maar tegelijk overtuigender en neutraler ten opzichte van de verschillende opvattingen die in de maatschappij leven. Kort gezegd: pluriformiteit is niet een bedreiging, maar juist een voorwaarde voor neutraliteit. Een hoofddoek in de rechterlijke macht is daarom niet een teken van partijdigheid, maar juist van onpartijdigheid, van openheid voor alle gezichtspunten die Nederland rijk is.' Vgl. Wouter Been, 'Hoofddoek past in rechtszaal', in: www.volkskrant.nl/achtergronden/forum/360031958.html?history=/1360031937

22. Vgl. Maarten Evenblij, 'Een deel van die discussies over onafhankelijkheid vind ik geneuzel' (interview met Bert van Delden), in: *Mr.*, juli 2001,

p. 13-17: 'Het merendeel van de rechtenstudenten is blank. We moeten er echt iets aan doen, maar weten niet hoe. Hoe kun je je als rechterlijke macht opener opstellen, duidelijk maken dat allochtonen welkom zijn?'

23. Het 'betoog van Cliteur ten faveure van het behoud van de uniformiteit [is] in wezen een roep om de status-quo te handhaven. De tijden zijn echter inmiddels veranderd, alleen de opvattingen zijn helaas niet meegegaan in de stroom der verandering,' schrijft een juridisch beleidsadviseur van het Landelijk Bureau voor Racismebestrijding (Najat Bochhah, 'Een stukje textiel', in: www.lbr.nl/nieuws/hoofddoek.html).

24. De kledingvoorschriften van de Zwolse rechtbank noemt Ter Heide 'totalitair van aard'. Ook zou geen enkele objectieve rechtvaardigingsgrond bestaan voor het weigeren van een hoofddoek. Vgl. Wouter ter Heide, 'Hoofddoekje, geen bedreiging maar verrijking', in: www.tgl.be/discus/reactie28.htm

25. Terecht zegt Robert Solé: 'Dans le pays musulmans, le débat sur le hidjeb est, à la fois, plus douloureux, plus simple et plus lourd de conséquences qu'ici.' En: 'Naturellement, en France, le foulard islamique ne menace pas aujourd'hui la République.' Vgl. Solé, Robert, 'Islam et Laïcité. Le port du foulard à l'école pose le problème de l'intégration', in: www.brynmawr.edu/Acads/Langs/french/Identites/islam.html

26. Elsbeth Ety, 'Ayses hoofddoek', in: www.nrc.nl/columns/987831514948.html

27. In die zin de historica en kledingdeskundige Kitty de Leeuw, aangehaald bij Marjan Agerbeek, 'Geen verplichte stof', in: *Trouw*, 28 juni 2001: 'Hoe meer stampet er over de hoofddoek gemaakt wordt, hoe interessanter het is om hem te dragen.'

28. Op www.islamenburgerschap.nl/stella.html wordt gediscussieerd over de stelling: 'Ook met hoofddoek kun je prima integreren in de Nederlandse samenleving'. Een zekere Faouzeya stelt daar: 'Hoi allemaal, Ik ben het volkomen eens met deze stelling. Ik vind het onwijs leuk dat je tegenwoordig zoveel jongere meisjes en vrouwen met hoofddoeken ziet lopen.'

29. Schoonmaker Arpinder Singh van het Golden Tulip Hotel in Hoofddorp werd in 1997 ontslagen toen hij van vakantie terugkeerde in traditionele Sikh-kledij. Tulband en kris werden door het hotel niet geaccepteerd. De Commissie Gelijke Behandeling en rechter stelde Singh in het gelijk. Nu draagt Singh een tulband in bedrijfskleuren. Vgl. Mark van Driel, 'Schoonmaker Singh heeft tulband in bedrijfskleuren', in: www.volkskrant.nl/nieuws/nederland/360031714.html?history=/1360031937

30. Vgl. Carsten Joergensen, 'Court finds against department store in Muslim headscarf case', in: www.eiro.eurofound.ie/2000/08/Features/

dk0008192f.html; en 'Political Rights and Civil Liberties', in: www.freedomhouse.org/research/freeworld/2000/countryratings/denmark2.html

31. 'Moslimlerares met hoofddoekje vangt bot bij Duits hof', in: www.emancipatie.nl/nws/2001/01106/010626-anp-dld.htm

32. Vgl. Hans Steketee, 'Londonse agente krijgt hejab', in: *NRC Handelsblad*, 28 april 2001.

33. Vgl. 'Police hope for Muslim head start', in: *Adoulrabman Web Sites*, www.ideleb.com/services/news/988172994.html

34. 'CDA ziet niets in hoofddoekjes voor politie', in: www.nieuwsbank.nl/inp/2000/01/0125M044.htm

35. En dan ga ik voorbij aan het feit dat het onwaarschijnlijk is dat het hoofddoekje geen blijk geeft van parti-pris. Vgl. Anil Ramdas, 'Hoofddoek als lingerie', in: *NRC Handelsblad*, 9 juli 2001: 'Als je zo trots bent op je geloof dat je het de hele wereld steeds wilt vertellen, via het symbool van de hoofddoek, kan ik me voorstellen dat je moslimboefjes met mildere ogen bekijkt.'

36. Zij het weer gemitigeerd door Nederlandse gedoogcultuur. Zie de houding tegenover de geloofsoriëntatie van Máxima. Hier en daar wordt ook wel weer gepleit voor moderne mythologie, die nu eenmaal noodzakelijk is. Vgl. Coos Huijsen, *De Oranjemythe. Een postmodern fenomeen*, Europese Bibliotheek, Zaltbommel 2001, en in het algemeen: Leszek Kolakowski, *De Gegenwärtigkeit des Mythos*, Piper, München-Zürich 1984 (1972).

37. Vgl. Régis Debray, *La République expliquée à ma fille*, Seuil, Parijs 1998, p. 49.

38. *Ibidem*, p. 49.

39. *Ibidem*, p. 46.

40. 'Hoofddoekjes/ "De ouders vonden het nooit een probleem"', in: *Trouw*, 27 juni 2001.

41. Paul-Kleis Jager, '“Juf” houdt zich schrap tegen de hoofddoeklobby', in: *Trouw*, 12 juli 2001.

42. Aangehaald in: Paul-Kleis Jager, 'Anti-hoofddoekschool zwichtte uit pragmatisme', in: *Trouw*, 8 januari 2002.

43. Zie over dit begrip: Herman Vuijsje, *Correct. Welkendend Nederland sinds de jaren zestig*, Contact, Amsterdam-Antwerpen 1997.

44. Annelies Huygen, 'Mannetjesmakerij', in: *Trouw*, 14 februari 2002.

45. Een oordeel dat hard aankwam. Hier en daar werd al gesproken van een 'Abschied der Christlichen Kultur'. Vgl. Rudolf Augstein, 'Gott ohne Kreuz', in: *Der Spiegel* (1995) 24 (nr. 33).

46. Vgl. ook Marcel ten Hooven, 'Het splijtend doekje', in: *Trouw*, 19 mei 2001, ook op: www.trouw.nl/artikelprint/990196282010.html: 'Zoals *Opzij* het recht heeft een sollicitante de deur te wijzen vanwege haar "vrouwon-

vriendelijke” geloof, zo mag een islamitische school een christelijke onderwijzer weigeren, een christelijke school een islamitische leerkracht en de Vrije Universiteit een atheïstische docent. Het staat de Moskeevereniging vrij een homo te weren omdat diens seksuele geaardheid volgens de koran een “ziekte” zou zijn. Uit weerszin tegen deze exegete mag het COC een moslim buitenzetten.’

47. Vgl. Xandra van Gelder en Mirjam Schöttelndreier, ‘Het feminisme bloeit waanzinnig, in Overijssel’, in: www.volkskrant.nl/nieuws/nederland/360022308.html

48. Mark van Driel, ‘Schoonmaker Singh heeft tulband in bedrijfskleuren’, in: www.volkskrant.nl/nieuws/nederland/360031714.html?history=/1360031937

49. Aldus Jan Willem Duyvendak, aangehaald in: Mirjam de Rijk, ‘Multiculturele blauwdrukken’, in: *De Groene Amsterdammer*, 30 oktober 1996; ook in: www.groene.nl/1996/44/mr_poli.html

50. Vgl. ‘Verbod op hoofddoekjes in wet’, in: *Trouw*, 1 september 2001; ‘Minister Korthals: rechters en griffiers dienen ter zitting geen uiting te geven aan persoonlijke opvattingen of overtuigingen’, in: *NJB*, 14 september 2001, p. 1592-1594. Kamerstukken 2001 – Aanhangsel van de Handelingen nr. 1652.

[5] *Afschaffing van de doodstraf als nationale folklore*

1. *NRC Handelsblad*, 5 juli 2000.

2. Vgl. voor de uitspraken en ethisch commentaar daarop: James Rachels (red.), *Moral Problems. A Collection of Philosophical Essays*, 3de druk, Harper Collins, New York 1979, p. 365-374.

3. Louis Pojman, ‘Yes, the Death Penalty Is Morally Permissible’, in: Louis Pojman (red.), *Philosophy. The Quest for Truth*, 3de druk, Wadworth, Belmont enz. 1996, p. 543-549.

4. Ernest van den Haag, ‘In Defense of Capital Punishment’ (1977), in: Michael J. Gorr en Sterling Harwood (red.), *Crime and Punishment. Philosophic Explorations*, Jones and Bartlett, Boston-Londen 1995, p. 487-500; Ernest van den Haag, *Punishing Criminals. Concerning a Very Old and Painful Question*, Basic Books, New York 1975.

5. Immanuel Kant, ‘Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre’ (1797), in: Immanuel Kant, *Werkausgabe*, ed. Wilhelm Weischedel, dl. VIII, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1956.

6. George Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

Oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, 1821, ed. Helmut Reichelt, Frankfurt am Main, Berlijn 1972, § 100.

7. Te vinden in: H.J. Smidt, *Geschiedenis van het Wetboek van Strafrecht*, 2de druk, dl. 1, Tjeenk Willink, Haarlem 1891, p. 168-198.

8. Vgl. notitie d.d. 22 maart 1990, Beleid inzake de doodstraf, TK 1998-1990, 21 518, nr. 1.

9. Gedaan in het programma *Spiegels*, 747AM. Deze en andere uitspraken van Haselhof zijn te vinden in: 'Haselhof heeft bijscholing nodig', in: *Trouw*, 6 november 2001.

10. D.J. Hessing, 'Over de doodstraf en de leugendetector', in: *Rotterdams Dagblad*, 11 januari 2000.

11. Handelingen van de Eerste Kamer 1981-1982, 16928, nr. 47a. Cursiveringen toegevoegd. Bespreking in tweede lezing. Ook aangehaald bij: Hans Abma, *Gerechtigheid zonder beul. Over doodstraf, recht op leven en christelijk geloof*, Ten Have, Baarn 1997, p. 22.

12. Gerrit Krol, *Voor wie kwaad wil. Een bespiegeling over de doodstraf*, Querido, Amsterdam 1990, p. 10.

13. Vgl. Immanuel Kant, 'Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre' (1797), in: Immanuel Kant, *Werkausgabe*, ed. Wilhelm Weischedel, dl. VIII, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1956, p. 455. Wat is de gepaste straf op moord? 'Wie vermoord heeft [...] moet sterven.' Elke geringere straf dan de doodstraf is hier ongepast: 'Er bestaat geen surrogaat voor de bevrediging van de gerechtigheid.' Levenslang misschien? Kant antwoordt van niet. Vervolgens presenteert hij zijn bekende woorden: 'Zelfs als een samenleving met instemming van allen zou besluiten zichzelf op te heffen, *dan nog* zou de laatste moordenaar die zich in de gevangenis bevindt geëxecuteerd moeten worden, opdat hij ervaart wat zijn daden waard zijn en de bloedschuld niet op het volk blijft rusten dat niet heeft aangedrongen op de bestraffing.' (p. 455)

14. George Bernard Shaw, 'Capital Punishment', in: *The Atlantic Monthly*, juni 1948.

15. John Stuart Mill, *De onderwerping van de vrouw*, Boom, Meppel-Amsterdam 1981 (1869).

16. John Stuart Mill, *On Liberty*, Penguin, Harmondsworth 1977 (1859).

17. John Stuart Mill, 'Speech in Favour of Capital Punishment' (1868), in: *Hansard's Parliamentary Debates*, 3de reeks, 21 april 1868, Londen 1868; ook in: Peter Singer (red.), *Applied Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1986, p. 97-104.

18. Jean Imbert, *La peine de mort*, Presses Universitaires de France, Parijs 1989, p. 3.

19. Aangehaald bij: D.P.D. Fabius, 'Doodstraf', in: *Doodstraf. Pro en contra*, Hollandia, Baarn 1907, p. 1-14, p. 1.
20. D. Simons, 'Doodstraf', in: *Doodstraf. Pro en contra*, Hollandia, Baarn 1907, p. 20.
21. Ibidem, p. 23.
22. Ibidem, p. 25.
23. Smidt, *Geschiedenis van het Wetboek van Strafrecht*, p. 184.
24. Vgl. onder andere: Ernest van den Haag, 'The Ultimate Punishment: A Defense', in: *Harvard Law Review* 99 (1986), ook in: William H. Shaw (red.), *Social and Personal Ethics*, 2de druk, Wadsworth, Belmont enz. 1996, p. 433-439.
25. Van den Haag, 'In Defense of Capital Punishment' (1977), p. 487-500.
26. Vgl. Smidt, *Geschiedenis van het Wetboek van Strafrecht*, p. 170.
27. Krol, *Voor wie kwaad wil*, p. 12.
28. Voltaire, 'Commentaire sur le livre des délits et des peines' (1766), in: Voltaire, *Mélanges*, ed. Jacques van den Heuvel, Gallimard, Parijs 1961, p. 769-807.
29. Cesare Beccaria, *Over misdaden en straffen*, vert. J.M. Michiels, 2de druk, Kluwer Rechtswetenschappen/Tjeenk Willink, Antwerpen/Zwolle z.j., p. 107-121.
30. Ibidem, p. 115.
31. Ibidem, noot 1.
32. Ibidem, p. 115.
33. Ibidem, p. 116.
34. Ibidem, p. 110.
35. Ibidem.
36. Ibidem, p. 112.
37. Ibidem.
38. Ibidem, noot 2.
39. Ibidem.
40. Ibidem, p. 113.
41. A. Bitzius, *De doodstraf beschouwd uit het oogpunt van den godsdienst en van de godgeleerde wetenschap*, D. Noothoven van Goor, Leiden 1870, p. 1.
42. Ibidem, p. 2.
43. Ibidem, p. 3.
44. J.M. van Bemmelen, *Waarom geen doodstraf?*, Het Comité voor Actie tegen de Doodstraf, afdeling 's-Gravenhage, z.j., p. 3.
45. Arthur Schopenhauer, 'Die Welt als Wille und Vorstellung', 11, in: idem, *Sämtliche Werke*, dl. 1, Cotta/Insel, Stuttgart/Frankfurt am Main 1976 (1818), p. 766.

46. J. M. van Bemmelen, 'Auschwitz en de doodstraf', in: *NJB*, 16 maart 1946; ook in: Ybo Buruma (red.), *100 jaar strafrecht. Klassieke teksten van de twintigste eeuw*, Amsterdam University Press, Amsterdam 1999, p. 135-144, p. 137.

47. Ibidem, p. 138.

48. Mies Bouhuys, 'Denken over de doodstraf', in: Themagroep Doodstraf van Amnesty International (red.), *De ceremonie van de laatste adem. Een selectie fragmenten in proza en poëzie rondom het thema doodstraf*, Amnesty International, Amsterdam 1989, p. 7-10.

49. Hans Abma, *Gerechtigheid zonder beul. Over doodstraf, recht op leven en christelijk geloof*, Ten Have, Baarn 1997, p. 20.

50. De lijst van geëxecuteerden is opgenomen in: Koos Groen, *De berechting van collaborateurs in Nederland*, Fibula, Weesp 1984, p. 256.

51. Smidt, *Geschiedenis van het Wetboek van Strafrecht*, p. 188.

52. Ibidem.

53. D. Simons, 'Doodstraf', p. 20.

54. Onder andere in: Max Weber, *Politik als Beruf*, 7de druk, Duncker & Humblot, Berlijn 1982 (1919).

55. Vgl. het fragment van Albert Schweitzer, 'Reference for Life', in: Louis P. Pojman (red.), *Environmental Ethics. Readings in Theory and Application*, Jones and Bartlett, Boston-Londen 1994, p. 65-71; Albert Schweitzer, *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*, ed. Hans Walter Bähr, Beck, München 1991 (1966).

56. Zie ook: P. B. Cliteur, 'De doodstraf en de verandering van het moreel paradigma', in: *Civis Mundi*, 39 (2000) 130-134, en voor een kritiek op mijn opvattingen: Arthur Olof, 'Osama moet hangen! De doodstraf, omdat het moet', in: *Idee*, februari 2002, p. 19-20.

57. Vgl. daarover: Peter Singer, *Life & Death. The Collapse of Our Traditional Ethics*, Oxford University Press, Oxford enz. 1994, en James Rachels, *The End of Life*, Oxford University Press, Oxford enz. 1986.

58. George Orwell, 'A Hanging', in: *Adelphi*, augustus 1931; ook in: George Orwell, *Decline of the English Murder and Other Essays*, Penguin, Harmondsworth 1965, p. 14-19.

59. Harry Mulisch, *De zaak 40/61. Een reportage*, De Bezige Bij, Amsterdam 1979 (1962).

60. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, herz. druk, Penguin, Harmondsworth 1992 (1963).

[6] *Tolerantie als voornaamste deugd in de multiculturele samenleving*

1. E. M. Forster, 'Tolerance' (1951), in: *Two Cheers for Democracy*.
2. W. Somerset Maugham, *A Writer's Notebook*, 1949.
3. Otfried Höffe, 'Toleranz', in: Otfried Höffe (red.), *Lexikon der Ethik*, Beck, München 1997, p. 304.
4. Het soort van gedrag dat alleen het individu betreft en waarin de overheid volgens J. S. Mill niet zou mogen interveniëren. Vgl. J. S. Mill, *On Liberty*, Penguin, Harmondsworth 1977 (1859).
5. Vgl. voor het gevaar daarvan: S. I. Benn en R. S. Peters, *Social Principles and the Democratic State*, George Allen & Unwin, Londen-Boston-Sydney 1980 (1959), p. 211 e.v.
6. Aldus Ulrich Wickert, 'Toleranz', in: Ulrich Wickert (red.), *Das Buch der Tugenden. Ausgewählte Texte aus Philosophie, Literatur, Recht, Soziologie und Politik*, Heyne, München 1995, p. 501-532, p. 502.
7. Macedo schrijft: 'Er was een hele hoop vrome moord en doodslag voor nodig voordat tolerantie algemene erkenning zou krijgen in Europa.' Dát tolerantie ontstond, zou men moeiteloos kunnen verklaren uit het feit dat men moe gestreden was: 'battle fatigue'. Vgl. Stephen Macedo, 'Toleration and fundamentalism', in: Robert Goodin en Philip Pettit (red.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell, Oxford 1993, p. 622-628, p. 622.
8. Vgl. daarover: Philippe Sassier, *Pourquoi la tolérance*, Fayard, Parijs 1999, hfdst. 2.
9. Aangehaald in: Wickert, 'Toleranz', p. 505.
10. Wat zich heel goed laat verenigen met een geloof dat absolute of universele normen *bestaan*. 'Bestaan' is immers niet gelijk aan 'gekend worden'. Vgl. Gordon Graham, 'Tolerance, Pluralism, and Relativism', in: David Heyd (red.), *Toleration. An Elusive Virtue*, Princeton University Press, New Jersey 1996, p. 44-60.
11. Voltaire, 'Traité sur la Tolérance' (1763), in: Voltaire, *Mélanges*, ed. Jacques van den Heuvel, Gallimard, Parijs 1961, p. 563-650.
12. Thomas More, *Utopia*, boek 2, 'Of the Religions in Utopia' (1516).
13. Een neiging die men ook aantreft in een recente bundeling met artikelen over tolerantie. Let op de ondertitel: David Heyd (red.), *Toleration. An Elusive Virtue*, Princeton University Press, New Jersey 1996.
14. Vgl. Herbert Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance*, Beacon Press, Boston 1965; ook onder de titel 'Repressieve tolerantie', in: Herbert Marcuse, *Geweld en Vrijheid. Politieke opstellen*, Van Gennep, Amsterdam 1977, p. 24-54.

15. Ibidem, p. 30.
16. Ibidem, p. 46.
17. Zie over dit punt: H.J. Schoo, *De verwarde natie. Dwarse notities over immigratie*, Prometheus, Amsterdam 2000.
18. Vgl. Arthur Schlesinger, *The Disuniting of America. Reflections on a Multicultural Society*, herz. druk, Norton, New York-Londen 1998 (1991).
19. J.A.A. van Doorn, *Belast verleden. Over de historisering van de publieke moraal*, nwo/okw-voorjaarslezing, Amsterdam 18 mei 2000. Eenzelfde standpunt wordt welsprekend verwoord door Bas Heijne in een column onder de titel 'Het hart van Nederland', in: *NRC Handelsblad*, 17 februari 2002, wanneer hij het Nederlandse politiek correcte denken typeert als 'een door en door zelfgenoegzaam idealisme waarin de complexe sociale realiteit gesmoord wordt in een saus van humanistische algemeenheden, met de Tweede Wereldoorlog als moreel ijkpunt'.
20. Zie Schoo, *De verwarde natie*.

[7] *De vrije gedachte als zin van de geschiedenis*

1. S.W. Couwenberg, 'Op de drempel van een nieuwe eeuw – terugblik op zoste en vooruitblik op 21ste eeuw', in: S.W. Couwenberg (red.), *Op de drempel van een nieuwe eeuw*, Agora/Civis Mundi, Baarn/Rotterdam 1999, p. 9-41.
2. Arthur Schopenhauer, 'Über Geschichte', 'Die Welt als Wille und Vorstellung', dl. II, in: Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, dl. I, Cotta/Insel, Stuttgart/Frankfurt am Main 1976 (1818), p. 563-573, p. 564.
3. *De Volkskrant* van 2 september 1998.
4. Uitvoeriger: P.B. Cliteur, 'Op zoek naar het bezielend verband', in: *Justitiële Verkenningen* 20 (1994) 9-36.
5. Friedrich Nietzsche, *Werke* 1v, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre, Briefe (1861-1889)*, ed. Karl Schlechta, Ullstein, Frankfurt am Main-Berlijn-Wenen 1969, p. 853.
6. Vgl. over dit onderwerp het magistrale boek van: J.B. Bury, *The Idea of Progress. An Inquiry into Its Origin and Growth*, MacMillan, Londen 1920.
7. Vgl. Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford enz. 1975 (1969).
8. Vgl. ook S.W. Couwenberg, *Katboliciteit en vrijzinnigheid. Zoektocht naar een nieuwe geloofsoriëntatie*, Kok/Agora, Kampen 1990, p. 22: 'Waar het om gaat, is het zoeken naar waarheid die werkelijk vrij maakt.' En, onder verwijzing naar G.E. Lessing: 'Wanneer Gij, God, in Uw rechterhand de

waarheid en in Uw linkerhand het zoeken naar de waarheid besloten hield, dan zou ik toch in ootmoed Uw linkerhand grijpen en zeggen: Vader, geef, want de volstreckte waarheid is voor U alleen, het bezit van de waarheid maakt traag en zelfgenoegzaam en alleen in het eeuwige zoeken naar de waarheid kunnen zich de krachten van de mens ten volle ontplooiën.' In 1959 zag Couwenberg daarin nog de hoogmoed van de moderne autonome mens. In 1990 herkende hij daarin zijn 'eigen religieuze levenshouding'.

9. In het hiervoor aangehaalde citaat van Couwenberg spreekt hij van zijn 'eigen religieuze levenshouding'. De toevoeging van het woord 'religieus' lijkt mij hier niet nodig. Iemand die het zoeken naar de waarheid centraal stelt, behoeft niet 'religieus' geïnspireerd te zijn. Eerder lijkt het tegendeel voor de hand te liggen, aangezien het aannemen van een religieus perspectief doorgaans heeft geleid tot het staken van het zoekproces, niet alleen het eigen zoekproces, maar ook dat van anderen. Met name geïnstitutionaliseerde religie is doorgaans een obstakel geweest voor het vrije onderzoek. Hier is nog steeds instructief: A. D. White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, 2 dln, Dover, New York 1960 (1896).

10. De literatuur is eindeloos. Ik noem een Britse, Nederlandse, Amerikaanse en Franse bron: Chapman Cohen, *A Grammar of Freethought*, The Pioneer Press, Londen 1921; J. Baars, 'Eenheid in verscheidenheid. Sociale aspecten van de Nederlandse Vrijdenkersvereniging 1856-1981', in: J. Baars, A. Constandse e.a. (red.), *125 jaar vrijdenken. Een jubileumuitgave*, De Vrije Gedachte, Rotterdam 1981, p. 97-143; David Allen Williams, *A Celebration of Humanism and Freethought*. Prometheus, Amherst NY 1995; Albert Bayet, *Histoire de la Libre-Pensée*, Presses Universitaires de France, Parijs 1970.

11. Zoals in feite ook altijd goed is doorzien door de grote bestrijders van de vrije gedachte, zoals Joseph de Maistre. Vgl. Isaiah Berlin, 'Joseph de Maistre and the Origins of Fascism', in: Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, Random House, New York 1990, p. 91-175.

12. Vgl. J. B. Bury, *A History of the Freedom of Thought*, Thornton Butterworth, Londen 1932 (1913), p. 22. In deze zin ook: Gilbert Murray, *Hellenism and the Modern World*, Allen & Unwin, Londen 1953, en Gilbert Murray, *Stoic, Christian and Humanist*, Watts Allen & Unwin, Londen 1946 (1940).

13. Vgl. J. B. Bury, *A History of Greece to the Death of Alexander the Great*, 2de druk, MacMillan, Londen 1916 (1900), p. 576: 'Socrates was the first champion of the supremacy of the intellect as a court from which there is no appeal.'

14. Zoals bij Socrates. Vgl. hierover: John Burnet, *Greek Philosophy. Thales*

to Plato, MacMillan, Londen-Basingstoke 1978 (1914), en I. F. Stone, *The Trial of Socrates*, Little, Brown and Company, Boston-Toronto 1988.

15. Vgl. Philippe Sassier, *Pourquoi la tolérance*, Fayard 1990, p. 34-35.

16. Voltaire, 'Poème sur la loi naturelle', in: Voltaire, *Mélanges*, ed. Jacques van den Heuvel, Gallimard, Parijs 1961, p. 271-287, p. 282.

17. Dit punt wordt mooi uitgewerkt door de Duitse filosofen Nicolai Hartmann en Eduard von Hartmann. Zie voor Nicolai Hartmann zijn *Ethik*, onlangs weer toegankelijk gemaakt in het Engels door Andreas Kinninging: Nicolai Hartmann, *Moral Phenomena, Volume 1 of Ethics*, Transaction Publishers, New Brunswick Londen, p. 110-112 en Eduard von Hartmann, *Die Selbstersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft*, 2de druk, Carl Ducker, Berlijn 1874.

18. Newman typeert (en bestrijdt) Shaftesbury heel toepasselijk onder de noemer 'The Religion of Philosophy'. Vgl. John Henry Newman, *The Idea of a University*, ed. Martin J. Svaglic, University of Notre Dame Press, Notre Dame IN 1982 (1852), p. 152.

19. Zie Erik Jurgens, 'Vrije Gedachte als hoogste menselijke waarde', in: *Civis Mundi*, nr. 2, 2002.

20. F. R. Ankersmit, 'Cliteur als apostel van de vrije gedachte', in: *Civis Mundi*, nr. 2, 2002.

21. Vgl. voor een overzicht van de verschillende opvattingen: F.R. Ankersmit, *Denken over geschiedenis. Een overzicht van moderne geschiedfilosofische opvattingen*, Wolters-Noordhoff, Groningen 1984. Van belang zijn ook: Gordon Graham, *The Shape of the Past. A Philosophical Approach to History*, Oxford University Press, Oxford-New York 1997, en Eric Hobsbawm, *On History*, Weidenfeld & Nicolson, Abacus, Londen 1998.

22. Ik leidt dat af uit de vele verwijzingen naar zijn werk in: Richard J. Evans, *In Defense of History*, herz. druk, Granta, Londen 1997.

23. Vgl. ook S.W. Couwenberg, 'Op de drempel van een nieuwe eeuw – terugblik op 20ste en vooruitblik op 21ste eeuw', in: S.W. Couwenberg (red.), *Op de drempel van een nieuwe eeuw*, Agora/Civis Mundi, Baarn/Rotterdam 1999, p. 9-41, die onder andere de opvattingen van Furet bespreekt. Hetzelfde thema behandelt: Jonathan Glover, *Humanity. A Moral History of the Twentieth Century*, Jonathan Cape, Londen 1999.

24. Dit punt wordt uitgewerkt door: Irving Babbitt, *Democracy and Leadership*, Liberty Classics, Indianapolis 1979 (1924). Zie voor een sympathiserende bespreking van ethici die uitgaan van een objectieve zijnsorde ook: Andreas A. M. Kinninging, 'Realist Phenomenology and the Foundations of Natural Law: The Vindication of the Moral Order in the Works of Scheler, Hartmann and Hildebrand', in: *The American Journal of Jurisprudence* 24

(2001) 257-275; W. T. Stace, *The Concept of Morals*, MacMillan, Londen 1937; en W. T. Stace, 'Man against Darkness', in: *The Atlantic Monthly*, september 1948, ook in: Louis Pojman (red.), *Philosophy. The Quest for Truth*, 3de druk, Wadsworth, Belmont enz. 1996, p. 510-518.

25. Een bekend gedachte-experiment, onder andere voltrokken door Thomas Hobbes. Een van de meest aansprekende uitwerkingen daarvan bij moderne schrijvers vind ik: Richard Taylor, *Good and Evil*, Prometheus, Buffalo NY 1984.

26. Niet alleen in J. B. Bury, *A History of the Freedom of Thought*, Thornton Butterworth, Londen 1932 (1913), waarvan ik veel gebruik heb gemaakt voor dit boek, maar ook in het veel bekendere: J. B. Bury, *The Idea of Progress. An Inquiry into Its Origin and Growth*, MacMillan, Londen 1920.

27. E. H. Kossmann, *De Lage Landen 1780/1980. Twee eeuwen Nederland en België*, Elsevier, Amsterdam-Brussel 1986.

28. William Edward Hartpole Lecky, *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, 2de druk, dl. 11, Longmans, Green, and Co., Londen 1869.

29. W. E. H. Lecky, *History of the Rise and Influence of Rationalism in Europe*, 2 dln, Longman, Green, Longman, Roberts, & Green, Londen 1865.

30. Gerry van der List, 'Het vrije woord: wet en werkelijkheid', in: *Civis Mundi*, nr. 2, 2002.

31. Zie ook zijn bundels: Gerry van der List, *Ach Jezus, een intellectueel*, Prometheus, Amsterdam 1995, en Gerry van der List, *Opgeruimd staat netjes. Burgerlijke beschouwingen*, Aspect, Soesterberg 1999. Het titelessay van het laatste boek verwijst naar een beschouwing over de Amsterdamse Gay Parade dat de schrijver op een 'bijna-vervolging' door het om kwam te staan.

32. Zo pleitte Robert Bork ervoor om de vrijheid van meningsuiting te beperken tot politieke uitingen. Zie Robert H. Bork, 'Neutral Principles and Some First Amendment Problems', in: *Indiana Law Journal* 47 (1971) 1-35, later ook uitgewerkt in: Robert H. Bork, *Slouching towards Gomorrah. Modern Liberalism and American Decline*, Harper Collins, New York 1996, en Robert H. Bork, *The Tempting of America. The Political Seduction of the Law*, Sinclair-Stevenson, Londen 1990.

33. Zie Jurgens in: *Civis Mundi*, nr. 2, 2002.

34. Waaraan De Valk zijn dissertatie heeft gewijd. Zie ook zijn commentaar in: J. J. M. de Valk, 'Wat hebben wij in de 20ste eeuw over de samenleving geleerd?', in: S. W. Couwenberg (red.), *Op de drempel van een nieuwe eeuw*, Agora/Civis Mundi, Baarn/Rotterdam 1999, p. 117-131, p. 118: 'In de negentiende eeuw dachten mannen als Auguste Comte en Karl Marx dat zij de samenleving in beginsel doorgrond hadden: hoe zij was opgebouwd, hoe

zij functioneerde, hoe zij veranderde. Maar dat bleek een illusie. De een na de ander werden al hun “wetten” en ontwikkelingsschema’s door nauwkeurig feitenonderzoek ontkracht.’

35. Zie: Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794), ed., Alain Pons, Garnier Flammarion, Parijs 1988, en over hem: Elisabeth Badinter en Robert Badinter, *Markies de Condorcet, 1743-1794. Een intellectueel in de politiek*, G. A van Oorschot, Amsterdam 1993 (oorspronkelijk in het Frans, Parijs 1988).

36. Onder andere in: Frank Poorthuis en Hans Wansink, ‘De islam is een achterlijke cultuur’ (interview met Pim Fortuyn), in: *de Volkskrant*, 9 februari 2002.

37. Zie over dit begrip: Marcel ten Hooven (red.), *De lege tolerantie. Over vrijheid en vrijblijvendheid in Nederland*, Boom, Amsterdam 2001.

38. Isaiah Berlin, ‘Two Concepts of Liberty’, University of Oxford, 31 oktober 1958, Clarendon Press, Oxford 1958, ook in: Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford enz. 1975 (1969), p. 118-172.

39. Charles Taylor, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutman, Princeton University Press, Princeton NJ 1994.

[8] *De West Side Story en het kosmopolitisch multiculturalisme*

1. Daniel A. Farber en Suzanna Sherry, *Beyond All Reason. The Radical Assault on Truth in American Law*, Oxford University Press, New York-Oxford 1997.

2. Arthur Schlesinger, *The Disuniting of America. Reflections on a Multicultural Society*, herz. dr., W. W. Norton, New York-Londen 1998 (1991).

3. Alain Finkelkraut, *Comment peu-on être Croate*, Gallimard, Parijs 1992. In het Engels onder de titel: Alain Finkelkraut, *Dispatches from the Balkan War and Other Writings*, vert. Peter S. Rogers en Richard Golsan, University of Nebraska Press, Lincoln 1999. Voor een korte typering van zijn positie: Ger Groot, ‘Niet alleen medelijden en tolerantie. Gesprek met Alain Finkelkraut’, in: Ger Groot, *Twee zielen. Gesprekken met hedendaagse filosofen*, SUN, Nijmegen 1998, p. 91-99. Vgl. tevens: Ralf Bodelier, ‘Angst als achtergrond van nationale identiteitsdiscussie’, in: S. W. Couwenberg (red.), *Nationale identiteit. Van Nederlands probleem tot Nederlandse uitdaging*, Civis Mundi Jaarboek, Damon 2001, p. 77-93.

4. Aldus: Gerry van der List, *Opgeruimd staat netjes. Burgerlijke beschouwingen*, Aspect, Soesterberg 1999, p. 9.

5. Irving Kristol, ‘The Tragedy of “Multiculturalism”’, in: Irving Kristol,

Neo-conservatism. Selected Essays 1949-1995, The Free Press, New York enz. 1995, p. 50-53, p. 51.

6. Ibidem, p. 52.

7. Het gaat hier om de these van Martin Bernal, ontwikkeld in *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* (1987), dat de Griekse beschaving veel ontleende aan de Afro-Aziatische culturen. Op deze stelling volgde een storm van kritiek. In Martin Bernal, *Black Athena Writes Back. Martin Bernal Responds to His Critics*, ed. David Chioni Moore, Duke University Press, Durham-Londen 2001, formuleert Bernal een antwoord op zijn critici.

8. Kristol, 'The Tragedy of "Multiculturalism"', p. 53.

9. Brian Fay, *Contemporary Philosophy of Social Science. A Multicultural Approach*, Blackwell, Malden MA 1996.

10. Dit is bijvoorbeeld het geval bij: Judith A. Boss, *Ethics for Life. An Interdisciplinary and Multicultural Introduction*, Mayfield, Mountain View CA-Londen-Toronto 1998, maar ook bij een auteur die het 'multiculturalisme' niet expliciet in de ondertitel van haar boek voert: Nina Rosenstand, *The Moral of the Story. An Introduction to Ethics*, 2de druk, Mayfield, Mountain View CA-Londen-Toronto 1997.

11. S.E. Finer, *The History of Government*, 3 dln., Oxford University Press, Oxford 1999 (1997).

12. Eliot Deutsche en Ron Bontekoe (red.), *A Companion to World Philosophies*, Blackwell, Malden MA-Oxford 1997. Vgl. ook: David E. Cooper, *World Philosophies. An Historical Introduction*, Blackwell, Oxford-Cambridge MA 1996.

13. Hoewel sommigen kennelijk niet onder de indruk lijken van de multiculturele benadering en zich beperken tot reflectie op het christelijk gedachtegoed: Brian Davis, *Philosophy of Religion. A Guide and Anthology*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000, en Brian Davis, *Philosophy of Religion. A Guide to the Subject*, Cassell, Londen 1998.

14. Vgl. Keith E. Yandell, *Philosophy of Religion. A Contemporary Introduction*, Routledge, Londen-New York 1999.

15. Die het overigens zelf niet als etnisch multiculturalisme presenteert, maar als multiculturalisme zonder meer.

16. Susan Moller Okin, 'Is Multiculturalism Bad for Women?', in: Susan Moller Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, ed. Joshua Cohen, Matthew Howard en Martha Nussbaum, Princeton University Press, Princeton NJ 1999, p. 9-24, p. 11.

17. W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford 1991 (1989); W. Kymlicka (red.), *The Rights of Minority Cultures*,

Oxford University Press, Oxford 1995.

18. Charles Taylor, 'The Politics of Recognition', in: Amy Gutman (red.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton NJ 1994, p. 25-75.

19. Okin, 'Is Multiculturalism Bad for Women?', p. 1.

20. John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, Cambridge University Press, New York 1988 (1690).

21. J. S. Mill, *On Liberty*, Penguin, Harmondsworth 1977 (1859). De rechten van de samenleving werden verdedigd door zijn criticus: James Fitzjames Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity*, The University of Chicago Press, Chicago-Londen 1991 (1873).

22. Sigmund Freud, 'Das Unbehagen in der Kultur' (1930), in: Sigmund Freud, *Fragen der Gesellschaft / Ursprünge der Religion. Studienausgabe*, dl. ix, S. Fischer, Frankfurt am Main 1974, p. 135-191.

23. J.J. Rousseau, 'Discours sur cette Question: Si le rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les moeurs' (1750), in: *Oeuvres complètes*, dl. III, Gallimard, Parijs 1964, p. 5-102.

24. Georg Luck, *Die Weisheit der Hunde. Texte der antiken Kyniker*, Alfred Kröner, Stuttgart 1997.

25. Vgl. voor de betekenissen van het woord 'cultuur' het voortreffelijke proefschrift van: P. G. J. van den Berg, *Rechtvaardigheid en privaatrecht*, Gouda Quint, Deventer 2000, p. 407 e.v., en Terry Eagleton, *The Idea of Culture*, Blackwell, Oxford 2000, p. 1-32.

26. Okin, 'Is Multiculturalism Bad for Women?', p. 13.

27. Vgl. de verdediging van Kymlicka tegen de feministische kritiek in: Will Kymlicka, 'Liberal Complacencies', in: Susan Moller Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, ed. Joshua Cohen, Matthew Howard en Martha Nussbaum, Princeton University Press, Princeton NJ 1999, p. 31-34.

28. Yael Tamir, 'Siding with the Underdogs', in: Susan Moller Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, ed. Joshua Cohen, Matthew Howard en Martha Nussbaum, Princeton University Press, Princeton NJ 1999, p. 47-52, p. 51.

29. Ibidem, p. 52.

30. N.F. van Manen en A.J. Hoekema, 'Gemeenschappen komen tot hun recht. Zeven kernproblemen bij onderzoek naar recht, multiculturaliteit en sociale cohesie', in: P.B. Cliteur en V. van den Eekhout (red.), *Multiculturalisme, cultuurrelativisme en sociale cohesie*, Boom Juridische Uitgevers/E. M. Meijers Instituut 2001, p. 217-261, p. 221.

31. Ik realiseer me dat dit een beladen term is in dit verband. Ik neem het over uit het programmaboekje, waar het ook tussen aanhalingstekens staat.

32. Arthur Schopenhauer, 'Die Welt als Wille und Vorstellung', 11, par. 44, in: Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, dl. 1, Cotta/Insel, Stuttgart/Frankfurt am Main 1976 (1818).

33. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996; Samuel Huntington, 'The Clash of Civilizations?', in: *Foreign Affairs*, zomer 1993, p. 22-49.

34. Bernard Lewis, 'The Roots of Muslim Rage', in: *The Atlantic Monthly*, september 1990, ook op: www.theatlantic.com/issues/90sep/rage.htm Deze opvatting werd ook verwoord door eurocommissaris Frits Bolkestein. Bolkestein werd tot de orde geroepen door de christen-democratische fractie in het Europees Parlement. Met deze uitlatingen over de islam zou hij zijn boekje te buiten zijn gegaan, meende fractieleider Pöttering. Bart Staes, Vlaams lid van de Groenen, had zich ook al geërgerd aan Bolkestein. Vgl. 'Christen-democraten roepen Bolkestein op matje', in: *de Volkskrant*, 4 oktober 2001.

35. Dit is het oordeel over *The West Side Story*, zoals uitgevoerd door het Israel Philharmonic Orchestra onder leiding van Leonard Bernstein (DG 457 199-26H): Máire Taylor (red.), *Grammophone Classical Good CD Guide 2000*, Middleseks 2000, p. 163.

36. Schopenhauer, 'Die Welt als Wille und Vorstellung', 11, par. 44.

37. Dat is tegenwoordig natuurlijk anders, zij het niet geheel anders. Vgl. voor een bloemlezing van filosofische artikelen over het onderwerp: Robert Trevas, Arthur Zucker en Donald Borchert (red.), *Philosophy of Sex and Love*, Prentice Hall, Upper Saddle River NJ 1997, en voor een monografie: Igor Primoratz, *Ethics and Sex*, Routledge, Londen-New York 1999. Interessant is ook: C. S. Lewis, *The Four Loves*, Harcourt Brace & Company, San Diego-New York-Londen 1988 (1960).

38. Schopenhauer, 'Die Welt als Wille und Vorstellung', 11, par. 44.

39. Vgl. Schnabel, geciteerd in *de Volkskrant*, 14 december 2001, p. 12.

40. Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge enz. 1982, p. 179-80.

41. Anita, de minnaar van Bernardo, in 'A Boy Like That'.

42. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, p. 165.

43. Jeremy Waldron, 'Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative', in: *University of Michigan Journal of Law Reform*, 25 (1992) 751-793, p. 777.

44. Onder andere in: H. M. Kuitert, *Zeker weten. Voor wie geen grond meer onder de voeten voelt*, Ten Have, Baarn 1994, en in: H. M. Kuitert, *Aan god doen. Een vingerwijzing*, Ten Have, Baarn 1997.

45. Paul Tillich, *The Shaking of Foundations*, Penguin, Harmondworth 1963 (1949).

46. Vgl. hierover uitvoeriger: P.B. Cliteur, 'Mag levensbeschouwing worden ingelijfd bij religie?', in: H.M. Kuitert (red.), *In stukken en brokken. Godsdienst en levensbeschouwing in een postmoderne tijd*, Ten Have, Baarn 1995, p. 157-169.

47. Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, C.H. Beck, München 1997 (1917).

48. Zoals gesuggereerd wordt door: Edward W. Said, 'The Clash of Definitions', in: Edward W. Said, *Reflections on Exile and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge MA 2000, p. 569-590 (tegen Huntington).

49. Amerikaanse Constitutie, First Amendment.

50. Dit is niet meer zo'n populair standpunt tegenwoordig, ook niet bij liberalen. Vgl. Joseph Raz, 'Multiculturalism: A Liberal Perspective', in: Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*, herz. druk, Oxford University Press, Oxford 2001 (1994), p. 170-191, p. 170. Raz denkt het volgende te kunnen aantonen: 'Volgens mij is politieke filosofie tijdgebonden. Het is geldig – als het al geldig is – onder de vooronderstelling van het hier en nu.'

51. Volgens Scruton ligt in de Verlichting een telkens terugkerend conflict besloten. Het vrije individu dat wordt gemotiveerd door de rede en geleid door universele idealen, verlangt tevens naar gemeenschap, naar de warmte van de stam. Op die behoefte speelt de Romantiek in. Vgl. Roger Scruton, *An Intelligent Person's Guide to Modern Culture*, Duckworth, London 1998, p. 44.

52. Horkheimer, Max, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gammior*, Furche, Hamburg 1975 (1970).

53. Henry Miller, *The Colossus of Maroussi*, Penguin, Londen 1950 (1941).

54. Zoals postmodern georiënteerde multiculturalisten geneigd zijn te doen. Gelukkig niet: Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, MacMillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire-Londen 2000, p. 177.

55. Een goede bestrijding van het cultuurrelativisme vindt men bij Martin Gardner, 'Beyond Cultural Relativism', in: Martin Gardner, *The Night is Large. Collected Essays 1938-1995*, Penguin, Londen 1996, p. 149-161. Interessante parallellen voor Nederland trekt: Thomas von der Dunk, 'The West and the Rest. Over de ongelijkwaardigheid van culturen', in: *Socialisme & Democratie* (2001) 391-398.

56. Deze omschrijving ontleen ik aan: Joshua Cohen, Matthew Howard en Martha C. Nussbaum, 'Introduction. Feminism, Multiculturalism, and

Human Equality', in: Susan Moller Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, ed. Joshua Cohen, Matthew Howard en Martha Nussbaum, Princeton University Press, Princeton NJ 1999, p. 3-5, p. 4.

