



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Het falen van de mensenrechten: een filosofische analyse

de Wilde, M.

Publication date
2008

Published in
Krisis

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

de Wilde, M. (2008). Het falen van de mensenrechten: een filosofische analyse. *Krisis*, 9(3), 31-42. <http://www.krisis.eu/content/2008-3/2008-3-04-wilde.pdf>

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

Krisis

Tijdschrift voor actuele filosofie

MARC DE WILDE

HET FALEN VAN DE MENSENRECHTEN.

EEN FILOSOFISCHE ANALYSE

Krisis, 2008, Issue 3

www.krisis.eu

Inleiding

De zestigste verjaardag van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (UVRM) biedt reden tot vreugde en zorg. Hoewel de vooruitgang die in zestig jaar tijd op het terrein van de mensenrechten is geboekt aanzienlijk is, blijven grote delen van de mensheid nog altijd van de beloofde rechten verstoken. Indrukwekkend is de vooruitgang in Europa, waar burgers en niet-burgers zich rechtstreeks kunnen wenden tot een internationale rechter die hun mensenrechten zelfs tegen de eigen nationale overheden beschermt. Reden tot zorg biedt de situatie in veel landen buiten dit geprivilegieerde continent, waar burgers en niet-burgers het nog altijd moeten stellen zonder bepaalde mensenrechten. Een lijstje van namen, dat niet uitputtend is, volstaat om de omvang van het probleem aan te duiden: Darfur, Irak, Congo, Somalië, Birma, Noord-Korea, Afghanistan, China, Tsjetsjenië, Zimbabwe, Guantánamo. In het licht van deze namen zou het van cynisme getuigen als wij onszelf al te hartelijk met de verjaardag van de UVRM zouden feliciteren.

Het is te eenvoudig – en daarom ook onjuist – om te concluderen dat de ‘revolutie van mensenrechten’ die in het Westen reeds heeft plaatsgevonden, elders onvoltooid is gebleven. De mensenrechten waren vanaf hun prilste begin vooral bedoeld om burgers en niet-burgers bescherming

te bieden tegen regeringen en machthebbers die geneigd waren het met hun rechten niet zo nauw te nemen. Zij waren niet bedoeld om een goed of rechtvaardig bestaan te verwezenlijken, maar om een grens te trekken, een ondergrens, die de autoriteiten niet mochten overschrijden, omdat zij anders een rechtvaardig of goed bestaan onmogelijk zouden maken. En juist in het Westen hebben burgers en niet-burgers in dit opzicht het minst van hun overheden te vrezen gehad, hetgeen maar ten dele kan worden toegeschreven aan de mensenrechten. Diegenen echter, die bij bescherming van de mensenrechten het meest te winnen hadden, diegenen dus voor wie de mensenrechten vanaf het begin af aan vooral waren bedoeld, lijken er uiteindelijk het minste baat bij te hebben gehad.

‘Convenants without swords are but words’, schreef Thomas Hobbes in zijn *Leviathan*, daarmee de beroemde formule aanreikend die eeuwen later talloze malen zou worden aangehaald om het falen van de mensenrechten te verklaren: zolang de UDHR en andere mensenrechtenverklaringen geen regeling omvatten die een effectief gewapend optreden ter voorkoming van mensenrechtenschendingen mogelijk maakt, zolang dat ingrijpen kan stuiten op de bezwaren van een Veiligheidsraad die in zijn midden meerdere schenders van mensenrechten telt, moeten deze verklaringen een dode letter en onze beloften, hoe oprecht en goedbedoeld ook, loos blijven. Toch is deze uitleg – de meest gehoorde, een niet onjuiste – ontoereikend. Zij suggereert dat er met de mensenrechten als zodanig niets mis is, maar dat de mogelijkheden voor toepassing ervan beperkt zijn. De recente geschiedenis toont ons echter dat wij in de ernstigste gevallen van rechtenschendingen wel degelijk hadden kunnen ingrijpen; geen procedure of Veiligheidsraad stond dat in de weg. Toch deden we het niet, of we deden het te laat en met te weinig overtuiging.¹

In dit artikel wil ik trachten aannemelijk te maken dat de ineffectiviteit en het falen van de mensenrechten – d.w.z. hun onvermogen om diegenen te beschermen die hun bescherming het meest nodig hebben – niet enkel aan een gebrekkige uitvoering zijn te wijten, maar ook, en niet in de laatste plaats, aan de aard van de mensenrechten zelf. Deze these is niet nieuw. Van de talloze critici van de mensenrechten die mij voorgingen – meest welwillende critici die de mensenrechten ter discussie stelden om

ze sterker te maken – is het, naar ik meen, Hannah Arendt geweest die deze these het meest helder onder woorden heeft gebracht: ‘Het lijkt erop dat een mens die niets is behalve een mens, juist die kwaliteiten heeft verloren, die het voor andere mensen mogelijk maken om hem als een medemens te behandelen.’² Dit is een belangrijk inzicht: de mensenrechten hebben gefaald, maar ze hebben niet steeds gefaald. Ze hebben gefaald in die gevallen waarin de mens niet meer kon zijn dan enkel een mens, niet meer dan zijn ‘naakte bestaan’, waarin hij bijvoorbeeld geen burger (meer) was, althans niet (meer) herkenbaar in zijn medemenselijkheid, als de ander die wij zelf hadden kunnen zijn.

In navolging van Arendt wil ik in dit artikel proberen een aantal tegenspraken van de mensenrechten aan het licht te brengen, waardoor hun falen, naar ik geloof, mede wordt veroorzaakt. Het gaat om ‘spanningsverhoudingen’ die eigen zijn aan het begrip van de mensenrechten, of althans aan een bepaalde interpretatie daarvan, en die zich niet eenvoudig laten wegedeneren.³ De remedie voor de ineffectiviteit van de mensenrechten lijkt mij dan ook niet te liggen in een definitieve oplossing, maar eerder in een pijnlijk inzicht: dat deze rechten even onontbeerlijk als kwetsbaar, even noodzakelijk als onzeker zijn. De spanningsverhoudingen waarop ik doel, zijn die tussen mens en burger, menselijke natuur en natuurlijke ongelijkheid, recht en politiek. Wij zijn, naar ik meen, genoodzaakt om ons steeds opnieuw met deze spanningsverhoudingen uiteen te zetten, om de effectiviteit van de mensenrechten te herwinnen in het besef van hun blijvende kwetsbaarheid. Alleen zo zullen wij de belofte die wij zestig jaar geleden deden alsnog kunnen nakomen, ook jegens hen die er vanaf het begin af aan de meeste hoop in stelden.

Eerste spanningsverhouding: mensen en burgers

De mensenrechten hebben een revolutie ontketend in het juridische denken omdat zij daarin de notie van de ‘mens’ introduceerden, onderscheiden van die van de ‘burger’. Een van de eerste mensenrechtenverklaringen, de Franse Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen

(1789), voerde nog beide noties in haar naam, maar zij was revolutionair omdat zij behalve aan burgers ook aan mensen zonder meer, dat wil zeggen aan niet-burgers, bescherming bood. Hoewel de vroegste voorvechters van de mensenrechten zich het onderscheid tussen burger en mens vermoedelijk nog nauwelijks bewust zijn geweest⁴, zou het een ware ‘cascade van rechten’ veroorzaken, waarbij steeds meer categorieën van mensen die tot dan toe een volwaardig burgerschap hadden ontbeerd, deze rechten op grond van hun louter ‘mens-zijn’ claimden: al tijdens de Franse Revolutie zouden bijvoorbeeld bepaalde religieuze minderheden, zoals protestanten en joden, en ook slaven en vrouwen hun aanspraken op deze rechten doen gelden (Hunt 2008, 147).

Nog in onze tijd kan worden gezegd dat het vooral bepaalde niet-burgers zijn, bijvoorbeeld vervolgte minderheden, ontheemden en illegalen, die het meest zijn aangewezen op de bescherming van mensenrechten. Of het nu gaat om de vervolgte Afrikaanse minderheid in Darfur, om de illegalen die de metropolen van West-Europa bevolken, of om de *enemy aliens* die voor onbepaalde tijd in Guantánamo Bay gevangen worden gehouden, steeds hebben we van doen met statelozen die een volwaardig burgerschap ontberen en die juist daarom het meest te winnen hebben bij de bescherming van mensenrechten. Natuurlijk hebben ook burgers de bescherming van deze rechten nodig – ik denk aan dissidenten in China die streven naar vrije meningsuiting, aan homoseksuelen in Polen die opkomen voor gelijke behandeling, aan vrouwen in Iran die zich verzetten tegen hun juridische achterstelling. Maar kenmerkend voor de ernstigste schendingen van mensenrechten, dat wil zeggen die schendingen die gepaard gaan met vormen van fysiek geweld, is dat zij meestal zijn gericht tegen statelozen en worden voorafgegaan door hun uitstoting uit de politieke gemeenschap en geleidelijke ontrecting.

Juist hier toont zich een eerste spanningsverhouding: de mensenrechten blijken namelijk niet of nauwelijks afdwingbaar wanneer het burgerschap en daarmee het deelgenootschap in de politieke gemeenschap en de toegang tot de rechtsorde zijn weggefallen. Hannah Arendt heeft deze tegenspraak als een van de eersten onder woorden gebracht: ‘De conceptie van mensenrechten, gebaseerd op het vermeende bestaan van een mens als zodanig, stortte ineens vanaf het moment dat zij voor het eerst werd

geconfronteerd met mensen die inderdaad alle eigenschappen en specifieke relaties hadden verloren – behalve dat zij nog mens waren’ (Arendt 1976, 299). In Arendts tijd werd het falen van de mensenrechten vooral blootgelegd door hun onvermogen om bescherming te bieden aan state-lozen, dat wil zeggen voormalige burgers van staten die na de Eerste Wereldoorlog waren uiteengevallen. In onze tijd is deze categorie uitgebreid met minderheden, ontheemden en illegalen, die, zoals de statelozen bij Arendt, duidelijk maken dat de mensenrechten, wanneer het er werkelijk op aankomt, maar weinig bescherming bieden. Deze mensen blijven van bescherming verstoken omdat de rechten waarop zij aanspraak maken voor hen vaak feitelijk niet (meer) afdwingbaar zijn. Want met het burgerschap hebben zij veelal ook de toegang tot de rechtsorde verloren, oftewel: de mogelijkheid om hun rechten voor een rechter af te dwingen.

Wie niet langer wordt erkend als burger van een bepaalde staat dreigt dus niet alleen zijn rechten als burger van die staat te verliezen, maar paradoxaal genoeg ook zijn mensenrechten. Dit heeft Arendt ertoe gebracht een voorwaarde te formuleren voor de effectiviteit van de mensenrechten: zij zouden afhankelijk zijn van een ‘recht om rechten te hebben’ (*right to have rights*): ‘We werden ons bewust van het bestaan van een recht om rechten te hebben (en dat betekent: om te leven in een kader waarin men wordt beoordeeld volgens zijn handelingen en opvattingen) en een recht om tot de een of andere georganiseerde gemeenschap te behoren toen miljoenen mensen zich aandienden die deze rechten hadden verloren en niet in staat waren ze te herwinnen vanwege de nieuwe globale situatie’ (Arendt 1976, 297). Arendt verstaat onder het ‘recht om rechten te hebben’ het recht op deelname aan de politieke gemeenschap, wat volgens haar neerkomt op een recht om te worden gehoord en beoordeeld naar eigen opvattingen en daden. Volgens Arendt is dit zelfs het ‘enige recht zonder welk geen ander zich kan materialiseren’.⁵ Anders gezegd: de mensenrechten moeten om effectief te zijn, om diegenen bescherming te bieden die hun bescherming het meest nodig hebben, een recht veronderstellen op deelname aan de politieke gemeenschap, omdat dit noodzakelijk is om deze rechten feitelijk te kunnen realiseren.

Met de notie van een ‘recht om rechten te hebben’ lijkt Arendt een soort van ‘mensenrechtssubjectiviteit’ op het oog te hebben, namelijk het vermogen om *als* mens, dat wil zeggen in de hoedanigheid van mens die niet tevens burger is, drager te zijn van bepaalde rechten en plichten. Daarbij lijkt iedere definitie van wat de mens in essentie is en wat zijn menselijkheid behelst, reeds een ontoelaatbare uitsluiting van de beoogde rechtssubjecten mee te brengen. In dit verband typeert de Duitse filosoof Werner Hamacher het ‘recht om rechten te hebben’ als een:

‘*privi-legium* in de meest strikte zin van het woord, een voor-rechtelijke premisse, een protorecht waarin open is gelaten wat een mens kan zijn, wie een mens kan zijn, en welke rechten hem kunnen worden verleend buiten dit ene, unieke recht om tot de mensheid te behoren en zijn rechten in overeenstemming daarmee te formuleren’.⁶

Arendts ‘recht om rechten te hebben’ duidt kortom op een ‘voorrecht’ dat niet exclusief is, namelijk het recht van de mens om deel te nemen aan de gemeenschap, waaronder Arendt concreet verstaat de *politieke* gemeenschap. Dit recht is in de meest strikte zin een ‘voor-recht’, omdat het aan de rechtsorde voorafgaat en de effectiviteit van mensenrechten überhaupt eerst mogelijk maakt.

Dit betekent niet, zoals Christoph Menke beweert, dat ‘alleen een recht dat de status van lidmaatschap van de politieke gemeenschap niet reeds veronderstelt, maar dat deze status tot doel heeft, [...] een echt mensenrecht’ is.⁷ Zou dat namelijk het geval zijn, dan zouden de ‘echte mensenrechten’ beperkt blijven tot politieke rechten, zoals het recht op vrije meningsuiting of vergadering, terwijl juist de statelozen van vandaag de dag, dat wil zeggen vervolgd minderheden, ontheemden en illegalen, vóór al het andere behoefte hebben aan niet-politieke rechten, zoals het recht op leven, vrijheid en veiligheid van persoon. Mijns inziens impliceert het door Arendt beschreven ‘recht om rechten te hebben’ dan ook vooral dat diegenen die de mensenrechten uitdragen zich niet moeten blindstaren op rechten alleen, maar daarnaast ook gericht moeten zijn op het herstel van de politieke gemeenschap waarbinnen deze rechten geëffectueerd kunnen worden. Want de uitstoting uit de politieke gemeenschap vormt veelal een grotere bedreiging voor de men-

senrechten dan de schending van deze rechten die plaatsvindt binnen de gemeenschap.

Onder omstandigheden kan dit meebrengen dat bepaalde mensenrechten – te denken is bijvoorbeeld aan democratische participatierechten – tijdelijk moeten wijken om het herstel van de politieke gemeenschap mogelijk te maken, waarbinnen de gelding van deze rechten kan worden gegarandeerd. In dit verband heeft Michael Ignatieff betoogd dat mensenrechten en democratie weliswaar op langere termijn de beste garantie bieden voor een stabiele orde, maar dat dit op korte termijn niet het geval hoeft te zijn, al was het maar omdat de politieke rechten en democratische zeggenschap van een meerderheid gepaard kunnen gaan met de uitsluiting en soms zelfs etnische zuivering van een minderheid.⁸ Dit laatste kan worden geïllustreerd door het voorbeeld van Irak, waar de nadruk van de Amerikaanse bezettingsmacht op democratie en mensenrechten niet zozeer heeft bijgedragen aan verzoening en herstel van de politieke gemeenschap, maar eerder heeft geleid tot een versterking van etnische tegenstellingen, met als gevolg dat rechtenschendingen voortduurden.⁹ In dit geval was het misschien beter geweest als het belang van een stabiele orde en het herstel van de politieke gemeenschap tijdelijk voorrang hadden gekregen boven dat van rechtvaardigheid. Want alleen binnen een goed functionerende en inclusieve politieke gemeenschap kunnen de mensenrechten op een effectieve en duurzame wijze worden gewaarborgd.

De opschorting van mensenrechten mag ook in zulke uitzonderlijke gevallen slechts van korte duur zijn en de enige gerechtvaardigde reden ervoor is om een meer duurzame gelding van de mensenrechten mogelijk te maken. Van korte duur betekent in dit verband de duur die nodig is om het functioneren van de rechtsorde als zodanig zeker te stellen; het kan nooit voor onbepaalde tijd betekenen, omdat de opschorting van rechten dan gemakkelijk kan worden misbruikt om de overgang naar een ander, meer autoritair regime te forceren. Bovendien kunnen niet alle mensenrechten worden opgeschort. Zo onderscheiden Susan Marks en Andrew Clapham terecht een categorie van mensenrechten die onder alle omstandigheden, dus ook in uitzonderlijke situaties, hun verbindende kracht behouden. Daartoe behoren het recht op leven, het verbod op

marteling, onmenselijke of vernederende behandeling en bestraffing, en het recht op vrijheid van gedachten, geweten en religie.¹⁰ Ook juridische garanties voor naleving van deze rechten moeten tot de genoemde categorie worden gerekend. Hierbij valt in het bijzonder te denken aan het recht om een rechterlijk oordeel te vragen over de rechtmatigheid van detentie (*habeas corpus*). Dit recht is cruciaal omdat het toegang tot de rechtsorde zelf garandeert. Daarmee is het misschien wel de meest concrete juridische vertaling van wat Hannah Arendt omschreef als een ‘recht om rechten te hebben’. Immers, zonder dit recht zouden zelfs niet-opschortbare mensenrechten, zoals het verbod op marteling of de vrijheid van religie, hun effectiviteit verliezen. Zij zouden niet meer blijken te zijn dan een wassen neus.

Tweede spanningsverhouding: menselijke natuur en natuurlijke ongelijkheid

Kenmerkend voor de mensenrechten is de veronderstelling dat deze rechten altijd en overal gelden, onafhankelijk van tijd en plaats, onafhankelijk ook van erkenning door de lokale autoriteiten, omdat ze zouden voortvloeien uit de menselijke natuur zelf. Zo stelde reeds de Bill of Rights (1776) dat de mensenrechten ‘vanzelfsprekend’ en ‘onvervreemdbaar’ waren, omdat de mens ‘gelijk [was] geschapen’. De Franse Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen (1789) sprak zelfs van ‘natuurlijke, onvervreembare en heilige rechten’ waarvan de mens door zijn geboorte drager zou zijn. Hoewel de opstellers van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (1948) er ruim anderhalve eeuw later voor kozen om een rechtstreeks beroep op de menselijke natuur achterwege te laten, hielden zij vast aan de gedachte dat de mensenrechten ‘onvervreemdbaar’ waren en gelijkelijk toekwamen aan ‘alle leden van de menselijke familie’.

De mensenrechten lijken het beroep op de menselijke natuur nodig te hebben om hun aanspraak op universele gelding te rechtvaardigen. Hier dient zich echter een tweede spanningsverhouding aan, want de mensenrechten eisen gelijke rechten op voor iets wat zich juist in essentie

kenmerkt door ongelijkheid, namelijk de mens als een natuurlijk wezen (cf. Menke 2007, 746). Het is opnieuw Arendt die deze spanningsverhouding als een van de eersten heeft gesignaleerd: de mensenrechten beroepen zich op de menselijke natuur, maar de gelijkheid die zij erdoor trachten te rechtvaardigen, is niet zozeer een eigenschap van de natuurlijke mens, maar van de politieke. ‘We zijn’, zo stelt Arendt, ‘niet gelijk geboren; we worden gelijk als leden van een groep krachtens onze beslissing om voor onszelf wederkerig gelijke rechten te garanderen’ (Arendt 1976, 301). Door het beroep op de menselijke natuur blijken de mensenrechten de politieke gemeenschap waarvan zij afhankelijk zijn juist te ondermijnen, want mensen zijn niet van nature gelijk; hun gelijkheid is veeleer het resultaat van een ‘beslissing’ om elkaar in het kader van de politieke gemeenschap over en weer bepaalde rechten toe te kennen.

Dat deze kwestie niet louter theoretisch is, maar verregaande consequenties kan hebben voor de effectiviteit van mensenrechten in de praktijk, is af te leiden uit een historisch voorbeeld: het feit dat het in het verleden vooral totalitaire regimes waren die het natuurlijke leven van de mens als een juridisch relevante categorie beschouwden. In dit verband constateert de historica Lynn Hunt dat:

‘ironisch genoeg [...] juist de notie van mensenrechten onbedoeld de deur opende voor meer virulente vormen van seksisme, racisme en antisemitisme. In feite riepen de verstrekkende claims met betrekking tot de natuurlijke gelijkheid van de mens even alomvattende beweringen tevoorschijn ten aanzien van natuurlijke verschillen, waarbij een nieuw soort tegenstander van mensenrechten opstond die nog machtiger en duisterder was dan de traditionele’ (Hunt 2008, 187).

Het beroep op de menselijke natuur, zo suggereert Hunt, is een tweesnijdend zwaard: het kan enerzijds dienen om de claims van voorstanders van de mensenrechten te ondersteunen, maar anderzijds ook worden misbruikt door de tegenstanders ervan, die zich op de natuurlijke ongelijkheid van de mens kunnen beroepen om diens ongelijkheid voor het recht te bepleiten.

Onder filosofen is het ongetwijfeld Giorgio Agamben die dit aspect van de mensenrechten het scherpst heeft bekritiseerd. De Italiaanse filosoof ziet in navolging van Arendt een verband tussen de opkomst van de mensenrechten en het ontstaan van de natiestaat. Hij herkent hierin een reductie van het juridisch-politiek gekwalificeerde bestaan (*bios*) tot het ‘naakte leven’ (*zoè*), die de latere ‘ontrechting’ van bepaalde categorieën van mensen onder totalitaire regimes mogelijk zou hebben gemaakt. ‘Fascisme en nazisme,’ zo betoogt Agamben:

‘vormen in de eerste plaats een herdefiniëring van de relatie tussen mens en burger en worden alleen inzichtelijk, hoe paradoxaal dit ook mag lijken, als we ze tegen de biopolitieke achtergrond plaatsen die met de nationale soevereiniteit en de mensenrechten is geschapen’.¹¹

Wat Agamben suggereert, is dat de mensenrechten en de natiestaat, doordat zij het ‘naakte leven’ als een juridisch relevante categorie gingen beschouwen, uiteindelijk wel *moesten* ontaarden in hun tegendeel, namelijk de ontrechting en uitstoting van bepaalde categorieën van mensen uit de politieke gemeenschap.

Die suggestie lijkt mij evenwel onhoudbaar. Want het beroep op het natuurlijke leven van de mens behoeft niet noodzakelijkerwijs te resulteren in de uitstoting en ontrechting van diegenen wier natuur afwijkend zou zijn. Dat laatste zal alleen het geval zijn wanneer het beroep op de menselijke natuur wordt misbruikt om mensen, tegen de uitgesproken bedoelingen van de mensenrechten in, hun rechten te ontnemen. Zoals Ignatieff en Hunt hebben laten zien, zijn de mensenrechtendoctrines in het verleden echter juist ontstaan om een tendens tot particularisme tegen te gaan; ze beoogden de begrensde ‘ethische kringen van zorg en solidariteit’ open te breken (Ignatieff 2003, 79 en Hunt 2008, 38). Met andere woorden, de inzet ervan was inclusief, niet exclusief: het beroep op de menselijke natuur diende om met voorbijgaan aan verschillen van bijvoorbeeld ras en geslacht een vereenzelviging met de lotgevallen en ervaringen van de ander mogelijk te maken. De mogelijkheid van het tegendeel, de uitstoting en ontrechting van bepaalde categorieën van mensen, kon zich pas verwezenlijken nadat de inzet van de mensenrechten moedwillig was genegeerd. Het is daarom geen noodzakelijk

gevolg, zoals Agamben suggereert, maar slechts een risico van het beroep op de menselijke natuur.

Voor sommigen is dit risico echter op zich al voldoende reden om de mensenrechten niet langer te verbinden met een beroep op de menselijke natuur. De filosofen Charles Taylor en Richard Rorty hebben er bijvoorbeeld op gewezen dat het concept van de mensenrechten kan winnen aan effectiviteit en overtuigingskracht als het wordt losgemaakt van deze onderliggende rechtvaardiging.¹² Zo zou het onder meer beter zijn te verdedigen tegenover schenders van mensenrechten die zich beroepen op de natuurlijke – bijv. biologische of etnische – constitutie van hen wier rechten zij betwisten (Rorty 2001, 242). Ook Ignatieff meent dat de mensenrechten niet zozeer moeten worden gezien als uitdrukking van, maar juist als een tegenwicht tegen de menselijke natuur, namelijk tegen onze natuurlijke neiging om anderen, met wie wij ons niet direct kunnen identificeren, uit te sluiten van onze zorg en solidariteit. Volgens hem zouden de mensenrechten dan ook niet moeten worden gerechtvaardigd op grond van een fictieve menselijke natuur, maar op grond van bepaalde historische ervaringen. Daarbij denkt hij vooral aan de ervaring van wat er in het verleden is gebeurd – en wat er in het heden opnieuw kan gebeuren – wanneer sommigen de bescherming van deze rechten verloren (Ignatieff 2003, 80).

Vanwege de bezwaren die het beroep op de menselijke natuur aankleven, zijn in de loop van de tijd talloze alternatieve rechtvaardigingen van de mensenrechten voorgesteld. Zo zijn deze rechten onder meer gerechtvaardigd als noodzakelijke of nuttige fictie (Ignatieff, Rorty), als uitkomst van een faire of deliberatieve procedure (Rawls, Habermas), of als middel om menselijke capaciteiten optimaal te ontplooiën (Nussbaum, Sen). Toch kunnen deze rechtvaardigingen van de mensenrechten het, zelfs als ze het beroep op de menselijke natuur bewust uit de weg gaan, niet stellen zonder de referentie aan een gedeelde menselijkheid. Die referentie is noodzakelijk om de universele gelding van mensenrechten te rechtvaardigen. Daarom wordt het probleem van het beroep op de menselijke natuur – dat het de schenders van mensenrechten kan stimuleren om de afwijkende natuur van hun slachtoffers te benadrukken – niet werkelijk overwonnen: het keert terug in een andere gedaante,

omdat het nu de referentie aan een gedeelde menselijkheid is, die de daders ertoe kan aanzetten om de medemenselijkheid van hun slachtoffers te ontkennen.¹³

Derde spanningsverhouding: recht, moraliteit en politiek

De natuurrechtelijke traditie waarin de mensenrechten hun oorsprong vinden, heeft er onder meer in geresulteerd dat wij tegenwoordig soms geneigd zijn om deze rechten op te vatten als onpolitieke, morele standaarden. Zo worden de mensenrechten geacht voor zichzelf te spreken, wat impliceert dat ze politieke meningsverschillen te boven gaan. Ze zouden bovendien ‘onvervreemdbaar’ zijn; strikt genomen zou het niet uitmaken in welke (politieke) context ze worden geschonden en wat daarvan de redenen waren. Het invoeren van deze rechten fungeert als een soort van hoger beroep op de moraal, op het ‘geweten van de mensheid’, dat eventuele politieke argumenten hun kracht ontnemt. Wanneer wij kortom spreken in termen van mensenrechten, dan lijken politieke overwegingen van secundair belang en misschien zelfs geheel overbodig geworden.

Hier treedt, naar ik meen, een derde spanningsverhouding aan het licht, want door de mensenrechten in te roepen als onpolitieke, morele standaarden, dreigen conflicten onoplosbaar en politieke tegenstellingen onverzoenbaar te worden. Wanneer wij onze standpunten in een conflict namelijk niet langer presenteren als politieke eisen maar als morele aanspraken, dan suggereren wij dat ze niet-onderhandelbaar zijn. Dan geven we daarmee indirect te kennen dat het geen zin heeft om met de ander om de tafel te zitten en gezamenlijk naar een oplossing te zoeken. Anders gezegd: door de mensenrechten in te roepen, lopen we gevaar de speelruimte van de politiek op te geven, en daarmee ook de ruimte voor belangenafweging, onderhandeling en compromis. Juist om die reden kan het invoeren van mensenrechten onder bepaalde omstandigheden nadelige gevolgen hebben voor de slachtoffers. Een oplossing van het conflict kan er verder door uit zicht raken. Want zodra een conflict wordt aangeduid in termen van mensenrechten, dreigen posities onverzoenbaar

te worden en is een oplossing soms alleen nog te verwachten van de bereidheid om desnoods gewapenderhand een einde te maken aan de rechtenschendingen.

Dat deze spanningsverhouding tussen recht, moraliteit en politiek verregaande gevolgen kan hebben voor de effectiviteit van mensenrechten in de praktijk, kan worden geïllustreerd door een voorbeeld: de weigering van de Birmese regering om hulpverleners tot het land toe te laten nadat het begin dit jaar was getroffen door de verwoestende cycloon Nargis. Deze weigering was mede te verklaren door de beslissing van een aantal westerse regeringen om de eis van toelating te formuleren in termen van mensenrechten en te dreigen met humanitaire interventie in het geval de eis niet zou worden ingewilligd. Deze beslissing beperkte de ruimte voor onderhandeling, bijvoorbeeld over de voorwaarden waaronder de hulpverlening zou plaatsvinden, hetgeen voor de Birmese regering van doorslaggevend belang was. Tegelijkertijd bleek de internationale gemeenschap niet werkelijk bereid om de hulpverlening gewapenderhand af te dwingen. Het gevolg was dat er lange tijd helemaal geen hulpverleners tot het land werden toegelaten en dat de hulp, toen zij eenmaal op gang kwam, in veel gevallen te laat was en onvoldoende bleef. Tegen deze achtergrond lijkt het niet overdreven te beweren dat de slachtoffers er wellicht meer bij gebaat waren geweest als de eis van de internationale gemeenschap – toelating van hulpverleners tot Birma – niet was vervat in termen van mensenrechten, maar in termen van de politiek, dat wil zeggen, van onderhandeling, bemiddeling en compromis.

Degene die het onpolitieke karakter – of liever: de onpolitieke interpretatie – van de mensenrechten als eerste en misschien ook het scherpst heeft gekritiseerd, is de Duitse jurist Carl Schmitt. Dat de kritiek stamt van een auteur met een bedenkelijke politieke achtergrond maakt haar niet noodzakelijkerwijs onjuist. Volgens Schmitt berusten de mensenrechten op een ‘gevaarlijke fictie’, namelijk het ideaal van een volkomen geneutraliseerde, politiek-vrije wereld. Dit ideaal zou niet hebben geleid tot een daadwerkelijke uitschakeling van het politieke, maar slechts tot een verzwakking van het begrip en de ervaring daarvan. Het zou de verschillende partijen hebben gedwongen hun politieke belangen uit te drukken in een onpolitieke taal. Schmitt verwijt de voorstanders van de

mensenrechten dan ook niet dat zij het politieke hebben geneutraliseerd, maar dat zij over de realiteit en ware aard ervan ‘verwarring’ hebben gezaaid.¹⁴ Onder het voorwendsel dat zij ‘universele’ en ‘vanzelfsprekende’ waarden verkondigen, zouden zij in feite zelf politiek bedrijven, en wel de meest intensieve vorm daarvan, namelijk *hyperpolitiek*. Zo zouden zij hun politieke posities de schijn van het neutrale hebben gegeven, waardoor deze onbetwistbaar konden worden.

Het meest uitzonderlijke en juist daarom ook meest onthullende geval van neutralisering is volgens Schmitt dat van de oorlog die wordt gevoerd ‘in naam van de mensheid’ – in eigentijdse termen: humanitaire interventie. Deze oorlog zou in feite een ‘bijzonder intensieve vorm van politiek’ verraden:

‘Als een staat in naam van de mensheid zijn politieke vijand bestrijdt, is dat geen oorlog van de mensheid, maar een oorlog waarvoor een bepaalde staat zich een universeel begrip poogt toe te eigenen tegenover zijn tegenstander, teneinde zich (ten koste van de tegenstander) met dat begrip te identificeren, net zoals men vrede, gerechtigheid, vooruitgang en beschaving misbruiken kan door ze voor zichzelf op te eisen en aan de vijand te ontzeggen’ (Schmitt 2001, 87).

Schmitt bekritiseert de toe-eigening van het begrip van de mensheid, waardoor de suggestie wordt gewekt dat de eigen positie geen politieke is en waardoor de legitimiteit – dat wil zeggen niet alleen de juistheid, maar het bestaansrecht – van de positie van de ander wordt ontkend. In dat geval zou het beroep op de mensenrechten enkel fungeren als een bijzonder effectief ‘ideologisch instrument’ bij de bestrijding van de politieke tegenstander (Schmitt 2001, 87).

Schmitt doelt niet alleen op het bewuste strategische misbruik van het beroep op de mensheid. Hij richt zich ook tegen het goedbedoelde en onbewuste gebruik ervan. Want door toe-eigening van deze ‘verheven benaming’ zou men niet alleen een strategisch voordeel op de vijand boeken, maar bovendien ‘bepaalde consequenties’ riskeren, te weten: dat men uiteindelijk zelf gedwongen zal zijn een onmenselijkheid te begaan. Het beroep op de ‘mensheid’ laat namelijk geen ‘menselijke’ vijand meer

toe: niemand kan immers *als* mens het recht van de mensheid betwisten. Dat kan alleen een onmens, een duistere figuur die de benaming van ‘mens’ onwaardig is. Wie in naam van de mensheid ten strijde trekt, kan er dan ook niet mee volstaan de vijand ‘enkel binnen zijn grenzen terug te wijzen’, maar zal niet rusten voordat deze duistere figuur volledig zal zijn uitgeroeid. Oorlogen in naam van de mensheid, zo suggereert Schmitt, zijn daarom ‘bijzonder intensieve en onmenselijke oorlogen, omdat ze *boven het politieke uitgaand* de vijand tegelijk in morele en andere opzichten degraderen en tot de onmenselijk gruwel moeten maken die niet slechts moet worden afgeweerd, maar die definitief moet worden *vernietigd*’ (Schmitt 2001, 71).

De wijze waarop Schmitt ‘oorlogen in naam van de mensheid’ afschildert als oorlogen die *per definitie* ‘onmenselijk’ zijn, is overdreven. Toch zou het onjuist zijn om Schmitts kritiek om die reden te negeren. Want het *risico* van ontmenselijking is wel degelijk reëel. Zoals Wouter Veraart onlangs in een scherpzinnig commentaar heeft laten zien, heeft de neiging van de Amerikaanse regering om de ‘oorlog tegen het terrorisme’ vorm te geven als een ‘oorlog in naam van de mensheid’ mede tot gevolg gehad dat de vijand kon worden gerepresenteerd en behandeld als een ‘onmens’. Zo zou bijvoorbeeld het muilkorven en kooien van de gevangenen in Guantánamo Bay ertoe hebben bijgedragen dat hun dierlijke natuur werd onderstreept. De verklaring van de Amerikaanse autoriteiten dat het regime van de mensenrechten op de gevangenen van toepassing is, blijkt hun onmenselijke behandeling bovendien nauwelijks te hebben gematigd, en in sommige opzichten zelfs te hebben versterkt. ‘De “oncomfortabele maar humane behandeling” die hun volgens de Amerikaanse autoriteiten in het kamp ten deel valt’, zo constateert Veraart, ‘heeft dan ook steeds betrekking op hun *dierlijke* behoeften, hun voedertijden, lichaamsbeweging, religieuze impulsen en verzorging’.¹⁵ Het voorbeeld van Guantánamo suggereert kortom dat de door Schmitt beschreven ‘dialectiek van de mensenrechten’, waarbij het beroep op de ‘mensheid’ dreigt om te slaan in zijn tegendeel, een ontmenselijking van de ander, in onze tijd allerminst is bedwongen en misschien zelfs een groter gevaar is geworden.

Toch worden we hier in feite geconfronteerd met een lastig dilemma dat Schmitt zelf uit de weg gaat. De moeilijkheid is namelijk dat, zelfs wanneer een staat het beroep op de mensheid bewust misbruikt om een bepaald nationaal eigenbelang te bevorderen of de menselijkheid van zijn tegenstander te ontkennen, er geen geringe kans bestaat dat zijn interventie een einde kan maken aan nog ernstiger schendingen van mensenrechten. Dit ontslaat de voorstanders van humanitaire interventie natuurlijk niet van de plicht om op de gevaren van misbruik bedacht te zijn en deze waar ze zich dreigen te verwerkelijken aan de kaak te stellen, maar het gebiedt ze evenzeer om rekening te houden met de mogelijkheid dat een geringe schending van recht soms noodzakelijk kan zijn om een veel ernstiger schending te voorkomen. Een dergelijke schending lijkt alleen dan te rechtvaardigen als zij de enige mogelijkheid is om een einde te maken aan rechtenschendingen die zo ernstig zijn, dat zij de zin en betekenis van de mensenrechten als zodanig bedreigen – te denken is aan gevallen van genocide of misdrijven tegen de menselijkheid; ook dan lijkt zij slechts toelaatbaar onder de strikte voorwaarde dat alle legale opties zijn uitgeput.

Een voorbeeld daarvan is de beslissing van de NAVO in 1998 om zonder de vereiste toestemming van de Veiligheidsraad in te grijpen in Kosovo om er een einde te maken aan de etnische zuivering van de Albanese bevolking. De NAVO besloot tot een geringe schending van recht – in dit geval van artikel 2/4 van het Handvest van de Verenigde Naties – om veel ernstiger schendingen van rechten te voorkomen. Hoewel het niet zeker is of andere, bijvoorbeeld economische of geopolitieke belangen bij de beslissing van het bondgenootschap een rol hebben gespeeld, valt het nauwelijks te betwijfelen dat humanitaire redenen de doorslag hebben gegeven. Dit voorbeeld suggereert dat humanitaire interventie, zelfs als zij gepaard gaat met een schending van internationale normen, onder bepaalde omstandigheden gerechtvaardigd kan zijn, mits de interveniërende partij het beroep op de mensenrechten niet misbruikt om eigen belangen na te streven en ervoor waakt dat zij – bedoeld of onbedoeld – de menselijkheid van haar tegenstander niet uit het oog verliest.

De gevaren die volgens Schmitt voortvloeien uit een spreken in termen van mensenrechten zijn volgens mij te beperken wanneer wij het beroep op de mensheid niet langer beschouwen als politiek neutraal, maar als een wijze van spreken waarin juridische, morele én politieke aanspraken onlosmakelijk met elkaar zijn verbonden. Alleen zo kunnen we de politieke belangen in het oog houden die het beroep op de mensenrechten en het pleidooi voor humanitaire interventie soms ingeven. Alleen zo kunnen wij er bovendien voor waken dat wij de ander niet demoniseren en ons er evenmin toe laten verleiden een excessief en onnodig geweld tegen hem te gebruiken. Als wij kortom openstaan voor de eventuele politieke motieven die achter het beroep op mensenrechten en het pleidooi voor humanitaire interventie schuilgaan, worden wij ons de gevaren van misbruik beter bewust. Dan zijn onze standpunten ook niet langer onbetwistbaar, maar bekritiseerbaar geworden.

Conclusie

In dit artikel heb ik geprobeerd de ineffectiviteit van de mensenrechten, die in de praktijk steeds duidelijker aan het licht treedt, begrijpelijk te maken vanuit een drietal spanningsverhoudingen waarop deze rechten berusten. Ik heb niet willen suggereren dat deze spanningsverhoudingen de enige of zelfs maar belangrijkste verklaring zijn. De ineffectiviteit van de mensenrechten is een complex probleem dat verband houdt met een veelheid van factoren waarvan ik er slechts enkele heb kunnen aanduiden. Daarbij heb ik me geconcentreerd op die verklaringen die samenhangen, niet zozeer met de uitvoering van de mensenrechten, maar met het begrip zelf, preciezer gezegd: met de noties van mens en burger, het beroep op de menselijke natuur en het onpolitieke, morele karakter dat aan deze rechten wordt toegeschreven.

Zo heb ik er in de eerste plaats, in navolging van Hannah Arendt, op gewezen dat de bescherming van de mensenrechten veelal juist ontoereikend blijft in die gevallen waarin deze het meest geboden is, namelijk waar het gaat om statelozen als minderheden, ontheemden en illegalen, die de toegang tot de politieke gemeenschap en de rechtsorde

hebben verloren en daarmee ook de mogelijkheid om hun rechten te kunnen effectueren. In de tweede plaats heb ik betoogd dat het beroep op de menselijke natuur dat aan de mensenrechten ten grondslag ligt contraproductief kan zijn omdat het gelijkheid claimt voor iets wat zich juist bij uitstek kenmerkt door ongelijkheid, namelijk de mens als een natuurlijk wezen. Tot slot heb ik trachten aan te geven hoe de onpolitieke en morele interpretatie van de mensenrechten onder bepaalde omstandigheden kan omslaan in haar tegendeel, een verharding van politieke tegenstellingen waardoor posities onbetwistbaar en conflicten onoplosbaar dreigen te worden.

Ik heb deze oorzaken voor de ineffectiviteit van de mensenrechten aangeduid als ‘spanningsverhoudingen’, om daarmee aan te geven dat het gaat om tegenspraken en dilemma’s die zich niet eenvoudig laten oplossen of wegdeneren. Ik heb dan ook gesuggereerd dat wij de ineffectiviteit van de mensenrechten slechts te boven kunnen komen door ons steeds opnieuw met deze spanningsverhoudingen uiteen te zetten. Dit betekent concreet dat wij juist aan mensen zonder meer, dat wil zeggen aan hen die een volwaardig burgerschap ontberen, het lidmaatschap van de politieke gemeenschap en de toegang tot de rechtsorde in het vooruitzicht dienen te stellen.¹⁶ Het betekent ook dat wij ons slechts op de menselijke natuur kunnen beroepen in de wetenschap dat dit beroep zich tegen ons kan keren zodra de inzet ervan niet langer inclusief is. En het betekent, niet in de laatste plaats, dat we steeds wanneer wij ons beroepen op deze rechten, ernaar moeten streven om de ruimte voor politieke afwegingen en kritiek open te houden, al vertegenwoordigt ons beroep zwaarwegende morele aanspraken die wij niet licht kunnen prijsgeven. Naar mijn mening hebben wij onder die voorwaarden een kans om de ineffectiviteit van de mensenrechten te boven te komen, zij het in het besef van hun blijvende kwetsbaarheid.

Marc de Wilde is docent rechtsgeschiedenis aan de Universiteit van Amsterdam. Hij schreef een proefschrift over politieke theologie bij Walter Benjamin en Carl Schmitt. Zijn huidige onderzoek heeft betrekking op mensenrechten en de uitzonderingstoestand.

Literatuur

Agamben, G. (2002) *Homo sacer. De soevereine macht en het naakte Leven*, uit het Italiaans vertaald door Ineke Verburg. Amsterdam: Boom/Parrèsia.

Arendt, H. (1976, oorspr. 1950) 'The decline of the nation state and the end of the rights of man'. In: H. Arendt *The origins of totalitarianism*. San Diego, New York en Londen: Harcourt, 267-302.

Arendt, H. (1949) "'The rights of man". What are they?'. In: *Modern review* 3,1, 24-36.

Balfour, I. en E. Cavada (2004) 'The claims of human rights. An introduction'. In: *South Atlantic quarterly* 103,2/3, 277-296.

Berenschot, W.J. (te verschijnen 2009) *Riot politics. Communal violence and state-society mediation in Gujarat, India*. Dordrecht: Box Press.

Butler, J. (2004) 'Indefinite detention'. In: J. Butler *Precarious life*. Londen en New York: Verso, 50-100.

Galbraith, P.W. (2008) *Unintended consequences. How war in Iraq strengthened America's enemies*. New York: Simon and Schuster.

Hamacher, W. (2004) 'The right to have rights. Four-and-a-half remarks'. In: *South Atlantic quarterly* 103,2/3, 343-356.

Hinsch, W. (1997, red.) *Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hunt, L. (2008) *Inventing human rights. A history*. New York en Londen: Norton.

Ignatieff, M. (2003) *Human rights as politics and idolatry*. Princeton en Oxford: Princeton University Press.

Mann, M. (2005) *The dark side of democracy. Explaining ethnic cleansing*. New York: Cambridge University Press.

Menke, C. (2007) 'The "aporias of human rights" and the "one human right"'. Regarding the coherence of Hannah Arendt's argument'. In: *Social research* 74,3, 739-762.

Power, S. (2003) 'A problem from hell'. *America in the age of genocide*. New York: Perennial.

Rorty, R. (2001) 'Human rights, rationality, and sentimentality'. In: P. Hayden (red.) *The philosophy of human rights*. Saint Paul: Paragon House, 241-257.

Schmitt, C. (2001, oorspr. 1932) *Het begrip politiek*, uit het Duits vertaald door Bert Kerkhof en George Kwaad en ingeleid door Theo W.A. de Wit. Amsterdam: Boom/Parrèsia.

Snyder, J.L. (2000) *From voting to violence. Democratization and nationalist conflict*. New York: Norton.

Taylor, C. (1999) 'Conditions of an enforced consensus on human rights'. In: Bauer, J.R. (red.) *The East Asian challenge of human rights*. Cambridge: Cambridge University Press.

Veraart, W.J. (2007) 'Het zijn net dieren. Over Guantánamo en onszelf'. In: *Rechtsfilosofie en rechtstheorie* 3, 3-11.

Wellmer, A. (1999) 'Menschenrechte und Demokratie'. In: S. Gosepath en G. Lohmann (red.) *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 265-291.

© De Creative Commons Licentie is van toepassing op dit artikel (Naamsvermelding-Niet-commercieel 3.0).

Zie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/nl> voor meer informatie.

¹ Ontluisterend is de analyse van Samantha Power die in een goed gedocumenteerde studie heeft laten zien hoe opeenvolgende Amerikaanse regeringen in de ernstigste gevallen van rechtenschendingen uit de recente geschiedenis – waaronder Cambodja, Irak, Rwanda en Bosnië – juridisch en militair in staat waren om in te grijpen en zich daartoe ook hadden gecommitteerd, maar er tenslotte van afzagen omdat de politieke risico's van ingrijpen niet zouden opwegen tegen de politieke winst ervan (in S. Power (2003) *A problem from hell. America in the age of genocide*. New York: Perennial).

² H. Arendt (1976, oorspr. 1950) *The origins of totalitarianism*. San Diego, New York en Londen: Harcourt, 300.

³ Ik ontleen de notie van 'spanningsverhoudingen' aan Albrecht Wellmer, die, meer specifiek, ingaat op de spanningsverhouding tussen mensenrechten en democratie (cf. A. Wellmer (1999) 'Menschenrechte und Demokratie'. In: S. Gosepath en G. Lohmann (red.) *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 265).

⁴ Veelzeggend is het voorbeeld van Thomas Jefferson die als grootgrondbezitter tevens eigenaar was van slaven en desondanks kon verklaren dat de mens drager was van 'onvervreembare' rechten, daar hij 'gelijk [was] geschapen'. Kennelijk was Jefferson niet geneigd aan zijn slaven, dus aan een bepaalde categorie van niet-burgers, enige menselijkheid in een juridisch relevante zin toe te schrijven. Vergelijk over dit voorbeeld L. Hunt (2008) *Inventing human rights. A history*. New York en Londen: Norton, 19 en 22. Vergelijk ook I. Balfour en E. Cavada (2004) 'The claims of human rights. An introduction'. In: *South Atlantic quarterly* 103, 2/3, 283.

⁵ H. Arendt (1949) "The rights of man". What are they?. In: *Modern review* 3, 1, 37.

⁶ W. Hamacher (2004) 'The right to have rights. Four-and-a-half remarks'. In: *South Atlantic quarterly* 103, 2/3, 353.

⁷ C. Menke (2007) 'The "aporias of human rights" and the "one human right"'. Regarding the coherence of Hannah Arendt's argument'. In: *Social research* 74, 3, 749.

⁸ M. Ignatieff (2003). *Human rights as politics and idolatry*. Princeton en Oxford: Princeton UP, 25.

⁹ Vergelijk hierover: P.W. Galbraith (2008) *Unintended consequences. How war in Iraq strengthened America's enemies*. New York: Simon and Schuster, 65 e.v. Hier speelt ook het klassieke probleem van de relatie tussen democratie en mensenrechten. Vooral binnen een politiek liberale traditie bestaat de neiging om democratie en mensenrechten op een lijn te stellen, waarbij mensenrechten nu eens worden beschreven als het resultaat van een democratische procedure, dan weer worden aangemerkt als mogelijksvoorwaarde voor goed functionerende en levensvatbare democratieën (vergelijk hierover bijvoorbeeld de discussie tussen Rawls en Habermas in W. Hirsch (1997) (red.) *Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 169-262). Albrecht Wellmer heeft er echter op gewezen dat in feite sprake is van een spanningsverhouding, waarbij democratie en mensenrechten elkaar soms versterken, maar soms ook met elkaar conflicteren (Wellmer 1999, 268)). In dit verband hebben de sociologen Michael Mann en Jack Snyder aan de hand van een aantal concrete casus laten zien hoe democratie en democratiseringsprocessen onder bepaalde omstandigheden voeding kunnen geven aan politiek en etnisch geweld. Zo komt Mann zelfs tot de conclusie dat 'regimes die recentelijk de weg van democratisering zijn ingeslagen eerder geneigd zijn om een moordende etnische zuivering te begaan dan stabiele autoritaire regimes', waarbij hij overigens opmerkt dat dit geen reden is om democratisering af te wijzen, maar een reden om op de risico's daarvan bedacht te zijn (M. Mann (2005) *The dark side of democracy. Explaining ethnic cleansing*. New York: Cambridge University Press, 4; cf. J.L. Snyder (2000) *From voting to violence. Democratization and nationalist conflict*. New York: Norton). Een concrete analyse van de relatie tussen democratisering en politiek geweld is te vinden in het voorbeeldige proefschrift van Ward Berenschot over geweld tussen hindoes en moslims in de Indiase deelstaat Gujarat (W.J. Berenschot *Riot politics. Communal violence and state-society mediation in Gujarat, India*. Dordrecht: Box Press, 204-243 en 273 (te verschijnen begin 2009)).

¹⁰ S. Marks en A. Clapham (2005) *International human rights lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 352-353.

¹¹ G. Agamben (2002) *Homo sacer. De soevereine macht en het naakte leven*. Uit het Italiaans vertaald door Ineke Verburg. Amsterdam: Boom/ Parrèsia, 141.

¹² C. Taylor (1999) 'Conditions of an enforced consensus on human rights'. In: J.R. Bauer (red.) *The East Asian challenge of human rights*. Cambridge: Cambridge UP, 126 en R. Rorty (2001) 'Human rights, rationality, and sentimentality'. In: P. Hayden (red.) *The philosophy of human rights*. Saint Paul: Paragon House, 248.

¹³ We hebben hier niet slechts van doen met het algemene hermeneutische probleem dat woorden en begrippen betekenisloos zijn en weerloos tegen misbruik als ze niet vergezeld gaan van de horizon van betekenissen waaraan ze ontsprongen. In het geval van de mensenrechten speelt er ook een meer specifiek probleem, te weten dat met een bepaald begrip – dat van de 'mens' of de 'menschelijkheid' – absolute en universele claims worden verbonden, waardoor het gevaar ontstaat dat misbruik van dat begrip – wanneer het bijvoorbeeld wordt ingeroepen om de ander zijn menselijkheid te ontzeggen – met al even absolute en universele aanspraken gepaard gaat.

¹⁴ C. Schmitt (2001, oorspr. 1932) *Het begrip politiek*. Uit het Duits vertaald door Bert Kerkhof en George Kwaad en ingeleid door Theo W.A. de Wit. Amsterdam: Boom/ Parrèsia, 98.

¹⁵ W.J. Veraart (2007) 'Het zijn net dieren. Over Guantánamo en onszelf'. In: *Rechtsfilosofie en rechtstheorie* 3, 7-8. Vergelijk ook J. Butler (2004) 'Indefinite detention'. In: J. Butler, *Precarious life*. Londen en New York: Verso, 74-75.

¹⁶ Ik doel niet op het liberale ideaal van een wereldburgerschap, waarvan niet valt te verwachten dat het zich op korte termijn laat verwezenlijken, maar op de meer praktische doelstelling om niet-burgers het lidmaatschap van een nationale of lokale politieke gemeenschap te verzekeren, hetzij van hun eigen gemeenschap (door bijv. aan te dringen op rechten van minderheden), hetzij van een andere (door hun bijv. politiek asiel aan te bieden). In dit verband acht ik het niet uitgesloten dat het liberale ideaal van wereldburgerschap, hoe eerbiedwaardig ook, contraproductief blijkt te zijn omdat het in

de weg staat aan de meer praktische oriëntatie op bestaande politieke gemeenschappen waarbinnen de mensenrechten nu reeds kunnen worden gewaarborgd.