

## FASEN EN FACETTEN VAN DE IDEE DER MENSENRECHTEN

*Désiré L. Scheltens*

De fundamentele juridische begrippen worden vaak zo abstract omschreven dat ze probleemloze en onveranderlijke structuren schijnen aan te duiden. Zo kan bijvoorbeeld de staat worden bepaald als de soevereine macht binnen een bepaald territorium ; eigendomsrecht als het beschikkingsrecht van personen over zaken; het recht zelf als een systeem van wettelijk afgekondigde en gehandhaafde gedragscodes; de mens zelf als een tijdloos en geïsoleerd subject van eigen vrije keuze. Zulke begripsbepalingen zijn niet helemaal onjuist, maar wel misleidend, omdat ze de problemen die eraan vastzitten verbergen en de indruk wekken dat het recht in de kern stabiel en onveranderlijk is. De problemen die aan zulke begrippen vastzitten komen pas te voorschijn, wanneer wordt nagegaan welke gestalte ze in een concrete, historisch bepaalde gemeenschap aannemen en hoe ze zich tot elkaar verhouden. Wat de staat betreft, kan dan de vraag rijzen door wie, op welke manier en tot welk doel de soevereine macht in een bepaald land wordt uitgeoefend en welke daarvan de maatschappelijke gevolgen zijn. De vraag kan dan worden gesteld in welke zin denkers als J. Locke, A. Smith, Th. Paine, I. Kant en anderen gelijk hebben wanneer ze het doel van de staat leggen in de bescherming van de eigendom en of daaruit volgt wat Marx beweert dat de staat een standenstaat zou zijn. Wat het recht aangaat kan de vraag worden gesteld welke maatschappelijke orde of wanorde erdoor wordt gesticht. In verband met het eigendomsrecht kan worden onderzocht wie over welke goederen het beschikkingsrecht krijgt en welke verhoudingen daardoor ontstaan tussen de burgers. Zelfs een algemeen begrip als mens of individu kan op zeer uiteenlopende manieren worden opgevat naar gelang de mens als totaal individueel of sociaal-geïntegreerd wordt gezien. De problematiek, die aan de juridische grondbegrippen vastzit, wordt pas duidelijk door ze te betrekken op de concrete situa-

tie en ze in de concrete betekenis die ze daar krijgen en in hun onderlinge relatie te analyseren.

Wat voor de genoemde rechtsbegrippen geldt, is ook van toepassing op het fundamenteelste van alle rechtsbegrippen, namelijk het begrip 'mensenrecht'. Ook daarover wordt vaak gesproken alsof het een welbekend begrip was dat door de tijden heen zijn onveranderlijke betekenis heeft gehandhaafd, al werd het door achtereenvolgende toevoegingen verrijkt. Het begrip mensenrecht zou al te vinden zijn in de Bijbel, in de antieke christelijke cultuur en zelfs in het niet-christelijke Griekse en Romeinse denken. Het kende een duidelijke doorbraak in de Magna Charta van 1215 en kreeg haar actueel nog geldende formulering in de zeventiende en achttiende eeuw in de staatsfilosofie van de Aufklärung en in de Amerikaanse *Bills of Rights* gevolgd door de bekende *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* van 1789. De verdere ontwikkeling van de idee der mensenrechten is dan eerder te zien als de ontvouwing van een kern die tot heden toe dezelfde bleef.

Zulk een voorstelling van zaken ontnemt aan de idee der mensenrechten haar eigenlijke betekenis, verduistert de problematiek die erin besloten ligt en miskent het eigen karakter van de verschillende fasen der rechtsgeschiedenis. Welke is dan de problematiek die in het begrip mensenrecht besloten ligt? Deze vraag brengt ons op een tweede voorafgaande opmerking. In de rechtsgeleerde literatuur maakt men een onderscheid tussen tractaten over staatsrecht, strafrecht, privaatrecht enzovoort, die enigszins naast elkaar staan. Welke plaats zou moeten worden toegekend aan een behandeling van de mensenrechten in de rij van de gevestigde tractaten? Zou die behandeling daaraan worden toegevoegd als een laattijdige toevoeging? Dit zou de versplintering van de rechtsgeleerdheid, waar nu al de eenheidsconceptie weinig zichtbaar is, ten top drijven. De behandeling van het recht van de mens is geen tractaat dat aan de reeds gevestigde wordt toegevoegd, het is veeleer de ontwikkeling van een visie op de grondslag van het hele rechtssysteem, waarnaar alle andere tractaten van de rechtsgeleerdheid uiteindelijk moeten verwijzen. In die grondslag is er nogal wat veranderd in de loop der tijden. Vanaf de vroegste tijden al was er sprake van zo iets als een prejuridische norm (of normencomplex) die met de titel natuurrecht werd aangeduid. Lange tijd werd dit natuurrecht helemaal niet met de term 'mensenrecht' aangeduid. Dit gebeurde eerst in de zeventiende en achttiende eeuw waar het de term natuurrecht kwam vervangen en aanleiding gaf tot de beroemde verklaringen die wij kennen en tot de politieke omwentelingen die het aanschijn van Europa hebben veranderd. Vriend en vijand van deze gebeurtenissen zagen hierin een diepgaande omslag in de geschiedenis. Niet alleen de voorstanders van de zogeheten mensenrechten en de leer van het maatschappelijke verdrag, maar ook de tegenstanders, zoals

Burke, Hegel, Savigny en in deze tijd mensen als Villey en anderen zagen in die tijd hét grote keerpunt in de rechtsgeschiedenis. De vraag die wij daarbij moeten stellen is : wat gebeurde er toen eigenlijk?

De visie van de achttiende eeuw op de mensenrechten bleef niet ongewijzigd. Ze onderging de kritiek van Burke, Hegel, de hele Historische School en even later, vooral vanaf 1843 ook van Marx. Waar kwam die kritiek vandaan en in welke mate heeft ze de idee der mensenrechten beïnvloed? Hebben we in de *Universele verklaring van de Rechten van de Mens* van 1948 nog met hetzelfde begrip 'mensenrecht' te doen? Ook in de Verklaring van 1948 zelf en vooral uit het politieke gebeuren van de jaren die erop volgden, konden we vaststellen dat de visie van de communistische landen en de liberale — zogeheten kapitalistische — landen inzake mensenrechten lijnrecht tegenover elkaar staan, zover zelfs dat een zinvolle dialoog uitermate moeilijk is. Hebben we dan nog in beide kampen met eenzelfde begrip te maken? Niettemin blijven we over alle verdeeldheid heen over de mensenrechten spreken en wij blijven ernaar verwijzen als de laatste grondslag van alle recht. Het is inderdaad het laatste 'universele geloof' waar nagenoeg de hele mensheid zich nog in mindere of meerdere mate in kan vinden. Het belang van een bezinning op de vraag wat het begrip 'mensenrecht' eigenlijk betekent is daarmee voldoende geïllustreerd. Maar er is ook al voldoende duidelijk geworden dat de idee der mensenrechten historisch gesitueerd is en niet zonder meer boven de geschiedenis staat. Daaruit moeten we echter nog niet onmiddellijk besluiten dat ze geen enkele bovenhistorische of absolute waarde vertegenwoordigt. Uit de loop van het verdere betoog zal wellicht blijken dat ze niet helemaal door de geschiedenis wordt bepaald, maar er ook boven uitsteekt. Dit is ook wel nodig wil de discussie over de mensenrechten zinvol blijven, want zonder een gemeenschappelijk referentiepunt is zelfs discussie zinloos.

Wat ik in de volgende bladzijden wil presenteren, is een schets van de verschillende fasen en facetten die we kunnen onderscheiden wanneer we over mensenrechten spreken en ook waarom vóór de zeventiende eeuw de term 'mensenrecht' eigenlijk nog niet op zijn plaats is.

### **Mensenrechten in de Oudheid.**

Het gebeurt nogal eens dat het thema van de mensenrechten tot op de bijbelse traditie of tot op de Grieks-Romeinse wijsbegeerte wordt teruggevoerd. Dat de uiteindelijke wortels van de idee der mensenrechten zo diep in de christelijk-Griekse cultuur geworteld zitten, valt niet te betwisten. Toch lijkt het niet gewettigd de idee der mensenrechten al zo vroeg te ontdekken.

Nogmaals, men kan niet betwisten dat het christendom zeer beslist de absolute waardigheid van de individuele mens, dus van elke mens op zich en afzonderlijk heeft beklemtoond. Dit ligt besloten in de leer van de individuele eindbestemming in een eeuwig leven. Het blijkt ook duidelijk uit wat de psalm zegt: De naam van elke mens — uitdrukking van ieders totaal individuele leven — staat geschreven in de psalm van Gods hand. Het is ook onmiskenbaar dat de profeten van het Oude Testament zich scherp uitlaten tegen onrecht en verdrukking van de zwakken. De Stoïcijnse wijsbegeerte van haar kant ontwikkelt een verheven opvatting over de deelachtigheid van elke mens aan het goddelijke en over de universele broederschap van alle mensen die daarin haar oorsprong vindt. Niettemin blijft het juist te stellen dat in geen van beide richtingen de idee van de mensenrechten is terug te vinden. Daarvoor zijn verschillende motieven aan te geven. Het joodse en christelijke denken is uiteraard theologisch en denkt vanuit Gods woord: "Dit zegt de Heer". Bovendien wordt de erkende onaantastbaarheid van de menselijke persoon er niet tot principe en leidraad gemaakt om over maatschappelijke en politieke structuren te denken. Bepaalde vormen van schreeuwend onrecht binnen de gevestigde structuren worden wel aangeklaagd. De structuren zelf worden niet aan het criterium van de menselijke waardigheid getoetst. Paulus heeft bijvoorbeeld geen bezwaar tegen de slavernij. Hij geeft de slaven veel meer de aanbeveling aan hun meester gehoorzaam te zijn.

Ook in de antieke wijsbegeerte kan de idee der mensenrechten niet worden gevonden. Het zal wel duidelijk zijn dat er in de staat van Plato niet veel plaats is voor de idee der mensenrechten. Alles wordt er geregeld van uit de overheid en een gemeenschapsconcept, zodat er van privéleven en van vrijheid van beroepskeuze nauwelijks sprake kan zijn. Ook bij de latere stoïcijnen kan men niet zinvol over mensenrechten spreken. De erkende waardigheid van elke mens krijgt er geen consequenties in het gebied van het recht. De gelijkheid in waardigheid van alle mensen tegenover God en tegenover elkaar, laat het sociale en politieke leven onberoerd. Ze beperkt zich tot een innerlijke houding die tegelijk ook berusting en distantie insluit tegenover de feitelijk onbelangrijk geachte situatie.

De mooiste illustratie van de stoïcijnse manier van denken kan worden gevonden in wat E. de Strycker vertelt over Marcus Aurelius. Hij schrijft als volgt: "Bijzonder interessant, omdat het zo dicht bij de realiteit staat, is het *Persoonlijk dagboek* van keizer Marcus Aurelius. Hij is een overtuigd stoïcijn, maar wat hij van het stoïcisme verwacht om hem voor te lichten en te steunen bij het vervullen van zijn verpletterende taak; heeft alleen maar betrekking op de geest waarin hij zich van zijn opdracht zal kwijten en op de wijze waarop hij zal omgaan met zijn medewerkers en zijn onderdanen, niet op het wezen

van de politieke gemeenschap of de structuur van de staat"<sup>1</sup>.

In een studie van een andere eminente kenner van de antieke wijsbegeerte lezen we het volgende over de rechtsfilosofie van de Stoa : "Het is niet de taak van de mens de wereld om te vormen en de richting van de geschiedenis zelf te bepalen : deze wordt door de immanente godheid op onweersstaanbare wijze gedetermineerd. Wat de mens ook doet, welke houding hij ook aanneemt, hij kan aan de loop van het wereldgebeuren niets wijzigen. De zending van de ethische mens wordt ertoe beperkt de evolutie van de cosmos te aanvaarden, zodanig dat er geen breuk zou zijn tussen de individuele en de universele logos. De fundamentele fout, die de mens kan bedrijven, moet herleid worden tot een soort weigering, een inwendige afwijzing, waardoor het individu zich in een schuldig egoïsme terugtrekt en zich van de universele logos afzondert". Verder : "Deze wijsgerige principes moeten tot een soort 'vergeestelijking' of 'verinnerlijking' van de rechtsverhoudingen leiden; het is niet omdat een mens ondergeschikt is aan een andere dat hij niet vrij is : men kan door zijn innerlijke levenshouding een omkering in zijn rechtstoestand tot stand brengen. De traditionele begrippen van vrijheid en slavernij worden behouden, maar overgeplant op het niveau van het zedelijk leven : vrij is diegene die leeft volgens de natuur, in overeenstemming met de logos; slaven zijn zij die slecht handelen."<sup>2</sup>

Het voorbeeld van Marcus Aurelius kan nog worden toegelicht met een voorbeeld vanuit de tegenovergestelde richting, waarmee de algemene levenshouding die door de stoïcijnen werd voorgestaan, nog eens opnieuw aan het licht komt. Epictetus is eveneens een stoïcijn en nagenoeg een tijdgenoot van Marcus Aurelius. Hij is geen keizer, wel een slaaf. Maar ook hij ziet in zijn stoïcisme geen aanleiding om zich tegen zijn situatie of tegen die van zijn lotgenoten te verzetten. Zijn filosofie motiveert hem eerder om het zwaartepunt van zijn leven in de innerlijke sfeer te plaatsen.

In zulk een denkwijze, waarin menselijke waardigheid en broederlijkheid beperkt blijft tot een innerlijke gezindheid zonder een toepassing te krijgen in structuren van de politiek en de maatschappij, kan er geen sprake zijn van mensenrechten in de moderne zin van het woord. Daar wordt immers precies het verbinden van de maatschappelijke en politieke consequenties met die opvatting over de mens bedoeld. Daarmee is niet beweerd dat in de christelijke of de Grieks-Romeinse Oudheid het begrip rechtvaardigheid onbekend zou zijn geweest, evenmin als het begrip 'natuurrecht' er een bekende is. Onder de stoïcijnen vinden we juist de meest uitgesproken verdedigers van een eeuwig en onveranderlijk natuurrecht, dat echter nog niet de vorm van het mensenrecht heeft aangenomen. Het blijft ook vaststaan dat de christelijke en stoïcijnse visie op de mens de kiem van de mensenrechten in zich draagt die ter

zijner tijd tot ontwikkeling moest komen. Die ontwikkeling zou echter nog eeuwen op zich laten wachten.

### De Magna Charta en de mensenrechten.

Het beroemde document in 1215 uitgevaardigd door de Engelse koning Jan zonder Land is een van de eerste en voornaamste vrijheidsdocumenten uit de Europese rechtsgeschiedenis. Het wordt ook vaak geciteerd als een eerste belangrijke doorbraak van de waardigheid van de mens in het politieke vlak. Men zou dit op het eerste gezicht wel kunnen denken. Maar is die eerste indruk wel juist? Die vraag moet ontkennend worden beantwoord, al blijft het volkomen juist de Magna Charta te zien als een uitermate belangrijke gebeurtenis in de Engelse constitutiegeschiedenis en in de evolutie van het Europese rechtsbewustzijn. De alleenheerschappij en de vorstelijke willekeur wordt er aan banden gelegd. De vorst wordt er dermate onder druk gezet dat hij aan adel, kerk en burgerij belangrijke rechten en vrijheden moet toestaan. Daarmee is echter de idee der mensenrechten nog niet ontstaan. Het kan, om te beginnen, volstaan de Preamble van de Magna Charta te lezen om dit te begrijpen. Uit die tekst van 1225 vernemen we dat de vorst "uit eigen spontane goedwilligheid aan de aartsbisschoppen, de bisschoppen, de abten, de priors, de graven, de baronnen en aan alle inwoners van zijn rijk de bedoelde vrijheden verleent en belooft ze voor altijd te zullen eerbiedigen".<sup>3</sup>

Uit dit document wordt duidelijk dat de vorst zich blijft beschouwen als de drager van de volle soevereine macht. Hij verklaart zich wel bereid uit eigen, spontane goedwilligheid bepaalde rechten toe te kennen die hij voor altijd zal blijven eerbiedigen. Die rechten en vrijheden worden echter niet toegestaan aan elke mens en nog minder aan de mens vanwege zijn mens-zijn, maar in de eerste plaats aan bepaalde sociale rangen en het motief waarom ze worden toegestaan is niet omdat de bevoorrechten 'mens' zijn, maar omdat ze een bepaalde 'status' bezitten. Van een recht dat aan elke mens toekomt enkel en alleen vanwege zijn mens-zijn is hier nog geen sprake. Het kan dan ook de begrippen alleen maar vervagen wanneer hier al over mensenrechten wordt gesproken. Hierbij mag andermaal met nadruk worden vermeld dat de Magna Charta omwille van wat wordt gezegd niet aan belangrijkheid inboet. Ze blijft een belangrijke etappe in de ontwikkeling van het Europese recht en vanuit een later stadium kan ze worden gezien als een moment dat de idee der mensenrechten dichterbij brengt. Wat hier over de Magna Charta wordt gezegd, geldt ook voor een document van later datum dat voor de Nederlandse gewesten meer direct van belang is namelijk de *Blijde Inkomst* van de Hertogen van

Brabant van 1356.

De twee verschillende manieren van denken die de tegenstelling uitdrukken tussen de Magna Charta en de latere verdragstheorieën als de bakermat van de mensenrechten kunnen ook worden geïllustreerd aan de etappes in de ontwikkeling van het Europees bewustzijn inzake godsdienstvrijheid. In de Vrede van Augsburg (1555) gold als basisprincipe: Wie over politieke macht beschikt, bepaalt ook de godsdienst ('Cujus regio illius religio'), de vorst bepaalde de godsdienstige gezindheid van zijn onderdanen. Via de Vrede van Westfalen (1648) zal het eigenlijk tot het einde van de zestiende eeuw duren eer de individuen zelf het recht krijgen zelf hun godsdienst te kiezen. Dan eerst krijgt de mens als mens recht op godsdienstvrijheid toegezegd.

### **De mensenrechten en het maatschappelijk verdrag.**

De idee van de mensenrechten komt eerst te voorschijn in de zeventiende en achttiende eeuw. Wat gebeurt er in die tijd?

Het was de tijd van de emancipatie van het individu. De mens wilde zich in denken en doen vrijmaken van alle beklemmende banden en tradities om volledig zichzelf te worden. Deze emancipatorische beweging manifesteert zich voor het eerst met alle duidelijkheid in de filosofie van Descartes, die een filosofisch systeem wil opbouwen dat integraal de uitdrukking van een eigen individueel inzicht zou zijn. Om daartoe te komen wil hij zich via zijn twijfelmethode vooraf van alle vreemde invloed van gezag en traditie bevrijden. Dit brengt hem tot de eerste waarheid waarop heel zijn systeem zou berusten: 'Ik denk dus ik ben' ('Je pense donc je suis'). Het feit dat de mens niet meer begrepen wordt vanuit een totaalvisie op de werkelijkheid, maar dat omgekeerd alles wordt gezien vanuit het eigen individuele denken, betekent een breuk in de geschiedenis van het denken. Dit kan niet worden ontkend door erop te wijzen dat ook Sint Augustinus al heeft geschreven: "Indien ik mij bedrieg, dan ben ik toch" ('Si enim fallor, sum'). Dit mag dan al waar zijn, maar die uitspraak kreeg bij Augustinus niet de plaats in de opbouw van zijn denkwereld die Descartes eraan toekende.

De geest die zich in de filosofie van Descartes voor het eerst in een zuiverder theoretisch vlak manifesteert, slaat over op het politieke denken en wordt de voedingsbodem voor het ontstaan van de idee der mensenrechten. Zoals Descartes alle gevestigde theorieën aan de kritiek van zijn methodische twijfel onderwerpt, zo gaat men alle politieke autoriteit aan de kritiek van het eigen inzicht onderwerpen. De individuele mens wordt daarbij tot maatstaf waaraan alle politieke structuren en alle gezag worden afgemeten, waarmee

het verleden wordt becritiseerd en nieuwe instellingen worden voorgesteld. Dit leidt tot de bekende leer van het maatschappelijk verdrag. Deze leer kent een bijna plotse verschijning. Bij Hugo de Groot is ze nog afwezig. Daar wordt nog helemaal vanuit de traditie gedacht. Met Hobbes doet ze definitief haar intrede en wordt voor een paar eeuwen dé politieke theorie.

Voorals de Franse filosoof Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) staat bekend als een voorstander van de leer van het maatschappelijk verdrag. Hij is echter volstrekt niet de enige en ook niet de eerste. In de zeventiende en achttiende eeuw is die manier van denken overheersend. Waarin bestaat ze? Zoals gezegd willen de filosofen van die tijd radikaal tewerk gaan, alle bestaande maatschappelijke structuren onderzoeken en op een nieuwe manier bepalen hoe de maatschappij en de staat moeten worden opgebouwd. Daartoe beginnen ze met een totale schoonmaak. Alle bestaande structuren en instellingen — regeerders, rechters, politie, wetten, enzovoort — worden weggedacht. Waar belanden we als we die fictie voltrekken? In een situatie waarin er niets meer bestaat dan enkel individuen, een veelheid van mensen zonder organisatie, zonder wetten, zonder toezicht, zonder regering. Vanuit die fictieve toestand moeten we vertrekken, aldus de voorstanders van het maatschappelijk verdrag, om te ontdekken hoe de staat en de maatschappij moeten worden opgebouwd.

Men zal wel beseffen dat die fictieve toestand — de natuurtoestand geheten — alles behalve ideaal is. Hij moet uiteraard ontaarden in een chaotische en uitermate gevaarlijke situatie. Dat de mensen uit die toestand weg willen, is begrijpelijk. Daarmee is dan ook het bestaan van de staat al gelegitimeerd. Maar hoe zou die staat gestructureerd zijn? Hoe zou het voor een staat onvermijdelijk gezag tot stand komen in een toestand waarin er niets is dan individuen van gelijke rang en macht? Er is slechts één legitiem middel denkbaar waardoor de staat tot stand kan komen namelijk door het verwerven van de instemming van alle individuen onder elkaar, het onderlinge akkoord of verdrag.

Dit verhaal over het tot stand komen van de staat via het maatschappelijk verdrag, schijnt wel vrij simpel. Het vormt niettemin de grondslag van onze huidige politieke opvattingen over de staat, de wil van het volk, de democratie en ook over de mensenrechten. Uitgangspunt van alles is de individuele menselijke persoon. De overheid ontvangt haar gezag niet van hogere hand, maar enkel en alleen van de individuen.

Men vergelijk deze visie, zoals die in het maatschappelijk verdrag is vervat, met deze van de Magna Charta. Het wordt dan duidelijk waarom kan worden verdedigd dat er in het Engelse document geen sprake is van mensenrechten. In de Magna Charta berust alle politieke gezag bij de vorst en deze is



bereid — hoezeer ook onder druk — uit eigen, zij het afgedwongen goedwilligheid, iets mee te delen aan gekwalificeerde onderdanen. In de visie van het maatschappelijk verdrag daartegen komt alles van beneden, uit de individuen, die uitsluitend met een beroep op hun mensheid de volledige autonomie voor zich opeisen. De vorst krijgt nu zijn macht van beneden en hij bezit niet méér macht dan hem van beneden wordt meegedeeld. Hier heeft een soort Copernicaanse omwenteling plaats gehad.

### Het ontstaan van de burgerlijke maatschappij.

Hegel meent de evolutie van de staatsopvattingen te kunnen samenvatten in de volgende triade. De thesis noemt hij de Staat van de Oudheid gekenmerkt door de overheersing van de gemeenschap ten opzicht van de individuen. De moderne staat wordt gekenmerkt door de emancipatie van het individu met een sterke terugdringing van de gemeenschap. De ideale staat zou moeten worden gekenmerkt door een synthese van individu en gemeenschap. Zulk een synthese is zo op te vatten dat het individu eerst in de nationale gemeenschap zijn eigen individualiteit realiseert en dat de gemeenschap alleen maar een echte gemeenschap is door aan elk individu de mogelijkheid tot een maximale zelfontplooiing te bieden. Het staatsideaal drukt Hegel aldus uit: "Het principe van de moderne staten heeft deze ongehoorde kracht en diepte omdat het aan de subjectiviteit toelaat zich tot de meest extreme zelfstandigheid van de eigen individualiteit te ontwikkelen, maar wel zo, dat het tegelijk die individuele ontwikkeling binnen de eenheid van de staat houdt en ernaar terugleid".<sup>4</sup>

Intussen wordt dit staatsideaal in Hegels tijd zeker niet gerealiseerd. De staat die toen in opkomst was hoorde veeleer thuis bij wat Hegel als de antithesis had aangeduid.

Hoe, wanneer en in welke vorm de ideale staat tot stand zal komen, moet de toekomst nog uitmaken. Terugblikkend op het verleden lijkt het wel juist de Europese geschiedenis te zien als een individualisering van de mens, als een bevrijding van het individu uit de gemeenschapsdwang. Het is niet mogelijk hier een dergelijke algemene stelling te beargumenteren. We kunnen ons beperken tot een paar aanduidingen die eerder als een verklaring dan als een fundering van de geformuleerde stelling zijn op te vatten. Kunnen we niet stellen dat het ontstaan van de steden in de vroege middeleeuwen een zekere emancipatie van de stedelijke bevolking betekende tegenover de dominantie van de landadel, van het collectieve leefpatroon en economische dwang van het platteland? Die emancipatie wordt begunstigd door de vorst die vanuit

zijn drang naar centralisatie gaarne ziet dat de regionale machthebbers worden verzwakt. De steden worden daarom in hun vrijheidsstreven begunstigd. In een latere fase worden dezelfde steden echter eerder een struikelblok voor de vorst die nationale eenheid nastreeft en zich als absolute soeverein gaat opwerpen. Bovendien ontwikkelen zich in de steden zelf structuren, corporaties, die het economisch leven regelen en de individuele vrijheid van de dynamische burgerij afremmen. Tegen die dwang van onder en van boven kwam de burgerij in de zeventiende en achttiende eeuw in verzet. Dit verzet voltrekt zich tijdens de Franse Revolutie die alle macht toevertrouwt aan de burgerij. De burger weet zich van alle banden los te rukken en komt als geïsoleerd individu te staan tegenover de nationale gemeenschap die hij enkel nog erkent als de beschermende macht van zijn individuele rechten en vrijheden. De rechten die de burgers toen als mensenrechten gingen opeisen, kwamen neer op de afwijzing van alle staatsdwang, van alle bindende solidariteit en de eis als voor eenieder om ongehinderd zijn eigen belang na te streven. Van de liberale staat, zoals hij door vele achttiende-eeuwse staatsfilosofen wordt gedacht, zegt Hegel: "De individuen zijn als burgers van deze staatsvorm *privé-personen* die zich enkel hun eigen belang ten doel stellen".<sup>5</sup> Wanneer we deze historische evolutie vergelijken met de ontwikkeling van het politieke denken via Descartes naar het maatschappelijk verdrag toe, dan kunnen we niet ontkomen aan de vaststelling dat de maatschappelijk-politieke werkelijkheid en de desbetreffende filosofie zich parallel met elkaar hebben ontwikkeld. Het eindpunt van beide evoluties vormt de geboortegrond van de idee der mensenrechten.

### De eerste verklaringen.

Van de achttiende eeuw tot nu toe heeft de westerse cultuur een belangrijke reeks van verklaringen over de mensenrechten voortgebracht. We kunnen hierin twee 'golven' onderscheiden. Een eerste serie verklaringen stamt uit de achttiende eeuw en houdt verband met de onafhankelijkheid van de Verenigde Staten en de Franse Revolutie. De meest bekende verklaring uit die tijd is wel de *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789). Een tweede serie verklaringen komt na de Tweede Wereldoorlog tot stand. Het eerste en belangrijkste document uit deze reeks is de *Universele Verklaring van de Rechten van de Mens* (1948) van de Verenigde Naties.

De documenten van de achttiende eeuw ademen dezelfde geest. De opvattingen van voorstanders van het maatschappelijk verdrag laten er zich duidelijk in herkennen. Bekijken we even aandachtig enkel van de zeventien arti-

kels waaruit de *Déclaration* bestaat.

- Art. 1 De mensen worden vrij en gelijkberechtigd geboren en blijven het. Sociale onderscheidingen kunnen alleen op het algemeen welzijn gebaseerd worden.
- Art. 2 Het doel van iedere politieke vereniging is het handhaven van de natuurlijke en onvervreembare mensenrechten. Deze rechten zijn : vrijheid, eigendom, veiligheid en verzet tegen onderdrukking.
- Art. 17 Aangezien de eigendom een onschendbaar en heilig recht is, mag hij aan niemand ontnomen worden, tenzij de wettelijke vastgestelde openbare noodzaak het klaarblijkelijk verlangt en alleen onder de voorwaarde van een rechtvaardige en van te voren vast te stellen schade-loosstelling.

Als we art. 2 goed lezen in de context waarin het thuishoort, dan zullen we merken dat er een hele denkwereld in verscholen zit en dat de mensenrechten er in een zeer bepaald — en niet bepaald gunstig — licht komen te staan. De mensenrechten die er ter sprake komen, bestonden al vóór de staat en gaan dus logisch aan de staat vooraf die bovendien de taak krijgt toegewezen ze te handhaven (*Le but... est la conservation...*). Het zijn dus rechten die al gelden — zij het dat ze niet met kracht van wet kunnen worden gehandhaafd — in de natuurtoestand en dus toekomen aan de nog geïsoleerde, niet een gemeenschap vormende individuen. Om de geest van dit artikel nog beter te verduidelijken kan het nuttig zijn de kernachtige maar betekenisvolle woorden waarmee Beccaria in 1764 het maatschappelijk verdrag en het doel van de staat ter overweging geeft. Hij schrijft : "Omdat zij (dit zijn de mensen in natuurtoestand) het beu waren voortdurend op voet van oorlog te leven en slechts te beschikken over een soort vrijheid die voortaan elk nut verloren had wegens de onzekerheid haar in de toekomst te kunnen handhaven, besloten zij (dit is het maatschappelijk verdrag) een gedeelte van die vrijheid op te offeren om ten minste van het restant met een zeker en gerust gemoed te kunnen genieten".<sup>6</sup>

Wordt in zulk een conceptie de individualistische vrijheid niet gesteld als het ideaal waarvan slechts uit noodzaak iets zal worden prijsgegeven? Geldt de staat hier niet als een onvermijdelijk kwaad dat uit berekening en uit eigenbelang wordt aanvaard? Wordt die staat door Hegel niet terecht 'Not-und Verstandsstaat' genoemd? Moeten we tenslotte niet erkennen dat de geest van het art. 2 van de Franse *Déclaration* en de manier waarop Beccaria de natuurtoestand, de vrijheid en de staat beschrijft best met elkaar overeenkomen? Dit alles wordt nog geconfirmeerd wanneer we art. 17 van dezelfde *Déclaration* naast het art. 2 leggen en vaststellen dat het heilige en onaantastbare eigendomsrecht eveneens al in de natuurtoestand — lees door individueel initia-

tief — wordt gevestigd en door de staat als onaantastbaar moet gerespecteerd en beschermd worden.

De bezinning op de mensenrechten van de achttiende eeuw levert een uitermate belangrijk resultaat op. Het doorbreken van de idee der mensenrechten is een zeer belangrijke gebeurtenis geweest. Daarin wordt voor het eerst met alle kracht en duidelijkheid beklemtoond dat het in de rechtsbedeling om *elke mens* gaat en dat elke mens, enkel en alleen al terwille van zijn menszijn, moet meetellen. Dit is het positieve aspect. Dat is de reden waarom het doorbreken van deze visie kan gelden als een keerpunt in de geschiedenis, zoals zo vaak terecht wordt beklemtoond. Dit positieve aspect gaat echter vergezeld van een negatieve zijde. Deze wordt duidelijk wanneer men zich de vraag stelt: wie zijn die mensen aan wie de mensenrechten worden toegekend? Het antwoord op deze vraag roept een wereld aan reserve op waarmee de woorden "De mensen worden vrij en gelijkberechtigd geboren..." in feite worden begrepen. Geldt deze uitspraak ook voor slaven, de kleurlingen, de vrouwen, de bezitslozen?

Voorlopig wil ik er enkel nog op wijzen dat de mensen van de *Déclaration* de geïsoleerde individuen zijn die geen ander doel kennen dan hun eigen belang. Het zijn de mensen van de natuurtoestand, die hun natuurtoestand zoveel mogelijk wensen te behouden en die de staat enkel zien als een middel in dienst van hun eigen belang. Daardoor krijgen de mensenrechten van de achttiende eeuw een zeer bepaalde signatuur. Ze kunnen niet zonder meer gelden als *dé* mensenrechten en zullen daarom ook nog belangrijke transformaties ondergaan.

## De Historische School en Hegel

De speciale denksfeer waarin de Franse verklaring van de mensenrechten ontstaat, roept al gauw reacties op. Deze zijn immers gericht tegen de totale breuk met het verleden en de poging om als het ware uit het niets een totaal nieuwe constitutie op te richten. In november 1790 schrijft de bekende Engelse tegenstander van de Franse Revolutie E. Burke zijn beroemde *Reflections on the Revolution in France* waarin hij de organische ontwikkeling van staat en recht verdedigt tegen het contractdenken dat in Cartesiaanse geest alle banden met het verleden wil breken. Na drie maanden wordt deze kritiek op de filosofie van de Franse Revolutie al bestreden door een even beroemd werk dat evenzeer een groot succes oogst en tot op de dag van vandaag een klassiek werk is gebleven. Het is de *Rights of Man* van Th. Paine, gepubliceerd in februari 1791. Met deze publicatie krijgt het maatschappelijk verdrag en de

daaraan gekoppelde visie op de mensenrechten een voor die tijd grote belangstelling.

De Historische School van Savigny en Hugo zou de bezwaren van Burke tegen de ideologie van de Franse Revolutie sterk beklemtonen. Ofschon Hegel niet helemaal met de mentaliteit van zijn Berlijnse collega's kan instemmen, omdat zij te zeer de historische continuïteit met een principiële legitimatie vereenzelvigen, heeft hij toch een grote waardering voor hun werk.<sup>7</sup> Omgekeerd kan het enthousiasme voor de Franse Revolutie, dat hem vanaf zijn studentenjaren is bijgebleven, niet verhinderen dat hij voortdurend de leer van het maatschappelijk verdrag heeft bestreden en ze verantwoordelijk heeft geacht voor de terreur waartoe de Franse Revolutie aanleiding heeft gegeven.<sup>8</sup> Volgens Hegel is de abstracte denktrant van de Franse revolutionairen, die met de zeden en de geschiedenis geen rekening houden, oorzaak van de ontsporingen die zich in het politieke leven van Frankrijk hebben voorgedaan.

De kritiek van Burke, Hegel en de Historische School, die trouwens best aansluit bij het beroemde werk van Montesquieu, brengt de idee der mensenrechten gedeeltelijk van uit de hemel der abstracties naar de concrete werkelijkheid terug. In latere tijden zou trouwens nog duidelijker blijken in welke belangrijke mate de verklaringen van de Franse Revolutie niet aan de tijdsgeest ontkomen. Er is trouwens al op gewezen tot welke inconsequenties dit aanleiding heeft gegeven, omdat men met de uitdrukking 'alle mensen' volstrekt niet alle mensen heeft bedoeld.

### De kritiek van Marx.

Het abstract karakter van de idee der mensenrechten in de Franse *Déclaration* wordt door Marx heel speciaal benadrukt. Zijn kritiek berust niet op de afwezigheid van de zorg voor historische continuïteit in de leer van het maatschappelijk verdrag. Over de Historische School spreekt Marx eerder met spot.<sup>9</sup> De kritiek van Marx berust veeleer op een structurele analyse van de *Déclaration*. Marx beweert, niet ten onrecht trouwens, dat de mensenrechten die er worden toegekend eigenlijk de bedoeling hebben de natuurtoestand zoveel mogelijk in stand te houden. Dit toont hij onder meer aan door de analyse van het art. 2 van de *Déclaration* dat we reeds — in de geest van Marx trouwens — hebben besproken. Marx komt dan ook tot de conclusie dat de toenmalige mensenrechten niets anders dan egoïstenrechten zijn. Hij formuleert dit als volgt: "Geen van de zogenaamde mensenrechten gaat dus uit boven de egoïstische mens als lid van de burgerlijke maatschappij, namelijk als een op zichzelf staand individu, teruggetrokken in zijn particulier belang

en zijn particuliere willekeur en afgezonderd van de gemeenschap. In die mensenrechten werd de mens geenszins als soortwezen opgevat, maar verschijnt het soortleven zelf, de maatschappij veeleer als een kader dat buiten de individuen staat, als beperking van hun oorspronkelijke zelfstandigheid. De enige band die ze samenhoudt is de natuurlijke noodzakelijkheid, de behoefte van het particuliere belang, het behoud van het eigendom en van haar egoïstische persoon."<sup>10</sup>

Die mensenrechten bepalen trouwens de structuur van de staat en de maatschappij. Vaak wordt beweerd dat de mensenrechten, in de achttiende eeuw toegekend, individuele rechten zouden zijn, terwijl de sociale mensenrechten of grondrechten pas na de tweede wereldoorlog afgekondigd zouden zijn. Dat is niet helemaal onjuist maar ook niet helemaal waar. Immers bij de mensenrechten van de *Déclaration* behoort het onaantastbare eigendomsrecht. Dit recht is zo centraal dat de staat daardoor als een minimale nachtwakersstaat wordt opgevat en heel het economisch-sociale leven wordt aan het eigen belang van individuen overgelaten. De erkenning van zulk een soort mensenrechten betekent een vrijbrief aan de bezittende klasse, toegekend om de sociaal zwakken ongehinderd te exploiteren en dit nog wel onder de bescherming van de staat.

### **De Universele Verklaring van de Rechten van de Mens van 1948.**

Iedereen zal wel begrijpen dat de mensenrechten van de Aufklärung en de Franse Revolutie niet dé mensenrechten zonder meer zijn. Het natuurrechtelijke denken van Europa is toen in een fase getreden, die zichzelf heeft ervaren als een breuk met het verleden en die ten overstaan van de voorafgaande traditie ook een belangrijke nieuwe klemtoon heeft gelegd. Gezag, traditie, godsdienst, algemeen welzijn werden als hét fundament van het recht afgevoerd en vervangen door de mens. Maar het eigene van de toenmalige denkwijze bestond erin die mens te zien als een geïsoleerd individu, losgerukt uit alle contexten en slechts bezorgd voor zijn eigen belang. De kritiek die door die opvatting werd opgeroepen en de ervaring van de sociale verdeeldheid die erdoor ontstond liet niet lang op zich wachten, maar het duurde vrij lang eer de opvatting van de Franse *Déclaration* in een verbeterde versie werd hernomen. Er moest een soort wereldramp gebeuren opdat de westerse wereld zou terugdenken aan de fundamenten van recht en vrede. Dat gebeurt in 1948. Toen de Universele Verklaring van de Verenigde Naties tot stand kwam, was er veel gebeurd sedert 1789. Het optreden van Marx heeft zich geïnstitutionaliseerd in een groot communistisch land dat het individualistisch karakter

van de mensenrechten — en daarmee heel de Westerse visie op dit punt — afwijst en dat naar een collectivisme overstapt waardoor de individuele vrijheden in de verdrukking komen. In de andere Europese landen is de klassiek liberale staat onder invloed van een meer sociaal gericht denken grondig hervormd en ook de opvattingen over de mensenrechten — ofschoon in de vergeetelheid geraakt — zijn toch niet meer dezelfde als in 1789. Het verschil in visie tussen de Franse *Déclaration* en de *Verklaring van de Verenigde Naties* kan het best worden geïllustreerd door het reeds geciteerde artikel 17 van de *Déclaration* te vergelijken met het artikel 17 van de *Universele Verklaring*. Art. 17 van de *Universele Verklaring* luidt :

1. Eenieder heeft recht op eigendom, hetzij alleen, hetzij tezamen met anderen
2. Niemand mag willekeurig van zijn eigendom worden beroofd.

In deze artikels wordt niet meer (zoals in de *Déclaration*) over *het eigendom* (een zaak of een instituut) gezegd dat het onaantastbaar is en moet worden beschermd. Er wordt veeleer verkondigd dat *elke mens* recht heeft op eigendom. Er wordt niet meer aan de staat een haast algehele niet-interventie opgelegd, er wordt enkel gezegd dat niemand willekeurig van zijn eigendom kan worden beroofd. Maar tegelijk is voelbaar dat de opstellers van de *Universele Verklaring* tussen twee werelden staan waartussen ze niet kunnen kiezen. Moet dit recht op eigendom, dat aan elkeen toekomt, worden verwezenlijkt in een collectivistische staatseconomie of in een systeem van vrije onderneming? Ook na deze en alle nog komende verklaringen blijft de communistische visie staan tegenover de zogeheten westerse. De westerse blijft hoofdzakelijk denken vanuit een individueel standpunt, zij het lang niet meer zo eenzijdig als in 1789; het Oosten denkt vanuit de Gemeenschap. En al is het dan ook principieel onmogelijk vanuit een van beide polen te denken zonder meteen de tegenovergestelde pool te bepalen, toch blijven beide richtingen tot nog toe onverzoenlijk tegenover elkaar staan en elkaar van schendingen beschuldigen. Oostduitse rechtsfilosofen gaan zover te verklaren dat bij hen de mensenrechten pas zijn ontstaan met het communistische regime en helemaal niets gemeen hebben met de burgerlijke traditie die van de Franse Revolutie is uitgegaan. Westerse landen hebben vaak enkel aandacht voor de 'Civil Rights' en zien daarvan in de communistische landen nagenoeg alleen maar de overtredingen. Op die manier komt het tussen Oost en West niet tot een gesprek.

Toch zijn er toenaderingen. Gaandeweg is er in de communistische landen meer aandacht ontstaan voor de individuele burgerrechten. In de Westerse landen daarentegen is men zich duidelijk rekenschap gaan geven van de waarheid die besloten ligt in de bekende woorden van Rosa Luxemburg: "Keine Demokratie ohne Sozialismus/Kein Sozialismus ohne Demokratie". (Geen de-

mokratie zonder socialisme/Geen socialisme zonder democratie)

Men is gaan beseffen dat de mensenrechten niet beperkt kunnen blijven tot de civiele rechten, maar ook hun eisen stellen voor de democratisering van het sociaal economisch leven. Er is na de tweede wereldoorlog nog op een ander punt een zeer belangrijke vooruitgang geboekt. Men is gaan begrijpen dat er van mensenrechten geen sprake is zolang ze niet echt universeel worden gedacht. Met de idee van de mensenrechten is elke beperking door ras, kleur, sexe, stand enzovoort, eevoudig in tegenspraak. Elke uitzondering tast hier de regel in de kern aan. Wie één mens zijn respect weigert, erkent geen mensenrechten. Dat besef betekent iets groots. Het is echter van zeer recente datum. Als men het art. 24 van de *Universele Verklaring van de Verenigde Naties* leest, dan krijgt men niet de indruk dat er toen al echt mondiaal wordt gedacht.

### Wat zijn mensenrechten ?

Het begrip 'mensenrechten' zal nu wel zijn eenzinnigheid hebben verloren. Vanaf de Franse Revolutie tot nu toe wordt er over mensenrechten gesproken, maar de betekenis van het begrip heeft zich in de loop van het gesprek grondig gewijzigd.

Enkele van die veranderingen zijn duidelijk aanwijsbaar en belangrijk. Men is, na de Franse evolutie, al gauw gaan begrijpen dat de mensenrechten niet kunnen beperkt blijven tot de juridische sfeer, de gelijkheid van allen voor de wet. De idee van de mensenrechten stelt ook eisen ten aanzien van de sociaal-economische orde en eist van de overheid de nodige interventie om de nationale economie gericht te houden op een nationale solidariteit waarin elkeen maximale ontplooiingskansen krijgt. Velen, ook in deze Westerse maatschappij, wijzen die opvatting nog af. Ze blijven vasthouden aan het individualistische eigendomsbegrip van de achttiende eeuw.

Anderen willen de staatsinterventie steeds meer uitbreiden en laten de idee van de mensenrechten maar zijn vertakkingen vermenigvuldigen in alle mogelijke richtingen waarbij de idee aan precisie verliest. Wat betekenen recht op gezondheid, recht op ontwikkeling? Nog anderen gaan de idee van de mensenrechten ook toepassen op de horizontale betrekkingen op burgers onder elkaar, waarmee ze zich op een weg begeven die met vele hindernissen is bezaaid en die conflicten oproept tussen verschillende mensenrechten.

Een van de belangrijkste recente ontwikkelingen op het gebied der mensenrechten is dat men er de echt universele en mondiale betekenis van heeft ontdekt. Mensenrechten komen uiteraard toe aan alle mensen waar ook ter



wereld. Wie één mens uitzondert, spreekt niet meer van mensenrechten. Dat is een zeer belangrijk inzicht. De grootheid van onze tijd kan er wellicht in bestaan dat thans voor het eerst die idee aan de horizon is verschenen en zich aan onze wereld nog sterk opdringt als de ene gemeenschappelijke levensvisie.

Als we ons nu afvragen wat de mensenrechten inhouden, dan stellen we vast dat wij evenzeer op problemen stuiten als op antwoorden. Het is met de mensenrechten zoals het altijd is geweest met wat men het natuurrecht noemt. Ze vormen veel meer een basis van discussie dan van eensgezindheid. Zolang er discussie is, is er ook een minimale eensgezindheid. Immers zonder een gemeenschappelijk referentiepunt is discussie onmogelijk. Het nieuwe van onze tijd is dat de basis van de discussie is de waardigheid van elke mens waar ook ter wereld. Dat is een winstpunt. Dat is een 'novum' van de moderne tijd. Men kan niet ontkennen dat in vroegere periode niet tal van elementen valt aan te wijzen dat ook thans deel uitmaakt van de idee 'mensenrechten'. Het Habeas Corpus-document, de Blijde Inkomst, de Unie van Utrecht kennen 'mensenrechten' toe. Ze worden echter nog niet duidelijk erkend als rechten die elke mens ter wille van zijn mens-zijn toekomt. Dit is gebeurd in de zeventiende-achttiende eeuw en dit wordt een nieuw uitgangspunt om, wat men tot dan toe natuurrecht, goddelijk recht, enzovoort, preciezer aan te duiden en tot basis van elke discussie over recht en maatschappij te maken. Bovendien is men 'de mens', die de uiteindelijke drager is van alle recht, niet meer gaan zien als de geïsoleerde, individuele mens, maar als de sociale mens, de mens die als persoon individueel en sociaal tegelijk is.

Zijn die mensenrechten niet, zoals zo vaak wordt gedacht, een Europees product, dat buiten Europa zijn geldigheid verliest? Deze opvatting is zeer verspreid. Er zit ook enige waarheid in, in zoverre de idee der mensenrechten een vrucht is van de Europese christelijke cultuur en ook in zoverre de realisatie van de mensenrechten niet overal dezelfde eisen stelt. Wat daaraan beantwoordt, zal mede afhangen van de cultuur, de zeden en de materiële voorwaarden. Overal echter moet het gaan om gemeenschapsvormen die aan elke mens de maximale bestaansvrijheid geven, die in de gegeven omstandigheden denkbaar is. Die regel is het enige boventijdelijke dat altijd en overal geldt, maar diezelfde woorden krijgen hun concrete betekenis *in* en *door* de toepassing. Van de idee die Hegel met de term *Vereinigung* aanduidt, kan met hem worden gezegd :

"Deze idee is het eeuwige en noodzakelijke wezen van de geest".<sup>11</sup>

## Noten

<sup>1</sup> E. de Strycker, *Enkele beschouwingen over de Griekse filosofie in haar verhouding tot de antieke cultuur en het moderne denken*, Brussel, Mededelingen van de Koninklijke Akademie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten, 1972, pp. 8-9.

<sup>2</sup> G. Verbeke, *Recht en gemeenschap volgens de Stoa*, Brussel, Mededelingen van de Koninklijke Akademie van wetenschappen, letteren en schone kunsten, 1965, p. 20 en 22-23.

<sup>3</sup> Faith Thompson, *Magna Carta, Its Role in the making of the English Constitution (1300-1629)*, Londen, 1948, p. 377.

<sup>4</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 260.

<sup>5</sup> Hegel, O.c., Par. 187.

<sup>6</sup> *Over misdaden en straffen* (Vert. J.M. Michiels), Antwerpen, Standaard, 1971, p. 307.

<sup>7</sup> Hegel, O.c., par. 3, Anm. en *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königsreiche Württemberg im Jahre 1815 und 1816* (Hegel, *Politische Schriften*, Suhrkamp, p. 186).

<sup>8</sup> Hegel, O.c., Par. 258, Anm..

<sup>9</sup> Een school die het eerloze heden door de eerloosheid van gisteren legitimeert, een school die elke schreeuw van de lijfeigene tegen de knoet opstandigheid noemt, zodra die knoet een bejaarde, een overgeërfde, een historische knoet is, een school waaraan de geschiedenis, zoals de God van Israël aan zijn dienaar Mozes, enkel haar *a posteriori* toont, met andere woorden de *historische rechtsschool*, zou inderdaad de Duitse geschiedenis uitgevonden hebben zo zij niet zelf door de Duitse geschiedenis was uitgevonden. Gelijk Shylock, maar dan Shylock de lakei, zweert zij voor elk pond vlees, dat uit het volkshart wordt gesneden, bij haar schijn, haar historische schijn, bij haar christelijk-germaanse schijn. (Vertaling L. van Bladel, *Kerngedachten van Karl Marx*, Antwerpen, De Nederlandse Boekhandel, 1976, p. 168).

<sup>10</sup> K. Marx, *Over godsdienst, staat en het Joodse vraagstuk*, Amsterdam, Uitg. Pegasus, 1975, p. 71

<sup>11</sup> Hegel, O.c., Par. 258, Anm..