

Het voordeel van de twijfel mensenrechten en relativisme

'Het postmodernisme komt na de waarheid. Als de "essentie" van het modernisme het destructieve moment van reflexiviteit is, wat blijft er nog over behalve cynisme en desillusie? Terug naar de dromen van het rationalisme? Maar dat zijn slechts dromen. Weer naar de knusse wereld van het relativisme? Maar dat is een illusie. (...) We zullen van deze bodemloosheid gebruik maken, en een nieuw, pragmatisch pluralisme bevorderen: een pluralisme dat zichzelf herkent' (M. Ashmore, *The reflexive thesis*, Chicago, 1989, p. 69).¹

Samenvatting

In deze reactie op een artikel van P.B. Cliteur in *Beleid en Maatschappij* 1994/4, pp. 143-153, problematiseren de auteurs Cliteurs kritiek op het zogenaamde relativisme. Daartoe schetsen zij 'de wortels' van het relativisme in de culturele antropologie en de filosofie en trachten zij aan te tonen dat het cultuurrelativisme geenszins tot een moreel relativisme behoeft te leiden. De duidelijkheid die het universalisme biedt is bovendien een schijn duidelijkheid.

1. Inleiding

'Mensenrechten zouden per definitie universeel moeten zijn, zowel in opzet, reikwijdte en inhoud als wat betreft hun toepassing. Er zouden algemeen aanvaarde rechten moeten zijn waarop ieder mens aanspraak kan maken, zonder onderscheid naar ras, geslacht of religie.' Aldus Abdullahi An-Na'im, voorzitter van Africa Watch, een van de afdelingen van de internationale mensenrechtenorganisatie Human Rights Watch, in een kranteartikel in maart 1994².

Ongetwijfeld zal Cliteur deze woorden van harte onderschrijven.

Met datgene waarmee Abdullahi An-Na'im zijn betoog vervolgt zal Cliteur vermoedelijk evenwel

A. Brand en C. Bronsveld

studeerden respectievelijk culturele antropologie en sociologie der niet-westerse volken aan de RU Leiden en zijn momenteel werkzaam op de Sociaal-wetenschappelijke Afdeling van de dienst Sociale Zaken en Werkgelegenheid van de gemeente Rotterdam. Adres: SoZa-We, Afd. SWA, Postbus 1024, 3000 BA Rotterdam.

problemen hebben: '... Waar het echter om gaat is hoe en door wie deze rechten worden bepaald en geformuleerd.'

De wegen van Cliteur en zijn 'mensenrechtelijke' geestverwant Abdullahi An-Na'im, ooit hoogleeraar islamitisch recht aan de Universiteit van Khartoum en in 1985 zijn land uitgezet wegens zijn lidmaatschap van een oppositionele groepering, scheiden zich aldus op een ons inziens wezenlijk punt.

Abdullahi An-Na'im relateert met deze woorden immers de vermeende universaliteit van de mensenrechten. Het is dit relativisme dat Cliteur in zijn bijdrage te vuur en te zwaard bestrijdt.

Het motief van Cliteur hierbij is duidelijk. Met de Engelse kunsthistoricus Gombrich is hij van mening dat in laatste instantie (ook) 'het kostbaarste erfgoed van wetenschappelijke arbeid', te weten 'onze kritische vermogens', op het spel staan. De 'quest for truth' waarvan Gombrich spreekt, dienen wij vast te houden.

Cliteur zet hiertoe in zijn artikel de aanval in op het door hem verguisde relativisme. Het relativisme zou namelijk, zo poogt hij vooral aan te tonen, uiterst onaangename, zo niet desastreuze consequenties hebben.

In logisch opzicht is deze benadering van het verschijnsel mensenrechten op zijn minst aanvechtbaar. Immers, uit de onaangename consequenties van het relativisme volgt niet automatisch de houdbaarheid van het universalisme. Relativisten lijken het in dit opzicht een stuk gemakkelijker te hebben: wanneer een deugdelijke fundering van universalistische principes ontbreekt of niet realiseerbaar blijkt, liggen meer relativistische standpunten voor de hand.

Het helaas nogal impliciet gebleven, universalistische, 'op eenheid gerichte' standpunt van Cliteur lijkt vooral een produkt van de internationale poli-

tieke tijdgeest te zijn: zijn toon is naar onze smaak triomfalistisch. Hierin reflecteert zich het gegroeide zelfvertrouwen van de westerse 'rationele' liberale democratie na de 'overwinning' op het communisme.³

Cliteur staat hierin overigens geenszins alleen. De laatste jaren gaven een groot aantal voorbeelden te zien waarin vanuit de westerse traditie met een zekere minachting naar niet-westerse verschijnselen gekeken werd.

2. Ongereflecteerd universalisme

We zullen enkele recente concrete voorvallen de revue laten passeren waarin van een dergelijk universalisme sprake is. De eerste casus betreft de terdoodveroordeling in Singapore van een Nederlandse zakenman die schuldig werd bevonden aan drugs-smokkel en de tenuitvoerlegging van het vonnis enige tijd later. Velen in Nederland, journalisten, ingezonden-brievenschrijvers, mensenrechtenactivisten, juristen en, nadat de regering de inspanningen tot gratie, i.c. omzetting in gevangenisstraf, had zien mislukken, ook direct betrokken ministers, gaven uiting aan hun afkeer en verontwaardiging.⁴ Velen gebruikten in die begrijpelijke afkeer het argument dat de doodstraf vreemd is aan de westerse cultuur en derhalve ook in andere culturen niet aanvaardbaar is – zeker niet als de veroordeelde een westerling, Nederlander is, zo wordt op zijn minst gesuggereerd. Het argument getuigt van weinig besef van historische en culturele contextualiteit. Zo wordt de doodstraf ook in andere tot de westerse cultuur behorende samenlevingen (b.v. de Verenigde Staten) uitgesproken en ten uitvoer gelegd. En in Nederland, dat in 1870 de doodstraf in het gewone strafrecht afschafte, is in 1945 ook nog via het bijzonder strafrecht aan 40 voorgangers van het nationaal-socialisme en andere oorlogsmisdadigers de doodstraf voltrokken. Bovendien laat een opinie-onderzoek uit het najaar van 1994 zien dat ruim 40% van de bevolking in Nederland voor herinvoering van de doodstraf is.⁵ Hoewel scepsis over vraagstelling en representativiteit op zijn plaats is, toont ook deze onderzoeksuitkomst aan dat het argument dat de doodstraf zich niet verdraagt met onze cultuur een typisch universalistische pretentie is. Deze casus toont hoe weinig relativistisch 'het denkend en schrijvend deel

der natie' met de eigen waarden omgaat: de toevalligheid daarvan wordt – vooral op cruciale momenten – niet ingezien.

Hetzelfde geldt voor de omgang met 'de Rushdie-affaire' in Nederland eind jaren tachtig, begin jaren negentig. De 'fatwa' over Rushdie leidde in Nederland tot begrijpelijke, heftige reacties van schrijvers en andere intellectuelen. De vrijheid van meningsuiting werd in hun reacties fier verdedigd en, zo zouden we eraan willen toevoegen, de vaak authentiek gekwetste religieuze gevoelens van (delen van) de moslimgemeenschappen in Engeland en Nederland werden nauwelijks serieus genomen.⁶ Integendeel, vooral nadat leden van die gemeenschappen op heftige wijze in demonstraies uiting hadden gegeven aan die kwetsuur, gingen sommige schrijvers ertoe over zich in bewoordingen over de islam en moslims uit te laten die ons verbijsterd hebben. Het 'etnocentrisch universalisme'⁷ kreeg ruim baan en zelfs de zelfbenoemde relativisten onder ons lieten het nu afweten.

Dat bleek ook onlangs in de kwestie rond het (toen nog kandidaat-) Tweede-Kamerlid voor Groen Links, Rabbat. In een interview had hij gezegd dat hij met de gedachten speelde om via de rechter te protesteren tegen een voor hem – of anderen – beledigend boek, met de ultieme mogelijkheid dat het boek zou worden verboden. De context van de vraag in het interview was weer de Rushdie-affaire, toegespitst op de vraag of Rushdies boek voor moslims kwetsend is. Een groot deel van weldenkend Nederland viel nu over Rabbat heen, die daarop geschrokken op zijn schreden terugkeerde. Andermaal had het 'etnocentrisch universalisme' gezegevierd. Niemand bleek hem de mogelijkheid te gunnen om op democratische wijze uiting te geven aan zijn gevoelens. Andermaal was er van relativisme weinig te merken.⁸

Uit deze casussen valt volgens ons af te leiden dat de universalistische pretenties in intellectueel Nederland in feite overandert groot zijn. Van een bij het tolerantiebeginsel behorende beteugeling van de eigen, ook 'heilige' waarden, is nauwelijks sprake.⁹

Dit ongereflexeerde etnocentrisme komt bij Cliteur het duidelijkst tot uitdrukking in de onbekommerdheid waarmee hij de *Pensées sur la religion* (1667) van Pascal aanhaalt om uitdrukking te geven aan ook zijn verontrusting over het uiteenlopen van

morele opvattingen. 'De God' waar Pascal nog rotsvast in kon geloven, en waarop de moraal eeuwenlang onbetwist gegrondvest kon worden, is niet meer. Het was Nietzsche die God in zijn 'Die fröhliche Wissenschaft' (1886) dood verklaarde.¹⁰

Dezelfde onbekommerdheid van Cliteur blijkt eveneens uit zijn poging tot verheldering van de aard van waarden en normen met een voorbeeld uit de rekenkunde. Zo goed als we tegen iemand die meent dat '2 x 2 = 5' zeggen dat zijn vermenigvuldiging onjuist is, kunnen wij iemand met 'afwijkende', cultuurgebonden opvattingen terechtwijzen (p. 151). Hoewel Cliteur deze vergelijking slechts terloops maakt, is deze desalniettemin typerend voor zijn 'sciëntistische' visie. Zijn zekerheden zijn waarschijnlijk zo evident dat hij een daadwerkelijke poging deze te onderbouwen overbodig acht.¹¹

De 'dood van God', onder meer de onmogelijkheid implicerend waarden te funderen, had – en dat niet alleen volgens nihilisten-tegen-wil-en-dank als Nietzsche – verregaande consequenties, zoals dezer dagen vrijwel alle moderne ethici – de postmoderne zeker niet uitgezonderd – zullen beamen. 'Kunnen verklaringen van de mensenrechten logisch worden gefundeerd met een beroep op de natuur, een beroep op de geaardheid van de mens, een beroep op het verloop van de geschiedenis? Voor een wijsgerig ethicus is dit een retorische vraag. Zijn antwoord luidt een kort en bondig: neen,' schreef de ethicus Vos.¹²

Voor een fundering van de Universele Verklaring (UV) van de Rechten van de Mens bestaan dan ook weinig mogelijkheden. Ook Cliteur zal dat beseffen: hij zal niet voor niets vooral zijn 'alternatieve', in het voorgaande reeds getypeerde, strategie toegepast hebben.

Overigens zou het Cliteur gesierd hebben wanneer hij ook het universalisme op zijn praktische consequenties zou hebben beoordeeld. Want het universalisme brengt ook de nodige problemen met zich mee.¹³

3. Het cultuurrelativisme

In zijn bespreking van het cultuurrelativisme maakt Cliteur een onderscheid tussen het zogenaamde 'vulgaire' cultuurrelativisme en het 'cultureel-antropologisch' onderbouwde relativisme. Dit onder-

scheid suggereert een welwillende genuanceerdheid, maar blijkt – bij nadere beschouwing – niet veel meer te zijn dan welluidende retoriek. Immers, wie niet bij voorbaat overtuigd is van de universele geldigheid van de mensenrechten, zal zich wel degelijk afvragen hoe bij voorbeeld de UV van 1948 tot stand is gekomen. Het feit dat slechts een handjevol regeringen van niet-westerse landen bij die totstandkoming betrokken was, is dan, vanuit democratisch oogpunt, wel degelijk van belang. Waarom zouden landen en volkeren gehouden zijn aan een waardenstelsel waaraan zij part noch deel hadden? Bovendien, zo zou een in de ogen van Cliteur ongetwijfeld 'hyper-vulgaire' kanttekening kunnen luiden: in hoeverre representeren de regeringen van de landen die de verklaring wel onderschreven, de waarden en normen van de volkeren die zij pretenderen te vertegenwoordigen? Staatsapparaten in niet-westerse landen plegen nu eenmaal onder leiding te staan van verwesterde elites.

Cliteur richt zich in zijn bespreking van het cultuurrelativisme in de culturele antropologie vooral op de Amerikaanse grondleggers van deze traditie, Boas en Benedict en, vooral, op de meer uitgesproken relativist Herskovits. Hij had ook kunnen wijzen op invloedrijke latere denkers als Winch en Lévi-Strauss.¹⁴

Herskovits en laatstgenoemden zouden de vraag of de normen, waarden en de rationaliteit van de westerse cultuur voorgeschreven mogen worden aan andere culturen, vanuit de overtuiging dat ze 'goed' en/of 'juist' zijn, ontkennend beantwoorden. De laatste tijd heeft dit radicaal relativisme, na een minder prominente 'politieke' periode, onder invloed van het postmodernisme in de filosofie, weer een duidelijke plaats in de culturele antropologie verkregen, vooral in de Verenigde Staten rond onderzoekers als Clifford en Taussig.¹⁵

Centraal in dit relativisme staat de opvatting dat er in gelijkwaardige culturen of levensvormen verschillende visies zijn op het 'goede leven'. Deze zijn niet goed met elkaar te vergelijken, laat staan te verenigen. Vanuit die antithese achten radicale relativisten het onaanvaardbaar een levensvorm (historische samenleving, andere cultuur, subcultuur, stelsel van moraal, rechtssysteem enz.) te beoordelen vanuit de normen van een andere levensvorm. Zij ver-

zetten zich tegen het be- en veroordelen van andere levensvormen. Inderdaad ook omdat in het algemeen de be- of veroordelende culturen de machtige, op universalistische Verlichtingspretenties gestoelde westerse zijn, en de be- of verooordeelde culturen de gedomineerde niet-westerse. Maar men neemt het ook op voor niet tot de dominante cultuur behorende 'minderheidsculturen' van arbeiders, vrouwen, etnische en religieuze minderheidsgroepen, armen, psychiatrische patiënten e.d. in het Westen. De universalistische pretenties worden vanuit het relativistisch denken ontmaskerd als 'totalitaire' aanspraken die onvermijdelijk leiden tot bestrijding en onderdrukking van alles wat zich niet laat aan- en inpassen in de moderne, westerse rationaliteitsopvatting.

Het cultuurrelativisme onderging een sterke stimulans in de laatste fase van het kolonialisme waarin in een hoog tempo inheemse levensvormen werden 'gelijgeschakeld'. De kritiek van sommige koloniale intellectuelen en cultureel-anthropologen op het etnocentrisme en de daaruit voortvloeiende uitwassen, resulteerde toen in Nederland – zoals ook elders – in een 'ethisch kolonialisme'.¹⁶ Zo'n criticus en relativist in de Nederlandse koloniale context was de vermaarde Leidse jurist en kenner van het recht van de volken van Nederlands-Indië, de 'adat', Van Vollenhoven.¹⁷ Hij verzette zich, met succes, tegen een door het bestuur van deze kolonie voorgenomen rechtsunificatie op Europese grondslag en beschreef¹⁸ de lokale adat. Van Vollenhoven spreidde in zijn werk zeker ook duidelijk universalistische opvattingen ten toon, maar hij is tevens een vroeg bewijs van de acceptatie van heterogeniteit van levensvormen in het juridisch denken.

'Extreem' relativisten komen veelal tot de conclusie van onvergelykbaarheid van levensvormen omdat zij stellen dat *alle* menselijke kennis, inclusief waardeoordelen, historisch en cultuurgebonden is.¹⁹ Het zijn filosofen als Derrida en Lyotard die deze analyse tot in het uiterste hebben doorgevoerd. Zij verwerpen, met eerdere ondermijners van het 'grote project' van de Verlichting als Nietzsche, Wittgenstein en Foucault, het zogenaamde afbeeldings- of correspondentiedenken. Hierin wordt waarheid opgevat als overeenstemming van het – talige – denken met een niet-talige werkelijkheid daarbuiten. Er is voor hen geen Archimedisches punt

van waaruit beoordeeld kan worden of een talige beschrijving van de wereld overeenstemt met de niet-talige werkelijkheid. Het is onmogelijk 'onbemiddeld', zonder een talige beschrijving, tot die werkelijkheid door te dringen waarmee de historische en cultuurgebondenheid van alle menselijke kennis is aangegeven.²⁰ En daarmee is aan alles wat de mens denkt en vindt, zijn waarden en waarheden – ook wat voor hem het meest waardevol en 'heilig' is – ieder fundament ontvallen.²¹ Men spreekt hier van contingentie: het zou anders kunnen zijn.

Met het niet te funderen zijn van waarden en waarheden, ontkent iemand als de Amerikaanse postmodernist Rorty niet dat er in het filosofische of menswetenschappelijk discours geen sprake kan zijn van (on)waarheid. Hij situeert deze echter in de uitspraken over de wereld en niet in de verhouding tussen uitspraken en wereld (correspondentietheorie). De beslissing over de (on)waarheid van uitspraken komt tot stand in het geheel van andere uitspraken, het geheel dat historisch en in sociale praktijken vorm heeft gekregen.²²

4. Cliteurs relativisme-kritiek

Zoveel is duidelijk: Cliteur moet van dit relativisme niets hebben. De door de relativisten als onhoudbaar beschouwde correspondentietheorie blijkt bij Cliteur dan ook nog recht overeind te staan. En alleen deze theorie biedt, aldus Cliteur, de mogelijkheid om andere culturen te kritiseren. De logische consequentie van het relativistisch standpunt zou immers zijn, zo stelt Cliteur, dat wij een andere cultuur helemaal niet mogen beoordelen of dat we dat alleen in het licht van de eigen waarden van die cultuur mogen doen. Daarmee vervalt iedere grond voor kritiek op datgene wat in vele culturen wordt gezien als onaanvaardbare schendingen van de mensenrechten. De twintigste eeuw telt daar talloze zowel door westerse als door niet-westerse levensvormen bedreven 'casussen' van, met het voormalige Joegoslavië en Rwanda als recente voorbeelden. Vanuit een radicaal-relativistische positie zou slechts een tolerante houding resten, ook ten opzichte van die levensvormen die naar westerse normen uiterst onverdraagzaam zijn. Dit zou ons tot een politiek of moreel nihilisme brengen. 'Wat wil men dan nog?' verzucht Cliteur (p. 145).

En inderdaad, hiermee dient het radicaal relativisme, zoals Ashmore in het citaat aan het begin van deze bijdrage stelt, als een illusie te worden beschouwd.

Cliteur vindt daarom dat we moeten proberen '... waarden en normen te ontwikkelen waarmee we *alle* culturen kunnen beoordelen. We moeten gewoon in het licht van de normen die we voor juist houden onze eigen cultuur, maar ook vreemde culturen beoordelen'. Hij voegt daar aan toe dat we dat ook moeten doen als dat de normen van onze eigen cultuur zouden zijn, waarop overigens de erkenning volgt dat dat vaak het geval is (p. 151).

Het voertuig dat daarvoor is ontworpen en dat daarvoor volgens Cliteur bij uitstek geschikt is, is dat van de mensenrechten.

Cliteurs instemming met uitspraken van radicaal relativisten als Herskovits, die stelde dat we niet onkritisch mogen uitgaan van de idee 'that one's own way of life is to be preferred to all others' (p. 152), weerhoudt hem er echter niet van vooral een 'etnocentrisch universalistische' visie op en interpretatie van de vele uiteenlopende opvattingen en levensvormen te hebben. Cliteur vindt, zoals beschreven, dat we andere culturen kunnen en mogen beoordelen in het licht van onze eigen 'goede' waarden. In een dialoog dienen we dan onze eigen waarden aan die andere levensvormen voor te houden. Het stoppen van die dialoog omdat we die andere culturen toch niet zullen begrijpen, wordt gezien als een gebrek aan respect voor het andere, waarmee het onderhouden van die kritische confrontatie – bedoeld om hen te overtuigen van het eigen 'gelijk' – wordt voorgesteld als een humanistische daad (pp. 152-153). Cliteur is een liberaal die mensen de vrijheid wil laten te geloven wat zij willen, dus moslim of hindoe te zijn (vrijheid van godsdienst), maar: het recht die levensvormen rechtvaardig te noemen, wil hij hen ontzeggen. Zijn streven is dan gericht op hervorming en, de uiterste consequentie van dit denken, vernietiging van andermans niet-geaccepteerde voorstellingen. En zo raakt hij verstrikt in zijn liberalisme met universalistische pretenties. Voor die hervorming of vernietiging zullen alleen argumenten van universalistische critici veelal niet genoeg zijn en zal vaak de inzet van machtspolitieke middelen – van het dreigen met stopzetting van ontwikkelingshulp of handelsrelaties tot militair ingrijpen –

zijn vereist. Maar het fundamenteel hervormen of vernietigen van wat in andere culturen als abjecte waarden wordt ervaren, vraagt een prijs voor een rechtvaardige wereld die, gezien vanuit andere universalistische waarden, vaak een te hoge prijs is. Als de bereidheid die prijs te betalen er wel is, zal de hervorming of vernietiging van die onacceptabele waarden een illusie blijken. Mensen blijven nu eenmaal op grond van geloof, taal, cultuur en gedeelde geschiedenis 'wij' van 'zij' onderscheiden.²³ Mischien is juist dit aspect van de menselijke existentie wel de enige antropologische constante.

Het is opmerkelijk dat in de praktijk de actieve, westerse verdedigers van de mensenrechten zich vooral richten op de zogenaamde burgerlijke en politieke rechten en zich beduidend minder bezighouden met de sociale en economische rechten.²⁴ Natuurlijk, andere, door universalisten te bestrijden opvattingen worden nogal eens aangetroffen in niet-westerse gebieden met een materieel levensniveau voor grote delen van de bevolking waar maar weinig westerlingen, ondanks massamedia en reizen, weet van hebben. Dat de mensenrechtenbenadering daar niet goed raad mee weet, is begrijpelijk. Er zou dan een herverdeling van rijkdom tussen (en binnen) het Westen en het niet-Westen moeten plaatsvinden die waarschijnlijk explosieve sociale, politieke en ecologische gevolgen zou hebben.²⁵

De rechtssocioloog Peters citeerde tegen deze achtergrond ooit Anatole France, die sprak van 'de majestueuze gelijkheid van de wetten die zowel de rijken als de armen verbieden om onder bruggen te slapen, op straat te bedelen en brood te stelen'.²⁶

Het is overigens opmerkelijk dat Cliteur zijn standpunt in de slotzin van het artikel (p. 152) wat lijkt af te zwakken. Daar spreekt hij over het recht onze eigen waarden te verdedigen in plaats van ze uit te dragen, wat een niet onbelangrijk verschil is. Het recht op verdediging van de eigen waarden wordt immers ook door relativisten erkend. Cliteurs slotzin is zeer wel te verenigen met een meer relativistisch standpunt.

5. Mensenrechten: universalisme versus engagement

Wij begrijpen dan ook niet zo goed, gelet op de genoemde slotzin van Cliteur, waarom hij zo kramp-

achtig wenst vast te houden aan de universele geldigheid van de mensenrechten.

Relativisme sluit engagement geenszins uit. De 'dwaze moeders' in Argentinië hadden destijds het universalisme niet nodig om te kunnen protesteren tegen de moorden op en de verdwijningen van hun zonen, wel de moed daartoe. Wie zal hen hun eventuele 'particularisme' kwalijk nemen?

Misschien speelt op de achtergrond van het universalisme/relativisme-debat een inschatting van het belang van de diverse actoren op het terrein van de mensenrechten. Juristen zullen zich vooral zorgen maken over de ontwikkeling en de naleving van het gecodificeerde internationale recht,²⁷ terwijl sociologen, antropologen en filosofen eerder oog zullen hebben voor niet-gouvernementele groepen en organisaties die zich op een veel concreter niveau inzetten voor hun – al dan niet gecodificeerde – rechten.

In een overzichtswerk over de mensenrechten wees Baehr, in een hoofdstuk gewijd aan 'universaliteit versus cultureel waardenrelativisme'²⁸ op het belang van 'het universeel zijn' van de mensenrechten voor het functioneren van de Verenigde Naties: de internationale mensenrechtenbureaucratie heeft immers uniforme standaarden nodig die kunnen worden toegepast.²⁹ Wij zien voornamelijk niet in waarom eensgezindheid van de Verenigde Naties op een universaliteitsclaim van de uitgangspunten gebaseerd zou moeten zijn, eens te meer daar ook de VN voor de controle op de naleving in belangrijke mate afhankelijk zijn van 'particularistische', niet-gouvernementele organisaties (ngo's).³⁰

Voor de – ook door Cliteur voorgestane – dialoog zijn de universalistische pretenties naar onze inschatting dikwijls eerder een nadeel dan een voordeel en zeker geen 'must'. Een werkelijke dialoog over concrete mensenrechten kan immers alleen dan plaatsvinden wanneer deze rechten fundamenteel ter discussie kunnen staan. En dat kunnen zij per definitie niet wanneer deze rechten een universele, 'heilige' status toebedacht wordt.³¹

Discussies zijn sowieso noodzakelijk: zelfs de meest fervente verdedigers van de UV zullen moeten erkennen – en erkennen dat doorgaans ook – dat een realisering van de gecodificeerde mensenrechten stapsgewijs zal moeten gebeuren, waarbij – per definitie particularistische! – politieke afwegingen

bij de prioritering van de diverse waarden alsnog een belangrijke rol zullen spelen. 'De rechten van de mens zijn per definitie politiek', stelde VN-mensenrechtenrapporteur Kooijmans dan ook terecht.³²

De praktijk van de mensenrechten in de internationale politiek stemt intussen vooral treurig. Hoewel er sinds 1948 in juridisch opzicht zeker vooruitgang geboekt is, is er weinig reden voor optimisme. Maar al te vaak blijken mensenrechten-issues volstrekt ondergeschikt gemaakt te worden aan de directe belangen in het buitenlandse beleid van individuele staten. Mensenrechten vormen zelden een doel, vaker een middel van buitenlands beleid.

Een treurig voorbeeld hiervan vormt de omgang van de Verenigde Staten met art. 13 van de UV. Het tweede lid van dit artikel, dat een ieder het recht toekent 'welk land ook, met inbegrip van het zijne, te verlaten en naar zijn land terug te keren', werd de Sovjet-Unie jarenlang voorgehouden met het oog op de joden die de Sovjets zouden moeten laten gaan. Verbannen Palestijnen bleken echter aan datzelfde artikel ook rechten te kunnen ontleen. Hierop stemden de Amerikanen – met Israël – op de Algemene Vergadering van de VN, in december 1993, tegen een herbevestiging van het betreffende artikel.³³

Chomsky sprak eind jaren zeventig van een 'politieke economie' van de mensenrechten. De lippen dienst aan 'de mensenrechten' legitimeerde zijns inziens hooguit de Amerikaanse buitenlandse politiek – van een inhoudelijk mensenrechtbeleid was geenszins sprake.³⁴

Baehr heeft het bij dit probleem van de integratie van de mensenrechtencomponent in het buitenlands beleid over keuzeproblemen.³⁵ Feit blijft dat de universaliteit van de mensenrechten onmogelijk in concreet beleid blijkt te kunnen worden waargemaakt.

Machtspolitiek vormt niet het enige probleem dat de universaliteit van de internationaal erkende mensenrechten in de praktijk uiterst dubieus maakt. Er zijn ook andere praktische bezwaren; bij voorbeeld de vele interpretatiemogelijkheden³⁶ die de diverse artikelen van de UV uiteraard bieden. 'Iedereen kan aanspraak maken op een internationale maatschappijorde waarin rechten en vrijheden uit deze verklaring volledig werkelijkheid kunnen worden,' luidt het art. 28 van de UV. De vraag is dan wel hoe die maatschappijorde er dan uit zou moeten zien.

Aan het in art. 17 erkende, individuele én collec-

tieve 'recht op bezit', kleeft een soortgelijk bezwaar. Zo heeft de op het eerste gezicht uiterst radicale visie van de anarchistische theoreticus Proudhon op het juridische eigendomsbegrip – 'eigendom is diefstal', zo stelde hij – een uiterst concrete en dramatische actualiteit voor de Indianen in de Amazone. De Braziliaanse regering verkoopt papieren eigendomsrechten van grote percelen tropisch woud voor de produktie van hardhout als concessies aan veelal buitenlandse houthandelaren: de Indianen kunnen daar 'slechts' hun traditionele rechten op het 'vruchtgebruik' van het land tegenover stellen. De universaliteit van 'het recht op bezit' zal hier slechts een schijn duidelijkheid kunnen opleveren.

Het gevaar bestaat dan ook dat bij dergelijke interpretatieverschillen macht – economische en politieke, en in laatste instantie militaire macht – dikwijls de doorslag zal geven.

Voor zover de mensenrechten verankerd zijn in – of, op zijn minst, niet strijdig zijn met – de waarden en normen die in de vele levensvormen opgeld doen, hoeft een relativisering van de universaliteit niet de dramatische effecten op te leveren die Cliteur voorziet. De publieke opinie die gemobiliseerd kan worden in het geval van 'mensenrechtenschendingen', zal veelal de doorslag geven, niet het, in laatste instantie, papieren universalisme dat ten grondslag ligt aan de Universele Verklaring.

6. Voorbij universalisme en radicaal relativisme

De cultuurfilosoof Lemaire kwam in zijn 'Over de waarde van culturen'³⁷ tot de conclusie dat zowel het universalisme als het relativisme onhoudbaar zijn. Hij ging op zoek naar transculturele criteria om de waarde van culturen te beoordelen en vond die in zaken als ecologisch evenwicht, een arbeidsdeling die de ontplooiing van het individu niet in de weg staat, een vreedzame gemeenschap van solidaire, bewuste individuen. De combinatie van deze criteria wordt in geen enkele cultuur aangetroffen, deze fungeert als – in laatste instantie toch weer universalistisch? – ideaal.

In een aan Lemaire verwant betoog verwerpt ook de filosoof Procee beide posities en probeert de gebreken van beide op te lossen in wat hij 'pluralisme' noemt.³⁸

Dit pluralisme is gebaseerd op twee principes, dat van de niet-uitsluiting en dat van de bevordering van interactie, waarmee ook hij transculturele criteria hanteert om de waarde van culturen aan af te meten. Hoe meer levensvormen beide principes volgen, des te waardevoller ze zijn. In zijn wens te ontsnappen aan het relativisme en de hierin veronderstelde gelijkwaardigheid van culturen, komt hij heel dicht bij de westerse liberale en universalistische standaard uit. Langs deze meetlat gelegd, schieten vele andere – i.c. niet-westerse – levensvormen te kort.

Hiermee zijn twee moedig ondernomen pogingen van Nederlandse filosofen om aan de fundamentele bezwaren van universalisme en relativisme te ontsnappen eigenlijk mislukt. Ze blijken bij nader inzien dicht bij de universalistische positie uit te komen, zij het met meer oog voor heterogeniteit van waarden en voorstellingen.

De eerder genoemde Rorty wil ook relativisme en universalisme achter zich laten. Hoewel hij, zoals beschreven, stelt dat de mens niet onbemiddeld de wereld kan waarnemen, maar dat alleen kan door zijn contingente cultuur, en daarmee een ontologisch relativisme verdedigt, acht hij het onontkoombaar de waarden van de eigen levensvorm een zekere voorkeursbehandeling te geven. De eigen gemeenschap en haar sociale praktijken leveren ons, aldus Rorty, wel waarden en normen die het verdedigen waard zijn, maar die niet kunnen worden gefundeerd. Ze zijn namelijk niet onveranderlijk, ze zijn historisch toevallig, niet rationalistisch en ze zijn niet door ons zelf gemaakt. Maar het blijven de eigen waarden en normen, andere heeft de gemeenschap nu eenmaal niet. De gemeenschap kan niet anders doen dan deze waarden verdedigen. Op grond van diezelfde waarden roept Rorty echter op tot 'interculturele communicatie', tot het leren kennen van andere levensvormen. In dit opzicht verwacht Rorty veel meer van journalistieke rapportages, documentaires, reisverslagen, etnografieën en romans dan van de filosofie en de sociale wetenschappen.

Al met al bestrijdt Rorty een transculturele rationaliteit en moraal. Hij verwerpt aldus universalistische pretenties zonder evenwel in radicaal relativisme te vervallen waarin elke cultuur even rationeel en moreel is als elke andere. Een dergelijke pragmatistische positie lijkt bij de huidige stand van het relativisme/universalisme-debat de enige houdbare.

Noten

1. Ned. vert. P. Pekelharing, in: *Krisis, tijdschrift voor filosofie*, nr. 52, september 1993, p. 33.
2. Abdullahi An-Na'im, 'Mensenrechten hebben betrekkelijke waarde', in: *Het Parool*, 5-3-1994.
3. Hierbij wordt stevast verwezen naar het trendsettend artikel 'The end of history' van F. Fukuyama in *The National Interest*, nr. 16, 1989, pp. 3-18. Vaak wordt echter vergeten dat Fukuyama niet onverdeeld positief is over de consequenties van de 'overwinning', en dat zijn analyse ook een duidelijke kritische toon heeft, met name als het gaat over de leegheid van het bestaan in de cultuur die de geschiedenis heeft overwonnen.
4. Het vonnis werd overigens uitgesproken na een, ook naar westerse begrippen, fair proces, zodat de verontwaardiging niet de rechtsgang op zich, maar de strafmaat geldt voor een delict waarvoor in Nederland een onvergelijkbaar veel lichtere straf zou worden uitgesproken.
5. Zie over de westerse, Nederlandse cultuur en de doodstraf: H.L. Wesseling, 'Cultuurverschil', in: *NRC Handelsblad*, 13-10-1994.
6. Vgl. over de Rushdie-affaire het laatste hoofdstuk van P. van der Veer, *Religious nationalism, Hindus and Muslims in India*, Berkeley/Los Angeles, 1994.
7. Zie T. Todorov, *Nous et les autres; la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, 1989.
8. Vgl. evenwel het interview met de eerder aangehaalde P. van der Veer, in: *NRC Handelsblad*, 12-2-1994.
9. Vgl. J. Raz, *The morality of freedom*, Oxford, 1986.
10. F. Nietzsche, 'Die fröhliche Wissenschaft', in: Schlechta-editie, *Nietzsche Werke II*, pp. 400-403 (par. 125, 'Der tolle Mensch'). Zie over 'de dood van God' en het nihilisme-probleem uitvoeriger bij voorbeeld W. Ries, *Friedrich Nietzsche: Hoe de 'ware wereld' eindelijk een fabel werd* (Ned. vert. W. van Dooren), Assen, 1980, pp. 101-115.
11. Ook Cliteurs juridische achtergrond zal hier een rol spelen. Immers, deze leidt gemakkelijk tot ordenend, unifiserend en in- en uitsluitend denken. Hiermee wordt geenszins beweerd dat er geen juristen of rechtsfilosofen zouden zijn die in hun werk oog hebben voor heterogeniteit van opvattingen en levenswijzen. Die zijn er zeker, maar zij vormen bepaald niet de dominante richting. Volgens de feministische juriste M. Minow (*Making all the difference: inclusion, exclusion, and American law*, Ithaca, 1990) classificeert het dominante recht mensen en groepen van mensen en trekt er grenzen tussen. Dit gebeurt op basis van een norm, een standaard (van het rationele, autonome individu) die, vermoord achter neutraliteit, mensen en groepen die daarvan afwijken, marginaliseert en uitsluit. Ofwel, 'juridisch' denken en handelen functioneren vanuit 'hetzelfde zijn' ('sameness'), ontkennen en verbergen het eigen particularisme achter een façade van universalisme en veronachtzamen zo 'anders zijn', andere opvattingen over het 'goede leven'.
12. H.M. Vos, 'Wat zijn mensenrechten?', in: Ph.P. Everts en J.L. Heldring (red.), *Nederland en de rechten van de mens*, Baarn, 1981, pp. 24-38, p. 29. Voor 'het einde van de grote verhalen' (Lyotard) is het dus niet noodzakelijk naar Parijs af

te reizen.

13. Zie voor een overzicht: H. Procee, *Over de grenzen van culturen; voorbij universalisme en relativisme*, Meppel/Amsterdam, 1991, pp. 49-63.
14. Zie P. Winch, 'Understanding a primitive society', in: B.R. Wilson (ed.), *Rationality*, Oxford, 1970; zie Cl. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, 1962, waarin hij het niet-westers 'wilde' of mythische denken op één lijn stelt met het westers 'getemde' of wetenschappelijk denken. Vgl. A. Finkelkraut, *De ondergang van het denken*, Amsterdam, 1989, pp. 53-59, die in deze filippica tegen het (radicaal) relativisme zijn pijlen afschiet op het werk van Lévi-Strauss.
15. J. Clifford, *The predicament of culture; twentieth-century ethnography, literature, and art*, Cambridge (USA)/London, 1988; M. Taussig, *Shamanism, colonialism and the wild man; a study in terror and healing*, Chicago/London, 1987.
16. Vgl. R. Gowricharn, *Tegen beter weten in; een essay over de economie en sociologie van de 'onderklasse'*, Leuven/Apeldoorn, 1992, pp. 168-174.
17. Zie J. Griffiths, 'Recent anthropology of law in the Netherlands and its historical background', in: K. von Benda-Beckmann and F. Strijbosch (red.), *Anthropology of law in the Netherlands*, Dordrecht, 1986, pp. 11-66.
18. C. van Vollenhoven, *Het adatrecht van Nederlandsch-Indië*, Leiden, 3 delen, 1906-1933.
19. Vgl. T. Lemaire, *Over de waarde van culturen; een inleiding in de cultuurfilosofie*, Baarn, 1976.
20. Deze beschrijving van de postmodernistische positie is vooral die van de invloedrijke Amerikaanse 'liberale' pragmatist R. Rorty (*Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge, 1989, pp. 3-22).
21. Vgl. W. Ries, op. cit.
22. R. Rorty, op. cit., pp. 5-6.
23. Vgl. M. Walzer, 'The new tribalism: notes on a difficult problem', in: *Dissent*, spring 1992, pp. 164-171; zie ook J.A.A. van Doorn, 'Het miskende pluralisme', in: J. Sperna Weiland en J.H.P. Paelinck (red.), *Etnische minderheden*, Meppel/Amsterdam, 1985, pp. 67-96.
24. Onlangs heeft ook Cliteur betoogd niet zo gelukkig te zijn met de nieuwere 'generaties' (sociale en economische) mensenrechten: deze zouden 'de relativisten in de kaart spelen'. Zie: P.B. Cliteur, 'Cultuurrelativisme en universalisme', in: S.W. Couwenberg (red.), *Westerse cultuur: model voor de hele wereld*, Kampen/Rotterdam, pp. 56-72, p. 72.
25. Vgl. P. Kondylis, *Planetaire Politiek nach dem Kalten Krieg*, Berlin, 1992. Zie ook J.L. Heldring, 'Mensenrechten: explosieve stof', in: *NRC Handelsblad*, 18-11-1994.
26. A.A.G. Peters, 'De emancipatie van de mens', in: M.B.W. Biesheuvel en C. Flinterman (red.), *De rechten van de mens*, Amsterdam, 1983, pp. 7-22, p. 17.
27. Zie ook noot 11.
28. P.R. Baehr, *Mensenrechten; bestanddeel van buitenlands beleid*, Meppel/Amsterdam, 1989, pp. 20-29.
29. P.R. Baehr, op. cit. p. 20.
30. Zie bijv. P.R. Baehr, 'De rol van de non-gouvernementele organisaties en de rechten van de mens', in: Ph. P. Everts en J.L. Heldring (red.), op. cit., pp. 114-127.
31. Vgl. M. Korzec, 'Onzin op stellen; mensenrechten als

wereldreligie', in: *Intermediair*, 10-12-1993, pp. 51-55.

32. Zie A. de Lange, 'Een rapporteur op het wereldpodium', in: *Het Parool*, 25-2-1989.

33. N. Chomsky, 'Echte feiten blijven in het duister', in: *Wordt Vervolgd* (Amnesty Nederland, Amsterdam), december 1994, p. 22.

34. Zie vooral N. Chomsky en E.S. Herman, *The political economy of human rights*, vol. 1, *The Washington connection and third world fascism*, London, 1979.

35. Zie b.v. Baehr, 1989, op. cit., het hoofdstuk 'Keuzeproblemen', pp. 30-42.

36. Het is vooral de postmoderne filosoof J. Derrida die gewezen heeft op de principiële onmogelijkheid van een eenduidige interpretatie van teksten. Dit zal a fortiori gelden voor een transculturele interpretatie van een (westerse) tekst als de UV. Zie met name J. Derrida, *Sporen, de stijlen van Nietzsche* (Ned. vert. G. Groot), Weesp, 1985.

37. T. Lemaire, op. cit.

38. H. Procee, op. cit., pp. 64 e.v.