

DE JUSTIFICATIE VAN MENSENRECHTEN EN HET RELATIVISME-UNIVERSALISME DEBAT

*Siegfried Van Duffel*¹

SUMMARY - *The justification of human rights and the relativism/universalism controversy* - Three defences of human rights are discussed in this article: two traditional attempts to prove what is called the "rational necessity" of human rights, and one attempt to accommodate cultural differences within a human rights framework. It is argued, *first* that these rational foundations of human rights do not work - *i.e.* they fail to do what they are supposed to do; *second*, that attempts to accommodate cultural differences end up in the vicinity of the doctrine which they tried to defeat, *viz.* the doctrine of cultural relativism. It is suggested that it would be wiser to stop arguing against relativism and to focus on other related questions.

1. Inleiding

De feitelijke diversiteit aan morele opvattingen plaatst de verdedigers van mensenrechten voor een onmiskenbaar probleem van justificatie. Laat me aan de hand van een extreem voorbeeld uitleggen waarom dit zo is. Er zijn wellicht weinig praktijken die de Europese geesten zo onthutsen als het wegsnijden van de top van de clitoris van jonge vrouwen - en dit is nog maar de lichtste vorm van vrouwenbesnijdenis. Tom Ronsé (in *De Morgen* van 27 april 1996) weet dat in het Westen algemeen erkend wordt dat de seksuele vermindering van jonge Afrikaanse meisjes "een barbaarse praktijk" is. Laat me zelf maar meteen stellen dat het mij om diverse redenen (waaronder medische) een absurd gebruik lijkt. Ondanks de inspanningen van sommige 'ontwikkelingsorganisaties' en dergelijke wordt de operatie in heel wat Afrikaanse landen nog op grote schaal uitgevoerd. "De Wereldgezondheidsorganisatie schat dat tussen 85 en 114 miljoen er het slachtoffer van werden en dat dit aantal jaarlijks met bijna twee miljoen groeit." (Ronsé, *l.c.*) De praktijk wordt vaak gelaakt als een schending van de rechten van de vrouwen, meestal jonge meisjes, die de operatie moeten ondergaan. Doch de belangrijkste rechtvaardiging die voor de voortzetting van de praktijk gegeven wordt, is eveneens van morele aard. De ingreep zou het behoud van de 'morele zuiverheid' van vrouwen veilig stellen.

Ondanks de confrontatie met de westerse houding tegenover deze praktijk is het niet zo dat vrouwen in de betreffende landen zich massaal tegen de schending van hun rechten verzetten. Uit een studie uit 1983 (uitgevoerd door middel van een gedetailleerde vragenlijst voorgelegd aan 3.210 vrouwen en 1.545 mannen in Soedan) zou blijken dat slechts één op de vijf vrouwen en één op de zeven mannen deze traditie liever afgeschaft zou zien (Renteln, *l.c.*). Een mensen-

¹ De auteur is als wetenschappelijk medewerker verbonden aan de Vakgroep Vergelijkende Cultuurwetenschap, Universiteit Gent

rechtenactivist zou hierbij mogelijk zijn beide armen in de lucht heffen en zich vertwijfeld afvragen: "Hoe deze vrouwen aan het verstand te brengen dat ze voor hun rechten moeten opkomen?" Een mogelijke oplossing van het probleem zou erin kunnen bestaan om te stellen dat het niet om een schending van de mensenrechten gaat, zolang de ingreep maar gebeurt met de instemming van de vrouw in kwestie. Die instemming is natuurlijk twijfelachtig, aangezien de operatie bij jonge meisjes uitgevoerd wordt. Ook wanneer ze pas op latere leeftijd zou uitgevoerd worden, stelt zich het probleem van de wel erg grote sociale druk. Vrouwen die weigeren om zich te laten besnijden vinden hoogstwaarschijnlijk geen echtgenoot. De vraag is of er in zo'n situatie wel sprake kan zijn van een vrije keuze. De conclusie van onze imaginaire activist zou erop moeten neerkomen dat het er in de eerste plaats op aankomt dat de voorwaarden moeten vervuld worden opdat vrouwen in vrijheid kunnen kiezen om zich al of niet te laten besnijden. Bijvoorbeeld door campagne te voeren om mannen ervan te overtuigen dat onbesneden vrouwen niet *per se* onrein zijn.

Het echte probleem ligt echter op een ander vlak. Als een vrouw zich, ook wanneer ze daar vrij over kan beslissen, toch nog wil laten besnijden, dan is dat natuurlijk haar zaak. De interculturele verschillen in morele opvattingen reiken echter verder dan dat. Laat ik Tom Ronse daarom nog even aan het woord die ons vertelt hoe "barbaars" deze volkeren ("stammen") in werkelijkheid wel zijn. Hij verhaalt de trieste vlucht van Fauziya Kasinga, een jong Afrikaans meisje. Haar vader was de welgestelde eigenaar van een transportbedrijfje en een "verlichte geest"². Hij was tegen polygamie en tegen besnijdenis en hij vond dat zijn dochters zelf hun echtgenoten mochten kiezen. Dat ging in tegen de stamgebruiken, maar de vader was rijk genoeg om zijn eigen koers te varen. Fauziya was een gelukkig kind. Toen haar vader echter stierf, werd een tante hoofd van de familie. Zij haalde Fauziya van school, want onderwijs voor meisjes vond ze geldverspilling. Ze besloot haar op zestienjarige leeftijd tegen haar zin uit te huwelijken aan een rijke, oudere zakenman, die al drie vrouwen had. Protesteren hielp niet. Na het huwelijk werd Fauziya opgesloten in afwachting van haar rituele verminking. Voor het zover was, kreeg Fauziya echter nog bezoek van haar oudere zus Ayisha die haar hielp ontsnappen toen haar tante van huis was. Ayisha voerde haar naar de Ghanese hoofdstad Accra. Omdat Fauziya ook daar niet veilig zou zijn voor haar man, zette Ayisha haar op het eerste vliegtuig naar Europa. Ze vroeg asiel aan in de Verenigde Staten, maar werd er meteen opgesloten. Na zestien maanden opsluiting werd Fauziya uiteindelijk in beroep vrijgepleit door Professor Karen Musalo, een specialiste in internationale mensenrechten.

Aangezien Fauziya in haar land niet meer veilig was voor haar man, moet het zijn dat de praktijk van het besnijden niet alleen door de plaatselijke "stam" beoefend wordt, maar ook wordt toegelaten door de overheid, zelfs wanneer dit ingaat tegen de wil van het betreffende meisje. De meningsverschillen met andere culturen gaan dus niet zozeer (of niet alleen) over de vraag of besnijdenis het morele welzijn van de vrouw in kwestie al dan niet bevordert, maar ook

2 Ronse specificeert niet of het om een adept van de Franse, dan wel de Duitse verlichting gaat

- en vooral - over de vraag of het wel aan de vrouw zelf is om daarover te beslissen. Of het met andere woorden de individuele mening van de vrouw is, die moet/mag bepalen of de besnijdenis al dan niet uitgevoerd moet worden. Als men van mening is dat iedereen het zelfbeschikkingsrecht over zijn of haar eigen lichaam heeft - zoals algemeen in het Westen het geval is - dan is het vanzelfsprekend dat het aan de vrouw is om dit te bepalen. Maar precies deze vanzelfsprekendheid ontbreekt in andere culturelen.

De bedoeling van deze lange inleiding is niet om een of andere vorm van ethisch relativisme te verdedigen, maar enkel om een heel bescheiden punt aan te brengen. Het punt is dit. Als een praktijk de westerse morele gevoeligheden zo diep raakt, dat linkse journalisten er niet voor terugschrikken om woorden als 'barbaars' in de mond te nemen, en deze praktijk wordt beoefend door een bevolking die ongeveer twintig maal zo groot is als die van België, dan is er duidelijk iets mis. Ofwel legt men zich neer bij het feit dat een steeds groeiend deel van de wereldbevolking 'barbaars' is (en dat blijft), ofwel wordt het hoog tijd om hen wat beschaving bij te brengen. Vermits deze mensen onze morele gevoeligheden klaarblijkelijk niet delen mag men zich, indien men voor de tweede optie zou kiezen, aan de volgende vraag verwachten: "Waarom zouden wij deze waarden moeten aanvaarden?". Dit heeft weinig te maken met gesofisticeerde disputen over 'de objectieve waarheidswaarde van morele normen' of iets dergelijks. Het enige wat ik ten berde wil brengen is dat men een of ander argument nodig heeft om deze mensen ervan te overtuigen, niet alleen om van het gebruik af te stappen, maar ook om het principe te aanvaarden dat iedereen recht heeft op 'zelfbeschikking'.

Niet om het even welke argumentatie zal kunnen dienen. Filosofen verdedigen vaak politieke of ethische opvattingen door te beargumenteren dat ze logisch volgen uit een overtuiging waarvan ze verwachten dat iedereen die deelt, of dat de alternatieven contra-intuïtieve resultaten opleveren. Dit soort argumentatie lijkt op het eerste gezicht niet erg geschikt. De reden is dat morele intuïties als toetssteen gebruikt worden, en het zijn precies die intuïties die door mensen met andere culturele achtergronden niet gedeeld worden. Een mogelijk alternatief om iemand te overtuigen dat men bepaalde ethische normen behoort te respecteren, is het ontwikkelen van een rationeel bewijs - één dat niet afhankelijk is van het al of niet aanvaarden van andere normen. Als 'barbaren' tenminste het vermogen bezitten om rationele argumenten te vatten, dan is het misschien mogelijk om hen op deze manier te overtuigen. Er werden in het verleden velerlei versies voorgesteld. Vandaag de dag hebben ze echter sterk aan 'populariteit' ingeboet, omdat er geen enkele bestand blijkt tegen rationele kritiek. Integendeel: de theorieën die ik ken zijn duidelijk vals. Men hoeft niet eens zo ver te zoeken om dit te zien. Ik zal om te beginnen twee zulke argumenten weergeven en tonen waarom ze falen.

2. Twee 'rationele funderingen' van mensenrechten

De twee theorieën die ik hier zal voorstellen worden door hun auteurs min of meer voorgesteld als rationele funderingen van mensenrechten. Beide auteurs

zijn van mening dat de geldigheid van de rechten die ze voorstaan rationeel aangetoond kan worden. Gewirth spreekt in dit verband over de rationele noodzakelijkheid (rational necessity) van mensenrechten.

2.1. Alan Gewirth's *justificatie van mensenrechten*

Mensenrechten hebben volgens Gewirth tot doel te garanderen dat iedere persoon rationele autonomie zou bezitten - dat iedere persoon een zichzelf-beheersende, zelfontwikkellende agent zou zijn, die zich kan verhouden tot andere personen op basis van wederzijds respect en samenwerking, "in contrast to being dependent, passive recipients of the agency of others" (1982: 5). Mensenrechten zijn de rechten van ieder individu op datgene wat noodzakelijk is om als mens te handelen en een redelijke kans op succes te hebben. Opdat een persoon deze goederen zou hebben, is het nodig dat niemand verhindert dat deze persoon deze goederen zou bezitten, en ook, in sommige gevallen, dat andere personen of groepen hem of haar bijstaan om het goed te verwerven. De reden waarom alle mensen recht hebben op de voor hen noodzakelijke goederen wordt door Gewirth als volgt samengevat:

Omdat ieder mens bepaalde goederen moet hebben om in de mogelijkheid te zijn om ofwel ook maar enigszins te kunnen handelen of om daarbij een redelijke kans te hebben om zijn doel te bereiken, *volgt daaruit* dat hij recht heeft op deze noodzakelijke goederen.

[*Because* every human must have certain goods if he is to be able to act either at all or with chances of succes in general in achieving his purposes, *it follows that* he has rights to these necessary goods. (1982: 7; cursief van de auteur)]

Het argument dat deze afleiding moet justificeren volgt de methode die door Gewirth de methode van de dialectische noodzakelijkheid genoemd wordt. Gewirth suggereert namelijk zelf (1981b, in 1982: 48B49) dat uit het feit dat iets een noodzakelijk goed voor iemand is, normaal niet volgt dat het ook zijn recht is. Om deze gevolgtrekking toch te kunnen maken moeten de beide concepten (noodzakelijkheid en rechtsclaim) figureren in oordelen die de agent zelf maakt in overeenstemming met de dialectisch noodzakelijke methode. Het betoog gaat dan als volgt: Wanneer *ik* een vooruitziend agent ben die zijn eigen doelstellingen nastreeft en iets is *voor mij* noodzakelijk, dan kan *ik* niet ontkennen dat ik deze goederen moet hebben. Daaruit volgt dat *ik* moet bevestigen dat anderen niet mogen interveniëren in mijn bezit van dit goed. Indien anderen dat wel zouden doen, zou ik immers niet de goederen hebben waarvan ik moet bevestigen dat ik ze nodig heb. Wanneer ik zou bevestigen dat ik bepaalde goederen nodig heb, en tegelijkertijd dat anderen mij deze goederen mogen ontnemen, zou ik mezelf tegenspreken.

Cruciaal in het argument is de identificatie van deze claim met een rechtsclaim. Iedere agent moet volgens Gewirth voor zichzelf het *recht* claimen op de goederen die voor hem noodzakelijk zijn. Wanneer ik zou ontkennen dat ik het *recht* heb op de goederen die ik nodig heb, moet ik ook ontkennen dat anderen niet mogen interveniëren in mijn bezit van dit goed, en dus toegeven dat het

hen toegelaten is om het goed van mij af te nemen. Maar er is hier duidelijk iets misgelopen met het argument. Wanneer ik voor mezelf moet volhouden dat ik bepaalde dingen nodig heb, dan geeft dit slechts *aan mij* redenen om te bevestigen dat niemand mij mag verhinderen om deze goederen te genieten. Hieruit volgt niet dat *anderen* redenen zouden hebben om mij deze goederen te laten. Wat nodig is om dit respect af te dwingen is een morele wet die zegt dat iedereen de rechten van anderen (zou) moet(en) respecteren. Gewirth houdt vol dat deze wet volgt uit de universalisering van het recht dat iedere agent zichzelf moet toeschrijven. Omdat het feit dat men een agent is, voldoende reden is opdat men voor zichzelf bepaalde rechten moet claimen, is iedereen gehouden om te aanvaarden dat alle andere agenten deze rechten eveneens hebben. En omdat deze rechten (van anderen) plichten (van mezelf) als correlaat hebben, kan ik logisch niet ontkennen dat ik ook de rechten van anderen moet respecteren. Maar de belangrijkste schakel ontbreekt nog steeds: zoals het feit dat ik bepaalde rechten moet claimen geen reden vormt voor anderen om deze rechten te respecteren, zo vormen de rechten van anderen voor mij geen reden om deze rechten te respecteren. Gewirth maakt met andere woorden de cruciale fout om rechten te identificeren als een zijde van een relatie tussen verschillende individuen. Een recht zoals Gewirth het opvat, wordt beter beschreven als een functie van iemands relatie met de wet. Het is deze wet die Gewirth probeert af te leiden uit de individuele claims van agenten. Dit is onmogelijk, omdat de wet logisch voorafgaat aan de claims van individuen die zich op deze wet baseren. Wanneer de wet niet reeds bestaat, is het maken van rechtsclaims onzinnig, zoals het presenteren van een cheque als betaalmiddel in een samenleving die het instituut geld niet kent (MacIntyre, 1981: 67).

2.2. *Het fundamenteel rechtsbeginsel volgens Frank Van Dun*

Hoewel mensenrechten volgens Gewirth de autonomie van iedere persoon moeten garanderen en zijn theorie hiervoor de nodige ruimte laat, staat niet de autonomie maar de bescherming van de agent centraal in deze theorie. In een actieve rechtstheorie zoals die van Van Dun is dit net omgekeerd. Van Dun maakt om te beginnen een duidelijk onderscheid tussen *rechtsnormen* en *rechtsgeldige normen*.

Alleen een soeverein rechtssubject kan *rechtsgeldige normen* uitvaardigen, en dan nog maar alleen m.b.t. het gebruik of de bestemming van zijn eigen domein. Maar een soeverein rechtssubject kan geen *rechtsnormen* uitvaardigen, vermits het juist het recht is dat bepaalt wie of wat een soeverein rechtssubject is en hoe we kunnen uitmaken wat in en wat buiten het domein van het soeverein rechtssubject valt. (Van Dun 1982: 63)

Wanneer bepaald is wie of wat een soeverein rechtssubject is en wat binnen het domein van dit rechtssubject valt, kan er verder over 'het recht' niets meer gezegd worden. De kern van de theorie is eigenlijk dat een soeverein rechtssubject met betrekking tot zijn domein mag doen en laten wat het wil. Wanneer

iemand bv. zou stellen dat het Belgisch parlement een soeverein rechtssubject is en dat haar domein de verzameling is van alle goederen en alle inwoners van de Belgische staat, dan zal die persoon aannemen dat alle door dat parlement uitgevaardigde normen (wetten) met betrekking tot dat domein rechtsgeldig zijn. Die rechtsgeldigheid is normatief. Ze impliceert gehoorzaamheidsplicht van de inwoners t.o.v. de uitgevaardigde wetten. Wie zijn volgens Van Dun soevereine rechtssubjecten en wat is hun domein? Het antwoord op de eerste vraag is: alle mensen zijn soevereine rechtssubjecten. Hun domein is de verzameling van hun (somatische en extra-somatische) middelen.

*Middelen zijn de mensen niet zomaar gegeven. ... Middelen moeten ontdekt, geproduceerd, uitgevonden worden. Zij zijn creaties van de menselijke geest. Niets is een middel in en uit zichzelf; zelfs het eigen biologisch lichaam is niet zomaar vanzelf een middel Iets wordt pas een middel wanneer iemand het van een ding in een middel transformeert, d.w.z. het doelgericht gaat gebruiken, het een bepaalde bestemming gaat geven en betreft in zijn plannen. De eerste gebruiker creëert het middel als middel - hij is de auteur of *auctor* ervan Het middel is door hem, en in die zin is het *van hem*: als middel gaat het van hem uit, het vindt zijn oorsprong in hem. Wanneer we zeggen dat diegene van wie het middel is het recht heeft erover te beschikken, dan verkondigen we geen loutere tautologie - we zeggen niet dat diegene die het recht heeft over het middel te beschikken het recht heeft over het middel te beschikken. We zeggen dat hij het recht heeft erover te beschikken op grond van het feit dat hij het middel heeft gecreëerd. (*ibid.*: 37-38, cursief van de auteur)*

Hoe fundeert Van Dun dit recht? De eerste stap is "aan te tonen dat het fundamenteel rechtsbeginsel geen leeg beginsel is, d.w.z. dat er tenminste één middel is waarover een mens het recht heeft soeverein te beschikken." (*ibid.*: 127) Dat middel is het oordeelsvermogen waarover ieder mens van nature beschikt. Het bewijs van die eerste stap heeft de structuur van een *reductio ad absurdum*:

Het fundamenteel rechtsbeginsel, het beginsel van de morele autonomie, impliceert dat ieder mens het recht heeft zelf te beslissen wat hij met zijn leven zal doen, ... zelf uit te maken wat het beste is wat hij van zijn leven kan maken. Heeft ieder mens het recht te oordelen wat hij behoort te doen? Als niet ieder mens dat recht heeft, ... dan zijn er maar twee mogelijkheden (*gesteld dat het zinvol is over het recht te spreken*): ofwel hebben sommigen het recht over hun eigen oordeelsvermogen te beschikken, terwijl anderen dat recht niet hebben, ofwel heeft iedereen het recht over ieders oordeelsvermogen te beschikken. [...Het is] onmiddellijk duidelijk dat beide alternatieven absurd zijn. [...] Het is een onmiddellijk evident gegeven dat, *als het überhaupt zinvol is te zeggen dat mensen rechten hebben*, ieder mens het recht heeft zijn eigen oordelen te vellen, en dat niemand het recht heeft de oordelen van een ander te vellen. [...] Het minste dat we kunnen zeggen is dat ieder mens het recht heeft over zichzelf te beschikken, als we onder 'zichzelf' niet meer begrijpen dan zijn eigen oordeelsvermogen, of de organische structuur waarin dat vermogen belichaamd is. Gegeven deze restrictieve bepaling van de omvang van de mens kunnen we

stellen dat het fundamenteel rechtsbeginsel een noodzakelijke waarheid is.
(*ibid.*: 127-129; mijn cursivering)

Ik heb nog niet alle stappen van het argument weergegeven. Voor we het argument verder onder de loep nemen, moeten twee zaken worden opgemerkt. *Ten eerste* is het betoog gebaseerd op twee vooronderstellingen die de lezer voorlopig moet aanvaarden om de auteur verder te volgen in de ontwikkeling van het bewijs. Die zijn 1) dat het zinvol is over het recht te spreken en 2) dat het zinvol is mensen als rechtssubjecten te beschouwen. *Ten tweede* is het niet moeilijk om te zien dat er nog een derde alternatief bestaat: Niet iedereen heeft het recht om over zijn eigen oordeelsvermogen te beschikken, omdat *niemand* dat recht heeft. Welnu, het argument dat Van Dun geeft om te stellen dat de twee alternatieven absurd zijn, de reden waarom het onmogelijk is dat niet iedereen het recht zou hebben om over zijn oordeelsvermogen te beschikken, is evengoed van toepassing op het derde alternatief. Hij stelt namelijk dat het...

...onzinnig is te veronderstellen dat A niet het recht heeft te doen wat hij hoe dan ook niet kan nalaten te doen of wat niemand anders in zijn plaats kan doen. (*ibid.*: 128)

Waarom hebben mensen het recht om over hun oordeelsvermogen te beschikken? Het antwoord luidt: omdat ze niet anders kunnen dan te oordelen. De expliciete vooronderstelling is echter nog steeds dat mensen rechtssubjecten zijn. Laten we daarom de vraag stellen: waarom zijn mensen rechtssubjecten? Het antwoordt op deze vraag luidt:

We kunnen ... zeggen dat ieder mens een soeverein rechtssubject is wegens het feit dat ieder mens genoodzaakt is zijn eigen oordelen te vellen, maar niet dat we in het algemeen uit "Het is noodzakelijk dat X activiteit A ontwikkelt" kunnen afleiden dat X het recht heeft activiteit A te ontwikkelen. Die afleiding is formeel ongeldig. (*ibid.*: 144)

Een merkwaardige redenering. Eerst moeten we vooronderstellen dat mensen rechten hebben om daaruit te besluiten dat ze tenminste het recht hebben om over hun eigen oordeelsvermogen te beschikken. Daarna blijkt de vooronderstelling dat ieder mens een soeverein rechtssubject is eveneens te volgen uit het feit dat hij zijn eigen oordelen moet vellen. Bovendien lezen we dat de afleiding formeel ongeldig is. Hoe wordt dit met elkaar gerijmd? Wat, volgens Van Dun, nodig is opdat de - formeel ongeldige - afleiding geldig zou zijn, is de waarheid van de vooronderstelling. Anders gezegd: mensen zijn geen rechtssubjecten omdat ze rechten hebben; mensen hebben rechten *omdat* mensen rechtssubjecten zijn. Laten we dus opnieuw vragen: Waarom zijn zij rechtssubjecten? Het antwoord kennen we: omdat mensen oordelen vellen. Wat is er dan zo bijzonder aan het feit dat we oordelen, mijn hond oordeelt toch ook of het eten dat ik hem voorzet hem wel aanstaat? Toch is er een belangrijk verschil: "Ieder mens heeft het vermogen te kiezen hoe hij zal oordelen, welke concepten hij tot de zijne zal maken, welke stellingen hij zal aanvaarden, welke criteria hij daarbij zal hanteren. Nadenken en oordelen zijn *vrije* activiteiten."

(*ibid.*: 136; cursief van de auteur) Dit nu is het fundament waarop de gehele rechtstheorie van Van Dun rust:

Het feit van de menselijke oordeelsvrijheid is het fundamentele uitgangspunt voor de rechtsfilosofie. Als het überhaupt zinvol is over recht te spreken, dan kunnen we op grond van dit feit alleen al zeggen dat ieder mens een soeverein rechtssubject is. [...] Hieruit volgt dat ieder mens het recht heeft over zijn eigen kritische vermogens, en dus over het lichaam waarin die vermogens belichaamd zijn, te beschikken. Ieder mens is, om een ander idioom te gebruiken, van nature eigenaar van zijn eigen wil, d.w.z. van het in zijn biologisch organisme belichaamde vermogen de gedragingen van het lichaam te organiseren op basis van oordelen. (*ibid.*: 139)

De menselijke wil is dus niet zomaar een functie *van* het biologisch organisme, ze wordt er in *belichaamd*. De mens kan bovendien met zijn wil "de gedragingen van het lichaam organiseren", hij is dus niet alleen maar dat lichaam. De menselijke natuur omvat volgens Van Dun "meer dan zichtbaar kan gemaakt worden wanneer men de mens enkel als organisme beschouwt." "Ieder mens ... is, als mens, tegelijkertijd en ondeelbaar een bezielde lichaam en een belichaamde ziel." (*ibid.*:143) Honden, daarentegen, hebben geen ziel. "Het specifiek vermogen van de mensen is ... vragen te stellen, deze ernstig te nemen, [...] antwoorden te zoeken" (*ibid.*: 144). Mijn hond zal zich waarschijnlijk ook wel de vraag stellen waar zijn bot gebleven is, als hij het niet meer terugvindt op de plaats waar hij het vorige week begraven heeft. Hij zal deze vraag (misschien) ook wel ernstig nemen, en (misschien) wel naar een antwoord zoeken. Maar het specifieke aan mensen is dat de oplossingen hen niet zomaar gegeven zijn "als deel van hun biologische programmatie". Is de oplossing van de vraag waar zijn bot gebleven is, dan wel aan de hond gegeven 'als deel van zijn biologische programmatie'? Het antwoord op deze tegenwerping zou waarschijnlijk zijn dat normatieve vragen bedoeld worden. Specifiek aan de mens is dat hij zich "morele" vragen kan stellen - vragen zoals "wat behoort ik te doen?" - en dat die vragen voor hem "immanent zinvol" zijn. Maar hoe weet ik dat mijn hond zich ook niet afvraagt 'wat hij behoort te doen', opdat hij zijn bot zou terugvinden bijvoorbeeld? Analoog aan de redenering over rechtssubjecten, kunnen we vermoeden dat dit bezwaar als volgt zou worden tegemoetgekomen: "Als een hond zulke vragen zou stellen (dat weten we niet), zouden het nog geen *morele* vragen zijn." Waarom niet? Omdat honden geen morele, rationele³ subjecten zijn; *omdat honden geen ziel hebben*. Er is trouwens nog een verschil; niet alleen

heeft ieder mens behoefte aan een morele code, en kan hij niet ontkomen aan het feit dat hij in alles wat hij doet zo'n code affirmeert. ... Ieder mens afzonderlijk heeft behoefte aan een morele code; voor ieder mens is de morele vraagstelling zinvol. Ieder mens is *anders*. Dat is een elementair biogenetisch gegeven. De mensen zijn allen uniek, niet alleen uiterlijk, ... maar ook de specifieke talenten en vermogens verschillen van mens tot mens. (*ibid.*: 145-146; cursief van de auteur)

3 De termen 'moreel' en 'rationeel' worden door Van Dun als synoniemen gebruikt.

Nogmaals, wie zal me komen vertellen dat mijn hond niet uniek is, dat hij talenten en vermogens bezit waar de hond van de burens niet aan kan tippen? Hoe dan ook, als ieder mens uniek is, en als "de behoefte aan een morele code een individuele behoefte is, dan hebben we uiteraard geen enkele reden om te veronderstellen dat er één morele code is die voor alle mensen geldt." (*ibid.*: 149) Dat mensen een ziel hebben, dat zij morele, rationele wezens zijn wordt trouwens niet zomaar geponereerd, het wordt bewezen, en wel als volgt:

De mens is een rationeel wezen" is een dialectische waarheid; de uitspraak "de mens is een animaal wezen" is hoogstens een empirische waarheid. ... *Het zou zeer onredelijk zijn te weigeren te geloven dat de mens een rationeel wezen is, ... omdat de existentiële situatie gecreëerd door de vraagstelling zelf ons geen andere keuze laat.* (*ibid.*: 166-167; mijn cursivering)

Dit is een slecht argument. Individuele mensen kunnen uit hun 'existentiële situatie' hoogstens afleiden dat *zij* rationele wezens zijn; om daaruit te besluiten dat alle mensen rationele wezens zijn, moet natuurlijk nog aangetoond worden dat alle mensen zich (tenminste ooit) in dezelfde 'existentiële situatie' bevinden. Het argument is bovendien circulair: "mensen zijn rationeel; wie dit niet gelooft is onredelijk - en dus, zou men kunnen toevoegen, geen mens? ". Natuurlijk is het juist dat niemand *redelijkerwijs* kan ontkennen dat hij of zij een rationeel wezen is. De inconsistentie zou dus onschadelijk gemaakt worden als het mogelijk is te bewijzen dat iedereen redelijk behoort te zijn. Wanneer Van Dun dit probeert zet hij de circulariteit echter gewoon verder:

we kunnen *redelijkerwijs* niet ontkennen dat we redelijk behoren te zijn. De poging dat wel te ontkennen voert ons onmiddellijk in een dialectische contradictie, *als we zouden proberen haar te rechtvaardigen.* (*ibid.*: 171; mijn cursivering)

De onuitgesproken vooronderstelling hier is dat een rechtvaardiging steeds een rationele rechtvaardiging is (of behoort te zijn). Dat een rechtvaardiging steeds rationeel is, is zeker geen empirisch gegeven. Voor sommige mensen is de bewering dat de darwinistische evolutietheorie verkeerd is, omdat zij in strijd is met wat er in de bijbel staat, gerechtvaardigd. (Ik denk niet dat veel mensen dit als een rationele rechtvaardiging zouden willen bestempelen.) Ik weet niet of het een 'dialectische waarheid' is dat een rechtvaardiging rationeel moet zijn; dit wordt in het boek in ieder geval niet aangetoond.

Dat het zinvol is over recht te spreken, wordt nu afgeleid uit het feit dat de norm, dat mensen redelijk behoren te zijn, volgens Van Dun een categorische norm is.

Maar als iedereen zich zo behoort te gedragen, en als dat een absolute en objectieve morele waarde is, dan behoort uiteraard iedereen iedereen de gelegenheid te laten zichzelf als rationeel te respecteren. Die consequentie geeft uitdrukking aan de objectieve waarde van de verenigbaarheid der individuele perfecties. (*ibid.*: 174)

[Het recht is] een noodzakelijke voorwaarde voor de realisatie van de ... toestand van morele perfecties, van een wereld waarin iedereen de gelegenheid heeft te doen wat hij behoort te doen. (*ibid.*: 157-158)

Het fundamenteel rechtsbeginsel impliceert verder nog "dat iedereen het recht heeft zich zonder enige beperking, nog niet door anderen toegeëigende middelen toe te eigenen, en dat iedereen het recht heeft, eveneens zonder enige beperking, zijn vervreembare middelen te vervreemden." (*ibid.*: 179) Door de toeïgening wordt niemands recht geschonden. Voor de toeïgening plaatsvond, was datgene, wat daarna een middel is geworden, immers nog geen middel. Degene die het zich toeëigende, heeft het voor het eerst tot middel gemaakt. Maar, zoals Becker opmerkt⁴:

cruciale vraag blijft onbeantwoord: welke reden is er om te veronderstellen dat deze relatie enige grond geeft aan de bewering dat de producent nu het eigenaarsrecht heeft m.b.t. zijn produkt? (geciteerd in *ibid.*: 182)

Deze opmerking is volgens Van Dun misplaatst:

Tenslotte zal er iemand over de zaak beschikken, of de zaak wordt niet gebruikt. De vraag is: wie heeft het recht over de zaak te beschikken B de producent of een ander? en: indien een ander, welke ander? (*l.c.*; cursief van de auteur)

We kunnen stilaan afronden en conclusies trekken. Merk op dat er eigenlijk twee argumentatielijnen in het boek zitten. De eerste is het bewijs dat mensen redelijke wezens zijn. Hiermee is voor Van Dun ook bewezen dat mensen een vrije wil hebben. Redelijkheid betekent immers dat men niet louter door instincten bepaald wordt, dat men "zijn eigen oordelen moet vellen". Mensen kunnen niet anders dan zelf bepalen wat ze met hun leven zullen doen. Omwille van het feit dat mensen niet voorgeprogrammeerd zijn, kunnen zij rechtsgeldige normen uitvaardigen en zijn zij dus rechtssubjecten. Het is belangrijk om te zien dat het recht gelijk staat aan de controle, de soevereiniteit, die door het subject over zijn domein uitgeoefend wordt. Het recht *is* de controle van het rechtssubject over zijn domein. Het is dan ook gemakkelijk te begrijpen waarom dieren geen rechtssubjecten (kunnen) zijn. Aangezien dieren alleen hun instincten volgen, zou de bewering dat zij met betrekking tot hun domein rechtsgeldige normen uitvaardigen, volstrekt zinloos zijn. Het uitvaardigen van zo'n norm impliceert immers een *beslissing*, bijvoorbeeld over de vraag 'wat het beste is dat men van zijn leven kan maken'. Als men geregeerd wordt door instincten is het stellen van deze vraag bij voorbaat uitgesloten; (of als men ze kan stellen is het toch weinig zinvol om dit te doen omdat het antwoord toch al bij voorbaat vast staat). Dat ieder mens een wezen is dat een vrije wil heeft en dus noodzakelijk in zijn handelen een eigen morele code affirmeert, is op zichzelf voldoende reden om te besluiten dat hij soeverein is. De tweede argumentatielijngaat niet over de inhoud (de aard) van het recht, maar over de reden waarom we dit recht als een recht moeten beschouwen. Zonder deze tweede lijn zou het eerste argument niet over het recht op soevereiniteit gaan, maar enkel over het feit dat ieder mens een soeverein is. Dit tweede deel gaat met andere woorden over de omtrek van het domein waarbinnen de soevereiniteit van het subject rechtsgeldig is. Het is dus een

4 Becker L. (1977), *Property Rights: Philosophical Foundations*, London, p. 40

argument over de passieve zijde van het recht, over de vraag waarom iemand het recht van een ander behoort te respecteren.

Beide argumenten zijn betwistbaar. Ten eerste is het niet zo evident wat de uitdrukking dat mensen een 'vrije wil' hebben, wel moge betekenen. Maar ook wanneer we met Van Dun zouden aannemen dat mensen een vrije wil hebben, en dat hun relatie met de dingen die ze voor zichzelf tot middel gemaakt hebben er daarom een is van soevereine beschikking, dan is daarmee nog niet aangetoond dat men een *recht* heeft om ongehinderd de soeverein uit te hangen. Dikwijls bedoelt men met de uitdrukking dat mensen een vrije wil hebben, dat iedereen vrij kan kiezen om het goede of het slechte te doen. Maar dit is nog ver van de stelling van Van Dun dat ieder zelf behoefte aan een morele code heeft B dat ieder voor zichzelf moet *bepalen* wat goed en slecht (voor hem of haar) is. Men kan zich bijvoorbeeld afvragen welke intrinsieke reden men een soeverein kan geven om hem ervan te weerhouden om andere mensen (sovereinen) voor zich tot middel te maken. Geen enkele; tenzij men zou zeggen dat er een natuurwet bestaat die mij zegt dat dit moreel slecht is. Maar het is precies omdat ik 'soeverein' ben dat ik zèlf bepaal wat goed en wat slecht is (dit is de betekenis van soevereiniteit). We hoeven hierover niet verder uit te weiden. Het probleem is hetzelfde als dat van Gewirth. Het simpele feit van het bestaan van andere soevereinen vormt voor een soeverein geen reden om hun soevereiniteit te respecteren.

2.3. Een korte balans

Aan het begin van dit stuk signaleerde ik een probleem in verband met de justificatie van mensenrechten. Om mensen in andere culturen te overtuigen van de universele relevantie van deze rechten, heeft men een argument nodig. Niet zomaar een argument: het bereik van de mogelijke argumenten is beperkt doordat de morele intuïties in het Westen verschillen van die van andere culturen. Daarom heb ik om te beginnen twee pogingen onderzocht om op een rationele manier aan te tonen dat iedereen de plicht heeft om mensenrechten te respecteren. De twee theorieën die ik hier besproken heb, zijn samen representatief voor deze soort van argumentatie. Uit het voorgaande kunnen we daarom met relatief grote zekerheid afleiden dat er op het ogenblik geen theorie voor handen is, die op een overtuigende manier de universaliteit van mensenrechten kan justifiëren. Natuurlijk is hier heel weinig mee aangetoond. Het is waarschijnlijk, om maar een voorbeeld te noemen, evenmin mogelijk om aan de hand van een rationeel bewijs aan te tonen dat mensen niet behoren gemarteld te worden. Weinigen zullen daaruit besluiten dat het toegelaten is om te martelen.

3. Een alternatieve benadering

Het besef van de zwakte van 'bewijzen' van het bestaan van mensenrechten, heeft aanleiding gegeven tot 'nieuwe benaderingen' van mensenrechten. Het

aantal nieuwe benaderingen is wellicht eindeloos, maar de tendens komt er ongeveer op neer dat het niet nodig is om het bestaan van deze rechten te bewijzen. De idee zelf dat er een rationele fundering van mensenrechten (en meer algemeen: van ethiek) mogelijk zou zijn, wordt door een aantal van deze denkers verantwoordelijk gesteld voor de ontkenning van het bestaan van deze rechten. Pogingen om de geldigheid van de mensenrechten eens en voor altijd te funderen zouden het tegendeel dreigen teweeg te brengen van wat zij beogen. Een dergelijk rationalisme zou "als vanzelfsprekend" relativisme of emotivisme als spiegelbeelden scheppen (Raes 1994: 97). De kritiek dat door middel van mensenrechten westerse normen en waarden aan de 'rest' van de wereld opgedrongen worden heeft bovendien aanleiding gegeven tot pogingen om mensenrechten te formuleren op een manier die ruimte laat voor specifieke culturele 'invullingen' van het begrip. Het publiek dat deze auteurs voor ogen hebben zijn de 'cultureel relativisten'. Wat ik zal proberen aan te duiden is dat de auteurs die het mensenrechtendiscours tegen de kritiek van de cultureel relativisten proberen te beschermen, dikwijls dezelfde fouten begaan als hun tegenstanders. Ofwel trivialisieren ze het probleem, ofwel blijken ze uiteindelijk zelf in relativisme te verzanden. Koen Raes is een goed voorbeeld van deze strekking. Zijn verdediging van mensenrechten is complex en intuïtief beter onderbouwd dan de meeste andere pogingen.

3.1. Koen Raes over de contextuele variabiliteit van mensenrechten

Koen Raes merkt terecht op dat het weinig zinvol is de 'universaliteit' van mensenrechten uit een louter descriptieve analyse van diverse culturele waardenstelsels te willen afleiden.

De universaliteitsthese is geen descriptieve, maar een normatieve stelling, en dat betekent dat eenieder, tot welke cultuur hij ook behoort de geldigheid van zekere mensenrechten of, heel wat correcter, de waarden die door dergelijke rechten worden beschermd, dient te aanvaarden. *Dat mensenrechten niet algemeen worden aanvaard in niet-westerse culturen is dan naast de kwestie.* (1994: 100; mijn cursivering)

Hij pleit ervoor om mensenrechten te zien in het kader van een 'politieke', niet-metafysische benadering. Aldus kunnen 'universele' mensenrechten ... omspringen met interculturele diversiteit". In plaats van mensenrechten op te vatten als verstolde definities van gefixeerde menselijke posities en essenties...

worden zij in een communicatief perspectief begrepen als dimensies van een vertoog en een praktijk die zijn gericht op een optimale, participatieve en vrijwillige intersubjectieve of interculturele verstandhouding, waarvan zij tegelijk de mogelijkhedenvoorwaarden aanreiken. (*ibid.*: 112)

Verstandhouding tussen verschillende individuen en verschillende culturen is in deze benadering dus het ultieme doel. Mensenrechten vormen dimensies van het vertoog en van de praktijk die op deze verstandhouding gericht zijn. Niet om het even welke verstandhouding voldoet. Het moet gaan om een

participatieve en een vrijwillige verstandhouding. Voorwaarde om deze tot stand te brengen is ten eerste dat alle betrokkenen in het vertoog kunnen participeren en op vrijwillige basis tot een vergelijk kunnen komen. Mensenrechten vormen de mogelijkheidsvoorwaarden daartoe. Met andere woorden: alleen wanneer de mensenrechten gerespecteerd worden, is zo'n verstandhouding mogelijk. Het is belangrijk om meteen op te merken dat verstandhouding hier niet betekent dat men het meteen over alles eens moet geraken, integendeel:

De taal waarin subjectieve rechten worden vertolkt is [...begaan...] met het valoriseren met de plaats van het subject in de verwerkelijking van waarden. Als handelende wezens maken mensen keuzen, hebben zij een eigen levensproject. Dat zij een keuze in vrijheid hebben gemaakt is op zich reeds een moreel betekenisvol gegeven; het is de uitdrukking van hun autonomie. Precies om die reden staan 'vrijheidsrechten' centraal omdat zij de opvatting van de mens als mede-ontwerper van zijn bestaan het best vertolken. (*ibid.*: 92)

Deze visie op 'intersubjectieve' relaties wordt nu toegepast op interculturele relaties:

Zoals erkenning van de unieke ('incommensurabele') identiteit van ieder individu geen reden vormt voor ethisch relativisme, maar juist argumenten oplevert ten voordele van interindividuele verdraagzaamheid, zo ook dient de erkenning van de uniciteit van alle culturen [...] de reden te vormen voor interculturele verdraagzaamheid (*ibid.*: 110)

Er is echter een discrepantie tussen de verschillende niveaus. Het eerste argument is een argument voor het toekennen van (individuele) rechten. Omdat agenten morele keuzes maken, omdat zij autonoom en uniek zijn, hebben zij vrijheidsrechten. Toegepast op culturen geeft dezelfde reden (de uniciteit ervan) een argument voor interculturele verdraagzaamheid. Maar daar volgt niet uit dat culturen ook rechten zouden hebben. Immers, cultuurgemeenschappen worden "vanuit mensenrechtenperspectief eerder als verenigingen dan als gemeenschappen betekend" (*l.c.*). Dat betekent geen afwijzing van het collectieve. Het "wil niet zeggen dat die gemeenschappen zélf zich ook op dergelijke wijze, intern dienen te definiëren". De reden waarom culturele diversiteit toch nog mogelijk is, is dat mensenrechten geen specifieke levensopvattingen beschermen. "Zij doen geen uitspraak over de 'waarheid' van diverse wereldbeschouwingen, maar garanderen het recht van eenieder om er hun specifieke wereldbeschouwing op na te houden, in de mate waarin zij daardoor geen schade berokkenen aan anderen." (*ibid.*: 109) "Dat laatste is geen inhoudelijk maar een extern en formeel criterium". Deze opvatting is weliswaar maar neutraal in de mate waarin culturen zelf ook "de waarde van de tolerantienorm aanvaarden. Ze is niet neutraal tegenover fanatieke wereldbeschouwingen. Maar de reden hiervoor is niet gebaseerd op een inhoudelijk waarheidscriterium." (*l.c.*)

Het is moeilijk om dit alles met elkaar in overeenstemming te brengen. Vooreerst zijn er plaatsen waar Raes zichzelf tegenspreekt. Enerzijds heet het bijvoorbeeld dat mensenrechten in de politieke benadering niet opgevat wor-

den als “verstolde definities van ...menselijke essenties”, maar toch worden zij rechtstreeks afgeleid uit het feit dat mensen “handelende wezens” zijn en “keuzen in vrijheid maken”. Ik heb hieronder drie punten uitgelicht waar ik van mening ben dat zijn stellingen niet houdbaar zijn. Er is verder een moeilijkheid met de terminologie die Raes gebruikt. Ik weet namelijk niet wat hij precies bedoelt met de term ‘incommensurabiliteit’, hetgeen vervelend is omdat Raes veel belang schijnt te hechten aan de ideeën die erin vervat zitten. Het vierde punt, een gedachtenexperiment, is bedoeld om daaraan te verhelpen. Ik zal zelf trachten aan te geven hoe ik de notie ‘onvergelijkbaarheid’⁵ zou invullen.

3.2. Mensenrechten als mogelijkheidsvoorwaarden voor een interculturele dialoog

Koen Raes maakt een onderscheid “tussen de manier waarop de notie mensenrechten meestal door filosofen wordt ingevuld en de manier waarop zij kan worden ingevuld”. Hij zet zich af tegen de ‘relativisten’ die de fundamentele fout begingen om het mensenrechtenvertoog op ‘wetenschappelijke grond’ af te wijzen. “Hun kritiek op de ‘ongefundeerdheid’ van dergelijke rechten berust op een opvatting van fundering als ‘*Letztbegründung*’ die sterk theoriecentrisch is ingevuld. ... Waarheids- en geldigheidsaanspraken zijn nooit absoluut en berusten steeds op zekere ongefundeerde en onfundeerbare achtergrondovertuigingen.” De wetenschappelijke verwerping van mensenrechten zou geen rekening houden met het feit dat geschillen over waarheids- en geldigheidsaanspraken niet ‘*in abstracto*’ beslecht worden, maar slechts contextueel relevant zijn. (*ibid.*: 96) “Maar daaruit volgt nog niet dat alle dergelijke uitspraken hopeloos perspectivistisch zouden zijn.” (*l.c.*) Het is volgens Raes “wel degelijk mogelijk om, tussen subjectieve opvattingen van het goede en tussen culturen, normatieve debatten intersubjectief te beslechten, op grond van gedeelde criteria” (*ibid.*: 97).

Dat waarheids- en geldigheidsaanspraken nooit absoluut zijn, in de zin dat we nooit zekere kennis kunnen bereiken, is ongetwijfeld juist. Het is dus ook aannemelijk dat morele overtuigingen nooit definitief kunnen worden ‘begrond’. Maar dat is niet het probleem. Het gaat erom dat de aanvaarding van mensenrechten, volgens de theorie van Raes, wel degelijk aan het debat moet *voorafgaan*. Als mensenrechten de mogelijkheidsvoorwaarden voor een interculturele dialoog uitmaken, en deze rechten worden binnen andere culturen niet aanvaard, dan is er maar één conclusie mogelijk: namelijk dat de interculturele dialoog (om feitelijke -, niet om principiële redenen) niet mogelijk is. Het heeft dan geen zin om verder te filosoferen over ‘de mogelijkheid om normatieve debatten intersubjectief te beslechten’.

5 Koen Raes gebruikt beide begrippen als synoniemen

3.3. *Mensenrechten als formeel criterium*

De opmerking dat mensenrechten bepaalde waarden beschermen en dat iedereen deze waarden behoort te aanvaarden kan bezwaarlijk gerijmd worden met de stelling als zou het hier om een formeel criterium gaan.

Bedenk trouwens wat de clausule "in de mate waarin zij daardoor geen schade berokkenen aan anderen" in deze context zou kunnen betekenen. Stel dat ik morgen zou besluiten om mijn haar paars en geel te verven en om twee oorringen door mijn neus te laten steken. Stel je dan voor dat ik mijn grootmoeder daar heel erg veel verdriet mee doe - dat zij mij vertelt dat ze niet meer slaapt omdat ze vreest dat ik door mijn rebels gedrag mijn toekomst aan het vergooien ben. Ongetwijfeld breng ik mijn grootmoeder schade toe door het verdriet dat ik haar bezorg. Maar mijn grootmoeder heeft niet het 'recht' om mij te dwingen om mijn haar niet te verven. Liberale geesten, en ik denk ook Koen Raes, zelfs al zouden ze het persoonlijk immoreel vinden indien ik helemaal geen rekening zou houden met de gevoelens van mijn grootmoeder, zouden niettemin volhouden dat ik het recht heb om mijn haar te verven zoals ik dat zelf wil. Het criterium is dus niet (kan niet zijn) dat men geen schade aan anderen mag berokkenen.

Het is ook onmogelijk om een 'neutrale' definitie te geven van wat 'schade toebrengen' betekent. Wanneer een eierzuchtige student erop gebrand zou zijn om de hoogste cijfers te halen maar een briljant student zou nog hogere cijfers halen, dan zou de eerste zeker psychische pijn lijden door het feit dat hij niet de hoogste cijfers heeft. Zelfs indien de briljante student op voorhand op de hoogte zou zijn geweest van de ambitie van de minder briljante maar ambitieuze student, is het nog de vraag of we daarmee zouden kunnen zeggen dat hij hem schade heeft toegebracht. Misschien wel, maar in ieder geval niet in een betekenis die we hem moreel zouden verwijten.

Deze voorbeelden tonen twee manieren waarop de 'neutrale' definitie van Raes niet neutraal blijkt te zijn. *Ten eerste* (ik keer de volgorde even om): niet in alle situaties waar iemand schade toegebracht wordt, wordt dit moreel verweeten aan degene die ze toebrengt. Soms kan het zijn dat iemand schade oploopt die hij of zij niet zou opgelopen hebben wanneer een ander anders zou hebben gehandeld; en toch kunnen we die ander geen moreel verwijt maken, zoals in het geval van de briljante student. Men zou kunnen zeggen dat hier geen sprake is van het 'toebrengen' van schade (*cf.* het verschil tussen *killing* en *letting die*), maar dit weerlegt niet het feit dat schade toebrengen zelf een moreel geladen begrip is. Of men al dan niet spreekt over 'toebrengen' van schade is dan zelf afhankelijk van de morele normen die men hanteert. *Ten tweede*: zelfs in de situaties waar het toebrengen van schade als een immoreel gegeven geldt, gaat het niet altijd om een schending van iemands recht. Het aan elkaar gelijk stellen van schade toebrengen en schending van rechten is dus onhoudbaar.

Het criterium dat men geen schade aan anderen mag toebrengen is dus alleen 'formeel' in de zin dat het de formele kenmerken van een bepaalde opvatting over ethiek beschrijft. Maar dat wil niet zeggen dat deze opvatting niet met een bepaalde wereldbeschouwing verbonden zou zijn. Het simpele

feit dat deze rechten zo sterk gecontesteerd worden, bewijst reeds het tegendeel. Immers, wat gecontesteerd wordt, is precies de idee dat iedereen 'het recht zou hebben om er een eigen 'levensopvatting' op na te houden'. Tenzij het hier om een triviale aangelegenheid zou gaan, houdt het ook - binnen bepaalde grenzen - het recht in om er een eigen levenswijze op na te houden. In een bepaalde cultuur gaat het hier om een recht dat zo vanzelfsprekend is dat het als 'formeel' en 'neutraal' geldt. In andere culturele contexten is deze opvatting een toonbeeld van 'decadentie'. Men kan onmogelijk volhouden dat hier geen verschillende 'wereldbeschouwingen' in het spel zouden zijn.

3.4. De contextuele variabiliteit

Raes is van mening dat men "geen universele normen kan poneren die voorbijgaan aan de pluraliteit van culturen en wereldbeschouwingen. Het mensenrechtelijk universalisme kan dan ook geen monisme zijn. Het zal pluralistisch moeten zijn." (*ibid.*: 100) Wat verder geeft hij een concreet voorbeeld dat duidelijk maakt waar dit 'pluralisme' in de praktijk op neer komt.

het Westen heeft niet het recht in naam van haar interpretatie van de mensenrechten te interveniëren waar het gaat om praktijken als clitoridectomie, gedwongen uithuwelijking of verstoting, die het vanuit 'haar waarden' in strijd acht met de menselijke waardigheid. Maar waar individuen binnen de betrokken gemeenschappen zélf in verzet komen tegen dergelijke praktijken, kunnen zij zich met recht op de mensenrechtelijke solidariteit beroepen. (*ibid.*: 110; mijn cursivering)

Ik denk niet dat mensenrechten gedwongen uithuwelijken kunnen accomoderen - dat mensenrechten in enig betekenisvolle zin zo zouden kunnen worden geïnterpreteerd dat een gedwongen uithuwelijking er niet mee in strijd zou zijn. Vooreerst is de idee van de toelaatbaarheid van een gedwongen uithuwelijking radicaal in strijd met hetgeen Raes zelf over mensen en hun rechten zegt (dat zij keuzen in vrijheid maken en dat vrijheidsrechten daarom centraal staan). Het is weinig zinvol om over vrijheidsrechten te spreken als men ze zo ruim kan interpreteren dat men over andere culturele gebruiken kan zeggen dat een meisje er in vrijheid de keuze heeft gemaakt om *gedwongen* uitgehuwelijkt te worden, en dat deze keuze de uitdrukking is van haar autonomie. Het vrijheidsrecht om te huwen met de partner van zijn of haar keuze, en het recht op fysieke integriteit zijn beide centrale ('westerse') waarden die door middel van het mensenrechtendiscours vertolkt worden. Praktijken zoals uithuwelijking en clitoridectomie zijn duidelijk in strijd met deze waarden. Iemand die beweert dat deze praktijken in het Westen in strijd zijn met de mensenrechten, en in andere culturen niet, omwille van een andere 'interpretatie' van menselijke waardigheid, is een relativist. Raes zegt dat het "de centrale paradox van ieder cultureel relativisme ... is dat het uit de stelling dat iedere cultuur uniek en onvergelijkbaar is ... wel degelijk een normatieve boodschap afleidt" (*ibid.*: 101) Met zijn stelling dat "de erkenning van de uniciteit van alle culturen ... de reden dient te vormen voor interculturele verdraagzaamheid" neemt hij precies deze redenering over.

Het citaat hierboven (p. 12) maakt als geen ander de interne contradictie duidelijk in de stelling van Raes dat mensenrechten "het recht garanderen om de eigen culturele identiteit in vrijheid te beleven" (*l.c.*). Hoe kan men beweren dat iemand het recht heeft 'om haar gedwongen uithuwelijking in vrijheid te beleven'? Denken we even terug aan het verhaal van de arme Fauziya. Nadat ze door haar tante van school gehaald was, werd ze aan een oude zakenman uitgethuwelijkt. Tom Ronse weet ons te vertellen dat op de huwelijksfoto een depressief meisje te zien was. Kan er mij iemand met een uitgestreken gelaat komen vertellen dat zij toen nog volop bezig was om haar 'culturele identiteit in vrijheid te beleven'? De voor de hand liggende repliek hierop is te zeggen dat ik de vergissing zou begaan om deze culturele identiteit als een onveranderlijk gegeven op te vatten. We weten immers van Tom Ronse dat de vader van Fauziya 'een verlichte geest' was. Waarschijnlijk is de opvoeding van Fauziya in heel wat opzichten door westerse ideeën beïnvloed. We hebben hier met andere woorden een goed voorbeeld van het feit dat er geen 'gesloten culturen' meer zijn, dat zij reeds lang "in dynamische interacties op en met elkaar betrokken" zijn. Raes meent hierin een argument gevonden te hebben tegen de 'cultureel relativisten', die ernaar tenderen "de these van interculturele onvergelykbaarheid te overdrijven". "Op praktisch vlak grijpt er wel degelijk voortdurend die interculturele communicatie plaats die 'theoretisch' voor radicaal onmogelijk wordt gehouden." Vermits geen namen genoemd worden, en ik niet zoveel cultureel relativisten ken, kan ik niet ontkennen dat de these van interculturele onvergelykbaarheid nooit door iemand zou zijn overdreven. Wat ik wel kan doen is aan de hand van het voorbeeld van Fauziya een licht trachten te werpen op de 'interculturele communicatie' die ons ervoor zou moeten hoeden culturen als gesloten gehelen op te vatten. Het volgende heeft niet de pretentie om (zelfs maar een aanzet tot) een theorie over cultuurverschillen te bieden. Het zal ons wel helpen om duidelijk te zien op welke manier communicatie (in niet-triviale zin) tussen verschillende opvattingen onmogelijk kan zijn.

4. Een gedachtenexperiment

Stel je voor dat wijlen de vader van Fauziya Kasinga in de tijd voor zijn overlijden door de vakgroep wijsbegeerte van onze universiteit naar Gent zou zijn gehaald, om een lezing te geven over de relevantie van mensenrechten in Afrika. Het is moeilijk te voorspellen hoe hij zijn lezing zelf zou opgevat hebben, maar enkele elementen zouden zeker niet mogen ontbreken. Ten eerste zouden we ten zeerste geïnteresseerd zijn in Kasinga's eigen opvattingen over mensenrechten. Kasinga zou ons dan wellicht vertellen dat hij persoonlijk een groot verdediger van individuele mensenrechten is, en dat praktijken als besnijdenis en gedwongen uithuwelijking hem tegen de borst stuiten als een schending van deze rechten. De eventueel aanwezige 'cultureel relativisten' zouden wellicht onmiddellijk na dit eerste deel in stilte de zaal hebben verlaten, omdat inmiddels zou zijn gebleken dat mijnheer Kasinga de verpersoonlijkte ontkenning is van de onvergelykbaarheidsthese die zij (tot dan toe en tegen beter weten in) hadden aangehangen.

Aan de overgebleven mensen in de zaal zou Kasinga dan uitgelegd hebben dat het feit dat deze oude praktijken in Afrika nog steeds niet verdwenen zijn, niet opgevat moet worden als een bevestiging van de (racistische) these, als zouden mensenrechten vreemd zijn aan de Afrikaanse cultuur. Enerzijds is er genoeg antropologisch bewijsmateriaal dat toont dat het ontzag voor de menselijke waardigheid ook in Afrika veelal als een belangrijke waarde wordt beschouwd, ook al werd dit waarschijnlijk nooit vertaald in de taal van universele rechten. Anderzijds heeft het ook in Europa een lange en moeizame strijd gevegd om van het respect voor de mensenrechten een verworvenheid te maken. Men kan eenvoudigweg niet verwachten dat dit in Afrika anders zal zijn.

Sta mij toe om het geheel nog wat fantastischer te maken. Veronderstel dat vader Kasinga enkele maanden na zijn bezoek aan onze vakgroep naar de Verenigde Staten vertrekt omdat hij een hoge post bij de VN aangeboden gekregen heeft. Daar hij New York geen ideale verblijfplaats vindt voor zijn drie dochters, vertrouwt hij hun opvoeding toe aan de tante van Fauziya. Een jaar na het vertrek van de vader (Fauziya heeft ondertussen de huwbare leeftijd bereikt) schrijft de tante hem in een brief dat ze verheugd is om te kunnen melden dat ze een perfecte echtgenoot voor Fauziya gevonden heeft. Vader Kasinga vraagt in zijn volgende brief wat Fauziya zelf van de huwelijkskandidaat vindt. De tante antwoordt hem dat ze helemaal het noorden kwijt is, dat ze maar niet wil inzien dat hij de best mogelijke keuze voor haar is en dat ze de hele dag zit te huilen. Wellicht, zo denkt de tante, heeft ze Fauziya niet tijdig voorbereid op de idee dat ze zal gaan trouwen. Om te vermijden dat Fauziya domme dingen zou doen, heeft ze haar maar in haar kamer opgesloten.

Om een lang verhaal kort te houden; de vader vliegt uiteindelijk terug naar huis om de tante tot rede te brengen en zijn dochter van het gedwongen huwelijk te redden en raakt dan in een discussie verwickeld met de rest van de familie (ook de grootmoeder is er zich ondertussen mee gaan bemoeien). De vraag die ons nu interesseert is de volgende: welke *argumenten* zou de vader in deze discussie kunnen aanbrengen om de andere leden van zijn familie te overtuigen? We kennen wel zo ongeveer de opvattingen van de vader. Hij vindt dat zijn dochter zelf moet kunnen beslissen wie haar toekomstige echtgenoot zal zijn. Het is wat moeilijker om in te schatten wat de andere leden van de familie zullen aanvoeren. Ongetwijfeld zijn zij van mening dat het huwelijk van een lid van de familie heel de familie aangaat. Onder andere omdat een huwelijksband niet slechts de toekomstige echtgenote, maar de hele familie bindt, maar ook omdat de goede naam van de familie ermee gemoeid is. Vader Kasinga zou kunnen opperen dat een huwelijk waar een van de partners onwillig tegenover staat, weinig kans op slagen heeft, maar de andere familieleden weten wel beter: wanneer het huwelijk eenmaal gesloten is, zal Fauziya zich wel leren schikken in de nieuwe situatie. De vader zou nog kunnen proberen dat zij misschien intuïtief aanvoelt dat de man die zich als goede echtgenoot aan hen presenteert, in werkelijkheid heel anders is dan hij zich voordoet. De familieleden zullen daartegen inbrengen dat zij veel meer ervaren zijn in die dingen; dat ze meer mensenkennis hebben dan zo'n jong meisje dat nog niet eens weet wat een huwelijk eigenlijk inhoudt.

Men zou zo nog lang kunnen doorgaan, en wie weet wat voor argumenten in een dergelijke discussie wel niet opgevoerd kunnen worden. Misschien slaagt de vader er uiteindelijk wel in om de rest van de familie te overtuigen om Fauziya haar zin te laten doen. *Maar niet* (dit is essentieel) *omdat het haar fundamenteel recht zou zijn!* Het is te zeggen: men kan in een discussie niet met dit fundamenteel recht schermen tenzij het bestaan van dit recht door de andere deelnemers in de discussie aanvaard wordt. De vader zou voorzeker wel aan de tante en de grootmoeder kunnen vertellen dat hij vindt dat het ieders recht is om enkel uit vrije wil te huwen, maar zolang zij deze gevoeligheid niet delen, gaat het enkel om een *mening*. Op die manier kan men zeggen dat communicatie op dit vlak onmogelijk is. Wederzijds kunnen argumenten uitgewisseld worden over de wenselijkheid van de huwelijkspartner. Ook de persoonlijke gevoelens van Fauziya kunnen in deze discussie een element, zelfs een zwaarwegend element vormen. Maar de idee dat Fauziya een *fundamenteel recht* heeft om zelf haar huwelijkspartner te kiezen, kan niet beargumenteerd worden, behalve wanneer men het eens is met de stelling van J. S. Mill dat "there is a part in the life of every person within which the individuality of that person ought to reign uncontrolled".

5. Katholieken en protestanten (en vrijzinnigen)

De aanpak die Koen Raes voorstelt is eigenlijk een oplossing voor een Europees probleem. Het probleem vloeit voort uit de overtuiging dat het goede en het kwade binnen zekere grenzen alleen *gekozen* kunnen worden, en dat men die keuze niet mag/kan opdringen aan anderen (dat ieder deze keuze dus voor zichzelf moet maken). Wanneer men het subject opvat als iemand die 'waarden verwerkelijkt', en men van mening is dat ieder zijn of haar *eigen* waarden moet verwerklijken - omdat ieder een 'eigen levensproject' heeft - dan kan men niet anders dan zich neerleggen bij het besef dat er over smaken, kleuren en waarden niet te twisten valt. Zoals Koen Raes zelf opmerkt: "Bij ontstentenis aan 'objectieve' of 'gedeelde' waarden kan maatschappelijke orde slechts worden verzekerd door wetten die een formeel, algemeen, openbaar en afdwingbaar karakter hebben." (1990: 29) Maar ik denk niet dat we de 'wijsgerige wortels van dit denken' moeten zoeken in de desintegratie van het klassiek-realistisch Aristotelisch mens- en wereldbeeld dat, zoals MacIntyre het wou, de middeleeuwen zou hebben beheerst. De overtuiging dat het goede en het kwade alleen gekozen (gewild) kan worden, is een religieuze opvatting bij uitstek. Weliswaar zal geen enkele gelovige werkelijk van oordeel zijn dat iedereen zelf moet *beslissen* wat voor hem of haar goed of kwaad is - dat het goede en het kwade van deze beslissing afhangt. Maar tussen verschillende religies moet men natuurlijk wel kiezen.

Een uitputtende verklaring van de moderne evolutie in de richting van een 'primauteit van regels over waarden' zou zeker de toestand in acht moeten nemen waarin Europa zich bevond aan het begin van de zeventiende eeuw. Na de godsdienstig geïnspireerde oorlogen van de zestiende eeuw, begon het besef door te dringen dat verschillende religieuze groepen in Europa met

elkaar zouden moeten leren samenleven. In de veronderstelling dat verschillende religies verschillende morele codes voorschrijven, brengt een keuze voor een religie ook een keuze voor een morele code met zich mee. Deze morele codes zijn voor elkaar niet toegankelijk. Vanuit de ene religie kan men niet anders dan een andere morele code als foutief te beschouwen, tenzij men zich tot een andere religie bekeert. Communicatie (vergelijking) tussen de verschillende opvattingen over het moreel goede is daarom *per definitie* uitgesloten. De 'radicale privatisering van het goede' is ongetwijfeld mede een gevolg van dit besef. Ik denk dat "de wezenlijke vraag van de moderniteit" aanvankelijk niet de vraag was "hoe men uit een veronderstelde verzameling atomaire en absoluut vrije individuele subjecten nog een samenleving afleiden kan" (*ibid.*: 30), maar wel hoe men uit verschillende religieuze gemeenschappen nog een samenleving kan afleiden.

Op het eerste gezicht lijkt er niets mis mee om de zeventiende-eeuwse oplossing wereldwijd toe te passen op wat eenzelfde probleem lijkt te zijn, een ontstentenis van gedeelde waarden. De reden waarom deze oplossing niet zomaar kan getransponeerd worden, is het ontbreken van de antropologie die aan de basis ervan ligt. De katholieken en protestanten in de zeventiende eeuw deelden de opvatting dat men alleen vrijwillig tot een bepaalde religie kan behoren. Het axioma dat mensen keuzen in vrijheid maken en dat dit op zich reeds een moreel betekenisvol gegeven is, mag voor Raes een evidentie zijn, het is zeker geen wereldwijd aanvaarde evidentie.

6. Tot slot

Het is vandaag de dag bijna een platitude om te beweren dat mensenrechten een 'westers cultuurproduct' zouden zijn (ook al is niemand in staat om zo'n stelling zinnig te maken). Het is al vaak aangetoond dat cultureel relativisme niet houdbaar is. Maar deze weerleggingen hebben de opvatting dat waarden relatief zijn niet doen verdwijnen. Hilary Putnam schreef hierover "Ik denk dat we deze situatie beter begrijpen als we relativisme zien, niet als een remedie of medicijn tegen de ziekte van het ontberen van een metafysische fundering, maar door relativisme *en* de drang naar een metafysische fundering te zien als manifestaties van dezelfde ziekte." (1992: 177) De ziekte is volgens Putnam het onvermogen om de wereld te aanvaarden en andere mensen zonder garanties te aanvaarden. "Something in us both craves more than we can possibly have and flees from even the certainties that we do have." (*ibid.*: 178) Als ik vrij zou mogen vertalen: de hang naar metafysische fundering en de populariteit van het relativisme zijn beide het gevolg van het onvermogen om zichzelf, zijn of haar eigen morele intuïties, ernstig te nemen. De ziekte waar Putnam over spreekt is uitgegroeid tot een epidemie waar maar weinigen tegen bestand blijken. Het resultaat van deze situatie is dat er over de eigenlijke problemen maar weinig nagedacht wordt. Al te veel intellectuele energie wordt immers verspild aan het zogenaamde debat tussen relativisten en universalisten. De vraag hoe het mogelijk is dat het mensenrechtendiscours in grote delen van de wereld nauwelijks een voet aan de grond krijgt, wordt bijvoorbeeld maar

zelden op een ernstige manier gesteld. Wanneer straks andere culturen de spelregels mede gaan bepalen zal de discussie over de vraag of het wel legitiem is om 'onze' waarden aan anderen op te leggen, uiterst irrelevant geworden zijn.

Literatuur

- GEWIRTH A. (1981), *The Basis and Content of Human Rights.* " *Nomos XXIII: Human Right*, uitgegeven door PENNOCK R. & CHAPMAN J.W. New York University Press, New York. Herdrukt, met een repliek op enkele kritieken, in GEWIRTH A. (1982), 41-67.
- GEWIRTH A. (1982), *Human Rights: Essays on Justification and Applications.* University of Chicago Press, Chicago
- MACINTYRE A. (1993), *After Virtue* (1981), Gerald Duckworth & Co. Ltd., London
- PUTNAM H. (1992), *Renewing philosophy*, Harvard University Press, Cambridge Mass.
- RAES K. (1990), *Socialisme in de Postmoderniteit*, EPO, Berchem
- RAES K. (1994), *De universele strekking en de contextuele variabiliteit van mensenrechten.* In CORIJN H. (ed.), *Van Wereldburger tot 'bange blanke man'*, VUBPress, Brussel
- RENTELN A. D. (1990), *International Human Rights: Universalism versus Relativism.* *Frontiers of Anthropology*, vol. 6. Newbury Park, Sage Publications, London / New Delhi.
- RONSE T. (1996), 'De trieste vlucht van Fauziya Kasinga: Beroepshof VS debatteert over seksuele verminkingspraktijken als grond voor asiel.' In *De Morgen* 27 april 1996: 10.
- VAN DUN F. (1982), *Het Fundamenteel Rechtsbeginsel. Een essay over de Grondslagen van het Recht* (2 vols.), Communication & Cognition, Gent