

Alain de Benoist

**AAN GENE ZIJDE  
VAN DE MENSENRECHTEN**

## Inleiding

Men vraagt zich wel eens af wat Europa de wereld heeft bijgebracht, wat zijn specifiek kenmerk is. En het beste antwoord op deze vraag is wellicht: het begrip objectiviteit. Al het andere vloeit daaruit voort: de idee van de persoon en van de vrijheid van de persoon; het algemeen belang in zoverre dat zich van het persoonlijk belang onderscheidt; het recht als een zoeken naar gerechtigheid (wat het tegengestelde betekent van wraak); de ethiek van de wetenschap en het respect voor de empirische gegevens; het filosofische denken voor zover het zich kan losmaken van een geloof en de filosoof in volle vrijheid laat nadenken over de wereld en de waarheid; de geest van distantie en de mogelijkheid van zelfkritiek; de bereidheid tot dialoog; en tenslotte het begrip waarheid zelf.

Het universalisme is een corruptie van de objectiviteit. Daar waar de objectiviteit wordt bereikt vanuit het particuliere, beweert het universalisme de particulariteit te definiëren vanuit een arbitrair geponeerd abstract begrip. In plaats van het 'behoren', het 'moeten zijn' af te leiden uit het zijn, gaat het omgekeerd te werk. Het universalisme vertrekt niet vanuit een objectieve benadering van de dingen, maar vanuit een wankele abstractie waaruit een kennis van de natuur van de dingen zou volgen. Het is de omgekeerd symmetrische denkfout van de metafysica van de subjectiviteit, die het goede herleidt tot 'wat goed is voor mij' of 'goed is voor ons', en het ware tot het innerlijke. De Europese traditie heeft altijd de noodzaak beklemtoond voor de mens om tegen de onmiddellijke subjectiviteit te vechten. Heel de geschiedenis van de moderniteit, zegt Heidegger, is de geschiedenis van de ontplooiing van de metafysica van de subjectiviteit.

Het subjectivisme leidt noodzakelijkerwijs naar het relativisme (alles is even goed), en sluit aldus aan bij de egalitaire conclusie van het universalisme (allen zijn even goed). Het relativisme kan slechts de bovenhand halen door het arbitraire van het ik (of van het wij): mijn gezichtspunt is het belangrijkste omdat dat het mijne is (of het onze). De begrippen recht en gemeenschappelijk belang verliezen zo elke betekenis.

De ideologie van de mensenrechten is een combinatie van deze beide denkfouten. Zij is universalistisch in de mate dat ze zich overal opdringt zonder ook maar rekening te houden met tradities of context of met het feit dat de mens ergens deel van uitmaakt. Zij is subjectivistisch in de mate dat ze die rechten definieert als subjectieve attributen van het individu.

"De onschendbaarheid van de mensenrechten, schrijft Marcel Gauchet, is ongetwijfeld het belangrijkste ideologische en politieke feit van de laatste twintig jaar"<sup>1</sup>. En hij voegt eraan toe dat de mensenrechten "het ideologisch zwaartepunt" geworden zijn van alles wat we nu beleven. Zij willen opdringerig de plaats innemen van elk politiek en sociaal discours dat voorheen steunde op begrippen die vandaag versleten of gediscredeerd zijn (traditie, natie, vooruitgang, revolutie), ze willen het enige kompas zijn in een gedesoriënteerde tijd, een minimale moraal bieden aan een ontredderde wereld. Ze zijn "de morele horizon van onze tijd", naar de woorden van Robert Badinter. Zij moeten "de grondslagen worden van alle samenlevingen", voegt Kofi Annan eraan toe. Ze bevatten "in kiem het concept van een echte wereldregering", stelt Jean Daniel vast.

---

1 La démocratie par elle-même, Paris, Gallimard-Tel, 2002, blz. 326.

Ze zijn zelfs meer dan dat. Omdat ze berusten op tot 'evidentie' verklaarde stellingen ("*we hold these truths to be self evident*" stond al in de Amerikaanse Verklaring van juli 1776), dienen ze zich aan als de nieuwe Tien Geboden. Als nieuw grondvest van de wereldorde zouden ze een onaantastbaar karakter hebben. Aldus konden de mensenrechten gedefinieerd worden als "de religie van de mensheid" (Nadine Gordimer), als "een seculiere wereldgodsdienst" (Elie Wiesel). Of zoals Régis Debray het schreef, ze zijn "de meest recente van onze burgerlijke religies, de ziel van een zielloze wereld"<sup>2</sup>.

Een evidentie is van dezelfde orde als een dogma: daarover wordt niet gediscussieerd. Daarom lijkt het vandaag de dag even onfatsoenlijk, even heiligschennend en schandelijk om de ideologie van de mensenrechten te kritiseren als het destijds was om te twijfelen aan het bestaan van God. Zoals elke godsdienst zoekt het discours van de mensenrechten zijn dogma's voor te stellen als zoveel absoluten waarover men niet kan redetwisten zonder uitermate dom, oneerlijk, kwaadwillig te zijn. Door de mensenrechten voor te stellen als 'menselijke' rechten, als 'universele' rechten, onttrekt men ze noodzakelijkerwijs aan elke kritiek – dat wil zeggen aan het *recht* om ze in vraag te stellen – en tegelijkertijd plaatst men impliciet de tegenstanders ervan buiten de mensheid, vermits men, wil men zelf mens blijven, geen kritiek mag hebben op wie in naam van de mensheid spreekt. En tenslotte, zoals de gelovigen het destijds als hun plicht zagen 'ongelovigen' met alle middelen te bekeren, zo aanzien de aanhangers van het credo van de mensenrechten zich als legitiem bekleed met de opdracht de principes ervan op te leggen aan de hele wereld. Theoretisch gefundeerd op het principe van de verdraagzaamheid, blijkt de ideologie van de mensenrechten draagster te zijn van de meest extreme onverdraagzaamheid, de meest absolute afwijzing. De verklaringen van de mensenrechten zijn niet zozeer liefdesverklaringen als wel oorlogsverklaringen.

Vandaag de dag heeft het discours van de mensenrechten niet alleen tot doel een vervangingsideologie te leveren na het verdwijnen van de 'grote verhalen'. Door te trachten een particuliere morele norm op te leggen aan alle volken, wil het aan het Westen zijn zuiver geweten terugschenken, door zichzelf nog maar eens als model op te werpen en door hen die dat model weigeren als 'barbaren' af te schilderen. In de geschiedenis zijn 'de rechten' maar al te vaak niets anders geweest dan hetgeen de meesters van de dominerende ideologie beslist hadden als dusdanig te definiëren. Gekoppeld aan de verspreiding van de markteconomie vormt het discours van de mensenrechten het ideologische kader van de globalisering. Het is in de eerste plaats een instrument om te domineren, en moet als dusdanig worden gezien.

Overall moeten de mensen tirannie en verdrukking bekampen. De ideologie van de mensenrechten betwisten staat allerminst gelijk met pleiten voor despotisme, maar is integendeel de beste remedie tegen despotisme. Want het betekent de vraag stellen naar de geldigheid van de grondslagen van deze theorie, naar het nomologisch statuut van deze rechten, naar de mogelijkheden tot instrumentalisering waarvan ze het voorwerp kunnen zijn. Het betekent ook een andere oplossing voorstellen.

De vrijheid is een kardinale waarde. Zij is de essentie van de waarheid. Ze moet daarom uit de valkuilen van het universalisme en van het subjectivisme worden

---

2 Que vive la République, Paris, Odile Jacob, 1989, blz. 173.

gehaald. Het is wel geen toeval dat de mensenrechten met zoveel overtuiging geproclameerd worden in een samenleving die steeds minder menselijk wordt, waarin de mensen zelf altijd meer voorwerpen worden, waarin de tot handelswaar verworpen sociale betrekkingen overal nieuwe fenomenen van vervreemding creëren. Er zijn diverse mogelijkheden om de mensen respect en solidariteit te betonen. De kwestie van de vrijheden zal niet worden opgelost in termen van recht of moraal. Dat is in de eerste plaats een politieke kwestie. En die moet politiek worden opgelost.

# 1

## Behoren de mensenrechten tot het recht?

De ideologie van de mensenrechten definieert gewoonlijk deze ‘rechten’ als ingeboren, als inherent aan de menselijke natuur, als rechten die ieder individu heeft sedert de ‘natuurtoestand’, dit wil zeggen voorafgaand aan elk sociaal verband. Het zijn subjectieve attributen van elk mens als mens die gelden voor een geïsoleerd, presociaal en prepolitiek wezen, en dus zijn die rechten noodzakelijkerwijs individueel; want het zijn die rechten die het individu kan invoeren als hij het wil; ze vormen de voorrechten die de houder ervan geniet. Ze zijn het erfdeel van alle menselijke wezens, ongeacht tijd en ruimte, geldig in alle tijden en op alle plaatsen, onafhankelijk van persoonlijke omstandigheden, van politieke situaties, van sociaalhistorische bindingen; ze zijn bovendien per definitie universeel en onvervreemdbaar. Geen enkele staat zou ze kunnen creëren, ze toekennen of afschaffen, vermits ze bestaan voor en verheven zijn boven elke sociale en politiek vorm. De openbare machten kunnen ze slechts erkennen door zichzelf op te leggen ze te garanderen en te respecteren. De algemene idee die uit deze definitie volgt is dat de mens niet herleidbaar is tot zijn sociaal wezen, dat zijn wezenskern elders ligt.

De mensenrechten zijn ahistorisch, maar ze hebben niettemin een geschiedenis. De uitdrukking *jura hominum* komt pas in 1537 voor het eerst voor. De eerste vraag die men moet stellen, bestaat er in te weten te komen als resultaat waarvan de mensenrechten erkend konden worden, daarna “verklaard”, en in welke mate hun juridische formulering al dan niet een continuïteitsoplossing biedt vergeleken bij de traditionele vormen van het recht.

Oorspronkelijk wordt het recht niet bepaald als een geheel van regels en gedragsnormen (want die hangen van de moraal af), maar als een discipline die de beste middelen wil bepalen om binnen een samenleving gerechtigheid te doen heersen. Voor de Grieken betekent gerechtigheid, in de juridische betekenis van dat woord, de juiste verhouding, de billijke verhouding tussen gedeelde lusten en lasten. Het *jus* van het klassieke Romeinse recht streeft ook naar de bepaling van een ‘juiste verdeling’ die tussen mensen moet bestaan, zodat ieder krijgt waar hij recht op heeft: *suum cuique tribuere*. En als hij het heeft over het burgerlijk recht, zegt Cicero dat “het doel ervan is tussen de burgers, en in de verdeling van goederen en processen, een juiste verhouding na te streven conform de wetten en de gebruiken”<sup>3</sup>. De jurist is hij die een rechtvaardige verdeling vaststelt. Omdat ze steunt op billijkheid en harmonie in de betrekkingen tussen personen, bevordert de rechtvaardigheid ook de samenhang van de groep. Het bevoorrechte domein van het recht is dus dat van de verdelende rechtvaardigheid, dat wil zeggen van een gerechtigheid die de verhoudingen regelt tussen de burgers, en hun verhouding tot het algemeen belang. De menselijke natuur dient als referentie, maar die wordt niet gezien als louter innerlijkheid, los van elk sociaal verband. Ze is slechts een element in een hiërarchische natuur die haar plaats en functie toewijst.

In deze opvatting van het klassieke natuurrecht is er geen plaats voor universalisme, noch voor subjectivisme of enige contracttheorie. Een subjectief recht, een recht dat

---

3 De oratore, I, 42,188.

het attribueert zou zijn van de persoon buiten elk sociaal verband, is ondenkbaar. De 'rechten' zijn slechts *delen* die aan deze of gene toekomen, resultaat van een verdeling volgens rechterlijke beschikking. Het recht slaat dus nooit op een geïsoleerd wezen, op een individu als dusdanig. Het slaat evenmin op de mens in het algemeen: de generische mens blijft een leeg kader. "De Grieken, merkt Jean-Pierre Vernant op, zijn totaal gespeend van de idee van een singulier individu, houder van universele en onvervreembare rechten, idee die voor ons vanzelfsprekend lijkt"<sup>4</sup> – hetgeen hen niet belet heeft de democratie uit te vinden en meer dan anderen het begrip vrijheid hoog in het vaandel te voeren.

Een eerste breuk komt er met het christendom. De christelijke godsdienst proclameert inderdaad de unieke waarde van elk menselijk wezen door het voor te stellen als een waarde *op zich*. Als bezitter van een ziel die hem rechtstreeks verbindt met God, wordt de mens drager van een absolute waarde, dat wil zeggen van een waarde die niet gebonden is aan zijn persoonlijke kwaliteiten noch aan het feit dat hij deel uitmaakt van een bepaalde collectiviteit. Gelijklopend daarmee geeft het christendom een zuiver individuele definitie van vrijheid: de vrijheid wordt het vermogen van een redelijk wezen om een keuze te maken tussen middelen die naar een doel leiden, en dit in overeenstemming met de moraal. ("*Radix libertatis sicut subjectum est voluntas, sed sicut causa est ratio*", zei Thomas van Aquino). Dit beklemtonen van de vrije wil bevat impliciet de idee dat de mens zijn natuur kan overwinnen en kan kiezen alleen op basis van de rede en zo de wereld kan vormen naar zijn wil. Aanvankelijk wordt deze wil omschreven als de mogelijkheid om toe te stemmen. Het hogere leven komt uit een transformatie van de wil onder de werking van de genade.

Door deze belangrijke antropologische vernieuwingen sloeg het christendom een brede kloof tussen de oorsprong van de mens (God) en zijn eigen tijdelijk bestaan. Het onttrekt aan het relationele bestaan van het menselijk wezen zijn ontologische verankering, die voortaan uitsluitend aan de ziel voorbehouden wordt. Vanzelfsprekend blijven de betrekkingen tussen mensen belangrijk, maar ze worden secundair om de eenvoudige reden dat hun leven in gemeenschap, hun samen-zijn, niet meer samenvalt met hun diepste wezen. Het is niet ten onrechte dat Hegel, vanuit dit standpunt, de opkomst van het christendom kon doen samenvallen met het subjectivisme.

Het is vooral in de traditie die het spoor volgt van Augustinus, dat het lidmaatschap van een bovenaardse stad hoger ingeschat wordt dan hetgeen de mens bindt aan zijn gelijken. "De christen houdt op *deel* te zijn van een politiek organisme, schrijft Michel Villey, hij is een *geheel*, een oneindige, een waarde op zich. Hij wordt zelf een doel dat de tijdelijke doeleinden van de politiek overstijgt en zijn persoon is belangrijker dan de staat. Hier ligt het zaad van de moderne rechten van het individu die tegenstelbaar zijn aan de staat, onze toekomstige 'mensenrechten'<sup>5</sup>. Door de metafysische bestemming van de mens te proclameren, tracht het christendom het menselijk recht af te wenden van elke belangstelling voor de zintuiglijke wereld.

Met kracht ontwikkelt Augustinus de christelijke idee die stelt dat de weg naar het hogere vooral innerlijk is: "*Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas*" – "*ga niet naar buiten, blijf in jezelf, want in de innerlijke mens woont de*

---

4 Le Monde (Paris), 8 juni 1993, blz.2.

5 Philosophie du droit, dl.1 : Définitions et fins du droit, 3<sup>e</sup> ed., Paris, Dalloz, 1982, blz.131.

*waarheid*”). Het innerlijke vervangt aldus de wereld als plaats van de waarheid. Want het is langs het innerlijke, plaats van intieme vrijheid, maar ook zetel van de ziel, dat men naar God kan gaan. Dit thema ligt aan de bron van het streven van het westers denken naar reflexiviteit, die later zuivere subjectiviteit zal worden. De idee dat het innerlijke de plaats van de waarheid is, is inderdaad de voorbode van de moderne idee van de privé sfeer, afgesneden van de publieke sfeer en losgemaakt van de externe contingenties, de plaats bij uitstek van de individuele ontplooiing. Descartes zal dit augustijnse thema van de innerlijkheid hernemen en in een nieuwe richting sturen door de bronnen van de moraal in het *cogito* te leggen. Men zou kunnen zeggen dat de privatisering, de promotie van een privé sfeer waarin het goede leven voortaan herleid wordt tot het gewone leven, zijn oorsprong vindt in deze beklemtoning van het innerlijke.

Het geloof in een enige God laat bovendien toe alle mensen zonder onderscheid voor te stellen als even zoveel zonen van God. De mensheid krijgt aldus meteen een morele betekenis. Door het uitvergroten van een universalistische tendens die al in het stoïcisme aanwezig was, proclameert de christelijke leer de morele eenheid van het mensdom. “Het valt niet te betwisten, zegt Olivier Mongin, dat het egalitarisme waarop het natuurlijk recht berust bij de menselijke gemeenschap te behoren, niet los kan worden gezien van zijn joods-christelijke horizon, zelfs van de evangelische waarden”<sup>6</sup>.

De christelijke liefde (*agapè*) kan dan wel het accent leggen op de ‘naasteliefde’, maar per definitie houdt zij niet op bij de naaste. Zelfs als zij een rangorde van voorkeur erkent of bepaalde preferenties billijkt, kent ze op het metafysische vlak geen grenzen. En de naaste wordt vooral niet zozeer ‘bemind’ om zichzelf dan wel als schepsel Gods. Met andere woorden, hij wordt slechts bemind om wat hem niet fundamenteel anders maakt dan de andere mensen, om wat hem gelijk maakt aan de anderen (het feit door God te zijn geschapen). Pierre Manent heeft zeer goed aangetoond dat er voor de mens twee manieren zijn om zich verbonden te voelen met de anderen. De eerste oriënteert de welwillendheid heel natuurlijk naar hem die er het meeste behoefte aan heeft, bijvoorbeeld naar de lijdende mens. De band tussen mensen komt dan voort uit het medelijden. De tweede manier is daarvan totaal verschillend: “de band richt zich niet naar het zichtbare en lijdende lichaam, maar naar iets onzichtbaars, naar de ziel als u wil, duidelijker nog naar de *waardigheid* van de persoon”<sup>7</sup>. Die manier is de christelijke manier. Het christelijk universalisme, dat geen grenzen kent, bevat in aanleg alle latere ontwikkelingen van de idee van totale gelijkheid. De *agapè* kondigt reeds het moderne ideaal aan van universele welwillendheid: alle menselijke wezens moeten worden behandeld met een gelijk respect waarop ze krachtens hun gelijke waardigheid recht hebben.

De kerk proclameert de universele broederlijkheid van de mensen in Christus en hun gelijkheid voor God, maar leidt daar in oorsprong geen bijzondere boodschap uit af wat betreft de sociale organisatie van de mensheid. Onder de invloed van Aristoteles blijft Thomas van Aquino verder de idee verkondigen van een geordende kosmos en de uitoefening van het recht koppelen aan het gemeenschappelijk belang.

Een andere, beslissende, stap werd gezet met het verschijnen van het begrip ‘subjectief recht’. Historisch is dat begrip verbonden met de opkomst, in de Middeleeuwen, van de nominalistische leer die, uit reactie tegen de theorie van de

---

6 Droits de l’homme, un généalogique complexe, in : *Projet* (Paris), sept.oct. 1988, blz.53.

7 L’empire de la morale, in : *Commentaire* (Paris), herfst 2001, blz.503.

“universalia” stelt dat er niets bestaat dan het singuliere wezen, dat wil zeggen dat er in het universum niet anders zijn dan individuele wezens. (Deze stelling wordt bevestigd door Willem van Occam in het kader van een beroemd theologisch debat over de vraag hoe men het bezitsrecht van de franciscanen kon verdedigen terwijl die toch de gelofte van armoede hebben afgelegd). Vermits alleen het individu geacht wordt te bestaan, volgt daaruit dat de collectiviteit slechts een juxtapositie van individuen is en aldus worden de rechten individuele, van nature wettelijke, vermogens.

Anderzijds stelt het nominalisme dat de natuurwet niet zozeer de weerspiegeling is van de goddelijke *orde* dan wel van de goddelijke *wil*. Een natuurlijke orde die uit zichzelf zou bepalen wat goed en wat kwaad is, zeggen de aanhangers van die stelling, zou betekenen dat God niet meer soeverein kan beslissen over dat goede. Rekening houdend met de absolute vrijheid van God kan er van enige noodzaak in de natuur geen sprake zijn, hetgeen Willem van Occam er toe brengt te stellen dat het recht geen kwestie is van een juiste verhouding tussen de dingen, maar de weerspiegeling van een door God gewilde wet. Daardoor wordt de wereld ontdaan van betekenis en van intrinsieke bestaansredenen.

Dan is er de opkomst van de Spaanse scholastiek die onder invloed van het politieke augustinisme gerechtigheid en recht gaat herleiden tot normen die zijn afgeleid uit de morele wet. (Hier moet worden opgemerkt dat de term *justitia* slecht relatief laat werd afgeleid van het Latijnse woord *jus*; het is maar vanaf de vierde eeuw dat het ‘recht’ in relatie gezien wordt met ‘gerechtigheid’ in de zin van een universeel filosofisch begrip). In de 16<sup>e</sup> eeuw, onder de invloed van de twee belangrijkste vertegenwoordigers van de school van Salamanca, Francisco de Vitoria en Francisco Suarez, evolueert de scholastieke theologie van een notie van objectief natuurrecht, steunend op de natuur der dingen, naar een notie van subjectief natuurrecht, gegrond op de individuele rede. Samen met de bevestiging van de politieke eenheid van het mensdom, verklaart de jezuiet Francisco Suarez dat het sociale en politieke feit niet alleen maar kan verklaard worden door de natuurlijke neiging tot sociabiliteit: er is bovendien nog een wilsbeschikking van de mensen vereist, en een wilsovereenkomst. (Dezelfde idee zal later hernomen worden door Pufendorf). Francisco de Vitoria voegt daaraan toe dat “de rechten van de mensen datgene zijn wat de natuurlijke rede bij alle volkeren heeft vastgelegd”. De rechten worden aldus synoniem van een individuele faculteit toegekend door de morele wet, een moreel handelingsvermogen. Met het subjectieve recht, noteert Michel Villey, wordt het individu “het centrum, en de oorsprong, van het juridisch universum”<sup>8</sup>

Deze evolutie, die al te snel moest worden geschetst, laat toe het fundamentele onderscheid vast te stellen tussen het klassieke en het moderne natuurrecht. De natuur waarover het klassieke natuurrecht het had, was die van de kosmos die, als extrinsiek beginsel, een objectief perspectief bood zodat ook het eruit voortvloeiende recht objectief was; het moderne natuurrecht daarentegen is een subjectief recht dat integraal afleidbaar is van het subject. De beginselen die het verkondigt, afgeleid uit de rationele natuur van de mens, zijn beginselen volgens welke de mensen moeten leven, ongeacht hun bestaan in een bepaalde samenleving.

Van een kosmologisch naturalisme is men overgestapt op een theologisch naturalisme. Daarna, in een tweede beweging, werd de rechtvaardiging van de

---

8 La formation de la pensée juridique moderne, Paris, Montchrétien, 1975, blz.663.



rechten niet meer gezocht in het feit dat alle mensen 'geschapen zijn naar het beeld van God', maar in de aard van hun natuur. Het recht werd niet meer gedacht vanuit de goddelijke wet, maar alleen vanuit de menselijke natuur gevormd door de rede. Een zowel filosofische als methodologische revolutie, die onmiddellijke politieke consequenties had.

De eerste moderne theoretici van de mensenrechten steunen hun argumenten op hun beurt op de idee van 'natuurtoestand', een idee die men al aantreft in de 16<sup>e</sup> eeuw bij de Spaanse jezuïet Mariana. "Het natuurrecht, schrijft Hobbes aan het begin van het 14<sup>e</sup> hoofdstuk van zijn *Leviathan*, is de vrijheid die ieder heeft om zijn vermogens te gebruiken zoals hij dat wil"<sup>9</sup>. Het recht, zegt hij elders, is "de vrijheid die elk heeft om zijn natuurlijke vermogens te gebruiken conform de 'rechte rede'"<sup>10</sup>. In de natuurtoestand is het recht een vermogen waarover de mens vrij kan beschikken. En het belang is de regel van dat recht. Voor Hobbes zowel als voor Locke is de mens in de eerste plaats een berekenend wezen, voortdurend op zoek naar zijn belang, zijn voordeel, zijn nut. Het is dus omdat hij er belang bij denkt te hebben dat hij een contract sluit met anderen (om zijn eigendomsrecht te garanderen volgens Locke, om zich te wapenen tegen de altijd dreigende onveiligheid in de natuurtoestand volgens Hobbes).

Erfgenaam als hij is van het nominalisme schrijft Hobbes: "wat de mens ook verlangt, hij verlangt het omdat hij het als goed aanziet"<sup>11</sup>. Maar de formule wordt ook dadelijk omgekeerd: het verlangen en de wil van elk individu bepalen wat goed is, elk individu is de opperste rechter over zijn eigen geluk.

"In zekere zin, zegt Charles Taylor, lijkt het spreken over een natuurlijk recht op leven niet zo'n belangrijke nieuwigheid [...] Voorheen formuleerde men ook al dat recht door te stellen dat er een natuurwet bestond die verbood zich te vergrijpen aan een onschuldig leven. De twee formuleringen schijnen hetzelfde te verbieden. Maar het onderscheid tussen beiden ligt niet zozeer in het verbod als in de plaats van het subject. De wet is datgene waaraan ik moet gehoorzamen. Ze kan me bepaalde voordelen bieden, in dit geval dat de immuniteit die mijn bestaan verzekert, gerespecteerd moet worden; maar fundamenteel ben ik aan de wet *onderworpen*. Omgekeerd, een subjectief recht is datgene wat zijn houder kan en moet doen om het te doen gelden"<sup>12</sup>.

De basisrechten zijn in de eerste plaats de vrijheidsrechten. De gelijkheid is slechts de vereiste voorwaarde om ze te doen gelden. Deze voorrang van de vrijheid is gemakkelijk te verklaren. De vrijheid, uitdrukking van een zuiver wezen voor-zich, incarnatie van de uniciteit van het individu, kwalificeert de menselijke natuur onafhankelijk van elke sociale band. Zeker, de gelijkheid is een correlaat van de aldus gedefinieerde vrijheid (als ieder vrij en absoluut verlangt zichzelf te zijn, is er identiteit tussen allen), maar in tegenstelling tot de vrijheid vereist de gelijkheid een minimum aan sociaal leven om betekenis te krijgen. In bepaalde opzichten, schrijft André Clair, vervult zij "de functie van een element dat de vrijheid determineert en transformeert; door deze bepaling wordt de sociale band gevormd"<sup>13</sup>.

De menselijke existentie wordt geacht de menselijke coëxistentie te zijn

---

9 *Leviathan.*, London, Everyman's Library, 1973

10 *De cive*, London, Cambridge University Press, 1967.

11 *Leviathan*, o.c.

12 *Sources of the Self : the Making of the Modern Identity* .Cambridge, Harvard University Press, 1989.

13 *Droit, communauté et humanité*. Paris, Cerf, 2000, blz.62.

voorafgegaan, en dus moet de overgang van eenvoudige pluraliteit van individuen naar het sociale feit worden verklaard. Het traditionele antwoord is het contract of de markt. In tegenstelling tot het bijbelse begrip van verbond, is het maatschappelijk verdrag een pakt dat afgesloten wordt tussen gelijke partners. Zoals voor de markt, geldt hier een belangenberekening. Voor Locke is het doel van elke politieke associatie economisch: “de eerste en belangrijkste reden waarom mensen zich verbinden in republieken en zich onderwerpen aan regeringen, is het behoud van hun eigendom (*preservation of property*)”<sup>14</sup>. Omdat ze van nature verworven zijn, worden de rechten opgevat naar het model van het eigendomsrecht. Men begrijpt dat in de 17<sup>e</sup> en 18<sup>e</sup> eeuw de theorie van de rechten hét middel werden waarmee de bourgeoisie probeerde een politieke rol te spelen die in overeenstemming was met haar economisch gewicht.

Maar tegelijk verliest de politiek haar status van oorzaak om een gevolg te worden. Vermits het sociale feit niets anders is dan het gevolg van een contract afgesloten tussen individuen, is de macht niet meer organiserend, maar een secundair product van de samenleving, een superstructuur die een permanente bedreiging vormt voor de leden van die samenleving. (Deze rol van superstructuur, aanwezig in het werk van alle liberale auteurs, zal men ook aantreffen bij Marx). Gelijklopend daarmee wordt de politieke band geheel geherdefinieerd op basis van een nieuwe juridische norm die overeenstemt met de subjectieve rechten van het individu. De burgerlijke samenleving gaat zich tenslotte identificeren met de privé sfeer, dit wil zeggen met dat deel van de samenleving waarop het politieke leven geen vat heeft, waar de individuen geacht worden vrij te mogen handelen. “De filosofische inzet van het moderne natuurrecht, schrijft Marcel Gauchet [...] zal de herdefinitie zijn van de politiek volgens het subject, enerzijds wat betreft het politieke element, de burger als subject van het individueel recht, anderzijds wat betreft het politieke geheel, van de politieke gemeenschap als politiek subject”<sup>15</sup>.

Een drievoudige evolutie heeft zich aldus voltrokken. Enerzijds wordt het begrip wil in de plaats gesteld van het begrip orde. Anderzijds wordt het individu centraal gesteld en is het recht zijn attribuut geworden. En tenslotte wordt het recht geïdentificeerd met ‘gerechtigheid’, begrip dat voortaan een essentieel morele kleur krijgt. Met Hobbes en zijn navolgers wordt het leven in gemeenschap gezien in het licht van ieders belang in een wereld waarin de natuur als één geworden totaliteit geen intrinsieke waarde, noch betekenis noch finaliteit meer heeft. Het recht is voortaan een individuele zaak, een aan het subject inherente kwaliteit, een moreel vermogen dat toestemt en toelaat eisen te stellen. De rede wordt fundamenteel een simpel rekenvermogen. De juridische materie is niet meer de rechtvaardige oplossing (*dikaion, id quod bonum est*), maar een geheel van normen en gesanctioneerd gedrag. De staat en de wet zelf zijn niet meer dan hulpmiddelen om de individuele rechten te garanderen en de intenties van de contractanten te dienen.

“Het is slechts door een machtsgreep, tegelijk heimelijk en gewelddadig, dat op het keerpunt van de moderne tijden, deze wijziging aan het begrip recht kon worden aangebracht die ook toeliet dit concept op de mens toe te passen; men heeft toen het recht begrepen als een eigenschap die in essentie in elk menselijk wezen aanwezig is; in plaats van een instrument van verdeling tussen de leden van een gemeenschap te zijn (zodat het kon gedefinieerd worden als een systeem van

---

14 Two treatises of Government, Second Treatise, nr.124, London, Everyman’s Library, 1977.

15 Les tâches de la philosophie politique, in *La Revue de la MAUSS* (Paris), 1<sup>e</sup> sem.2002, blz.282.

verdelende rechtvaardigheid), wordt het recht nu in een volkomen betekeniswijziging opgevat als het vermogen van elk individu om zich absoluut te bevestigen tegenover ieder ander. Elke filosofie van de mensenrechten is dus een filosofie van de subjectiviteit, een subjectiviteit die wel als universeel wordt aangezien, maar in de eerste plaats erkend wordt als individueel en uniek<sup>16</sup>.

Als de mensenrechten tot het recht behoren, dan heeft dit laatste niets meer te zien met hetgeen men daar oorspronkelijk onder verstond. Het klassieke natuurrecht werd vervangen door een modern natuurrecht dat zijn argumenten put uit radicaal verschillende theoretische bases, en waartegenover niets anders gesteld kan worden dan de manifeste platheid en ontoereikendheid van het juridisch positivisme.

In werkelijkheid zijn de mensenrechten, zoals hun theologische wortels het aantonen, slechts een recht dat gecontamineerd werd door de moraal. Maar dan door een moraal die niets meer te zien had met hetgeen de antieken daaronder verstonden, een moraal die niet meer voorschrijft wat *goed is te zijn*, maar wat *rechtvaardig is te doen*. Het rechtvaardige gaat het goede vooraf en beveelt het, en dus heeft de moraal geen belangstelling meer voor hetgeen waardevol in zich is of voor wat we zouden moeten bewonderen en beminnen. Die moraal stelt nog enkel belang in hetgeen vanuit rationeel standpunt te rechtvaardigen is.

Dergelijke moraal komt voort uit het begrip 'rechtvaardigheid' in bijbelse zin. Die stelt een bepaalde opvatting voor van 'rechtvaardigheid' die, per definitie behorend tot het rijk der doeleinden, geen specifiek doel van een bepaalde politieke activiteit kan zijn. Bertrand de Jouvenel had al in verband met de uitdrukking 'modern natuurrecht' vastgesteld dat "het sleutelwoord dat afwezig is uit deze uitspraak het woord moraal is, en op dat weggemoffelde woord slaat het woorddeel 'natuur'. Als men het over 'natuurrecht' heeft, bedoelt men daar in de eerste plaats mee dat de basis van het positief recht in de moraal ligt"<sup>17</sup>. De mensenrechten zijn een juridische dekmantel voor een morele eis van 'gerechtigheid'; ze geven op een juridische manier de opvatting en de uitdrukking van deze moraal weer. In die zin zag ook Arnold Gehlen het toen hij stelde dat de verspreiding van het discours van de mensenrechten gevolg is van "de tirannie van de morele hypertrofie"<sup>18</sup>.

De droom van een één gemaakt mensdom, onderworpen aan dezelfde normen en levend onder een zelfde Wet, vormt het stramien van dit discours. De ideologie van de mensenrechten stelt deze één gemaakte mensheid voor als een feitelijk gegeven en als een ideaal, als een zijn en een behoren, anders gezegd als een soort waarheid in aanleg die slechts kan geverifieerd en volkomen begrepen worden eens ze gerealiseerd is. In zulk perspectief zijn de enige verschillen die toegelaten zijn "de verschillen binnen het zelfde" zoals Marcel Gauchet stelt. De andere verschillen worden ontkend of verworpen alleen op grond van het feit dat ze twijfel zaaien over het zelfde. De sleutelidee ervan is dat de mensen overal dragers zijn van dezelfde rechten omdat ze fundamenteel overal *dezelfden* zijn. In laatste analyse wil de ideologie van de mensenrechten de hele mensheid onderwerpen aan een particuliere moraal die voortkomt uit de ideologie van het Zelfde.

---

16 o.c.blz.63-64.

17 L'idée du droit naturel, in : Le droit naturel, Paris, PUF, 1959, blz.162.

18 Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik. Frankfurt a.M., Athenäum Verlag, 1969, hfdst. 10 en 11. Een analoge argumentatie gebaseerd op een kritiek van het morele universalisme, werd meer recentelijk hernomen door **Hans Magnus Enzensberger** in *Civil Wars. From L.A. to Bosnia*. New York; New Press, 1994.

### **Excursie: de kerk en de mensenrechten**

De theologische wortels van de ideologie van de mensenrechten zijn al vaak beschreven. Lange tijd evenwel, zoals Jacques Maritain zegt, “is de bewering dat die rechten hun grondslag hadden op christelijke beginselen, als revolutionair ervaren tegenover de christelijke traditie”<sup>19</sup>. De oorzaak daarvan is duidelijk. Vanuit historisch oogpunt ligt ze in het agressieve rationalistische karakter van de moderne formulering van deze rechten, in het klimaat van antiklerikalisme dat heerste bij de proclamatie ervan, en in de antireligieuze vervolging tijdens de Franse revolutie. Bovendien kon de katholieke kritiek vanuit leerstellig oogpunt de eliminatie niet aanvaarden van elke transcendente dimensie door de integrale subjectivering van de rechten, eliminatie die tot doel had een gedeelte van de goddelijke prerogatieven op de mens over te dragen; onaanvaardbaar was voor haar ook het feit dat deze subjectivering de weg opent naar een onophoudelijke stroom eisen die, op geen enkele standaard gestoeld, uitmondt in relativisme<sup>20</sup>.

Op 23 april 1791 veroordeelde paus Pius VI uitdrukkelijk de Verklaring van de rechten van 1789, en hij beoordeelde de artikels ervan als “tegenstrijdig met de godsdienst en met de samenleving”. Deze veroordeling werd een eeuw lang herhaald. In 1832 bijvoorbeeld kwalificeerde Gregorius XVI de theorie van de mensenrechten als “echte waanzin”, een opinie die werd hernomen in de encycliek *Quanta Cura* van 1864.

Deze opvattingen beginnen te evolueren vanaf de encycliek *Rerum novarum* (1891) van Leo XIII. Vanaf deze datum, en vooral onder invloed van het denken van Pater Luigi Taparelli d’Azeglio, wiens *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato al fatto* (*Theoretisch essay over het natuurrecht, gebaseerd op de feiten*, 5 dln., 1840-1843) een theologische inhoud trachtte te geven/opnieuw te geven aan het subjectieve recht, begon het begrip “mensenrechten” binnen te dringen in het sociaal denken van de kerk.

Na de tweede wereldoorlog versnelde deze evolutie. In 1963 verklaarde Joannes XXIII in zijn encycliek *Pacem in terris* dat de universele verklaring van de rechten van 1948 “een stap voorwaarts betekent in de richting van de juridisch-politieke organisatie van de wereldgemeenschap” (§ 141). Op 7 december 1965 bevestigde de pastorale constitutie *Gaudium et Spes*, aangenomen in het kader van het tweede Vaticaanse concilie, dat “de kerk, krachtens het evangelie dat haar werd toevertrouwd, de mensenrechten proclameert, en het dynamisme van onze tijd dat overall een nieuw elan geeft aan deze rechten erkent en hoog acht”. Drie jaar later verklaarde Paulus VI op zijn beurt: “spreken over de mensenrechten is het algemeen belang van de mensheid onderlijnen”. En in 1974 verduidelijkte hij dit voor de algemene vergadering van de UNO: “De heilige stoel steunt moreel voluit het ideaal dat vervat is in de universele verklaring als een progressieve verdieping van de mensenrechten die erin worden uitgedrukt”. En tenslotte Joannes-Paulus II in 1979: “De universele verklaring van de mensenrechten is een mijlpaal op de lange en moeilijke weg van het mensdom”<sup>21</sup>.

---

19 Les droits de l’homme, Paris, Desclée de Brouwer, 1989, blz.81-82.

20 cfr. **Louis de Vaucelles**: Les droits de l’homme, pierre d’achoppement, in : *Projet* (Paris), sept.-oct. 1988, blz.115-128.

21 cfr. **René Coste**: L’Eglise et les droits de l’homme, Paris, Desclée de Brouwer, 1982 ; **M. Simoulin** : L’Eglise et les droits de l’homme, in : *Les droits de l’homme*, n° spécial de Vu de haut, Escuroles, Fideliter,

De katholieke traditionalisten hebben vanzelfsprekend deze bocht in de kerkelijke leer geïnterpreteerd als de zoveelste 'toegeving' van de kerk aan de 'moderne ideeën'<sup>22</sup>. Alhoewel dit standpunt gedeeltelijk waar is, is de realiteit toch iets complexer. Want door te verklaren dat ze de mensenrechten aanvaardt, wil de kerk vooral erkennen (en doen erkennen) dat zij een deel daarvan op haar rekening kan schrijven. Zij onderschrijft bovendien niet die aspecten van de moderne formulering die in haar ogen betwistbaar blijven. Met andere woorden, de principiële goedkeuring die de kerk geeft aan de leer van de mensenrechten, slaat in de eerste plaats op de christelijke versie ervan. Zoals François Vallonçaon het schrijft: "de kerk is voor noch tegen de mensenrechten. Ze is voor als die rechten goed en juist worden geïnterpreteerd. Ze is tegen als ze slecht en onjuist worden geïnterpreteerd"<sup>23</sup>

---

1988 ; **Giorgio Filibeck** : Les droits de l'homme dans l'enseignement de l'Eglise, de Jean XXIII à Jean-Paul II. Vaticaanstad, Libreria Editrice Vaticana, 1992.

22 bijvoorbeeld **Jean Madiran**: Les droits de l'homme – DHSD, Maule, Editions du Présent, 1989 ; L'envers des droits de l'homme, Issy-les-Moulineaux, Renaissance catholique, 1993.

23 Les droits de l'homme: analyse et critique, in : La Nef (Montfort L'Amaury) , feb. 1999, blz.26.

## 2

### Op zoek naar een grondslag

Toen de Unesco in 1947 besliste een nieuwe universele verklaring van de mensenrechten uit te vaardigen – deze namelijk die geproclameerd werd op 10 december 1948 door de Algemene Vergadering van de UNO – deden de leiders een uitgebreid vooronderzoek. Op initiatief van Eleanor Roosevelt meer bepaald werd een internationaal comité samengesteld dat de opinie van een bepaald aantal ‘morele autoriteiten’ moest vragen. Aan ongeveer 150 intellectuelen uit alle landen werd gevraagd welke de filosofische basis moest zijn van deze nieuwe declaratie van rechten. Dit onderzoek werd een totale mislukking, en de promotoren ervan moesten zich beperken tot de vaststelling dat er onoverbrugbare tegenstellingen bestonden tussen de bekomen antwoorden. Vermits geen akkoord kon worden bereikt, besliste de UNO -commissie van de mensenrechten de resultaten van deze enquête niet te publiceren.

In zijn antwoord toonde Jacques Maritain zich zonder enige illusie toen hij verklaarde dat wat de mensenrechten betreft “een *praktisch* akkoord mogelijk is, [maar] dat een *theoretische* overeenstemming van de geesten onmogelijk is”. Het is nochtans evident dat men het bezwaarlijk kan hebben over mensenrechten zonder een duidelijke omschrijving te geven van de mens die geacht wordt drager te zijn van die rechten. Daarover werd evenwel nooit een consensus bereikt. Bij gebrek aan akkoord, besliste men dan maar af te zien van de rechtvaardiging van hetgeen men wilde bevestigen. De opstellers van de universele verklaring stelden de tekst ervan op in een consensuele visie die helemaal niet strookte met de realiteit. “De verklaring, aldus François Flahaut, moest door iedereen aanvaard worden en onder de uitdrukkelijke voorwaarde dat niemand naar de rechtvaardiging ervan vroeg. Dat kwam neer op het autoritaire opleggen ervan”<sup>24</sup>.

René Cassin had de gewoonte te zeggen dat de mensenrechten berusten “op een akte van geloof in de verbetering van de toekomst en van het lot van de mens”. Dergelijke ‘akte van geloof’ zou dus gerechtvaardigd worden door haar doeleinden. “Wij bepalen deze doeleinden als normen, schrijft Julien Freund, en we bevestigen ze aldus dogmatisch als geldig en nastrevenswaardig; ze hebben niet het apodictisch karakter van een wetenschappelijke formulering”<sup>25</sup>. Daaruit volgt dat het mensbeeld waarop de theorie van deze rechten berust, geen zaak is van de wetenschap, maar van de opinie. Daardoor alleen al kunnen ze, zoals een godsdienst – elk geloof heeft slechts waarde in de mate dat men er geloof aan hecht – slechts een optatieve geldigheid hebben, dit wil zeggen dat ze slechts afdwingbaar zijn in de mate waarin men aanvaardt dat ze afdwongen worden, dat ze geen andere geldigheid hebben dan die welke men beslist eraan toe te kennen. “Elk coherent denken over de mensenrechten, zegt nogmaals Julien Freund, kan slechts vertrekken vanuit volgend fundamenteel feit: ze zijn niet wetenschappelijk opgesteld, maar dogmatisch”<sup>26</sup>. En François De Smet voegt hier aan toe: “De mensenrechten kunnen niet ontsnappen aan de kwalificatie van ideologie. Als dusdanig zijn ze blootgesteld aan kritiek”<sup>27</sup>.

---

24 *Le sentiment d'exister. Ce soi qui ne va pas de soi.* Paris, Descartes & Cie, 2002, blz. 453.

25 *Politique et impolitique.* Paris, Sirey, 1987, blz. 192.

26 *ibid.* blz.189.

27 *Les droits de l'homme. Origines et aléas d'une idéologie moderne.* Paris, Cerf, 2001, blz.7

De definitie zelf van de mens waarover de theorie van de rechten het heeft, is minder evident dan op het eerste gezicht zou lijken. Het bewijs daarvan is wel dat de 'mensenrechten' slechts progressief werden toegekend aan de vrouwen en aan andere categorieën van menselijke bevolkingsgroepen<sup>28</sup>. Man kan er, bij wijze van symbool, best eens aan herinneren dat de twee Westerse landen die het langst de slavernij in stand hebben gehouden, Frankrijk en de Verenigde Staten, ook de eersten waren om de mensenrechten te proclameren. Verscheidene redacteurs van de Amerikaanse verklaring van rechten uit 1776 bezaten trouwens zelf slaven!

Er bestaat evenmin een leerstellige of filosofische consensus wat de definitie van de rechten betreft. "Er hangt een soort sluier rond het begrip fundamentele rechten", erkent de jurist Jean Rivero<sup>29</sup>. Als men het heeft over een 'mensenrecht', betekent dat dan dat dit recht een intrinsieke, of een absolute, of een instrumentele waarde heeft? Betekent zulks dat dit 'recht' zo belangrijk is dat de realisatie ervan moet primeren op elke andere overweging, of dat het enkel tot de noodzakelijke dingen moet worden gerekend? Dat het een macht of een privilege geeft? Dat het handelen toelaat of een immuniteit geeft? Zoveel vragen, even veel antwoorden.

De critici van de mensenrechten hebben vaak het wazig, maar ook het tegenstrijdig karakter ervan aangetoond. Taine bijvoorbeeld schreef naar aanleiding van de verklaring van 1789: "het merendeel van de artikels zijn slechts abstracte dogma's, metafysische definities, min of meer literaire axioma's, dat wil zeggen min of meer fout, nu eens vaag en tegenstrijdig, vatbaar voor meerdere en tegengestelde interpretaties, goed voor officiële praat maar niet voor een doelmatig gebruik, eenvoudig decorum, een soort van pompeus, nutteloos en log uithangbord..."<sup>30</sup>. Analoge uitspraken vindt men bij alle auteurs van de contrarevolutie.

Dat er steeds een gebrek aan akkoord is geweest wat betreft de draagwijdte en de inhoud van de mensenrechten is onbetwistbaar. Art.2 van de verklaring van 1789, bijvoorbeeld, maakt van het recht op "verzet tegen onderdrukking" een van de natuurlijke en onvervreemdbare rechten<sup>31</sup>. Kant daarentegen ontkent het bestaan van zulk recht en gaat zo ver te stellen dat men ook aan dictaturen gehoorzaamheid verschuldigd is<sup>32</sup>. Hij rechtvaardigt deze afwijzing door te bevestigen dat het recht slechts kan en mag gevestigd worden door het recht, wat betekent dat een rechtelijke toestand (*rechtlicher Zustand*) slechts mogelijk is door onderwerping aan de wetgevende wil van een Staat. (Het natuurrecht verwordt hier erg bruusk tot positief recht). De verklaring van 1789 stipuleert ook, in navolging van Locke, dat het eigendomsrecht "onschendbaar en heilig" is. De verklaring van 1948 hoedt er zich wel voor deze formule over te nemen. Het merendeel van de verdedigers van het volkenrecht dissociëren volk en staat, hetgeen noodzakelijk is wil men de rechten van de minderheden verdedigen. Maar Hans Kelsen, theoreticus van de *Staatsraison*, verwerpt uitdrukkelijk dit onderscheid. Het beginsel van non-retroactiviteit van wetten, in 1789 voor een onvervreemdbaar recht gehouden, wordt opgegeven als het gaat om 'misdaden tegen de menselijkheid'. De vrijheid

28 voor de laattijdige uitbreiding van de mensenrechten tot de vrouwen, cfr. meer bepaald **Xavier Martin**: *L'homme des droits de l'homme et sa compagne*. Bouère, Dominique Martin Morin, 2001.

29 In: **Louis Favoreu (éd.)**, *Cours constitutionnelles européennes et droits fondamentaux*. Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille/ Paris, Economica, 1982, blz. 521.

30 *Les origines de la France contemporaine*. La Révolution, dl. I, Paris, Hachette, 1878, blz.274.

31 men ziet echter moeilijk in hoe zulk recht zou kunnen voortvloeien uit de zuiver individuele natuur van de mens, gegeven zijnde dat er geen 'onderdrukking' kan bestaan buiten een gevestigde politieke samenleving.

32 vgl.: "Ueber den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, schickt sich aber nicht für die Praxis".

van meningsuiting, onvoorwaardelijk gegarandeerd door de Verenigde Staten als een mensenrecht, is dat niet in Frankrijk, dat andere 'vaderland van de mensenrechten', noch in België, onder voorwendsel dat bepaalde opinies niet waard zijn als dusdanig te worden erkend. Zo is het ook in de Verenigde Staten toegestaan zijn bloed te verkopen, terwijl het Franse recht de nietigheid van elk bezwarend contract bepaalt dat slaat op een product van het menselijk lichaam. Men zou nog tal van zulke voorbeelden kunnen opsommen.

De mensenrechten kunnen ook interne tegenstrijdigheden vertonen. In een algemene zin komt het vaak voor dat de rechten die voortvloeien uit de positieve vrijheid in conflict komen met de rechten die voortvloeien uit de negatieve vrijheid: het recht op arbeid, bijvoorbeeld, kan belemmerd worden door het eigendomsrecht of het recht op vrij initiatief. De Franse wet garandeert sedert 1975 het recht op abortus, maar de wetteksten aangaande de bioethiek die aanvaard werden op 23/6/1994 door het parlement verbieden proeven op het embryo met het argument dat "het respect voor het menselijk wezen begint van bij de aanvang van het leven". Als men ervan uitgaat dat het embryo nog geen menselijk wezen is, waarom zou het dan verboden zijn erop te experimenteren? Als men aanvaardt dat het wel een menselijk wezen is, hoe dan de abortus rechtvaardigen?

Hoe in deze omstandigheden de 'ware' rechten van de 'valse' onderscheiden? Hoe voorkomen dat de 'mensenrechten' een *passe-partout* formule worden, niet meer dan een *flatus vocis* die slechts de – voortdurend veranderende – betekenis heeft die men er in deze of gene omstandigheid aan geeft. Jean Rivero stelt vast dat wat hem betreft "de belangrijkste paradox van het lot van de mensenrechten sedert twee eeuwen ongetwijfeld de tegenstelling is tussen de teloorgang van hun ideologische wortels en de ontwikkeling van hun inhoud en van hun weerklink op wereldschaal"<sup>33</sup>. Dat betekent, anders gezegd, dat hoe meer uitbreiding het discours van de mensenrechten neemt, hoe groter de onduidelijkheid wordt wat betreft de natuur ervan en hun grondslagen.

Deze vraag naar de grondslagen stelt zich vandaag de dag heel scherp. Het is inderdaad pas vrij recent dat de problematiek van de mensenrechten "uit de boeken is getreden om deel uit te maken van de echte geschiedenis", zoals Marcel Gauchet het zei<sup>34</sup>. Vanaf de 19<sup>e</sup> eeuw was de opgang van de theorie van de mensenrechten vertraagd, zelfs opgeschort, onder de invloed van de historicistische theorieën, daarna van de revolutionaire doctrines. Denken in termen van een beweging van de geschiedenis, in termen van vooruitgang, leidde noodzakelijkerwijs naar het relativeren van het belang van het recht. Terzelfder tijd bracht de opkomst van de historische tijd een zeker diskrediet met zich van de abstracte tijdeloosheid die de 'natuurtoestand' kenmerkte waaruit de rechten zagezegd voortkwamen. De val van de totalitaire regimes, het verlies van de revolutionaire heilsverwachtingen, de crisis van elke toekomstvoorstelling en in het bijzonder van de idee van vooruitgang, vielen logisch samen met een krachtige terugkeer van de ideologie van de rechten.

Historisch gezien werden de mensenrechten vanaf 1970 eerst tegengesteld aan het sovjetregime. Na de val van dit regime – door een merkwaardig toeval was het jaar

---

33 Les droits de l'homme: droits individuels ou droits collectifs? In : Actes du colloque de Strasbourg des 13 et 14 mars 1979, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1980, blz.21.

34 Les tâches de la philosophie politique, in : La Revue du MAUSS (Paris), 1<sup>e</sup> sem. 2002, blz. 279.



van de val van de Berlijnse muur ook het jaar waarin de tweehonderdste verjaardag werd herdacht van de verklaring van 1789 - werden ze zowat overall ingeroepen om regimes en praktijken van alle slag in diskrediet te brengen, in het bijzonder in de Derde Wereld, maar ook om als model te dienen in de nieuwe nationale en internationale politiek. De Europese Unie kende ze een eersterangs rol toe<sup>35</sup>, terwijl men sedert enkele jaren, bij auteurs als Rawls, Habermas, Dworkin en vele anderen, de hernieuwde poging vaststelde om de politieke gemeenschap *op het recht te funderen*. De vraag naar de grondslagen van de mensenrechten is dus opnieuw actueel<sup>36</sup>.

In haar canonieke versie, zowel bij Locke als bij Hobbes, steunt de theorie van de mensenrechten “op een mythische rationalisering van de oorsprong. Ze plaatst de zoektocht naar een primordiale, in zich ontijdelijke, norm voor de vorming van het politieke lichaam, in een abstracte tijd van de natuurtoestand, in een verleden dat buiten de geschiedenis valt”<sup>37</sup>. Men kan deze zoektocht als cognitief-beschrijvend kwalificeren. In deze optiek zijn de rechten hetgeen de mensen geacht worden te ‘bezitten’ enkel en alleen omdat ze mensen zijn. Het individu put zijn onvergankelijke rechten uit de ‘natuurtoestand’, en het zijn even zoveel constitutieve attributen van zijn wezen. Dat is de klassieke legitimatiedoor de menselijke natuur.

Deze legitimatie komt heel duidelijk naar voor in de grote basisteksten. De Amerikaanse onafhankelijkheidsverklaring stelt dat alle mensen “in gelijkheid geschapen” zijn, dat ze door hun Schepper bekleed (*endowed*) zijn met een aantal onvervreembare rechten. De universele verklaring van 1948 stelt al in het eerste artikel: “alle menselijke wezens worden vrij en gelijk in waardigheid en in rechten geboren. Ze zijn *begiftigd* met rede en geweten”. Het is omdat ze *natuurlijk* en *ingeboren* zijn, dat deze rechten onvervreemdbaar zijn en niet aan verjaring onderworpen.

Verschillende verdedigers van de ideologie van de mensenrechten houden het vandaag bij deze redenering. Francis Fukuyama, bijvoorbeeld, bevestigt dat “elke ernstige discussie over de mensenrechten in laatste instantie moet steunen op een visie van de finaliteit of objectieven van het menselijk bestaan die op haar beurt

35 Het verdrag van Maastricht (1992) stipuleert dat de Europese Unie “de fundamentele rechten respecteert zoals die gegarandeerd werden door de Europese Conventie over de bescherming van de mensenrechten en van de fundamentele vrijheden, ondertekend in Rome op 4 november 1950”. Het Verdrag van Amsterdam (1997) gaat nog een stap verder, en voegt daar aan toe dat “de Europese Unie namelijk gegrondvest is op het principe van respect voor de mensenrechten en de fundamentele vrijheden”. De Europese Gemeenschap, (en niet de Europese Unie want die bezit geen juridische persoonlijkheid) had bovendien willen toetreden tot de Europese Conventie voor de mensenrechten. Maar in een arrest van het Europese Hof d.d. 28/03/1996 werd geoordeeld dat “in de huidige stand van zaken wat betreft het communautaire recht, de Gemeenschap niet bevoegd is om tot deze Conventie toe te treden”. Een dergelijke toetreding zou als gevolg hebben gehad dat de gemeenschapsinstellingen onder juridische voogdij van de Conventie zouden gesteld worden – in de eerste plaats al de Europese rechtbank van Luxemburg die daardoor afhankelijk zou zijn geworden van het Hof van Straatsburg. Dat is de reden waarom de Europese Unie een vervangingsoplossing aanvaardde en besliste een lijst uit te vaardigen van “fundamentele rechten” beschermd door het Gemeenschapsrecht. Dit Charter van fundamentele rechten van de Europese Unie, aangenomen door de Raad van Europa in 2000, bevat 54 artikelen voorafgegaan door een uitgebreid preambule. De inhoud ervan is een syncretisch geïnspireerd geheel. Wat de concrete juridische waarde ervan is, is op dit moment nog maar zeer de vraag. De vraag of dit Charter zou kunnen worden ingeroepen voor een nationaal rechter, is nog steeds niet beantwoord.

36 cfr. meer bepaald **Institut international de philosophie (éd.):** Les fondements des droits de l’homme. Actes des entretiens de l’Aquila, 14-19 septembre 1964, Firenze, Nuova Italia, 1966 ; **Mauricio Beuchot :** Los derechos humanos y su fundamentacion filosofica, Mexico, Universidad Iberoamericana, 1997.

37 **Marcel Gauchet:** art.cit., blz. 288.

bijna altijd moet steunen op een conceptie van de menselijke natuur<sup>38</sup>. Volgens hem kan alleen “het bestaan van een unieke menselijke natuur die het erfdeel is van alle wereldebewoners, minstens in theorie een gemeenschappelijke basis vormen om de universele mensenrechten op te funderen<sup>39</sup>. Daarom blijft hij voorstander van een beroep op de taal der rechten (*rights talk*) omdat deze “universeel en gemakkelijker te begrijpen” is. Hij voegt eraan toe dat het discours van de rechten waarde heeft omdat alle mensen de zelfde voorkeuren hebben, hetgeen aantoonde dat ze “per slot van rekening fundamenteel gelijk zijn<sup>40</sup>. Men vindt deze redenering, die sterk aan Locke schatplichtig is, ook bij conservatieven als Tibor R. Machan<sup>41</sup>, Eric Mack, Douglas Rasmussen en Douglas J. Den Uyl, in een perspectief dat zich ook inspireert aan het libertarisch objectivisme van Ayn Rand.

Maar deze zoektocht stuit wel op drie grote moeilijkheden, om te beginnen door het feit dat er geen consensus bestaat over de ‘menselijke natuur’. In de loop van de geschiedenis was het begrip ‘natuur’ zelf het voorwerp van de meest tegenstrijdige definities. In de Oudheid vatte men de menselijke natuur op als datgene wat de individuen naar het gemeenschappelijk belang leidde. Voor de modernen wettigt de menselijke natuur hun recht gelijk welk doel na te streven, zodat ze fundamenteel alleen maar dit recht gemeenschappelijk hebben. Bovendien, eens dat het aangetoond is dat er een menselijke natuur bestaat, is het daarom nog niet aangetoond dat daaruit volgt dat de mens rechten heeft in de betekenis die de leer van de mensenrechten aan dat woord geeft.

Hegel stelde al vast dat het moeilijk is zich op de ‘natuur’ te beroepen om tot de gelijkheid van mensen te besluiten: “men moet zeggen dat, vanuit de natuur, de mensen eerder alleen maar ongelijk zijn<sup>42</sup>. De wetenschappen hebben dat standpunt niet ontkracht. De studie van de biologische natuur van de mens, die in de laatste decennia enorme vooruitgang geboekt heeft, toont aan dat de ‘natuur’ echt weinig egalitair is en vooral dat niet het individu de basis is van het collectieve bestaan, maar dat integendeel de collectiviteit de basis vormt van het individuele bestaan: zowel voor Darwin als voor Aristoteles is de mens van nature en in de eerste plaats een sociaal wezen. In een artikel dat heel wat stof deed opwaaien, heeft Robin Fox geschreven dat men uit deze studie van de biologische natuur van de mens conclusies zou kunnen trekken die regelrecht ingaan tegen de ideologie van de mensenrechten, wettiging bijvoorbeeld van moord, van wraak, van nepotisme, gearrangeerd huwelijk of verkrachting: “er is niets in de ‘wetten van de natuur’ dat ons zegt dat een groep van genetisch verwante individuen niet het recht zou hebben om met alle middelen te zorgen dat haar leden zich met een maximale kans op succes zouden kunnen voortplanten<sup>43</sup>. Fox trok daaruit de conclusie dat de ‘natuurlijke rechten’ waarover de ideologie van de rechten het heeft, hetzij indruisen tegen hetgeen men in de natuur kan vaststellen, hetzij zaken betreffen waarover de natuur helemaal niets zegt. Een gelijkaardige conclusie vindt men bij Paul Ehrlich<sup>44</sup>. Radicaler stelde Baudelaire het: “de natuur kan slechts de misdaad aanraden”.

Een andere moeilijkheid ligt in de draagwijdte van hetgeen men uit een feitelijke

---

38 Natural Rights and Natural History, in: *The National Interest* (New York), zomer 2001, blz.19.

39 *ibid.*, blz. 24.

40 *ibid.* blz. 30.

41 *Individuals and Their Rights*, La Salle(Illinois), Open Court, 1990.

42 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Hamburg, Meiner, 2000, § 539.

43 Human Nature and Human Rights, in: *The National Interest* (New York), winter 2000-2001, blz. 81. Cfr. ook **Robin Fox**: Human Rights and Foreign Policy, in: *The National Interest* (New York), zomer 2002, blz. 120.

44 *Human Natures, Genes, Cultures ,and the Human Prospect*, Washington, Island Press,2000.

vaststelling kan afleiden. De Angelsaksische liberale traditie heeft, in navolging van David Hume, G.E. Moore, R.M. Hare en anderen, nooit opgehouden te bevestigen dat men uit het zijn niet tot een behoren mocht besluiten: de vergissing van het 'naturalisme' (*naturalistic fallacy*) bestaat erin te geloven dat de natuur een filosofische rechtvaardiging kan bieden aan de moraal of aan het recht. Deze bevestiging is alleszins betwistbaar om redenen die we hier niet kunnen uiteenzetten. Maar vanuit het liberale standpunt is ze in tegenspraak met de idee dat de basis van de mensenrechten moet gezocht worden in de menselijke natuur. Zelfs als men zou aannemen dat de mens ooit 'in de natuurtoestand' de kenmerken zou vertoond hebben die de ideologie van de rechten hem toedicht, dat uit het zijn niet tot een behoren kan besloten worden, dat men niet van een indicatieve vaststelling naar een imperatief voorschrift mag gaan, zelfs dan kan men niet blijven verdedigen dat de vaststelling van die 'rechten' meteen de eis zou rechtvaardigen om ze in stand te houden. Dat is het argument dat een Jeremy Bentham aanvoert tegen de mensenrechten: rekening houdend met de scheiding tussen recht en feit kan men daaruit geen enkel voorschrift halen, zelfs als de menselijke natuur zou zijn zoals de voorstanders van de mensenrechten die beschrijven. In een andere optiek vindt men deze argumentatie terug bij zowel Hans Kelsen als bij Karl Popper<sup>45</sup>. Meer recentelijk werd ze hernomen door Ernest van den Haag<sup>46</sup>.

De idee dat een 'natuurtoestand' elke vorm van sociaal leven zou zijn voorafgegaan, blijkt vandaag de dag steeds moeilijker te handhaven. Bepaalde verdedigers van de mensenrechten erkennen dat openlijk. Jürgen Habermas bijvoorbeeld, aarzelt niet te zeggen dat "de opvatting van de mensenrechten ontdaan moet worden van elk metafysisch gewicht dat voortkomt uit de hypothese van een individu dat zou bestaan hebben voor elke socialisatie en dat om zo te zeggen met ingeboren rechten op de wereld zou zijn gekomen"<sup>47</sup>. Men neigt er dan naar om van het geïsoleerde individu een noodzakelijke rationele hypothese te maken of een nuttige narratieve fictie. Rousseau had het al over deze 'natuurtoestand' "die misschien nooit bestaan heeft" , maar "waarover men nochtans een juist begrip moet hebben" (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*). De natuurtoestand zou een 'noodzakelijke fictie' zijn die toelaat zich in te beelden wat de situatie van de mensen kon geweest zijn voor ze onderworpen werden aan enige vorm van gehoorzaamheid, dat wil zeggen voor elk sociaal verband. Men leidt eruit af dat in dergelijke toestand zij 'vrij en gelijk' waren. Hetgeen natuurlijk zuivere speculatie is. "Het spreekt voor zich, schreef Raymond Aron, dat formules als 'de mensen worden vrij geboren en met gelijke rechten' niet aan een analyse weerstaan: 'vrij geboren worden' heeft in de eigenlijke zin niet het minste betekenis"<sup>48</sup>.

Het discours van de mensenrechten dat vandaag de dag opnieuw opkomt, is dus veel problematischer dan het discours dat werd gehouden in de tijd van de Verlichting. "Als er al sprake is van een terugkeer van het recht, schrijft Marcel Gauchet, dan is het een recht zonder de natuur. We hebben nu de inhoud van het subjectieve recht zonder de basis die haar hielp uit te bouwen"<sup>49</sup>. Als de menselijke natuur niet is zoals men haar in de 18<sup>e</sup> eeuw dacht te kennen, waarop dan de leer van de natuurlijke rechten baseren? Als de opkomst van de maatschappij niet meer

---

45 The Open Society and its Enemies, London, Routledge & Kegan, 1945. Popper oordeelt dat het als voorbeeld nemen van de natuur onvermijdelijk naar holisme leidt.

46 Against Natural Rights, in: *Policy Review*, winter 1983, blzz. 13-175.

47 Le débat interculturel sur les droits de l'homme, in : *L'intégration républicaine*, Paris, Fayard, 1998, blz.252.

48 Pensée sociologique et droits de l'homme, in : *Etudes sociologiques*, Paris, PUF, 1988, blz. 229.

49 art.cit. blz.288.

overeenkomt met het verlaten van de 'natuurtoestand', hoe er dan rekenschap van geven op een manier die compatibel blijft met de theorie van de rechten, met een theorie dus die gericht is op het individu?

Sommige auteurs, zoals James Watson, menen dat men er beter aan zou doen op te houden met denken in termen van 'rechten' van de mens en zich te beperken tot het spreken over 'noden' of over 'menselijke belangen'. Maar deze opvatting, die een utilitaristische of consequentialistische benadering in de plaats zou stellen van een morele benadering, komt in conflict met het feit dat geen consensus mogelijk is over de waarden van die 'belangen' of over de hiërarchie van die 'noden', rekening houdend met het uitermate subjectieve, en intrinsiek conflictueuze karakter van deze begrippen. Bovendien zijn belangen steeds per definitie onderhandelbaar, terwijl waarden en rechten dat niet zijn (het recht op vrijheid kan niet herleid worden tot het belang dat een individu er bij kan hebben vrij te zijn). Tenslotte kan geen utilitarisme mensenrechten gronden, vermits het als principe stelt dat het altijd gewettigd is bepaalde mensen op te offeren als dit offer er toe leidt dat de 'hoeveelheid geluk' van een belangrijker deel van de mensen daardoor vergroot<sup>50</sup>.

Een ambitieuzer alternatief is dat van de kantiaanse filosofie, die een moraal predikt gegrond op de onafhankelijkheid van de wil. De echte morele keuze, zegt Kant, impliceert wilsvrijheid, dat wil zeggen, een vrij willen dat zichzelf bepaalt door zich te ontdoen van elke natuurlijke oorzakelijkheid. Door als rechtvaardig in strikte zin iedere handeling te definiëren "die de wilsvrijheid van elkeen kan doen samenvallen met de vrijheid van elk andere volgens een universele wet"<sup>51</sup>, maakt Kant van de vrijheid "het enige oorspronkelijke recht dat aan de mens toekomt krachtens zijn menszijn". In deze optiek bestaat de zuivere essentie van het recht in de mensenrechten, maar deze steunen niet meer op de menselijke natuur, maar op de waardigheid (*Würde*). De waardigheid van de mens respecteren, is de morele wet respecteren die hij in zich draagt. "De menselijkheid zelf is een waardigheid, zegt Kant, want de mens mag niet door enig ander mens (noch door anderen, noch door zichzelf) als middel worden gebruikt, maar wel als doel en daarin bestaat precies zijn waardigheid, dankzij welke hij verheven is boven alle andere wezens in de wereld die geen mensen zijn, en die hoe dan ook mogen gebruikt worden; hij is dus boven alle dingen verheven"<sup>52</sup>.

In vergelijking met de voorgaande theoretici van de mensenrechten, is hier wel sprake van een radicale perspectiefwijziging. "Oorspronkelijk, zegt Pierre Manent, waren de mensenrechten de *natuurlijke* rechten van de mens, rechten die waren ingeschreven in zijn elementaire natuur [...] De menselijke waardigheid daarentegen ontstaat, volgens Kant, door het nemen van een radicale of essentiële afstand van de noden en verlangens van zijn natuur"<sup>53</sup>. De morele theorie van Kant is inderdaad een deontologische theorie, dit wil zeggen dat ze van geen substantiële propositie over de menselijke natuur of daaruit voortvloeiende menselijke doeleinden afhankelijk is. De rede zelf krijgt bij hem geen substantiële definitie meer, maar een zuiver procedurele definitie, wat wil zeggen dat het rationeel karakter van een agens getoetst wordt aan zijn wijze van redeneren, zijn wijze van een resultaat te bereiken,

---

50 voor de kritiek op de mensenrechten van Jeremy Bentham, de grondlegger van het utilitarisme, zie o.m. **Jeremy Waldron (ed.):** "Nonsense Upon Stilts". Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man. London, Methuen, 1987; **Hugo Adam Bedau:** "Anarchical Fallacies": Bentham's Attack on Human Rights in: *Human Rights Quarterly*, febr. 2000, blzz.261-279.

51 *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*", blz.45.

52 *ibid.*

53 *L'Empire de la morale*, in : *Commentaire*(Paris), hefst 2001, blz.506.

en niet aan het feit dat het resultaat van zijn redenering substantieel juist is in de zin van gelijkvormigheid met een uitwendige orde. Als emanatie van de zuivere wil, drukt de morele wet het statuut uit van de rationele agens. Dat ligt helemaal in het verlengde van de cartesische theorie van het 'heldere en duidelijke' (*claire et distincte*) denken, theorie die zelf in de lijn lag van het augustijnse begrip van innerlijkheid. Voor Kant is de universalisering de beslissende procedure van de rede. Daaruit volgt dat de rechten niet alleen niet meer voortvloeien uit de menselijke natuur, maar dat ze er in zekere zin mee in tegenstelling zijn. Moreel handelen, is plichtsbewust handelen en niet vanuit een natuurlijke neiging. De morele wet wordt niet meer van buiten af opgelegd, maar voorgeschreven door de rede zelf. De natuurlijke orde bepaalt onze finaliteiten niet meer en onze normatieve objectieven, wij moeten nu de morele wet uit ons zelf laten komen. Daarom raadt Kant aan zich niet meer te conformeren naar de natuur, maar een beeld te ontwerpen van de dingen volgens de canon van het redelijke denken. Voor Kant is de vrijheid geen streven meer of een attribuut van de menselijke natuur, maar de essentie zelf van de menselijke wil – een verabsoluteerd vermogen, ontdaan van elke contingentie, vermogen dat toelaat te ontsnappen aan elke vorm van determinisme en waarvan het enige criterium het feit is dat men behoort tot het morele universum van het abstracte mensdom. (Idee die vrij dicht staat bij de calvinistische leer: de menselijke natuur is zondig, en de morele houding bestaat erin zich vrij te maken van elk verlangen of natuurlijke neiging. Een idee die al bij Platoon aanwezig was). De abstractie van de mensenrechten die luidop geëist werd, zette de natuur buiten spel. Want uiteindelijk wordt de mensheid gedefinieerd als de mogelijkheid zich vrij te maken van elke natuurlijke determinatie, vermits elke determinatie die het zelf overschrijdt in tegenspraak is met de onafhankelijkheid van de wil.

Deze theorie, die men ook terugvindt bij een John Rawls<sup>54</sup> en bij vele andere liberale auteurs, is onderhevig aan een algemeen bekende tegenwerping: hoe kan men zeker zijn dat de beginselen die a priori werden gesteld, kunnen toegepast worden in de empirische werkelijkheid? En hoe het buiten spel zetten van de menselijke natuur verzoenen met de verworvenheden van de wetenschappen die de realiteit ervan steeds duidelijker aantonen<sup>55</sup>?

Hegel had al aangetoond dat het kantiaanse universalisme ongeschikt is om de concrete normen voor het handelen te leveren, omdat het geen rekening houdt met de sociale zedelijkheid (*Sittlichkeit*), dat wil zeggen met het geheel van morele verplichtingen tegenover de gemeenschap waartoe men behoort door het enkele feit er deel van uit te maken, verplichtingen die stevig gefundeerd zijn op de gebruiken en de gewoonten. Onmachtig om aan het begrip plicht inhoud te geven en moreel goede handelingen te onderscheiden, komt het niet los van het formele subjectivisme. Die morele autonomie wordt dan slechts in leegte verworven: het ideaal van loskoppeling slaat terug op een vrijheid die zichzelf zoekt, op een vrijheid zonder inhoud. Maar datzelfde ideaal slaat ook terug op een zeker ethnocentrisme, want er zijn geen formele en procedurele rechten die niet op ongeoorloofde wijze

---

54 er mee rekening houdend dat, zoals vele andere voorstanders van een deontologische moraal (Ronald Dworkin, Bruce Ackerman, enz.) Rawls via een achterpoortje in zijn discours een aantal beschouwingen inlast die ondanks alles opnieuw verwijzen naar de menselijke natuur (in het bijzonder wanneer hij een hypothetische "sluier van onwetendheid" oproept die de "oorspronkelijke positie" zou karakteriseren, en hij de mens een ingeboren neiging toekent om het risico te weigeren).

55 Onder invloed van Kant of van het empirisme van de tabula rasa zijn vele auteurs er toe gekomen het bestaan van de menselijke natuur gewoon te loochenen. Zie hiervoor vooral het zeer kritische werk van **Steven Pinker**, *The Blank State. The Modern Denial of Human Nature*. New York, Viking Press, 2002, een boek dat in de Angelsaksische landen al een zeer uitvoerig debat heeft losgemaakt. Pinker ziet in de menselijke natuur, die hij wil rehabiliteren, een echt "modern taboe".

een substantiële inhoud impliceren: “de verklaring van het recht is ook een waardebepaling” (Charles Taylor). De liberale ethiek wordt gemeenzaam gekenmerkt door het zoeken naar een formeel beginsel, dat axiologisch neutraal is, en dat een universaliseerbaar criterium kan leveren. Deze axiologische neutraliteit is altijd artificieel.

Wat de rede betreft, die kan nooit stom blijven wat haar eigen grondslagen aangaat. Alasdair MacIntyre heeft aangetoond dat de rede nooit neutraal of ontijdelijk is, maar integendeel altijd gebonden aan een culturele en sociaal-historische context<sup>56</sup>. De kantiaanse rede gelooft in de mogelijkheid een universele wet te kennen, dat wil zeggen een wereld die buiten haar zou liggen, terwijl ze die slechts kan voortbrengen vanuit zichzelf. Steeds schatplichtig aan haar particuliere incarnaties, is ze niet los te maken van een veelheid van tradities.

Niet minder dubbelzinnig is het begrip waardigheid. Men weet dat de moderne theoretici van de mensenrechten, zelfs als ze niet uitdrukkelijk naar de filosofie van Kant refereren, er toch altijd zwaar schatplichtig aan zijn<sup>57</sup>. Het woord ‘waardigheid’ dat niet voorkomt in de verklaring van 1789, staat in de preambule van de universele verklaring van 1948 die het uitdrukkelijk heeft over “de inherente waardigheid van alle leden van de mensengemeenschap”. Deze waardigheid is vanzelfsprekend het eigene van een abstracte mensheid. Ze “slaat steeds op de intrinsieke mensheid los van elke sociaal opgelegde regel of norm”, schrijft Peter Berger<sup>58</sup>. Men weet dat de waardigheid die aan allen toegekend was, historisch het begrip eer verving, dat slechts aan enkelingen was verleend.

In zijn actuele betekenis heeft de term een bepaalde religieuze weerklank. De idee van een gelijke waardigheid in ieder mens hoort inderdaad niet tot het politieke noch juridische, maar tot het morele spraakgebruik. In de bijbelse traditie heeft waardigheid een specifieke betekenis: ze verheft de mens boven de rest van de schepping, kent hem een apart statuut toe. Ze stelt hem, als drager van een ziel, voor als radicaal superieur aan alle andere levende wezens<sup>59</sup>. Maar dat begrip draagt ook een egalitair karakter in zich, want geen enkel mens mag als waardiger of minder waardig dan een andere mens worden bestempeld. Dat betekent dus dat de waardigheid niets te maken heeft met de verdiensten of de kwaliteiten die ieder in zich draagt, maar dat ze een attribuut is van de menselijke natuur. Deze gelijkheid wordt in verband gebracht met het bestaan van een enige God: alle mensen zijn ‘broeders’ omdat ze dezelfde vader hebben (Malachias 2,10), omdat ze allen geschapen zijn “naar Gods beeltenis” (Genesis 9,6). Zoals de Michna zegt: “de mens werd volgens een enig voorbeeld geschapen opdat de ene niet tot de andere zou zeggen: mijn vader is beter dan de jouwe” (Sanhedrin 4,5). Door de klemtoon eerder te leggen op de liefde dan op de gerechtigheid, heeft het christendom deze idee tot de hare gemaakt: de waardigheid is in de eerste plaats de titel waardoor de mens met recht bevestigd kan worden als meester van het zielloze, als centrum van de wereld.

Bij Descartes ontwikkelt de bevestiging van de menselijke waardigheid zich uit de

---

56 Quelle justice? Quelle rationalité? Paris, PUF, 1993

57 zie meer bepaald **Myres S. McDougal, Harold D. Lasswell & Lung-chu Chen**: Human Rights and World Public Order, New Haven, Yale University Press, 1980

58 On the Obsolescence of the Concept of Honour, in: **Stanley Hauerwas & Alasdair MacIntyre (ed.): Revisions**, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983.

59 cfr. **Alain Goldmann**: Les sources bibliques des droits de l’homme, in : **Shmuel Trigano (ed.)** : Y a-t-il une morale judéo-chrétienne ? Paris, In Press, 2000, blzz. 155-164.

valorisatie van de innerlijkheid als plaats van zelfgenoegzaamheid, als plaats van de autonome kracht van de rede. Bij de modernen is de waardigheid altijd een attribuut, maar in plaats dat dit attribuut door God gegeven zou zijn, wordt het de belangrijkste karaktertrek die de mens uit zijn natuur put. Bij Kant, tenslotte, wordt de waardigheid onmiddellijk geassocieerd met moreel respect. “Men mag zeggen, aldus Pierre Manent, dat de kantiaanse opvatting een radicalisering is, en dus een transformatie, van de christelijke opvatting die vooral door Sint Thomas in het licht was gesteld. Als voor Sint Thomas de waardigheid bestaat in het vrijwillig gehoorzamen aan de natuurlijke en de goddelijke wet, dan bestaat ze voor Kant in het gehoorzamen aan de wet die de mens zichzelf oplegt”<sup>60</sup>.

Wat ook de betekenis zij die men haar geeft, de waardigheid wordt problematisch vanaf het moment dat men haar als een absolute stelt. ‘iets waardig zijn’ heeft een betekenis, maar ‘waardig’ in zich? De waardigheid zoals die wordt opgevat door de theorie van de mensenrechten, is dat een recht of een feit? Een hoedanigheid van de natuur of van de rede? In Rome was de *dignitas* nauw verbonden met een vergelijking, noodzakelijk om de kwaliteiten te bepalen die maakten dat men iets verdiende, iets waardig was. Cicero zegt hierover: “*Dignitas est alicujus honesta et cultu et honore et verecundia digna auctoritas*»<sup>61</sup>. In deze optiek kan de waardigheid vanzelfsprekend niet in ieder in dezelfde mate aanwezig zijn<sup>62</sup>. De moderne waardigheid daarentegen is een attribuut dat niet het voorwerp kan zijn van minder of meer, vermits ze het feit van allen is. De mens die waardig is wordt niet meer gesteld tegenover de mens die onwaardig is, en de ‘waardigheid van de mens’ wordt een pleonasme, vermits het feit een mens te zijn, hoe dan ook, hem waardig maakt. Nochtans, als de mens moet gerespecteerd worden uit hoofde van zijn waardigheid, en als datgene wat zijn waardigheid grondt zijn recht op respect is, zit men in volle cirkelredenering<sup>63</sup>. Als tenslotte iedereen waardig is, is dat alsof niemand het is: de factoren die het onderscheid maken moeten alleen elders gezocht worden.

Bewust van de moeilijkheden die de wettiging van de mensenrechten door de menselijke natuur met zich brengen, geven de erfgenamen van Kant<sup>64</sup> elke poging van het cognitieve type op om een prescriptieve benadering aan te hangen. Maar dan zijn de rechten die ze verdedigen strikt genomen geen rechten meer. Het zijn nog slechts morele eisen, ‘menselijke idealen’ die op zijn best nog slechts voorstellingen zijn van hetgeen men nodig heeft om tot een sociale toestand te komen die men, terecht of ten onrechte, als beter of wenselijker oordeelt. Ze verliezen daarbij elk dwingend karakter, want die idealen verschaffen uit zichzelf geen enkel recht<sup>65</sup>.

Een andere manier om de mensenrechten te funderen, bestaat erin dat men ze grondt op het horen tot de menselijke soort. De mensheid wordt dan, net zoals in de bijbel, voorgesteld als ‘een grote familie’ waarvan alle leden ‘broeders’ zijn. Zij die deze houding voorstaan, doen opmerken dat alle mensen met mekaar verwant zijn

---

60 art. cit., blz.505.

61 De inventione, 2,166.

62 een verre echo van deze hiërarchie vindt men terug in de christelijke theologie als die ‘de volmaakte waardigheid’ van de christenen onderscheidt van de ‘onvolmaakte waardigheid’ van hen die niet gedoopt zijn.

63 cfr. **Jacques Maritain**: Les droits de l’homme, Paris, Desclée de Brouwer, 1989, blzz.69-72.

64 citeren we bijvoorbeeld **A.I. Melden**: Rights and Persons, Oxford, Oxford University Press, 1972; **Joel Feinberg**: Rights, Justice and the Bounds of Liberty, Princeton, Princeton University Press, 1980.

65 cfr. in dit verband **S.S. Rama Rao Pappu**: Human Rights and Human Obligations. A East-West Perspective, in *Philosophy and Social Action*, nov.-dec.1982, blz.20.

omdat ze allen tot de menselijke soort behoren. Daaraan koppelen ze de conclusie dat het op basis van dit verwantschap is dat men ze gelijke rechten moet toekennen en die rechten erkennen. André Clair bijvoorbeeld stelt voor de mensenrechten te funderen, niet op gelijkheid of vrijheid, maar op het 'derde recht' van de broederlijkheid. Zo zou men met één slag de klassieke theorie van de mensenrechten ontdoen van zijn individualistische lading: "als men de broederlijkheid in samenhang ziet met het vaderschap, komt men in een nieuwe problematiek die niet meer die is van de mensenrechten in zijn gebruikelijke (subjectieve) betekenis, maar die van de verworteling in een lijn of een traditie"<sup>66</sup>.

Dat is een interessante opvatting, maar ze botst op haar beurt op onoverkomelijke moeilijkheden. In de eerste plaats spreekt ze vierkant de leer tegen volgens welke de mensenrechten fundamenteel individuele rechten zijn, omdat de bron van deze rechten het individu op zich is, en niet gezien in functie van zijn geschiedenis, zijn horen bij, zijn afstamming. Welnu, uit het feit ergens bij te horen zijn natuurlijk gemakkelijker collectieve rechten te trekken dan rechten van het individu. Bij deze contradictie komt nog een tweede, in de mate dat de broederschap in hoofdzaak bepaald wordt, niet als een recht, maar als een plicht die slechts bindt op de normatieve wijze van een verhouding tot een ander: zeggen dat de mensen broeders zijn, wil alleen zeggen dat ze elkaar als dusdanig moeten aanzien.

De ideologische vulgaat van de mensenrechten bepaalt expliciet dat de rechten waarover ze het heeft die van de mens in zich zijn, dit wil zeggen van een mens die nergens bij hoort. Daaruit volgt dat het moreel statuut (de rechten) nooit functie kan zijn van het behoren bij een groep. Welnu, de mensheid vormt toch zeker wel een groep. De kwestie is dus te weten waarom men aan die groep een morele waarde toekent, terwijl men die ontkent voor infraspesifieke instanties, waarom men stelt dat elk 'horen bij' van nul en geen waarde is terwijl men er één, namelijk het behoren tot de mensheid, een beslissende waarde geeft. Jenny Teichmann, een van de auteurs die de rechten wil grondvesten op het behoren tot de menselijke soort, schrijft dat het "natuurlijk is voor kuddewezens om leden van de eigen soort te verkiezen, en de mensen vormen geen uitzondering op deze regel"<sup>67</sup>. Maar waarom zou deze voorkeur, gewettigd op het niveau van de soort, niet even goed op andere niveaus kunnen gelden? Als de morele agentia gerechtigd zijn een voorkeurbehandeling toe te staan op grond van een relatieve nabijheid voortvloeiend uit gemeenschappelijk toebehoren, of op grond van het bijzondere type relaties die daaruit volgen, waarom zou deze houding dan niet veralgemeend kunnen worden? Men kan natuurlijk antwoorden dat het behoren tot de menselijke soort op alle andere primeert omdat ze de meest uitgebreide is, omdat ze alle andere omsluit. Maar dat verklaart niet waarom alle mogelijk andere types van behoren tot niet gewettigd zijn ten voordele van een bovenklasse noch waarom hetgeen waar is op een niveau dat niet meer zou zijn op een ander niveau.

De biologische definitie van de mens als lid van de menselijke soort is bovendien even conventioneel en arbitrair als de andere: ze berust op het enkele feit van een specifieke vruchtbaarheid binnen de groep. Nochtans, de evolutie van de wetgeving op de abortus heeft ertoe geleid te erkennen dat een embryo slechts een mens in potentie is, niet in act. De onderliggende idee ervan is dat de definitie van de mens op louter biologische factoren niet voldoet. Men probeerde dus verder te gaan, door te doen gelden dat het niet alleen was omdat zij tot een andere soort behoren dat de

---

66 *Droit, communauté et humanité*, Paris, Cerf, 2000, blz. 67.

67 *Social Ethics. A Student's Guide*. Oxford, Basil Blackwell, 1996, blz.44.



mensen zich onderscheiden van de andere levende wezens, maar ook en vooral door een geheel van capaciteiten en kenmerken die hen eigen zijn. Het nadeel ervan is dat, welke capaciteit of kenmerk men ook weerhoudt, het weinig waarschijnlijk is dat ze bij ieder in gelijke mate aanwezig is. Het behoren tot de menselijke soort bijvoorbeeld definiëren door het zelfbewustzijn of door zijn capaciteit om zichzelf als rechtssubject te bepalen, stelt onmiddellijk het probleem van de heel jonge kinderen, de seniele ouderlingen en de zwaar gehandicapten.

Het is precies deze dubbele tegenspraak die de voorstanders van de ‘rechten van de dieren’ handig hebben uitgebuit, en zelfs de toekenning van de mensenrechten geëist hebben voor de grote apen. Door de leer volgens welke alleen de mensen moeten worden erkend als titularis van die rechten als ‘specifisch’ aan te klagen, oordelen zij dat er niets moreels aan is om een bijzonder moreel statuut toe te kennen aan levende wezens op basis van hun behoren tot een bepaalde soort, in dit geval de menselijke soort. Ze stellen anderzijds dat de grote apen behoren tot de ‘morele gemeenschap’ in de mate waarin ze, al was het maar rudimentair, kenmerken hebben (zelfbewustzijn, zedelijk bewustzijn, elementaire taal, cognitieve kennis) die ‘niet paradigmatische’ menselijke wezens (zwaar gehandicapte, seniele, achterlijke mensen enz.) niet of niet meer bezitten. Met andere woorden, ze gebruiken tegen de aanhangers van de klassieke leer van de mensenrechten het argument dat dezen gebruiken om het infraspécifieke ‘horen bij’ te discrediteren.

“Een speciale waarde of bijzondere rechten toekennen aan de leden van de menselijke soort enkel op basis van hun lidmaatschap, zegt Elvio Baccarini, is een moreel arbitrair standpunt, dat niet verschilt van het seksisme, racisme of etnocentrisme”<sup>68</sup>. En Paola Cavalieri voegt daaraan toe: “zijn we bereid om te zeggen dat de genetische verwantschap geïmpliceerd door het behoren tot een zelfde ras, het toekennen rechtvaardigt van een bijzonder moreel statuut aan de andere leden van dat ras? Het antwoord is natuurlijk negatief en het leidt naar de verwerping van de verdediging van het humanisme gebaseerd op verwantschap”<sup>69</sup>.

Op dit soort argumenten, die gebaseerd zijn op de deconstructie van het begrip menselijkheid middels beroep op de idee van biologische continuïteit tussen levende wezens, kan men het klassieke antwoord geven dat dieren rechtsobjecten kunnen zijn (wij hebben plichten tegenover ze), maar geen rechtssubjecten. Of antwoorden door het begrip ‘menselijke specificiteit’ uit te diepen; nog een ander antwoord voert de redenering tot het absurde: waarom ophouden bij de grote apen en niet dezelfde ‘rechten’ toekennen aan de katachtigen, aan de zoogdieren, de insecten?

Paus Johannes-Paulus II van zijn kant, stelt in zijn encycliek *Evangelium vitae* dat alle mensen, maar alleen de mensen, dragers zijn van rechten, want alleen zij zijn bekwaam hun schepper te erkennen en te aanbidden. Dit standpunt, dat berust op een geloof dat men niet verplicht is te delen, botst op de al vroeger aangehaalde tegenwerping: het is duidelijk dat nieuwgeborenen, noch grijsaards die aan de

68 On Speciesism, in: *Synthesis Philosophica*(Zagreb), 2000/1-2, blz.107.

69 Les droits de l’homme pour les grands singes non humains?, in : *Le Débat*(Paris), jan.-feb. 2000, blz.159. Cfr. in hetzelfde nummer de interventies van Luc Ferry, Marie-Angèle Hermitte en Joëlle Proust. Cfr. ook **Peter Singer**, *La libération animale*, Paris, Grasset, 1993 ; **Paola Cavalieri & Peter Singer**, *The Great Ape Project. Equality beyond Humanity*. New York, St Martin’s Press, 1994. Een gelijkaardige argumentatie werd destijds, maar dan humoristisch, ook gebruikt door **Clément Rosset**, *Lettres sur les chimpanzés*, Paris, Gallimard, 1965. “Dieren zijn mensen als de andere” zei prinses Stéphanie van Monaco zonder verpinken. En de Unesco proclameerde op 15 oktober 1978 een universele verklaring van de dierenrechten; het eerste artikel ervan luidt: “alle dieren worden gelijkwaardig geboren en hebben gelijke rechten op leven”.

ziekte van Alzheimer lijden, noch geesteszieken in staat zijn God 'te erkennen en te aanbidden'.

Sommige auteurs menen nochtans dat het nodig is om te erkennen dat de grondslag van de mensenrechten onvermijdelijk religieus is. Miche Perry, bijvoorbeeld, schrijft dat er geen enkele positieve reden is om de mensenrechten te verdedigen als men niet meteen stelt dat het menselijk leven 'heilig' is<sup>70</sup>. Zulke bevestiging wekt wel verwondering als ze, zoals dat vaak gebeurt, gedaan wordt door uitgesproken atheïsten. Alain Renaut heeft, niet ten onrechte, de spot gedreven met die theoretici die, na eerst de 'dood van de mens' te hebben gedecreteerd, nu de rechten van de mens verdedigen, dat wil zeggen de rechten van een soort die ze niet meer bestaand hebben verklaard. Het spektakel van hen die het 'sacrale' karakter van de mensenrechten belijden, terwijl ze er ondertussen prat op gaan elke vorm van het sacrale uit het sociale leven te hebben verdrongen, is niet minder lachwekkend.

Aan de andere zijde denken sommigen integendeel dat de verdediging van de mensenrechten geen enkele metafysische of morele fundering behoeft. Voor Michael Ignatieff is het nutteloos in de menselijke natuur naar een rechtvaardiging van de rechten te zoeken, net zoals het nutteloos is te stellen dat deze rechten 'heilig' zijn<sup>71</sup>. Het volstaat in gedachten te hebben wat individuen over het algemeen als rechtvaardig aanzien. William F. Schulz, directeur van Amnesty International, bevestigt dat voor hem de mensenrechten niets anders zijn dan hetgeen de mensen tot rechten verklaren<sup>72</sup>. In een zelfde geest wil A.J.M. Milne de mensenrechten funderen op een 'minimum standaard' vastgesteld door bepaalde morele eisen die eigen zijn aan elk sociaal leven<sup>73</sup>. En Rick Johnstone schrijft dat "de mensenrechten het niet 'halen' omdat ze waar zijn, maar omdat de meeste mensen geleerd hebben dat ze beter zijn dan andere"<sup>74</sup>. Deze bescheiden voorstellen, paradigmatisch van karakter, zijn weinig overtuigend. Verdedigen dat de rechten niets meer zijn dan hetgeen de mensen denken dat ze zijn, komt erop neer te zeggen dat de rechten essentieel procedureel van aard zijn. Het risico is dan heel reëel dat men de definitie van de rechten gaat veranderen in functie van de subjectieve meningen van eenieder. Hetgeen neerkomt op de transformatie van de natuurlijke rechten in vage idealen of in positieve rechten. En positieve rechten zijn nog minder 'universeel' dan de natuurrechten, want het is meestal in naam van een positief recht dat het discours van de mensenrechten afgewezen wordt.

Guido Calogero meent dat de idee van *grondslag* van de mensenrechten moet opgegeven worden ten voordele van een argumentatieve rechtvaardiging<sup>75</sup>. Maar hij aanvaardt dat dit voorstel niet echt voldoet, want ze maakt de 'waarheid' van de mensenrechten louter afhankelijk van de argumentatiebekwaamheid van hen die ze verdedigen of in vraag stellen, en die 'waarheid' hangt op die manier altijd af van eventueel nieuwe argumenten. Het zoeken naar de grondslagen van de mensenrechten wordt alzo herleid tot het geargumenteerde zoeken naar een intersubjectieve, en dus noodzakelijk voorlopige, consensus in een optiek die sterk doet denken aan de communicationele ethiek van Jürgen Habermas.<sup>76</sup>

---

70 The Idea of Human Rights. Four Inquiries. New York, Oxford University Press, 1998, blzz.11-41.

71 Human Rights as Politics and Idolatry, Princeton, Princeton University Press, 2001.

72 In Our Best Interest. How Defending Human Rights Benefit Us All, New York, Beacon Press, 2002.

73 Human Rights and Human Diversity. An Essay in the Philosophy of Human Rights. London, Macmillan, 1986.

74 Liberalism, Absolutism and Human Rights. Reply to Paul Gottfried, in: *Telos* (New York) zomer 1999, blz. 140.

75 Il fondamento dei diritti dell'uomo, in *La Cultura*, 1964, blz.570.

76 voor Habermas wordt de agens in de eerste plaats bepaald door de taal, door de communicatieve

Norberto Bobbio tenslotte verdedigt de stelling dat een filosofische of argumentatieve fundering van de mensenrechten gewoon onmogelijk is, en bovendien nutteloos<sup>77</sup>. Hij rechtvaardigt deze opvatting door de vaststelling dat de mensenrechten, verre van een duidelijk en samenhangend geheel te zijn, historisch altijd een variabele inhoud hebben gehad. Hij aanvaardt ook dat een aantal rechten in onderlinge tegenspraak kunnen zijn, en dat de theorie van de mensenrechten op de uitzichtloosheid van het foundationisme botst, want er kan nooit enige consensus gefundeerd worden op de aanvangspostulaten. Een gelijkaardige visie werd ook verdedigd door Chaim Perelman.

Of men ze nu toekent aan de menselijke natuur of aan de rede, aan de waardigheid van de mens of gewoon omdat hij tot het mensdom behoort, de moeilijkheid om de mensenrechten te funderen blijft onoverkomelijk. Maar als de mensenrechten niet gegrondvest zijn op de waarheid, wordt hun draagwijdte sterk beperkt. Dan zijn het niet anders dan 'gevolgen zonder premissen', zoals Spinoza zou gezegd hebben. Per slot van rekening beperkt de theorie er zich toe te stellen dat het voorkeur verdient niet onderdrukt te worden, dat vrijheid beter is dan tirannie, dat het niet goed is de mensen kwaad te berokkenen, en dat personen eerder als personen dan als voorwerpen moeten worden aangezien: allemaal zaken die geen mens zal betwisten. Maar was echt zo'n omweg nodig om tot dat inzicht te komen?

---

uitwisseling dus. De rede zou kunnen vooruitgaan via een consensus die bekomen wordt dankzij discussie. Cfr. zijn *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 dln., Frankfurt a.M, Suhrkamp, 1981. Habermas neemt zich voor de mensenrechten te herdefiniëren vanuit het respect van het subject als drager van de 'communicatieve activiteit'. Anderzijds ontkent hij dat de mensenrechten moreel van aard zouden zijn, maar voegt daar nochtans aan toe dat hetgeen "hen de schijn van morele rechten verschaft niet hun inhoud is [...] maar de zin van hun geldigheid die de juridische orde van de nationale staten overstijgt" (*La paix éternelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, Paris, Cerf, 1996, blz. 86).

77 Per una teoria generale della politica, Torino, Einaudi, 1999, blzz.421-466.

## 3

## Mensenrechten en culturele verscheidenheid

De theorie van de mensenrechten dient zich aan als een theorie die altijd en overal geldig is, dit wil zeggen, als een universele theorie. De universaliteit die verondersteld wordt inherent te zijn aan elk individu als subject, geeft er de maatstaf van aan die toepasselijk is op elke empirische realiteit. In die optiek wil de uitspraak dat die rechten 'universeel' zijn niets anders zeggen dan dat ze absoluut waar zijn. Maar ondertussen weet iedereen dat de ideologie van de mensenrechten een product van de Verlichting is, dat de idee zelf van mensenrechten tot de specifieke horizon van de westerse moderniteit behoort. De vraag mag dus gesteld worden of het feit dat we precies weten waar de oorsprong van die ideologie ligt, niet impliciet haar pretenties van universaliteit ontkracht. Elke verklaring van de rechten kan historisch gedateerd worden; vloeit daaruit dan niet voort dat er een spanningsveld, zelfs een tegenspraak, bestaat tussen de historische contingentie die tot de uitwerking ervan geleid heeft, en de universaliteit die ze opeist?

Als we een blik werpen op alle menselijke culturen, is het duidelijk dat de theorie van de rechten eerder uitzondering dan regel is, en dat ze zelfs binnen de westerse cultuur uitzonderlijk is, vermits die rechten slechts op een bepaald moment, en in een behoorlijk laat stadium van de geschiedenis van die cultuur zijn gedecreteerd. Als de rechten 'er' sedert alle tijden zouden zijn geweest, aanwezig in de natuur zelf van de mens, kan men er zich terecht over verwonderen dat slechts een klein gedeelte van de mensheid er zich van bewust geworden is, en dat men er heel lang over gedaan heeft om dat te ontdekken. Hoe is het te begrijpen dat het universele karakter van de rechten slechts in een welomschreven samenleving als 'evident' werd aangezien? En hoe zich inbeelden dat deze maatschappij het universele karakter ervan proclameert zonder er terzelfder tijd het historisch monopolie van op te eisen, dat wil zeggen zonder zich op te werpen als superieur aan die maatschappijen die dat karakter niet erkend hebben?

Het begrip zelf 'universaliteit' roept onmiddellijk al problemen op. Als men het heeft over de universaliteit van de rechten, over welk type universaliteit heeft men het dan? Een geografische, of een filosofische, of een morele universaliteit? Bovendien botst de universaliteit van de rechten op de vraag die werd opgeroepen door Raimundo Panikkar: "Heeft het zin zich af te vragen of de voorwaarden tot universaliteit aanwezig zijn, terwijl de vraag zelf van de universaliteit een alles behalve universele kwestie is?"<sup>78</sup>.

Zeggen dat alle mensen dragers zijn van dezelfde rechten is één zaak. Zeggen dat die rechten overal moeten worden erkend in de vorm die de ideologie van die rechten daaraan geeft, is een heel andere zaak. Want dan stelt zich de vraag wie het gezag heeft dat standpunt op te leggen, welk de natuur is van dat gezag, en hoe het zit met de gegrondheid van haar discours. Met andere woorden: wie beslist dat het zo zal zijn en niet anders?

Elk universalisme heeft de neiging verschillen te ontkennen of weg te moffelen. In haar canonieke formulering komt de theorie van de rechten over als weinig geneigd om culturele verschillen te erkennen, en dat om een dubbele reden: enerzijds omwille van het individualisme en het erg abstracte karakter van het subject

---

78 La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental?, in : *Diogenè* (Paris), oct.- dec. 1982, blz.88. De tekst werd hernoemen in *La Revue du MAUSS* (Paris), 1<sup>e</sup> sem. 1999, blzz. 211-235.

waarvan ze de rechten proclameert; anderzijds omwille van de bevoorrechte historische banden met de westerse cultuur, of minstens met een van de belangrijkste tradities van deze cultuur. Dat werd heel duidelijk aangetoond toen de Franse revolutie de noodzaak beklemtoonde “alles aan de Joden als natie te weigeren, maar hen alles als individu toe te staan” (Clermont-Tonnerre), hetgeen erop neer kwam de emancipatie van de Joden te koppelen aan de ontbinding van hun gemeenschapsbanden. Sindsdien werd het discours van de mensenrechten onophoudelijk geconfronteerd met de menselijke verscheidenheid, zoals die zich uitdrukt in de veelheid aan politieke stelsels, aan religieuze tradities, aan culturele waarden. Is dit discours bedoeld om die te ontbinden of kan ze die aannemen met het risico zichzelf te ontbinden? Is dat discours compatibel met de verschillen of rest haar niets anders dan te proberen die weg te werken?

Al deze vragen, die een indrukwekkende literatuurlijst opgeleverd hebben<sup>79</sup>, leiden per slot van rekening naar een eenvoudig alternatief: ofwel houdt men staande dat de dragende concepten van de ideologie van de mensenrechten ondanks hun westerse afkomst, toch echte universele concepten zijn; hetgeen men dan zal moeten aantonen. Ofwel geeft men het universalisme ervan op, en dat ruïneert het hele stelsel: want als het concept van mensenrechten zuiver westers is, dan betekent het universeel maken ervan duidelijk een opdringen van buitenaf, een verdoken manier van bekeren en domineren, dat wil zeggen een voortzetting van het koloniaal syndroom.

Een eerste probleem ontstaat al op het niveau van het woordgebruik. Tot in de Middeleeuwen vindt men in geen enkele Europese taal – en evenmin in het Arabisch, het Hebreeuws, het Chinees of het Japans – een term die *een* recht aanduidt als subjectief attribuut van de persoon, als dusdanig onderscheiden van de juridische materie (*het* recht). Hetgeen gewoon wil zeggen dat er, tot een vrij recente datum, geen woord bestond om de rechten aan te duiden die zagezegd de mens toebehoren op grond van zijn menszijn. Dat feit alleen, zegt Alasdair MacIntyre, doet al twijfelen aan hun realiteit<sup>80</sup>.

Het begrip recht is verre van universeel. De Indische taal heeft slechts benaderende equivalenten om er uitdrukking aan te geven, zoals *yukta* en *ucita* (geëigend), *nyayata* (rechtvaardig) of nog *dharma* (plicht). In het Chinees wordt ‘recht’ vertaald door de juxtapositie van twee woorden, *chuan li*, wat betekent macht en belang. In het Arabisch betekent het woord voor ‘recht’, *haqq*, in de eerste plaats waarheid<sup>81</sup>.

De theorie van de mensenrechten gaat bovendien uit van het postulaat dat er een universele menselijke natuur bestaat, onafhankelijk van plaats en tijd, en die herkenbaar is door middel van de rede. Maar ze geeft van deze bevestiging, die haar tenslotte niet eigen is en die op zich niets betwistbaars heeft, een zeer bijzondere interpretatie, die een drievoudige scheiding met zich brengt: namelijk tussen de

79 over de moeilijke vraag hoe de individuele rechten te verzoenen met de collectieve rechten, het volkenrecht en het respect voor de culturele diversiteit van de andere, zie meer bepaald: Les droits culturels en tant que droits de l’homme, Paris, Unesco, 1970; **A.J. Milne**: Human Rights and Human Diversity. An Essay in the Philosophy of Human Rights, London, Macmillan, 1986; **Ludger Kühnhardt**: Die Universalität der Menschenrechte. Studie zur ideengeschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffs, München, Günter Olzog, 1987; **Alison Dundes Reteln**: International Human Rights. Universalism Versus Relativism. London-Newbury Park, Sage Publ.; **Wolfgang Schmale (ed.)**: Human Rights and Cultural Diversity, Goldbach, Keip, 1993. Vgl. ook **Adamantia Pollis & Peter Schwab**: Human Rights: A Western Construct with Limited Applicability?, in: **A. Pollis & P. Schwab (ed.)**: Human Rights. Cultural and Ideological Perspectives, New York, Praeger, 1980, blzz. 1-16; **Axel Honneth**: Is Universalism a Moral Trap? The Presuppositions and Limits of a Politics of Human Rights, in: **James Bohman & Matthias Lutz-Bachmann (ed.)**: Perpetual Peace. Essays on Kant’s Cosmopolitan Ideal, Cambridge, MIT Press, 1997, blzz. 155-178.

80 Après la vertu. Etude de théorie morale. Paris, PUF, 1997, blz.69.

81 vgl. **Georges H. Bousquet**: Précis de droit musulman, Paris, Armand Colin, 1963.

mens en andere levende wezens (vermits de mens de enige drager van natuurlijke rechten is), tussen de mens en de samenleving (vermits de mens in de eerste plaats individu is en het sociale feit niet ter zake is om zijn natuur te kennen), tussen de mens en het geheel van de kosmos (vermits de mens niet schatplichtig is aan de algemene orde der dingen). Welnu, deze drievoudige scheiding bestaat niet in het merendeel van de niet-westerse culturen, daarin begrepen zij die wel het bestaan erkennen van een menselijke natuur.

Het belangrijkste struikelblok is hier het individualisme. In de meeste culturen – net zoals trouwens in de oorspronkelijke westerse cultuur – kon men zich het individu in zich gewoon niet voorstellen. Hij werd nooit gezien als een monade, afgesneden van hetgeen hem verbindt, niet alleen van zijn naasten, maar ook van de gemeenschap van de levenden en van het hele universum. De begrippen orde, gerechtigheid, harmonie zijn niet uit hem voortgekomen, maar uit de groep, uit de traditie, uit de sociale verbanden of de totaliteit van het reële. Spreken over de vrijheid van het individu in zich heeft geen enkele betekenis in de fundamenteel holistisch gebleven culturen, die het menselijk wezen niet willen zien als een zelfgenoegzaam atoom. In deze culturen ontbreekt het begrip subjectieve rechten, maar zijn de begrippen wederzijdse verplichting en wederkerigheid overal aanwezig. Het individu moet er zijn rechten niet doen gelden, maar alles in het werk stellen om in de wereld, en dan in de eerste plaats in de samenleving waartoe hij behoort, de meest noodzakelijke voorwaarden te vinden om zijn natuur te realiseren en de volheid van zijn wezen.

Het Aziatische denken bijvoorbeeld drukt zich in de eerste plaats uit in een taal van plichten. De morele basisidee van het Chinese denken is die van de plichten die men tegenover de anderen heeft, niet van de rechten die men hem kan tegenwerpen, want “de wereld van de plichten gaat logisch aan die van de rechten vooraf”<sup>82</sup>. In de confucianistische traditie, die de harmonie tussen de mensen en de natuur valoriseert, is het een onmogelijkheid dat het individu grotere rechten zou hebben dan de gemeenschap waartoe hij behoort.. De mensen zijn met mekaar verbonden door de wederkerigheid van plichten. De wereld van de plichten is bovendien uitgebreider dan die der rechten. Terwijl in theorie elk recht beantwoordt aan een plicht, is het niet zo dat elke verplichting beantwoordt aan een recht: we kunnen verplichtingen hebben tegenover bepaalde mensen van wie we niets te verwachten hebben, en ook tegenover de natuur en de dieren, die ons evenmin iets verschuldigd zijn<sup>83</sup>.

In India stelt het Hindoeïsme de wereld voor als een ruimte waarin de wezens cycli van veelvormige levens doorlopen. In het Taoïsme wordt de tao van de wereld gezien als een universeel gegeven dat de gang van de wezens en de dingen leidt. In zwart Afrika verbindt de sociale band levenden zowel als doden. In het Nabije Oosten bepalen de begrippen respect en eer de verplichtingen binnen de ruime familie en de clan<sup>84</sup>. Al deze gegevens zijn niet te verzoenen met de theorie van de rechten. “De mensenrechten zijn een westerse waarde, schrijft Sophia Mappa, een waarde die niet gedeeld wordt door de andere samenlevingen van de wereld, ondanks elk

82 **Rama Rao Pappu:** Human Rights and Human Obligations. An East-West Perspective. in: Philosophy and Social Action, nov.-dec. 1982, blz.24.

83 Vgl. **Chung-Shu Lo:** Human Rights in the Chinese Tradition, in: Unesco (ed.): Human Rights, Comments and Interpretations – A Symposium, London,, Allan Wingate, 1950; **John C.H. Wu:** Chinese Legal and Political Philosophy, in: **Charles A. Moore (ed.): The Chinese Mind**, Honolulu, University of Hawaii Press, 1967; **Joanna R. Bauer & Daniel A. Bell:** The East Asian Challenge for Human Rights, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

84 Vgl. **David Little, John Kelsay & Abulaziz Sachedina:** Human Rights and the Conflicts of Culture. Western and Islamic Perspectives on Religious Liberty, Columbia, University of South Carolina Press, 1988; **Ann Elizabeth Mayer:** Islam and Human Rights. Tradition and Politics, 3e herz.uitg., Boulder (Colorado), Westview Press, 1999.

mimetisch discours”<sup>85</sup>.

Het standpunt innemen dat het niet het individu is dat op de eerste plaats komt, maar de samenleving, betekent niet dat het individu ‘opgesloten’ wordt in de groep, maar veeleer dat hij zijn eigenheid pas verwerft door een sociaal verband dat mee zijn wezen bepaalt. Het betekent evenmin dat er niet overal een natuurlijk verlangen aanwezig is om te ontsnappen aan het despotisme, aan dwang of aan slechte behandeling. Er kunnen natuurlijk spanningen ontstaan tussen het individu en de groep. Dat is wel een universeel gegeven. Maar wat helemaal niet universeel is, is het geloof dat het beste middel om de vrijheid te bewaren erin bestaat een abstract individu te stellen dat ontdaan is van alle concrete karaktertrekken, vrij van elke natuurlijke of culturele band. In alle culturen zijn er conflicten, maar in de meeste is de op de voorgrond tredende wereldvisie geen conflictueuze (het individu tegen de groep), maar een ‘kosmische’ visie die streeft naar orde en natuurlijke harmonie. Elk individu heeft zijn rol te vervullen in het geheel waartoe hij behoort, en de rol van het politiek gezag is op best mogelijke manier deze coëxistentie en harmonie te verzekeren. Zoals de macht universeel is, maar niet de machtsvormen, zo is ook het verlangen naar vrijheid universeel, terwijl de middelen om die te bereiken erg kunnen variëren.

Het probleem stelt zich bijzonder scherp als de sociale en culturele praktijken die in naam van de mensenrechten aangeklaagd worden, geen opgelegde praktijken zijn, maar gewoonten die blijkbaar zeer sterk in de gunst zijn bij de betrokken volkeren (wat niet betekent dat ze ook daar niet aan kritiek onderworpen worden). Hoe kan een doctrine die gebaseerd is op de vrije zelfbeschikking van de individuen zich daartegen verzetten? Als de mensen vrij gelaten moeten worden om te doen wat ze willen zolang ze daarmee de vrijheid van anderen niet belemmeren, waarom zouden dan volkeren die bepaalde gewoonten hebben die ons choqueren of ons afkeurenswaardig voorkomen, niet kunnen vrij gelaten worden die praktijken uit te voeren zolang ze die niet aan anderen willen opleggen?

Het typische voorbeeld is hier de clitoridectomie, nog steeds uitgevoerd in vele landen van zwart Afrika (evenals in sommige islamitische landen). Het gaat hier vanzelfsprekend over een schadelijke praktijk, maar die zeer moeilijk uit te roeien is in een culturele en sociale context waarin die ingreep integendeel als moreel goed en sociaal noodzakelijk wordt aangezien: een niet besneden vrouw vindt zo goed als zeker geen echtgenoot en zal dus geen kinderen hebben, en dat is de reden waarom besneden vrouwen de eersten zijn om hun dochters ook te laten besnijden. De vraag is aan de orde met welk recht men een gebruik wil verbieden dat aan niemand wordt opgelegd. Het enige redelijke antwoord is dat men de belanghebbenden moet aanzetten om na te denken over de opportuniteit van zulke ingreep, dat wil zeggen de *interne* kritiek van die praktijk bevorderen. Zij die er in de eerste plaats geconfronteerd mee worden, moeten het probleem aan de orde stellen<sup>86</sup>.

Een ander voorbeeld: wanneer in een islamitisch land een vrouw wordt gestenigd

---

85 La démocratie planétaire: un rêve occidental ? Saint-Maur des Fossés, Sépia, 1999, blz. 6. En Sophia Mappa voegt er nog aan toe dat in de Derde Wereld de weigering van het individualisme « een licht werpt op de tendentie in heel wat samenlevingen om het polytheïsme en de polygamie te bevorderen. Het ideaal dat zo dierbaar is aan het Westen van een enige God en een enige liefde, wordt er helemaal niet gedeeld” (ibid. blz. 18).

86 men zal noteren dat de clitoridectomie niet gebruikelijk is bij de Afrikaanse bevolking van de Antillen, noch bij de Amerikaanse zwarten. In de V.S. zijn de seksuele verminkingen (besnijdenis) exclusief toegepast op mannen.

wegens overspel en zulks de verdedigers van de mensenrechten mishaagt, kan men de vraag stellen wat nu feitelijk de grond is van die veroordeling: de wijze van terechtstelling (steniging), of het feit dat overspel met de dood bestraft wordt (of gewoon strafbaar is), of gewoon de doodstraf zelf? Het eerste motief blijkt hoofdzakelijk van emotionele orde<sup>87</sup>. Het tweede zou ter discussie kunnen gesteld worden (hoe men ook over de kwestie denken mag, op welke grond kan men de leden van een bepaalde cultuur beletten te denken dat overspel een fout is die bestraft dient te worden en hen beletten naar eigen goeddunken de ernst van die fout te beoordelen?). Wat het derde motief betreft, het maakt van elk land dat de doodstraf handhaaft – in de eerste plaats de Verenigde Staten – een schender van de mensenrechten.

Raimundo Panikkar schrijft terzake: “Beweren aan de mensenrechten, zoals die geformuleerd zijn, een universele geldigheid toe te kennen, is van de onbewezen stelling uitgaan dat het merendeel van de volkeren van de wereld betrokken zijn, praktisch op dezelfde manier als de westerse naties, in een overgangsproces van een min of meer mythische *Gemeinschaft* [...] naar een moderniteit die op ‘rationele’ en ‘contractuele’ manier wordt georganiseerd, zoals dat gebeurt in de geïndustrialiseerde westerse wereld. Dat is een uiterst betwistbaar postulaat<sup>88</sup>. Temeer omdat het proclameren van het concept van de mensenrechten “wel eens het paard van Troje zou kunnen zijn dat clandestien binnengesmokkeld wordt in andere beschavingen, met als resultaat hen te verplichten de bestaans-, denk- en gevoelswijzen aan te nemen die de mensenrechten zien als de probleemoplossingen in geval van conflict<sup>89</sup>”.

De culturele diversiteit aanvaarden vereist een volledige erkenning van de Andere. Maar hoe de Andere erkennen als diens waarden en gebruiken tegengesteld zijn aan die welke men hem wil opleggen? De voorstanders van de ideologie van de rechten zijn over het algemeen ook voorstanders van het ‘pluralisme’. Maar hoe zijn de mensenrechten compatibel met de veelheid aan culturele systemen en religieuze stelsels? Als de eerbied voor de individuele rechten gebrek aan eerbied voor culturen en volkeren met zich brengt, moet men dan besluiten dat de mensen wel gelijk zijn, maar dat de culturen die deze gelijken voortgebracht hebben, niet gelijk zijn?

Het is duidelijk dat het opdringen van de mensenrechten een acculturatie is, en het in de praktijk brengen ervan riskeert het uiteenvallen en het uitroeien met zich te brengen van collectieve identiteiten die ook een rol spelen in de vorming van individuele identiteiten. De klassieke idee die stelt dat de mensenrechten individuen beschermen tegen groepen waartoe ze behoren, en ze een hulpmiddel verschaffen tegen de praktijken, wetten en gebruiken van deze groepen, wordt daarmee hoogst betwistbaar. Zij die deze of gene ‘schending van de mensenrechten’ aanklagen, beseffen ze wel hoe belangrijk de door hen veroordeelde praktijk kan zijn voor de cultuur waarin die vastgesteld wordt? Zij die zich beklagen over de schending van hun rechten, zijn die van hun kant bereid voor de eerbiediging van die rechten het risico te lopen op de vernietiging van hun eigen cultuur? Zouden ze niet eerder wensen dat hun rechten erkend worden op grond van hetgeen hun cultuur kenmerkt?

“De individuen, schrijft Paul Picconne, kunnen slechts [door de mensenrechten]

---

87 De steniging van een overspelige vrouw is geen specifiek islamitische praktijk. Destijds werd ze geregeld toegepast in Israël (Lev. 20,10; Deut. 22, 22-24), en was nog gebruikelijk in Jezus’ tijd (Joh. 8, 3-6)

88 a.c. blz.98

89 *ibid.* blz.100.



beschermd worden wanneer de essentie van die rechten al geïncorporeerd is in het eigen juridische stelsel van hun gemeenschap, en als ieder daarin echt gelooft<sup>90</sup>. Een zeer juiste opmerking. Per definitie kunnen de mensenrechten slechts ingeroepen worden daar waar ze al erkend zijn, in de culturen en de landen die de principes ervan al in zich hebben opgenomen – dat wil dus zeggen in die landen waar men, theoretisch, die rechten niet meer zou hoeven in te roepen. Maar als de mensenrechten slechts effect hebben daar waar de basisprincipes ervan reeds gemeengoed zijn, dan gaat de ontworteling van de culturen die door het brutale opdringen ervan wordt uitgelokt, lijnrecht in tegen het beoogde doel. “De paradox van de mensenrechten, voegt Picconne hieraan toe, is dat hun verspreiding de erosie en de vernietiging met zich brengt van de voorwaarden (tradities en gebruiken) zonder welke hun effectiviteit gewoon onmogelijk wordt<sup>91</sup>.”

\*

Met het doel de ideologie van de mensenrechten te verzoenen met de culturele diversiteit, werd het begrip volkenrecht in het leven geroepen. Deze nieuwe categorie rechten werd theoretisch vooral uitgewerkt na de tweede wereldoorlog, in het kader namelijk van de nationalistische eisen die naar de dekolonisatie zouden leiden, maar ook onder invloed van de werken van etnologen als Claude Lévi-Strauss die, uit reactie tegen de verdedigers van het sociaal evolutionisme (Lewis Morgan), de nadelen in het licht stelden van de acculturatie en die het accent legden op de culturele specificiteiten of op de noodzaak bijzondere rechten toe te kennen aan de etnische minderheden. Recenter bracht de hernieuwde bevestiging van allerhande identitaire bevestigingen, compenserende reactie op het verval van de nationale identiteiten en op de groeiende sclerose van de nationale staten, dit thema opnieuw aan de orde. Voor Lelio Basso, groot verdediger van de rechten van de volken, zijn “de ware subjecten van de geschiedenis de volken, die tevens subjecten van het recht zijn<sup>92</sup>.”

Een universele verklaring van de volkenrechten werd aangenomen in Algiers op 4 juli 1976, op de tweehonderdste verjaardag van de Amerikaanse verklaring van de rechten. Ze bepaalt dat “elk volk recht heeft op eerbied voor zijn nationale en culturele identiteit” (art.2), dat ieder volk “in volle vrijheid zijn politiek statuut bepaalt” (art.5), dat het “een exclusief recht heeft op de rijkdommen en natuurlijke middelen” (art.8), dat het “het recht heeft naar eigen keuze een economisch en sociaal systeem aan te nemen” (art.11), “het recht heeft zijn taal te spreken, zijn cultuur te verdedigen en te ontwikkelen” (art.13), evenals “het recht zich geen vreemde cultuur te laten opleggen<sup>93</sup>”.

Alleen al de opsomming van deze rechten, die overigens in de meeste gevallen dode

90 Ten Counter-Theses on New Class Ideology. Yet Another Reply to Rick Touchstone, in: *Telos* (New York), lente 2001, blz.146.

91 *ibid.* blz. 150.

92 gec. door **Edmond Jouve**: *Le droit des peuples*, Paris, PUF, 1986, blz. 7.

93 Een ‘groene’ verklaring van de mensenrechten, gepatroneerd door kolonel Kadhafi, werd eveneens aangenomen in Libië op 14 mei 1977. Een Afrikaans charter van de mensen- en volkenrechten werd aangenomen op 28 juni 1981 tijdens de top van Nairobi van de organisatie van Afrikaanse staten. Een islamitische universele verklaring van de mensenrechten werd enkele maanden later geproclameerd, op 19 september 1981, in de lokalen van de Unesco. Ze is gebaseerd op de Koran en bevestigt meer bepaald het recht op religieuze vrijheid (art.13)

letter zijn gebleven, toont aan hoe problematisch de harmonisering ervan is met de klassieke theorie van de mensenrechten. Het recht op behoud van een collectieve identiteit kan bijvoorbeeld botsen met bepaalde individuele rechten. Het recht op collectieve veiligheid van zijn kant kan strenge beperkingen met zich brengen van de individuele vrijheden. En meer in het algemeen, schrijft Norbert Rouland, “is het zeker dat het begrip mensenrechten voor gevolg heeft dat zulks de erkenning van de collectieve rechten van etnische groepen belemmert<sup>94</sup>”. Wat betreft het zelfbeschikkingsrecht van de volken dat de basis vormde voor de dekolonisatie, dat is in volledige tegenspraak met het recht op inmenging op grond van ‘humanitaire’ motieven<sup>95</sup>.

De optimisten denken dat de individuele rechten en de collectieve rechten spontaan in harmonie zullen komen omdat ze complementair zijn, al verschillen hun opvattingen nogal over de hiërarchie die tussen die beide rechten heerst. Zo zegt Edmond Jouve heel geruststellend dat “de mensenrechten en de volkenrechten mekaar niet kunnen tegenspreken”<sup>96</sup>. Talrijker echter zijn zij die de onmiskenbare tegenstellingen inzien, maar daaruit totaal tegenstrijdige besluiten trekken. “Velen zijn tot de slotsom gekomen dat het begrip volkenrechten slechts een abstractie was, bedoeld om de vervanging van de ene verdrukking door de andere te rechtvaardigen, en dat enkel de mensenrechten belang hadden, merkte Léo Matarasso op. Anderen daarentegen oordelen dat de mensenrechten slechts ingeroepen worden als ideologisch alibi om schendingen van de volkenrechten te rechtvaardigen”<sup>97</sup>.

Een zelfde waaier aan tegenstrijdige opinies zien we in verband met het ‘universele’, of integendeel strikt westers karakter van de mensenrechten. In navolging van Alain Renaut die stelt dat “de referentie naar de universele waarde geenszins het misprijzen voor het particuliere impliceert”<sup>98</sup>, gaat een meerderheid van de aanhangers van de theorie van de mensenrechten gewoon verder de universaliteit ervan te beklemtonen. “De mensenrechten, zegt John Rawls, zijn niet het resultaat van een bijzondere filosofie, noch van een wereldvisie zoals de andere. Ze zijn niet uitsluitend gebonden aan de culturele traditie van het Westen, zelfs als ze binnen die traditie voor het eerst werden geformuleerd. Ze vloeien gewoon voort uit de definitie van gerechtigheid”<sup>99</sup>. Het impliciete postulaat is hier duidelijk dat er slechts één definitie van gerechtigheid mogelijk is. “Al is het waar dat de universele verklaring van de mensenrechten voortkomt uit de traditie van de Verlichting, voegt William Schutz hieraan toe, toch hebben zo goed als alle volken van de wereld ze aanvaard”<sup>100</sup>. Maar hoe komt het dan dat men zo vaak naar de wapens moet grijpen om ze op te leggen?

---

94 Anthropologie juridique: aux confins du droit, in : *Sciences humaines* (Paris), mei 1992, blz. 33.

95 De belangrijkste struikelsteen voor de volkenrechten wordt gevormd door een klassiek probleem, de definitie namelijk van volk in het internationale recht en het juridisch verschil ervan met het begrip staat, noodzakelijk onderscheid wil men de rechten van minderheden verdedigen. Vgl. in dit verband: **Alain Fenet (éd.)**: *Droits de l’homme, droits des peuples*, Paris, PUF, 1982

96 o.c., blz. 108.

97 Jacques Julliard ging zelfs zo ver te beweren dat “het volkenrecht het belangrijkste wapen geworden is om de mensenrechten te versmachten” (*Le Tiers-monde et la gauche*, Paris, Seuil, 1979, blz. 38). Het recht op verschil wordt eveneens veroordeeld door een resoluut partijganger van de acculturatie, **Sélim Abou** die in *Culture et droits de l’homme* (Paris, Hachette-Pluriel, 1992) Lévi-Strauss heftig aanvalt Hij schrijft bovendien dat “de mensenrechten hun grondslag vinden in de redelijke natuur van de mens, omdat de rede de vrijheid voor zich en voor de anderen eist en dat deze eis een onvervreemdbaar natuurlijk recht is” (blz.75).

98 *Droits de l’homme*, in: *L’Express* (Paris), 30 sept.1988, blz. 55.

99 *Le Monde* (Paris), 30 nov. 1993, blz.2.

100 *Power, Principles and Human Rights*, in: *The National Interest* (New York), zomer 2001, blz. 117.

In zulke optiek zou het in zekere zin louter toeval geweest zijn dat het Westen eerder dan de anderen het 'stadium' bereikt zou hebben waarin het mogelijk was expliciet een streven te formuleren dat onderliggend overal aanwezig was. Deze historische prioriteit zou het Westen helemaal geen bijzondere morele superioriteit verlenen. De Westerlingen zouden alleen 'een stap voor' geweest zijn, terwijl de andere culturen iets 'achter' liepen. Zo zegt het klassieke schema van de vooruitgangsideologie.

De discussie over de universaliteit van de mensenrechten doet vaak denken aan die 'oecumenische' dialogen waar men ten onrechte als vaststaand aanziet dat alle religieuze geloofssystemen onder een verschillende vorm naar dezelfde gemeenschappelijke 'waarheden' verwijzen. De redenering waarmee men de universaliteit van de rechten wil aantonen is bijna altijd dezelfde. Die bestaat erin vast te stellen dat overal ter wereld het verlangen leeft naar welzijn en vrijheid, om daaruit dan het argument te halen om de rechten te rechtvaardigen, omdat die dat verlangen zouden bevredigen<sup>101</sup>. Dergelijke conclusie is totaal fout. Nooit heeft iemand ontkend dat alle mensen bepaalde verzuchtingen gemeenschappelijk hebben, en evenmin dat er een consensus kan worden gevonden om minstens bepaalde zaken als intrinsiek goed of intrinsiek slecht te bestempelen. Overal in de wereld verkiezen de mensen gezond te zijn en niet ziek, vrij en niet verdrukt, overal verfoeien ze dat ze kunnen geslagen, gefolterd, willekeurig gevangen gezet, vermoord worden. Maar uit de vaststelling dat een bepaald goed menselijk is, mag niet afgeleid worden dat het discours van de rechten juist is, en noch minder dat het universeel is. Met andere woorden, het is niet de universaliteit van het verlangen om te ontsnappen aan dwang die moet worden aangetoond, maar wel de universaliteit van de taal die men denkt te gebruiken om aan dat verlangen te beantwoorden. Die twee vlakken mogen niet met mekaar verward worden. En het bewijs van het tweede is nog altijd niet geleverd.

De wijze waarop de verschillende waarden zich tot mekaar verhouden, overstijgt bovendien zelden de veelheid van culturen, om de eenvoudige reden dat elk van die waarden een verschillende inkleuring krijgt binnen elke cultuur. Zoals Charles Taylor bij herhaling aangetoond heeft, komt het er bij de bewering dat een waarde goed is, in de eerste plaats op neer te zeggen dat de cultuur waarin deze waarde goedgekeurd wordt, zelf ook verdient goed te worden bevonden. Wat de rede betreft, die axiologisch verre van neutraal is, elke poging om die te associëren met gelijk welke waarde, zelfs als die 'universeel' verklaard wordt, bindt haar onverbiddebaar aan een bijzondere cultuur waarin deze waarde wordt gewaardeerd.

Op de vraag "is het concept van de mensenrechten een universeel concept?", antwoord Raimundo Panikkar heel duidelijk: "Het antwoord is beslist neen. En dat om drie redenen:

- A) geen enkel concept is universeel uit zichzelf. Elk concept is in de eerste plaats geldig daar waar het bedacht werd. Als we zijn geldigheid willen uitbreiden buiten de grenzen van zijn eigen context, dan zullen we deze extrapolatie moeten rechtvaardigen [...] Bovendien, elk concept streeft naar eenstemmigheid. De mogelijkheid van universele concepten aanvaarden zou leiden naar een strikt rationalistische opvatting van de waarheid. Maar zelfs als deze stelling zou beantwoorden aan een theoretische waarheid, zou daaruit nog niet volgen dat universele concepten bestaan om reden van de

---

101 vgl. bijvoorbeeld: **Michael J. Perry**: Are Human Rights Universal? The Relativity Challenge and Related Matters, in: *Human Rights Quarterly*, aug. 1997, blz.461-509.

- veelheid aan discours die het mensdom *de facto* kenmerkt [...]
- B) Binnen het uitgebreide veld van de westerse cultuur zelf zijn de postulaten die deze problematiek ondersteunen niet universeel aanvaard.
- C) als men een transculturele geesteshouding aanneemt, verschijnt het probleem als zuiver westers, dat wil zeggen dat het de vraag zelf is die er de oorzaak van is. Het merendeel van de postulaten en hier opgenoemde aanverwante vooronderstellingen, komen in andere culturen gewoon niet voor<sup>102</sup>.

Dat is de reden dat bepaalde auteurs er zich bij hebben neergelegd te aanvaarden dat de mensenrechten “een westerse constructie zijn met beperkte toepasselijkheid”<sup>103</sup>, in elk geval moeilijk toepasbaar in culturen waarvan de traditie vreemd is aan het liberale individualisme. Ook Raymond Aron heeft dat erkend: “Elke verklaring van de rechten komt tenslotte over als de geïdealiseerde uitdrukking van de politieke of sociale orde die een bepaalde klasse of een bepaalde beschaving wil realiseren [...] Daarmee wordt ook de dubbelzinnigheid verklaard van de universele verklaring van rechten uit 1948. Ze ontleent aan de westerse beschaving de praktijk zelf van een verklaring van rechten, daar waar de andere beschavingen wel collectieve normen en individuele rechten kennen, maar niet de theoretische, en als universeel voorgestelde, uitdrukking daarvan”<sup>104</sup>.

De kritiek van het universalisme van de rechten in naam van het culturele pluralisme is niet nieuw. In Duitsland hebben Herder en von Savigny, in Engeland Henry Maine aangetoond dat de juridische materie niet gevat kan worden als men geen rekening houdt met culturele variabelen. Een analoge kritiek vinden we terug bij Hanna Arendt als ze schrijft dat “de paradox van de abstracte rechten is, dat ze riskeren van hun identiteit te beroven net zij die slachtoffer zijn van de ontworteling veroorzaakt door de moderne conflicten”.

Op dezelfde basis formuleert Alasdair MacIntyre drie bezwaren tegen de ideologie van de mensenrechten. Het eerste is dat het begrip recht, zoals dat door de ideologie wordt geponeerd, niet overal aanwezig is, hetgeen aantoont dat het niet intrinsiek noodzakelijk is voor een sociaal leven. Het tweede bezwaar is dat het discours van de rechten, zelfs als het voorwendt rechten te proclameren die uit een ontijdelijke menselijke natuur voortkomen, zeer nauw verweven is met een bepaalde historische tijd, wat de universaliteit ervan heel ongeloofwaardig maakt. En het derde bezwaar is, dat elke poging om het geloof in dergelijke rechten te rechtvaardigen, op een mislukking uitliep. MacIntyre onderstreept dat men slechts rechten kan hebben en ervan genieten in een type samenleving dat zulke regels uitgevaardigd heeft; en hij voegt eraan toe: “deze regels verschijnen slechts in bijzondere historische perioden en in bijzondere sociale omstandigheden. Het zijn allesbehalve universele kenmerken van de menselijke conditie”<sup>105</sup>. Hij trekt er het besluit uit dat dergelijke rechten, net zoals de heksen en de eenhoorns, louter verzinsel zijn<sup>106</sup>.

\*

De theorie van de mensenrechten, voor zover ze zich aandient als een universele

---

102 a.c. blzz.94-96.

103 **Adamantia Pollis & Peter Schwab:** a.c.

104 *Pensée sociologique et droits de l’homme*, in : *Etudes politiques*, Paris, Gallimard, 1972, blz.232.

105 o.c. blz.68.

106 *ibid.* blz.70

waarheid, vertegenwoordigt in zekere opzichten een reactie tegen het relativisme. Er schuilt daarin een zekere paradox, want deze theorie komt voort uit hetzelfde leerstellige liberalisme dat, historisch, het relativisme gelegitimeerd heeft door het gelijke recht te proclameren van elk individu om doeleinden na te streven die hij zelf soeverein gekozen heeft. (De tegenspraak wordt bijzonder duidelijk bij hen die de lof zingen van het 'multiculturalisme' vanuit een strikt relativistische houding, terwijl ze tegelijkertijd deze of gene culturele traditie aanklagen als 'strijdig met de mensenrechten'). Maar als de ideologie van de mensenrechten aan het relativisme ontsnapt, dreigt ze in het ethnocentrisme te vervallen. Dat is hetgeen Hubert Védrine, voormalig Frans minister van buitenlandse zaken, vaststelde toen hij zegde dat de vulgata van de mensenrechten neerkomt op het standpunt "dat de westerse waarden in hun geheel en zonder enige mogelijkheid van discussie of nuancering, universele en onveranderlijke waarden zijn, en dat het heiligschennend is die in vraag te stellen"<sup>107</sup>.

Van zijn kant schrijft Raimundo Panikkar: "het als absoluut vaststaand beschouwen dat zonder uitdrukkelijke erkenning van de mensenrechten het menselijk leven chaotisch en zinloos zou zijn, is nauw verweven met de mentaliteit die volhoudt dat, zonder het geloof in een enige God zoals dat beleden wordt in de Abrahamische traditie, het menselijk leven afglijdt naar een totale anarchie. We zouden dan niet ver van de conclusie verwijderd zijn dat atheïsme, boeddhisme, animisme enz. moeten worden beschouwd als menselijke afwijkingen. Van eenzelfde orde is het dilemma: ofwel de mensenrechten, ofwel de chaos"<sup>108</sup>.

Een dergelijke verschuiving is moeilijk te vermijden. Zodra een leer of een cultuur zich draagster waant van een 'universele' boodschap, vertoont zij een onoverwinnelijke neiging om de eigen particuliere waarden ook als dusdanig uit te dragen. Ze diskwalificeert dan de waarden van andere culturen, die ze als bedrieglijk, irrationeel, onvolmaakt of gewoon ouderwets voorstelt. En zonder enige gewetenswroeging - want ze is er stellig van overtuigd te spreken uit naam van de waarheid - stelt ze zich totaal onverdraagzaam op. "Een universalistische leer leidt onvermijdelijk naar formules zoals die van de enige partij", concludeerde Lévi-Strauss<sup>109</sup>.

In een tijd dat de menselijke en culturele verscheidenheid wel de laatste zorg zijn van de economische en handelsideologie die de wereld domineert, knoopt de ideologie van de mensenrechten ook heimelijk opnieuw aan met het oude discours van overheersing en acculturatie. Ze gaat samen met de planetaire uitbreiding van de markt, en geeft er het 'humanitaire' kleedje aan dat die nodig heeft. Het is niet meer in naam van 'het ware geloof', van 'de vooruitgang', van 'de beschaving', of zelfs van 'de zware last van de blanke man'<sup>110</sup> dat het Westen zich gerechtigd acht zich overal in de wereld te mogen moeien met bestaande sociale en culturele praktijken, maar in naam van de moraal geïncarneerd in het recht. De bevestiging van de universaliteit van de mensenrechten betekent in deze zin niets anders dan de overtuiging dat de particuliere waarden van de moderne westerse beschaving superieur zijn en overal moeten worden opgedrongen. Het discours van de rechten

---

107 Refonder la politique étrangère française, in : *Le Monde diplomatique* (Paris), dec.2000, blz. 3.

108 a.c. blz. 97.

109 *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, blz. 378

110 "Ik verwerp zonder voorbehoud de Franse ideologie van 'het recht op inmenging', zei Hubert Védrine nog. In de eerste plaats omdat het teveel gelijkenis vertoont met de 'plicht tot beschaving' van de Franse kolonisatoren uit de 19<sup>e</sup> eeuw en met de last van de blanke man van Rudyard Kipling" (art.cit. blz. 3.)

laat het Westen nog maar eens toe zich op te werpen als de morele rechter van de hele mensheid.

“Door de identificatie van de mensenrechten en de verdediging van de westerse waarden, schrijven René Gallissot en Michel Trebitsch, gaat een nieuwe, geniepiger en subtieler ideologie, een ‘soft’ ideologie het Oost-West manicheïsme uit de koude oorlog vervangen door een Noord-Zuid manicheïsme, waarin de vrijheid naar westers model haar maagdelijkheid hoopt te herwinnen”<sup>111</sup>. Van haar kant merkt Sophia Mappa op: “het westers model [...] moet zich aan de mensheid opdringen, alsof het gezegend is met een natuurlijke objectiviteit die de superioriteit ervan over de anderen zou verzekeren. Volgens dezelfde idee zouden de verschillende sociale systemen van de wereld varianten zijn van het westers systeem, maar hun eigenheden zullen moeten wijken voor de vooruitgang op wereldschaal van het westers model [...] Opdat dit westers model zou zegevieren over de hele planeet is het [dus] noodzakelijk dat de andere samenlevingen bewust hun wereld- en waardevisies opgeven, hun sociale gewoonten, hun instellingen en diep gewortelde culturele symbolen”<sup>112</sup>.

Zou het anders kunnen gaan? Men mag daar sterk aan twijfelen. Zoals François Flahaut schrijft, “als de westerse wereld de planeet wil overtuigen van de gegrondheid van de mensenrechten zoals die er zijn geformuleerd, dan moet zij de antropologische en theologische vooronderstellingen opnemen die deze formulering steunen (en meer bepaald het specifieke gebruik van de term *rechten* in de uitdrukking ‘mensenrechten’). Als die westerse wereld daarentegen wil vermijden op deze vooronderstellingen te steunen, dan moet zij erkennen dat de formulering die er aan deze ‘rechten’ gegeven werd, uit de eigen traditie stamt en slechts een universele waarde heeft in de mate waarin een beroep gedaan wordt op een moreel aanvoelen dat wordt gedeeld door alle mensen van goede wil”<sup>113</sup>. “In het algemeen, zei Raymond Aron, zou men volgend dilemma kunnen stellen: ofwel hebben die rechten een zekere universaliteit omdat ze, dank zij de vage conceptuele vormgeving, gelijk welke instelling tolereren: ofwel behouden ze enige duidelijkheid en dan verliezen ze hun universaliteit”<sup>114</sup>. En hij besluit: “de zogezegd universele rechten verdienen die kwalificatie slechts wanneer ze in een zo vage taal geformuleerd worden dat ze totaal zonder inhoud worden”<sup>115</sup>.

François De Smet vat hetzelfde dilemma als volgt samen: “Ofwel beperken we ons tot een slap internationaal recht zonder enige substantie, plooibaar naar hartelust want de opvattingen van alle menselijke culturen respecterend, en dus waarschijnlijk helemaal niet werkbaar; ofwel nemen we een positie in volgens welke onze cultuur, namelijk die van de individuele rechten, van de waarde van het individu tegenover de collectiviteit, superieur is aan de anderen, superioriteit die steeds alleen maar willekeurig werd bevestigd, omdat we op grond van onze eigen premissen dit overwicht als moreel gerechtvaardigd zien”<sup>116</sup>.

---

111 Les droits de l’homme et le nouvel occidentalisme, in: *L’homme et la société* (Paris), 1987, nrs.3-4, blz.7.

Vgl. ook **Rino Genovese**: *La tribù occidentale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995.

112 o.c. blzz. 9-10.

113 Le sentiment d’exister. Ce soi qui ne va pas de soi, Paris, Descartes et Cie, 2002, blzz.454-455.

114 o.c. blz. 228.

115 ibid. blz. 232.

116 Les droits de l’homme. Origines et aléas d’une idéologie moderne, Paris, Cerf, 2001, blz. 140

De universaliteit van de mensenrechten betwisten betekent evenwel allerm minst om het even welke politieke, culturele of sociale praktijk goedkeuren, enkel onder het motief dat die bestaat. De geschiktheid van de volken en culturen erkennen om vrij voor en door zich zelf wetten op te leggen die ze wensen aan te nemen, of om gebruiken en praktijken te bewaren die de hunne zijn, betekent niet automatisch de goedkeuring daarvan. De beoordelingsvrijheid blijft, alleen de besluiten die men er uit mag trekken veranderen. Het slechte gebruik dat een individu of een groep maken van hun vrijheid laat toe dat misbruik, maar niet de vrijheid te veroordelen.

Het gaat er dus geenszins om een relativistische positie in te nemen – positie die trouwens onhoudbaar is – maar wel een pluralistische positie. Er is een veelheid aan culturen en deze culturen geven een verschillend antwoord op de aspiraties die erin worden uitgedrukt. Sommige van die antwoorden kunnen ons terecht als betwistbaar voorkomen. Het is perfect normaal die te veroordelen – en er de toepassing bij ons van te weigeren. Bovendien moet men aannemen dat een samenleving slechts vanuit de eigen culturele realiteiten en sociale praktijken kan evolueren in een richting die wij verkieslijk achten. Die antwoorden kunnen duidelijk ook tegenstrijdig zijn. Men moet dan kunnen erkennen dat er geen allesomvattende instantie is, geen globaal superieur standpunt dat toelaat een oordeel te vellen in deze tegenstrijdigheden.

Raimundo Panikkar heeft het trouwens heel goed aangetoond dat men zonder moeite in alle culturen ‘homeomorfe equivalenten’ van de mensenrechten kan vinden, maar dat die equivalenten – zoals in India het begrip *dharma*, in China het begrip *li* (ritus) – geen ‘vertaling’ noch synoniem, noch tegendeel van die rechten zijn, maar enkel manieren eigen aan elke cultuur om een antwoord te geven op een equivalente behoefte.

Toen Joseph de Maistre, in een vaak geciteerde passage, zei dat hij in zijn leven mensen van alle soorten had ontmoet, maar nooit de mens in zich, dan ontkende hij daarmee het bestaan van een menselijke natuur niet. Hij bevestigde alleen dat er geen instantie is waar deze natuur in zuivere toestand aanwezig is, onafhankelijk van elke particuliere context: het behoren tot de mensheid wordt altijd gerealiseerd middels een cultuur of een collectiviteit. Het zou dus fout zijn daaruit te besluiten dat de menselijke natuur niet bestaat: dat de objectieve realiteit niet los kan gemaakt worden van een context of een interpretatie, betekent niet dat ze zich tot die context herleidt, niets anders is dan die interpretatie. “Een van nature rechtvaardige [...] bestaat, zegt Eric Weil, maar overal is hij anders. Overal verschillend: hij is niet dezelfde in een traditionele gemeenschap, in een politieke organisatie van het tirannieke type, in een moderne staat. Daaruit besluiten dat zulk natuurlijk wezen alleen bij ons zou bestaan zou absurd zijn, even absurd als te bevestigen dat het *probleem* van een van nature rechtvaardige zich stelt, zich overal had kunnen en moeten stellen”<sup>117</sup>.

In *Fragile humanité*<sup>118</sup> heeft Myriam Revault d’Allonnes een interessante

---

117 Du droit naturel, in: *Essais et conférences*, Paris, Plon, 1970, blz. 193.

118 Paris, Aubier, 2002.

fenomenologie van het menselijke feit geschetst, niet in de zin van de schepping van de andere in de sfeer van subjectiviteit, maar in een relationeel perspectief dat in de eerste plaats de hele 'zin van het menselijke' ziet als de mogelijkheid ervaringen uit te wisselen. De mensheid, zegt ze, is geen functionele categorie, maar een 'geschiktheid om de wereld te bewonen en te delen'<sup>119</sup>. Men kan daaruit de conclusie trekken dat de mensheid niet mag gezien worden als een unitair gegeven, maar tegen de achtergrond van een gemeenschappelijk belang.

---

119 *ibid.* blz. 37.



## 4

## Aan gene zijde van de mensenrechten: politiek, vrijheid, democratie

Van Auguste Cochin tot Joseph de Maistre, van Edmund Burke tot Karl Marx, van Hannah Arendt tot Michel Villey hebben de meeste critici van de ideologie der mensenrechten er het universalisme en het abstracte egalitarisme van aangeklaagd. Ze hebben er bovendien de aandacht op gevestigd dat deze ideologie, door de mens van wie ze de rechten proclameert van elk concreet kenmerk te ontdoen, de nivellering en de uniformiteit in de hand werkt. Als men aanneemt dat de bevestiging van de mensenrechten in de eerste plaats bedoeld is om de autonomie van de individuen te waarborgen, dan begrijpt men meteen dat daar een contradictie zit.

Het abstracte karakter van de mensenrechten draagt het risico in zich om ze tot dode letter te maken. De belangrijkste reden daarvoor is dat het een tegenspraak is tegelijk de absolute waarde van het individu te bevestigen én de gelijkheid van de individuen in de zin van totale identiteit. Als alle mensen mekaar waard zijn, als ze fundamenteel allemaal dezelfde zijn, als ze allemaal 'mensen zoals iedereen' zijn, hoe dan de unieke persoonlijkheid te erkennen van elk van hen, want dan zijn ze helemaal niet onvervangbaar, maar integendeel onderling verwisselbaar. Omdat ze zich niet meer door hun eigen bijzondere kwaliteiten onderscheiden, zal alleen hun aantal het verschil maken. Met andere woorden, de abstracte gelijkwaardigheid is noodzakelijkerwijs in tegenspraak met de proclamatie van de absolute eigenheid van de subjecten: geen enkel mens kan tegelijk 'uniek' zijn en totaal identiek aan elk ander. Omgekeerd kan men de unieke waarde van het individu niet bevestigen als men de persoonlijke verschillen voor onbelangrijk houdt, dat wil zeggen als men niet specificceert wat hen van anderen onderscheidt. Een wereld waarin ieder de andere waard is, is geen wereld waarin 'niets een leven waard is', maar een wereld waarin het leven niets waard is.

Deze problematiek werd heel goed onderkend door Alexis de Toqueville, die een verband legde tussen de opkomst van de gelijkheidswaarde en het risico op eenvormigheid in het sociale leven<sup>120</sup>. Recenter werd deze problematiek ook hernomen door Hannah Arendt, die aantoont dat het voorstellen van de mens als zuivere abstractie zijn kwetsbaarheid vergroot. "De paradox die het verlies van de mensenrechten impliceert, schrijft ze, is dat dit verlies optreedt op het ogenblik waarop een persoon een menselijk wezen in het algemeen wordt [...] dat niets meer vertegenwoordigt dan zijn eigen en absoluut unieke individualiteit die, bij ontbreken van een gemeenschappelijke wereld waarin ze zich kan uitdrukken en waarop ze kan tussenkomen, elke betekenis verliest"<sup>121</sup>.

In een samenvatting van de stelling van Hannah Arendt, onderlijnt André Clair "de relatie tussen de bevestiging van de abstracte universele mensenrechten en het

---

120 vgl. *De la démocratie en Amérique*, Paris, UGE, 1969, 4<sup>e</sup> deel, hfdst.6, blzz. 360-364.

121 *On Imperialisme*. In dit werk, dat het tweede deel vormt van haar *The Origins of Totalitarianism*, New York, Meridian Books, 1958, verbindt Hannah Arendt haar kritiek op de theorie van de mensenrechten aan een veroordeling van het totalitarisme dat zelf wordt voorgesteld als een atomisering van het sociale en een gedwongen gelijkshakeling van alle individuen.

falen van die mensenrechten om het meest elementaire respect te verzekeren voor de menselijke wezens als persoon. Want hetgeen de doctrine van de mensenrechten miskent met haar thesis van abstracte gelijkheid, is net dat er geen effectieve rechten bestaan zonder de erkenning van de verschillen tussen de mensen. Dat is de kern van de thesis: mensenrechten kunnen niets anders zijn dan rechten op *eigenheid* [...] De relativiteit van die rechten vloeit daar gewoon uit voort want ze gelden slechts binnen een bepaalde historische gemeenschap. Maar meer dan dat, het is een metafysische stelling die ter tafel ligt, die van de ontologische differentie: het recht heeft zijn beginsel niet in de mens, zelfs niet in een universele subjectiviteit, maar het is een element van de wereld; dat is het ontologisch verschil dat miskend wordt door de affirmatie van de abstracte gelijkheid, en alleen dat verschil kan de mensenrechten hun volle betekenis geven [...] Het gaat hier dus allerm minst om een absoluut recht van iedereen op verschil, maar om de erkenning dat alleen rechten die geworteld zijn in tradities, en beleefd in gemeenschappen, effectiviteit hebben”<sup>122</sup>.

Het is erg gemakkelijk er hier aan te herinneren dat dezelfde samenleving die met het meeste klem de rechten van het individu verkondigd had, ook die samenleving is die feitelijk de meest belastende mechanismen van collectieve heteronomie heeft ingevoerd. We weten vandaag dat de twee fenomenen niet zonder elkaar konden, al was het maar omdat alleen de staat, snel verworden tot staat-voorzienigheid, bekwaam was de voor het sociaal weefsel verwoestende effecten van het opkomende individualisme te verzachten. Welnu, de staatstussenkomst in alle domeinen is in tegenspraak met de vrije wil, die toch geacht wordt de aansprakelijkheid van de rechtssubjecten te funderen.

“De ontvoogding van de individuen uit de primordiale dwang die hen bond aan een gemeenschap die verondersteld werd hen vooraf te zijn gegaan wat betreft het ordebeginsel, en die zich uitte in zeer effectieve hiërarchische bindingen van mens tot mens, heeft niet bijgedragen tot een inkrimping van de rol van het gezag, zoals het gezond verstand dat suggereert, maar integendeel voor een onophoudelijke groei ervan gezorgd. De onmiskenbare greep van de individuen op verschillende vlakken heeft evenmin de opkomst verhinderd van een administratief apparaat dat, buiten en boven de burgerlijke autonomie, steeds meer en steeds dwingender ingrijpt in de collectieve oriëntaties [...] Hoe groter het recht van de mensen wordt op inspraak in hun samenleving, hoe groter de organiserende greep van de bureaucratische staat die aldus de uitoefening verhindert van de rechten die hij beweert toe te kennen”, aldus Maurice Gauchet<sup>123</sup>.

En hoe zit het vandaag met die ‘heerschappij van de mensenrechten’? In het dagelijks leven wordt de vraag naar de grondslagen zo goed als nooit gesteld. Onze tijdgenoten funderen de rechten niet meer op de menselijke natuur, sinds men beseft dat geen enkele ‘natuurtoestand’ ooit aan het leven in gemeenschap is voorgegaan, en vooral sinds men geleerd heeft dat de ‘natuur’, voor zover die ons iets te vertellen heeft, in een totaal andere richting voert dan die van de ideologie van de mensenrechten. Ze zijn daarom nochtans geen kantianen geworden. Ze willen eerder het begrip ‘waardigheid’ in stand houden, mits het te ontdoen van

---

122 Droit, communauté et humanité, Paris, Cerf, 2000, blzz. 90-92. Het abstracte karakter van de formulering valt bijzonder op in het Frans (‘droits de l’homme’), minder in het Nederlands of in het Duits waar sprake is van ‘mensenrechten’, ‘Menschenrechte’, of ook minder in het Engels, het Spaans of het Italiaans die allen een adjectief gebruiken in plaats van een naamwoord (human rights, derechos humanos, diritti umani).

123 La démocratie contre elle-même, Paris, Gallimard-Tel, 2002, blzz.20-21.

elke verwijzing naar een morele wet. “De waardigheid van een ander menselijk wezen respecteren, zegt Pierre Manent, is niet meer de eerbied respecteren die hij de morele wet betoont, maar dat is nu steeds meer en meer gelijk welke keuze respecteren die hij maakt om zijn rechten te realiseren”<sup>124</sup>.

Er is tegenwoordig een steeds grotere tendens om elk soort eis, verlangen, belang in ‘rechten’ om te zetten. De individuen zouden zo het ‘recht’ hebben elk verlangen te doen inwilligen enkel en alleen omdat ze het kunnen formuleren. Vandaag betekent zijn rechten opeisen niets anders dan zijn belangen vergroten. De opkomst van de rechtenconsument vervoegt aldus het economisch ideaal van de mens die alleen bezig is met het vergroten van zijn eigen belang. “De *homo oeconomicus* die op zoek is naar zijn belang, heeft zijn naamgenoot in de wereld van de politiek: het individu dat zich definieert door zijn rechten”, merkt Guy Roustang op<sup>125</sup>. Daarom heeft de burger het steeds moeilijker om zijn plaats te vinden in een samenleving die politiek wordt opgevat als een zelfregulerende markt. Omdat ze herleid zijn tot een eenvoudige catalogoog van verlangens die als even zoveel noden worden voorgesteld, breiden de rechten zich voortdurend uit, zonder dat men zich bekommert om hun ware bestaansgrond. De rechteninflatie beantwoordt aan wat Michael J. Sandel “de procedurele republiek” heeft genoemd, en aan de consecratie van de figuur van de “onafhankelijke individualist” (Fred Siegel)<sup>126</sup>.

Leven we dan nog wel in een samenleving die ‘de mensenrechten respecteert’ of in een maatschappij die beslist heeft alle soorten verlangens, alle levenskeuzen, elke bestaansinhoud, alle voorkeuren en alle oriëntaties als recht te erkennen, zolang ze niet te veel ingrijpen in de rechten van anderen? Betekent ‘de mensenrechten erkennen’ niets anders dan stellen dat alle neigingen gewettigd zijn?

De banalisering van de rechten brengt in elk geval hun ontwaarding mee. “Dit grenzeloze pluralisme, schrijft Simone Goyard-Fabre, leidt tot een tragisch verzuim: juridisch verzuim vermits het concept ‘recht’ opgelost wordt in een ongecontroleerde beweging van eindeloze eisen; ontologisch verzuim, want het feit dat de mens zijn persoonlijke verantwoordelijkheid afwentelt op een zogezegd collectieve verantwoordelijkheid, leidt tot onverantwoordelijkheid. [...]; axiologisch verzuim, want de totale permissiviteit die zich aftekent aan de horizon van de waanzinnige overproductie van rechten, draagt de kiemen in zich van een overgang naar extremen waarin de mateloosheid en het exces steeds meer op een nihilistische vloedgolf lijken”<sup>127</sup>.

Een ander gevolg, dat direct verbonden is met de affirmatie van het individu en zijn rechten, is de buitengewone toename van de invloed van de juridische sfeer, die voortaan in staat wordt geacht het politieke leven te regelen en het sociale leven in vrede te laten verlopen. Tocqueville zei dat in de Verenigde Staten geen politiek probleem bestaat dat tenslotte niet op een bepaald moment wordt opgelost door er een juridisch probleem van te maken. Deze situatie heeft zich stelselmatig overgeplaat naar de westerse landen, waar de macht van de rechters steeds uitgebreider wordt, en waar de sociale verhoudingen steeds meer in termen van het

---

124 L’empire de la morale, in : Commentaire (Paris), herfst 2001, blz.507.

125 Démocratie: le risque du marché, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, blz. 176.

126 over de ‘rechteninflatie’ vgl. **F. Ost & M. Van de Kerchove**: Le système juridique entre ordre en désordre, Paris, PUF, 1988 ; **Stamatios Tzitzis** : Droits de l’homme et droit humanitaire, in : **Henri Pallard & Stamatios Tzitzis (éd.)** : Droits fondamentaux et spécificités culturelles, Paris, L’Harmattan, 1997, blzz. 41-62.

127 Les principes philosophiques du droit politique moderne, Paris, PUF, 1997, blz. 274.

recht worden uitgedrukt. “De politieke ruimte wordt gewoonweg de plaats waar individuen [...] die aangezien worden als rationele wezens, bewogen door hun persoonlijk voordeel maar zonder inbreuk te plegen op de moraal, aanvaarden hun eisen te onderwerpen aan een gerechtelijke procedure die ze als rechtvaardig aanzien”<sup>128</sup>.

Het probleem is dat de verklaringen van de rechten, in de mate waarin ze alles willen omvatten, onvermijdelijk vager zijn dan de nationale wetten. De moeilijkheid bestaat er dan in die te vertalen in positief recht, zonder de consensus aan te tasten waarvan ze het voorwerp zijn. Vandaar de paradox, heel juist door Pierre Manent samengevat: “Als men zich in de toekomst in hoofdzaak gaat baseren op de mensenrechten om recht te spreken, zal ‘de wijze van oordelen’ niet meer vast zijn. Het arbitraire, dit wil zeggen, net datgene waartegen onze regimes zich wilden wapenen door het instellen van een grondwettelijke controle, zal steeds groeien, en dat zal paradoxaal genoeg aan de rechters te wijten zijn. Welnu, een macht die ontdekt dat ze arbitrair kan handelen, wacht gewoonlijk niet lang met daarvan gebruik en misbruik te maken. Die macht zal naar despotisme neigen”<sup>129</sup>.

Het internationaal recht dat voortkwam uit de vrede van Munster (1648) wordt vandaag overhoop gehaald door de ideologie van de mensenrechten, die het recht op (of de plicht tot) ‘humanitaire inmenging’ –dat wil zeggen preventieve oorlog, die voorheen veelal gelijk gesteld werd met agressie – rechtvaardigt. Dit recht op humanitaire inmenging, dat een openlijke schending is van het charter van de Verenigde Naties, heeft geen enkel precedent in het volkenrecht<sup>130</sup>. Het suggereert dat gelijk welke staat naar eigen goeddunken mag tussenkomen in de binnenlandse aangelegenheden van gelijk welke andere staat, onder het voorwendsel er ‘aanslagen op de mensenrechten’ te beletten. Door die rechtvaardiging van het politiek-militaire interventionisme waaraan de dekolonisatie een einde had gesteld, laat het, onder het mom van een wazige ‘internationale gemeenschap’, een aantal landen of instanties toe overal hun regels op te leggen, ongeacht de culturele voorkeur of de politieke en sociale praktijken die er democratisch aanvaard en geratificeerd zijn. Men ziet dadelijk welke risico’s een dergelijke doctrine met zich brengt, een doctrine die simpelweg de deur opent voor eindeloze oorlogen, want het *jus ad bellum* komt in de plaats van het *jus in bello*.

De idee van een grensoverschrijdende gerechtigheid heeft zeker iets verleidelijks. Men moet nochtans zien dat deze idee op een reeks onoverkomelijke hindernissen stuit. Het recht mag immers niet boven de politiek zweven. Het kan slechts worden uitgeoefend binnen een politieke gemeenschap of het gevolg zijn van een beslissing genomen door meerdere politieke eenheden om zich, op de hun passende wijze, met mekaar te verbinden. Dat betekent dat, zolang er geen wereldregering bestaat, het recht op humanitaire inmenging slechts een schijnrecht is.

Elke recht heeft nood aan een politieke macht om het te bekrachtigen. Bij afwezigheid van een wereldregering kan die rol van planetair politieagent vandaag alleen gespeeld worden door een gewapende macht, die zo sterk is dat niemand

---

128 *Le politique et ses enjeux*, Paris, Découverte-MAUSS, 1994, blz. 151.

129 a.c., blz. 502.

130 Het werd nochtans voorbereid door een langzame evolutie van het internationaal recht dat, vooral sinds het verdrag van Versailles (1919) zich steeds verder verwijderd heeft van de rechtsregels van het oude *jus publicum europaeum*. Vanaf 1917 heeft de Amerikaanse president Woodrow Wilson in het internationaal recht een discriminatoire opvatting van de oorlog ingevoerd die de ‘rechtvaardige oorlog’ gelijk stelde met een kruistocht. Vgl. over dit zeer uitgebreide onderwerp **Carl Schmitt**: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln, Greven, 1950.

eraan kan weerstaan. En vermits de legers altijd in dienst staan van bepaalde staten, komt dat neer op een bevestiging van de hegemonie van de supermachten, en het zou naïef zijn te geloven dat die niet in de eerste plaats aan hun eigen belang zouden denken, ook al stellen zij hun agressie voor als moreel of juridisch gerechtvaardigd. Daaruit volgt dat, van hen die schuldig bevonden werden, alleen de zwakken zullen gestraft worden, terwijl de sterken ongemoeid gelaten worden<sup>131</sup>. Welnu, een gerechtigheid die niet voor ieder dezelfde is, verdient die naam niet.

Bij zijn citaat van Proudhons gevleugelde woord “*Qui dit humanité veut tromper*”, wie het heeft over het mensdom wil bedriegen, deed Carl Schmitt al opmerken dat het “concept mensdom een bijzonder nuttig instrument is voor imperialistische expansie, en dat het in zijn ethische of humanitaire gedaante, een specifiek hulpmiddel is voor het economisch imperialisme”<sup>132</sup>. Hoe dan ook, het mensdom is geen politiek begrip. Een ‘mondiale politiek van de mensenrechten’ is dus ook een *contradictio in terminis*.

De idee dat in de politiek het goede slechts iets goeds kan voortbrengen, miskent hetgeen Max Weber de paradox van de gevolgen heeft genoemd. De geschiedenis leert dat de beste bedoelingen rampzalige gevolgen kunnen hebben. Ze toont ook dat het recht op inmenging nooit een probleem heeft opgelost, maar integendeel de problemen heeft vergroot, zoals we dat hebben kunnen vaststellen in Kosovo, in Afghanistan of in Irak. Democratie en vrijheden worden niet van buitenaf opgelegd, en vooral niet op staande voet. Hun installatie kan slechts uit een locale evolutie groeien, niet uit een gedwongen bekering. Bovendien verdwijnen de politieke machten die door het discours van de mensenrechten aangevallen of aangeklaagd worden niet ten gunste van een vrediger en rechtvaardiger wereld, maar in het belang van economische en financiële machten, kweekvijvers van ongelijkheid en sociale spanningen, die nog vergroot worden door de multinationale ondernemingen en de financiële markten. Zoals Alain Bertho het vaststelde: “de ideologie van de mensenrechten brengt minder bevrijding voor de volken mee dan voor de staatspolitie”<sup>133</sup>.

Nauwelijks had de Franse revolutie de mensenrechten geproclameerd of ze installeerde, om die rechten effectiever te maken, de Terreur. Van 1792 tot 1801 wierp Frankrijk zich, in naam van de ‘vrijheid’, in een politiek van bezetting, annexaties, veroveringen. Het recht op humanitaire inmenging is even oorlogszuchtig. Zoals Julien Freund het zei: “het is niet uitgesloten dat, zoals de mensen oorlog voeren met het oog op een ‘betere vrede’, ze op een bepaald moment zullen vechten in naam van even aanbevelenswaardige opvattingen inzake

---

131 Vgl. **Tzvetan Todorov**: Les illusions d’une justice universelle, in : *Le Monde des débats* (Paris), mei 2001, blz. 27. Kenmerkend terzake is dat, wanneer ze verplicht worden zich te onderwerpen aan een algemene wet, de grootmachten dan plots niet thuis geven. Zo hebben de Verenigde Staten voortdurend gehamerd op het respect voor de mensenrechten buiten hun grenzen, maar nooit dezelfde normen aanvaard voor binnenlands gebruik. Ze hebben geëist dat de Serviër Milosevic voor het Internationaal Strafhof zou verschijnen, terwijl ze anderzijds lieten weten de bevoegdheid van dat hof niet te erkennen. Vgl. **Stanko Cerovic**: Le TPI, instrument de l’empire américain, in : *Le Monde des débats* (Paris), mei 2001, blz. 26. Over het recht op humanitaire inmenging zegden **David B. Rivkin jr. & Lee A. Casey** onlangs dat “het wellicht een van de machtigste wapens zou kunnen blijken die ooit tegen de Verenigde Staten zijn gebruikt”, want “het zou het Amerikaanse leiderschap kunnen ondermijnen in een globaal systeem dat voortkomt uit de koude oorlog” (The Rocky Shoals of International Law, in: *The National Interest* (New York), winter 2001-2001, blzz. 36 en 38. Als alternatief drukken de auteurs de wens uit dat de Verenigde Staten “actief meewerken aan een herziening van het internationaal recht in een richting die [hun] nationale belangen dient en conform is aan [hun] filosofische grondslagen” (ibid. blz.41)..

132 Der Begriff des Politischen, 8<sup>e</sup> ed., Berlin, Duncker und Humblot, 1980.

133 Contre l’Etat, la politique, Paris, La Dispute, 1999, blz. 104.

de mensenrechten”<sup>134</sup>. Dat is de situatie nu. Bernard Kouchner, die nog niet zo lang geleden er prat op ging “zich altijd te bevinden aan de kant waar de bommen vallen, en niet aan de kant waar ze afgeschoten worden”, verklaart vandaag: “een preventieve oorlog is een begrip dat me niet alleen rechtvaardig toeschijnt, maar iets dat ik, samen met anderen, heb voorgesteld als plicht, later als recht op inmenging”<sup>135</sup>. Maar het recht op inmenging rechtvaardigt niet alleen de preventieve oorlog. Door de uitgelokte conflicten een moreel karakter te geven, door ze voor te stellen als ‘rechtvaardige oorlogen’, komt men tot het criminaliseren van de tegenstander, die het beeld van Het Kwaad vormt: wie oorlog voert in naam van het mensdom, kan niet anders dan zijn tegenstanders buiten dat mensdom plaatsen. Zo wordt de ‘rechtvaardige oorlog’ per definitie een totale oorlog.

\*

Men weet dat de doctrine van de mensenrechten, door deze rechten te bepalen als attributen die inherent zijn aan de menselijke natuur, het individu als zelfgenoegzaam aanziet. “De fundamentele rechten in strikte zin, onderlijnt Carl Schmitt, zijn slechts de liberale rechten van de mens als individueel persoon”<sup>136</sup>. Het is trouwens omdat de mensenrechten de attributen zijn van een geïsoleerd individu, van een niet geëngageerd subject, - onafhankelijk ten opzichte van zijn gelijken want vermoed in zichzelf zijn essentiële bestaansredenen te vinden - dat ze niet gezien worden als tegengewicht voor de plichten die er symmetrisch aan zijn. Dit individualisme was in oorsprong zo duidelijk, dat de verklaring van 1789 elke vrijheid van vereniging verbood, en algemener elke vorm van collectief recht; de auteurs ervan veroordeelden trouwens (wet Le Chapelier, decreet van Allarde) elke groepering op grond van beroepsactiviteit. Vandaag worden de collectieve rechten erkend, maar de mensenrechten worden nog altijd gezien als rechten die in laatste instantie het individu betreffen, zelfs al kunnen bepaalde van die rechten slechts collectief worden gerealiseerd.

“Het moderne humanisme is een abstract subjectivisme, zegt Jean-Louis Vullierme. Het ziet de mensen als vooraf bepaalde individuen, als substanties die overal en altijd de zelfde kenmerken vertonen, er op uit zijn de zelfde eisen te doen gelden volgens formele regels die afgeleid zijn uit een unieke rationaliteit”<sup>137</sup>. Dit individualisme of atomisme impliceert vanzelfsprekend het contractualisme; vermits er aan het begin slechts geïsoleerde individuen zijn, is de vorming van gemeenschappen slechts verklaarbaar door het contract, deze typisch juridische procedure van het privaatrecht: voorafgaand aan de markt, is alleen het contract in staat het probleem te omzeilen om een samenleving te wettigen op het beginsel van de onafhankelijkheid van het individu, dat wil zeggen op “het meest asociale principe dat er is”<sup>138</sup>. Nochtans, in de doctrine van de mensenrechten verandert het maatschappelijk verdrag de natuur van de individuen niet. De samenleving blijft een simpele optelsom van individuele atomen die een soevereine wil hebben, en allen

---

134 *Politique et impolitique*, Paris, Sirey, 1987, blz. 198.

135 in *Le Monde*, (Paris), 17 sept. 2002.

136 *Verfassungslehre*, 6<sup>e</sup> ed., Berlin, Duncker und Humblot, 1983. De cultuur van de rechten, vat Charles Taylor samen, is een drievoudig individualistische cultuur: “ze valoriseert de autonomie; ze kent een bijzondere plaats toe aan de zelfontdekking, meer bepaald van zijn gevoelens; en haar opvattingen inzake goed leven impliceren over het algemeen een persoonlijk engagement. Daaruit volgt dat ze, in haar politieke uitdrukking, de vrijheden die aan de individuen verschuldigd zijn, uitdrukt in termen van subjectieve rechten. Door haar egalitaire gerichtheid, ziet ze deze rechten als universeel” (*Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*. Paris, Seuil, 1998, blzz. 389-390).

137 *Question de politique*, in : **Michel Garcin (éd.) : Droit, nature, histoire. Michel Villey, philosophe du droit.** Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1985, blz. 170.

138 **Pierre Manent**: *Naissance de la politique moderne*. Paris, Payot, 1977, blz. 11.

bewogen worden door een zelfde rationele streven naar hun eigen belang. Elk bepaalt zelf vrijwillig zijn objectieven, en treedt slechts op instrumentele basis tot de samenleving toe. Met andere woorden, alleen het individu bestaat werkelijk, terwijl de samenleving of de collectiviteit slechts een abstractie zijn, een schijn of een toegevoegde realiteit.

Voor de theoretici van de rechten heeft de politiek dus niets natuurlijks. Politiek is tegenover de natuurtoestand slechts een kunstmatige bovenstructuur. Deze superstructuur moet, om legitiem te zijn, ten dienste staan van het individu en er van af zien zich te definiëren als een daad van een collectief wezen: "Het *doel* van elke politieke associatie, lezen we in art.2 van de verklaring van 1789, is het handhaven van de natuurlijke en onaantastbare rechten van de mens". Binnen de samenleving definieert de mens zich dus als burger, maar in de eerste plaats als lid van een 'burgerlijke samenleving' (of privé sfeer), en deze wordt gedefinieerd als dat deel van de samenleving dat met recht onttrokken kan worden aan het politieke leven (of publieke sfeer). Daarom geeft de theorie van de mensenrechten de voorrang aan de *privé* rechten van het individu. Zoals Marcel Gauchet het stelde: "het gaat hier niet om gelijk welke versie van de mensenrechten, het gaat om een zeer wel omschreven versie, die er namelijk in bestaat de verbondenheid van de rechten aan de persoon te exploiteren te nadele van zijn staat als burger"<sup>139</sup>.

In het begin leek de theorie van de mensenrechten zich enkel te keren tegen een bijzondere politieke vorm, die van het despotisme namelijk. Maar in feite richt deze theorie haar kritiek op *elke* vorm van politiek. De sleutelidee is die van een, steeds latente, principiële tegenstelling tussen het individu en de gemeenschap of collectiviteit waartoe hij behoort. Het individu wordt voortdurend bedreigd door alles wat zijn individualiteit overstijgt, zodat hij zich enkel tegen die dreiging kan verdedigen door zijn prerogatieven als individu te bevestigen. In deze optiek worden de samenleving noch de familie, noch de openbare macht, noch de sociale relaties, noch zelfs de cultuur, gezien als mogelijke bescherming. Vandaar de noodzaak om met individuele acties een 'onschendbare' sfeer te verzekeren.

Het is dus geenszins overdreven te stellen dat de proclamatie van de rechten van bij de oorsprong een antipolitieke betekenis had. Zoals Carl Schmitt het opmerkt, betekent ze dat "de sfeer van individuele vrijheden principieel *onbeperkt* is, terwijl de macht van de staat principieel *beperkt* is"<sup>140</sup>. Gelijklopend daarmee schept de theorie van de mensenrechten iets radicaal nieuws: een vrijheid onafhankelijk van elke deelname aan de politiek, de vrijheid van een individu los van de vrijheid van de gemeenschap waartoe hij behoort, een idee die in de oudheid als "absurd, immoreel en een vrij mens onwaardig" (Carl Schmitt) zou zijn bestempeld. Want als de rechten principieel onbeperkt zijn, kunnen de plichten daarentegen niet anders dan beperkt zijn, omdat ze, tot het sociale leven behorend, geen tegengewicht kunnen zijn van rechten die inherent zijn aan de menselijke natuur, en omdat het vanuit het standpunt van de theorie van de rechten een tegenspraak zou betekenen zich onbeperkte plichten in te beelden tegenover entiteiten die steeds aangezien worden als potentieel bedreigend voor het individu. In deze optiek worden bepaalde vragen bewust terzijde geschoven, bijvoorbeeld de vraag of en hoe een collectiviteit rechten kan doen gelden tegenover de individuen die haar samenstellen. In het beste geval kan elke beperking van de rechten door het politieke gezag slechts een uitzonderingsstatuut krijgen.

---

139 La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité. Paris, Gallimard, 1998, blz.81.

140 Verfassungslehre, 6<sup>e</sup> ed.

Een goede illustratie van de manier waarop de bevestiging van de soevereiniteit van het individu noodzakelijkerwijs de politieke organisatie van een samenleving dwarsboomt, levert de manier waarop de Franse revolutie geprobeerd heeft de mensenrechten te verzoenen met de burgerrechten, kwestie die in meer dan een opzicht herinnert aan het oude probleem van de eenheid van lichaam en ziel.

Art. 2 van de verklaring van 1791 bevestigt dat de burgerrechten als uitsluitend doel hebben de mensenrechten te handhaven. Deze bevestiging wordt herhaald in art.1 van de verklaring van 1793. Daarmee wil het revolutionair recht duidelijk het subjectief en het objectief recht verzoenen, het natuurrecht en het positief recht, een band bevestigen tussen het burger zijn en het mens zijn. Maar tijdens de periode van de Franse revolutie blijkt de ‘natuurlijke’ mens slechts te begrijpen in de gedaante van burger. Een van de redenen daarvan is waarschijnlijk dat de revolutionaire macht op een al bestaande staatsmacht volgde, terwijl de Amerikaanse verklaring van rechten in een totaal verschillende context zocht naar de opbouw van een totaal nieuwe politieke entiteit<sup>141</sup>. Rousseau van zijn kant had zich in een bekende passage al uitgesproken voor het primaat van de burger: “men moet kiezen tussen het vormen van een mens of van een burger; want men kan niet tegelijk beide samen vormen”<sup>142</sup>. De opstellers van de revolutionaire teksten hangen zelf een burgerlijke opvatting van de rechten aan, die parallel loopt met een uitgesproken legicentrisme, en deze strekking wordt nog versterkt door hun wens de rechten van de staat als prioritair te definiëren. Het principe van de staatssoevereiniteit haalde het heel snel op dat van de universele rechten van het individu. “De natie, schreef Mona Ozouf, wordt niet gezien als een samengaan van vrije en gelijke individuen, maar als begiftigd met een absolute voorrang, en dat vanaf het begin van de revolutie”<sup>143</sup>. De definitie van de mens als natuurlijk subject, die het nodig heeft object van een positieve wetgeving te worden om erkend te worden als rechtssubject, heeft dus het primaat van de burgerrechten geheiligd – hetgeen de revolutionaire machthebbers toeliet de politieke inlijving van individuen te rechtvaardigen.

In zijn onderzoek naar de theorie van de mensenrechten en de burgerrechten in de verklaring van 1789, merkte Karl Marx op dat in het liberale bourgeoisrecht de gelijktijdige ontwikkeling van beide sferen retorisch mogelijk is, maar concreet tegenstrijdig in de mate dat het de mens in twee deelt en hem, binnen elke sfeer, doelstellingen toedicht die onderling onverzoenbaar en onverenigbaar zijn.

Net zoals hij heel goed inzag dat achter het recht op arbeid in de eerste plaats de macht van het kapitaal schuil ging, zo zag Marx ook heel juist dat achter de abstracte algemeenheid ‘mens’ waarvan de rechten werden geproclameerd, in de eerste plaats een spel van privé belangen zat. Dat is de reden dat hij het formalisme van de mensenrechten aanklaagt en hun instrumentatie ten bate van de bezittende klasse, die alleen in staat is door haar wetten de grenzen te bepalen binnen welke de vrijheid van elkeen geldt. De rechten worden geacht voor iedereen te gelden, maar ze zijn in feite in hoofdzaak gemaakt voor de bourgeoisie. “de zogenaamde

---

141 Vgl. **Marcel Gauchet**: *La révolution des droits de l’homme*. Paris, Gallimard, 1988 ; **Stéphane Rials (éd.)** : *La Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*. Paris, Hachette, 1989.

142 Emile ou l’éducation. Paris, Garnier, 1964, livre I, blz. 9.

143 voorwoord tot **Ladan Boroumand**: *La guerre des principes. Les assemblées révolutionnaires face aux droits de l’homme et à la souveraineté de la nation, mai 1789-juillet 1794* ; Paris, Editions de l’Ecole des hautes études en sciences sociales, 1999, blz. 8. Vgl ook : **Elisabeth Guibert-Sledziewski** : *L’invention de l’individu dans le droit révolutionnaire*, in : *La Révolution et l’ordre juridique privé. Rationalité ou scandale ? Actes du colloque d’Orléans*. Paris, CNRS-Université d’Orléans en PUF, 1988, blzz. 141-149.



mensenrechten, schrijft Marx, deze *droits de l'homme* onderscheiden van de *droits du citoyen*, zijn niets anders als de rechten van een lid van de burgerlijke samenleving, dat wil zeggen van de egoïstische mens, de van andere mensen en van de gemeenschap afgescheiden mens<sup>144</sup>. Stellen dat het doel van elke politieke associatie de handhaving van de mensenrechten is, van de burgerrechten een "simpel middel maken om die zogezegde mensenrechten te handhaven" komt erop neer de burger in dienst te stellen van de egoïstische mens: "het is niet de mens als burger, maar de mens als bourgeois die als eigenlijk mens wordt aangezien, als echte mens [...] De reële mens wordt enkel erkend onder zijn aspect van egoïstisch individu en de echte mens onder het aspect van abstract staatsburger"<sup>145</sup>

De stelling van Marx werd stevig op de korrel genomen door Claude Lefort, die de opvatting verdedigt dat het integendeel door die abstractie, door hun ahistorisch en formeel karakter is dat de mensenrechten waarde hebben en een garantie zijn dat ze in gelijk welke omstandigheid ingeroepen kunnen worden. Het is net omdat de mensenrechten de rechten zijn van een onbepaalde mens dat ze aan hun definitie kunnen beantwoorden, stelt Lefort: "de mensenrechten brengen het recht terug naar een grondslag die, in afwijking van hetgeen de naam zegt, figuurloos is, in de mens zelf zit en zich dus onttrekt aan elke macht die er zich meester van zou willen maken"<sup>146</sup>. Maar Lefort verklaart niet hoe dergelijke rechten, waarvan geen enkele 'macht' zich meester kan maken, buiten een politiek raamwerk dat toch macht veronderstelt, kunnen gegarandeerd en toegepast worden.

Dat brengt ons bij het probleem hoe die rechten te effectueren. De mensenrechten zijn inderdaad een zaak van het modern natuurrecht, niet van het positief recht. Welnu, in tegenstelling tot dit laatste heeft het natuurrecht uit zichzelf geen enkel dwangmiddel. Het is een 'ontwapend' recht, en dat is het moderne natuurrecht nog veel meer dan het oude, in de mate waarin het de sociale natuur van de mens niet erkent. Rechten opgevat als onvervreembare attributen van het subject, dat wil zeggen rechten waarvan elk mens de eerbiediging kan eisen alleen al maar omdat hij mens is, hebben "uit zichzelf noch in zichzelf juridische dimensie of draagwijdte" (Simone Goyard-Fabre). Opdat ze die zouden verwerven, moeten ze worden bevestigd door regels van het positief recht, dat enkel binnen een samenleving kan bestaan. Enkel het positief recht kan inderdaad bepalen wie zich op dergelijke rechten kan beroepen, wie en waarom iemand in die rechten geschaad is, enz. Met andere woorden de subjectieve rechten, gezien buiten elk sociaal verband, kunnen slechts effectiviteit hebben binnen een sociaal kader. Dat is een eerste paradox. Paradox die door Régis Debray als volgt wordt samengevat: "Wie enkel maar individu wil zijn om te kunnen genieten van de volledige vrijheid, vergeet dat er geen mensenrechten bestaan zonder de juridische vorm van een staat"<sup>147</sup>.

Een tweede paradox volgt uit de moeilijkheid om te blijven volhouden dat de mensenrechten voorrang hebben op het positief recht, zodat elke politieke macht moet beginnen met ze te erkennen, mits evenwel de erkenning dat de praktische geldigheid van deze rechten afhangt van de mogelijkheid van diezelfde macht om ze

---

144 Die Frühschriften, Stuttgart, Kröner, 1968, blz. 192. Vanaf zijn Zur Judenfrage (1843) is Marx gedurende geruime tijd bij deze zienswijze gebleven. Later klaagde hij de mensenrechten niet alleen meer aan als formele rechten, maar als rechten zonder meer, en gaf te verstaan dat men de politiek niet in rechtstermen moet denken. Vgl. **Bertrand Binoche**: Critiques des droits de l'homme. Paris, PUF, 1989, blzz.97-112 ; **Georg Lohmann** : La critica fatale di Marx ai diritti umani, in : *Studi Perugini* (Perugia), jan.-juni 1998, blzz. 187-199.

145 *ibid.*

146 *Droits de l'homme et politique*, in : *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981, blz.66.

147 *L'Etat séducteur. Les révolutions médiologiques au pouvoir*. Paris, Gallimard, 1993, blz. 161.

toe te passen. Bentham had deze aporie van de contracttheorie al aangeklaagd die erin bestaat de rechten van de staatsburger te gronden op de mensenrechten, terwijl toch deze laatsten slechts effectief kunnen bestaan vanuit de eersten. Zoals Julien Freund het opmerkte: “van de ene kant vraagt men respect voor die rechten net zoals men de beschikkingen van het positief recht respecteert, maar van de andere kant laat men min of meer duidelijk uitschijnen dat de geldigheid van deze rechten niet kan afhangen van de gewone wetgevende instanties, vermits die rechten als universeel gedecreteerd zijn”<sup>148</sup>.

Algemener nog stelt dit het probleem van de verhoudingen tussen politiek en recht. De ideologie van de mensenrechten gaat er vanuit, zoals we hebben gezien, dat het natuurrecht aan elk sociaal feit voorafgaat, en puurt daaruit het argument om de prerogatieven van de politiek te beperken. Welnu het recht, uit zichzelf onmachtig, veronderstelt altijd iets anders buiten zich om van kracht te worden. Zoals Marcel Gauchet het stelt: “het standpunt van het recht laat niet toe rekenschap te geven van het raamwerk binnen hetwelk het recht geldt. Hier moeten we overgaan naar het politieke standpunt”<sup>149</sup>.

De spanning tussen de mensenrechten en de burgerrechten, te weten de rechten van de mens als lid van een bijzondere politieke gemeenschap, komt ook naar voor in de debatten rond de zogenaamde rechten ‘van de tweede generatie’, dat wil zeggen de collectieve of de sociale rechten.

Deze rechten van de tweede generatie (recht op arbeid, recht op onderwijs, op medische bijstand enz.) zijn van een heel andere aard dan de individuele rechten. Soms omschreven als ‘rechten op gelijkheid’ tegenover ‘rechten op vrijheid’, als ‘recht op’ tegenover ‘recht om’, of nog als ‘*rights of reciepience*’ tegenover ‘*rights of action*’<sup>150</sup>. Ze zijn in de eerste plaats vorderingen die het de medeleden mogelijk maken van de staat positieve prestaties te vragen en te bekomen. Het zijn dus niet zozeer natuurlijke *attributen* dan wel *attributies* die een bepaalde maatschappij, op een moment van haar geschiedenis, meent te kunnen toekennen aan haar leden. Niet alleen “vooronderstellen ze een georganiseerde burgerlijke samenleving die hun effectiviteit garandeert”<sup>151</sup>, maar in de mate zelf dat ze zich uitbreiden tot het begrip solidariteit, impliceren ze het sociale feit en kunnen dus niet worden afgeleid uit de prepolitieke natuur van het individu. Tenslotte, in tegenstelling tot de rechten van de eerste generatie die principieel onbeperkt zijn (men kan ze niet beperken zonder aan hun grondslagen te raken) zijn ze beperkt, want elke vordering tegenover iemand anders is beperkt door de prestatiemogelijkheden en middelen van die ander.

Terwijl de theorie van de individuele rechten er naar streeft de macht en het gezag van de staat te verminderen, maakt de instelling van de collectieve rechten veelvuldig gebruik van de staat als werktuig om hun doel te bereiken. De staat wordt niet meer tot onthouding, beperking of afstandelijkheid gehouden, maar integendeel tot implicatie, engagement, zelfs tot institutie als unieke verschafter van een steeds groter pakket diensten. “De erkenning van de sociale rechten die het karakter hebben van ‘eisen’, schrijft Jean-François Kervégan, impliceert dat aan de

---

148 o.c. blz. 191. Freund besluit daaruit dat men niet kan zeggen dat een verklaring van de mensenrechten tot het natuurrecht behoort in de mate zelf dat deze rechten slechts van kracht kunnen worden op het moment van hun proclamatie: “wij hebben hier te maken met een recht waarvan de natuur onbestemd blijft” (ibid. blz.192).

149 Les tâches de la philosophie politique, in : *La Revue du MAUSS* (Paris), 1<sup>e</sup> sem. 2002, blz.292.

150 **D.D. Raphael**: *Problems of Political Philosophy*. London, Macmillan, 1970.

151 **Jean-François Kervégan**: *Démocratie et droits de l’homme*, in : **Gérard Duprat (éd.)** : *L’ignorance du peuple. Essai sur la démocratie*. Paris, PUF, 1998, blz.48

samenleving voldoende macht wordt toegekend en erkend om haar leden het genot van die rechten te warborgen, ondanks de mogelijke onderlinge tegenstellingen tussen particuliere belangen en de tegenstelling van sommige anderen die mogelijk de leden zouden kunnen schaden”<sup>152</sup>.

Dat is de reden waarom men in liberale kringen zo vijandig staat tegenover de collectieve rechten die in het beste geval als ‘mooie idealen’<sup>153</sup> worden afgeschilderd, dat wil zeggen vrome wensen zonder enige reële rechtvaardiging. Als bepaalde van die rechten herleidbaar zijn tot individuele gegevens, kunnen andere inderdaad niet worden bedeed: ze hebben als schuldenaars geen individuen maar collectiviteiten. Het recht van een individu om zijn taal te spreken is bijvoorbeeld onlosmakelijk verbonden met het recht van de groep die deze taal gebruikt, en dit tweede recht is voorwaarde voor het eerste. Welnu, het liberale individualisme verwerpt de idee zelf dat aan een collectiviteit individuele kenmerken worden toegekend, in dit geval rechten, en eist dat de waarde van een goed afhangt van haar conformiteit met het beginsel van eerbied waarop alleen het individu recht heeft. Daarom klaagde Hayek met klem de sociale rechten aan voor zover ze op een verdelende rechtvaardigheid waren gebaseerd: “Elke politiek die zich een ideaal van substantiële verdelende rechtvaardigheid tot doel stelt, voert noodzakelijk naar de vernietiging van de rechtsstaat”<sup>154</sup>.

Het zou dus ijdel zijn te proberen loochenen, zoals Claude Lefort<sup>155</sup> dat doet, dat er een zeer diepe ‘generationele kloof’ gaapt tussen de individuele en de collectieve rechten. Tussen beiden is er een verschil van aard, niet van graad. Dit verschil van aard overstijgt de klassieke tegenstelling tussen gelijkheid, voorgesteld als gerechtigheid, en vrijheid<sup>156</sup>. Enerzijds kunnen de individuele rechten een hinderpaal vormen voor de realisering van de collectieve rechten, tenzij het tegenovergestelde zich voordoet (en daarom beschuldigen socialisten en liberalen er elkaar van de eersten te schenden in naam van de laatsten, en omgekeerd...). Anderzijds is een groot deel van hetgeen publiek of sociaal goed is, niet te scheiden, dat wil zeggen dat zulk goed slechts betekenis heeft in een holistische benadering van het sociale handelen. De instelling van collectieve rechten impliceert de erkenning van het belang van het begrip ‘behoren tot’ en leidt er toe dat groepen rechtssubjecten worden, iets wat de klassieke theorie van de mensenrechten steeds heeft geweigerd. De liberalen vinden daarin argumenten om kritiek te leveren op de sociale rechten. Maar men zou er met evenveel recht een tegenovergestelde conclusie uit kunnen trekken: de sociale rechten, alleen door het feit dat ze sociaal zijn, zijn geloofwaardiger dan rechten die betrokken worden uit een abstracte individuele ‘natuur’, vooral als ze toelaten het begrip verdelende rechtvaardigheid opnieuw een ereplaats toe te kennen.

\*

Over het algemeen wordt de strijd ten gunste van de mensenrechten voorgesteld als een strijd ten gunste van de democratie. In 1990 verklaarde de toenmalige

---

152 *ibid.*

153 *Loftly ideals*, zoals **Maurice Cranston** schreef in *Human Rights Today*, London, Ampersand, 1962.

154 *The Road to Serfdom*, London, George Routledge & Sons, 1944.

155 *Essais sur le politique*. Paris, Seuil, 1986.

156 “Hoe meer rechtvaardigheid er is, des te minder vrijheid, schreef Max Horkheimer. Als men tot gerechtigheid wil komen, moet men de mensen heel wat verbieden [...] Maar hoe meer vrijheid er is, des te meer zal hij die zijn krachten met grotere handigheid ontplooit dan de anderen uiteindelijk in staat zijn hen te onderwerpen, en aldus zal er minder rechtvaardigheid zijn” (*Kritische Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968).

secretaris-generaal van de UNO, Javier Perez de Cuellar dat “de volledige democratisering van Europa een herbevestiging zou zijn van het universele karakter van de verklaring van de rechten van de mens”<sup>157</sup>. Sedertdien werd deze opinie ook verkondigd door Francis Fukuyama en vele andere auteurs. In deze optiek worden mensenrechten en democratie geacht gelijk te lopen. Er zou geen tegenstelling bestaan tussen deze beide begrippen, integendeel zelfs, ze worden bijna synoniemen.

Maar ook deze opinie werd herhaaldelijk betwist. Zo zei Julien Freund bij zijn onderzoek naar het verband tussen democratie en mensenrechten, dat dit helemaal “niet evident” is. Jean-François Kervégan ziet hun gelijkschakeling als heel “problematisch”<sup>158</sup>. Myriam Revault d’Allonnes voegt daaraan toe dat zulks helemaal “niet vanzelfsprekend” is<sup>159</sup>. En daarvoor zijn er heel wat redenen.

Een eerste reden is dat de democratie een politieke doctrine is, en de mensenrechten een morele en juridische doctrine; en deze twee types doctrine zijn niet spontaan in overeenstemming. Als politiek regime streeft de democratie er naar, uit haar aard zelf, alles te beperken wat niet democratisch is, en algemener, wat niet politiek is. De leer van de rechten daarentegen wil de prerogatieven van de politiek beperken. Maar vooral hebben beiden, zoals we hebben gezien bij de behandeling van de mensenrechten en de burgerrechten, niet hetzelfde voorwerp. De ideologie van de mensenrechten kent alleen abstracte individuen, de democratie kent niets dan burgers. Zelfs als ze dezelfde juridische retoriek gebruiken, zijn de burgerrechten (gelijkheid voor de wet, gelijkberechtiging wat betreft kiezen en verkozen worden, gelijke toegangskans tot openbare functies in de mate van bekwaamheid, enz.) totaal verschillend van de mensenrechten. Het zijn geen attributen van de mens als dusdanig, maar *bekwaamheden* die gekoppeld zijn, niet alleen aan een bijzonder politiek stelsel (de democratie), maar ook en vooral aan een specifiek toebehoren (bij een gegeven politieke gemeenschap). De theorie van de mensenrechten geeft het stemrecht aan alle mensen zonder onderscheid omdat ze mensen zijn (‘een mens, een stem’) De democratie geeft stemrecht aan alle staatsburgers, maar weigert dat recht aan niet-staatsburgers. “De democratische rechten van de burger, schrijft Carl Schmitt, vooronderstellen niet het vrije menselijk individu in de buitenstaatsse toestand van ‘vrijheid’, maar de burger die in de staat leeft [...] Ze hebben van dit feit een essentieel politiek kenmerk gemaakt”<sup>160</sup>.

Een democratisch regime streeft anderzijds naar wettiging door toestemming van de bevolking, en deze toestemming wordt veelal gegeven door middel van verkiezingen. In laatste analyse is de democratie het regime dat de volkssoevereiniteit een sacraal karakter geeft. Daarentegen werpt het discours van de mensenrechten zich dadelijk op als een morele zekerheid, als een universele waarheid, die geacht wordt overal te moeten worden toegepast enkel uit hoofde van de universaliteit. Zijn waarde hangt dus helemaal niet af van een democratische ratificatie. Meer zelfs, dit discours kan er in tegenspraak mee zijn.

“De problematiek van de mensenrechten, merkt Revault d’Allonnes op, is gebaseerd op een individuele basis –de problematiek van de natuurlijke rechten van het individu – die onvermijdelijk in conflict komt met de vereisten van soevereiniteit”<sup>161</sup>.

---

157 in *La Croix* (Paris), 1 maart 1990.

158 a.c. blz.42.

159 *Le dépérissement de la politique. Généalogie d’un lieu commun*. Paris, Flammarion-Champ, 2002, blz.284.

160 *Verfassungslehre*, o.c.

161 o.c. blz.42.

Dit conflict toont twee zijden. Enerzijds, in de mate waarin het internationaal recht dat geïnspireerd is door de theorie van de mensenrechten – het recht op inmenging – een beperking inhoudt van de soevereiniteit van de staten en de volken, en daardoor binnen elke democratische staat een beperking van de volkssoevereiniteit. Anderzijds maken de voorwaarden waarin de theorie van de mensenrechten werd vastgelegd, dat het kiesrecht zelf nog slechts kan erkend worden als soeverein in zoverre het niet in tegenspraak is met de postulaten van deze theorie. In het perspectief van de mensenrechten, verklaart Guy Haarscher, “kan het democratisch principe slechts gelden binnen strikte grenzen, die net die zijn van de filosofie van de mensenrechten: in de veronderstelling dat een enkel individu deze laatste verdedigt tegen een meerderheid die bereid is ze te schenden, is het deze solitair die, vanuit het standpunt van de contractfilosofie, de enig legitieme houding zal hebben aangenomen”<sup>162</sup>.

Democratische verkiezingen die niet stroken met de richting van de mensenrechten, worden dus onmiddellijk verworpen als ‘irrationeel’ en onwettig. Dezelfde ideologie verzet er zich tegen dat het volk geraadpleegd wordt, bijvoorbeeld door middel van een referendum, over onderwerpen die beschouwd worden als veel te ‘gevoelig’. De aanklacht van ‘populisme’ moet ongetwijfeld in dit kader worden gezien: als het over de ‘mensenrechten’ gaat, wordt het volk er van verdacht te vaak verkeerde gedachten te hebben.

“De erkenning en afkondiging van de mensenrechten, schrijft Jean-François Kervégan, brengen mee dat onoverkomelijke grenzen gesteld worden aan de soevereiniteit, zowel die van een monarch als die van het volk”<sup>163</sup>. Welnu, elke beperking van de volkssoevereiniteit betekent een aanslag op de fundamenteën zelf van de democratie. Ze komt neer op een verplichting opgelegd aan de burgers, om af te zien van het recht alleen geregeerd te worden door leiders die ze zelf verkozen hebben. Ze leidt ertoe dat de laatste instantie waaraan de burgers gehoorzaamheid verplicht zijn, niet meer die is van gekozen leiders, maar van internationale instanties of jurisdicties waarvan de leden, zogenaamd sprekend in naam van een geopenbaarde waarheid, niet de minste democratische legitimering hebben. De volkssoevereiniteit wordt zo aan voorwaarden onderworpen, wat een duidelijke terugval betekent in de politieke en sociale heteronomie<sup>164</sup>.

Zeer betekenisvol is het feit dat men vandaag de dag veel minder de autoritaire regeringen verwijt dat ze te kort schieten inzake democratische spelregels, dan dat men ze verwijt ‘de mensenrechten niet te respecteren’. Om de politieke instabiliteit tegen te gaan die de planetaire uitbreiding van de markt belemmerde, werd in 1973 een trilaterale commissie in het leven geroepen waarvan de belangrijkste theoretici Samuel Huntington en Zbigniew Brzezinski waren, die al de wens hadden uitgedrukt het veld van de democratische praktijken te beperken in de landen van de Derde Wereld. “Om te beantwoorden aan die twee vereisten – beperkte democratie en overleving van het kapitalisme – werd een nieuw ingrediënt gevonden: de ideologie van de mensenrechten”, schreef Edmond Joue<sup>165</sup>.

De herdefinitie van de democratie als het ‘regime dat de mensenrechten respecteert’, - wat in de grond alleen maar wil zeggen: regime dat verworpen is tot

---

162 Philosophie des droits de l’homme. Bruxelles, Editions de l’université de Bruxelles, 1987, blz.15.

163 a.c. blz.43.

164 vgl. **Robert Bork**: The Limits of ‘International Law’, in: The National Interest (New York), winter 1989-1990, blz.10.

165 Le droit des peuples, Paris, PUF, 1986, blz. 52.

een liberale democratie - is dus intellectueel onverdedigbaar<sup>166</sup>, maar politiek heel rendabel, want ze laat toe elke democratische beslissing die niet bevalt, te verwerpen als in tegenspraak met de ideologie van de mensenrechten. Jean-Fabien Spitz wijst evenwel op de interne tegenspraak van zulk standpunt, want “beweren dat de rechten van de individuen voortkomen uit de natuur en de rede, en ze tezelfdertijd onttrekken aan de discussie door het geheel van redelijke wezens, dat is hun rationale grondslag vernietigen”<sup>167</sup>. (Alleen een meerderheidsbeslissing die zou uitmonden in de opschorting van de democratie, zou als antidemocratisch mogen verklaard worden, want een dergelijke beslissing zou in tegenspraak zijn met het doel waartoe het stemrecht slecht een middel is).

“Men kan niets zinnigs zeggen over een politiek van de mensenrechten, zolang men niet onderzocht heeft of die rechten een eigenlijke politieke betekenis hebben”, schreef Claude Lefort. Al in 1980 had Marcel Gauchet, in een artikel dat opzien baarde, erop op gewezen dat “de mensenrechten geen politiek vormen”<sup>168</sup>. Hij beschreef er “het grootste gevaar dat de terugkeer naar de mensenrechten verheelt, namelijk dat men opnieuw in de val trapt en in de impasse terecht komt van een individu dat gedacht wordt tegen de samenleving, dat men opnieuw bezwijkt voor de oude illusie dat men staat kan maken op het individu, om terug te vallen op de samenleving. Alsof men het zoeken naar een individuele autonomie kan loskoppelen van het streven naar een sociale autonomie”<sup>169</sup>. En hij besloot: “de mensenrechten vormen geen politiek in de mate waarin ze ons geen greep geven op het geheel van de samenleving waarin ze opgedrongen worden. Ze kunnen slechts een politiek worden, mits men de vervreemdende dynamiek kan erkennen van het individualisme, en mits men de middelen verschaft om die dynamiek te overwinnen”<sup>170</sup>

Twintig jaar later heeft Gauchet een nieuw artikel gepubliceerd waarin hij deze problematiek herneemt en uitdiept<sup>171</sup>. Hij beperkt er zich niet toe te herbevestigen dat ‘de politiek van de mensenrechten’ naar een collectieve onmacht voert, hij toont ook dat door een dergelijke politiek na te streven de democratie “de bases waarop ze rust en de instrumenten die ze nodig heeft” ondermijnt.

De ideologie van de mensenrechten, verklaart hij, isoleert binnen de samenlevingen het juridisch element ten nadele van het politieke en het sociaal-historische element: “we zijn getuige van een revanche van het recht en tegelijk van een eclips van het politieke en het sociaal-historische”<sup>172</sup>. Deze ideologie argumenteert bovendien in naam van strikt *individuele* rechten. “Welnu, als er één gevaar opdoemt, dan is het wel de verzwakking van het collectieve tegenover de bevestiging van de individuen”<sup>173</sup>. Elke democratische politiek moet inderdaad erkennen dat de samenleving die haar is toevertrouwd, meer is dan de simpele optelsom van de

166 Over de tegenstrijdigheid tussen de leerstellige grondslagen van het liberalisme en de democratie, vgl..

**Carl Schmitt**, *Verfassungslehre*; ‘democratie en liberalisme gaan niet samen, schrijft Paul Piccone: de liberale waarden zijn slechts legitiem wanneer ze niet van boven af worden opgelegd door een centrale regering die beweert alles te weten’ Ten Counter-Theses on the New Class Ideology. Yet Another Reply to Rick Johnstone, in: *Telos* (New York), lente 2001, blz.153.

167 *Républicanisme et droits de l’homme*, in : *Le Débat* (Paris), nov.-dec. 1997, blz.65.

168 *Les droits de l’homme ne sont pas une politique*, in : *Le Débat* (Paris) juli-aug. 1980 ; deze tekst werd hernomen in *La démocratie contre elle-même*, o.c., blzz.1-26.

169 *ibid.* blzz.17-18.

170 *ibid.* blz.26.

171 *Quand les droits de l’homme deviennent une politique*, in : *Le Débat* (Paris), mei-aug. 2000, ; deze tekst werd hernomen in *La démocratie contre elle-même*, o.c. blzz. 326-385.

172 *ibid.* blz. 335.

173 *ibid.* blz.378.

samenstellende individuen, want daarzonder zou er geen algemene wil zijn. Daarom “mislukt de politiek van de mensenrechten als democratische politiek. Ze mislukt in wat ze bijbrengt om een samenleving te vormen, waarvan het algemeen beeld aan haar leden ontsnapt. Ze kan wel de prerogatieven van het individu in de samenleving uitbreiden; hoe meer ze daarin slaagt, hoe meer het totaalbeeld van de individuen ontsnapt aan de coherentie en hoe minder begrijpelijk en bestuurbaar ze wordt [...] De politiek van de mensenrechten houdt geen rekening en kan zelfs geen rekening houden met de perspectieven van een authentiek bestuur van de collectiviteit door haarzelf”<sup>174</sup>.

Welnu, zoals Gauchet elders nog verduidelijkt, is “en moet de democratie het bestuur van de gemeenschap door zichzelf zijn in zijn geheel, en niet alleen in zijn delen. Ze is en moet zelfregering zijn van een politieke gemeenschap als dusdanig, want anders verworpen de rechtsprerogatieven van de samenstellende leden van deze gemeenschap op termijn tot illusies. De democratie van de rechten is een verminkte democratie, die de echt politieke dimensie van de democratie uit het oog verliest: ze vergeet de politieke gemeenschap waarop in laatste instantie het bestaan van de democratie berust [...] De installatie van het individuele rechtssubject in de volheid van zijn prerogatieven, brengt de verdwijning mee van het collectief politiek subject van de democratie”<sup>175</sup>.

“Er zijn twee belangrijke manieren om een metapolitieke mensheid op te vatten, een mensheid die haar politieke conditie heeft overwonnen of overstegen, noteert Pierre Manent. Dat kan een mensheid zijn georganiseerd volgens het recht, en het kan een mensheid zijn die leeft volgens de moraal”<sup>176</sup>. De ideologie van de mensenrechten verbindt nu die twee, en daarom juist kan ze niet anders dan de politiek *mislopen*. Maar dat doet ze ook en vooral omdat ze de abstracte mens als subject heeft, de mens ‘in zijn natuurtoestand’, dat wil zeggen een presociaal wezen. Hannah Arendt had terzake al opgemerkt: “het is omdat de filosofie en de theologie voortdurend bezig zijn met *de mens*, het is omdat al hun uitspraken juist zouden zijn, ook al bestonden er maar één of twee mensen, of enkel identieke mensen, dat ze nooit een filosofisch geldig antwoord hebben gevonden op de vraag: wat is politiek?”<sup>177</sup>

Het begrip individu waarop het hele discours van de mensenrechten steunt, is in feite een ontstellend armoedig begrip, want het enige wat een individu kwalificeert, is het feit dat hij een individu is. (Men kan zich in deze omstandigheden zelfs afvragen of het zinvol is hem gelijk wat toe te kennen). Volgens de leer van de rechten is het door de mens als individu te stellen, dat hij zijn essentie bereikt. In werkelijkheid is de mens die ontdaan is van al zijn concrete kenmerken, helemaal geen ‘mens in zich’. Hij is niets meer, want hij heeft “de kwaliteiten verloren die de anderen toelaten hem als hun gelijke te behandelen”<sup>178</sup>. “Het falen van de mensenrechten tegenover de historische of politieke realiteit, schrijft Myriam Revault d’Allonnes, getuigt vooral van de impassen van een naturalistische opvatting die onvermijdelijk naar haar tegendeel leidt. Geconfronteerd met de feiten – dat wil zeggen geconfronteerd met het verlies van als substantieel geziene *politieke* kwaliteiten – is hetgeen men vindt niet het permanente substraat van een menselijke natuur, maar een regelrechte zinloze besluiteloosheid”<sup>179</sup>.

---

174 *ibid.* blz.381.

175 *Les tâches de la philosophie politique*, a.c.

176 a.c. blz.501.

177 *Qu’est-ce que la politique?* Paris, Seuil, 1995, blz. 148.

178 **Hannah Arendt**: *Imperialism* o.c.

179 o.c. blz.283.

De eerste theoretici van de mensenrechten hadden geen ongelijk met hun verwijzing naar de menselijke natuur. Maar de idee die ze er zich van vormden was onsamenhangend. Vandaag weten we – men weet het zelfs al heel lang – dat de mens een sociaal wezen is, dat de existentie van de mensen hun coëxistentie niet voorafging, kortom dat de samenleving de horizon is waartegen de menselijke aanwezigheid in de wereld zich van in den beginne aftekent. Net zoals er geen geest is tenzij geïncarneerd, zo is er geen individu dan gesitueerd in een bepaalde sociaal-historische context. Het behoren tot het mensdom is dus nooit onmiddellijk, maar altijd middellijk; men hoort er slechts bij door middel van een bijzondere collectiviteit of een gegeven cultuur. Het is een mens onmogelijk zich enkel en alleen als individu te definiëren, want hij leeft noodgedwongen in een gemeenschap, waarin hij in relatie is met de waarden, de normen, de gedeelde betekenissen, en waar het geheel van deze relaties, van deze gebruiken, in één woord alles wat zijn levensmilieu vormt en zijn wezen omringt, niet toegevoegd is, maar integendeel *bestanddeel* van zijn ik.

De mens heeft een gemeenschap nodig om te leven en om goed te leven. Maar “het beroemde woord van Aristoteles dat de mens een politiek dier is, betekent niet alleen dat de mens van nature gemaakt is om in gemeenschap te leven; het betekent ook dat de mens van nature vraagt om een politiek leven te leiden, en actief deel te nemen aan het leven van de politieke gemeenschap”<sup>180</sup>. “Wij noemen rechtvaardig, zei Aristoteles, hetgeen het geluk voortbrengt en handhaaft voor de politieke gemeenschap”<sup>181</sup>.

Welnu, het is gewoon onmogelijk zich een politiek lichaam in te denken of te organiseren in termen van het individualisme. “Een samenleving is evenmin deelbaar in individuen als een geometrisch oppervlak dat is in lijnen of een lijn in punten”, zei Auguste Comte al<sup>182</sup>. En recenter schreef Raimundo Panikkar: “een individu is een geïsoleerde knoop; een persoon is het hele weefsel rond die knoop, die slechts een fragment is van het totale weefsel dat de realiteit vormt [...] Het kan niet geloochend dat, zonder de knopen, het weefsel zou ontbinden; maar zonder het weefsel zouden de knopen zelfs niet bestaan”<sup>183</sup>. Daaruit volgt dat elk politiek project een zekere vorm van holisme impliceert. In het holisme gaat de samenleving aan de individuen vooraf zoals “het geheel noodzakelijk aan het deel voorafgaat” (Aristoteles). Maar de delen die opgenomen zijn in het geheel, worden niet herleid tot dat geheel, en daarin verschilt het holisme van het collectivisme. Het essentiële verschil zit erin dat, in het collectivisme, de sociale entiteiten zich absoluut aan de individuen opdringen, terwijl in het holisme de capaciteiten van de individuen afhangen van hun sociale relaties. Deze afhankelijkheid is niet causaal van aard, maar constitutief en wederzijds. In dit perspectief is het algemeen welzijn niet het bezit van het geheel noch de simpele som van alle particuliere welzijn: het is een welzijn dat gemeenschappelijk is aan de delen en aan het geheel.

Het is dus evident dat, als men aanvaardt dat de verdediging en de verspreiding van de mensenrechten in de eerste plaats de bevestiging van de politiek nodig hebben, dat men door de politiek aan te vallen, door voortdurend de prerogatieven ervan in te krimpen, de theorie van de rechten de bases zelf van hun effectiviteit ondermijnt.

---

180 **Jacques Maritain**: Les droits de l’homme. Paris, Desclée de Brouwer, 1989, blz. 84.

181 *Ethica Nicomachea*, V,3, 1129b 17-18

182 *Système de politique positive*. dl.2, Paris, L. Mathias, 1851-1854, blz. 181.

183 La notion de droits de l’homme est-elle un concept occidental?, in : *Diogenè* (Paris) oct.-dec. 1982, blz.100.



Een mens kan slechts rechten hebben binnen een politiek kader, in een politieke leefwereld die met anderen gedeeld wordt, want elk recht hangt af van de sociaal-historische context waarin het werd afgekondigd<sup>184</sup>. Net zoals de formele rechten rechten zonder draagwijdte zijn (het recht op arbeid volstaat niet om werk te vinden, en het recht op onderwijs heeft niet veel zin als de overheid geen financiële middelen heeft om gratis onderwijs te verzekeren), net zo min kan het individu in zich een echt rechtssubject zijn. Rechten kunnen slecht predikaten zijn van het burgerschap. “Als de mens toetreedt tot het mensdom door burger te worden, stelt Myriam Revault d’Allonnes vast, dat wil zeggen door het verwerven van een politieke status en als hij, omgekeerd, zijn typisch menselijke kwaliteiten verliest bij verlies van die status, dan impliceren de mensenrechten een opdracht die haar wortels heeft in het burgerschap”<sup>185</sup>. Omgekeerd kunnen de mensen slechts rechten verwerven binnen een welbepaalde politieke entiteit, in een bestaanscontext die hen concreet het recht waarborgt ervan te genieten. Hetgeen er op neer komt te zeggen dat in laatste analyse de rechten de verschillen tussen de mensen bevestigen en uitdrukken, en helemaal niet hun identiteit<sup>186</sup>.

Maar we moeten verder gaan, en ons de vraag stellen naar de opportuniteit om in de taal van de mensenrechten te spreken. Vermits de theorie van de mensenrechten intrinsiek verbonden is met de liberale ideologie, heeft elke poging om ze in een niet-liberale zin te herformuleren weinig kans van slagen. Men kan zich maar beter realiseren dat de zo vaak ingeroepen rechten niet zozeer rechten zijn dan wel *plichten* van de regeerders en eveneens, *bekwaamheden* en *vrijheden* die de onderhorigen gewettigd zijn op te eisen als ze hen geweigerd worden.

Er kan dus vanzelfsprekend geen sprake van zijn dat de verdediging van de vrijheden wordt overgelaten aan de ideologie van de mensenrechten, en nog minder dat de kritiek op deze ideologie een legitimatie zou betekenen van het despotisme. Integendeel, het gaat erom aan te tonen dat de absoluut noodzakelijke strijd tegen alle vormen van tirannie en verdrukking een fundamenteel politieke kwestie is die als dusdanig politiek moet worden opgelost. Met andere woorden, het gaat erom de juridische sfeer en de wegen van de moraalfilosofie te verlaten, om met klem te bevestigen dat de macht van de politieke autoriteit moet begrensd worden, niet omdat de individuen van nature over ongelimiteerde rechten beschikken, maar omdat een politiek stelsel waar despotisme heerst, een slechte politieke samenleving is, dat het recht op verzet tegen verdrukking niet uit het natuurrecht voortkomt, maar uit de noodzaak voor de politieke autoriteit om de rechten van de leden te eerbiedigen, kortom dat de mensen vrij moeten zijn, niet omdat ze ‘het recht daartoe’ hebben, maar omdat een samenleving waarin de fundamentele vrijheden geëerbiedigd worden een *politiek betere* – en bovendien ook moreel meer verkiesbare – samenleving is dan een maatschappij waar zulks niet gebeurt.

Zulks impliceert dat aan het burgerschap de waarde van een beginsel moet worden toegekend, het burgerschap dat opgevat wordt als actieve deelname aan het openbare leven, en niet als een instrumenteel begrip dat tot het verkrijgen van rechten leidt. “De aanvaarding van de minimale vereisten van een democratische politieke ordening - de strikte gelijkheid van ieder qua rechten en plichten - , schreef

---

184 Vgl. **Michael Walzer**: Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equity. New York, Basic Books, 1984 1987 die aantoont dat het abstracte egalitarisme niet toelaat de rechtvaardigheid te denken om de eenvoudige reden dat de kwestie van gerechtigheid slechts kan gesteld worden in verband met een welbepaalde gemeenschap.

185 o.c. blz.291.

186 Vgl. **Hannah Arendt**: On Revolution. New York, Viking Press, 1963.

Jean-François Kervégan hierover, dwingt ertoe af te zien van elke metafysische, antropologische of zelfs morele grondslag van de mensenrechten, en in de eerste plaats die rechten die fundamenteel zijn, ten voordele van een strikt politieke gronding, dat wil zeggen een gronding die enkel berust op het beginsel van de burgerlijke (en niet natuurlijke, want er is niets dat minder egalitair is dan de 'natuur') gelijkheid van de burgers-individuen"<sup>187</sup>.

Dat leidt meteen naar een rehabilitatie van het begrip *horen bij* een politieke gemeenschap, zonder dewelke vrijheid, gelijkheid en gerechtigheid zinloze abstracties zijn. Zulk 'horen bij' sluit het individu niet op, noch belemmert het in zijn wezen, maar geeft integendeel "de mogelijkheid een betekenisvolle singulariteit te zijn", zoals Revault d'Allonnes het uitdrukte, en ze voegde eraan toe: "om de mensenrechten 'politiek' te gronden, moet men de politiek en het burgerschap niet alleen zien in het tweedehandse perspectief van waarborging van subjectieve natuurrechten, maar ook als de primordiale voorwaarde die het samen leven daadwerkelijk grondslag geeft. Maar – en die twee zijn vanzelfsprekend verbonden – moet men ook de kwestie herzien van de individualistische basis van het sociale en de individuele singulariteit denken in termen van *de singulariteit ergens bij te horen*. Zulks kan niet op een individualistische basis, wel op de basis van een relatie met de wereld rondom zich. Want als 'het recht om rechten te hebben' onafscheidelijk is van het horen bij een georganiseerde politieke gemeenschap, - die daardoor niet herleid wordt tot een associatie van individuen – dan berust de onvervangbare singulariteit van een menselijk wezen niet op zijn zelfgenoegzame basis, maar wel op het behoren tot die gemeenschap, die zijn individuatie mogelijk maakt"<sup>188</sup>.

We moeten tenslotte de idee laten varen dat er noodzakelijk een tegenspraak is tussen individuele vrijheid en leven in een samenleving, en parallel daarmee de vrijheid herdefiniëren in de betekenis conform hetgeen Benjamin Constant noemde 'de vrijheid van de Ouden' en Isaiah Berlin de 'positieve vrijheid', die onlosmakelijk verbonden is met een actieve deelname aan het openbare leven, terwijl de vrijheid van de modernen of negatieve vrijheid in een reeks rechten bestaat die toelaten zich aan deze verplichting te onttrekken.

De vrijheid is niet alleen een persoonlijk streven. Ze heeft een sociaal veld nodig om echte vrijheid te zijn. Daarom is de definitie uit art. 4 van de verklaring van de mensenrechten uit 1789 beslist ontoereikend: "de vrijheid bestaat erin alles te kunnen doen wat een ander niet schaadt". Van de ene kant zijn de individuele autonomie en de vrije uitdrukking van bekwaamheden en verdiensten geen subjectieve rechten, maar integendeel een dwingende politieke en sociale noodzaak. (Het openbaar onderwijs, bijvoorbeeld, is geenszins het resultaat van een of ander 'recht op onderwijs', want dan zou het gratis maar facultatief zijn. Wat het verplichtend maakt, is de erkenning dat het onderwijs een sociaal goed is). Anderzijds wordt de individuele vrijheid nooit bereikt in een onvrije samenleving, hetgeen erop neerkomt te stellen dat er geen privé vrijheid is zonder publieke vrijheid. "Het doel van de Ouden was de verdeling van de sociale macht tussen alle burgers van eenzelfde vaderland", schreef Benjamin Constant<sup>189</sup>. Hetgeen betekent dat ook de vrijheid in de eerste plaats een politiek probleem is, en geen probleem van 'rechten'. Dergelijke vrijheid gaat aan de rechtvaardigheid vooraf en conditioneert haar in plaats van er het resultaat van te zijn.

---

187 a.c. blz. 291.

188 o.c. blzz.294-295.

189 Cours de politique constitutionnelle, dl.1, Paris, Didier, 1836, blz. 539.

Voegen we hier nog aan toe dat een van de beste voorwaarden om de vrijheden te verdedigen erin bestaat het principe van de subsidiariteit toe te passen, waarin aan een hogere overheid slechts die taken worden overgelaten die niet volbracht kunnen worden op lagere niveaus of op het lokale vlak, en daarmee komt men tevens tot een beter begrip van het recht: het recht (her)bevestigen betekent dan niet aan individuen het 'recht' verlenen iets te verkrijgen, maar hen *geven* wat hen toekomt, of hen – individueel of collectief – *terugschenken* wat hen onrechtmatig door een derde of door de staat werd afgenomen.

\*

De historici zien vaak in de Engelse *Magna Carta* van 15 juni 1215 de eerste tekst die 'constitutioneel' de mensenrechten zou hebben uitgedrukt. Dat is een anachronistische interpretatie. Net zoals de Spaanse *Magna Charta* die haar voorafging (1188), is de *Magna Carta* een document dat zich beperkt tot een politieke bepaling van de politieke vrijheden. Carl Schmitt onderstreept in dit verband dat ze "vanuit historisch oogpunt niets anders is dan een de vele contracten die in de Middeleeuwen tussen prins en feodale heren werden afgesloten"<sup>190</sup>. Want, onder de vorm van een koninklijke toegeving, gaat het in feite over niets anders dan een pact van openbaar recht dat aan de feodale aristocratie een bepaald aantal vrijheden toekent en dat deze aristocratie beschermt tegen eventueel misbruik van de koninklijke macht. Hetzelfde geldt voor de akten van *habeas corpus* uit 1679 (waarborg tegen arbitraire aanhoudingen) en de *Bill of Rights* van 1688, waarover Carl Schmitt het volgende zegt: "het zijn reglementeringen bij pact of bij wet van de rechten van baronnen of Engelse burgers die in de loop van een geleidelijke evolutie het karakter van moderne beginselen kregen, zonder evenwel de oorspronkelijke betekenis te hebben van fundamentele rechten"<sup>191</sup>.

Hoe dan ook, de vrijheid is van in de oorsprong een Europees begrip. Het antieke Griekenland heeft er als eerste de weldaden van geproclameerd. Maar het is vooral in Noord-Europa dat haar waarde constant het meest in het licht werd gesteld. Tacitus zei al getroffen te zijn vast te stellen dat bij de Germanen de koningen verkozen werden en dat de macht om hen aan te stellen altijd berustte bij volksvergaderingen. En hij voegt eraan toe dat de Germanen de verplichte belasting niet kennen, alleen maar vrijwillige bijdragen. En wat deze Romeinse historicus vertelt over het statuut van de vrouwen, bewijst heel duidelijk hoe sterk de vrijheid van de persoon in de landen van het Noorden werd erkend sinds de verste tijden.

In Frankrijk, waar de koningen slechts vanaf Lodewijk IX niet meer werden verkozen, bleef dit ideaal levend gedurende de hele Middeleeuwen. In zijn beschrijving van het feodaal regime merkt Fustel de Coulanges op: "Aan de top van de hiërarchie stond de koning, omringd door zijn grote vazallen. Elk van deze vazallen was op zijn beurt omringd door zijn eigen leenmannen en zonder hen kon hij niet het geringste vonnis vellen [...] De koning kon geen nieuwe wet uitvaardigen of bestaande wetten wijzigen, en evenmin belastingen heffen zonder de instemming van het land [...] Als men de instellingen van dit regime nader bekijkt en er de zin en draagwijdte van inziet, zal men merken dat alles tegen het despotisme was gericht. Hoe groot de diversiteit ook moge geweest zijn die op het eerste gezicht in dit regime heerste, één ding was er de bron van eenheid, en dat was de vrees voor een absolute macht.

---

190 Verfassungslehre, o.c.

191 *ibid.*

Ik meen dat geen enkel regime er beter in geslaagd is het arbitraire onmogelijk te maken [...] De feodaliteit was een associatie van vrije mensen”<sup>192</sup>.

Het einde van het feodaal regime betekende het begin van de ontbinding van dit systeem onder invloed van het Romeinse autoritarisme en de machtsgreep van de centrale staat. Geleidelijk aan vestigde het erfelijke koningschap een juridisch-administratieve centralisatie ten nadele van de intermediaire lichamen en de regionale vergaderingen. Terwijl de gemeentelijke revolutie de macht van de opkomende bourgeoisie bekrachtigde; hielden de regionale parlementen er mee op vergaderingen van gelijken te zijn om vergaderingen van koninklijke officieren te worden. Absoluut geworden, steunde de monarchie op de bourgeoisie om de laatste weerstand van de adel te smoren.

Maar er waren in Frankrijk altijd theoretici die het centralisme, de juridisch-administratieve rationalisatie en het koninklijke absolutisme aanklaagden. Dit gebeurde de ene keer in naam van ‘de fundamentele rechten van het koninkrijk’, dan weer onder beroep op de oude Keltische of Germaanse vrijheden. Het stelsel van de vrijheid ‘werd in de bossen gevonden’ zoals Montesquieu zei, en hij bedoelde er mee dat de idee van vrijheid een aristocratische en Germaanse oorsprong heeft. Hetzelfde argument werd op het einde van de 18<sup>e</sup> eeuw gebruikt door de hele ‘Germaanse’ stroming (Henry de Boulainvilliers, Le Laboureur, Louis Adrien Le Page) die zich verzette tegen de ‘Romeinse’ stroming (abbé Dubos, de markies van Argentons, Jacob Nicolas Moreau). In navolging van Althusius en de monarchomarchen, die grote tegenstanders waren van de theorieën van Jean Bodin, herhaalden de aanhangers van deze stroming voortdurend dat in het verleden de koningen nooit over absolute macht hadden beschikt. Sommigen, zoals Boulainvilliers<sup>193</sup>, verdedigden de leer van de volkssoevereiniteit en de thesis van een oorspronkelijke natie waarin het eigendom gemeenschappelijk was. Deze leer zal later hernomen worden door Augustin Thierry.

Een andere bijzonder interessante stroming is die van het burgerlijk republicanisme (of burgerlijk humanisme), waarvan de essentiële beginselen tegenwoordig nog verdedigd worden door auteurs als John G.A. Pocock, Quentin Skinner, en recenter door Philippe Petit. Deze denkschool richt zich meer bepaald op de Romeinse republikeinse traditie (Sallustius, Titus-Livius) en verder in de geschiedenis op de Grieken Polybios en Aristoteles, maar ook op Machiavelli, op de Florentijnse en Venetiaanse humanisten, de Engelse republikeinen, evenals op Montesquieu, Rousseau en Jefferson<sup>194</sup>.

In Engeland komt de neo-romeinse theorie van de burgerlijke vrijheid op in de 17<sup>e</sup> eeuw. Haar vertegenwoordigers, Henry Parker, John Milton, Algernon Sidney en vooral James Harrington, brengen een strikt politiek begrip van de vrijheid en verdedigen de stelling van een parlementaire en populaire soevereiniteit, hetgeen

---

192 *Considérations sur la France [1870-1871]*, gec. in : **François Hartog**, *Le XIX<sup>e</sup> siècle et l’histoire. Le cas Fustel de Coulanges*. Paris, Seuil-Points, 2001, blzz.307-309. Terloops verwerpt Fustel de tegenwerping die men zou kunnen maken als zou hij het lijfeigenschap verdedigen: “Het lijfeigenschap was helemaal niet de essentie van de feodaliteit, was zelfs nooit een feodale instelling [...] De dienstbaarheid werd niet ingesteld door het feodaal stelsel, maar het was integendeel dit stelsel dat die deed verdwijnen” (ibid. blz.309).

193 *L’histoire de l’ancien gouvernement de la France*, 3 delen, Amsterdam-Den Haag, 1727.

194 Vgl. **John G.A. Pocock**: *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republic Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975 ; **Philip Pettit** : *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford, Clarendon Press, 1997; **Quentin Skinner**: *Liberty Before Liberalism*, New York, Barnes & Noble, 1998. Vgl. ook **Jean-Fabien Spitz** : *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*. Paris, PUF, 1995.

hen heftige aanvallen van Thomas Hobbes opleverde. Voor hen is de burgerlijke vrijheid verbonden met het klassieke ideaal van de *civitas libera* of vrijstaat, tijdens de Italiaanse Renaissance geponereerd door de verdedigers van de republikeinse '*libertà*', in het bijzonder door Machiavelli in zijn *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (Beschouwingen over de eerste tien boeken van Titus Livius)(1514-1519). Als ze het hebben over 'natuurlijke rechten en vrijheden' vertrekken ze nooit uit het individu, maar uit hetgeen Milton en Harrington 'gemeenschappelijke vrijheid' (*common liberty*), 'vrije regering' (*free government*) of *commonwealth* noemen. Door het verheerlijken van de 'burgerlijke deugden' rehabiliteerden de neo-romeinen meteen de politiek in de mate waarin de openbare instellingen kunnen bijdragen aan de beoefening van deze deugden (waarvan de eerste oorzaak evenwel in de zeden, de tradities en de sociale praktijken ligt). Hun voornaamste stelling is dat de mens pas echt vrij kan zijn in een vrije staat. Ze verwerpen derhalve de stelling volgens welke dwingende macht alleen een bedreiging zou vormen van de individuele vrijheden, en ze onderstrepen het feit dat samenleven in een staat van afhankelijkheid al bron en vorm van dwang is. "Een vrije staat, schreef Quentin Skinner, is een gemeenschap waarin de daden van het politieke lichaam bepaald worden door de wil van het geheel van haar leden"<sup>195</sup>. In zulke staat moeten de wetten worden toegepast met goedkeuring van alle leden van het politieke lichaam, hetgeen hun actieve deelname impliceert aan het openbare leven, en terzelfder tijd de verwerping van de monarchie als tirannie.

In zulk perspectief wordt de vrijheid niet gezien als iets dat in de door de politieke overheid voortdurend bedreigde privé sfeer zijn ontplooiing vindt, maar integendeel betekent vrij zijn in de eerste plaats deel nemen aan de beslissingen waarvan het politieke en sociale leven de plek is, en ontsnappen aan de dwang en aldus mee te werken aan het behoud van de collectieve vrijheden. Vrijheid wordt aldus een vorm van sociaal verband: ik kan niet vrij zijn zonder dat de andere leden van mijn gemeenschap dat ook zijn. Dat betekent dat vrijheid niet bestaat als ze niet gedeeld is en dat de regels waaraan de leden van een politieke gemeenschap zich onderwerpen hun gemeenschappelijk bezit zijn. Bovendien houdt de wet er mee op vijand van de vrijheid te zijn, want de tussenkomst van de openbare macht kan helpen om die te realiseren. De collectiviteit bestuurt zichzelf, niet in rechtstermen, maar dank zij de deelname van allen.

"Het eerste onderscheidende kenmerk van een republikeinse politieke filosofie, zegt Jean-Fabien Spitz, is de bevestiging dat de rechten waarover de burgers beschikken niet door een filosofische rede zijn vastgelegd, maar door gemeenschappelijk overleg waarin men tracht elke partijdigheid te elimineren en te komen tot normen die elkeen legitiem kan vinden. [...] Bovendien is de regel niet meer de uitdrukking van gecumuleerde belangen van het grootste getal, maar een gedeelde overtuiging"<sup>196</sup>. De republiek wordt aldus gevormd door "burgers die zich niet alleen de vraag stellen welke institutionele beschikkingen het gunstigst zijn voor hun eigen belang, maar ook de vraag naar de normen voor een legitiem, moreel aanvaardbaar collectief bestaan"<sup>197</sup>.

Jean-Fabien Spitz voegt daar nog aan toe: "de republikeinen [...] weigeren de rechten alleen maar te zien als nodige instrumenten voor de vervulling van een geheel aan essentiële verplichtingen, gestoeld op de natuur en van buiten af

---

195 o.c. blz.25.

196 *Républicanisme et droits de l'homme*, a.c. blz.51.

197 *ibdi*.

opgelegd aan elke menselijke wil. Integendeel, ze wensen de rechten te zien als het resultaat van een democratisch overleg dat slaat op het soort leven dat we collectief wensen te leven en op de gemeenschappelijke beginselen rond welke de leden van een republiek zich wensen te verenigen [...] De republikeinen zien dus dat er iets grondig fout is met de idee van niet-sociale rechten die elk eigenlijk politiek overleg voorafgaan: de rechten zijn geen kwaliteiten die aan het individu toebehoren buiten elke politieke maatschappij, maar kwaliteiten die slechts aan burgers kunnen toebehoren; het zijn geen natuurlijke 'troeven' waarmee individuen beslissingen van de collectiviteit waartoe ze behoren zouden kunnen dwarsbomen, maar bestaansbeginselen rond dewelke de samenlevingen zijn gebouwd"<sup>198</sup>.

De theorie van het burgerlijk republicanisme dat in de Angelsaksische landen vanaf de 18<sup>e</sup> eeuw geleidelijk onttroond werd door het liberalisme, wordt soms in verband gebracht met de theses van de communautaristische school, waarvan ze op enkele punten nochtans afwijkt (meer bepaald bij Philip Petit).

In meer dan één opzicht voortzetting van de hegeliaanse kritiek op Kant, wortelt de communautaristische kritiek op de ideologie van de rechten in een substantiële visie op het goede. De communautaristen maken het rechtvaardige ondergeschikt aan de eerbied voor een bepaald aantal intrinsieke goederen, en stellen aldus een antithese tegen de liberale opvatting van de rechten. Door te stellen dat het discours van de mensenrechten niet alleen de culturele diversiteit miskent, maar ook de sociale grondslag van de persoonlijke identiteit, tonen ze aan dat de rechten die aan een subject toebehoren dat geen band heeft met een gemeenschap, of die alleszins altijd de verplichtingen die eruit voortvloeien zou kunnen herroepen, totaal zinledig zijn, vermits het integendeel het feit tot een gemeenschap te behoren is dat de betekenis-horizon geeft van waaruit het mogelijk is rechten te hebben: als er geen gemeenschappelijk sociaal belang is, zijn de rechten die aan individuen zijn toegekend slechts een illusie<sup>199</sup>.

De meeste communautaristen erkennen nochtans de individuele rechten, maar betwisten de formulering die eraan gegeven wordt door de liberalen. Bij hen loopt de kritiek op de liberale opvatting van de rechten langs twee wegen. De eerste bestaat erin aan te tonen dat door het toekennen van een primaat aan de individuele rechten het liberalisme de communautaire dimensie van het menselijk leven miskent, dimensie die noodzakelijk is voor de zelfrealisatie zowel als voor het goede leven. De tweede bestaat erin vast te stellen dat de naar voor geschoven rechtvaardiging om deze voorrang van de individuele rechten goed te praten, op verkeerde vooronderstellingen berust wat betreft de menselijke natuur. Bovendien betwisten de communautaristen het autonome karakter van de theorie van de rechten en stellen ze dat ze minstens zou moeten steunen op een bredere theorie van de morele actie of de deugd, want deze hebben als voornaamste doel de vraag te stellen naar wat goed is, en niet naar wat rechtvaardig is om te doen<sup>200</sup>.

---

198 ibidi. blz.52.

199 Vgl. meer bepaald **Alasdair MacIntyre**: *After Virtue : A Study in Moral Theory*, Indiana, University of Notre Dame, 1993 ; **Charles Taylor** : *La liberté des modernes*. Paris, PUF, 1997 ; **id.** : *Sources of the Self : The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989 ; **Michael Sandel**: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. Voor een meer algemene kritiek van het 'discours van de rechten' zie ook : **Richard E. Morgan**: *Disabling America. The 'Rights Industry' in Our Time*, New York, Basic Books, 1984; **Joseph Ratz**: *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986; **Mary Ann Glendon**: *Rights Talk. The Impoverishment of Political Discourse*, New York, Free Press, 1991.

200 Het eigendomsrecht, bijvoorbeeld, kan niet als rechtvaardig in se worden verklaard, ongeacht het goede of slechte gebruik ervan. Vgl. **Charles Taylor**: Atomism, in: **A. Kontos (ed.)**: *Powers, Possessions and Freedom. Essays in Honour of C.B. Macpherson*, Toronto, University of Toronto Press, 1979.

Als men verwijst naar het antieke of het middeleeuwse denken, naar het burgerlijk republicanisme of naar de verworvenheden van de communautaristische school, dan ontbreken in elk geval de bronnen niet die moeten toelaten de noodzakelijke vrijheid te gronden, zonder beroep te doen op de liberale ideologie, en die vrijheid verdedigen op een meer coherente, meer betrouwbare wijze dan het discours van de mensenrechten zulks doet. Het is aan gene zijde van dit discours dat men, om de mooie formulering van Pierre Chaunu te hernemen, in het licht moet stellen “de bereidheid om op authentieke manier *wij* te zeggen, wat wil zeggen: weerstaan aan het absolute *ik*”.

**Vertaling: Paul Janssen**