

DE UNIVERSELE VERKLARING EN HET BELANG VAN PLICHTEN  
(Verschenen in het *Nederlands Tijdschrift voor de Mensenrechten*, jrg. 41 [2016], nr. 3, pp. 261–281)

*Eric R. Boot – Universiteit Leiden*

### **Samenvatting**

In een tijd waarin ons normatieve denken wordt gedomineerd door het mensenrechtendiscours zal ik een betoog houden voor het belang van *plichten*. Anticiperend op de kritiek dat een dergelijk betoog een bedreiging voor onze mensenrechten vormt, zal ik aan de hand van een uitgebreide studie van artikel 29 UVRM aantonen dat (1) de opstellers van de UVRM reeds vanaf het begin plichten een prominente plek wilden geven; (2) dat dit geen bedreiging voor onze rechten vormt; (3) dat het onze rechten juist ten goede komt; en (4) dat aandacht voor onze plichten jegens de gemeenschap ons zowel een meer complete voorstelling van ons morele landschap geeft alsook een aantrekkelijker beeld schetst van de relatie tussen het individu en de gemeenschap waarin zij zich bevindt.

### **Trefwoorden**

Mensenrechten, plichten, rechtsfilosofie, *travaux préparatoires*. [artikel 29 UVRM]

### **1. Introductie**

Onze tijd wordt ook wel een *age of rights* genoemd waarin mensenrechten de morele *lingua franca* vormen. Door deze dominantie van het mensenrechtendiscours is het gemakkelijk om het belang van plichten te bagatelliseren. Juist dit probleem heeft men in de afgelopen twee decennia aan de orde willen stellen door het afkondigen van verschillende mensen*plichten*verklaringen. Zo heeft in 1998 de InterAction Council de *Universal Declaration of Human Responsibilities* opgesteld. Deze groep oude staatsmannen – waaronder Helmut Kohl, Dries van Agt, Jimmy Carter en Giscard d'Estaing – beoogde hiermee een nieuwe balans tussen rechten en plichten te bewerkstelligen. De centrale idee van deze verklaring was dat tegenwoordig het zwaartepunt te zeer op individuele rechten is komen te liggen. Door de vermeende overdreven nadruk hierop zou er een begrip van burgerschap zijn ontstaan dat getypeerd wordt door onverschilligheid ten opzichte van onze plichten naar anderen toe alsook naar de gemeenschap als geheel. Een hernieuwde aandacht voor de

plichten van burgers zou dit probleem moeten verhelpen en het evenwicht tussen rechten en plichten herstellen, opdat we van een vrijheid van onverschilligheid kunnen komen tot een ‘freedom of involvement.’<sup>1</sup>

Deze Verklaring staat niet op zichzelf. In dezelfde periode zijn er meerdere, soortgelijke verklaringen opgesteld.<sup>2</sup> Zo stelde in Nederland de toenmalige minister voor Bestuurlijke Vernieuwing Alexander Pechtold de zogenaamde Nationale Conventie in.<sup>3</sup> Het adviesrapport van dit college bevatte onder meer verschillende voorstellen om de burger te stimuleren zich meer voor de publieke zaak in te zetten. Eenieder zou met enige regelmaat bepaalde burgerplichten moeten vervullen.

Wat deze initiatieven met elkaar gemeen hebben is de overtuiging dat een hernieuwde aandacht voor plichten, als aanvulling op rechten, noodzakelijk is. Ten eerste is het noodzakelijk om deze laatste beter veilig te kunnen stellen; mensenrechten zijn van dusdanig grote waarde dat de hiermee correlerende plichten op de schouders van iedereen liggen, en niet alleen op die van de staat. Een aantal van deze verklaringen voegt hier echter nog een tweede, breder doel aan toe, namelijk om een *ander soort burger* teweeg te brengen, een burger die niet alleen het minimale doet om de rechten van anderen niet te schenden (oftewel zijn *negatieve* plichten van

---

<sup>1</sup> InterAction Council, *A Universal Declaration of Human Responsibilities* (1997). Introductory comment.

<sup>2</sup> Enkele van de meest bekende mensenplichtenverklaringen zijn: Parliament of the World’s Religions (4 september 1993), *Declaration Toward a Global Ethic*; Resolutie 53/144 van de Algemene Vergadering van de Verenigde Naties (9 december 1998), *Declaration on the Right and Responsibility of Individuals, Groups and Organs of Society to Promote and Protect Universally Recognized Human Rights and Fundamental Freedoms*; United Nations Commission on Human Rights (17 maart 2003), *Promotion and Protection of Human Rights: Human Rights and Human Responsibilities*, UN Doc E/CN.4/2003/105; Doc. 12777 van de Parlementaire Vergadering van de Raad van Europa (24 oktober 2011), *Fundamental Rights and Responsibilities*. Vermeldenswaardige kritieken op dergelijke verklaringen zijn, o.a.: J.H. Knox, ‘Horizontal Human Rights Law’, *American Society of International Law* (102) 2008, p. 1–47; B. Saul, ‘In the Shadow of Human Rights: Human Duties, Obligations, and Responsibilities’, *Columbia Human Rights Law Review* (32) 2001, p. 565–624. Verder heeft de regering in het Verenigd Koninkrijk een zogeheten ‘green paper’ opgesteld waarin evenzeer wordt gepleit voor een herziening van de relatie tussen rechten en plichten: Ministry of Justice (maart 2009), *Rights and Responsibilities: Developing Our Constitutional Framework*. Zie voor een kritische behandeling hiervan L. Lazarus e.a., *The Relationship between Rights and Responsibilities*, Ministry of Justice Research Report 2009; P. Eleftheriadis, ‘On Rights and Responsibilities’, *Public Law* (31) 2010, p. 33–45. Verder heeft de *African Charter on Human and Peoples’ Rights* ook kritiek ontvangen vanwege de opname van plichten in artikelen 27, 28 en 29. Een voorbeeld van dergelijke kritiek kan gevonden worden in Knox 2008 (*supra* noot 2), p. 23–8; R. Cohen, ‘Endless Teardrops: Prolegomena to the Study of Human Rights in Africa’, in: R. Cohen (red.), *Human Rights and Governance in Africa*, Gainesville (FL): Florida University Press 1993, p. 3–38. Zie voor een verdediging van de opname van plichten in de African Charter: M.W. Mutua, ‘The Banjul Charter and the African Cultural Fingerprint: An Evaluation of the Language of Duties’, *Virginia Journal of International Law* (35) 1995, p. 339–380.

<sup>3</sup> Nationale Conventie. *Hart voor de publieke zaak* (september 2006).

onthouding vervult), maar die ook in *positieve* zin *bijdraagt* aan een betere samenleving en wereld.

Niettegenstaande dit schijnbaar nobele doel zijn deze verklaringen vooral met veel kritiek en scepticisme ontvangen. In Nederland heeft bijvoorbeeld Piet Hein van Kempen in zijn oratie zijn zorgen geuit over de mogelijkheid van individuele mensenplichten. Daarmee zou namelijk het accent verschuiven ‘van controle en beperking van staatsmacht naar de vraag of het individu aan zijn verplichtingen heeft voldaan.’<sup>4</sup> De vrees is meermaals uitgesproken dat een discours van mensenplichten zou kunnen worden misbruikt door een autoritaire staat om de mensenrechten te beknotten. Men kan zich hierbij bijvoorbeeld voorstellen dat openlijke kritiek op en oppositie tegen het regime niet wordt beschouwd als het uitoefenen van de rechten op vrijheid van meningsuiting en vrijheid van vergadering, maar als het niet-ervullen van bepaalde plichten jegens de staat of gemeenschap (bijvoorbeeld om de staatsveiligheid niet in gevaar te brengen<sup>5</sup>). Het formuleren van mensenplichten zou voor autoritaire regimes aldus simpelweg als een excuus kunnen fungeren om het bereik van mensenrechten te beperken.

Ten Berge daarentegen heeft in zijn afscheidsrede, die in het geheel over burgerplichten handelt, geen moeite met de verschillende, reeds bestaande plichten van de burger jegens de overheid, maar hij wil nadrukkelijk niet aan burgerplichten in de ruimere zin van het woord, namelijk ethische plichten jegens de gemeenschap.<sup>6</sup> Dergelijke plichten, die vaak ook in de verschillende mensenplichtenverklaringen zijn opgenomen, laten zich immers moeilijk in juridische termen vertalen. Het betreft hier veeleer wat Kant *deugdplichten* noemde (in tegenstelling tot *rechtsplichten*) en men moet zich afvragen of deze in het recht hun geëigende plaats hebben. Van Hoof vult hieraan toe dat een verklaring van mensenplichten bovendien overbodig is.<sup>7</sup> De bestaande mensenrechtenverklaringen –en verdragen voorzien reeds, zo stelt hij, in

---

<sup>4</sup> P.H.P.H.M.C. van Kempen, *Repressie door mensenrechten. Over positieve verplichtingen tot aanwending van strafrecht ter bescherming van fundamentele rechten* (oratie Nijmegen), Nijmegen: Wolf Legal Publishers 2008, p. 84.

<sup>5</sup> African Charter on Human and Peoples’ Rights. Artikel 29, lid 3.

<sup>6</sup> J.B.M. ten Berge, *Burgerplichten jegens de overheid. Tussen normaal en abnormaal* (afscheidsrede Utrecht), Alphen aan den Rijn: Wolters Kluwer 2006, p. 2.

<sup>7</sup> F. van Hoof, ‘A Universal Declaration of Human Responsibilities; Far-Sighted or Flawed?’, in: M. Bulterman, A. Hendriks, & J. Smith (red.), *To Baehr in Our Minds: Essays on Human Rights from the Heart of the Netherlands*, Utrecht: Studie- en Informatiecentrum Mensenrechten 1998, p. 55–69, p. 62.

afdoende mate in de nagestreefde balans tussen vrijheid en verantwoordelijkheid, tussen rechten en plichten.<sup>8</sup>

In antwoord op bovengenoemde critici zal ik in paragraaf 2 betogen dat de hedendaagse dominantie van het mensenrechtendiscours wel degelijk heeft geleid tot de veronachtzaming van met name plichten die geen corresponderende rechten hebben, oftewel deugdplichten, en dat hernieuwde aandacht voor de plicht daarom noodzakelijk is. Een dergelijk betoog leidt echter, zoals ik zojuist heb laten zien, dikwijls tot defensieve reacties onder mensenrechtenjuristen. Om hun zorgen weg te nemen zal ik, aan de hand van een uitgebreide bestudering van met name artikel 29 van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (waarin onze plichten jegens de gemeenschap besproken worden), het belang van een hernieuwde aandacht voor onze plichten aantonen alsook demonstreren dat dit reveil van de plicht geen bedreiging voor onze rechten vormt, maar onze rechten juist ten goede zal komen. Dienovereenkomstig zal ik in paragraaf 3 beginnen met een uiteenzetting van de ontstaansgeschiedenis van artikel 29 UVRM waaruit zal blijken dat de opstellers reeds vanaf het begin het belang van plichten wilden benadrukken. Vervolgens zal ik, wederom aan de hand van een studie van de Universele Verklaring, in paragraaf 4 verhelderen waarom een hernieuwde aandacht voor onze plichten (jegens de gemeenschap) (1) geen bedreiging voor onze rechten hoeft te vormen; (2) het zelfs de duurzame bescherming van onze rechten ten goede zal komen; en (3) het een meer complete voorstelling van ons morele landschap zal opleveren alsook een aantrekkelijker beeld van de verhouding tussen het individu en de gemeenschap kan aanreiken.

## **2. Het probleem van rechten als morele *lingua franca***

De Italiaanse filosoof Norberto Bobbio duidde terecht het primaat van rechten in het huidige politieke en juridische discours als een radicale omwenteling van de millennia oude gewoonte om het verhelderen van onze *plichten* – niet onze rechten – als de

---

<sup>8</sup> In het buitenland is veelal dezelfde kritiek geuit, treffend samengevat door Georg Lohmann die de Universal Declaration of Human Responsibilities karakteriseert als ‘überflüssig und gefährlich’ (G. Lohmann, ‘Müssen die Menschenrechte durch eine allgemeine Erklärung der Menschenpflichten ergänzt werden?’, *Perspektiven Ds, Zeitschrift Der Hochschulinitiative Demokratischer Sozialismus* (15) 1998, p. 123–138.

voornaamste taak van de praktische filosofie te zien.<sup>9</sup> Van de twee tafelen van Mozes, via Cicero's *De officiis*, tot aan zelfs Immanuel Kant, werd de morele filosofie steeds als plichtenleer gezien. De overkoepelende vraag van Kants tweede *Kritiek* is dan ook niet 'Wat zijn mijn rechten?', maar 'Wat moet ik doen?'.

Het traditionele overwicht van plichten over rechten in de moraalfilosofie, zo vervolgt Bobbio, werd weerspiegeld in de bevoorrechtiging van het standpunt van de heerser ten aanzien van dat van de onderdanen in de politieke filosofie. Men had natuurlijk ook bepaalde plichten jegens zijn of haar medeburgers – men moest ze bijvoorbeeld niet mishandelen of bestelen –, maar vaak werden deze beschouwd als, in feite, plichten jegens de soeverein. Als men bijvoorbeeld een medeburger bestal, dat deed men daarmee niet alleen (misschien zelfs niet eens in het bijzonder) hem of haar onrecht, maar men schond ook (of misschien zelfs vooral) zijn plicht jegens de politieke gemeenschap als geheel. Daardoor deed men de soeverein in het bijzonder onrecht aan, die, immers, verantwoordelijk is voor de handhaving van de wetten en het bewaren van de vrede in de gemeenschap. Het is een dergelijke gedachtegang die ten grondslag ligt aan de verklaring van Hobbes dat zelfs de *intentie* om de wet te overtreden niet zozeer (of niet alleen) een zonde tegen het potentiële slachtoffer van de misdaad is; veeleer is the purpose to breake the Law (...) some degree of Contempt of him, to whom it belongeth to see it executed,<sup>10</sup> dat wil zeggen, de soeverein. Wij zijn, volgens Hobbes, het vervullen van onze plichten dus verschuldigd aan de soeverein en de politieke gemeenschap als geheel, en niet aan individuen als dragers van rechten.

Het belang van de geleidelijke verschuiving van plichten naar rechten is daarmee duidelijk: niet langer zou alleen de politieke gemeenschap als geheel (en de soeverein aan het hoofd) de aandacht van onze politieke en morele overwegingen genieten; vanaf dit moment zouden politieke en morele kwesties ook vanuit het standpunt van het *individu* bekeken worden. De verschuiving van plichten naar rechten was dus ook een beweging *weg* van het overkoepelende geheel *naar* het individu als drager van rechten. Deze verschuiving, zo lijkt het, is in de Westerse liberale democratieën bijna voltooid; politieke theorie, publiek beleid en de moraalfilosofie concentreren zich nu voornamelijk op het individu en haar rechten.

---

<sup>9</sup> N. Bobbio, 'Il primato dei diritti sui doveri', in: M. Bovero (red.), *Teoria Generale della Politica*, Turijn: Giulio Einaudi 2009, p. 431–439, p. 432.

<sup>10</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, Cambridge: Cambridge University Press 1996, Ch. 27, p. 201.

Het is belangrijk om te beseffen dat de verschuiving van plichten naar rechten niet had kunnen plaatsvinden zonder een fundamentele kritiek op de relatie tussen de politieke gemeenschap en het individu. Bobbio toont op scherpzinnige wijze dat de leer van de natuur- of mensenrechten een individualistisch begrip van de samenleving veronderstelt en dus een afwijzing van de oudere, ‘organische’ opvatting van de samenleving.<sup>11</sup> De voorstelling van de maatschappij als een organisch geheel kan door de gehele geschiedenis van de politieke filosofie worden gevonden: van Plato die de op goede wijze ingerichte stad vergeleek met ‘the human body in its relation to the pleasure and pain of its parts,’<sup>12</sup> via Hobbes die de gemenebest als een ‘kunstmatige mens’ beschouwde,<sup>13</sup> tot aan het gebruik van termen als ‘body politic’ en ‘staatshoofd,’ vandaag de dag. De organische opvatting van de samenleving beschouwde het individu als ondergeschikt aan de politieke gemeenschap. Het voornaamste belang van het individu lag in de bijdrage die hij of zij zou kunnen leveren aan de politieke gemeenschap. Een rechtvaardige samenleving is er volgens Plato derhalve een waarin elke klasse in de gemeenschap zijn eigen rol vervult en zich niet met de activiteiten van anderen bemoeit: de producenten hebben zich niet met zaken aangaande de verdediging van de stad in te mengen, en soldaten moeten zich niet met staatszaken bemoeien, hetgeen het voorrecht van de wachters is.<sup>14</sup> In het organische begrip van de samenleving levert ieder deel van het geheel zijn eigen unieke bijdrage aan het welzijn van het geheel. Zolang elk onderdeel zich beperkt tot het uitvoeren van zijn toegewezen taak, zal het geheel gedijen. Zodra echter de armen en benen voor zichzelf willen beslissen in welke richting ze gaan bewegen en weigeren om het voorrecht van het hoofd te aanvaarden om het lichaam aan te sturen, doet de wanorde zijn intrede.

Het individualisme dat, zoals gezegd, van cruciaal belang is voor de geboorte van de mensenrechten, wordt dus vanuit het organisch perspectief beschouwd als een potentiële bedreiging en moet daarom worden onderdrukt. Individuen moeten simpelweg de staat dienen op vooraf vastgestelde wijze en vrede hebben met hun vaste positie in het leven. Het individualisme, daarentegen, erkent de unieke waarde van ieder mens als een wezen dat in staat is zijn eigen beslissingen te maken en zijn

<sup>11</sup> Bobbio 2009 (*supra* noot 9), p. 435.

<sup>12</sup> Plato, *The Republic*, Cambridge (MA): Harvard University Press 1937 (vertaald door P. Shorey), Boek V, p. 475.

<sup>13</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, Amsterdam: Uitgeverij Boom 2002 (*Leviathan* 1651, vertaald door W. E. Krul), p. 53.

<sup>14</sup> Zie, bijvoorbeeld, Plato 1937 (*supra* noot 12), Boek IV, p. 371–3.

eigen koers in te stellen. Deze erkenning van wat sommigen menselijke *waardigheid* zouden noemen, ligt aan de basis van de geboorte van de mensenrechten. Om ervoor te zorgen dat elke persoon haar eigen doelen kan nastreven en kan trachten haar eigen begrip van een goed leven te realiseren, moet de staat een sfeer van maximale wederzijdse vrijheid veiligstellen voor iedereen. Individuen hebben een *recht* op een dergelijke vrijheid, een recht dat aanvankelijk, in de achttiende eeuw, werd begrepen als bestaande uit rechten op vrijheid, eigendom, veiligheid en het recht op verzet tegen onderdrukking.<sup>15</sup>

De Franse Revolutie bestond niet alleen uit de afschaffing van de monarchie; het was ook een duidelijke uiting van de verschuiving die wij besproken hebben. Het individu eiste de centrale plaats op. Niet langer was het individu slechts een werktuig van de staat; veeleer werd de staat vanaf dat moment alleen dan als legitiem beschouwd voor zover zij luistert naar het individu. Zo stelt de Franse Verklaring van 1789 duidelijk in het tweede artikel dat het ‘doel van iedere politieke vereniging (...) het behoud van de natuurlijke en onvervreembare rechten van de mens’ is. Hieruit volgt dat een staat die niet in staat of niet bereid is om de rechten van de mens te waarborgen als onwettig beschouwd moet worden.

Deze ontwikkeling raakt in de periode na de Tweede Wereldoorlog in een stroomversnelling. Deze periode kent een gestage uitbreiding van het mensenrechtendiscours wereldwijd, tot het punt zelfs dat vele schrijvers het nu als de wereldwijde morele *lingua franca* beschouwen.<sup>16</sup> De dominantie van het rechtendiscours in de praktische filosofie lijkt soms inderdaad absoluut te zijn, waardoor sommige denkers spreken van ‘rights infatuation.’<sup>17</sup> Terwijl voorafgaand aan de verschuiving van plichten naar rechten, morele problemen uitsluitend in termen van plichten (en eventueel van deugd) werden geanalyseerd, met uitsluiting van rechten tot gevolg, is het tegenwoordig nagenoeg onmogelijk om over normatieve kwesties te spreken zonder aan rechten te refereren. Zelfs wanneer wij wel over plichten spreken, worden deze beschouwd als afgeleide van rechten, die inmiddels de meest fundamentele morele categorie zijn gaan vormen. Tegenwoordig worden

<sup>15</sup> Zie Artikel 2 van de Franse *Verklaring van de rechten van de mens en de burger*.

<sup>16</sup> Zie bijvoorbeeld J. Tasioulas, ‘The Moral Reality of Human Rights’, in: T. Pogge (red.), *Freedom From Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor?*, Oxford: Oxford University Press 2007, p. 75–101, p. 75; K. Flikschuh, ‘On the Cogency of Human Rights’, *Jurisprudence* (2) 2011, p. 17–36, p. 36: ‘the language of human rights now is the *lingua franca* of normative global discourse.’

<sup>17</sup> R.B. Loudon, ‘Rights Infatuation and the Impoverishment of Moral Theory’, *The Journal of Value Inquiry* (17) 1983, p. 87–102.

rechten beschouwd als ‘most indicative of what morality is all about.’<sup>18</sup> Het probleem met een dergelijke op rechten gebaseerde benadering van de moraal is derhalve niet dat het rechten bevordert – ieder argument in dit artikel voor een hernieuwde aandacht voor plichten wil op geen enkele wijze iets afdoen aan het belang van rechten –, maar dat het die sferen van het menselijk normatieve handelen buiten beschouwing laat of bagatelliseert die niet in termen van rechten geformuleerd kunnen worden, hetgeen leidt tot een verarming van het morele discours. Een voorbeeld van een dergelijke verwaarloosde morele categorie, is dat deel van onze plichten dat met de term ‘deugdplichten’<sup>19</sup> aangeduid wordt. Aangezien rechten worden beschouwd als de meest fundamentele morele categorie, bestaan plichten alleen voor zover zij uit rechten voortvloeien. Hieruit volgt dat deugdplichten, die geen corresponderende rechten hebben, vaak worden verwaarloosd.<sup>20</sup> Als gevolg hiervan wordt het moeilijk om mensen ervan te overtuigen dat het soms verkeerd is om op je rechten te staan. Immers, vanuit een door rechten gedomineerd moreel discours lijkt het volkomen redelijk om te denken dat, zolang men niet de rechten van anderen schendt, men geen kwaad kan doen.<sup>21</sup> Laten we, om dit punt te illustreren, de stad beschouwen die Joel Feinberg ‘Nowheresville II’ noemt. Over dit stadje zegt hij:

‘everyone always insists upon his own rights against others: (...) debtors are never forgiven their debts, wrongdoers pardoned, gratuitous gifts conferred, or

<sup>18</sup> Loudon 1983 (*supra* noot 17), p. 89. Op soortgelijke wijze betoogt Henry Shue dat ‘[b]asic rights are the morality of the depths’ (H. Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*, Princeton: Princeton University Press 1980, p.18).

<sup>19</sup> Ik volg de filosoof Immanuel Kant in zijn onderscheid tussen deugdplichten en rechtsplichten dat hij in zijn late werk *Die Metaphysik der Sitten* uitwerkt. Kort gezegd zijn deugdplichten plichten zonder corresponderende rechten en die niet door een externe macht (zoals de staat) afgedwongen kunnen worden; het vervullen van deze plichten moet veeleer uit *freier Selbstzwang* voortkomen. Rechtsplichten, daarentegen, hebben wél corresponderende rechten en kunnen wél door een externe macht afgedwongen worden.

<sup>20</sup> Onora O’Neill maakt dit punt heel duidelijk. Zie bijvoorbeeld O. O’Neill, *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press 1996, Hoofdstuk 5.

<sup>21</sup> Het is binnen het liberale denken vrij gewoon geworden om van een zogenaamd ‘right to do wrong’ te spreken. Volgens deze positie heb ik een *recht* om, bijvoorbeeld, de miljoenen euro’s die ik in de loterij gewonnen heb volledig aan mooie schoenen en flessen Cristal uit te geven, in plaats van een deel van mijn winst aan het goede doel te schenken. Zo heb ik ook een *recht* om een openlijk racistische politieke partij te stichten. Als aanhanger van een bepaalde politieke partij heb ik het *recht* om mensen met list en bedrog – door ze bijvoorbeeld verkeerde informatie te verschaffen – ertoe te bewegen om voor die partij te stemmen. In plaats van te stellen dat wij dergelijk gedrag simpelweg moeten *tolereren*, omdat overheidsinmenging middels het strafrecht bijvoorbeeld contraproductief zou zijn en bovendien een voorbeeld van overdreven overheidsbemoeienis, zal menig liberaal politiek filosoof betogen dat we in feite een *recht* hebben om immoreel te handelen. Sterker nog, zij beschouwen het ‘right to do wrong’ als de essentie van rechten. Zie, bijvoorbeeld, J. Waldron, ‘A Right to Do Wrong’, *Ethics* (92) 1981, p. 21–39.



sacrifices voluntarily made, so long as it is within one's rights to refuse to do any of these things.<sup>22</sup>

Het eerste probleem met het overwicht van de mensenrechten in ons huidige normatieve denken is dus dat het leidt tot de verwaarlozing van die plichten die corresponderende rechten ontberen (oftewel deugdplichten), zoals de plicht om te vergeven, schulden kwijt te schelden of om aan liefdadigheid te geven. Omdat anderen geen *recht* hebben om vergeven te worden of om liefdadigheid te ontvangen, gaat men er vanuit dat er dus ook geen *plicht* is om te vergeven of om aan liefdadigheid te geven. Men staat in zijn recht wanneer men dergelijke zaken weigert. Deze gedachte leidt ertoe dat men achteloos en te allen tijde op zijn rechten gaat staan, waarbij een begrip van vrijheid als licentie de boventoon dreigt te gaan voeren.

Een tweede probleem met het 'rechtenperspectief' op de moraal is de neiging om van mensenrechten te spreken zonder enige rekening te houden met de corresponderende plichten, hetgeen resulteert in de afkondiging van een reeks mensenrechten zonder afdoende aandacht aan de bijbehorende plichten te schenken. Het schadelijke gevolg van deze geringschatting van de plicht is de vaak opgemerkte en even vaak betreurde inflatie van de mensenrechten. De populariteit van het mensenrechtendiscours heeft geleid tot 'an unruly proliferation of incompatible or often just incredible rights claims,'<sup>23</sup> hetgeen de geloofwaardigheid van het mensenrechtendiscours als zodanig schaadt.

Gezien deze twee ernstige problemen met wat ik het 'rechtenperspectief' noem – waarbij men begint met het identificeren van rechten, onafhankelijk van de plichten, om van daaruit vervolgens de bijbehorende plichten te bepalen – pleit ik voor een plichtenperspectief, waarbij men uitgaat van de plichten en van daaruit vervolgens de corresponderende rechten identificeert (als, tenminste, de desbetreffende plicht corresponderende rechten kent<sup>24</sup>). Deze perspectiefverschuiving stelt ons, ten eerste, in staat om de volledige omvang van mensenplichten te erkennen

---

<sup>22</sup> J. Feinberg, 'The Nature and Value of Rights', in: *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy*, Princeton: Princeton University Press 1980, p. 143–158, p.156.

<sup>23</sup> Tasioulas 2007 (*supra* noot 16), p. 75.

<sup>24</sup> De plicht van liefdadigheid bijvoorbeeld – een typische deugdplicht – kent geen corresponderende rechten. Persoon *A* kan niet van persoon *B* eisen dat *B* een daad van liefdadigheid jegens *A* doet. *A* kan ook niet claimen dat haar recht is geschonden wanneer *B* haar niet helpt. Vanuit het rechtenperspectief zou men dus moeten concluderen dat hier geen sprake kan zijn van een plicht, omdat er geen recht is om die plicht te funderen. Liefdadigheid is dus puur supererogatoir. Vanuit het plichtenperspectief, daarentegen, is het wel mogelijk om een *plicht* tot liefdadigheid te erkennen.

(in plaats van ons uitsluitend te concentreren op plichten met bijbehorende rechten), waardoor ons morele landschap verrijkt wordt. Ten tweede kunnen wij hierdoor zowel de inhoud van deze plichten verduidelijken als ze toewijzen aan specifieke dragers van plichten. Dit zal leiden tot het stopzetten van de grote toename van dubieuze mensenrechten. Het doel van deze perspectiefverschuiving is, met andere woorden, om ten eerste die plichten te behouden die vaak worden verwaarloosd als gevolg van de dominantie van het rechtenperspectief – namelijk de deugdplichten – en om te pleiten voor het belang van deze plichten. Ten tweede wil deze perspectiefverschuiving ook de wildgroei aan mensenrechten tegengaan door enige conceptuele duidelijkheid over rechten en plichten te verschaffen die ons in staat stelt om onderscheid te maken tussen terechte en onterechte aanspraken op de status van ‘recht.’ In dit artikel zal ik mij beperken tot het eerste punt.<sup>25</sup> Ik zal aantonen, met andere woorden, hoe een grotere aandacht voor de plicht ons morele landschap verrijkt ten opzichte van de dominante tendens om enkel op rechten gebaseerde plichten te erkennen.

Ieder pleidooi voor een grotere rol voor plichten stuit echter onvermijdelijk op kritiek. Zo is er bij het verkondigen van verschillende mensenplichtenverklaringen steevast kritiek gekomen van mensenrechtenjuristen die vrezen dat dergelijke verklaringen, die volgens de samenstellers bedoeld zijn als aanvulling op – niet vervanging van – het mensenrechtendiscours, een gevaar voor de mensenrechten vormen. Ik zal mezelf derhalve tegen een dergelijke kritiek moeten verdedigen. Men kan deze verdediging op verschillende wijzen vormgeven. In dit artikel zal ik dit doen door aan te geven dat hét funderende mensenrechtenverdrag, de UVRM, reeds vanaf het prille begin ruimschoots aandacht besteedde aan mensen*plichten* en dat de opstellers doordrongen waren van het belang om een balans te vinden tussen mensen*rechten* en mensen*plichten*, een balans die vandaag de dag soms ver te zoeken is.

### **3. De ontstaansgeschiedenis van de Universele Verklaring**

In mijn bespreking van de Universele Verklaring zal ik me met name richten op de in Artikel 29 genoemde ‘plichten jegens de gemeenschap.’ Deze plichten zijn namelijk

---

<sup>25</sup> In mijn proefschrift, getiteld *Human Duties and the Limits of Human Rights Discourse*, bespreek ik beide punten uitvoerig. Zie voor een uitvoerige behandeling van het tweede punt ook: E.R. Boot, ‘Subsistence Needs and Individual Duties’, *Theoria and Praxis: International Journal of Interdisciplinary Thought* (2) 2014.

het meest omstreden onder mensenrechtenjuristen. Het vervullen van dit soort verticale plichten die het individu aan de gemeenschap als geheel verschuldigd is zou, zo luidt de vrees van critici, als voorwaarde kunnen gaan fungeren voor het genieten van rechten.<sup>26</sup> Mijn belangrijkste doel in mijn bespreking van de Universele Verklaring is dan ook om te laten zien dat verre van een bedreiging voor onze mensenrechten, plichten jegens de gemeenschap juist van cruciaal belang zijn voor het in stand houden van een democratische politieke gemeenschap, welke laatste weer van grootse waarde is voor de bescherming van onze rechten. Plichten jegens de gemeenschap vervullen dus een onmisbare functie. Dit punt zal ik aan de hand van een studie van artikel 29 UVRM hardmaken, waarvan het eerste lid als volgt luidt: ‘Een ieder heeft plichten jegens de gemeenschap, zonder welke de vrije en volledige ontplooiing van zijn persoonlijkheid niet mogelijk is.’ Ik heb er om twee redenen voor gekozen om de formulering van plichten jegens de gemeenschap uit de UVRM te bespreken. Ten eerste heeft het document als funderend mensenrechtendocument aanzienlijk gewicht. Ten tweede, bevatten de *travaux préparatoires* van dit artikel discussies tussen de opstellers onderling over kwesties die van groot belang zijn voor mijn thema, namelijk de relatie tussen rechten en plichten, alsmede de relatie tussen de afzonderlijke drager van rechten en de gemeenschap als geheel waarbinnen zij zich bevindt.

Het artikel over plichten ligt nagenoeg aan het einde van de Universele Verklaring. Hierdoor is het wellicht verleidelijk om te concluderen dat artikel 29 op het allerlaatste moment even snel aan het document is toegevoegd, dat in wezen al klaar was. Zelfs een vluchtige blik op de ontstaansgeschiedenis zal ons echter van de gedachte ontdoen dat artikel 29 enkel een addendum was dat slechts pro forma aan de Verklaring is toegevoegd. Aan de hand van een bespreking van de ontstaansgeschiedenis zal ik betogen dat de opstellers van de UVRM artikel 29 als essentieel voor de Verklaring als geheel zagen.

Reeds het eerste voorontwerp van wat uiteindelijk de Universele Verklaring zou worden – de zogenaamde ‘Humphrey draft’ (vernoemd naar John Peters Humphrey, onder wiens leiding het werd geschreven) – bevatte een artikel over plichten. Om het

---

<sup>26</sup> Zie bijvoorbeeld Knox 2008 (*supra* noot 2), p. 2; Eleftheriadis 2010 (*supra* noot 2), p. 45.

belang van dit artikel te benadrukken werd het helemaal aan het begin van het ontwerp geplaatst. Artikel 1 verschilde vrij sterk van de definitieve versie:

‘Every one owes a duty of loyalty to his State and to the (international society) United Nations. He must accept his just share of responsibility for the performance of such social duties and his share of such common sacrifices as may contribute to the common good.’<sup>27</sup>

Hoewel het belang van een artikel dat onze plichten uiteenzette algemeen aanvaard werd, voelde een aantal gedelegeerden zich ongemakkelijk door die plichten als plichten jegens de *staat* te definiëren. Zo plaatste de rapporteur van de Commissie, Charles Malik uit Libanon, zijn vraagtekens bij de wenselijkheid van een niet verder gedefinieerde plicht van loyaliteit aan de staat. Gegeven de recente ervaringen met totalitaire staten, is het begrijpelijk dat Malik stelde dat wij de loyaliteitsplicht niet zomaar aan iedere willekeurige staat verschuldigd zijn, maar alleen aan een *rechtvaardige* staat.<sup>28</sup>

Vanwege de aanhoudende kritiek op de vermelding van de staat in het artikel waarin onze plichten behandeld worden, meed René Cassin uit Frankrijk het woord ‘staat’ in zijn ontwerpverklaring. In zijn revisie van de Humphrey-tekst, plaatste Cassin het artikel over onze plichten opnieuw aan het begin van het document. Zo luidt artikel 3 van zijn tekst als volgt: ‘Man is essentially social and has fundamental duties to his fellow-men. The rights of each are therefore limited by the rights of others.’<sup>29</sup> Zijn alternatieve formulering van dit artikel kan worden gezien als een meer uitgebreide versie van het huidige artikel 29(1), en kan ons dus helpen om dit laatste artikel beter te begrijpen:

‘As human beings cannot live and develop themselves without the help and support of society, each one owes to society fundamental duties which are: obedience to law, exercise of a useful activity, willing acceptance of obligations and sacrifices demanded for the common good.’<sup>30</sup>

<sup>27</sup> United Nations Commission on Human Rights, *UN Doc E/CN.4/AC.1/3* (4 juni 1947).

<sup>28</sup> United Nations Commission on Human Rights, *UN Doc E/CN.4/AC.1/SR.3* (13 juni 1947), p. 10.

<sup>29</sup> United Nations Commission on Human Rights, *UN Doc E/CN.4/AC.1/W.2/Rev.2* (20 juni 1947), p.

1.

<sup>30</sup> Ibid.

De bron van onze plichten wordt hier meer expliciet gemaakt dan in de definitieve versie die wij vandaag hebben: het is *omdat* wij van de samenleving afhankelijk zijn voor ons leven en onze ontwikkeling, dat wij de samenleving als geheel bepaalde plichten verschuldigd zijn. Gegeven dat in de definitieve versie van de UVRM deze plichten bovendien niet nader worden gespecificeerd, geeft Cassins voorontwerp ons een idee van welke plichten bedoeld zouden kunnen zijn in artikel 29(1).<sup>31</sup>

Artikel 29(2) UVRM bevat de idee dat rechten noch vrijheid absoluut zijn, maar dat beide veeleer beperkt moeten worden ‘ter verzekering van de onmisbare erkenning en eerbiediging van de rechten en vrijheden van anderen en om te voldoen aan de gerechtvaardigde eisen van de moraliteit, de openbare orde en het algemeen welzijn in een democratische gemeenschap’ (artikel 29(2) UVRM). Dit standpunt werd breed gedeeld onder de verschillende gedelegeerden. Zo voerde William Hodgson uit Australië aan dat geen van de rechten in de ontwerpverklaring als onbeperkt moet worden beschouwd. Integendeel, ‘[e]veryone of these rights has a corresponding duty,’ namelijk ‘a duty to respect the rights of others.’<sup>32</sup> De Britse gedelegeerde Lord Charles Dukeston (vakbondsleider en Labour politicus) stemde in met de woorden van de Australische gedelegeerde en voegde hier het volgende aan toe: ‘It is of no use in my opinion of seeking to define personal freedom entirely detached from the obligation of those individuals either to the State or to voluntary organizations.’<sup>33</sup> Deze overtuiging werd niet alleen door de Westerse landen gedeeld, maar ook door de Latijns-Amerikaanse gedelegeerden, die minder dan een jaar later

---

<sup>31</sup> De plichten om de wet te gehoorzamen en om te werken (of anderszins nuttig te zijn) zijn duidelijk genoeg. De plicht tot het brengen van ‘offers voor het algemeen welzijn’ (‘sacrifices for the common good’) is wat minder duidelijk. Wellicht roept het woord ‘offers’ beelden op van heroïsch voor het vaderland sterven, maar de offers hoeven geenszins zo extreem te zijn. Men kan zich ook voorstellen dat Cassin meer prozaïsche offers op het oog had, zoals plichten van *burgerparticipatie*, waaronder bijvoorbeeld plichten tot politieke participatie vallen (bestaande uit, bijvoorbeeld, de stemplicht en de plicht om buurtvergaderingen bij te wonen), de plicht om je te informeren over actuele zaken, en de plicht om duidelijk onrecht te helpen bestrijden (door bijvoorbeeld een brief naar de krant te schrijven, een petitie te beginnen of te ondersteunen, of aan een demonstratie deel te nemen). Hierbij ‘offert’ men tijd en moeite voor de publieke zaak en het algemeen welzijn. Men kan ook denken aan het vervullen van militaire dienst of burgerdienst. Let wel dat de plichten van burgerparticipatie *deugdplichten* zijn en derhalve geen corresponderende rechten kennen. Dergelijke plichten, die van groot belang zijn voor een democratische samenleving, zijn een voorbeeld van plichten die uit ons morele landschap dreigen te verdwijnen wanneer wij het rechtenperspectief blijven hanteren. Evenzeer een deugdplicht is de plicht om plichten vrijwillig te accepteren (‘willing acceptance’). Wij moeten niet uit eigenbelang of uit angst voor dwangmaatregelen onze plichten vervullen (om bijvoorbeeld de rechten van anderen niet te schenden), maar vrijwillig, uit overtuiging. Wij moeten, met andere woorden, *deugdzaam* worden. Aan het eind van paragraaf 4.3 zal ik nog wat verder op deze plicht ingaan.

<sup>32</sup> United Nations Commission on Human Rights, *UN Doc E/CN.4/AC.1/3/Add.1*. (11 juni 1947), p. 5.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 6.

hun eigen (en ‘s werelds eerste) internationale mensenrechtenverklaring zouden aannemen. Zo stelde Panama met betrekking tot het tweede artikel van Humphrey’s voorontwerp (een voorloper van het uiteindelijke artikel 29(2)) de volgende formulering voor: ‘In the exercise of his rights every one is limited by the rights of others and by the just requirements of the democratic state.’<sup>34</sup> Deze formulering toont al duidelijke overeenkomsten met de definitieve versie van artikel 29(2) door aan te geven dat onze rechten worden beperkt door de rechtvaardige eisen van niet zomaar iedere willekeurige staat, maar enkel van een *democratische* staat.

Artikel 29(3) voegt hier nog aan toe dat de uitoefening van onze rechten en vrijheden in geen geval ‘in strijd met de doeleinden en beginselen van de Verenigde Naties’ mag zijn. Reeds in het allereerste artikel over plichten, opgesteld door Humphrey, was er niet alleen sprake van een plicht van loyaliteit aan de staat, maar ook aan de Verenigde Naties. Zonder enige verklaring echter, verwijderde Cassin iedere vermelding van een plicht jegens de internationale gemeenschap van zijn ontwerp; deze plicht dook pas ten tijde van de zogenaamde ‘Third Committee’ weer op. Het artikel over plichten was inmiddels reeds naar het einde van de ontwerpverklaring verplaatst (waarop ik weldra in zal gaan). Het tweede lid van dit artikel (het toenmalige artikel 27) luidde als volgt:

‘In the exercise of his rights, everyone shall be subject only to such limitations as are necessary to secure due recognition and respect for the rights of others and the requirements of morality, public order and general welfare in a democratic society.’<sup>35</sup>

De Franse delegatie stelde voor om aan deze beperkingsclausule, die reeds zeer dicht bij de definitieve versie van artikel 29(2) in de buurt kwam, de volgende zin toe te voegen: ‘and to serve the purposes and principles of the United Nations.’<sup>36</sup> Vrijwel iedereen die de kwestie van de uitbreiding van onze morele cirkel (en dus de reikwijdte van onze plichten) besprak – tot het punt dat het niet alleen onze eigen

---

<sup>34</sup> United Nations Commission on Human Rights, *UN Doc E/CN.4/AC.1/3/Add.1*. (11 juni 1947), p. 12.

<sup>35</sup> United Nations Commission on Human Rights, *UN Doc A/C.3/304/Rev.1* (30 oktober 1948).

<sup>36</sup> United Nations Commission on Human Rights, *UN Doc A/C.3/345* (17 november 1948).

nationale gemeenschap omvat, maar ook de internationale gemeenschap als geheel<sup>37</sup> – schaarde zich achter dit Franse voorstel. De Belgische vertegenwoordiger Fernand Dehousse vond de idee die in de Franse toevoeging tot uiting werd gebracht van zo'n groot belang dat hij betoogde dat het een apart artikellid verdiende. Dit voorstel kon rekenen op de instemming van de meerderheid, en leidde uiteindelijk tot het aannemen van artikel 29(3).<sup>38</sup> De bedoeling van dit artikellid was om de idee te benadrukken dat het individu niet alleen van haar eigen nationale gemeenschap deel uitmaakt, maar dat zij ook de internationale gemeenschap als geheel toebehoort; zij heeft de belangen van deze grotere, wereldwijde gemeenschap als haar *eigen* belangen te beschouwen. Het toevoegen van dit lid aan het artikel dat onze plichten en de grenzen van onze rechten bespreekt, is van grote betekenis: het betekent dat geen enkele burger in geen enkel land zichzelf en de belangen van haar land los van de belangen van anderen wereldwijd kan zien. Het betekent dat zij in de uitoefening van haar vrijheid rekening heeft te houden, voor zover dat mogelijk is, met de mogelijke gevolgen van haar daden, niet alleen voor haar medeburgers, maar ook voor mensen wereldwijd.

Na kort de ontstaansgeschiedenis van de drie onderdelen van artikel 29 UVRM besproken te hebben, rest ons nog één vraag met betrekking tot de ontstaansgeschiedenis: Hoe komt het dat het artikel over onze plichten is verplaatst van het begin naar het einde van de Verklaring? Zijn de opstellers plotseling van mening veranderd wat het belang van onze plichten betreft? In zijn boek over de Universele Verklaring beschrijft Johannes Morsink hoe het voorstel om het 'plichtenartikel' aan het einde van het document te plaatsen van de Chinese gedelegeerde Peng-Chun Chang kwam, die ook vicevoorzitter van de VN Mensenrechtencommissie was. Hij was van mening dat een 'article which dealt with the limitations on the exercise of the rights and freedoms proclaimed in the Declaration should not appear before those rights and freedoms themselves had been set forth.'<sup>39</sup> Als de Chinese afgevaardigde, werd van Chang een confucianistische,

---

<sup>37</sup> Het woord 'gemeenschap' (*community*) werd juist gekozen omdat het niet uitsluitend naar één bepaalde gemeenschap verwijst (zoals het woord 'staat' bijvoorbeeld wel doet). Het kan verwijzen naar gemeenschappen die zowel groter dan de nationale gemeenschap zijn (zoals regionale gemeenschappen of de internationale gemeenschap als geheel) als kleiner (bijvoorbeeld de stad waartoe men behoort, de buurt, enzovoort).

<sup>38</sup> J. Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1999, p. 252.

<sup>39</sup> United Nations Commission on Human Rights, *UN Doc E/CN.4/SR.77* (28 juni 1948), p. 2.

communitaristische inbreng verwacht. Des te opvallender was het dus dat uitgerekend hij zich keerde tegen een prominente plaats voor het artikel waarin onze plichten jegens de gemeenschap en de beperkingen op de uitoefening van onze rechten en vrijheden besproken werden. Wellicht omarmde hij, als gevolg van zijn Westerse opleiding, de traditionele Chinese waarden niet. Misschien was hij van slag vanwege de onrust in China. Of misschien voelde hij zich gewoonweg niet goed.<sup>40</sup> Wat ook de reden voor zijn opmerkelijke voorstel moge zijn, de aanname ervan moet ons niet tot de conclusie leiden, zo waarschuwt Morsink ons,<sup>41</sup> dat de UVRM in precies dezelfde traditie staat als de mensenrechtenverklaringen die aan het einde van de achttiende zijn opgesteld, met hun sterke nadruk op individualistische, negatieve vrijheid. Zo was er flink wat weerstand tegen Changs voorstel. De Britse gedelegeerde Geoffrey Wilson, bijvoorbeeld, was tegen het voorstel. Hij wilde namelijk niet de indruk wekken dat het individu onbegrensde rechten werden toegekend.<sup>42</sup> De afgevaardigde van de Sovjet-Unie Alexei Pavlov was het met zijn Britse collega eens. Hij voegde hieraan toe dat het artikel waarin onze plichten en de grenzen van onze rechten uiteengezet worden, moet worden gezien als een algemene bepaling en, als zodanig, aan de meer specifieke artikelen vooraf moet gaan.<sup>43</sup> Uiteindelijk werd Changs voorstel door de kleinst mogelijke meerderheid aangenomen: 8 voor, 7 tegen en 1 onthouding.<sup>44</sup>

Deze nipte meerderheid toont aan dat veel gedelegeerden groot belang hechtten aan wat uiteindelijk artikel 29 zou worden, en dat zij dit artikel bij voorkeur aan het begin van de Verklaring hadden gehouden. De definitieve plaatsing van het artikel moet ons daarom niet tot de conclusie leiden dat de opstellers het als een bijzaak van weinig belang beschouwden. Veeleer was het artikel van meet af aan een integraal onderdeel van de Verklaring. Het nipt aangenomen voorstel om het artikel aan het eind van de Verklaring te plaatsen lijkt eerder een uitzondering op hun gebruikelijke behandeling van het artikel. Bovendien valt er veel te zeggen voor het standpunt dat de opstellers een fout hebben gemaakt door Changs voorstel aan te nemen. Zoals de vertegenwoordiger van de Sovjet-Unie opmerkte, ligt het voor de hand om artikel 29 als een algemene bepaling te lezen, die als zodanig dan ook aan

<sup>40</sup> Morsink neemt meerdere verklaringen voor Changs vreemd gedrag in overweging: Morsink 1999 (*supra* noot 38), p. 245–6.

<sup>41</sup> Morsink 1999 (*supra* noot 38), p. 245.

<sup>42</sup> United Nations Commission on Human Rights, *UN Doc E/CN.4/SR.77* (28 juni 1948), p. 2.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>44</sup> *Ibid.*



het begin van het document geplaatst dient te worden, naast artikelen 1 en 2, die eveneens fundamentele principes formuleren die fungeren als interpretatieve instrumenten voor de rest van de Verklaring.

#### 4. Interpretatie

Om de functie van artikel 29 te begrijpen, moet men eerst de structuur van de Universele Verklaring als geheel begrijpen. Het is niet slechts een verzameling losse rechten die in één document zijn samengebracht. Veeleer zijn de verschillende onderdelen van de verklaring nauw met elkaar verbonden. Zo vergeleek René Cassin, de Franse afgevaardigde die verantwoordelijk was voor de herziening van Humphrey's ontwerp, de structuur van de Verklaring met de portico van een tempel.<sup>45</sup> In het beeld van deze vergelijking vormen de zeven alinea's uit de preambule de zeven treden die naar de portico leiden. Het fundament van het geheel wordt gevormd door vier hoekstenen. Dit zijn de vier algemene principes die in de eerste twee artikelen gevonden kunnen worden, te weten vrijheid, gelijkheid, waardigheid en broederschap. Samen stellen de traptreden en de hoekstenen – dat wil zeggen, de preambule, proclamatie en de eerste twee artikelen – een aantal beginselen en doelstellingen vast, die de lezer begeleiden in haar interpretatie van de artikelen die volgen.

Cassin verdeelt de verschillende rechten in de Verklaring (artikelen 3 tot en met 27) in vier categorieën, die ieder een van de zuilen van de tempel vormen. Belangrijker voor ons onderzoek naar de rol van plichten in de UVRM, echter, is dat Cassin de overige drie artikelen (artikelen 28, 29 en 30) als het fronton van de portico beschouwde, dat de structuur als geheel vervolmaakt en bijeenhoudt. Zoals Mary Ann Glendon uitlegt, binden deze artikelen het individu aan de gemeenschap en plaatsen ze 'the enumerated rights in the context of limits, duties, and the social and political order in which they are to be realized.'<sup>46</sup> Dit beeld toont aan hoe het systeem van onze rechten enigszins instabiel zou zijn zonder de leidraad die de laatste drie artikelen bieden. Net als de zuilen van de portico zonder het fronton instabiel zouden zijn en zelfs om zouden kunnen vallen, zo ook zou de adequate bescherming van onze rechten in gevaar komen zonder de nodige plichten en beperkingen. Het waarborgen

<sup>45</sup> Zie voor een uitgebreide behandeling van deze analogie: M.A. Glendon, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, New York: Random House 2001, Hoofdstuk 10.

<sup>46</sup> Glendon 2001 (*supra* noot 45), p. 174.

van onze rechten, met andere woorden, is afhankelijk van de regelmatige uitoefening van *plichten*. Het fronton voltooit het kader waarbinnen de mensenrechten gerealiseerd kunnen worden. Wat dit kader precies inhoudt, moet nu worden toegelicht. Daartoe zal ik een interpretatie bieden van de artikelen 28, 29 en 30 (waarbij de nadruk op artikel 29 zal liggen), omdat in deze artikelen onze plichten en de grenzen van onze rechten uiteengezet worden.

#### 4.1 Geen speelbal voor despoten

We kunnen kort zijn over artikel 30, omdat het een eenvoudige anti-misbruikclausule bevat, vergelijkbaar met artikel 17 EVRM:

‘Geen bepaling in deze Verklaring zal zodanig mogen worden uitgelegd, dat welke Staat, groep of persoon dan ook, daaraan enig recht kan ontleen om iets te ondernemen of handelingen van welke aard ook te verrichten, die vernietiging van een van de rechten en vrijheden, in deze Verklaring genoemd, ten doel hebben.’

Dit artikel verbiedt dus alle handelingen gericht op het in gevaar brengen van de in de Verklaring genoemde rechten en vrijheden. In die zin vormt het een algemene grens aan de rechtmatige uitoefening van onze vrijheid.

Artikel 28 stelt dat een ieder recht heeft ‘op het bestaan van een zodanige maatschappelijke en internationale orde, dat de rechten en vrijheden, in deze Verklaring genoemd, daarin ten volle kunnen worden verwezenlijkt.’ Glendon stelt voor dit artikel als een ‘mini-preambule’ voor dit laatste deel van de Verklaring te lezen.<sup>47</sup> Wat voor orde in artikel 28 bedoeld wordt, wordt in de leden 1 en 2 van artikel 29 verduidelijkt:

- ‘(1) Een ieder heeft plichten jegens de gemeenschap, zonder welke de vrije en volledige ontplooiing van zijn persoonlijkheid niet mogelijk is.
- (2) In de uitoefening van zijn rechten en vrijheden zal een ieder slechts onderworpen zijn aan die beperkingen, welke bij de wet zijn vastgesteld en wel uitsluitend ter verzekering van de onmisbare erkenning en eerbiediging

---

<sup>47</sup> M.A. Glendon, ‘Knowing the Universal Declaration of Human Rights’, *Notre Dame Law Review* (73) 1998, p. 1153–1176, p. 1169.

van de rechten en vrijheden van anderen en om te voldoen aan de gerechtvaardigde eisen van de moraliteit, de openbare orde en het algemeen welzijn in een democratische gemeenschap.’

Ten eerste moet het een orde zijn die de vrije en volledige ontplooiing van de persoonlijkheid mogelijk maakt. Ten tweede moet de orde veiligheid garanderen voor degenen die er in wonen. Ten derde moet deze orde het algemeen welzijn bevorderen en ten vierde moet het politieke systeem in die orde democratisch van aard zijn. De in deze twee leden genoemde plichten en beperkingen gelden dan ook alleen in een politieke en sociale orde die deze vier kwaliteiten bezit. Een ieder heeft dus plichten jegens de gemeenschap, maar alleen jegens een gemeenschap die ‘de vrije en volledige ontplooiing’ van haar persoonlijkheid mogelijk maakt. Op soortgelijke wijze zijn rechten aan bepaalde beperkingen onderhevig, maar ‘uitsluitend ter verzekering van de onmisbare erkenning en eerbiediging van de rechten en vrijheden van anderen en om te voldoen aan de gerechtvaardigde eisen van de moraliteit, de openbare orde en het algemeen welzijn in een democratische gemeenschap.’ Men zou, met andere woorden, geen plichten hebben jegens een gemeenschap die de vrije en volledige ontplooiing van de persoonlijkheid onmogelijk maakt. Verder zijn beperkingen op onze rechten en vrijheden voor andere doeleinden dan de in het tweede lid genoemde redenen illegitiem. Het wantrouwen van de critici van plichten jegens de gemeenschap (zoals reeds in de introductie besproken) lijkt dan ook onterecht in het geval van de Universele Verklaring. Zolang de geldigheid van plichten en de beperkingen op de uitoefening van onze rechten namelijk afhankelijk is van de genoemde voorwaarden, lijkt misbruik van deze plichten en beperkingen door een autoritair regime erg onwaarschijnlijk.

#### **4.2 Het belang van plichten**

Tot dusverre hebben wij enkel vastgesteld dat de plichten en de beperkingen van rechten niet de speelbal van despoten hoeven te zijn. Wij hebben dus vooralsnog alleen het negatieve argument geleverd dat het aannemen van dergelijke plichten en beperkingen van rechten geen kwaad kan. Vervolgens moeten wij nog een positief argument leveren. Wij hebben al uitgelegd, met andere woorden, waarom wij plichten jegens de gemeenschap niet hoeven te verwerpen; nu is het tijd dat wij aantonen waarom het belangrijk is om ze te aanvaarden.

In zekere zin kan het opnemen van artikel 29 in de UVRM worden gelezen als een reactie op de marxistische kritiek op de mensenrechten. Marx bekritiseert de mensenrechtenverklaringen van eind achttiende eeuw om wat hij als het uitgangspunt van deze verdragen ziet, namelijk dat de mens een inherent zelfzuchtig schepsel is. De idee van de mensenrechten, beweert Marx, veronderstelt een bepaalde visie op de mens: de mens is niet een burger die met zijn medeburgers probeert een gemeenschappelijk doel te realiseren, maar eerder een ‘bourgeois,’ dat wil zeggen een op eigenbelang gericht lid van de burgermaatschappij. Dienovereenkomstig stelt Marx dat ‘the right of man to freedom is not based on the union of man with man, but on the separation of man from man. It is the right to this separation, the rights of the limited individual who is limited to himself.’<sup>48</sup> Het doel van mensenrechten, aldus Marx’ kritiek, is enkel om voor allen een privésfeer veilig te stellen, waarin een ieder zich kan terugtrekken uit de gemeenschap [*Gemeinwesen*] en waarbinnen een ieder er zeker van kan zijn dat zijn eigen belangen gewaarborgd zijn. De rechten van de mens beschouwen de mens niet als een sociaal wezen; veeleer verschijnt de samenleving als een ‘framework exterior to individuals, a limitation of their original self-sufficiency.’<sup>49</sup>

Artikel 29(1) distantieert zich uitdrukkelijk van deze opvatting door te stellen dat men zijn persoonlijkheid *alleen in een gemeenschap* vrij en volledig kan ontplooiën. Sterker nog, de Universele Verklaring als geheel benadrukt het belang van solidariteit en gemeenschap: de allereerste zin van de preambule spreekt van één menselijke familie, artikel 1 draagt ons op om ons ‘jegens elkander in een geest van broederschap te gedragen,’ en de Verklaring sluit af door nogmaals het belang van de gemeenschap te benadrukken in artikel 29(1). We vinden dus zowel aan het begin als aan het einde van het document oproepen tot solidariteit. Morsink meent dat de gedelegeerden met behulp van één woord in het bijzonder uiting gaven aan het belang dat zij aan de gemeenschap hechtten, namelijk het woord ‘alone’ in artikel 29(1).<sup>50</sup> Hij gaat zelfs zo ver om te stellen dat dit woord misschien wel het belangrijkste van de gehele Verklaring zou kunnen zijn.

---

<sup>48</sup> K. Marx, ‘On the Jewish Question’, in: D. McLellan (red.), *Karl Marx: Selected Writings*, Oxford: Oxford University Press 2000 (*Zur Judenfrage* 1843, vertaald door D. McLellan), p. 60.

<sup>49</sup> Marx (1843) 2000 (*supra* noot 48), p. 61.

<sup>50</sup> De Engelse versie van Artikel 29(1) luidt: ‘Everyone has duties to the community in which *alone* the free and full development of his personality is possible.’ Nadruk toegevoegd.

Het was de Australische afgevaardigde Alan Watt die voorstelde om het woord ‘alone’ aan artikel 27 (later artikel 29) toe te voegen, zodat uiteindelijk artikel 27(1) van het voorontwerp van de Third Committee als volgt luidde: ‘Everyone has duties to the community in which *alone* the free and full development of his personality is possible’ (nadruk toegevoegd). Watts voorstel leidde tot een waar filosofisch debat tussen de verschillende gedelegeerden gericht op de vraag of het mogelijk is om je persoonlijkheid in volledige afzondering van anderen te ontwikkelen. Zowel degenen die deze vraag bevestigend als degenen die hem ontkennend beantwoordden, verwezen naar Daniel Defoe’s boek *Robinson Crusoe* om hun punt te maken. Degenen die tegen de toevoeging van het woord ‘alone’ waren, beweerden dat Defoe’s verhaal liet zien hoe men prima op een onbewoond eiland zijn persoonlijkheid kan ontwikkelen, terwijl degenen die deze toevoeging verwelkomden meenden dat Robinson alleen daarom zijn persoonlijkheid had kunnen ontwikkelen omdat hij bepaalde voorwerpen van de menselijke beschaving tot zijn beschikking had (zoals boeken en gereedschap), die hij in het wrak van het schip had gevonden.<sup>51</sup> De inzet van dit debat was natuurlijk niet beperkt tot een tekstuele exegese van Defoe’s werk; wat op het spel stond was de vraag welk beeld de gedelegeerden van de relatie tussen individu en samenleving wilden geven. Door uiteindelijk het voorstel aan te nemen (23 stemden voor, 5 tegen en 14 onthielden zich van stemming), stemden de gedelegeerden in wezen voor de presentatie van een bepaald beeld van de drager van rechten. Door duidelijk te stellen dat het individu zich *alleen* in een gemeenschap ten volle kan ontwikkelen, verwierpen zij het beeld van de eenzame drager van rechten, geïsoleerd van de samenleving, voor wie zijn medemensen niet de verwezenlijking maar de beperking van zijn vrijheid vormen, een beeld dat zo scherp door Marx werd bekritiseerd.<sup>52</sup> Zij zagen het rechtssubject veeleer als duidelijk ingebed in en deel van een bepaalde gemeenschap, zonder welke zij niet in staat is om haar persoonlijkheid te ontwikkelen.

Het is echter natuurlijk niet alleen het individu dat van de gemeenschap afhankelijk is voor haar zelfbehoud en ontwikkeling, maar de gemeenschap zelf is ook afhankelijk van haar leden voor haar eigen instandhouding en bloei. Daarom streefden de opstellers van de Verklaring naar een evenwicht tussen de rechten van

---

<sup>51</sup> E.-I. Daes, *Freedom of the Individual under Law: an Analysis of Article 29 of the Universal Declaration of Human Rights*, Geneva: Centre for Human Rights 1990, p. 20.

<sup>52</sup> Marx (1843) 2000 (*supra* noot 48), p. 60.

het individu en de rechten van de gemeenschap of, met andere woorden, tussen de rechten en de plichten van het individu. Gegeven deze onderlinge afhankelijkheid tussen de gemeenschap en haar leden, moest de vrijheid van het individu worden afgewogen tegen de vrijheid van anderen alsook tegen de redelijke eisen van de gemeenschap als geheel.<sup>53</sup> De in de Verklaring vermelde rechten moeten derhalve niet allemaal als *trumps* worden begrepen.<sup>54</sup> De gedelegeerden uitten deze visie in de eerste twee leden van artikel 29, die samen richtlijnen verschaffen om tot het juiste evenwicht te komen tussen de ‘due recognition of individual human rights and the acknowledgement of individual duties to the community,’<sup>55</sup> waarbij de gemeenschap (of ‘community’) zowel als overkoepelend geheel alsook als verzameling van haar individuele leden wordt beschouwd.

Wij hebben gezegd dat de zorgen van de critici van mensenplichtenverklaringen niet van toepassing zijn op de plichten die in de Universele Verklaring besloten liggen, omdat wij deze plichten enkel jegens een bepaald soort gemeenschap hebben (namelijk een gemeenschap die de vrije en volledige ontplooiing van de persoonlijkheid mogelijk maakt). Wij merkten bovendien op dat niet alle beperkingen van rechten legitiem zijn; veeleer zijn alleen die beperkingen legitiem die de in het tweede lid van artikel 29 genoemde voorwaarden respecteren. Andere critici zouden echter kunnen stellen dat de aandacht die de UVRM aan individuele plichten en de positie van het individu in de gemeenschap wijdt niet ver genoeg gaat. Deze critici betogen dat het discours van universele mensenrechten een in wezen Westers discours is dat een individualistische kijk op de mens losgezongen van zijn gemeenschap bevordert. Deze kritiek was al verwoord door Marx, zoals hierboven kort uiteengezet, maar meer recentelijk is zij vooral door denkers en politici uit Afrikaanse en Aziatische landen geuit. Zo stelt de in Kenia geboren Makau W. Mutua, erop wijzend dat Afrika niet vertegenwoordigd was in het ontwerpproces van de UVRM, dat het een uitgesproken eurocentrisch document is. Volgens Mutua herkent men dit eurocentrisme voornamelijk aan het

---

<sup>53</sup> Daes 1990 (*supra* noot 51), p. 19.

<sup>54</sup> Dit beeld van ‘rights as trumps’ komt van de rechtsfilosoof Ronald Dworkin. Met deze uitdrukking wordt bedoeld dat rechten juist niet tegen bijvoorbeeld het maatschappelijk welzijn afgewogen mogen worden (zie bijvoorbeeld R. Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, Cambridge (MA): Belknap Press of Harvard University Press 2011, p. 329). Er zijn natuurlijk rechten die wel absoluut zijn, zoals het recht om niet gemarteld te worden. Daarnaast zijn er echter ook meerdere rechten die wel afgewogen mogen worden tegen de rechten van anderen en bepaalde maatschappelijke belangen, zoals het recht op vrijheid van meningsuiting, het recht op godsdienstvrijheid en het recht op vrijheid van vereniging.

<sup>55</sup> D. Hodgson, *Individual Duty within a Human Rights Discourse*, Aldershot: Ashgate 2003, p. 91.

onevenwichtige beeld van het individu. Hij betoogt dat het mensenrechtendiscours in het algemeen, waartoe de Universele Verklaring ook behoort, het individu boven de samenleving verheft waarin zij zich bevindt:

‘This runaway notion of individualism, which is a central tenet of liberalism, has retarded the capacity of human rights thinkers to moderate selfishness with community interests. In other words, the individual should be placed within the society and constructed in such a way that he does not overwhelm his fellow beings or the society itself.’<sup>56</sup>

Dergelijke kritiek gaat, mijns inziens, echter niet op voor de Universele Verklaring. Het individu wordt ten eerste duidelijk in een gemeenschap geplaatst, zonder welke zij haar persoonlijkheid niet volledig kan ontplooiën en jegens welke zij bepaalde plichten heeft. Verder wordt zelfzuchtigheid (‘selfishness’) wel degelijk getemperd, namelijk door het plaatsen van duidelijke grenzen aan de rechtmatige uitoefening van onze rechten en vrijheden, ten behoeve van de rechten van anderen, de openbare orde en het algemeen welzijn.

Ons onderzoek van de ontstaansgeschiedenis van artikel 29 heeft aldus aangetoond dat de opstellers van de Universele Verklaring zich bijzonder veel moeite hebben getroost om een juist evenwicht te vinden tussen het individu en de gemeenschap waarin zij zich bevindt, alsmede tussen haar rechten en haar plichten. Het individu wordt noch als inferieur noch als superieur aan de gemeenschap gezien; veeleer wordt er een onderlinge afhankelijkheid tussen de twee geponeerd. Bijgevolg is aangetoond dat zowel de kritiek dat de plichten jegens de gemeenschap een opmaat naar een autoritair staatsbestel vormen als de kritiek dat het individu absolute vrijheid geniet ten koste van de gemeenschap, in het geval van de Universele Verklaring ongegrond is.

### **4.3 Burgerdeugd: De educatieve functie van de Verklaring**

Tot nu toe hebben wij laten zien waarom de in artikel 29 vermelde plichten niet te vrezen zijn en hoe zij ons in staat stellen de kritiek te weerleggen dat de UVRM een individualistisch mensbeeld bevordert. Nu wil ik nog nagaan met welke concrete

---

<sup>56</sup> M.W. Mutua. ‘Human Rights in Africa: The Limited Promise of Liberalism’, *African Studies Review* (51) 2008, p. 17–39, p. 32. Vgl. Mutua 1995 (*supra* noot 2).

doelstelling de opstellers dergelijke plichten jegens de gemeenschap in de Verklaring hebben opgenomen.

Strikt genomen is de UVRM, als verklaring, niet een juridisch bindend document. Juridische maatregelen waren dus niet het voornaamste doel van de Verklaring. In plaats daarvan benadrukten de opstellers de educatieve doeleinden van de Verklaring.<sup>57</sup> Morsink meent dat deze nadruk op onderwijs (of, wat algemener gezegd, op *Bildung*) duidelijk wordt uitgedrukt in de Proclamatie van het document.<sup>58</sup> De proclamatie spreekt weliswaar over het belang om ‘door vooruitstrevende maatregelen, op nationaal en internationaal terrein, deze rechten algemeen en daadwerkelijk te doen erkennen en toepassen,’ hetgeen lijkt te wijzen op de juridische implementatie van de genoemde rechten. De verklaring *zelf* was echter niet als juridisch bindend document bedoeld. Het roept op tot het nemen van maatregelen, waaronder die van juridische aard, die de mensenrechten kunnen helpen waarborgen, iets dat de Verklaring zelf, blijkbaar, niet kan doen. Om deze reden was het reeds vroeg in het ontwerpproces de bedoeling om de UVRM aan te vullen met een verdrag dat *wel* bindend zou zijn.<sup>59</sup> Voorafgaand aan de zojuist aangehaalde passage echter, verkondigt de Proclamatie het expliciet educatieve doel van de Verklaring, namelijk dat ‘ieder individu en elk orgaan van de gemeenschap, met deze verklaring voortdurend voor ogen, er naar zal streven door onderwijs en opvoeding de eerbied voor deze rechten en vrijheden te bevorderen.’

Voor Morsink is de belangrijkste educatieve functie van de Verklaring om mensen overal ter wereld van een standaard te voorzien, waarmee zij het beleid van hun regering kunnen beoordelen.<sup>60</sup> Er is echter een andere, net zo belangrijke educatieve functie die de Verklaring vervult, waarnaar hij slechts vluchtig verwijst. De Proclamatie roept alle leden van de samenleving op om de UVRM ‘voortdurend voor ogen’ te houden. De Verklaring moet, met andere woorden, worden *geïnternaliseerd*. Glendon stelt, onder vermelding van twee van de meest invloedrijke

---

<sup>57</sup> Morsink 1999 (*supra* noot 38), p. 323.

<sup>58</sup> ‘Op grond daarvan proclameert de Algemene Vergadering deze Universele Verklaring van de Rechten van de Mens als het gemeenschappelijk door alle volkeren en alle naties te bereiken ideaal, opdat ieder individu en elk orgaan van de gemeenschap, met deze verklaring voortdurend voor ogen, er naar zal streven door onderwijs en opvoeding de eerbied voor deze rechten en vrijheden te bevorderen, en door vooruitstrevende maatregelen, op nationaal en internationaal terrein, deze rechten algemeen en daadwerkelijk te doen erkennen en toepassen, zowel onder de volkeren van Staten die Lid van de Verenigde Naties zijn, zelf, als onder de volkeren van gebieden, die onder hun jurisdictie staan.’

<sup>59</sup> Zoals bekend kwamen er uiteindelijk twee verdragen – de IVBPR en de IVESCR – die beiden in 1966 tot stand kwamen.

<sup>60</sup> Morsink 1999 (*supra* noot 38), p. 324.



gedelegeerden (Charles Malik en René Cassin), dat de opstellers van mening waren dat de beste verdediging van de rechten van de mens niet in juridische dwang schulde, maar in de opname van deze mensenrechten en mensenplichten ‘in the mind and the will of the people.’<sup>61</sup> Cassin voegde hier aan toe dat ‘respect for human rights depends first and foremost on the mentalities of individuals and social groups.’<sup>62</sup> Het op een stabiele en duurzame wijze veiligstellen van mensenrechten vergt dus meer dan enkel juridische dwang; het vergt ook het cultiveren van een bepaalde *dispositie* of *karakter*: de *internalisering* van bepaalde waarden. Het vergt, kortom, *burgerdeugd*.

Men kan zich voorstellen waarom zo’n dispositie vooral in het geval van mensenrechten belangrijk is. De bescherming van mensenrechten kan immers vaak niet op een effectief rechtsmiddel rekenen. In dergelijke gevallen is het van cruciaal belang dat gewone burgers en politici de waarde van mensenrechten geïnternaliseerd hebben. Op die manier zullen zij zelfs bij het ontbreken van daadwerkelijke handhaving het juiste gedrag vertonen.<sup>63</sup> Anders, wanneer zowel de kracht van de wet als de correcte dispositie ontbreekt, weerhoudt niets ons ervan om te handelen als hedendaagse incarnaties van de herder die koning werd – Gyges – over wie Glaucon spreekt in Plato’s *Politeia*.<sup>64</sup>

Deze vormende functie van de Universele Verklaring wordt verder benadrukt door het tweede lid van artikel 26 (het eerste lid erkent ieders recht op onderwijs). Het tweede lid stelt dat het onderwijs van een bepaald soort zou moeten zijn. Het was de heer Bienenfeld, de vertegenwoordiger van het World Jewish Congress, die er bij de leden van de Commissie op aandrong om de *geest* van het verplichte onderwijs nader

---

<sup>61</sup> C.H. Malik, ‘Introduction’, in: O.F. Nolde, *Free and Equal: Human Rights in Ecumenical Perspective*, Geneva: World Council of Churches 1968, p. 70. Geciteerd in Glendon 1998 (*supra* noot 47), p. 1170.

<sup>62</sup> R. Cassin, *La Pensée et l’Action*, Boulogne-sur-Seine: Editions F. Lalou 1972, p. 155. Geciteerd in Glendon 1998 (*supra* noot 47), p. 1170.

<sup>63</sup> Jeremy Waldron betoogt op soortgelijke wijze dat het noodzakelijk is dat mensen worden onderwezen in de ‘cosmopolitan dimension of their civic responsibilities:’ ‘if anything, the absence of a coercive institution to secure and sustain necessary structures of life and practice at a global level (...) makes it all the more important for us to use “citizens of the world” as an idea regulating our actions’ (J. Waldron, ‘Teaching Cosmopolitan Right’, in: K. McDonough & W. Feinberg (red.), *Citizenship and Education in Liberal-Democratic Societies*, Oxford: Oxford University Press 2003, p. 23–55, p. 41).

<sup>64</sup> Plato 1937 (*supra* noot 12), Boek II, p. 117 e.v. De herder Gyges vindt een ring waarmee hij onzichtbaar kan worden. Met deze ring gaat hij naar de koning van Lydië, wiens vrouw hij verleidt voordat hij de koning zelf vermoord om tenslotte zelf koning te worden. De moraal van dit verhaal is dat niemand vrijwillig het juiste doet. Hij zal daartoe altijd gedwongen moeten worden. Het doel van het cultiveren van een bepaalde dispositie is echter juist dat men wél vrijwillig het juiste doet.

te bepalen. Hij wees erop dat er in Duitsland en andere fascistische landen (zoals Italië) weliswaar een universeel recht op onderwijs bestond,

yet the doctrines on which that education had been founded had led to two world wars. If the Declaration failed to define the spirit in which future generations were to be educated, it would lose its value as a guide for humanity. The Declaration was not merely an appeal to the State; it was an appeal also to parents, teachers and educators. It was necessary to stress the importance of the article devoted to the spirit of education, which was possibly greater than that of all the other articles of the Declaration.<sup>65</sup>

De afgevaardigden bleken gevoelig voor Bienenfelds pleidooi, zo blijkt uit artikel 26(2):

Het onderwijs zal gericht zijn op de volle ontwikkeling van de menselijke persoonlijkheid en op de versterking van de eerbied voor de rechten van de mens en de fundamentele vrijheden. Het zal het begrip, de verdraagzaamheid en de vriendschap onder alle naties, rassen of godsdienstige groepen bevorderen en het zal de werkzaamheden van de Verenigde Naties voor de handhaving van de vrede steunen.

Het onderwijs moet kinderen dus niet alleen wiskunde, taal, aardrijkskunde, enzovoort bijbrengen, maar moet ook een bepaald soort *burger* voortbrengen, een die verdraagzaam en begripvol is alsook geneigd tot vriendschap met haar medeburgers, alsmede met andere volkeren. Het onderwijs moet, met andere woorden, zowel burger- als kosmopolitische deugd cultiveren, welke laatste zou bestaan uit een reeks van disposities en karaktereigenschappen die ons vatbaar maakt voor de idee dat onze plichten niet tot onze medeburgers beperkt zijn, maar zich over de mensheid als geheel uitstrekken.<sup>66</sup>

Nu wij de belangrijke educatieve functie van de Universele Verklaring hebben vastgesteld, kunnen wij afleiden dat de plichten jegens de gemeenschap uit artikel

<sup>65</sup> United Nations Commission on Human Rights, *UN Doc E/CN.4/SR.67*. (25 juni 1948), p. 13.

<sup>66</sup> W. Smith, 'The Transformation of Political Community and Conceptions of Global Citizenship', in: P. Hayden (red.), *The Ashgate Research Companion to Ethics and International Relations*, Surrey: Ashgate 2009, p. 461–477, p. 472.

29(1) niet (allemaal) als juridisch afdwingbare plichten bedoeld waren; veeleer wil artikel 29 bijdragen aan de cultivering of vorming van een bepaald soort burger, namelijk een die niet alleen aandringt op respect voor en de bescherming van haar rechten, maar die ook beseft dat zij voor de volledige ontplooiing van haar persoonlijkheid afhankelijk is van de gemeenschap waarin zij zich bevindt, jegens welke zij derhalve bepaalde plichten verschuldigd is. Wij hebben verder gezien dat het onderwijssysteem de belangrijke taak heeft om bij burgers een dergelijke dispositie, of burgerdeugd, te ontwikkelen.

## **5. Conclusie**

In paragraaf 2 heb ik aangegeven dat een belangrijk nadeel van de dominantie van het rechtendiscours is dat het leidt tot een situatie waarin men neigt om te allen tijde op zijn rechten te gaan staan, zonder bijvoorbeeld de behoeften van anderen en het algemeen welzijn mede in ogenschouw te nemen. De gangbare gedachte is dat zolang men de rechten van anderen maar niet schaadt, men niks verkeers kan doen. Behalve plichten om de rechten van anderen te respecteren heeft men immers geen plichten en kan men derhalve doen wat men wil. Het probleem is dat dit kan leiden tot een individualistisch mensbeeld en een begrip van vrijheid als licentie. De gedachte dat mijn vrijheid behalve door plichten om de rechten van anderen niet te schenden ook nog door deugdplichten – plichten zonder corresponderende rechten – wordt beperkt, wordt niet geaccepteerd. Om dit probleem te verhelpen, betoog ik voor een perspectiefverschuiving, waarbij wij eerst onze plichten proberen te verhelfen en vervolgens de daarmee corresponderende rechten definiëren (als de plicht in kwestie tenminste corresponderende rechten kent). Omdat de ervaring met verschillende mensenplichtenverklaringen heeft geleerd dat men uiterst voorzichtig moet zijn met dergelijke voorstellen, heb ik proberen aan te tonen dat meer oog voor onze plichten geenszins een bedreiging voor onze rechten hoeft te vormen. Sterker nog: een goed begrip van onze plichten zal ook een betere, meer stabiele bescherming van onze rechten tot gevolg hebben alsook een rijker beeld van ons morele landschap opleveren.

Dit punt heb ik in dit artikel voornamelijk aan de hand van een uitgebreide studie van artikel 29 UVRM gemaakt. Uit paragrafen 3 en 4 is gebleken dat de UVRM als geheel een meer compleet beeld van onze rechten én onze plichten geeft, van de waarde van het autonome individu én het belang van de gemeenschap waarin

zij zich bevindt. Wij vonden onder meer de gedachte dat wij alleen in een gemeenschap ons volledig en vrij kunnen ontwikkelen. Hieruit volgt dat wij ook bepaalde *plichten* jegens die gemeenschap hebben. Zoals blijkt uit de plichten die Cassin noemt alsook uit de oproep om burgerdeugd te cultiveren in artikel 26(2), zijn dit niet alleen rechtsplichten (oftewel juridische plichten om de rechten van anderen te respecteren): men heeft evenzeer plichten met betrekking tot het algemeen welzijn, het democratische karakter van onze politieke gemeenschap en om bepaalde deugden te ontwikkelen. Er corresponderen geen rechten met deze plichten – niemand heeft immers een recht dat anderen, bijvoorbeeld, burgerdeugd ontwikkelen – en dus zijn ze tegenwoordig uit beeld verdwenen, gegeven de dominantie van het rechtenperspectief. Dit geeft niet alleen een armer beeld van ons morele landschap, maar brengt bovendien de bescherming van onze rechten, die ons zo dierbaar zijn, in gevaar. Een stabiele democratie waarin de rechten van allen op duurzame wijze zijn gewaarborgd vergt meer dan alleen plichten om de rechten van anderen niet te schenden: het vergt plichten jegens de gemeenschap als geheel en het vergt burgerdeugd (zie hiervoor de uitgebreide voetnoot 31). Beiden verdwijnen echter uit ons blikveld wanneer wij ons morele landschap vanuit het rechtenperspectief beschouwen. Het is om deze reden dat ik voor een plichtenperspectief pleit. In dit artikel heb ik zowel het belang hiervan willen aantonen als willen duidelijk maken dat verre van een bedreiging voor onze rechten, meer aandacht voor onze plichten juist onze rechten ten goede zal komen. De opstellers van de Universele Verklaring waren van dit besef doordrongen. Des te vreemder en des te meer betreurenswaardig dat dit besef heden ten dage zo dikwijls ontbreekt.