

---

# Dragers van mensenrechten en proliferatie van recht

**Paul Cliteur**

---

in: J.P. Loof & P.B. Cliteur, red., *Mensenrechten, dierenrechten, ecosysteemrechten. Over het toekennen van fundamentele rechten aan mannen, vrouwen, kinderen, dieren en de rest van de natuur*, Stichting NJCM-Boekerij 32, Leiden 1997, pp. 15-35.

## Inleiding

Deze verhandeling bestaat uit drie delen. Allereerst wil ik aan de hand van een beschouwing van twee artikelen van Jan Herman Burgers laten zien dat het spreken in termen van mensenrechten niet een verworvenheid is die de mensheid, nadat zij dat eenmaal had ontdekt, is blijven doen, maar een conjunctuur-gevoelige aangelegenheid. In sommige tijden doet men het, in andere niet.

In het tweede deel wil ik laten zien dat er tekenen zijn die erop wijzen dat we een tijd ingaan waarin het spreken over mensenrechten misschien *niet de meest voor de hand liggende* en zeker *niet de enige manier* zal zijn om ons verzet tegen onrecht te formuleren.

In het derde deel wil ik dan laten zien dat ook voor het onderwerp 'dierenrechten' geldt, dat het niet vanzelfsprekend is dat we voor dieren opkomen door het introduceren van het concept 'dierenrechten'.

De conclusie van dit alles is een pleidooi voor een prudente omgang met rechten. Dat geldt zowel voor de creatie van mensenrechten als van dierenrechten. Dat echter niet-menselijke dieren net als menselijke dieren een morele status hebben, lijkt in toenemende mate duidelijk. Gegeven het feit dat hoger recht een schaarste-verschijnsel is (men kan het niet straffeloos blijven produceren)<sup>1</sup> zou het voor de hand liggen ons voor de toekomst te oriënteren op *minder rechten*, maar wel voor *meer dragers*. Dat de menselijke dieren iets zullen moeten inleveren ten gunste van de niet-menselijke dieren, lijkt mij een morele norm die in de toekomst in betekenis zal gaan winnen.

## Eerste deel: belangstelling voor mensenrechten als conjunctuurgevoelige zaak

Mijn eerste onderwerp is dat belangstelling voor mensenrechten een conjunctuurgevoelige zaak is. Laat ik beginnen te stellen hoe deze constatering *niet* moet worden verstaan. Men *zou* het kunnen verstaan als volgt. In sommige perioden worden

<sup>1</sup> Vgl. voor de discussie over dit onderwerp: K. Groenveld, *Proliferatie van mensenrechten*, Den Haag: Prof. mr. B.M. Teldersstichting 1996; N.J.H. Huls (red.), *Grenzen aan mensenrechten*, Leiden: Stichting NJCM-Boekerij 1995.

mensenrechten meer geschonden dan in andere perioden. Zodra we dat onderkennen, kunnen we daar iets aan doen door meer over mensenrechten te gaan spreken. Zo dringen we onrecht terug.

Dit is natuurlijk een zeer courante visie. Maar dat is *niet* wat ik bedoel. Ik bedoel dat we uit de geschiedenis kunnen leren dat er perioden zijn waarin men zich tegen onrecht en onderdrukking keert *zonder* dat men zich bedient van het concept mensenrechten. Dat lijkt mij een gegeven dat ons, mensenrechten-specialisten, te denken zou moeten geven.

Om deze opmerking meer reliëf te geven wil ik beginnen met een leeservaring. Een tijdje geleden kreeg ik enkele opstellen in handen van de mensenrechten-specialist Jan Herman Burgers. Burgers heeft twee artikelen geschreven, één in een Nederlands-talige bundel en één in de *Human Rights Quarterly*. De schrijver geeft daarin een geheel *andere typering* van de geschiedenis van mensenrechten dan de gebruikelijke.<sup>2</sup> Ook hij begint met de geschiedenis van mensenrechten, zoals deze werden geformuleerd door verlichtingsfilosofen. Ook hij constateert dat na de Tweede Wereldoorlog sprake was van een herleving van de mensenrechtenidee. Maar hij haalt tevens een aantal punten naar voren die een geheel ander licht werpen op de ontwikkeling van mensenrechten. Het zijn er drie.

Het *eerste* is dat Burgers laat zien dat gedurende de negentiende eeuw de mensenrechtenidee sterk in verval was geraakt. Nadat Paine, de founding fathers, de Franse *philosophes* en anderen in de zeventiende en achttiende eeuw een pleidooi hadden gehouden voor mensenrechten, werd daar in de negentiende eeuw nauwelijks meer iets mee gedaan. In de negentiende eeuw was de populariteit van mensenrechten sterk gedaald. Voorzover het idee van de mensenrechten überhaupt nog doorwerkte, schrijft Burgers, ging het niet om *universele* mensenrechten, maar om een op het nationaal recht georiënteerde grondrechtenconceptie.

Een *tweede* punt dat uit de artikelen van Burgers naar voren komt, is dat hij een hele beweging van intellectuelen beschrijft die aan het begin van deze eeuw ijverden voor mensenrechten. Het gaat hierbij om namen van grotendeels vergeten mensen. Zo wijst hij op de betekenis van de Chileense jurist Alejandro Alvarez, mede-oprichter en algemeen secretaris van het *Amerikaans Instituut voor Internationaal Recht*.<sup>3</sup> Alvarez presenteerde in 1917 een verklaring van de fundamenten van

2 J.H. Burgers, 'The Road to San Francisco: The Revival of the Human Rights Idea in the Twentieth Century', in: *Human Rights Quarterly*, 14 (1992), pp. 447-477; J.H. Burgers, 'De ontstaansgeschiedenis van de Universele Verklaring voor de Rechten van de Mens (1948)', in: S. Parmentier (ed.), *Mensenrechten tussen retoriek en realiteit*, Gent: Mys & Breesch i.s.m. Liga voor mensenrechten 1994. Vgl. voor de 'gebruikelijke' benadering van het onderwerp: W. Laqueur en Barry Rubin, (eds.), *The Human Rights Reader*, Revised Edition, New York: New American Library 1989 (1979), pp. 59-99 en Henry J. Steiner en Philip Alston, (eds.), *International Human Rights in Context. Law, Politics, Morals, Text and Materials*, Oxford: Oxford University Press 1996, pp. 23-329.

3 Burgers, 'The Road to San Francisco', p. 450.

het toekomstig internationaal recht, waarin ook een onderdeel over 'internationale rechten van het individu' was opgenomen.

Een tweede figuur is André Mandelstam (1869-1949), een Russische jurist en diplomaat die na de oktober-revolutie naar Frankrijk was geëmigreerd. Mandelstam bepleitte een internationale status voor mensenrechten. Daarbij kreeg hij steun van een zekere Antoine Frangulis (1888-1975), een Griekse diplomaat die zich tegen de dictatuur van Venizelos had gekeerd en die zich - net als Mandelstam - in Frankrijk had gevestigd. Hij richtte in 1926 een *Internationale Diplomatieke Academie* op, waarvan vooraanstaande diplomaten, staatslieden en rechtsgeleerden lid werden. Het was binnen deze Academie dat Mandelstam een resolutie voorstelde over een veralgemening van de rechten van bepaalde ingezetenen tot mensenrechten.

Hoe belangwekkend ook op zichzelf, deze ideeën hadden *geen enkele invloed op de politiek*. Dit is een belangrijk punt in het verhaal van Burgers. Uit zijn overzicht van de geschiedenis van de mensenrechten blijkt dat vanaf het begin van deze eeuw tot aan de Tweede Wereldoorlog door een bepaalde groep van geleerden en intellectuelen druk werd geïjverd voor mensenrechten, maar hun ideeën sloegen noch aan bij politici noch bij het brede publiek. Ik kom daar straks nog op terug.

Een *derde* punt dat door Burgers uitvoerig belicht wordt, is de grote betekenis die de schrijver H.G. Wells (1866-1946) heeft gehad voor de verbreiding van de mensenrechtenidee. Wells schreef direct vóór en direct na de Tweede Wereldoorlog.

Ik ga nu mijn eigen interpretatie wellicht een beetje vermengen met de woorden van Burgers, maar naar mijn idee komt uit zijn bijdragen naar voren dat de Amerikaanse president Roosevelt misschien wel helemaal niet op het idee zou zijn gekomen van zijn speech over de 'Four Freedoms',<sup>4</sup> ware het niet dat Wells en zijn kring daarvoor de argumentatie en het vocabulaire had aangedragen. Wells sneed de kwestie aan in 1939 in *The Times*. Hij was toen al 73 jaar oud. Hij deed dat in het kader van een reflexie over de oorlogsdoeleinden. Mensenrechten zouden daarbij een belangrijke rol spelen.<sup>5</sup>

Wells riep op tot een brede discussie over het onderwerp, een discussie die in het dagblad *Daily Herald* gevoerd zou worden. Van 5 februari tot 24 maart 1940 verscheen in die krant een serie artikelen onder de titel 'The Rights of Man'. De serie bestond uit artikelen van Wells zelf, bekende personen die op die artikelen reageerden (Priestley, C.E.M. Joad, A.A. Milne, Kingsley Martin, Clement Attlee) en inzendingen vanuit het lezerspubliek.

4 Franklin Delano Roosevelt, 'The Four Freedoms' (1941), in: Brian MacArthur, (ed.), *The Penguin Book of Twentieth-Century Speeches*, Penguin Books, Harmondsworth 1993, p. 194-197. Vgl. tevens: M. Glen Johnson, 'The Contributions of Eleanor and Franklin Roosevelt to the Development of International Protection for Human Rights', in: *Human Rights Quarterly*, 9, 1987, p. 19-48.

5 H.G. Wells, *The Times*, 23 oktober 1939: 'The present time seems peculiarly suitable for such a restatement of the spirit in which we face life in general and the present combat in particular'.

Het waren deze initiatieven die Roosevelt stimuleerden tot zijn toespraak over de Four Freedoms. Aan hem was de taak toevertrouwd om de ideeën nog eens opnieuw te formuleren in enkele pakkende leuzen. Op 6 januari 1941 trad hij daarmee naar buiten aan het slot van zijn State of the Union toespraak tot het Amerikaanse Congres. Hij schetste daar zijn bekende typologie in vier vrijheden: vrijheid van spreken, vrijheid van erediens, vrijdom van gebrek en vrijdom van vrees.

## De verwoording van verzet tegen onrecht zonder beroep op mensenrechten

Natuurlijk werd ook in de jaren twintig en dertig geprotesteerd tegen onrecht. Maar - en dat is voor ons thema van groot belang - men deed dat *zonder het mensenrechten-concept daarbij te betrekken*. Protest werd verwoord in termen van vrijheid, democratie en burgerschap en bijna nooit in een bevestiging van de mensenrechtenidee, zo blijkt uit de artikelen van Burgers. Burgers voert drie voorbeelden op.

(a) *Eenheid voor democratie: Schermerhorn*. Een manifest dat nog het meest in de buurt komt bij een proclamatie van mensenrechten in de jaren dertig, vond Burgers in een Nederlandse beweging die werd aangeduid als 'Eenheid door democratie', opgericht in 1937.<sup>6</sup> Een belangrijk figuur binnen deze beweging was de latere premier Willem Schermerhorn. Men probeerde mensen uit allerlei richtingen te verenigen tegen zowel het fascisme als het communisme. De doelstellingen van de beweging waren:

- het handhaven van democratie;
- het handhaven van burgerlijke vrijheden;
- het handhaven van de heerschappij van de wet.

Ook hiervoor gold echter weer: 'they made no explicit reference to the human rights concept as such'.<sup>7</sup>

(b) *De Vereniging voor Educatie en burgerschap*. Een tweede organisatie die Burgers naar voren brengt, is de Britse 'Association for the Education in Citizenship'. Deze werd geleid door Sir Ernest Simon. Zij organiseerden in 1937 een conferentie onder de titel 'The Challenge to Democracy'. De daar gehouden lezingen van onder andere Clement Attlee, William Beveridge en Lord Halifax werden in 1938 in boekvorm uitgebracht.<sup>8</sup>

Maar ook daarvoor geldt: geen beroep op mensenrechten. Men houdt een pleidooi voor democratie. De bedreiging van de nazi's en andere groeperingen werd niet gezien als een uitdaging voor mensenrechten, maar voor democratie. Als ideaal

6 *Democratie of Dictatuur?*, Nederlandse Beweging voor Eenheid Door Democratie, Bilthoven 1937.

7 Burgers, 'The Road to San Francisco', p. 460.

8 Ernst Simon (ed.), *Constructive Democracy*, London: George Allen & Unwin 1938.

werd *niet* gesproken over het codificeren van een lijst van fundamentele rechten die aan een ieder op basis van zijn of haar mens-zijn zou moeten toekomen, maar van 'goed burgerschap'.

Wel wordt gesproken over de misstanden die wij *tegenwoordig* classificeren als inbreuken op mensenrechten. In het inleidend hoofdstuk van het boek wordt bijvoorbeeld afkeurend gesteld dat marteling dat we verdwenen hadden geacht van het politieke toneel, opnieuw zijn intrede doet. Men wijst dat af. Maar - opnieuw - niet omdat dit in strijd zou zijn met mensenrechten, maar omdat het niet te rijmen valt met de 'essence of democracy' waartoe gerekend zou moeten worden het idee van de 'importance of every individual'. Nergens vinden we hier het concept van mensenrechten, schrijft Burgers.

(c) *Het pleidooi voor vrijheid*. Als derde voorbeeld van een protest tegen onrecht zonder dat het concept van mensenrechten wordt gehanteerd wijst Burgers op de breed opgezette publicatie *Freedom: Its Meaning*, onder redactie van Ruth Nanda Anshen en gepubliceerd in 1940.<sup>9</sup> Het bevat bijdragen van Charles Beard, Henri Bergson, Benedetto Croce, John Dewey, Albert Einstein, J.B.S. Haldane, Harold Laski, Thomas Mann, Jacques Maritain, Bertrand Russell en A.N. Whitehead. Ook hier betreft het weer een protest tegen (en waarschuwing voor) de op handen zijnde politieke ontwikkelingen. En opnieuw: ook hier geen enkele verwijzing naar mensenrechten. Het verzet tegen de praktijken van de nazi's wordt geformuleerd in termen van 'vrijheid'.

Democratie, burgerschap en vrijheid dus, geen mensenrechten.

## De omslag naar 'mensenrechten'

De omslag blijkt plaats te hebben gevonden *na* de Tweede Wereldoorlog. In 1947 zond de UNESCO een questionnaire over een aantal aspecten van mensenrechten aan voor een groot deel dezelfde mensen als die in de bundel van Anshen hadden geschreven. Pas *dán* vinden we dat de Europese intellectuelen hun afkeer van bepaalde ontwikkelingen gaan formuleren in termen van mensenrechten.<sup>10</sup>

Hoe moeten we dit verschijnsel duiden? De conclusie die men hieruit kan trekken ligt voor de hand. Kennelijk is het formuleren van eisen in termen van mensenrechten (en niet van democratie, burgerschap of vrijheid) een bepaalde *taal* die men kan spreken. Je kunt ageren tegen marteling en onderdrukking zonder de woorden 'mensenrechten' en zelfs 'recht' te hanteren. Een beroep doen op mensenrechten is het gebruik van een bepaalde taal. Net zoals je verschillende talen (Frans, Engels, Duits en Nederlands) kunt hanteren om één en dezelfde boodschap te

9 R.N. Anshen, *Freedom: Its meaning*, London: George Allen & Unwin 1940.

10 UNESCO (ed.), *Human Rights: Comments and Interpretations*, London: Allan Wingate 1949.

communiceren, zo kan je ook verschillende morele vocabularia hanteren om je afkeer van een bepaalde manier van handelen uit te drukken.

Men kan het ook als volgt stellen: de vraag of men om een bepaalde eis kracht bijzet door het woord 'recht' te gebruiken, is een zaak van pragmatiek en opportuniteit. Het impliceert géén oordeel over hoe de werkelijkheid in elkaar zit.

## Lincoln Allison en Brenda Almond over rechten

Verschillende schrijvers over recht en mensenrechten is dat overigens al opgevallen. Lincoln Allison schrijft dat men het spreken over rechten kan vertalen in een spreken over wetten, over regels, over conventies, over rollen en oordelen. Maar als het allemaal kan, waarom zou men dan het één doen en niet het ander? Het nadeel van het niet gebruiken van het rechten-vocabulaire, schrijft Allison, is dat het protest 'clumsier' geformuleerd zou zijn en dat het de enorme retorische kracht zou ontberen die inherent is aan het spreken over rechten.<sup>11</sup> Maar - nogmaals - mogelijk is het wel om het rechten-discours te vermijden.

Ook bij andere schrijvers vindt deze visie steun. Brenda Almond constateert dat 'rights-talk' kan worden vertaald in andere vocabularia, zoals dat van 'plicht', 'juist', 'regel', 'aanspraak' enz.<sup>12</sup> De vraag die men dan kan stellen is: waarom is het aantrekkelijk om te praten in 'rights-talk'? Almond wijst op drie factoren.

Allereerst is aantrekkelijk dat 'rights-talk' geschiedt vanuit het perspectief van de onderdrukte, van degene die iets eist, niet vanuit het perspectief van de overheid die eventueel iets te vergeven heeft. Als tweede is het pragmatisch aantrekkelijk omdat 'rights have legal overtones'.<sup>13</sup> Als derde heeft men wel gewezen op het feit dat een beroep op rechten overal op de wereld wordt begrepen.

## De meerwaarde van een 'recht' op iets

Almond werkt het punt van de 'legal overtones' niet verder uit, maar het is gemakkelijk voorstelbaar hoe een formulering van een eis in 'rights-talk' van invloed kan zijn op het effect van de claim. Wanneer ik zeg: 'ik vind het beter dat mensen vrijheid van spreken hebben dan wanneer zij dat niet hebben', dan kan een ander denken 'waarom zouden we doen wat hij beter vindt?'. En wanneer ik zeg dat het een morele waarde is dat ieder vrijheid van spreken heeft, dan kan men ook nog altijd denken: 'waarom zouden we rekening houden met wat hij moreel beter vindt?'. Formuleer

11 Lincoln Allison, 'Rights' in: Lincoln Allison, *Right Principles*, Oxford: Basil Blackwell 1984, pp. 87-99, hier p. 87.

12 Brenda Almond, 'Rights', in: Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Oxford: Basil Blackwell 1993 (1991), pp. 259-269, hier p. 261.

13 Almond, 'Rights', p. 263.

ik het echter in de vorm van een *recht* op vrijheid van meningsuiting dan lijkt het alsof een uitspraak wordt gedaan over hoe de werkelijkheid in elkaar zit, *zelfs wanneer die uitspraak gedaan wordt in een land waar men geen positiefrechtelijk gewaarborgde vrijheid van meningsuiting kent*. Zo'n land lijkt zich tegen de aard van de werkelijkheid te keren. Het heeft niet alleen iets moreel verwerpelijks, maar ook iets absurds, zoals het ontkennen van de zwaartekracht door met de handen klapwiekend van een flatgebouw af te springen.

Het is de vraag hoe men dat kan verklaren. Misschien vibreert in het moreel gebruik van het woord 'recht' toch nog het juridisch gebruik mee (de 'legal overtones'). Wanneer ik in een land waar men geen vrijheid van meningsuiting kent, zeg dat vrijheid van meningsuiting een *recht* is, dan suggereer ik misschien dat er een soort van 'kosmische codificatie' bestaat, waarin de vrijheid van meningsuiting is gewaarborgd, zoals men in art. 310 van het Wetboek van Strafrecht kan lezen dat diefstal strafbaar is.

Wanneer ik gebruik wil maken van die suggestie, dan kan ik het rechten-discours gaan gebruiken. Maar nogmaals: dit is niet logisch dwingend of - gegeven hoe de wereld in elkaar zit - onvermijdelijk.

## Utilisme als tegenhanger van het rechten-discours

We hebben hiervoor gezien dat gedurende de gehele negentiende eeuw men weinig sprak in het rechten-discours. Hoe formuleerde men verzet tegen onrecht dan wel? Wat was de taal om over goed en kwaad te spreken? Dit was het *utilistisch* perspectief om handelingen te rechtvaardigen of af te keuren. Het klassieke utilisme dat teruggaat op filosofen als Jeremy Bentham en John Stuart Mill kan men aan de hand van de volgende drie punten typeren.

- (i) Handelingen zijn alleen maar goed en kwaad onder verwijzing naar hun *gevolgen*. Goede handelingen zijn handelingen die goede consequenties hebben (consequentialisme).<sup>14</sup>
- (ii) Bij het beoordelen van die gevolgen telt alleen of deze een bijdrage leveren aan het *geluk* of *ongeluk* van mensen (hedonisme).<sup>15</sup>
- (iii) Bij het calculeren van dat geluk, moeten we dat van *ieder even zwaar* laten wegen. Anders gezegd: ieders welzijn is even belangrijk (gelijkheidsbeginsel).<sup>16</sup>

14 Vgl. Philip Pettit, 'Consequentialism', in: Peter Singer, (ed.), *A Companion to Ethics*, Cambridge (Mass.), Oxford 1993: Blackwell, pp. 230-241.

15 Vgl. Richard Taylor, *Good and Evil. A New Direction*, Buffalo, New York: Prometheus Books 1984.

16 Over het utilisme en de kritiek daarop is een zee aan literatuur verschenen. Ik heb vooral gebruik gemaakt van de hoofdstukken 7 en 8 van James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, Second edition, New York: McGraw-Hill 1993.

## James Bryce over het rechtenperspectief en over utilisme

Er is veel te zeggen over de vraag welk van beide perspectieven (het rechtendiscours of het utilisme) de beste rechtvaardiging voor ons handelen kan verschaffen, maar de wijsgerige discussies waartoe deze vraag aanleiding zou geven kunnen we hier niet aan de orde stellen. Ik beperk mij tot enkele opmerkingen van James Bryce over het verschil in perspectief die voor ons onderwerp van belang zijn.

Bryce was het aan het begin van deze eeuw al opgevallen dat weliswaar 'rights-talk' (hij spreekt zelf van de 'doctrine van natuurlijke rechten') en utilisme beide een legitimatie aan overheidspolitiek en individuele wensen kunnen geven, maar dat wat men ook moge denken van de wijsgerige houdbaarheid van de twee theorieën, 'rights-talk' *retorisch* sterk in het voordeel is. Daar kan men dus gebruik van maken. Voor 'reflective minds' zou echter gelden dat zij zich tot het utilisme aangetrokken voelen. De utilisten prikken de gedachte van zogenaamde vanzelfsprekende natuurlijke rechten die niet kunnen bewezen door. Ook stoort het hen dat die abstracte rechten in elke willekeurige zin kunnen worden geïnterpreteerd.<sup>17</sup>

Daarin ligt aanzienlijke kritiek besloten. De 'reflective minds' (wat wel een elegante manier van uitdrukken zal zijn voor het feit dat Bryce zelf een bepaalde voorkeur heeft), hebben een voorkeur voor utilistische argumenten boven een formulering in eisen van rechten. Bryce suggereert dat het een beetje 'vals-spelen' is om het rechten-vocabulaire te gebruiken. Hij kritiseert het demagogische ervan. De utilist moet zich moeite getroosten om nauwkeurig te gaan uitleggen waarom een bepaalde handeling wenselijk of onwenselijk is, de aanhanger van 'rights-talk' stapt meteen over op een verwerping of omarming van een bepaalde handelswijze louter met een beroep op oncontroleerbare vaagheden. Ik chargeer de zaak nu enigszins, maar dit lijkt mij toch wel de teneur van Bryce's stelling.<sup>18</sup>

Deze getuigenissen van Bryce, Almond en Allison zijn voor ons van groot belang. Het leert in feite dat 'rights-talk' een *keuze* impliceert; men kan zich ermee inlaten,

17 James Bryce, *Modern Democracies*, Vol. I, London: MacMillan & Co. 1921, p. 51.

18 Bryce realiseert zich dat 'rights-talk' veel meer tot de verbeelding spreekt. '(...) these transcendental axioms have in fact done more to commend democracy to mankind than any utilitarian argument drawn from history, for they appeal to emotion at least as much as to reason'. Waarom? 'Rights-talk' is eenvoudiger en meer direct, zegt hij. Diezelfde vaagheid die het onbevredigend maakt voor de 'reflective minds' spreekt voor anderen juist tot de verbeelding: 'Their very vagueness and the feeling that man is lifted to a higher plane, where Liberty and Equality are proclaimed as indefeasible rights, gave them a magic power. Rousseau fired a thousand for one whom Benthamism convinced'. Vgl. voor een verdere uitwerking van dit soort kritiek: Jeremy Waldron, 'A Right-Based Critique of Constitutional Rights', in: *Oxford Journal of Legal Studies*, 13 (1993), p. 18-51; J. Waldron, 'Rights', in: Robert E. Goodin & Philip Pettit (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell 1993, p. 575-585 en verder de opstellen gebundeld in: Waldron, *Liberal Rights*, Collected Papers 1981-1991, Cambridge: Cambridge University Press 1993.

maar men kan het ook laten. We hebben van Burgers geleerd dat dit ook historische ondersteuning krijgt. In bepaalde perioden heeft men zich ermee ingelaten, in andere niet. De keuze voor 'rights-talk' kan verder gemotiveerd worden door pragmatische overwegingen, bijvoorbeeld het motief dat het ene meer rhetorische overtuigingskracht heeft.

Dat is een belangrijk inzicht, immers wanneer men ervoor kan kiezen om het *aan te nemen* kan men er ook voor kiezen om het *na te laten*. Het is een manier van denken en een manier van spreken die pragmatisch kan zijn te rechtvaardigen, maar die we ook kunnen ontraden. Het is een manier van praten die men collectief kan leren, maar misschien ook *afleren*.

## Tweede deel: kritiek op het formuleren van protest in termen van rechten

Dat brengt mij op het tweede deel van dit verhaal. Zoals het zich nu laat aanzien gaan we een periode in waarin de *kritiek* op het spreken in termen van rechten zal overheersen ten opzichte van het enthousiasme daarvoor. Vele intellectuelen, sociaal wetenschappers, juristen en rechtsfilosofen, accentueren tegenwoordig de schaduwkanten van 'rights-talk'. Het zou best eens kunnen dat we weer een periode ingaan, zoals die ook is ingetreden ruim vijftig jaar na de eerste grote codificaties van hoger recht uit de Verlichting. Net als men in de negentiende eeuw het 'rechten-discours' inwisselde voor iets anders, zo gaan er ook tegenwoordig stemmen op die in deze richting wijzen.

Men kan in ieder geval drie soorten van protest tegen het 'rechten-discours' onderkennen. Het verzet komt van communitaristische, libertarische en feministische zijde.

## Nieuw verzet tegen het rechtendiscours

### (a) *Communitarisme*

Allereerst het communitarisme.<sup>19</sup> De communitaristen zijn een groep van ethici, sociaal filosofen en sociaal wetenschappers die in 1990 tezamen kwamen in Washington. Men deed dat op uitnodiging van Amitai Etzioni en zijn collega William Gal-

19 Vgl. voor een bloemlezing uit communitaristisch werk: Markate Daly, (ed.), *Communitarianism. A New Public Ethics*, Belmont, California: Wadsworth Publishing Company 1994 en voor kritiek: Hendrik Kaptein, 'The Morals of Post-Modern Human Rights', in: *ARSP*, Beiheft 51, 1993, Hrsg. Ralf Dreier, Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1993, p. 154-165; Jeremy Waldron, 'Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative', in: *University of Michigan Journal of Law Reform*, Vol. 25, 1992, p. 751-793.

ston.<sup>20</sup> Men bepleit een soort morele herleving met sterke aandacht voor gemeenschapswaarden. In zijn boek *The Spirit of Community* (1993) heeft Etzioni geprobeerd een overzicht te geven van de voornaamste trekken van het communitarisme.<sup>21</sup>

Etzioni begint met een interessant feit dat uit onderzoek naar voren is gekomen. Dat is dat het merendeel van de Amerikaanse jongeren verwacht het recht te hebben *wel* door een jury te worden beoordeeld, terwijl men *niet* geneigd is om daarin zitting te nemen. Voor Etzioni is dat een significant gegeven. Het drukt in een notedop uit wat er aan de hand is in de Amerikaanse samenleving: een overmatige concentratie op rechten en geen enkele aandacht voor plichten.<sup>22</sup> Voor ons onderwerp is interessant dat hij het *denken in rechten* daarvoor als medeverantwoordelijk aanwijst. Wanneer we de huidige onevenwichtige verhouding van rechten en verantwoordelijkheden weer in evenwicht krijgen, schrijft Etzioni, dan moeten we een agenda van vier punten uitwerken:

- (i) een moratorium voor nieuwe rechten;
- (ii) het herstellen van de verhouding van rechten en plichten;
- (iii) het erkennen dat sommige verantwoordelijkheden geen rechten met zich meebrengen;
- (iv) het aanpassen van bepaalde rechten aan de nieuwe omstandigheden.

Vooral dat eerste is natuurlijk interessant. Etzioni bepleit een overgangperiode waarin bijvoorbeeld voor een periode van tien jaar er een 'tight lid on the manufacturing of new rights' wordt geplaatst. Het woord 'manufacturing' is hier significant. Etzioni lijkt zich blijkens het gebruik van dat woord te realiseren dat nieuwe rechten worden *gemaakt*. Rechten hebben mensen niet; rechten worden gemaakt. Het zijn geen natuurlijke producten, zoals bomen, rivieren, de zon en de maan, maar cultuurproducten, zoals bruggen en huizen, zaken, kortom, die men kan maken of produceren. Hij spreekt ten aanzien van die nieuwe rechten van *inflatie*, een proces dat de waarde van de morele claims die aan die rechten ten grondslag liggen devalueert.

De opmerkingen van Etzioni over rechten markeren duidelijk een omslag in het denken daarover. Hij schrijft: 'Once, rights were very solemn moral/legal claims, esconed in the Constitution and treated with much reverence'. Maar dat was eens. Niemand heeft er belang bij, zo vervolgt hij, wanneer elke publiciteitsafdeling van elke belangengroepering hun specifieke wensen als recht gehonoreerd krijgt. Rechten zijn in diskrediet geraakt.

Hij voert daarvoor verschillende argumenten aan. Zo moeten we ons bijvoorbeeld goed bedenken dat elk nieuw geconstrueerd recht een verplichting genereert voor iemand anders. Een ander bezwaar dat Etzioni aanvoert, is dat het formuleren

20 Vgl. William A. Galston, *Liberal Purposes. Goods, virtues, and diversity in the liberal state*, Cambridge: Cambridge University Press 1991.

21 Amitai Etzioni, *The Spirit of Community. The Reinvention of American Society*, A Touchstone Book, New York: Simon & Schuster, 1993.

22 Etzioni, *The Spirit of Community*, p. 3.

van wensen in termen van rechten het moeilijk maakt consensus en compromissen te bereiken die aan de wortel van een goed functionerende democratie liggen. 'Rights-talk' is te confronterend gebleken en te agressief, zo zou men de woorden van Etzioni wellicht kunnen parafraseren.<sup>23</sup>

Verder vinden we bij Etzioni voorbeelden van enkele aardige ontsporingen van 'rights-talk'. Bouwers gebruiken zand van het strand. In plaats van te stellen dat we een verantwoordelijkheid hebben ten aanzien van een verstandig gebruik van het strand-zand, is er nu een jurist in Los Angeles die zich heeft gespecialiseerd in pleidooien dat het zand rechten heeft. 'It is difficult to imagine a way to trivialize rights more than to claim that they are as common as sand', luidt het commentaar van Etzioni.<sup>24</sup> In zijn boek staat ook een cartoon uit *The New Yorker* waarin een man op een paadje door een park loopt en verbaasd naar een bordje kijkt met het opschrift 'Please respect the rights of the grass'.

#### (b) *Libertarisme*

De communitaristen zijn de tegenhangers van de libertariërs. Waar de communitaristen een herleving van de ideeën van gemeenschap proclameren en een scherpe kritiek uitoefenen op het individualisme dat zij als dominant kenmerk van de hedendaagse cultuur aantreffen, menen juist de libertariërs dat niet het individualisme een markt idee is van onze cultuur, maar collectivisme. Het uitgangspunt van communitarisme en libertarisme is dan ook geheel verschillend.

Opvallend is het echter dat men bij libertariërs een verwante kritiek op het rechten-discours aantreft.<sup>25</sup> De Belgische jurist F. Keuleneer waarschuwde onlangs eveneens voor inflatie van rechten.<sup>26</sup> De voortdurende creatie van allerlei nieuwe rechten verandert niet alleen het volume en het uitzicht, maar ook de kern van het recht, m.a.w. zijn natuur zelf, schrijft Keuleneer. Hij kritiseert het opnemen van teveel recht in de grondwet. Hij noemt dat 'betonneren'. Verder spreekt hij wel van 'ver-grondrechtelijking'. Ook kritiseert hij de nieuwe rechten die zijn opgenomen in de aanbevelingen van respectabele conferenties van internationale lobbygroepen, zoals de bevolkingsconferentie van Caïro en de conferentie over de

23 Etzioni, *The Spirit of Community*, p. 6: 'A society that is studded with groups of true believers and specialized interest-groups, each brimming with rights, inevitably turns into a society overburdened with conflicts'.

24 Etzioni, *The Spirit of Community*, p. 9.

25 Zeer elegant uitgewerkt bij: Richard Taylor, *Freedom, Anarchy, and the Law. An Introduction to Political Philosophy*, Second Edition, Buffalo, New York: Prometheus Books 1980 (1973). Vgl. voor een beoordeling en goede kritiek op de neo-liberale benadering: Tom Barkhuysen, 'Mensenrechten in het neo-liberale tijdperk: te veel van het goede?', in: *Civis Mundi* 1997, p. 96-100.

26 F. Keuleneer, 'Inflatie van rechten - Ontwaarding van het recht?', in: *Poelaertplein 1995-1996*, no. 4, extra bijlage, pp. 6-13.

vrouw van Beijing. In het nu quasi-algemeen aanvaarde rechtsdenken staat er geen beperking op de proliferatie van grondrechten en afgeleide individuele rechten.<sup>27</sup>

Ook kritiseert Keuleneer collectieve rechten en analyseert hij de wijze waarop de immanente logica van het hedendaagse rechtsdenken tendeeft tot het creëren van die collectieve rechten. Het proces verloopt als volgt (ik zal de argumentatie iets verder systematiseren dan de schrijver zelf doet):

*Stap 1:* Er worden rechten toegekend aan individuen op grond van een aspect van hun persoonlijkheid dat de regelgever uitdrukkelijk tegen discriminatie wenst te beschermen, zoals geslacht, ras, cultuur, nationaliteit, sexuele voorkeur of wat ook.

*Stap 2:* Dit leidt tot de creatie van een groep beschermden met dit specifieke kenmerk. Door de anti-discriminatiereglementering wordt de groep dus zichtbaar gemaakt als groep.

*Stap 3:* Die groep gaat vervolgens in alle mogelijke maatschappelijk zichtbare gebieden een evenredige vertegenwoordiging opeisen.

*Stap 4:* Er wordt een quota-systeem gehanteerd voor de aanwezigheid van de betreffende groepen in allerlei verbanden.

Keuleneer heeft bezwaren tegen dat systeem. Hij merkt op dat niet georganiseerde groepen, ja individuen eigenlijk, door dit systeem worden gediscrimineerd.

Het resultaat van het creëren van die groepen van minderheden die speciale rechten krijgen toebedeeld is ook dat nieuwe aansprakelijkheden ontstaan. Net als Etzioni wijst Keuleneer erop dat hiermee het *litigieuze karakter van de samenleving wordt versterkt*. Elke creatie van een nieuwe groep is een goudmijn voor nieuwe aansprakelijkheden en processen.<sup>28</sup>

Verder leidt een toenemende verrechtelijking van de samenleving onvermijdelijk tot een verzwakking van de politieke en een versterking van de gerechtelijke instanties. Beslissingen worden steeds meer genomen in rechterlijke organen en steeds minder in politieke organen. Voor politici is het ook bijna onmogelijk een beleid te voeren dat ingaat tegen de nieuwe grondrechten, ook op gebieden die traditioneel tot het terrein van de politiek behoorden.

Tenslotte dan: het private verdwijnt steeds meer ten gunste van het publieke. Zijn verzet tegen dit soort tendenzen formuleert hij als een afkeer van het instrumentele gebruik dat van het recht wordt gemaakt. Het recht wordt door belangengroeperingen gebruikt om hun politieke wensen te realiseren.

27 Keuleneer, 'Inflatie van rechten', p. 6.

28 Keuleneer, 'Inflatie van rechten', p. 8.

(c) *Feminisme*

Nu zal men van die kritiek zeggen dat dit nogal gemakkelijk is. Diegenen die aan de zonnige kant van de samenleving zitten stoort het dat hun positie wordt aangetast door actiegroepen die veranderingen willen doorvoeren. Men valt dan niet die actiegroepen direct aan, maar ontzegt hen het morele recht om een bepaald middel te gebruiken om hun belangen veilig te stellen: het recht. Sla diegenen die maatschappelijke veranderingen willen doorvoeren het middel dat zij daartoe inzetten uit handen en hun veranderingspogingen zijn ook vruchteloos.

In zekere zin is dat misschien juist, maar het opvallende is dat ook bij groepen die traditioneel zich hebben beroepen op het recht om sociale veranderingen te bewerkstelligen een zekere twijfel ontstaat ten aanzien van de effectiviteit van het recht. Men kan die veranderde houding illustreren aan de visie op het recht die binnen bepaalde feministische kringen tegenwoordig vigerend is.

Kritiek van feministische auteurs heeft dan onder meer betrekking op het feit dat ongelijkheid niet door middel van *regels* kan worden opgeheven. Ann Scales vat het werk van verschillende auteurs op dit gebied samen. Gemeenschappelijk hebben die auteurs de overtuiging dat men niet veel verwacht van de regels van het recht.<sup>29</sup>

Er worden overigens veel meer zaken dan rechten bekritiseerd. Men keert zich ook tegen de correspondentie-theorie van de waarheid, tegen abstracte universaliteit, tegen objectiviteit ('Feminist analysis begins with the principle that objective reality is a myth'),<sup>30</sup> tegen dichotomieën en meer. Ik ben er niet zeker van dat ik alles begrijp wat ik gelezen heb, want er komen in het opstel nogal wat evocatieve maar ook onduidelijke passages voor.<sup>31</sup> Maar duidelijk is toch wel dat men kritisch staat tegenover de productie van rechten als instrument om sociale veranderingen te bewerkstelligen.

Deze skepsis ten aanzien van recht en rechten als instrument voor sociale veranderingen wordt ook gevoed door het werk van de populaire schrijfster Carol Gilligan. In haar boek *In a Different Voice* (1982), probeert zij te laten zien dat jonge meisjes en jongens op een geheel andere manier met morele problemen omgaan. Jongens nemen beslissingen op een 'legalistische manier'. Zij gaan uit van de autono-

29 Ann C. Scales, 'The Emergence of Feminist Jurisprudence: An Essay', in: *The Yale Journal*, Vol. 95, 1986, pp. 1373-1403, p. 1374, ook opgenomen in: Patricia Smith, (ed.), *Feminist Jurisprudence*, New York, Oxford: Oxford University Press 1993, pp. 94-110. Vgl. voor een beknopte introductie in feministische rechtsleer: Patricia Smith, 'Feminist Jurisprudence', in: Dennis Patterson, (ed.), *A Companion to the Philosophy of Law and Legal Theory*, Cambridge (Mass.), Oxford 1996: Blackwell, pp. 302-311.

30 Scales, 'Feminist Jurisprudence', p. 1378.

31 Scales, 'Feminist Jurisprudence', p. 1378: 'Abstract universality is ideology, pure and simple. It is a conception of the world which takes "the part for the whole, the particular for the universal and essential, or the present for the eternal"'.

mie van individuen en zij bedienen zich van op regels georiënteerde instrumenten als rechten.<sup>32</sup> Gilligan spreekt van de 'ethic of rights' of de 'ethic of justice'.

Die moet men onderscheiden van de 'ethic of care' van de meisjes. Daarbij staat centraal het behoud van relaties in een bepaalde situatie. Zij oriënteren zich meer op *equity* dan op het abstracte model van regels.<sup>33</sup>

Ook in Nederland kunnen we verwante discussies onderkennen. Zo betoogt Rikki Holtmaat dat het mis kan gaan wanneer te gemakzuchtig het instrument van de juridische gelijkheid wordt ingezet als strijdmiddel om een eind te maken aan structurele of systeem-discriminatie.<sup>34</sup> Zij waarschuwt voor een Pavlov-reactie wanneer feministen maatschappelijke ongelijkheid bestrijden van het recht via het juridisch gelijkheidsbeginsel. De volgende zin is interessant:

'Wat mij betreft gaan we wat minder energie en tijd steken in juridische gelijkheid, en wat meer in *vrijheid*, namelijk de *vrijheid niet vastgepind te worden op vastgeroeste genderpartronen in het recht welke onderdrukkend zijn voor vrouwen*.'<sup>35</sup>

Dat is dus het herformuleren van een bepaald probleem, maar nu niet in het rechten-  
vertoog, maar in het vertoog van de vrijheid. Denk aan het derde voorbeeld van Burgers: de bundel van intellectuelen die zich vlak voor de oorlog voor vrijheid inzetten.

32 Scales, 'Feminist Jurisprudence', p. 1380.

33 Kritiek op een te sterke accentuering van individualisering en billijkheid ten koste van regels vinden we bij: T. Loenen, 'Recht en het onvervulbare verlangen naar individuele gerechtigheid', in: *RMThemis*, 1996, p. 123-136. Eén van de redenen voor haar standpunt is dat een sterke oriëntatie op billijkheid grote discretionaire bevoegdheid legt in handen van de rechter. En men moet zich realiseren dat 'de rechter, iedere rechter, onontkoombaar vanuit een gesitueerd perspectief rechtsprekt'. Het perspectief van waaruit de rechter spreekt is niet altijd gunstig voor marginale groepen, zoals (bepaalde groepen) vrouwen en etnische minderheden. Hun verhaal wordt door de rechter niet of onvoldoende gehoord, dan wel wordt getransformeerd tot iets waarin zij zich niet meer goed herkennen'. Loenen schrijft dit niet als een verwijt aan individuele rechters als personen, maar als een 'onderkenning van het feit dat het recht geënt is op het dominante waarden- en normensysteem en dat rechters opgeleid en gevormd zijn om binnen de uiteengezette kaders te denken en recht te spreken'. Deze visie is interessant, omdat het haaks staat op het perspectief van Gilligan. Kennelijk is de visie van Gilligan ook in feministische kring niet onomstreden.

34 R. Holtmaat, 'Alle dingen die opwaarts gaan komen ergens samen. Reactie', in: *Nemesis* 1996, nr. 4, p. 125-131, p. 126. Vgl. verder: R. Holtmaat, 'Tussen niet-verantwoordelijkheid en zorg. Nieuwe rechten voor vrouwen?', in: *Nemesis*, mei 1990, pp. 71-80; Charlotte Bunch, 'Women's Rights as Human Rights: Toward a Re-vision of Human Rights', in: *Human Rights Quarterly*, 12, 1990, pp. 486-498; Rebecca J. Cook, 'Women's International Human Rights Law: The Way Forward', in: *Human Rights Quarterly*, 15, 1993, p. 230-261.

35 Holtmaat, 'Reactie', p. 128.

Holtmaat ontleent aan Teubner het inzicht dat de eisen die de vrouwenbeweging stelt als ze eenmaal door het 'recht' worden opgepakt, vaak als een boemerang tegen vrouwen gaan werken.<sup>36</sup>

## De positie van zwangere vrouwen in de Verenigde Staten

Het meest uitvoerige overzicht van de problemen met 'rights-talk' vindt men echter in een 'note' in de *Harvard Law Review* 1990, waarin op overtuigende wijze het problematische van het definiëren van morele en sociale problemen in termen van rechten wordt uiteengezet. Dit betreffende artikel werd in vertaalde vorm ook afgedrukt in het feministische tijdschrift *Nemesis*, kennelijk vanuit de gedachte dat hier belangwekkende zaken worden gezegd vanuit feministische optiek.<sup>37</sup>

Het onderwerp is zwangerschap en alle morele problemen die daarbij een rol kunnen spelen. Abortus provocatus is daarvan natuurlijk het meest beruchte voorbeeld, maar er zijn ook andere. Men kan denken aan de vraag welke beperkingen aan zwangere vrouwen kunnen worden voorgeschreven met het oog op de gezondheid van de foetus of de vraag of op medische indicatie een keizersnede dwingend kan worden voorgeschreven wanneer dit met het oog op de belangen van het kind nodig zou zijn.

In de 'note' wordt dan verdedigd dat aan de juridificering van deze problemen aanzienlijke nadelen kleven, waarvan feministen zich bewust moeten zijn. Het zou hen namelijk kunnen stimuleren niet te snel in 'right-talk' te vervallen. In dit artikel heet dat het vermijden van het 'rechtenvertoog'. De heersende definitie van het probleem als een conflict van rechten van de moeder en rechten van de vrucht is zowel onzuiver als inproductief, aldus de 'note'.<sup>38</sup>

Dat het aan de orde gestelde probleem niet van praktische betekenis is ontbloomt, blijkt uit de vele voorbeelden van gevallen die om een oplossing vragen. Het gaat bijvoorbeeld om door rechters gesanctioneerde medische interventies bij zwangerschappen in de vorm van bloedtransfusies. Ook heeft de rechter wel keizersneden bevolen, wanneer een arts een chirurgische ingreep noodzakelijk achtte om het leven van zowel moeder als vrucht te behouden. Dat laatste gaf aanleiding tot processen waarbij het Supreme Court het probleem omschreef als een conflict tussen het recht van de moeder om haar geloof uit te oefenen door de ingreep te weigeren, en het recht van het ongeboren leven. Ook zijn wel gevallen bekend waarbij rechters hebben toegelaten dat vrouwen door ziekenhuizen werden vastgehouden teneinde de vrucht te beschermen.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Holtmaat, 'Reactie', p. 129.

<sup>37</sup> 'Conflicterende rechten', *Nemesis* 1990, p. 264-274.

<sup>38</sup> 'Conflicterende rechten', p. 264.

<sup>39</sup> 'Conflicterende rechten', p. 265.

Naast deze gevallen van *directe* inmenging kan men dan *indirecte* inmenging onderscheiden: de post-natale sancties. Een zekere Pamela Rae Stewart was een van de eersten die werd vervolgd, omdat zij tijdens de zwangerschap opzettelijk medische zorg aan de vrucht zou hebben onthouden. Na deze Stewart-zaak heeft het OM in het hele land zwangere vrouwen vervolgd omdat hun gedrag de vrucht zou hebben geschaad.

Ook drugsgebruik heeft aanleiding gegeven tot processen. Een vrouw uit Florida werd veroordeeld, omdat zij haar kinderen via de navelstreng illegale middelen zou hebben verschaft.

In al die gevallen is het probleem geconstrueerd als een botsing van rechten, namelijk als een conflict tussen de rechten van de vrucht en de rechten van de vrouw op zelfbeschikking en lichamelijke integriteit.

### Feministische kritiek op het rechten-discours

Feministen zijn daarmee niet erg gelukkig, aldus de 'note'. Het ontstaan van het rechtenvertoog heeft een definitie van zwangerschap doen ontstaan, waarin deze als een conflict tussen moeder en vrucht wordt voorgesteld. Vrouw en vrucht worden als *tegenstanders* tegenover elkaar gesteld. Daarmee is de taal van het recht problematisch geworden, omdat de ervaringen van vrouwen er niet adequaat door worden uitgedrukt, terwijl machtsvraagstukken worden versluierd. Ook wordt de complexiteit van de onderlinge banden van mensen meestal gesimplificeerd voorgesteld, omdat wordt uitgegaan van de autonomie van de drager van het recht. Zaken als *verantwoordelijkheid* en *afhankelijkheid* worden aan het zicht onttrokken.

Hoe kan men dit euvel verhelpen? De 'note' houdt een pleidooi voor een alternatief 'vertoog'. Door feministische wetenschapsbeoefenaren zou een 'alternatief vertoog' ontwikkeld zijn

'dat uitgaat van de ervaring van verbondendheid die vrouwen hebben, zowel lichamelijk, tijdens zwangerschap en gemeenschap, als geestelijk, als verzorgsters.'<sup>40</sup>

Niet meer *rechten* en *autonomie* zijn de sleutelwoorden, maar *verantwoordelijkheid*. Dit alternatieve vertoog zou meer de verbondenheid tussen moeder en vrucht erkennen. De 'note' benadrukt ook dat het probleem van het drugsmisbruik door de moeder niet voortvloeit uit een gebrek aan prikkels bij de moeder om de vrucht te beschermen, maar eerder uit een gebrek aan controle over de omstandigheden die nodig zijn om de gezondheid van de vrucht te verzekeren.

<sup>40</sup> 'Conflicterende rechten', p. 269.

Het lijkt mij duidelijk dat de 'note' een scherpe analyse geeft van de schaduwzijden van het rechtenvertoog. Of men daar ook een oplossing of een bruikbaar alternatief voor heeft gegeven kan men betwijfelen. De laatste zin van het artikel dat voor het grootste deel gaat over de relatie van de vrouw en vrucht luidt: 'Op enigerlei wijze moet aan hun beider behoefte tegemoet worden gekomen'.

Nu is dat zeker juist. Maar het geeft zelfs nog niet een richting aan voor de oplossing van het probleem. We zullen dit echter hier laten rusten, want relevant in het kader van het probleem dat hier wordt aangesneden, is dat we hebben gezien hoe drie belangrijke sociale bewegingen, communitarisme, libertarisme en feminisme, ondanks alle verschillen, kritisch staan tegenover het rechtendiscours.

### Derde deel: hoe beschermen we de belangen van dieren?

Het is tegen de hiervoor geschetste achtergrond dat we zouden moeten gaan nadenken hoe we de belangen van *dieren* het beste kunnen beschermen. Daarbij lijkt het mij het belangrijkste dat we lering trekken uit de fouten die zijn gemaakt ten aanzien van de juridificering van claims die heeft plaatsgevonden op het terrein van de rechten van mensen. We hebben hiervoor gezien dat Etzioni, Keuleneer en feministische auteurs hebben gewezen op nadelige kanten van het rechten-vertoog. We hebben gezien dat men tussen de twee wereldoorlogen politiek en sociaal engagement ook heel anders formuleerde dan in termen van rechten. Het is interessant de vraag op te werpen hoe het in de toekomst zal gaan met het formuleren van ons sociaal engagement ten aanzien van dieren. De artikelen van Burgers hebben ons geleerd dat het bepaald niet denkbeeldig is dat voor een periode van honderdvijftig jaar 'rights-talk' naar de achtergrond verdwijnt. Misschien is dat tot op zekere hoogte nog wel heilzaam ook, omdat het ruimte maakt voor een saneringsproces in de wildgroei aan rechten waarmee we te laatste tijd zijn geconfronteerd.

In de Verenigde Staten lijkt men zich van die proliferatie wel bewust. Dat het bewustwordingsproces van de problemen die dit met zich meebrengt in de Verenigde Staten verder is ontwikkeld dan in Europa is misschien ook wel begrijpelijk, aangezien de proliferatie daar verder is voortgeschreden dan bij ons. Het mechanisme waarlangs dat gestalte heeft gekregen is overigens verschillend. In Europa worden de pleidooien voor meer rechten voornamelijk in de rechtswetenschap en legislatieve fora gehouden, terwijl in de VS de rechterlijke macht verantwoordelijk is voor de uitbreiding van de hoeveelheid rechten. Het lijkt echter een kwestie van tijd of we zullen ook in Europa voor dezelfde vragen worden gesteld als die in de Verenigde Staten reeds zo uitvoerig zijn behandeld. Met een toenemende betekenis van het Europese Hof voor de Rechten van de Mens en de toetsing van gewoon recht aan hoger recht in het algemeen, valt te verwachten dat we ook in de Europese context steeds meer geconfronteerd worden met de vraag naar de legitimatie van het toetsingsrecht en de technieken die zullen kunnen worden aangewend om het primaat

van politiek en wetgever niet te sterk te laten eroderen ten gunste van de rechterlijke organen van rechtsvorming.

Nogmaals: als we gaan nadenken over de rechten van dieren en andere dragers van rechten, zouden we dat moeten doen in het bewustzijn dat we *zuinig met recht* (in het bijzonder hoger recht) moeten zijn.

Misschien dat de kansen op een prudent gebruik van het concept 'rechten' hier overigens beter zijn dan bij mensen. Het probleem bij-mensenrechten is immers tweërlei.

## Twee problemen bij mensenrechten

Het *eerste* probleem met mensenrechten is dat de specialisten op het terrein van mensenrechten vaak ook zelf aanhangers zijn van de bescherming daarvan. Het zijn wetenschappers die tegelijkertijd ook enthousiastelingen of propagandisten zijn voor het onderwerp. Dat lijkt onschuldig, maar het is in zekere zin ook gevaarlijk. Een dergelijk wetenschapper verliest gemakkelijk zijn kritische zin. Men kan specialisten in mensenrechten wat dat betreft vergelijken met theologen. Ook voor theologen geldt dat de meeste daarvan in meerdere of mindere mate geloven in het voorwerp van hun wetenschap. Dat leidt dan gemakkelijk tot een onzuiver redeneren. Datzelfde gevaar van onzuiver redeneren lopen ook theoretici over mensenrechten. Omdat men mensenrechten zó belangrijk vindt en het moeilijk is te kiezen tussen de verschillende claims die er op dat terrein gemaakt worden, zegt men bijvoorbeeld op een mensenrechtenconferentie dat de mensenrechten 'één en ondeelbaar zijn'. Dat is net zoiets als op een kerkconclie de lastige vraag of Jezus God of mens is beëindigen met de stelling dat Jezus God én mens is. Dat strijdt met ons gevoel voor logica, maar dat is dan jammer voor de logica. Zo zouden wij ons ook moeten realiseren dat we niet alle claims als hoger recht kunnen honoreren, maar in plaats van het probleem recht in de ogen te zien, omzeilen we het liever door *net te doen alsof* we alle of bijna alle politieke claims in de adelstand van het hoger recht verheffen. *De facto* gebeurt dat natuurlijk niet, ook niet wanneer in de legislatieve fora dergelijke rechten worden geproduceerd. Immers de rechter zal moeten kiezen uit al die claims en in een wirwar van botsende mensenrechten gaat een rechter dan gewoon het één tegen het ander afwegen, zodat hoger recht feitelijk de status heeft gekregen van gewoon recht.<sup>41</sup>

Een *tweede* probleem dat prudent gebruik van mensenrechten in de weg staat, is dat het rechten zijn die mensen *voor zichzelf* toekennen. Zij verwennen zichzelf eigenlijk een beetje. Dat is een groot verschil met dierenrechten. Dieren krijgen

41 Vgl. uitvoeriger over dit punt: Paul B. Cliteur, 'What Developments Can We Expect in the Field of Human Rights for the Coming Decades?', in: *Rechtstheorie*, 27. Band 1996, Heft 2, p. 117-187.

die rechten *van ons*. Omdat onze eigendunk en voorliefde voor de eigen soort ons geen parten speelt bij dierenrechten, zou het best eens kunnen dat we hier voorzichtiger gebruik van maken dan het geval is met mensenrechten.

## Utilisme en 'rights-talk' bij het behartigen van de belangen van dieren

Bezien we de discussie die in de literatuur over dierenrechten gevoerd wordt, dan zullen we zien dat deze verloopt volgens lijnen die ons impliciet al vertrouwd zijn geworden op basis van het hiervoor geschetste. Ook hier vinden we het rechten-discours en het utilisme.

(a) *Dierenrechten volgens Regan*. Enerzijds is er het pleidooi voor rechten voor dieren, zoals we ook rechten voor mensen kennen. Dit pleidooi wordt onder andere gevoerd door Tom Regan in zijn boek *The Case for Animal Rights*.<sup>42</sup> Regan redeneert als volgt. Historisch is het zo dat de mensenrechtentraditie nogal antropocentrisch heeft gedacht: alleen mensen konden dragers zijn van rechten. Dat had daarmee te maken dat alleen de mens werd gezien als een wezen met een inherente waarde en waardigheid. Doorgaans werd daarvoor als reden opgegeven dat alleen de mens een wezen is dat met rede begaafd is.

Regan haalt de dieren binnen het rechtenvertoog door twee strategieën. Allereerst laat hij de *complexiteit van het dierlijk geestesleven* zien.<sup>43</sup> Daarmee is het zelfs zó gesteld dat zij dan weliswaar niet kunnen gelden als moreel handelende wezens in de volle zin van het woord, maar toch wel voldoende om hen als dragers van bepaalde rechten te erkennen.

De andere strategie is door erop te wijzen dat ook *vele mensen niet voldoen aan de criteria* die worden gehanteerd om dieren als dragers van rechten buiten de deur te houden. Dat laatste vinden we al bij Bentham. In een beroemde passage schreef hij dat de dag zou aanbreken waarin de 'rest of animal creation' dezelfde rechten zou kunnen opeisen als die zijn toegekend aan de mens. De Fransen hebben tenslotte al onderkend dat de huidskleur geen reden was om de ene mens in slavernij te houden en de andere niet, dus waarom zou dan ook niet eens de tijd aanbreken dat we zien dat er geen reden is om de dieren in slavernij te houden? Bentham kritiseert met name onze inconsistenties ten aanzien van de 'insuperable line': het

42 Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, London/Melbourne/Henley: Routledge & Kegan Paul 1983; Tom Regan, 'Utilitarianism, Vegetarianism, and Animal Rights', in: *Philosophy and Public Affairs* 9 (1980), p. 306-314. Vgl. tevens: Ted Benton & Simon Refearn, 'The Politics of Animal Rights - Where is the Left?', in: *New Left Review* 1996, p. 43-58.

43 Een interessante behandeling van dit onderwerp vindt men ook in: Bernard Rollin, *The Unheeded Cry. Animal Consciousness, Animal Pain, and Science*, Oxford, New York: Oxford University Press 1990 en Bernard Rollin, *Animal Rights & Human Morality*, Revised Edition, Buffalo, New York: Prometheus Books 1992.

onderscheidend kenmerk tussen mens en dier. Daarvoor wordt vaak het vermogen van de rede aangevoerd. Maar een vol ontwikkeld paard of een hond is een meer rationeel wezen dan een baby van een maand oud.<sup>44</sup>

Dat is precies ook het mechanisme dat Regan aan de orde stelt. Gehandicapten, babies, mentaal gestoorden - er zijn vele categorieën menselijke dieren die niet voldoen aan de verheven criteria van rationaliteit, autonomie, zelfbewustzijn enzovoorts die we hebben gehanteerd als grondslag voor de toedeling van rechten. Dan kunnen we twee dingen doen: gehandicapten, babies en mentaal gestoorden van hun rechten beroven, maar een dergelijk spartaanse houding wordt maar door weinigen bepleit. Het ligt meer voor de hand dan ook niet-menselijke dieren te laten meedelen in de hoeveelheid te vergeven rechten. Dat laatste bepleit Regan.

(b) *Het utilisme van Peter Singer.* Dat een oriëntatie op de beroemde passage van Bentham echter niet noodzakelijkerwijs tot een proliferatie van het rechtendiscours behoort te leiden bewijst het werk van Peter Singer, de schrijver van het boek *Animal Liberation*.<sup>45</sup> Singers vocabulaire is niet dat van rechten, maar van 'bevrijding' en 'belangen', het vertoog dat James Bryce ons aanraadde als dat van de 'reflective minds'. Singer gaat uit van het beginsel van de 'equal consideration of interests'.<sup>46</sup> Dat beginsel leidt ertoe dat men mensen gelijk moet behandelen, maar de betekenis van het principe sterkt verder: het is niet tot mensen beperkt, althans het valt niet in te zien waarom men dat zou moeten doen. Het ligt voor de hand, om de betekenis van het beginsel zich te laten uitstrekken over *elk wezen dat belangen kan hebben*. Singer sluit dan aan bij de voornoemde passage uit het werk van Bentham, met name het eind daarvan. Bentham zegt daar namelijk dat ook al zou kunnen worden vastgesteld *dat alleen de mens* het vermogen heeft tot spraak of de rede, dan *nog* het geen legitimatie vormt voor de miskennis van de belangen van dieren. 'The question is not, Can they reason? nor Can they talk? but *Can they suffer?*'<sup>47</sup>

Het lijkt verstandig om bij een verdere reflexie op de vraag hoe we de belangen van dieren het beste kunnen dienen te beginnen bij Singer en alleen wanneer zijn perspectief werkelijk ontoereikend is over te stappen op het rechtendiscours. Met andere woorden, ook voor dierenrechten geldt dat het uitzonderingsrechten moeten zijn. Alleen wanneer de gewone utilitaire afweging van belangen beslist niet toereikend zou zijn, zouden we over moeten stappen op het rechtendiscours. Dat er onder de mensenrechten rechten zijn die zich ook zouden lenen om te interpreteren als dierenrechten lijkt op het eerste gezicht bizar, maar blijkt bij nadere overweging

44 Bentham en Schopenhauer zijn waarschijnlijk de belangrijkste filosofische voorvechters voor dierenrechten en dierenwelzijn onder de klassieke filosofen. Vgl. Georges Chapouthier, *Les droits de l'animal*, Paris: Presses Universitaires de France 1992, p. 16.

45 Peter Singer, *Animal Liberation*, Second Edition, London: Jonathan Cape 1990.

46 Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990 (1979).

47 Singer, *Practical Ethics*, p. 50.

beslist niet vreemd.<sup>48</sup> Natuurlijk zal ons traditionele wereldbeeld dat geïmpregneerd is met een joods-christelijke centraalstelling van de mens en met een klassiek grieks rationalisme serieus moeten worden doorgelicht op dieronvriendelijke elementen.<sup>49</sup> Maar wanneer we daartoe bereid zijn,<sup>50</sup> dan is het niet ondenkbaar dat we het welzijn en de rechten van grotere groepen belanghebbenden gaan honoreren dan alleen de belangen van menselijke dieren.

48 Zeer elegant verdedigd door: James Rachels, *Can Ethics Provide Answers? And Other Essays in Moral Philosophy*, New York, London: Rowman & Littlefield Publishers 1997.

49 Peter Singer, *How Are We to Live?*, Ethics in an Age of Self-Interest, Amherst, New York: Prometheus Books 1995 (1993); Singer, Peter, *Life & Death*, The Collapse of Our Traditional Ethics, Oxford: Oxford University Press 1994.

50 Pogingen daartoe: P.B. Cliteur, *Onze verhouding tot de apen. De consequenties van het Darwinisme voor ons mensbeeld en voor de moraal* (oratie Delft), Delft 1995 en P.B. Cliteur, 'Op zoek naar een niet-religieus zingevings-perspectief. De filosofie als inspiratiebron voor een milieuvriendelijk wereldbeeld: pleidooi voor her-hellenisering van de Europese cultuur', in: Johan van Workum (red.), *Van wie is de wereld?*, Kampen: Kok 1997, p. 52-70.