

## De kracht van een revolutie

### Mensenrechten en de democratie

Marc Schuilenburg

#### Inleiding

Sinds de Franse Revolutie vormen de mensenrechten een belangrijk element van de democratische rechtsstaat. Spreken we van het verbod op foltering of van het recht voor onschuldig te worden gehouden tot het tegendeel is bewezen, dan gaat het niet alleen om ethische beginselen waar ieder individu aanspraak op kan maken, maar ook om fundamentele rechten die onder alle omstandigheden door de regering van een nationale staat moeten worden beschermd. Dit betekent dat een overheid moet voorkomen dat er op haar grondgebied wordt gemarteld of dat personen worden opgesloten zonder dat er sprake is van een redelijke verdenking van een strafbaar feit. Worden deze rechten niet gerespecteerd, dan kunnen individuen en particuliere groepen op grond van internationale verdragen en verklaringen een staat ter verantwoording roepen.

De volle betekenis van de mensenrechten voor de democratie wordt duidelijk in het licht van de scheiding tussen maatschappij en politiek. De Franse filosoof Claude Lefort wijst erop dat het voor een democratie van belang is dat het recht, en in het bijzonder de mensenrechten, zich tussen de maatschappij en de politiek voegt. De mensenrechten die aan het einde van de 18<sup>e</sup> eeuw zijn geformuleerd, brengen met zich mee dat het politieke handelen van de staat niet meer in een goddelijke soevereiniteit of absoluut koningschap kan worden verankerd. In een democratische samenleving komt de macht, die in het Ancien Régime nog door de vorst werd ingenomen, aan niemand meer toe. De plaats van de macht is leeg geworden. Lefort spreekt in dit verband over de symbolische dimensie van de democratie. In zijn visie scheppen de rechten van de mens de voorwaarden voor een democratische samenleving. Niet alleen verwoorden ze een 'recht op rechten', dat in het geval van een conflict door individuen en groepen kan worden ingeroepen, ze brengen tevens een scheiding aan tussen maatschappij en politiek. Maatschappij, politiek en recht worden zo autonome sferen. Bijgevolg dienen de beslissingen van een overheid zich te richten naar de geldende rechtsorde en mogen ze niet gebaseerd zijn op publieke druk of het eigenbelang van een staat.<sup>1</sup>

Recente gebeurtenissen tonen aan dat de historische scheiding tussen de drie gebieden steeds minder een uitgemaakte zaak is. Enkele weken na de terroristische bomaanslagen in de metro van Londen van 7 juli 2005 waarbij 52 mensen om het

leven zijn gekomen, kondigt Tony Blair aan dat Engeland het Europees Handvest voor de Grondrechten niet meer zal naleven. In het Europees Handvest zijn de burgerlijke, politieke, sociale en economische rechten samengebracht onder zes thema's: waardigheid, vrijheid, gelijkheid, solidariteit, burgerschap en gerechtigheid. In naam van het landsbelang moeten de mensenrechten buiten spel worden gezet. Naar aanleiding van Blairs uitspraken doet Lord Falconer, minister met een deel van de portefeuille Justitie en hoofd van de Britse rechterlijke macht, er nog een schepje bovenop. Hij verklaart dat de mensenrechten niet boven de nationale veiligheid van Britse burgers mogen worden geplaatst. Met andere woorden, de rechten van verdachten mogen niet prevaleren boven die van mogelijke slachtoffers onder Britse burgers.

In zijn meest toegankelijke boek *De ethiek* richt ook Alain Badiou zich tegen de universele rechten van de mens. Met zijn kritiek op de mensenrechten onderschrijft hij echter niet het modern conservatieve standpunt dat de rechten van het slachtoffer belangrijker zijn dan die van een willekeurige verdachte. Volgens Badiou zijn sinds de Franse Revolutie de rechten van de mens de weerspiegeling van een ethiek geworden waarin de mens als slachtoffer is gedefinieerd. Achter deze definitie treffen we de voorstelling aan van de mens die zowel in zijn eindigheid wordt begrepen als gereduceerd wordt tot een dier. Die voorstelling – de mens als een eindig en dierlijk wezen – is voor Badiou onhoudbaar. In de grond van de zaak bewerkstelligt dit mensbeeld dat 'iedere willekeurige verandering van een bestaande toestand wordt voorkomen' (E 35). Waar dient de mens immers de kracht vandaan te halen zijn situatie te veranderen als hij een passief slachtoffer is? Deze provocerende opvatting voert ons terug tot het vraagstuk van de mensenrechten en de democratie. Moeten we Badiou, in het licht van de opvatting van Lefort dat de mensenrechten een constitutieve betekenis en functie hebben voor de democratische rechtsstaat, niet tegenwerpen dat de mensenrechten in zichzelf al revolutionair zijn?

#### *De Franse Revolutie: evenement, waarheid, subject en trouw*

De uitspraken van Blair en Falconer passen in een neoconservatief denken dat, in antwoord op de dreiging van het terrorisme en de stijging van de criminaliteit, de mythe van de soevereine staat aan haar burgers communiceert. Die mythe vertelt het verhaal dat een staat binnen haar territoriale grenzen eigenstandig zou kunnen zorgen voor een maximale veiligheid van haar burgers. Het landsbelang of de nationale veiligheid is dan het primaat van de politiek. De rechten van de mens zijn daarin niet langer de belangrijkste toetssteen voor het optreden van een staat en haar rechtshandhavende instanties. In de daaraan verbonden cultuur van veiligheid is de nationale veiligheid van een land belangrijker dan het rechtsstatelijke principe, dat iedere persoon over universele rechten beschikt, zoals de aanspraak op een gelijke bescherming door de wet of het recht op een eerlijke en openbare behandeling van zijn zaak door een onafhankelijke en onpartijdige rechterlijke instantie.

Deze veiligheidscultuur breekt radicaal met wat in de criminologie *penal welfarism* wordt genoemd. In het *penal welfarism* staat de rehabilitatie van de misdadiger voorop. Het borduurt voort op de Britse *Bill of Rights* van 1689, de Amerikaanse grondwet van 1787 en de Franse *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* uit 1789. Uiteindelijk zijn de belangrijkste beginselen die uit deze verklaringen zijn voortgekomen in 1948 door de Verenigde Naties samengevoegd in de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (UVRM). Twee jaar later zijn die rechten nog eens vastgelegd in het Europese Verdrag voor de Rechten van de Mens (EVRM). Het behoeft weinig betoog dat de Franse Revolutie een grote rol heeft gespeeld bij de totstandkoming van dit verdrag. Niet alleen heeft met de Franse Revolutie de goddelijke soevereiniteit van de vorst plaatsgemaakt voor de wil van het volk, ook keert haar bekende leus van '*liberté, égalité, fraternité*' terug in het eerste artikel van de UVRM: 'Alle mensen worden vrij en gelijk in waardigheid en rechten geboren. Zij zijn begiftigd met verstand en geweten, en behoren zich jegens elkander in een geest van broederschap te gedragen'.

Om het belang van de Franse Revolutie voor het denken over onze maatschappij aan te tonen, spreekt Badiou van een politiek evenement dat de bestaande orde heeft doorbroken, de gevestigde vormen van weten heeft verstoord, en een waarheidsprocedure in gang heeft gezet. Wat betekent dit? Een evenement is voor Badiou geen gewone gebeurtenis, zoals een popfestival of het wereldkampioenschap voetbal in Duitsland. Een evenement kan namelijk niet worden aangekondigd. Volgen we Badiou, dan is het 'gebeuren' van een evenement volkomen onvoorspelbaar. Op het moment dat een politiek evenement wordt herkend en een naam krijgt – Badiou noemt dit interventie (EE 224) – voltrekt zich een nieuwe waarheid. En hoewel die waarheid wel uit het evenement kan worden afgeleid, is ze er niet toe te reduceren. Er bestaat geen 'structurele' of objectieve waarheid, legt Badiou in *Manifeste pour la philosophie* uit (MP 89). De waarheid is haar eigen autoriteit. We kunnen daarmee stellen dat waarheid twee kanten heeft. Aan de ene kant doorbreekt ze het regime van heersende opinies, meningen en het gevestigde weten. Aan de andere kant wordt ze geconstitueerd doordat een subject trouw is aan het evenement. Dit betekent dat het subject, of de drager van trouw, nooit aan het evenement voorgaat. Zowel de waarheid als het subject zijn post-evenementieel.

Badiou onderscheidt vier modaliteiten van waarheden: revolutie (politiek), passie (liefde), inventie (wetenschap) en creatie (kunst) (D 97). Spreekt Badiou over het domein van de politiek, dan verkondigt het politieke evenement zich door een revolutie. Hij leert hiermee dat politiek niets te maken heeft met een concrete staatsvorm, zoals de democratische samenleving of een totalitair regime. Politiek moet worden gedacht als een procedure. Die procedure voltrekt zich door onvoorwaardelijk trouw aan een revolutie te blijven. Badiou illustreert dit aan de hand van verschillende revoluties, zoals de Franse, Russische en de Culturele Revolutie in China; revolutionaire

wendingen die volgens hem ‘een gat in het weten’ hebben geslagen. Zo maakt de Franse Revolutie met haar eis van gelijkheid voor de wet genadeloos duidelijk wat het belangrijkste kenmerk van het Ancien Régime was: de juridische ongelijkheid tussen de verschillende standen in de samenleving. Door trouw aan de Franse Revolutie te zijn, treedt een waarheidsprocedure in werking waarin een subject ontstaat. En alleen door iedere concrete situatie te onderzoeken in relatie tot die revolutie, blijft dat subject ook tot het evenement behoren en blijft waarheid een universele aanspraak maken.

### *Mens of burger?*

Terug naar het huidige veiligheidsvertoog waarin de mensenrechten steeds verder op de achtergrond worden gedrukt. Er is weinig voor nodig om in de titel van de verklaring van de Franse Revolutie, *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, een merkwaardige dubbelzinnigheid te lezen.<sup>2</sup> In de titel wordt de mens (*l'homme*) naast de burger (*citoyen*) geplaatst. Is de mens, in termen van Badiou, een bestaande verzameling en de burger een willekeurig element van die verzameling? Of betreft het hier twee verschillende verzamelingen en komen de mensenrechten alleen toe aan de burgers van een nationale staat? Die vragen zijn van belang, omdat met de huidige stroom van werkers uit andere landen en de aanwezigheid van illegale vluchtelingen (*sans papiers*) in de grote steden de spanning zichtbaar wordt tussen de soevereiniteit van een nationale staat en de universele mensenrechten. In dat opzicht begint het concept van staatsburger als bron en drager van rechten op zijn grenzen te stuiten. Maar hoewel de termen burgerrechten en mensenrechten dikwijls door elkaar worden gebruikt, is het vanuit een juridisch perspectief evident dat de mensenrechten (‘het recht om rechten te hebben’) niet alleen moreel, maar ook conceptueel aan de rechten van de burger voorgaan.<sup>3</sup>

De eerder genoemde uitspraken van Blair en Falconer geven echter aan dat in de concrete veiligheidscultuur de mensenrechten steeds verder samenvallen met de ‘plaats van geboorte’. Dit is nog duidelijker in de Verenigde Staten. In reactie op de aanslagen van 11 september is in de USA Patriot Act van 2001 een onderscheid gemaakt tussen ‘citizens’ en ‘non-citizens’. Met betrekking tot de definitie van terrorisme wordt daarbij verschillend geredeneerd. Voor Amerikaanse staatsburgers gaat het om ‘activiteiten die gevaar kunnen opleveren voor mensenlevens, goederen of de infrastructuur die erop gericht blijken te zijn beslissingen van de overheid te beïnvloeden door dwang of intimidatie’. Voor niet-staatsburgers is een andere, en veel ruimere, definitie van terrorisme geformuleerd. Voor niet-staatsburgers geldt dat iedere gewelddadige handeling of de ondersteuning ervan kan vallen onder terroristische activiteiten. Die bredere definitie leidt tot verregaande bevoegdheden voor de rechterlijke macht en de politie. Niet voor niets wijst Britta Böhrer in *Crisis in de rechtstaat* op het feit dat aan niet-Amerikanen bij een redelijk vermoeden dat zij zich met terro-

ristische activiteiten bezighouden, een preventieve detentie van onbeperkte duur kan worden opgelegd.<sup>4</sup>

De maatregelen van de Amerikaanse regering en de uitspraken van Blair en Falconer lijken op hetzelfde principe te duiden. Niet alleen is de universaliteit van de mensenrechten in het geding door ze te reduceren tot het beginsel van geboorte waarbij de soevereiniteit van de nationale staat voorop wordt gesteld. Door verregaande rechtshandhavende maatregelen te treffen om veiligheidsrisico's te voorkomen – en men hoeft hier maar te verwijzen naar de bevoegdheid van de Amerikaanse president George Bush om buiten de rechter om telefoonverkeer van Amerikanen in het geheim af te laten luisteren – wordt de burger gedefinieerd als een mogelijk slachtoffer, die op alle mogelijke manieren moet worden beschermd door een nationale staat. De consequentie is dat het recht een onmiddellijke uitdrukking van de politiek dreigt te worden, of daar tenminste niet gemakkelijk van is te scheiden.

#### *Een slachtoffercultuur*

Het referentiepunt van het slachtoffer kan als één van de belangrijkste elementen van de nieuwe veiligheidscultuur worden beschouwd. De symbolische figuur van het slachtoffer is het politieke imperatief geworden. 'Slachtoffers moeten worden beschermd, hun stemmen moeten worden gehoord, hun gedachtenis moet worden geëerd, hun woede moet worden uitgedrukt, hun angsten geadresseerd,' stelt de criminoloog David Garland in *The Culture of Control*.<sup>5</sup> Deze veiligheidscultuur breekt met het voorgaande vertoog van *penal welfarism* dat rond de jaren 1950 en 1960 zijn hoogtepunt beleefde en waarin niet het slachtoffer, maar de resocialisatie van de dader en de rechten van de mens voorop staan. Nu worden wetten naar slachtoffers genoemd, zoals de *Megan's Law* (1996) in de Verenigde Staten die de autoriteiten van een stad dwingt om de bewoners in te lichten als een veroordeelde ontuchtpleger in de buurt komt wonen. In Nederland keert de alles verblindende aandacht voor het slachtoffer terug in enquêtes, slachtofferhulpverlening en het spreekrecht voor slachtoffers op zitting. Het slachtoffer is niet langer een onfortuinlijke burger. Het is een zelfstandig subject of representatief karakter geworden, wiens ervaring niet als individueel en atypisch, maar als gedeeld en collectief wordt beschouwd. Spreekt een slachtoffer op een rechtszitting, dan spreekt hij uit naam van ons allemaal.

Voor Badiou kan de conceptie van de mens als slachtoffer niet ver genoeg van ons worden afgeworpen. Om dat duidelijk te maken richt hij zich in *De ethiek* op de klassieke mensenrechten.<sup>6</sup> Zij vormen het meest overtuigende bewijs dat de mens slechts nog als een passief slachtoffer wordt gedacht. In de mensenrechten wordt, om met Badiou te spreken, een ethiek aangehangen waarin 'de mens datgene is wat in staat is zichzelf als slachtoffer te herkennen' (E 31). Badiou voert drie argumenten aan waarom die ethiek met alle kracht moet worden bestreden. Om te beginnen wordt de mens in de rol van slachtoffer gelijkgesteld met zijn dierlijke substantie. Dit betekent

dat hij wordt geconfronteerd met zijn eigen sterfelijkheid. Voor Badiou ontleent de mens hier zijn identiteit niet aan. De mens is een onsterfelijk wezen. Die onsterfelijkheid sluit aan bij de inzet van zijn filosofische traject dat de uiterste consequentie trekt uit de door Nietzsche verkondigde dood van God. De afwezigheid van God leidt voor Badiou tot de bevestiging van de oneindigheid. In het eeuwige hier en nu wordt de mens een subject door affirmatief te handelen: door trouw te zijn aan een evenement, door een 'activist' van de waarheid te zijn of door zich met alle moed te keren tegen de gevestigde opinies en doctrines. 'Ik ben voor grootsheid, ik ben voor heroïsme, ik ben voor de affirmatie van het denken en de daad,' erkent Badiou onomwonden.<sup>7</sup>

In de tweede plaats wordt met de conceptie van het slachtofferschap het Kwaad geplaatst tegenover het Goede. Met de negatieve formulering van de mensenrechten wordt het Kwaad volgens Badiou verabsoluteerd: 'Je mag me geen pijn doen. Je mag me niet beledigen'. De rechten van de mens zijn daarmee de rechten op het niet-Kwaad (E 29). Het slachtoffer staat zo symbool voor het tastbare idee van het Goede. Door het slachtofferschap in stelling te brengen tegen een verabsoluteerd en identificeerbaar Kwaad, zoals dat in het huidige veiligheidsdenken gebeurt met stereotypen als de crimineel, de verslaafde, de terrorist, de pedofiel, de tbs'er of de asbo, blijven we in zijn ogen de gevangenen van onze huidige situatie. Het slachtofferschap leidt dan tot een, in de woorden van Badiou, 'taai conservatisme'. In criminologische termen kunnen we dat conservatisme definiëren als een 'criminologie van de ander'. Niet alleen staat in dat denken de angst voor de 'gevaarlijke ander' voorop, die 'ander' wordt ook slechts begrepen vanuit een dogmatische benadering. Voor Badiou kan deze doctrine, die gevangen is in een algemeen slachtofferschap en die onderbouwd wordt met stereotype associaties, geen enkel positief handelingsperspectief bieden om een rigoureuze verandering te bewerkstelligen van een gegeven situatie. Niet de vraag naar de conceptie van 'de ander', maar de vraag naar 'het zelfde' of een waarheid moet centraal staan. Want, zoals we nog zullen zien, alleen een waarheid is universeel en onverschillig voor ieder verschil.

In de derde plaats constateert Badiou dat door het Kwaad negatief vast te leggen, de mogelijkheid ontzegd wordt de singulariteit van een situatie te doordenken. Badiou stelt dat alleen het singuliere, oftewel datgene wat niet vergeleken kan worden, het begin van 'elk waarachtig handelen' is. Een waarachtig handelen doet geen beroep op abstracte categorieën en juridische beginselen, neergelegd in afdwingbare handvesten, conventies en verdragen die ons van buitenaf worden opgelegd. Voor Badiou maakt een ethiek van waarheden zich los van een van tevoren gegeven doctrine, zoals die is uitgesproken in de universele verklaring van de rechten van de mens. De ethiek van waarheden die Badiou verkondigt, vertrekt altijd vanuit het politieke evenement van de revolutie dat buiten iedere vorm van representatie valt. Daarom moeten we iedere situatie benaderen als 'een politieke situatie die een politiek denken en een politieke praktijk nodig heeft' (E 34). Alleen in de harde confrontatie met de heersende opinies,

meningen en het gevestigde weten wordt dan duidelijk dat een waarheid niets anders dan zichzelf nodig heeft. Kortom, dat ze enkel bestaat in actie.

#### *Revolutie om de revolutie*

De mensenrechten, waarin volgens Badiou de conservatieve opvatting van de mens als slachtoffer is opgesloten, ontnemen ons het zicht op die individuen en groepen die niet door diezelfde rechten worden gerepresenteerd, oftewel de mensen van wie de wettelijke status niet is geregeld. Op basis hiervan, en daarbij gedreven door een axiomatische opvatting van gelijkheid, moet ook het politiek activisme van Badiou worden begrepen. Met Sylvain Lazarus en Natacha Michel is Badiou één van de belangrijkste activisten binnen de *Organisation Politique* die zich onder meer tot doel stelt de positie van de *sans papiers* in Frankrijk te verbeteren. Onder de leus ‘*Iedereen die hier is, is van hier*’ voert de *Organisation Politique* actie om de aanwezigheid van deze illegale immigranten voor een groot publiek zichtbaar te maken en hun legalisatie te bewerkstelligen.

Badiou inzet voor de *sans papiers* kan vanuit zijn wiskundige ontologie als volgt worden geduid. Door het centrale denkbeeld van het slachtoffer, en zoals we hierboven hebben gezien de plaats van geboorte, is het uitgangspunt van de Franse Revolutie, ‘*liberté, égalité, fraternité*’, verworpen tot een intensionele verzameling die gekenmerkt wordt door een unificerend en herleidbaar principe. Slechts door slachtoffer en burger te zijn past men nog in de definitie van de rechten van de mens. Gaan we af op het filosofische traject van Badiou, dan moet een verzameling altijd extensioneel worden benaderd. In een extensionele verzameling wordt geen enkel criterium (sociaal, biologisch, religieus, etnisch, etc.) geformuleerd op grond waarvan mensen worden gegroepeerd. Een extensionele verzameling wordt alleen gevormd door haar willekeurige elementen die volkomen gelijk aan elkaar zijn.

Toch werpt de kritiek van Badiou op de mensenrechten de vraag op vanuit welk perspectief hij de democratische rechtsstaat, die vanuit haar geschiedenis is ingebed in de scheiding van de maatschappij, het recht en de politiek, dan benadert. Het is daarbij geenszins de bedoeling hier de verborgen betekenis van zijn traject te ontmaskeren teneinde de politieke betekenis van zijn denken te achterhalen. Want Badiou laat in zijn filosofie geen enkel misverstand bestaan waar de politieke inzet van zijn denken ligt. In *Theoretical Writings* vat hij de kern daarvan kernachtig samen: ‘De wederzijdse afhankelijkheid van universaliteit en evenement is elementair. Het is duidelijk dat de vraag van politiek universalisme volledig afhangt van het regime van een continue trouw of ontrouw, niet ten opzichte van één of andere doctrine, maar ten aanzien van de Franse Revolutie, de Parijse Commune, Oktober 1917, de gevechten voor nationale bevrijding, of mei ‘68’ (TW 168).

Voor Badiou kan de universele waarheid van het evenement van de Franse Revolutie niet worden teruggevoerd tot een programmatische formule of een intensionele

verzameling. In de taal van de Franse Revolutie: het enige criterium van een ‘waar politiek engagement’ is een ongekwalificeerde gelijkheid. Politiek heeft zodoende alles te maken met gelijkheid en die gelijkheid is altijd een axioma, nooit een doel op zich (AM 112). Voor een belangrijk deel volgt deze emancipatoire inzet uit zijn mathematische uitgangspunt waarin alle elementen die tot een extensionele verzameling behoren van ‘gelijk gewicht’ zijn. Badiou formuleert zijn eis voor gelijkheid namens allen die, als de *sans papiers* in Frankrijk, zijn uitgesloten van de samenleving. Het wekt dan ook geen verbazing dat Badiou geen enkele verwachting koestert over de betekenis van de mensenrechten voor de *sans papiers*. De mensenrechten zijn voor hem de doctrine of mantra van de democratische rechtsorde. In militante bewoordingen omschrijft hij die doctrine als volgt: ‘Het thema van ethiek en de mensenrechten is op zijn beurt compatibel met het zelfvoldane egoïsme van de westerse rijken, met dienstbaarheid aan de zittende machten en met reclame. Dat zijn de feiten’ (E 27). Het refrein van de mensenrechten is dus niets anders dan de ideologie van het moderne liberale kapitalisme en de democratische rechtsstaat. Er is nog maar één groot verhaal. ‘We zullen u niet afslachten, we zullen u niet martelen in grotten, dus wees stil en aanbid het gouden kalf,’ schrijft Badiou.<sup>8</sup>

Net als zijn Griekse ‘leermeester’ Plato moet ook Badiou niets hebben van de parlementaire democratie. In het polemische artikel ‘*Filosofische overwegingen bij het hoogst merkwaardige gebruik van de stembusgang*’ neemt Badiou duidelijk afstand van de democratische rechtsorde: ‘De enige redelijke conclusie is dat men, wanneer het gaat om beslissende transformaties in de politiek van een land, niets echt gedaan krijgt zolang men zich op verkiezingen verlaat’.<sup>9</sup> Wil men feitelijk een verandering bewerkstelligen, dan is een revolte noodzakelijk. Zijn filosofische traject staat daarmee in het teken van de Daad. Dat wil zeggen, van een politiek universalisme – en universeel betekent voor Badiou voorbij ieder verschil – waarin de waarheid is verbonden met de trouw aan het evenement. En dat evenement heeft altijd een revolutionaire wending nodig.<sup>10</sup> Want zonder een revolutie wordt nooit helder dat de rechtsstaat op een doctrine, een ‘representatie zonder waarheid’, berust. Let wel, een revolutie heeft voor Badiou dus niet tot doel de installatie van een andere partijpolitiek of machtsapparaat. Een revolutie staat voor een breuk met het verleden. Maar ontegenzeggelijk houdt hij daarmee nog steeds vast aan de moderne opvatting dat het nieuwe alleen vanuit de revolutie kan worden gedacht.

We begrijpen nu dat de mensenrechten, en de aanspraken die daaraan worden ontleend door individuen en particuliere groepen, voor Badiou nooit trouw kunnen zijn aan het politieke evenement van de Franse Revolutie. Trouw houdt altijd een functionele relatie ten opzichte van een evenement in (EE 258). Daarentegen behoren de mensenrechten tot het regime van beginselen, doctrines en opinies van het modern kapitalisme en de democratische rechtsstaat. Ze zijn onderdeel van een situatie en geen waarachtige beslissingen die het gevolg zijn van een specifieke wilsuiting. Maar

het is nog sterker. De mensenrechten zijn ook het middel om de democratische rechtsstaat in stand te houden. Daarom richt de kritiek van Badiou zich in de kern niet op de inhoud van de mensenrechten, de schending van de rechten van de mens in concrete situaties of dat ze steeds verder buiten spel worden gezet in het modern conservatieve denken. Integendeel, hij wijst ze af omdat de institutionalisering van de mensenrechten in het specifieke domein van het recht, het evenement van de revolutie en het vermogen tot oneindigheid van de mens onmogelijk maakt. In die zin voorkomen de rechten van de mens het ontstaan van een daadwerkelijk nieuw begin.

#### *Het wezen van de politiek*

De wens van Blair en Falconer om de politiek boven het recht te plaatsen, is slechts één van de vele voorbeelden waarin de mensenrechten onder vuur worden genomen met als argument dat ze de rechten van het slachtoffer onvoldoende beschermen. Dat het daarbij niet alleen om taferelen in het buitenland gaat, bewijst de Nederlandse praktijk waar verschillende kamerleden hebben aangedrongen op het instellen van de uitzonderingstoestand of 'staat van beleg' om de nationale veiligheid te beschermen. Is een concrete bedreiging aan de orde, dan kunnen verschillende artikelen van de grondwet waarin specifieke rechten en vrijheden voor de burgers zijn opgenomen, terzijde worden geschoven. Hiervoor moet de wetgever de uitzonderingstoestand nauwkeurig hebben omschreven – omwille van de rechtszekerheid dient ze zelf aan te geven wanneer een uitzonderingstoestand zich voordoet – en hebben vastgelegd in de grondwet van een land. Maar kan Badiou wel iets tegen de mensenrechten hebben? Anders gezegd, zijn de mensenrechten van zichzelf al niet revolutionair?

Voor een antwoord op deze vragen is het interessant ons te wenden tot Claude Lefort. Om het punt van Lefort over de mensenrechten te begrijpen, is het noodzakelijk zijn kritiek op Karl Marx tot ons te nemen. In *Zur Judenfrage* (1844) constateert Marx niet alleen dat de mensenrechten een wapen zijn in handen van de bezittende klasse, maar ook, en de echo's horen we ruim tweehonderd jaar later luid en duidelijk bij Badiou, dat ze de weerspiegeling zijn van de uitgangspunten van de burgerlijke maatschappij. Volgens Marx hebben de rechten van de mens niets universeels of overstijgends in zich. Omdat ze niet in staat zijn de bestaande situatie op te heffen, bevestigen en bestendigen ze de verdeeldheid van de burgerlijke maatschappij. Op die manier weet de heersende klasse haar macht te behouden. Vandaar dat het proletariaat in zijn strijd tegen de bourgeoisie en alle andere uitbuitersklassen niets aan de mensenrechten heeft.

Door de mensenrechten niet als politieke, maar als particuliere belangen te definiëren, staart Marx zich, en we kunnen daar Badiou aan toevoegen, volgens Lefort blind op de ideologische kant van de rechten. Met andere woorden, Marx onderzoekt niet wat zij betekenen voor de dagelijkse praktijk en welke omwenteling zij teweeg hebben gebracht in het maatschappelijk leven.<sup>11</sup> Bezien vanuit de Franse Revolutie,

aldus Lefort, is het volgende van belang. In de mensenrechten zijn de belangrijkste principes van de democratische samenleving geformuleerd. Dit betekent dat de mensenrechten niet tot onderling uitwisselbare opinies zijn te herleiden, zoals dat volgens Badiou juist wel gebeurt, maar de mogelijkheid bieden met elkaar in strijd zijnde opinies en meningen tegenover elkaar te plaatsen. We kunnen dit het beste begrijpen door de wezenlijke functie van de mensenrechten te beschouwen vanuit strikt politieke termen, te weten de scheiding van de macht ('de politiek') en de wet. In dit verband spreekt Lefort over de 'lege' plaats van de macht. De macht wordt niet meer ingenomen door de absolute positie van de vorst die 'god op aarde' was. Niet langer berust de macht van de politiek op een goddelijke legitimering van de maatschappelijke orde. Niemand komt de soevereine macht toe. In de mensenrechten komt namelijk 'het politieke' tot uiting, dat wil zeggen het maatschappelijke leven dat uiteen is gevallen in verschillende domeinen. Die versplintering moet volgens Lefort niet worden opgeheven door de politiek boven de wet te plaatsen ('feit boven recht'), zoals dat in de soevereine maatschappij of in het huidige conservatieve denken gebeurt. De politiek moet in die feitelijke versplintering worden gefundeerd.

#### *Het gelijk van de mensenrechten*

Vanuit het perspectief van de mensenrechten kan de huidige discussie over de maatregelen in het kader van de terrorismebestrijding een explicitering van de grondslagen van de democratische rechtsorde goed gebruiken. Ondanks dat Alain Badiou, Claude Lefort en het modern conservatisme de idee delen dat het evenement van de Franse Revolutie van grote politieke en sociale betekenis is voor het denken over de huidige maatschappij, hebben we hier toch met drie verschillende wegen te maken. Deze wegen vormen als het ware drie methodologisch te onderscheiden benaderingswijzen van de democratische rechtsstaat.

Lefort volgt in zijn analyse ongetwijfeld het veiligste pad. Zijn interpretatie van de Franse Revolutie is terug te voeren op de politieke en institutionele duiding van de mensenrechten. Lefort zal pregnante vraagstukken, zoals die van de CIA-vluchten om gevangenen naar geheime locaties in Europa te vervoeren, blijven bevragen vanuit de politiek-symbolische grondslagen van de democratische rechtsorde. Op het moment dat de mensenrechten terzijde worden geschoven, en de scheiding tussen politiek en recht ongedaan wordt gemaakt, wordt de democratische rechtsstaat haar symbolische horizon of ultieme referentie ontnomen. Lefort wijst hiermee op het gevaar dat de 'lege' plaats van de macht wordt ingevuld ten gunste van een totalitair regime of dictatuur.

Het neoconservatieve denken herkent in de Franse Revolutie de huidige chaos waarin 'het Kwaad' in de vorm van allerlei bedreigingen zich aanhoudend manifesteert: 'Iedere minuut wordt ergens ingebroken. Voortdurend ontsnappen er gevaarlijke tbs'ers'. Wat ook de oorzaken hiervan mogen zijn, de uitkomst is dat de politiek haar

soevereine macht opnieuw wil veroveren vanuit de veronderstelling dat alleen dan de voorwaarden kunnen worden gecreëerd voor het bieden van een maximale veiligheid aan haar burgers. Het slachtoffer- en burgerschap wordt zo aangegrepen voor een pleidooi om de horizon van de democratische rechtsorde, de universele rechten van de mens, steeds verder buiten werking te stellen. Niet het primaat van het recht, maar de voorrang van de politiek boven het recht wordt voorop gesteld.

Het filosofische traject van Badiou botst met een democratische erfenis waarin de mensenrechten funderend zijn. Hij beschouwt de codificatie van de rechten van de mens als verraad aan het belangrijkste uitgangspunt van de Franse Revolutie: gelijkheid. Voor Badiou kan een revolutie alleen een waarachtig evenement blijven als haar voornaamste principe in iedere concrete situatie wordt 'ingezet' door mensen van vlees en bloed. Vandaar dat die gelijkheid het axioma van iedere politiek van emancipatie moet zijn (AM 127). Op dit moment zijn we de vijand van de waarheid van de revolutie omdat het axioma van gelijkheid is geslachteerd aan een juridische doctrine die de bevestiging is van het liberale kapitalisme en de democratische rechtsorde. Hoe radicaal het denken van Badiou in wijsgerig opzicht dan ook is, hoe methodisch zijn filosofie is opgezet, en hoe aantrekkelijk de idee van een revolutionair heldendom voor velen ongetwijfeld zal zijn, het schiet tekort om de ruimte te vinden voor de uitdaging waar het veiligheidsvraagstuk op dit moment voor staat. Waar het nu om gaat, is niets minder dan de politiek niet onevenredig krachtig ten opzichte van de maatschappij en het recht te maken. Want alleen in de onophefbare spanning tussen politiek en maatschappij vinden de mensenrechten hun ware gelijk.

#### Eindnoten

<sup>1</sup> Böhler, B., *Crisis in de rechtstaat. Spraakmakende zaken, verborgen processen*, De Arbeiderspers, Amsterdam/Antwerpen, 2004, p. 28.

<sup>2</sup> Agamben, G., *Homo Sacer. De soevereine macht en het naakte leven*, Boom/Parrèsia, Amsterdam, 2002, p. 137.

<sup>3</sup> Bader, V.M. 'Citizenship of the European Union. Human Rights, Rights of Citizens of the Union and of Member States', in: *Ratio Juris*, vol. 12, nr. 2 Juni 1999, pp. 153-181.

<sup>4</sup> Böhler, *Crisis in de rechtstaat*, o.c., p. 199.

<sup>5</sup> Garland, D., *The Culture of Control; Crime and Social Order in Contemporary Society*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 11.

<sup>6</sup> Het valt op dat Badiou zijn kritiek alleen richt op de klassieke mensenrechten. Hij spreekt niet over de sociale, economische of culturele mensenrechten. Die rechten gaan niet uit van een beschermingsfunctie, maar verplichten de overheid tot het voeren van een bepaalde politiek, bijvoorbeeld de zorg voor een schoon milieu of het bieden van onderwijs.

<sup>7</sup> Cox, C. & Whalen, M., *On Evil: An Interview with Alain Badiou*, Cabinet, issue 5, Winter 2001/2, [www.cabinetmagazine.org/issues/5/alainbadiou.php](http://www.cabinetmagazine.org/issues/5/alainbadiou.php).

<sup>8</sup> Cox & Whalen *On Evil: An Interview with Alain Badiou*, o.c.

<sup>9</sup> Badiou, A., 'Filosofische overwegingen bij het hoogst merkwaardige gebruik van de stembusgang, gebaseerd op een analyse van recente verkiezingen in Frankrijk', in: *De Witte Raaf*, 115, mei-juni 2005.

<sup>10</sup> Met dank aan Marc De Kesel. Zie ook: Kesel, M. de, 'Ontologie als katholicisme', in: *Yang*, nr. 1, april 2004, pp. 17-32.

<sup>11</sup> Lefort, C., *Het democratisch tekort. Over de noodzakelijke onbepaaldheid van de democratie*, Boom, Meppel/Amsterdam, 1992, p. 84.