

VEREENIGING VOOR WIJSBEGEERTE DES RECHTS

VERGADERING VAN 23 JANUARI 1926, GEHOUDEN TE
's-GRAVENHAGE IN EEN DER ZALEN VAN DEN HOOGEN
RAAD DER NEDERLANDEN ONDER VOORZITTERSCHAP VAN
PROF. MR. H. KRABBE.

De *Voorzitter*, prof. mr. H. Krabbe, opent de vergadering en deelt mede, dat prof. Steinmetz verhinderd is, deze bijeenkomst te leiden. Hij vervult den plicht der dankbaarheid jegens den Hoogen Raad voor de welwillendheid, waarmede deze dit lokaal voor de vergaderingen der Vereeniging voor de Wijsbegeerte des Rechts beschikbaar heeft gesteld. Op zijn verzoek neemt het lid van den Hoogen Raad, mr. Hesse, plaats aan de bestuurstafel.

Spreker kondigt aan, dat twee bijeenkomsten der Vereeniging in voorbereiding zijn. In de eerstvolgende vergadering zal mr. Carp het onderwerp „Tijdgeest en grondslagen der Staatsrechtswetenschap” inleiden; in de daaropvolgende vergadering Prof. Paul Scholten het onderwerp: „Ethiek en Recht”.

Tenslotte deelt spreker mede, dat de Minister van Justitie, uitgenoodigd deze vergadering bij te wonen, heeft bericht, verhinderd te zijn, aan deze uitnoodiging gevolg te geven.

De *Secretaris* wijst er op, dat in het overzicht van de inleiding van Mr. Duynstee een drukfout is ingeslopen. In plaats van „uiteenzetting der Aristotelische natuurrechtsleer” gelieve men daar te lezen: „uiteenzetting der Aristotelisch-Thomistische natuurrechtsleer”.

Prof. *Polak* deelt mede, dat de Vereeniging lid is geworden van de Hollandsche afdeling van de „Kant-Gesellschaft” en als zoodanig de diverse drukwerken van dat genootschap ontvangt. Het lidmaatschap heeft natuurlijk in de eerste plaats het karakter van het verleen van moreelen steun.

Het woord wordt nu gegeven aan *Mr. W. J. A. J. Duynstee* tot het houden van een inleiding over „Natuurrecht”. Van den inhoud

dezer rede was den leden vooraf een „Overzicht” gezonden, dat volledigheidshalve hier nogmaals wordt afgedrukt.

A. *Ontwikkeling der natuurrechtsleer.*

Natuurrecht bij Grieken en Romeinen. In de Middeleeuwen: filosofen en juristen. Nieuwere tijd: ontaarding van het natuurrecht, algeheele verwerping, langzame terugkeer tot de oude leer.

B. *Uiteenzetting der Aristotelisch-Thomistische natuurrechtsleer.*

I. *Wezen van het natuurrecht.*

1). Alles wat geschapen is, is door God tot een doel gericht — vandaar de natuurlijke orde, door God gesteld. Deze orde is verwezenlijkt op verschillende wijzen, daar God alles beweegt volgens zijn natuur: voor de levenloze wezens door de fysieke natuurwetten, voor de redelooze, levende wezens door het instinct, voor de redelijke wezens door de orde te doen kennen en vrijwillig te doen verwezenlijken m.a.w. door zedelijke bevoegdheden en verplichtingen.

Dit laatste is de zedelijke natuurwet in algemeen zin.

2). Deze zedelijke natuurwet is echter volstrekt algemeen: zij regelt alle verhoudingen van den mensch; dus:

a) zijn verhouding tegenover God: volkomen afhankelijkheid en onderwerping.

b) zijn verhouding ten aanzien van eigen neigingen: onderschikking van het lagere, van het zinnelijk gevoelsleven.

c) zijn verhouding tot andere menschen, met wie hij van nature in gemeenschap leeft: dat hij aan ieder datgene geve, wat hem krachtens de natuurlijke orde toekomt. En dit is de natuurwet in engeren zin, de natuurlijke rechtssfeer, het natuurrecht.

Derhalve te definieeren: „het geheel van zedelijke bevoegdheden en verplichtingen, waardoor de natuurlijke, door God gestelde orde tusschen de menschen onderling wordt verwezenlijkt”.

II. *Kennis van het natuurrecht.*

Het natuurrecht wordt gekend door de kennis der natuurlijke orde, derhalve door inzicht in de natuur van den mensch, waardoor wordt bepaald, wat den mensch natuurlijkerwijze toekomt en hoe hij zich verhoudt tot andere wezens en de maatschappij.

Juiste opvatting van menschenlijke natuur noodzakelijk; bij dwaling ook verkeerde conclusies. Fout van 18e-eeuwsch natuurrecht: zag den mensch te individualistisch, niet voldoende als natuurlijk deel der gemeenschap.

III. *Karakter van het natuurrecht.*

Onveranderlijkheid en algemeen-geldigheid. Doch natuurrecht,

gegrond op natuur, regelt alleen de natuur der zaken; vandaar voor alle bijkomstigheden vrijheid latend, mogelijkheid van rechtsontwikkeling.

18e-eeuwsch natuurrecht te star. Modern natuurrecht dwaalt in andere richting: geen essentieele onveranderlijkheid.

IV. *Natuurrecht en positief recht.*

- 1) Natuurrecht grondslag van positief recht.
- 2) Positief recht kan natuurrecht voorstellen en nader determineren.

C. *Practische beteekenis van het natuurrecht.*

- 1) voor ius constituendum: vaste normen voor rechtsontwikkeling.
- 2) voor ius constitutum: a) kennis en juiste interpretatie der positieve wet; b) toepassing — natuurrecht werkelijk recht. — bij conflicten — ius aequum et bonum.

Mr. *Duynstee* sprak als volgt:

Het was voor mij, mijne Heeren, eene aangename verrassing, toen mij voor eenige weken de uitnoodiging gewerd, voor deze vergadering eene inleiding te houden over het onderwerp „Natuurrecht”. Een verrassing was het eenigermate — ik wil het eerlijk bekennen — wijl ik niet vermoedde, dat men aan de leer van het natuurrecht in ons vaderland reeds zooveel beteekenis toekende om ze in eene eminente vergadering als deze te berde te doen brengen; maar des te aangenamer was het mij tot die bevinding te komen.

Er is in de laatste twintig jaren wel veel veranderd. De toestanden zijn niet meer als een vijftig jaar geleden, toen Plazmann¹⁾ schrijven kon, dat „unsere neuesten Rechtslehrer die Frage „Was ist Naturrecht?” meist alle in der Weise tun wie Pilatus fragte: „Quid est veritas?” d. h. sie zucken die Achseln darüber und gehen von dannen”. Men kan tegenwoordig, om een woord van von Dunin-Bornówsky²⁾ te gebruiken, „in den wissenschaftlichen juristischen Kreisen wieder mit gehobener Stimme von Naturrecht sprechen”. Met name in Duitschland is dit het geval, waar o.a. de ook in Nederland welbekende Prof. Jos. Kohler van Berlijn een „modernes Naturrecht” heeft geconstrueerd en met kracht verdedigd.

In Nederland zijn wij weliswaar zoover nog niet. De naam is bij ons nog steeds in den ban: wij vinden het nog een bedenkelijke zaak te constateeren, dat een wetsartikel een „natuurrechtelijken klank” heeft³⁾. Maar wat de zaak betreft, heeft zich, gelijk overbekend is, in

¹⁾ H. C. Plazmann O.P. Philosophie des H. Thomas, IV, blz. 35, Soest 1857.

²⁾ Stimmen der Zeit, Band 96, bl. 146.

³⁾ Asser-Scholten, Nederlandsch Burgerlijk Recht, I, 4e dr., blz. 84.

de laatste tientallen van jaren met kracht de opvatting baangebrosen, dat met de positieve wet niet alle recht gegeven is; meer en meer is men zich bewust geworden, dat wettelijk recht in den vollen zin des woords onrecht wezen kan; men is er toe gekomen den rechter een bevoegdheid te geven, waarvan de orthodoxe rechtspositivisten moesten gruwen — alles symptomen, die er op wijzen, dat men wil gaan aannemen een recht achter de wet, een transpositief recht — het woord is, meen ik, van prof. Scholten — alles ook zoovele schreden in de richting van het natuurrecht, want, gelijk uit deze inleiding blijken zal, wanneer er een transpositief recht moet aangenomen worden, dan kan dat recht alleen zijn oorzaak vinden in datgene wat er is vóór iedere positieve wet: de natuur der dingen en de ordening Gods.

Ik ga U dan in deze inleiding spreken over het natuurrecht. Het zij mij vergund, eerst een kort overzicht te geven over de historische ontwikkeling der natuurrechtsleer; daarna zal ik de leer zelf voor U uiteenzetten, om ten slotte de practische beteekenis er van aan te geven.

I

De natuurrechtsleer, mijne Heeren, is niet een inventie van de laatste eeuw of der laatste eeuwen. Zij is zoo oud, zou men haast kunnen zeggen, als de rechtsphilosophie zelf. Zoodra de menschen zich begonnen af te vragen: vanwaar het recht? waarom ben ik tot dit of dat verplicht? komt ook onmiddellijk de leer naar voren, die in de practijk onbewust door ieder werd gehouden: dat er een rechtsorde is, die uit den aard der zaken, uit de natuur der menschen zelf onmiddellijk voortvloeit, die overal en altijd en bij alle volken geldt, een rechtsorde, die de staat niet veranderen kan, nog minder opheffen. Wij vinden die gedachte bij Heraclitus, die alle menschen door hun verstand laat deelnemen aan 't wereld-ordenende verstand van God; bij Archytas van Tarente, een leerling van Pythagoras, die de wetten in geschrevene en ongeschrevene verdeelt, welke laatste de grondslag der eerste zijn; bij Socrates, die verlangt, dat de rechtvaardige niet slechts aan de staatswetten gehoorzame, maar ook aan de ongeschreven wetten Gods, die in alle landen gelden; maar bovenal wordt zij uitgewerkt door den Grooten Meester: Aristoteles. De Stagyriet heeft ook in deze materie voor alle tijden den grondslag gelegd. Hij onderscheidt het recht, dat in den staat geldt, in het *δίκαιον νομικόν* en het *δίκαιον φυσικόν*: het wettelijk recht en het natuurrecht. Het laatste is recht niet krachtens positieve bepaling door den staat; het geldt krachtens zichzelf, geldt daarom ook overal en altijd; hangt niet van menschelijke opvattingen af, kan niet door den staat uitgeschakeld worden.⁴⁾ Interessant bij Aristoteles is ook zijn leer, dat dit *δίκαιον*

⁴⁾ Eth. Nic. (ed. Bekker) V. 10. 1134b. 18.

φυσικόν in bepaalde gevallen tot correctie van het positieve recht kan dienen: het positieve recht is algemeen, kan niet met alle omstandigheden rekening houden; vandaar, dat het in bijzondere gevallen soms tot onrechtvaardige hardheden voert, die volstrekt niet in de bedoeling van den wetgever gelegen hebben. In deze gevallen, leert nu Aristoteles, moet het positieve recht wijken voor de natuurlijke gerechtigheid, de natuurlijke billijkheid, het *ἐπιεικὲς δίκαιον*⁵⁾.

Het zou mij te ver voeren, de natuurrechtsleer bij de Grieken nader uit te werken. Voldoende zij het op te merken, dat zij via de Stoa⁶⁾ bij de Romeinen terecht kwam. Cicero huldigt haar zoo nadrukkelijk mogelijk en telkens weer opnieuw: „Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna”⁷⁾. En elders⁸⁾: „Quibus ratio a natura data est, iisdem etiam recta ratio data est, ergo et lex, quae est recta ratio in iubendo et vetando; si lex, ius quoque”. Quintilianus verdeelt het geldende recht in *iustum natura* en *iustum constitutione*⁹⁾; ook Seneca spreekt herhaaldelijk van *ius naturae* en *lex naturae*¹⁰⁾. De Romeinsche juristen stonden evenzeer op den bodem van het natuurrecht. Bij Gaius vindt men den klassieken tekst, die allen twijfel buitensluit: „Omnes populi qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utuntur: nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium civitatis est vocaturque ius civile, quasi proprium ius ipsius civitatis est vocaturque ius civile, quasi proprium ius ipsius civitatis; *quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit*, id apud omnes populos peraeque custoditur vocaturque ius gentium quasi quo iure omnes gentes utuntur”.¹¹⁾ Het Corpus Iuris is even duidelijk: „quarumdam rerum dominium nanciscimur iure naturali, quod, sicut diximus, vocatur ius gentium, quarumdam iure civili”¹²⁾; en dit ius naturale heeft een absoluut karakter: „naturalia iura civilis ratio perimere non potest”¹³⁾.

Gaan wij nu verder, dan vinden wij in de vroegere zoowel als in de latere Middeleeuwen de leer van het natuurrecht overal terug. Het Christendom liet de natuurlijke waarheid ongehinderd voortbestaan: de kerkvaders als Augustinus, Ambrosius, Isidorus van Sevilla erkennen op het voetspoor van S. Paulus voortdurend het bestaan van een

⁵⁾ O. c. V. 14. 1137b. 18.

⁶⁾ Zeno autem naturalem legem divinam esse censet eamque vim obtinere recte imperantem prohibentemque contraria. Cicero. De Natura deorum, I. 14.

⁷⁾ De leg. III de resp. (bij Lactantius Divin. Inst. 8. 7).

⁸⁾ De leg. I. 12. 33.

⁹⁾ Institut. Orat. VII. 4. 5.

¹⁰⁾ Epist. 4. De benef. IV. 12. 17.

¹¹⁾ I. 1 I. (1. 2.).

¹²⁾ I. 11 I. 2. 1. Zie den paralleltekst I. 1 pr. Dig. (41. 1).

¹³⁾ I. 8 Dig. (4. 5).

natuurlijke zedenwet, van een natuurlijk recht. Het is dus niet te verwonderen, dat de leer van het Corpus Iuris, zeker in alle landen waar het Romeinsche recht bleef gelden, gemeengoed der juristen bleef. Wij vinden haar dan ook weer bij de groote Middeleeuwsche rechtsgeleerden Bartolus, Baldus, Gandinus. Het merkwaardige echter is, dat in het *Germaansche* recht dezelfde gedachten naar voren komen. De Glosse op den Sachsenspiegel zegt: „Nun aber hat das Recht seinen Anfang entweder von der Natur oder von der Gewohnheit. Und das natürliche Recht heisst auch Gottes Recht, darum dass Gott dies Recht allen Kreaturen gegeben hat. . . . Und dieses Recht heisst um vielerlei Ursachen willen ein natürliches Recht. Zum ersten darum, dass es alle Leut' die Natur lehret. . . ., zum andern dass es jedermann gemein ist. . . . zum dritten um der Redlichkeit willen, als da einer was gelobt, sagt man, es sei der Natur und Redlichkeit gemäss, dass er es auch halte".¹⁴⁾

Ook in het canoniek recht dezelfde leer; zoo zegt het Decretum Gratiani: „Ius naturale est commune omnium nationum eo quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur"¹⁵⁾; het is een recht, dat „inter omnia primatum obtinet et tempore et dignitate"¹⁶⁾; een recht, waarmede ook de kerkelijke wetten niet in strijd mogen zijn: „Constitutiones vel Ecclesiae vel saeculares, si naturali iure contrariae probantur, penitus sunt excludendae"¹⁷⁾.

Bij de middeleeuwsche filosofen onveranderlijk dezelfde doctrine: bij de groote wijsgeeren van den Islam Averroes en Avicenna, maar vooral bij de christelijke scholastiek, met name bij dengene, die door Kohler¹⁸⁾ genoemd wordt „einer der grössten unter den Grossen", wiens leer volgens denzelfden „der Wahrheit am nächsten kommt"¹⁹⁾ S. Thomas van Aquino. Thomas kwam, toen de werken van Aristoteles weer ontdekt waren geworden, en, gelijk op ieder gebied der philosophie, heeft hij ook in de leer van het natuurrecht zich de aristotelische doctrine geassimileerd en weergegeven op een wijze, waardoor hij, om weer Kohler het woord te geven, „auf Jahrhunderte hinaus bahnbrechend gewirkt hat"²⁰⁾. Wil men het natuurrecht zien in zijn meest principiëelen vorm, met supreme consequentie afgeleid uit de diepste grondbeginselen, vastheid gevend in de groote lijnen tegelijk met een volkomen plooibaarheid naar omstandigheden en ontwikkelingsphase van de maatschappij, dan moet men tot Aristoteles-Thomas gaan.

¹⁴⁾ Glossa ad prooemium.

¹⁵⁾ c. 7. D. I.

¹⁶⁾ § 1 dict. Grat. ad c. 1 D. V.

¹⁷⁾ dict. Grat. ad c. 11 D. IX.

¹⁸⁾ Lehrbuch der Rechtsphilosophie, 2e dr., bl. 29.

¹⁹⁾ o. c. bl. 39.

²⁰⁾ ibid.

Na Thomas krijgt men zijn groote commentatoren, de Spanjaarden vooral, de „Magni Hispani”, gelijk Kohler ze noemt²¹⁾, Bannez, Soto, Victoria, „dessen Werk de Iure Belli geradezu bahnbrechend war”, „die beste vormoderne Darstellung über das Kriegerrecht”; en daarnaast, uit de z.g. vrijere school, Vasquez, Molina, Suarez en anderen.

Sinds de 17de eeuw is nu in de katholieke rechtsphilosophie de aristotelisch-thomistische doctrine altijd heerschend gebleven; men kan namen noemen als Lugo, Billuart, Tanner, S. Alphonsus de Li-guori, al zijn sommigen dezer meer moraaltheologen dan filosofen; tot op den dag van heden heeft men in dezelfde richting doorgewerkt; wij noemen: Taparelli d’Azeglio, Liberatore, Meyer, Cathrein, Zigliara, Gredt, Sertillanges, om van anderen niet te spreken; en een der beste laatst verschenen moraalphilosophieën: „Philosophia Moralis et Socialis” van den Spaanschen Carmeliet Marcellus a Puerto Jesu (Barcelona 1912) sluit zich, hoewel volledig rekening houdend met moderne toestanden en opvattingen, volkomen bij Thomas en zijn groote commentatoren aan.

Bij de niet-katholieke rechtsphilosophen blijft in de eerste eeuwen de aanname van een natuurrecht algemeen, zoo met name bij den-gene, dien men wel eens — hoezeer ten onrechte — als den schepper van de natuurrechtsleer heeft beschouwd: Hugo de Groot. Grotius staat in zijn opvattingen nog dicht bij de scholastieke schrijvers, die hij kent, citeert, en hoogelijk waardeert²²⁾; doch bij Grotius ontdekt men dan reeds de eerste afwijkingen, waardoor het natuurrecht de soepelheid en buigzaamheid verloor en die starheid kreeg, waartegen later de historische school in zulk een werkdadig verzet kwam. Het individualisme, waardoor men den mensch te veel ging beschouwen als op zich zelf staand en in zichzelf zijn einddoel vindend wezen, waardoor men verzuimde hem te zien in zijn totale onderschikking aan God, in zijn onderschikking ook als deel aan de menschengemeen-schap, drong steeds verder door; na Grotius kwamen Pufendorf, Leibnitz, Wolf. „Das Naturrecht wurde eine starre Masse, die wie ein Alb über dem Leben schwebte, und den Atem des Fortschrittes erstickte”²³⁾. In Engeland ontstaat tenslotte de extrem-individualisti-sche natuurrechtsleer van Hobbes met haar bekende consequenties. Men begon een natuurtoestand te fingeeren, waarin niemand aan een ander onderworpen was, en zoo kwam men tot de constructie van allerlei onveranderlijke, onvervreemdbare menschenrechten, waar-

²¹⁾ Kohler, Die spanischen Naturrechtslehrer des 16en und 17en Jahrhunderts in Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, X, blz. 235, 236, 237.

²²⁾ Van Suarez zegt hij b.v.: „hominis, si quid recte iudico, in philosophia... tantae subtilitatis, ut vix quemquam habeat parem”. (Brief aan Cordesius 15 Oct. 1633. H. Grotii Epistolae. Amstelodami 1687, ep. 329, p. 117).

²³⁾ Kohler, Lehrbuch der Rechtsphilosophie, bl. 45.

van Rousseau de groote apostel en de Fransche revolutie de apotheose was.

Over de latere geschiedenis van het natuurrecht kunnen wij kort zijn. Savigny, de historische school, en de rechtspositivisten, die het natuurrecht schijnbaar alleen kenden in den ongelukkigen 18e-eeuwschen vorm, hebben het met mannenmacht bestreden en getracht het met wortel en al uit te roeien. Het waren „hohle Abstraktionen“, „willkürliche Konstruktionen“, „vernunftrechtliche Phantasien von bloss subjektivem Wert“; ontelbare malen is het dood verklaard, maar ook hier geldt: „les gens que vous tuez, se portent assez bien“. Ondanks alles komt het natuurrecht overal doorheen, en Bergbohm, de groote tegenstander, de man, die zich ten doel stelde „schonungslos“ „das Unkraut Naturrecht auszurotten“²⁴⁾, moet erkennen: „Widerlegt ist es nur in seiner allergrößten Form. Man hat der Hydra einen ihrer Köpfe abgeschlagen, an seiner Stelle sind zehn nachgewachsen“²⁵⁾.

Inderdaad, want, gelijk wij in den aanvang opmerkten, in de laatste tientallen jaren komt vooral in Duitschland een natuurrechtelijke strooming weer sterk tot uiting. De voornaamste vertegenwoordiger daarvan — wij noemden den naam reeds — is Prof. Jos. Kohler, die na Berolzheimer op neohegeliaanschen bodem een natuurrechtsphilosophie ontwikkeld heeft. Kohler's natuurrecht baseert zich op het beginsel, dat de menschheid steeds streeft naar ontwikkeling der cultuur. Dit streven brengt mede, dat bepaalde, de meest belangrijke cultuurbelangen op den voorgrond worden geschoven en vervulling eischen; en deze tot de eerste groep behoorende cultuurbelangen noemt men „Rechtspostulate“. Welnu: het complex van deze „rechtspostulate“, die het resultaat zijn van een juiste belangenwaardeering, is volgens Kohler het „moderne Naturrecht“²⁶⁾. Hij gaat dus niet uit van de natuur des menschen, maar van den aard der cultuur.

Er bestaat dus een hemelsbreed, zelfs essentiël verschil tusschen Kohler's natuurrecht en het eigenlijk gezegde natuurrecht; positief is dan ook o.i. de waarde van het systeem niet groot; negatief heeft het echter de groote beteekenis, dat het de totale onhoudbaarheid van het rechtspositivisme proclameert.

Wij gaan dan nu over tot de uiteenzetting van de aristotelisch-thomistische natuurrechtsleer.²⁷⁾

²⁴⁾ Bergbohm, *Iurisprudenz und Rechtsphilosophie*, I, 118.

²⁵⁾ O. c. I. 113.

²⁶⁾ Kohler, *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, bl. 51—53.

²⁷⁾ Een meer uitvoerige geschiedenis van het natuurrecht vindt men bij Cathrein S. J., *Recht, Naturrecht und positives Recht* (Herder, Freiburg), blz. 101 vlgd. Zie verder Lottin O.S.B., *Le droit naturel chez St. Thomas et ses précesseurs in Ephemerides theologiae Lovanienses*, I p. 368, II p. 32 en 345.

II

Wanneer wij de natuurrechtsleer gaan uiteenzetten, gaan wij uit van deze tegenwoordig vrij algemeen aangenomen waarheid, dat er in ieder geval een rechtsbron moet bestaan buiten de positieve wet zelve. Iedere positieve wet immers, welkdanige ook, veronderstelt een gezag, dat de macht heeft te bevelen, een subject, dat de verplichting heeft te gehoorzamen. Waar komt dit recht, deze verplichting, echter vandaan? Van de positieve wet zelve? Onmogelijk, want de positieve wet kan er nooit komen, wanneer niet die onderwerping en dat gezag van te voren bestaan. Dan kan er wel van dwang, van overmacht, sprake zijn, maar niet van wet en recht. Blijft dus over, dat er anterior aan iedere positieve wet een rechtsbron moet bestaan, waaraan de positieve wet haar rechtskracht ontleent. Door deze eenvoudige redeneering wordt de noodzakelijkheid van een transpositief recht onweerlegbaar aangetoond. Over den aard van dit recht, over de grondslagen, waarop het rust, is daarmede echter nog niets gezegd.

Gaan wij daarnaar nu een onderzoek instellen, vragen wij: „welke is die transpositieve rechtsbron, die macht waardoor de mensch aan een andere macht wordt onderworpen?“, dan moeten wij in laatste instantie noodzakelijkerwijze komen tot God. Immers, neemt men een macht buiten God aan, die zou hebben onderworpen, die den plicht tot gehoorzamen zou hebben opgelegd, dan rijst, onverschillig, welke macht men daarvoor nemen wil, hetzij een categorische imperatief, hetzij een thomistisch dictamen rationis, of wat dan ook, dan rijst altijd onmiddellijk weer de vraag: „maar vanwaar de onderwerping aan diè macht? vanwaar dát gezag?“ En weer zal men op een macht, daaraan voorafgaande, moeten teruggaan; maar zoo doorredeneerend — men kan er zich niet aan ontwringen — moet men tenslotte komen tot Dengene aan Wien de mensch krachtens zijn bestaan, krachtens zijn wezen, onderworpen is, die uit zichzelf, als maker, als schepper, meester en totaal meester is van den mensch, moet men komen tot God.²⁸⁾ Verwerpt men dus het Godsbestaan, om deze conclusie per transnennem te trekken, dan valt ook de laatste grondslag van rechtsmacht en rechtsplicht weg. In uiterste consequentie komt men dan onvermijdelijk tot identificatie van macht en recht, al wordt die consequentie gelukkig maar door weinigen aanvaard.

God is dus de eerste bron van alle recht en iedere rechtsorde moet van Hem worden afgeleid²⁹⁾. Bij de ontwikkeling van het

²⁸⁾ Zie hiervoor vooral S. Thomas de Veritate qu. XVII a. 3 ad 3.

²⁹⁾ Wanneer wij echter uitgaan van een Godsbestaan, dan stellen wij ons hier — dit zij nadrukkelijk vastgesteld — op zuiver natuurlijk standpunt. Iedere

natuurrecht moeten wij derhalve ook, willen wij een juist inzicht verkrijgen en tot de laatste oorzaak doordringen, noodzakelijk uitgaan van God als hoogsten wetgever. Vandaar dan ook, dat de natuurrechtsleer altijd theocentrisch is geweest, dat zoowel bij Grieken en Romeinen als in de Sachsenspiegel, bij de heidenen zoo goed als bij S. Thomas de natuurwet beschouwd wordt als een menschelijke weergave der goddelijke wet.

En zoo is het inderdaad. God, de schepper van alles wat bestaat, heeft ook alles in een volmaakte orde geschapen. Hij heeft alles gericht naar zijn doel, ieder schepsel op zichzelf en in zijn verhouding tot andere schepselen, om uit die eindelooze veelheid van geschapen wezens de perfecta harmonia universi te doen opbloeien en het groote doel der schepping te bereiken: de openbaring en verheerlijking van Zijn Grootheid en Goedheid en Wijsheid.

Die orde nu van alle geschapen wezens tot Zich en onder elkander, heeft God als creator intelligens, als verstandelijk schepper, vooraf gezien, vooraf gekend — en die kennis van God, die oorsprong van alle ordening in de wereld, is de *lex aeterna*, de eeuwige wet, waarvan de scholastieken spreken, de „*ratio rerum in divina mente existens*” — maar God heeft ook door zijn scheppingsakt die orde verwezenlijkt en in de natuur doen zijn. Hij heeft dat gedaan door ieder wezen de beginselen in te drukken, waardoor Zijn wet vervuld zou worden: aan de levenloze natuur gaf Hij, wat men noemt, de fysieke natuurwetten, waardoor zij is wat zij in Gods gedachte wezen moet; de dieren richtte Hij tot Zijn doel door het instinct, dat Hij hun inschiep, waardoor zij blind, zonder zelf het doel te kennen, toch de orde verwezenlijken, die God heeft vastgesteld. En nu de mensch. Ook den mensch richtte Hij tot Zijn doel, want de mensch is creatuur zoo goed als alle andere wezens, maar de mensch is eenens intelligens, een verstandelijk wezen, dat bij zijn handelingen het doel kent, en bewust dat doel als doel kiest.

God moest dus ook, wijl Hij alles volgens zijn natuur beweegt en leidt, den mensch als mensch, d.w.z. als kennend en zelfbestemmend wezen, de orde doen vervullen: door hem dus natuurlijkerwijze met zijn verstand de natuurlijke orde te doen kennen en dan door zijn vrije keus die orde te doen verwezenlijken.

geloofsconsideratie staat hier ten eenenmale buiten. Wij beschouwen God enkel als gekend door het natuurlijk gezond verstand en als schepper der natuurlijke orde. Geloof is een bovennatuurlijke kennis en veronderstelt een openbaring, terwijl wij hier de zaak eenvoudig wijsgeerig beschouwen in bloot natuurlijk opzicht. Heel deze leer heeft, op zich zelf genomen, met Mozaïsche of Christelijke openbaring niets te maken; een niet-Christen kan ze even goed aannemen als een gedoopte of een Israëliet, gelijk wel ten overvloede hieruit blijkt, dat de doctrine van het natuurrecht, gelijk wij het gaan uiteenzetten, afkomstig is van een Griek, een heiden, Aristoteles.

En zoo komen wij tot het zuivere begrip der natuurwet: het is de natuurlijke kennis (d.i. de kennis door het natuurlijk licht van ons verstand) van de orde, die God in de geschapen natuur heeft gesteld. Die kennis is voor ons wet, wijl uit haar onmiddellijk de verplichting voortspruit die orde te verwezenlijken.³⁰⁾

De natuurwet nu, zoo opgevat, is, wat haar object betreft, volstrekt algemeen, zij omvat geheel de door God gestelde orde, dus iedere verhouding, die door de schepping is gegeven.

Zij strekt zich daarom op de allereerste plaats uit over onze verhouding tot God zelf. Als schepsel zijn wij totaal Zijn eigendom en volkomen tot Hem gericht: *quidquid sumus, Dei sumus*, zegt Thomas zoo scherp; vandaar het eerste en meest essentiële gebod van de natuurwet: God te dienen en in alles te dienen.

De natuurwet gaat verder: zij eischt ook de verwezenlijking van de natuurlijke orde in den mensch zelf. In den mensch is een geestelijke, intellectieve en een sensitieve sfeer, de sfeer van het verstand en de sfeer van het zinnelijk gevoelsleven. Door het verstand is hij mensch en meester van zijn handelingen; het gevoelsleven moet uiteraard daardoor worden geleid. Vandaar de natuurlijke zedenwet in engeren zin, die de beheersching der hartstochten, der driften voorschrijft.

De natuurwet gaat nog verder, en nu komen wij eigenlijk waar wij wezen moeten: de mensch heeft uiteraard ook omgang met andere menschen, hij leeft van nature in gemeenschap: hij moet dus ook de door God gewilde natuurlijke orde in zijn verhouding tot andere menschen, zoowel individueel als in gemeenschap, verwezenlijken; hij moet ieder en alles datgene doen zijn wat de natuurlijke orde wil, aan ieder geven, wat hem krachtens de natuurlijke orde toekomt, hij moet, in één woord, de *rechtvaardigheid* beoefenen, die, naar de beroemde definitie van Ulpianus is: „constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi”.

Welnu, dit is de natuurwet in engeren zin, de natuurlijke *rechtssfeer*, het eigenlijk gezegde natuurrecht; dat men dus zou kunnen definiëren: „het geheel der zedelijke bevoegdheden en verplichtingen, waardoor de natuurlijke, door God gestelde orde tusschen de menschen onderling wordt verwezenlijkt”.

Doch nu rijst onmiddellijk de vraag: Hoe kennen wij deze natuurlijke orde?

³⁰⁾ Natuurwet en goddelijke wet zijn dus in object volkomen één: de door God gestelde orde. De goddelijke wet is deze orde, door God gekend, de *ratio rerum* in divina mente existens, de natuurwet is dezelfde orde door den mensch gekend, de *ratio rerum* in humana mente existens door het licht des verstands, dat God den mensch gegeven heeft. De natuurwet is dus een participatie der goddelijke wet in den mensch.

Deels kennen wij haar onmiddellijk, door een natuurlijke geschiktheid, die God aan ons verstand heeft gegeven, en waardoor wij in groote lijnen althans onderkennen welke natuurlijke orde, welke rechtsorde God heeft gewild. Men kent dan wel al de termen niet, die wij hier hebben genoemd, men kan van zijn oordeel geen philosophische verklaring geven, maar dat neemt niet weg, dat men met zekerheid erkent, dat dit of dat onrechtmatig, verkeerd, dit of dat andere goed en rechtvaardig is. Zoo krijgt men die eerste geboden der natuurwet, waaraan niemand in zijn hart twijfelt: gij zult niet dooden, gij zult niet stelen enz. Het is het „natuurlijk geweten” dat spreekt. Bij den deugdzame wordt dit geweten steeds helderder en zuiverder, wijl de deugd niet alleen goed doet handelen, maar ook juist doet oordeelen, hoe gehandeld moet worden³¹⁾; door de ondeugd daarentegen kan op den duur ook dit gewetensoordeel worden geperverteerd.

Deze rechtstreeksche kennis der natuurlijke orde geeft echter niet wat wij hier zoeken: een wijsgeerigen opbouw van een natuur-rechtsysteem. Om daartoe te komen, moeten wij met ons verstand doordringen tot de *natuur* der zaken, tot de natuur des menschen vooral, om daaruit te concluderen, hoe hij zich krachtens zijn natuur tegenover anderen verhoudt.

Wanneer wij ons dan de natuur des menschen voor den geest stellen, dan zien wij, dat hij als mensch niet in zijn wezen aan anderen gesubordineerd is: hij heeft zijn eigen doel, dat hij als zoodanig kent en als zoodanig *zelf* moet bereiken; hij is sui iuris, als mensch, in zijn bestaan, zijn zijn, van niemand afhankelijk. De natuurlijke rechtsorde vordert dus, dat die essentiële onafhankelijkheid worde verwerkelijkt: vandaar het natuurlijk recht op vrijheid, op leven, op arbeid; de natuurlplicht van ieder, dat recht te eerbiedigen, hem die vrijheid te laten.

Maar is de mensch in zijn *wezen* aan niemand en niets gesubordineerd, tenzij aan God, hij is wel gesubordineerd in zeker opzicht. Ten aanzien van zijn ontstaan, van zijn *worden* is hij afhankelijk van zijn ouders; en dit worden van den mensch omvat niet alleen de voortbrenging, de generatio, maar ook de vorming tot de volmaaktheid van het mensch-zijn, de volle ontwikkeling van fysieke en moreele krachten³²⁾: vandaar de natuurlijke afhankelijkheid van den mensch, wat zijn opvoeding betreft, van zijn ouders, het natuurlijk recht der ouders ten deze.

De mensch is verder in zekeren zin afhankelijk van den *staat*. Krachtens zijn aard als sociaal wezen maakt hij deel uit eener ge-

³¹⁾ S. Th. 1. 2. qu. 58, art. 4.

³²⁾ Zie desgewenscht hierover mijn werk „De leer der kuischheid”, 3e druk, 1928. J. J. Romen & Zonen, Roermond.

meenschap, die natuurlijkerwijze ontstaat, en waaraan hij als een deel tot het geheel ondergeschikt, onderworpen is, niet in zijn wezen, maar ten aanzien van het maatschappelijk verkeer. Vandaar dus, dat het in de lijn der natuurlijke orde is, dat de staat propter bonum commune over het sociaal goed der enkelingen bepalingen treft.

Wij raken hier een punt aan van buitengemeen belang; een punt, waarin het aristotelisch-thomistisch natuurrecht zich scherp onderscheidt van het latere, 18e-eeuwsche. Het eerste heeft den mensch altijd gezien als deel der gemeenschap, zij het als een zelfstandig deel. De mensch heeft van nature recht, zich de uitwendige goederen te onderwerpen, tot zijn nut te bestemmen, omdat deze uiteraard hem dienstbaar zijn; maar deze onderwerping geschiedt als sociaal wezen, als lid der maatschappij. Derhalve het recht der gemeenschap deze machtuitoefening, dit recht van onderwerping te regelen en te beperken.²³⁾ Men spreekt wel eens van den „absoluut vrijen en onbeperkten” eigendom, die door het natuurrecht zou worden gepreconiseerd; het zal na deze uiteenzetting duidelijk zijn, dat het verwijt niet tegen het aristotelisch-thomistisch natuurrecht kan worden gericht, hetwelk het juist „widersinnig” noemt, gelijk Pesch zegt²⁴⁾, „von einem unbedingt freien, absoluten Eigentum zu reden”. Het verwijt geldt echter wel het 18e-eeuwsche natuurrecht. Dit nam den mensch individualistisch, zag hem niet als natuurlijk deel der gemeenschap — de mensch stond daar tegenover: het vrije „contrat social” —; vandaar dat iedere beperking van staatswege een inbreuk was op 's menschen natuurlijk recht, een inbreuk, die soms gedoogd moest worden, maar toch altijd een inbreuk bleef. Men dwaalde in het oordeel over 's menschen natuur; men kwam tot conclusies, die den natuurlijken, organischen samenhang der menschelijke maatschappij vernietigden.

Ongelukkig genoeg heeft men later het onderscheid tusschen beide soorten van natuurrecht over het hoofd gezien en toen „das Kind mit dem Badewasser weggeworfen”, om de ontaarding de zaak zelve ter zijde geschoven.

²³⁾ Wanneer men in scholastieke werken — het is misschien nuttig dit hier op te merken — over natuurrecht spreekt, wordt deze bevoegdheid van den staat om te beperken altijd verondersteld; wanneer men daar b.v. leest: „het natuurrecht eischt dit of dat”, beteekent dat op zich genomen alleen: „afgezien van positieve bepalingen, is dit of dat geldig, krachtens den aard der zaak”; maar daarmee wordt volstrekt niet uitgesloten, dat de staat om goede redenen door positief recht dit nader regele. Als de staat dit doet, in een materie, die uit den aard der zaak aan hem onderworpen is, is dit positief recht juist krachtens natuurrecht weer verplichtend, want een der eerste eischen der natuurwet is: „aan het wettig gezag moet gehoorzaamd worden”. Voorbeelden zie men in mijn werk: „Burgerlijk recht en zielzorg”, 2e druk, 1927. Malmberg, 's Bosch.

²⁴⁾ H. Pesch, S. I. Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung, I, bl. 207.

Eenzelfde lot heeft het aristotelisch-thomistisch natuurrecht ondergaan ten aanzien van een ander punt. Een der meest gewone opwerpingen, die tegen het natuurrecht worden gemaakt, is deze, dat het zou zijn star en onveranderlijk, dat het de mogelijkheid van alle ontwikkeling zou uitsluiten. Zoo reeds van Savigny³⁵⁾ volgens wien een boven het positief recht staand rederecht alle leven aan het recht ontnemen zou, terwijl het zich toch historisch, gelijk de taal, ontwikkelt met het volk. Savigny had gelijk ten aanzien van het natuurrecht, dat werd geleerd door Montesquieu, Rousseau en hun aanhang; die, uitgaande van een geheel willekeurig gedachte menschen-natuur, een tot in de kleinste deelen uitgewerkt rechtssysteem construeerden. Maar nooit zou von Savigny zijn grief hebben kunnen handhaven, en de groote jurist zou haar ook wel niet hebben geformuleerd, als hij het oude, aristotelisch-thomistische natuurrecht had gekend. Bij de aanhangers van dit natuurrecht immers „ist das Naturrecht stets beweglich, stets den Anforderungen der Gegenwart angepasst“³⁶⁾. Het heeft daar juist tot eigenaardig kenmerk, dat het aan ieder positief recht de volle vrijheid laat zich aan te passen aan de omstandigheden, die wisselen met land en volk en tijd. Het schrijft de orde voor, die gebaseerd is op de *natuur* der zaken; en deze orde is als zoodanig zonder twijfel onveranderlijk en eeuwig. Een mensch blijft altijd mensch, of hij in Afrika of in Europa leeft, of hij tot de oudheid of de Middeleeuwen of den modernen tijd behoort; zijn natuur als mensch blijft steeds dezelfde; dus ook de orde, die met die natuur als mensch gegeven en door God gewild is. Altijd en overal blijft hij uiteraard bevoegd, zich uitwendige goederen te onderwerpen, en blijft ieder verplicht dat te eerbiedigen; altijd en overal behoudt hij van nature recht op leven, altijd blijft hij als deel der gemeenschap verplicht, zich te onderwerpen aan het wettig staatsgezag. Deze voorschriften, die onmiddellijk uit de *natuur* des menschen zelf voortvloeien, zijn immutabel; maar dat is niet meer dan de grondslag, het geraamte, om mij zoo uit te drukken, van het recht. Voor alle vormen, voor alle schakeeringen, voor alle beperkingen om het algemeen welzijn blijft de volle vrijheid en wisselbaarheid, en deze geven toch eigenlijk het eigenaardige karakter aan het recht van ieder volk, daarin bestaat de ontwikkeling en het leven van het recht. Met erkenning van het natuurrecht heeft het Germaansche recht zich even goed kunnen ontwikkelen als het Romeinsche, en hebben in ieder landsrecht de eigenaardige opvattingen van het volk zich kunnen weerspiegelen. In de Middeleeuwen zien wij juristen als Bartolus en Baldus het Romeinsche recht vormen voor de Germaansche verhoudingen: hoe hadden zij dat kunnen doen, als zij in

³⁵⁾ System des Römischen Rechts, I, 52.

³⁶⁾ Kohler in Archiv, I. c. bl. 235.

een harnas van onveranderlijke voorschriften waren beknelde geweest? Neen, het natuurrecht is geen hinderpaal voor den vooruitgang van het recht; het is er veeleer de basis en de voorwaarde van, omdat het een vaste lijn, een vaste richting geeft. Het geeft zekerheid omtrent de beginselen, en alleen als de beginselen zeker zijn, kan van wetenschap sprake wezen, omdat alleen uit *zekere* beginselen *zekere* conclusies kunnen worden getrokken.

Dit laatste is de fout van Kohler's moderne natuurrecht. Voor hem bestaan er geen onveranderlijke beginselen: ieder „Natuurrecht” is een „Natuurrecht der jeweiligen Kulturperiode”; maar daarmee valt het wezen van het natuurrecht zelf: dan kan het niet op de menschelijke natuur als zoodanig berusten. Kohler voelt dit ook en zegt nadrukkelijk, dat „wenn wir es Naturrecht nennen, so meinen wir damit nicht, dass es aus der allgemeinen menschlichen Natur stammt, sondern dass es aus der Natur der menschlichen Verhältnisse hervorgeht”³⁷⁾. En deze menschelijke verhoudingen zijn voor hem als Hegeliaan in haar wezen veranderlijk. Zou hij hierin een stap verder gaan, en erkennen, dat die menschelijke verhoudingen, hoezeer ook verschillend, toch altijd eenige essentiële, gelijke karaktertrekken bezitten, dan zou hij het juiste midden gevonden hebben en den vasten grondslag hebben gehad, die hem nu ontbreekt: de redelijk-verstandelijke beginselen, waaraan iedere wijziging en ontwikkeling kan worden getoetst.

Wij hebben nu den aard, het karakter van de oude natuurrechtsleer uiteengezet; blijft over enkele woorden te wijden aan de verhouding van natuurrecht en positief recht.

Op de eerste plaats: natuurrecht is de grondslag van het positief recht. Ieder positief recht dankt zijn bindende kracht aan het natuurrechtsgebod: aan het wettig gezag moet gehoorzaamd worden.

Het positief recht moet verder het natuurrecht handhaven. Het kan nooit een bepaling maken, die met een *essentiëlen* eisch van het natuurrecht in strijd is. Zoo was b.v. de Romeinsche slavernij, waarbij de natuurlijke zelfstandigheid van den slaaf werd geloofchend, volstrekt onrechtvaardig en nooit goed te maken. Zoo zou b.v. ook een wet, waardoor aan de ouders algemeen de opvoeding der kinderen zou worden ontnomen, absoluut onrechtvaardig zijn, omdat deze sfeer van nature aan de macht van den staat is onttrokken.³⁸⁾

Het positief recht stelt vervolgens het natuurrecht voor, d.w.z. het legt de conclusies, die uit den aard der zaken reeds volgen, nadrukkelijk vast, zooals dat in ons B. W. b.v. herhaaldelijk gebeurt.

³⁷⁾ Lehrbuch der Rechtsphilosophie, bl. 52.

³⁸⁾ Hiermede wordt natuurlijk niet ontkend de mogelijkheid van een subsidiair staatsingrijpen in bijzondere gevallen, zooals b.v. bij onze Kinderwetten is voorzien.

Dingen, die in zekeren zin vanzelf spreken, maar nog eens positief worden gezegd en daardoor gemakkelijker kenbaar en zekerder worden.

Tenslotte kan het positief recht het natuurrecht aanvullen, allerlei bepalingen geven, die uit den aard der zaak zelf niet voortvloeien, maar nuttig geacht worden voor het algemeen welzijn. Gelijk uit alles, wat wij gezegd hebben, voldoende duidelijk zal zijn, is de taak van den positieven wetgever hier ontzaglijk groot, en wordt hij door het natuurrecht absoluut niet gehinderd; alleen zal soms het natuurrecht perken zetten aan machtsoverschrijding van overheden: „tot hiertoe en niet verder”; gelijk Kohler zegt, dat „nach thomistischer Auffassung das ius naturale.... immer ein Schutzwall gegen tyrannische Uebergriffe blieb”³⁹⁾.

III

Zoo zijn wij dan gekomen tot het derde en laatste deel dezer inleiding: de practische beteekenis van het natuurrecht. „Ik houd veel van philosophie”, zoo zeide mij eens voor jaren een onzer meest bekwame rechtsgeleerden, met wien ik toevallig over natuurrecht sprak, „maar wat hebben wij in het recht er mee te maken?” In deze woorden kan de stemming van vele „welwillenden” ten aanzien der natuurrechtsleer worden samengevat: „Heel interessant, maar niet van practisch nut”. In menschen, die geheel positiefrechtelijk zijn opgevoed en gevormd, is de gedachte te verklaren, maar daarom is zij nog niet juist.

De studie van het natuurrecht is integendeel van het allerhoogste belang, zoowel voor de ontwikkeling als voor de wetenschap als voor de practische toepassing van het recht.

Zij is van essentiëel belang voor de ontwikkeling van het recht; omdat alleen het natuurrecht den vasten grondslag biedt, waarop verder moet worden gebouwd. Waar men dezen grondslag verlaat, hangt alles in de lucht en heeft men geen criterium meer om de rechtvaardigheid en juistheid van positieve wetsmaatregelen te beoordeelen. Het gevolg is: wetten, die in den grond niet anders zijn dan een grove rechtsverkrachting, een om den wille van oogenblikkelijke utiliteit ter zijde schuiven van de meest gewettigde belangen. Een voorbeeld leveren de in sommige landen ingevoerd abortuswetten, waarbij aan de vrouw de vrijheid wordt gegeven het kind, dat zij ontvangen heeft, te dooden. Daarmede heeft men een volledige omverwerping der natuurlijke orde toegestaan: want geen wezen dat mensch is of worden zal, is in zijn bestaan aan een ander onderworpen; niemand kan dus ook in dat bestaan ingrijpen en het aan zijn

³⁹⁾ o. c. bl. 42.

eigen nut ondergeschikt maken. In wezen is er geen verschil tusschen abortusopwekking en het dooden van het reeds geboren kind, al schijnt het iets geheel anders. — Verlaten van het natuurrecht leidt ook tot een hopeloos opportunisme in de wetgeving; het wordt een passen een meten: een verbod hier, een voorschrift daar, maar de groote lijn ontbreekt, het weloverwogen, doelbewust nastreven van wat redelijk is en werkelijk het bonum commune.

De studie van het natuurrecht is van belang vervolgens voor de wetenschap van het recht. Ik bedoel niet zoozeer er op te wijzen, dat ons B. W. — hoezeer men het misschien betreure — en door het Romeinsche recht en door de Fransche juristen (met name Pothier) wel degelijk onder den invloed van de natuurrechtsleer staat (men denke b.v. aan art. 1395, natuurlijke verbintenissen, zie „Burgerlijk Recht en Zielzorg” n. 198), maar meer in het bijzonder hebben wij op het oog de theoretische beoefening van de rechtswetenschap zelve. Met al den eerbied, dien men hebben moet voor onze groote vaderlandsche juristen, mag men toch wel erkennen, dat men bij het lezen van onze juristische literatuur meermalen getroffen wordt door een zekere vaagheid van begrippen, een onbepaaldheid, een gemis aan die scherpe omschrijving en afbakening, waarin de Romeinsche juristen zoo uitmuntten. Bijzonder is dit het geval, zoodra men een of andere, meer speculatieve kwestie aanraakt, om maar eens voorbeelden te noemen: de leer van den rechtspersoon, van de causa bij verbintenissen, van wil en vertrouwen, van bezit en eigendom en dergel. En de oorzaak van dit verschijnsel is wel niet ver te zoeken. Men is niet voldoende meer gewoon tot het wezen, den aard, de kern der zaken door te dringen, de kwestie van alle bijkomstigheden te ontdoen, haar in haar eigen natuur te beschouwen; te zien wat haar als zoodanig toekomt en dan daarna de positieve bekleedselen te rangschikken en te waardeeren. Dan krijgt men in waarheid een diepe kennis van het recht, dan wordt de behandeling in waarheid wijsgeerig, maar zij wordt dit dan, omdat zij vraagt naar wat van nature recht is.

En op dien grondslag is dan mogelijk een critiek op de positieve wet, die waarlijk opbouwend is. Zoo komen wij bij de derde reden waarom de kennis van het natuurrecht van practisch belang is: de rechtstoepassing. Wij leven in een tijd, waarin het geloof aan de onfeilbaarheid der positieve wet vrijwel verdwenen is. In de laatste jaren vooral is de stelling van den rechter een geheel andere geworden. Hij is niet meer de man, die blind en mechanisch de wet in toepassing brengt; hij is veel meer geworden iudex boni et aequi; nog niet lang geleden werd mij door een onzer uitstekendste magistraten de taak van den rechter omschreven: „to find legal reasons for the conclusion of common sense”. Het zij verre van ons, die ontwikkeling te betreuren, maar wanneer niet die conclusion of common

sense een vasten grondslag heeft in de natuurlijke rede, in de natuurlijke gerechtigheid, dan is er gevaar, en geen denkbeeldig gevaar, dat in de rechtsbedeeling willekeur haar intrede gaat doen, dat in plaats van hoogere gerechtigheid het gevoel gaat heerschen. Dat kan voorkomen worden en zal voorkomen worden, wanneer men natuurrechtelijk heeft leeren denken en zich gewoon heeft gemaakt, altijd tot de kern der zaken door te gaan en ze eerst in zichzelf te waardeeren. Dan zal men, wanneer in omstandigheden de positieve wet te hard of onbillijk zou worden, dat volgens de natuurrechtseischen kunnen corrigeeren en dan waarlijk het *ἐπιεικὲς δίκαιον* van Aristoteles, het eenig redelijke, wet doen zijn.

En hiermede, mijne Heeren, meen ik deze inleiding over het natuurrecht te mogen besluiten. Het is mij natuurlijk niet mogelijk geweest, in een betrekkelijk kort bestek alles uitvoerig te behandelen; maar ik hoop toch eenig denkbeeld van de aristotelisch-thomistische natuurrechtsleer en haar beteekenis te hebben gegeven. Ik vlei mij niet met de gedachte, U door deze enkele woorden tot aanhangers dezer leer te hebben gemaakt: ik zou reeds rekenen veel te hebben bereikt, indien men minder a priori het natuurrecht uit den kring zijner onderzoekingen zou uitsluiten, indien men, al was het slechts ter kennismaking, op het voetspoor van Kohler, met wiens woorden ik wil eindigen, zou „zurückgreifen auf diejenigen Schriftsteller, welche dereinst auf der aristotelischen Basis mit Hilfe der Riesenarbeit des Thomas von Aquin, das ältere Naturrecht begründeten” ⁴⁰⁾.

De VOORZITTER verzoekt degenen, die met Mr. Duynstee in debat wenschen te treden, zich bij hem op te geven en deelt mede, dat het zijn voornemen is, om kwart voor één de vergadering te schorsen.

De heer Prof. Dr. Mr. LEO POLAK ⁴¹⁾: Mijnheer de Voorzitter! Het was mijn bedoeling geweest, af te wachten of de besprekingen, die op de inleiding zouden zijn gevolgd, mij wellicht meer aanleiding tot debat zouden geven dan deze inleiding zelf dit naar mijn meening doet. Intusschen wil ik gevolg geven aan een wenk van den Voorzitter, een begin te maken, teneinde het debat een aanvang te doen nemen.

Laat mij dan beginnen met de opmerking, dat ik deze inleiding met zeer gemengde gevoelens heb aangehoord, omdat zij naar mijn meening bevestigt een overtuiging, die bij het Bestuur reeds lang heeft voorgezeten, dat de thans gevolgde methode niet de meest juiste is, om onze bijeenkomsten zoo vruchtdragend mogelijk te maken. De fout is deze: Terwijl wij reeds een kort overzicht

⁴⁰⁾ Archiv I. c. blz. 235.

⁴¹⁾ Uit het veel te laat ontvangen verslag heb ik slechts ten dele en onvolgende, het door mij gesprokene kunnen rekonstrueren. Ik moet dus soortgelijk voorbehoud maken t. a. der verantwoordelijkheid als de Heer Duynstee voor zijn antwoord.

van de beginselen der inleiding te voren bezitten en weten waar het om gaat, ontvangen wij in de vergadering zelf veelal nog weer een verduidelijking of omschrijving daarvan, die ons betrekkelijk weinig nieuws leert: Wij wisten dat alles reeds, hadden het reeds kunnen overwegen. Een groot gedeelte van onzen kostbaren tijd gaat dan voorbij, zonder dat wij hem kunnen gebruiken voor discussie. Het zou, dunkt mij, mede naar aanleiding van hetgeen vanochtend is geschied, ernstige overweging verdienen, eens van werkwijze te veranderen, in dien zin, dat de overzichten wat uitvoeriger werden gemaakt, zoodat zij konden worden beschouwd als een soort van praeadvies, naar aanleiding waarvan wij terstond tot het debat zouden kunnen overgaan.

In dit speciale geval komt er bij, dat het overzicht, dat wij hadden ontvangen, in zekeren zin voor mij teleurstellend is geweest, omdat het de bedoeling van het Bestuur toch wel niet zal zijn geweest, toen het dezen spreker uitnoodigde, het natuurrecht voor ons te behandelen, in dezen tijd van hem te hooren datgene, wat ieder, die zich met deze dingen bezighoudt, reeds weet, n.l. de beknopte uiteenzetting van de aristotelisch-thomistische natuurrechtsleer, die van de natuurrechtstheorieën wel de meest bekende en ook de gemakkelijkst toegankelijke is; zij, die de werken van Aristoteles niet in het Grieksch of die van Thomas niet in het Latijn kunnen bestudeeren, kunnen heel gemakkelijk het een of ander inleidend werkje daarover raadplegen. Er zijn er onder die uitstekend zijn en beknopt, o.a. dat van Cathrein. Ik vind het jammer, dat een groot gedeelte van onze besprekingen is voorbijgegaan, zonder dat wij iets nieuws vernomen hebben, dat datgene waarop ik mij had gespitst, slechts is aangeduid, dat maar heel weinig is gezegd over de „ontaarding” van het natuurrecht in den lateren tijd, over de verhouding van het oude natuurrecht tot wat wij het „hedendaagsche natuurrecht” zouden kunnen noemen, omdat juist in tegenstelling met de positief-rechtelijke sfeer, die het laatst van de vorige eeuw voor een groot gedeelte gekenmerkt heeft, onze nieuwe eeuw doortrokken is van een buitengewoon sterken anti-positivistischen geest, en verschillende richtingen min of meer, ik zal niet zeggen in oud-natuurrechtelijken zin, maar toch in anti-positivistischen zin, hebben geleid tot verschillende formuleeringen van een geheel ander „natuurrecht”. Juist de verhouding van dit natuurrecht tot datgene, dat de spreker van heden vertolkte, zou mij zeer hebben geïnteresseerd.

Als vertegenwoordiger van dit nieuwe natuurrecht werd door den inleider gekozen de onlangs overleden J. Kohler. Deze keuze acht ik niet gelukkig. In philosophicis werd deze groote geleerde niet ernstig genomen. Hij noemde zich neo-Hegelian, zonder eigenlijk besef van Hegel, naar hem van Hegeliaansche zijde terecht wordt verweten: Hij geeft een uiterlijke aanknooping bij de ontwikkelingsgedachte van Hegel, die bij hem alles behalve verdiept, en zeker niet in verhouding tot het onveranderlijke doordacht is, wat toch voor dit onderwerp noodig zou zijn. Zoo missen zijn rechtsphilosophie en zijn beschouwing van het natuurrecht eigenlijk m.i. het noodige gewicht om hier een onderwerp van debat te kunnen uitmaken. Daarnaast heeft zich een geheel ander natuurrecht ontwikkeld, dat juist de deugd bezit van beginselvastheid, dat critisch nagaat wat de bronnen zijn van onze zekerheid in deze, en van ons weten van wat hierin het eeuwige, onveranderlijke is. Deze richtingen zijn buiten het debat gehouden, omdat de inleider ze niet heeft genoemd. Wanneer de inleider dan ook zegt, dat hij hoopt, dat zijn voordracht zal leiden tot kennismaking vooral met het aristotelisch-thomistische natuurrecht, dan spreek ik de hoop uit, dat juist de verdedigers van dat oude natuurrecht eens kennis zullen willen maken met dit werkelijk wijsgeerig en diep-gefundeerde nieuwere „natuurrecht”, dat hun volle belangstelling waard is. Ik acht het waarschijnlijk, dat de inleider die theorieën voor een deel zal kennen. In de eerste plaats de sterke anti-positivistische richting, die wij met den naam van Stammler kunnen aanduiden, en in de tweede plaats de richting, die ik speciaal op het oog heb, de neu-Friesische Schule,

waarvan Nelson de groote vertegenwoordiger is, die een „natuurrecht” heeft opgebouwd, dat ik voor het scherpzinnigste en diepst gefundeerde houd, dat tot dusverre gegeven is op het gebied van de rechtsphilosophie.

Het is natuurlijk moeilijk, hierover thans uit te weiden, en daarover kan thans niet gedebatteerd worden, maar ik acht mij toch wel verplicht, mijn kennis-critische bezwaren uiteen te zetten tegen wat wij van den inleider hebben gehoord, en principiëel in te gaan tegen het natuurrecht, zooals het is geformuleerd door den inleider en dat wij het aristotelisch-thomistische kunnen noemen.

Ik wil dan beginnen met een enkel misverstand aan de overzijde uit den weg te ruimen, dat de tegenstelling veel principiëeler en grooter zou doen schijnen dan zij werkelijk is. Wanneer wij Cathrein of een van diens geestverwanten lezen, dan zien wij, dat zij het voortdurend doen voorkomen, alsof de loochening van het natuurrecht in hun zin zou beteekenen de loochening van een criterium voor de juistheid van het recht en de rechtvaardigheid. Indien dit zoo ware, dan geloof ik niet, dat hier één tegenstander van het natuurrecht aanwezig zou zijn. Niemand is zoo positief-rechtelijk, dat hij zou meenen, dat wat de wet bepaalt eo ipso rechtvaardig zou zijn en ons in ons geweten zou verplichten. Ik wil dus betoogen, dat die voorstelling onjuist is, en ik moet daartoe de zaak iets verder ophalen en beginnen bij het begin van den inleider. Wat het debat hierover eenigszins moeilijk en omvattend maakt, is, dat voor de opvatting van het natuurrecht, zooals Cathrein het heeft geformuleerd, God de bron is, waaruit het in laatste instantie is voortgekomen, en de bron van al onze zedelijke en rechtelijke verplichtingen en begrippen. Het is hier al weer niet de plaats om daarover te gaan debatteeren. Maar ik mag wel vooropstellen, dat de moderne wijsbegeerte de theïstische fundeering van recht en moraal verwerpt. Het is de strijd om aan die fundeering te ontkomen, die de nieuwere wijsbegeerte kenmerkt. Van de *ancilla theologiae*, die de philosophie in de middeleeuwen onbestreden is geweest — wat de inleider natuurlijk zal verdedigen — is de philosophie nu geworden de soevereine koningin der wetenschappen, waarbij zij het Assche-poes-sprookje in zijn diepsten zin heeft verwerkt! Wanneer nu de inleider zegt, dat zonder fundeering in God niet alleen geen „natuurrecht”, maar dus ook volgens hem geen onveranderlijke zedelijke beginselen, geen absolute zedelijke plicht en geen rechtsplicht zou gelden, dan moet ik daarop antwoorden, dat voor mij geen enkele dezer uitspraken geldt. Voor mij gelden de absolute en onveranderlijke normen van zedelijkheid, de onderscheiding tusschen rechtvaardigheid en niet-rechtvaardigheid, maar dan, gelijk voor Kant en de critische philosophie, autonoom gefundeerd en niet heteronoom, theïstisch gefundeerd. Het is onjuist, dat met het wegvallen van dezen grondslag „natuurrecht” als „geheel van zedelijke bevoegdheden en verplichtingen” of de geldigheid van het positieve recht zou wegvallen. Noch de gerechtigheid als ethisch begrip, noch het positieve recht is in welke soort van geldigheid ook afhankelijk van eenig transcendent geloof. Het komt mij integendeel voor, dat deze heteronome fundeering aan de ware geldigheid van zedelijkheid en recht afbreuk doet, in haar grondslagen zelf, omdat deze fundeering, precies voor zoover zij heteronoom is, aan de eigenlijke innerlijke waarde van wat er gefundeerd moet worden, afbreuk doet, en in de tweede plaats, omdat zij ook aan de waarde, de waardigheid van de geldigheid tekort doet.

Het onderscheid tusschen het oude natuurrecht en het natuurrecht, zooals het geworden is, is wel degelijk van beteekenis. Dat ligt niet in een ondergeschikt punt, b.v. in de meer of minder individualistische richting. Het natuurrecht van de *Aufklärung*, van de achttiende eeuw, heeft de individualistische strekking, die het natuurrecht altijd heeft gehad, sterk op den voorgrond gesteld. En terecht! Het is altijd de groote taak van het natuurrecht geweest, critiek te oefenen op de heerschende rechtstoestanden, op het geldend recht. Men moest toen trachten te ontkomen aan het ancien régime, waarin juist de individueele vrijheid aan alle

kanten aan banden werd gelegd. Het recht, voor eigen overtuiging op te komen, politieke vrijheid, persvrijheid enz., die men miste, moesten worden veroverd, en het spreekt dus vanzelf, dat het natuurrecht in die dagen deze wending moest nemen. Daarin ligt het verschil echter niet. Het principiële verschil ligt in de fundeering. Reeds bij Grotius vinden wij nadrukkelijk geconstateerd, dat het natuurrecht zoo onveranderlijk is, dat zelfs God het niet zou kunnen veranderen, indien hij het wilde. Wij hebben hier te doen met een geldigheid van dat natuurrecht, van die natuurwet, die van elken wil, ook van Gods wil, volstrekt onafhankelijk is, ja zelfs niet afhankelijk kan worden gedacht van een wil. Want, zegt Grotius, evenmin als God zou kunnen maken, dat twee maal twee niet vier is, evenmin zou het hem mogelijk zijn te maken, dat datgene wat naar eigen innerlijken aard, intrinseca ratione, slecht is, niet slecht zou zijn of innerlijk, naar eigen aard, goed zou worden. Toch wijkt Grotius niet zoo ver af van de Thomisten. Hij houdt zich op bijna alle hoofdpunten aan de leer van Thomas. Maar hij stelt deze innerlijke onafhankelijkheid van Gods wil op den voorgrond. Hij maakt onderscheid tusschen het recht, dat God wel opzettelijk gewild heeft, het evangelium enz., en het natuurrecht, dat zelfs gelden zou, indien er geen God bestond, („wat zonder groote misdadigheid niet gesteld zou kunnen worden”). Ziehier nu het groote principiële verschil, dat het nieuwere natuurrecht zich geheel en al ontwikkelt, onafhankelijk van het geloof. Ook in de gerechtigheidsleer van Aristoteles vinden wij niets van die theïstische fundeering, al onderscheidt hij verschillende *δικαιοσύναι*, verschillende soorten van gerechtigheid. Aristoteles, Grotius, Hobbes, Kant, Nelson, al die verdedigers van een natuurrecht, ontwikkelen het natuurrecht volstrekt onafhankelijk van een dergelijke heteronome fundeering. Ik behoef alle argumenten, die in dien rechtsphilosophischen strijd zijn gebruikt, niet te herhalen; ik volsta met wat Grotius heeft gezegd, dat datgene wat slecht is eo ipso gelaten moet worden. Hij noemt hier de *verplichting* — en dat is het tweede punt — om het goede te doen en het slechte te laten. Indien deze verplichting heteronoom gefundeerd wordt, indien met Sertillanges gezegd wordt, zooals de verdedigers van de Thomistische leer allen min of meer doen, dat de deugd geen andere „raison d'être" heeft dan „als middel tot zaligheid, den mensch door God gesteld”, en alleen op grond van dit verband daaraan waarde moet worden toegekend en dat er „anders geen plichten voor ons zouden bestaan”, dan verwerpen wij op grond van ons zedelijk besef deze „heteronomie”, alleen reeds om de waarde, die men aan het goede moet toekennen om zijn eigen adeldom, in tegenstelling tot de innerlijke verwerpelijkheid van het slechte. Of wel, wijl plicht „kategorisch”, onvoorwaardelijk geldt en niet slechts „hypothetisch”, op voorwaarde, dat wij welk belang van ons zelf ook willen dienen.

Op deze heteronome fundeering van het natuurrecht moet ik eenige kennis-theoretische critiek oefenen:

Indien de inleider, gelijk hij zegt, ook hier het geloof er buiten wilde laten en zuiver filosofisch wilde spreken, dan had hij een heel stuk van zijn inleiding weg moeten laten. Filosofisch moet de vraag aldus worden gesteld: Hoe kennen we het natuurrecht, en in hoeverre geldt het voor ieder, onafhankelijk van zijn al of niet geloovigheid? Hier moet ik bij Thomas, en bij den inleider dus ook, wraken een wijsgeerig onhoudbaar naturalisme. Precies zooals wij het supra-naturalisme moeten wraken, moeten wij dat doen met het naturalisme in de ethiek en in de rechtsphilosophie, dat stelt dat wij, om het natuurrecht te leeren kennen, en te hebben een criterium voor wat rechtvaardig en wat onrechtvaardig is, zouden moeten hebben een zekere kennis van „de natuur”, kennis van het doen en laten der menschen, van de dierenwereld, enz. daaruit zouden wij dan iets kunnen leeren omtrent... ja omtrent wat eigenlijk? Omtrent datgene wat juist is of wat niet behoort gedaan te worden? Wij staan hier voor de grondfout, dat men uit hetgeen is, tracht af te leiden wat be-

hoort, uit het zijn tracht te komen tot het behoorlijke. Dat is principieel onmogelijk, er leidt geen logische brug van het een naar het ander, het lukt alleen door van elders binnen te smokkelen wat men schijnbaar haalt uit „de natuur”. Niets van wat er geschiedt in het gansche heelal, leert ons als zoodanig, wat er behoort te geschieden. Dit geheel andere vraagstuk komt uitsluitend voort uit den beoordeelenden geest. Die geest moet zijn maatstaf hebben voor dat oordeel, onafhankelijk van wat hij beoordeelt en van wat er geschiedt. Ieder zal wel toegeven, dat wat het minst geschiedt in de wereld in het algemeen het meest behoort te geschieden. Men zal zeggen, dat men uit de kennis der natuur wil afleiden kennis der natuurlijke „orde”. Dat is ook naturalisme en een *petitio principii*. Immers, die natuurlijke „orde” impliceert een waarde-oordeel, en dat oordeel krijgen wij van binnen en niet van buiten, en al datgene wat er in de natuur voorkomt, kan nooit tot een waarde-oordeel leiden. Zoo zien wij dan bij Thomas dat naturalistische element, dat wij moeten verwerpen. Doch waaruit haalt men ten slotte zijn kennis van wat juist is en wat niet? Het is de „*lex scripta in cordibus hominis*”, de wet die in het hart des menschen is gegrift, zooals Cathrein het in zijn *Theologia moralis* formuleert. Deze woorden onderschrijven wij gereedelijk. Uit innerlijke geestelijke ervaring weten wij wat „waar” beteekent en wat „niet waar”, wat „goed” wil zeggen en „niet goed”, onafhankelijk van elk geloof en van elke metaphysische opvatting. Zoo is de ethiek van elke metaphysica, van naturalisme en supra-naturalisme, principieel onafhankelijk. Hoe dit moet worden uitgewerkt, wat ons daarbij „gegeven” is, en hoe wij in deze tot de beginselen moeten komen, zou een diepgaand onderzoek vereischen, welke onderzoek na Kant voor het recht wel het best is verricht door Nelson in zijn *Philosophische Rechtslehre*. Is de geachte inleider het hiermede eens, dan behoeven wij niet verder te debatteeren wat betreft de kennis van het natuurrecht, hoewel ik toch tegen zijn uiteenzetting nog het bezwaar moet maken, dat hij de geldigheid van het natuurrecht op één lijn stelt met de geldigheid van het positieve recht, waarbij men het principieele onderscheid uit het oog verliest, hetgeen tot bedenkelijke consequentie moet leiden.

Kom ik nu tot het karakter van het natuurrecht, dan erken ik de onveranderlijkheid en algemeene geldigheid van maatstaf, aangezien zonder deze geen zedelijkheid of zedeleer en geen rechtsphilosophie als wetenschap mogelijk zou zijn. Dit berust op het algemeen-menschelijke onveranderlijke geestes-wettelijke in ons; precies zooals de natuur en de ontwikkeling in die natuur pas mogelijk is, dank zij de eeuwig onveranderlijke natuurwettelijkheid, zoo is evolutie op het gebied van den geest van lager tot hooger alleen mogelijk dank zij die eeuwig-onveranderlijke geesteswettelijkheid. Wel verre van daarmede in strijd te zijn, is evolutie slechts mogelijk, dank zij het bestaan er van. Wij zijn het er dus over eens, dat het onveranderlijke ligt in den maatstaf zelf, dien wij in ons hebben, die maakt, dat iets rechtvaardig kan worden geoordeeld of niet, dat iets ethisch gelden mag of niet. Dat de toepassing op de concrete verhoudingen en omstandigheden van dergelijke onveranderlijke beginselen leidt tot bijzondere veranderlijke regelen, ligt in de rede. Wij zouden dan ook met meer recht kunnen spreken van een „rede-recht” dan van een „natuurrecht”, mits wij onder „rede” niet alleen verstaan de „theoretische”, maar ook de „praktische Vernunft”. Ik mag er dan ook wel op wijzen, dat het nieuwere natuurrecht dan ook niet dwaalt in de richting van die essentieele onveranderlijkheid, want niemand heeft die zoo sterk op den voorgrond gesteld als het moderne natuurrecht.

De verhouding tusschen natuurrecht en positief recht is „eine sehr heikle Frage”, die tot een van de meest omstreden problemen van de rechtsphilosophie leidt. Ik lees in dit overzicht: „*vor ius constituendum: vaste normen voor rechtsontwikkeling*”. Daarover zijn wij het eens. Maar er staat hier ook: „Natuurrecht grondslag van positief recht”. Het hangt er nu maar van af wat men onder „grondslag” verstaat. Bedoelt men daarmede: eerste voorwaarde van normatieve

geldigheid van het recht in den zin, waarin de inleider begon met de vraag te stellen: „Vanwaar het recht, waarom ben ik tot iets verplicht?“, dan zeg ik: Dat laatste is geen vraag van positief recht, maar een ethische vraag. Ik erken en ken geen andere verplichtingen dan ethische verplichtingen. Ook de „rechtsplichten“ vloeien dan daaruit voort. Wanneer de inleider dat „natuurrecht“ noemt, dan is het in dien zin „rede-recht“, autonome redelijkheid, de autonomie van de rede tegenover de heteronomie van den spreker, dan is de autonome redelijkheid de grondslag voor deze normatieve geldigheid.

Wat betreft de stelling: positief recht kan natuurrecht voorstellen en nader determineren, deze schijnt mij in zooverre juist: Algemeene beginselen kunnen in het positieve recht te voorschijn treden en nader door het recht worden ontfouwd.

Ik kom nu tot punt C: „praktische beteekenis van het natuurrecht: voor ius constituendum: vaste normen voor rechtsontwikkeling“. Zoodra men het recht in wezen beschouwt als uitvloeisel van een soevereinen wil, zoodra men het recht tevens onderwerpt aan wat men bijzondere openbaring van dien hoogsten wil acht, die dus uiteraard „duiding“ behoeft en waarbij de theologen de wetenschappelijke duiders bij uitnemendheid zouden zijn, gaan spreker en ik uiteen; zoodra de theologen als zoodanig ten aanzien van rechtsquaesties ook maar eenig gezag voor zich zouden willen opeischen, zeg ik zoo principieel mogelijk: Neen! Wat ik tegen het natuurrecht heb, zooals het wordt toegepast in de Thomistische school hangt dus samen met den heteronomen gedachtengang van die school. Cathrein geeft eenige voorbeelden, ontleend aan het burgerlijk recht, het staatsrecht en het handelsrecht. Hij neemt een natuurrecht aan voor auteursrecht, vervalsing, erfrecht, enz. Wanneer hij nu beweert, dat men natuurrechtelijk kan bewijzen, dat echtscheiding ongeoorloofd is, dan zeg ik onmiddellijk: De zedelijkheid of de onzedelijkheid bepaalt, of echtscheiding al of niet is „geoorloofd“. Men zal ons de zedelijke beginselen moeten voorleggen, waaruit volgens eigen zedelijk oordeel zou moeten volgen, dat echtscheiding niet was geoorloofd, terwijl de Thomistische school tracht te betoogen, dat natuurrechtelijk echtscheiding onmogelijk dus geen recht zou zijn. Slavernij is Thomistisch-natuurrechtelijk toe te staan, uit een zedelijk oogpunt is zij te verwerpen. Er wordt beweerd, dat er omstandigheden zijn geweest, waarin de slavernij de „beste“ oplossing voor een deel van het maatschappelijk vraagstuk was, „betere“ oplossing dan het leven in loondienst. Zoo is de vrouw natuurrechtelijk onderworpen aan den man en hem gehoorzaamheid verschuldigd. Krachtens welk algemeen geldig onveranderlijk beginsel? Ethisch geldt stellig het tegendeel, n.l. gelijke rechten voor vrouw en man. Natuurrechtelijk mag de vrouw geen politieke rechten hebben. Wij verwerpen deze opvatting, die samenhangt met die gehoorzaamheid, welke de vrouw den man verschuldigd zou zijn. Zoodra ik kom tot de uitwerking van de bijzonderheden van het natuurrecht, wijken onmiddellijk onze wegen uiteen, dank zij het verschil in kenbron en het feit dat in het natuurrecht iets anders dan de eeuwige maatstaven van de beginselen „juist“ of „onjuist“ hebben gewerkt. Daarom kan ik mij het verzet van talloze juristen en niet-juristen tegen de natuurrechtelijke beschouwingen en het natuurrecht voorstellen. Ik kan mij indenken, dat ieder, die ten aanzien van het huwelijk en de verhouding van man en vrouw er anders over denkt, zegt: Het zou verschrikkelijk zijn, als wij aan dat natuurrecht onderworpen waren, wij behooren dat natuurrecht af te wijzen. Een recht, dat in strijd zou zijn met het natuurrecht, zou niet als recht mogen gelden en niet in het geweten binden. Ten aanzien van dit punt schijnt mij de Thomistische leer vaag, onvoldoende en gevaarlijk. Een wet moet aan verschillende natuurrechtseischen voldoen om werkelijk wet te zijn. Men zegt anders: „Dat is geen wet“, in de beteekenis van „geen ware wet“. Men vindt hier een voortdurende verhaspeling van rechtsidee en rechtsbegrip. Onrechtvaardig recht wordt niet erkend in dezen gedachtengang: Dat is geen recht, zoomin als

valsch goud goud is. Dat gaat buitengewoon ver. In de practijk „il est avec le ciel des accommodements". Maar in al die gevallen, waarin tevens dat andere kenmerk, dat door den inleider op den voorgrond is gesteld, de sociale kant, het gemeene nut, in oogenschouw moet worden genomen, leidt het natuurrecht in de Thomistische leer tot een onhoudbaar utilisme. Neem b.v. het strafrecht. Wanneer een wet niet strekt tot algemeen nut, dan mist zij een van de essentialia van een wet. Stel u voor, hoe ontzaglijk ver men gaat, wanneer men een wet wil gaan beoordeelen naar de vraag, in hoeverre zij strekt ten algemeenen nutte. Denk eens aan de huwelijkswetgeving, aan de politieke rechten enz.! Zoo dra men in bijzonderheden afdaaft, ontstaan telkens groote principieele verschillen. In zooverre zijn wij het weer met den inleider eens: wat door een toevaligen wetgever is vastgesteld, is op zich zelf noch rechtvaardig noch bindend in het geweten. — Waarom is het in Engeland nooit tot een ontwikkeling van het natuurrecht gekomen? Men behoefde daar zijn eischen van hervorming, van een nieuw recht, niet te hullen in het gewaad van een „natuurrecht", men behoefde daar niet te betoogen: „Het thans geldend recht is heelemaal geen recht, want het strijdt tegen natuurrecht". Men kan positief recht als onrechtvaardig recht bestrijden. Diezelfde critische taak heeft het natuurrecht elders volbracht. Dat was de zegenrijke werking van het natuurrecht, hoe zeer het ook gevaarlijk kan worden in zijn fundeering en uitwerking!

Hierna wordt de vergadering door den Voorzitter gedurende eenigen tijd geschorst.

De heer Mr. G. SCHOLTEN: Ik zou kunnen volstaan met den inleider een enkele vraag te stellen ter opheldering van het standpunt, dat hij inneemt tegenover het probleem, in hoeverre recht in het algemeen en dit natuurrecht in het bijzonder wordt bepaald door het al dan niet aannemen van een Godsbestaan. Dit is mij vanmorgen na de rede van den geachten inleider niet duidelijk geworden. Heb ik hem wel gevolgd, dan was de gang van zijn betoog deze: Hij begon met de aanneming van een Godsbestaan, poneerde de absolute afhankelijkheid van den mensch van God en ontwikkelde die vrij uitvoerig, maar voegde er aan toe, dat, al nam men ook dit standpunt niet in, zijn stellingen omtrent recht en natuurrecht toch ook even goed gelden. Over het Godsbestaan kunnen wij hier niet discussiëren, zei hij, maar met grooten nadruk liet hij er op volgen, dat hij, afgescheiden daarvan, zijn stellingen omtrent het natuurrecht nader zou demonstreeren. Ik verwachtte toen een betoog, dat ook verstaanbaar zou zijn voor hen, die theologisch op een ander standpunt staan, en in tegenstelling met het eerste gedeelte, waarvan de inleider zelf zei, dat het niet voor redelijke gedachtenwisseling vatbaar is, wel een onderwerp voor gedachtenwisseling zou kunnen uitmaken. En toen, ik moet het eerlijk zeggen, heb ik tot mijn groote teleurstelling moeten constateeren, dat in het verdere gedeelte van het betoog, dat bestaan van God toch weer telkens schering en inslag was in de argumentatie van den spreker. De inleider wees op het werken van een natuurwet, maar toen hij dat begrip „natuurwet" nader ontwikkelde, heb ik hem hooren zeggen, dat de natuurwet door dengene, die den mensch geschapen heeft, aan den mensch was ingelegd. Verder heeft hij betoogd, dat de schepper, het Godswezen dus, den mensch licht heeft gegeven om een redelijk inzicht te krijgen in de vraag van gerechtigheid en ongerechtigheid. Telkens weer hebben wij in dat gedeelte van het betoog, waar wij meenden, dat de geachte inleider zich zou bewegen op het terrein der redelijkheid, het Godsbestaan als argument hooren gebruiken. Nu van tweeën één: of de inleider meent, dat de vragen omtrent recht en gerechtigheid niet juist beantwoord kunnen worden, zonder een bepaalden God aan te nemen — en dan zou op grond van zijn uitslating, dat het Godsbestaan hier geen onderwerp van discussie kan uitmaken, zijn overigens zoo belangrijke rede onder dankzegging voor de moeite voor kennisgeving kunnen worden aangenomen —

of hij stelt er prijs op, dat zijn rede een voorwerp van redelijke gedachtenwisseling kan zijn, maar dan zal hij uit zijn betoog de vraag van het Godsbestaan volkomen moeten elimineeren en moeten blijven op het terrein van de redelijkheid, zoodat bij wijze van spreken het woord „God” in dat gedeelte van zijn betoog niet zou kunnen voorkomen.

Gaarne zou ik vernemen, welk van de beide standpunten de inleider inneemt. Is het het laatste standpunt, dan meen ik, dat de geheele opzet van betoog, argumentatie en constructie van een geheel anderen aard zal moeten zijn dan hetgeen wij hedenochtend van hem hebben vernomen.

De heer Prof. Dr. DE LANGEN WENDELS: Ik heb met uiterste belangstelling de zeer belangrijke uiteenzetting van prof. Polak, die men een referaat op zich zelf zou kunnen noemen, aangehoord. Ik geloof, dat het nut van de beide voordrachten, die wij hedenochtend hebben gehoord, wel dit zal zijn, dat de dubbele beschouwing over het natuurrecht, die door de geheele geschiedenis heen zich openbaart, ook in den modernen tijd, zoo sterk mogelijk tot uiting wordt gebracht. Dat wil ik hier in een paar woorden motiveeren. Waarschijnlijk kan het tot oriëntatie van het debat strekken, wanneer ik daaraan vastknoop enkele opmerkingen omtrent de bronnen voor de kennis van het natuurrecht. De heer Polak heeft herhaaldelijk op een van de groote bronnen van het natuurrecht, den H. Thomas van Aquino gewezen. Het is uiterst moeilijk, het juiste begrip van het natuurrecht, ook bij Thomas van Aquino, in het licht te stellen, omdat ons ontbreekt de historisch-critische reconstructie van de juridische gedachtenwereld in de middeleeuwen. Zie ik het juist, dan geloof ik, dat er minstens — let wel, ik spreek hier van minimum — 7 of 8 verschillende opvattingen van het natuurrecht bij Thomas van Aquino te vinden zijn, die hij met zijn critischen geest heeft overgeschouwd en getracht heeft tot een harmonie te maken. Dat ligt in den aard van de zaak. „Quelle est donc cette dame, la Nature?”, vroegen de wijsgeeren aan het begin van de 18e eeuw. Ieder spreekt over de natuur, en elke levens- en wereldbeschouwing is ook een bewuste uitdrukking van het wezen van de natuur. Thomas spreekt op sommige plaatsen over het natuurrecht en sluit zich daarbij aan bij het „vis insita rebus”, dat tamelijk dicht staat bij de natuurbeschouwing van 50 of 60 jaar geleden. Hij ontkent niet, dat daar een grond van waarheid in is. Zoo kan men minstens een drietal opvattingen van het natuurrecht in het Romeinsche recht vinden. Men vindt er een Aristotelischen inslag, een zeer sterken stoïcijnschen inslag in. „Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit” lezen wij bij Iustinianus. Hij stelde de natuur tegenover de rede. De rechtsmaterie, die gemeenzaam is aan den mensch als zintuigelijk, als dierlijk wezen, dit complex van menschelijke instincten vormt bij den mensch het natuurrecht, en dat stelt hij tegenover het redelijk recht, dat zich ontwikkeld tot het beroemde *ius gentium*.

Een andere opvatting bij Thomas is deze, dat men heeft negatief natuurrecht en positief natuurrecht. Ik meen, dat bij Seneca deze uitdrukking voorkomt: Wat is natuurrecht waarover de natuur niets zegt? In dezen zin kan men zeggen, dat het communisme natuurrecht is, omdat de natuur niet bepaald heeft, dat dit of dat bepaald goed betrekking heeft op een bepaalden persoon. Positief natuurrecht is niet, waartoe een zeker openbaar redelijk instinct vaststaat.

Augustinus, de theoloog, tracht alles te bezien van het standpunt van den schepper van de natuur, en legt er zich met zijn speculaties voornamelijk op toe, zich in te denken in de scheppingsgedachte. In Genesis staat, dat God den mensch geschapen heeft in een staat van oorspronkelijke rechtvaardigheid. Hoedanig zou nu deze ideale mensch zijn geweest? Hij zegt dan ook dat oorlog geen natuurrecht is, privaat bezit ook niet. Er is in den idealen mensch geen mijn en dijn geweest, er zal gemeenschapsgevoel zijn geweest. Ieder zou uit het genadeleven genigd zijn alles aan anderen mede te deelen. Ook slavernij is dan tegen de natuur. Van

den anderen kant, hoewel hij Aristoteles niet direct bestudeerd heeft, wist hij door zijn studie van het Romeinsche recht en door zijn kennis van Cicero toch voldoende van den realist Aristotelis, die den mensch beschouwt gelijk hij werkelijk is. Aristoteles met zijn zuiveren realiteitszin — dat geef ik Prof. Polak toe — heeft neiging het „zijn” te vereenzelvigen met het „moeten zijn”. Hij wil met andere woorden een rechtstoestand construeeren, die speciaal voor hem en voor de Hellenen, en meer in het bijzonder voor Athene, het recht ontruikt aan de willekeur, en wil die fundeeren op de absolute normen van de rede. Bij Augustinus nu vindt men een dubbel natuurrecht. Hij is voor en tegen het communisme, voor en tegen den oorlog, voor en tegen de slavernij. Volgens het ideale, het zuivere natuurrecht, zou er geen privaats bezit zijn. Maar als gevolg van de zonde in den mensch, van het egoïsme, moet er wel slavernij zijn. Door Isodorus, de eerste, die die verschillende ideeën heeft trachten samen te stellen in de zevende eeuw, komt het genetische historische niet ontwarde natuurrecht met al die elkaar weerstrevende ideeën in het kerkelijk recht. Men vindt de meest curieuze definitie van het natuurrecht in het decretum gratiani, waarin de meest flagrante tegenspraak voorkomt. Bij de definitie van het natuurrecht leest men daar op een plaats: Wat de rede den mensch geeft, wat alle dieren gemeenzaam is, alles wat in het Evangelie staat; daar hebt gij het Augustiaansche, het Ulpiaansche, het Stoicijnsche, het Aristotelische door elkaar. Nu komt Thomas en vindt deze verwarde materie. Hij tracht aan elk van die opvattingen een bepaalden rede-lijken inhoud te geven. Hoe gaat hij dan te werk?

Voordat ik hierop inga, moet ik eerst iets zeggen over de begrippen „autonoom” en „heteronoom”. Ik betreur, dat deze verwarrende terminologie door Prof. Polak gebruikt is. Ik neem deze scherpe tegenstelling niet aan, die door Wundt voornamelijk in zijn Ethik is ontvouwd. Het is een gemakkelijk systeem, maar ik moet verklaren, dat ik noch heteronomist, noch automonist ben. Eenmaal aangenomen echter, dat er een autonomie, een immanente rechtsleer, die het volle recht laat voortkomen uit de natuur zonder meer, zonder God dus, en een transcendent, buiten de natuur van den mensch, in de schepping gefundeerd natuurrecht is, moet ik Prof. Polak opmerken, dat Thomas zich volkomen stelt op het standpunt van de autonomie rechtsleer. Waarom is dit zoo? Omdat Thomas zijn echte definitieve bepaling van het natuurrecht overneemt van Aristoteles, die in zijn ethiek geen woord spreekt over God, met andere woorden, Thomas is diep overtuigd, dat men elke wetenschappelijke onderscheiding onmiddellijk uit eigen materie moet determineren, niet door een beroep op God, maar dat men op de menschelijke rede een zeker soort van natuurrecht kan construeeren. Maar hij is ook overtuigd, dat objectief, wat de realiteit betreft, het bestaan van die natuur en die rede niet voldoende verklaard kan worden zonder de eerste oorzaak, God, en wel, omdat hier natuur staat tegenover cultuur. De natuur is een zuiver product van God, waarin de mensch als zoodanig veranderen kan of moet of mag, maar die altijd weer als grondslag van elke verdere cultuur moet vinden God, die dus onveranderlijk is. Die mensch kan een zuivere rechtskennis hebben — in dien zin heeft Grotius volkomen gelijk gehad — ook iemand, die Gods bestaan niet aanneemt, kan op de menschelijke natuur, gelijk hij bestaat, een rechtsleer vormen, gelijk men een natuurkunde, een medische leer, kan formuleeren. Albertus de Groote schreef een boek, dat evengoed geschreven kan zijn door iemand, van wien men niet weet of hij een persoon God aanneemt. De wetenschap zoekt de onmiddellijke oorzaken en in dien zin moet ook de rechtswetenschap niet elk oogenblik teruggrijpen op God. Ik geef ook volkomen toe, dat er bij de theologen neiging bestaat, voorzooover zij het natuurrecht trachten te construeeren, in het theologisch denken en afleiden te ver te gaan en op het gebied te komen van de eigenlijke juristen, die het in zich afgesloten rechtsterrein als eigen object van wetenschap construeeren. Maar wanneer — en dat is ontegenzeggelijk bij Thomas het geval — de geheele rechtstheorie, die in zich

autonoom is (om dit ongelukkige woord nog eens te gebruiken) een besloten materie is met eigen beginselen, wordt geplaatst in de theologie, dan geeft die theologie hem vooreerst zekerheid, waardoor ook de natuurkennis, die door menselijke afdwaling, egoïsme en passie voortdurend in gevaar komt, een reserve krijgt van zekerheid door de openbaring. Hij zoekt een grootere rechtszekerheid. Wanneer er ook twijfel bestaat aan dit of dat punt van het natuurrecht, de openbaring is daar om den mensch te helpen. Ieder mensch heeft dat natuurrecht nodig. Ook het minder beschaafde deel. Op een eenvoudige wijze krijgt men het in de decaloog, en alleen de geschoolden vinden het na langzaam en moeilijk zoeken. In de openbaring zoekt Thomas in de derde plaats een uitbreiding van het natuurrecht, een verfijsing en beschaving daarvan. Het is dezelfde God, die ook de natuur heeft geschapen, die zijn scheppingsgedachte in het Evangelie en in de openbaring laat doorstralen. In dien zin construeert Thomas, gelijk Augustinus, een ideaal natuurrecht: Hoe zou de menselijke natuur zijn, wanneer de zonde de mensheid niet ontsteld had? Waarheen moet het met onze beschaving? Hoe zou de verhouding zijn tusschen man en vrouw, tusschen ouders en kinderen, tusschen burgerlijke en geestelijke autoriteiten, tusschen onderdaan en overheid? Al deze vragen tracht hij op sobere wijze op te lossen en daarin is hij een meester. Hij waagt zich niet te ver op het terrein van mooie ideële deductie. Hij weet op al die punten het ideaal niet alleen te verzekeren en algemeen te maken, maar ook zelfs te verfijsen. Wanneer hij dus in de openbaring een grootere zekerheid, algemeenheid en verfijsing van het natuurrecht vindt, leidt hij dat natuurrecht niet terug tot een wil — hij is volkomen anti-voluntarist — maar tot de eeuwige rede Gods. Die rede is de bron van alle recht, van het menselijk recht, als menselijke rede, van het absolute recht als Goddelijke rede, en omdat die rede-wijsheid daaraan ten grondslag ligt, is het natuurrecht absoluut onveranderlijk. Ik releveer dit, omdat er in de middeleeuwen was een sterke voluntaristische strooming, die het natuurrecht terugbracht op Gods wil. Wanneer men dan de vraag stelde b.v.: waarom mag ik niet doodslaan? dan luidde het antwoord: omdat God het niet wil. Als God daarvan dispensatie gaf, zou men het wel mogen doen. Dit is nu de groote hervorming, die Thomas in het middeleeuwsche recht heeft gebracht, dat hij het eerst formeel het natuurrecht heeft losgemaakt van de theologie, maar tegelijkertijd objectief theologie en natuurrecht zeer intiem met elkander verbonden heeft: Bij harmonische scheiding, harmonische eenheid! En zijn tweede verdienste is, dat hij het natuurrecht in de verschillende verwarrende opvattingen van dat recht tot een harmonische eenheid heeft teruggebracht. In de derde plaats heeft hij het groote beginsel gesteld, dat het menselijk recht is een eeuwig Goddelijk recht als uiting van de Goddelijke rede.

De heer Mr. VAN LIER: Mijnheer de Voorzitter! Uit hetgeen verschillende sprekers hebben gezegd, zou ik deze conclusie willen trekken, dat wij er allemaal van overtuigd zijn, dat er, behalve het positieve recht, nog iets anders is. Ik zou nu deze vraag willen stellen: Doen wij er wel juist aan, datgene wat wij bedoelen als dat hogere recht, met het woord „natuurrecht” aan te duiden? Geeft dit geen aanleiding tot misverstand? Wat is „natuur”? Daar zal niet ieder op gelijke wijze op antwoorden. Van „Deus sive natura” spreekt Spinoza. In de inleiding van Mr. Duynstee komt het woord „natuur” telkens in een andere betekenis voor. Als hij spreekt van „natuurlijk”, wat bedoelt hij dan eigenlijk? Hij bedoelt dan iets „van zelfsprekends”, iets dat voortvloeit uit de eeuwige rede. Maar als hij later spreekt van de „natuur” van levenloze wezens en van menschen, dan bedoelt hij „den aard” daarvan. Dat is dus „natuur” in een geheel andere betekenis. Zoo onderscheidt ook Spinoza „natura naturans” en „natura naturata”, twee verschillende kanten van de zaak. Bij de Grieksche filosofen speelt de natuur, de *φύσις*, een groote rol en zoo treft men in de geschiedenis

van de wijsbegeerte telkens het begrip „natuur” aan in gewijzigde beteekenis. Wanneer men nu vasthoudt aan het woord „natuurrecht”, dan kweekt men verwarring, een verwarring, die niet noodig is. De band, die ook tegenwoordig erkend wordt tusschen het positieve recht en dat hoogere recht, is niet die van de natuur, maar een algemeen logische band, een metaphysische band als men wil, en naar mijn meening, is datgene wat men verstaat onder „natuurrecht” te begrijpen als de „de idee van de gerechtigheid”. De bedoeling van het positieve recht is tevens, dat een hooger recht wordt toegepast en tot gelding wordt gebracht. Dit is de zin voor de rechtvaardigheid, de gerechtigheidsidee. Noemde men die vroeger het natuurrecht, tegenwoordig kan men veel beter spreken van de idee der gerechtigheid als de bron van alle recht. Als men de zaak zoo beschouwt, kan men veel misverstand over het natuurrecht verklaren en historisch begrijpelijk achten, en nu beschouwen, als iets waarover wij heen zijn. Datgene wat men met natuurrecht bedoelt, wordt niet ontkend of verworpen door er een beteren naam aan te geven, en die naam zou m. i. kunnen zijn: de idee der gerechtigheid of de gerechtigheid. Hierover zou ik gaarne het oordeel van Mr. Duynstee vernemen.

De heer Mr. E. L. VAN EMDEN: Mijnheer de Voorzitter! Ik zou tegenover Prof. Polak dit willen aanvoeren: Hij heeft voor mij niet opgelost de vraag, hoe wij komen aan onze kennis van goed of kwaad, hoe wij uit den mensch alleen en zonder met God rekening te houden, er toe kunnen komen, goed en kwaad van elkander te onderscheiden. Hij zoekt het alleen in het hart van den mensch, in het verstand van den mensch. Wanneer echter de mensch alleen met zijn verstand rekening houdt en niet met God, dan zal hij zien, dat de meeningen zeer uiteenloopen en dat de een kwaad noemt wat de ander goed vindt, gelijk ook de loop van de discussie heden met eenige voorbeelden heeft bewezen. Ten aanzien van groote quaesties zooals bijv. slavernij, echtscheiding, de verhouding tusschen ouders en kinderen, zijn de individueele meeningen der menschen steeds uiteengelopen. Uit den mensch alleen, dit meen ik tegen prof. Polak te mogen aanvoeren, kan men het niet vinden. Toen ik 23 jaar geleden te Leiden promoveerde, heb ik dat neergelegd in mijn eerste stelling. Wanneer wij niet aannemen een objectief vaststaand rechtsbewustzijn, dat in God zijn oorsprong vindt, dan dwaalt men af, en dan loopen de meeningen en opvattingen der menschen over alle mogelijke vraagstukken zeer sterk uiteen!

De heer Prof. Mr. EIGEMAN: Mijnheer de Voorzitter! Ik wil er mijn leed- wezen over betuigen, dat ik de voordracht van Mr. Duynstee niet heb kunnen bijwonen. Wanneer ik er nu toch iets over zeg, ben ik bang, misschien in herhalingen te vervallen. Ik wil het er echter op wagen. Ik wensch hem een vraag te stellen, die ligt opgesloten in het eerste deel van zijn hoofdstukje: „Wezen van het natuurrecht”. Daar leest men: „Deze orde is verwezenlijkt op verschillende wijzen, daar God alles beweegt volgens zijn natuur: voor de levenlooze wezens door de fysieke natuurwetten, voor de redeloze levende wezens door het instinct, voor de redelijke wezens door de orde te doen kennen en vrijwillig te doen verwezenlijken, m. a. w., door zedelijke bevoegdheden en verplichtingen”. Nu maakt de inleider verschil tusschen levenlooze wezens aan den eenen kant en daartegenover redelijke en redeloze levende wezens. Daarover wensch ik nu een vraag te stellen, die ook haar fundeering vindt in wat een voorgaande spreker zeide over de natuur van den mensch, waaruit het recht zou voortvloeien. Daar zit voor mij altijd de moeilijkheid. Neem eens aan, dat ik de natuur van den mensch zuiver materialistisch opvat. Ik doe dat persoonlijk niet, maar ik stel de vraag. Dan is het gheele geestelijke leven eigenlijk een geestelijk leven, dat niet bestaat, want dan bestaat er alleen materie. Wanneer ik nu scherp ontledend vraag: Wat is de mensch? dan is de mensch voor die materialistische opvatting

een zeer ingewikkelde atomenconstellatie, die zich op bijzondere wijze openbaart en o.a. functioneert in een geestelijk leven. Dat kan o.a. zijn een rechtsleven. Maar dat beteekent, dat dat rechtsleven niet iets is, dat in zich zelf bestaat, maar is een functionneering, een openbaring van de stof. Dan kan ik dus wel onderscheiden levenlooze en levende wezens, maar in het kader van dezen gedachtegang kan ik niet onderscheiden tusschen redelooze levende en redelijke levende wezens, want eigenlijk loopen die twee in elkander over. Dan is ook de rechtsopvatting van den mensch niet iets, dat zich uit door zedelijke bevoegdheden en verplichtingen, doch door werkingen van de stof, die zich toevallig in den mensch uiten. Dan heb ik het geheele recht weggeredeneerd. Ieder begrijpt, dat ik hier uiteenzet het bekende Marxistische standpunt. Wanneer ik nu spreek van de natuur van den mensch, waaruit het recht voortvloeit, dan moet ik eerst een meening hebben over de vraag, wat het wezen is van den mensch. Dat is dus een primaire eisch, die door het geheele rechtsvraagstuk wordt gesteld. Nu zou ik gaarne de meening van den geachten inleider willen vernemen: Wanneer ik het natuurrecht afleid uit de natuur van den mensch, wat verstaat gij dan onder die natuur van den mensch?

De heer Mr. BOASSON: Mijnheer de Voorzitter! Ik was niet voornemens hier te spreken. In de eerste plaats heb ik daartoe niet het recht, omdat ik door ambtsbezigeden verhinderd was hedenochtend hier aanwezig te zijn, en in de tweede plaats mis ik dat recht op grond van onvoldoende kennis. Mijn kennis op dit gebied is zoo miniem, vergeleken met die van den geachten inleider, dat het mij eigenlijk niet geoorloofd is hem zelfs vragen te stellen. Wat mij den moed geeft toch het woord te voeren, is intusschen de richting, die het debat neemt. Er wordt telkens weer gesproken over de verhouding tusschen God en het natuurrecht. Op dit terrein mag ik een beroep doen op mijn eigen ervaring, niet, omdat die ervaring zoo buitengewoon belangrijk is, maar wel, omdat ik met angstvalligen ernst heb getracht, mijn wetenschappelijk onderzoek en mijn studiën voortdurend te verifiëren door mijn practische ervaring in de dagelijkse rechtsvinding en rechtsvorming en de laatste te toetsen aan de eerste. Het heeft mij altijd getroffen, dat, terwijl wij eenerzijds spreken van de rechtsidee en het als rechtssubject vervuld zijn van de eerlijke bedoeling, die rechtsidee te verwezenlijken, wij in de practijk telkens zien, dat wij zoo ver afstaan van het groote ideaal. Dat geeft mij meermalen het gevoel, dat het gebied van het recht en van de rechtvaardigheid, het gebied van de rechtsidee, is een tot in de hoogste sferen reikend gebied gelijk men uit de juridische en rechtsphilosophische literatuur zou mogen afleiden. Bij nadere kennismaking met de katholieke rechtsphilosophie heeft het mij buitengewoon bevredigend getroffen, dat ik in de katholieke leer aan het objectieve recht een afzonderlijke plaats zie toegekend, en daar een scheiding zie tusschen de absolute doeleinden van het Goddelijke en het dagelijksche doen van het gewone natuurwezen. Wanneer wij spreken van rechtsideaal of rechtsidee, dan heb ik altijd het gevoel, dat wij twee verschillende dingen bedoelen. Eenerzijds trachten wij in practijk te brengen datgene wat redelijkerwijs in verband met de bestaande opvattingen van de menschen verwerkelijkbaar is, anderzijds heb ik den indruk, dat men zich een toestand denkt zooals Augustinus zich dien heeft gedacht: Hoe was de mensch absoluut, toen hij nog goed was? Deze twee begrippen komen tot een juister inzicht in de katholieke rechtsphilosophie. Men ziet daar het normaal nageleefde erkend als een uiting van een hooger ideaal, maar in de sfeer van de natuurlijkheid van de menschen, zooals zij zijn met hun gebreken en hun deugden. Wanneer de rechtsidee toepassing vindt op de maatschappelijk gewenschte wijze, dan is het altijd zoo, dat men het recht toepast, gelijk het in verband met de bijzondere omstandigheden toepasbaar is. Men zou alle rechtsverhoudingen dus op twee wijzen kunnen beoordeelen, nl. dat het slechter had kunnen zijn en, naar een hooger en maat-

staf, dat 't beter had kunnen zijn. Wat nu het absolute ideaal is voor ons inzicht in 't recht, vindt men niet wanneer men het probleem uit de niet-theologische rechtsphilosophen bestudeert. Er blijkt bovendien een groote onbevredigdheid, wanneer de rechtsidee nooit iets anders kan zijn dan de toepassing van beginselen in de verhouding van de menschen, volgens de redelijkheid, gelijk zij in verband met de natuurgewoonten van de menschen kan zijn. Maar daartegenover, waar is de grens van het stellen van eischen aan den mensch, wanneer men hem los van concrete mogelijkheden wil beoordeelen? Hoe kan men den mensch beoordeelen, wanneer men niet heeft een absoluut rechtsidcaal, dus een absolute beschouwing over wat werkelijk moet zijn? Het heeft mij steeds getroffen, dat in dit opzicht de theologische rechtsphilosophie oneindig veel sterker staat en krachtiger is dan de rechtsphilosophieën, die zich niet op theologisch standpunt stellen. Men kan bij de rechtsphilosophie spreken van „de idee”. Het begint reeds bij Plato met zijn „Idee”. Men vindt het terug bij Aristoteles met zijn „Entelechie” en de beschrijving van God als den geest die zich zelf denkt (Metaph. 1072b). Bij Spinoza met zijn „Substantie” en bij Hegel met zijn „Idee”. Het zegt echter allemaal zoo weinig omtrent wat het hoogste rechtsideaal is. De theologische beschouwing zegt wel iets omtrent het rechtsideaal. Op het punt, waar de theologische rechtsphilosophie eindigt, vindt men theoretische beschouwingen, begrippen, gedachten en constructies. Het eigenaardige van de theologische rechtsphilosophie is, dat die uitgaat in beginsel van de drijfkracht van een hoogere macht. Dit lijkt mij inderdaad het eenige antwoord dat men kan geven op de vraag: hoe moet de mensch leven volgens absolute idealen, dat dit niet allereerst bepaald wordt door andere menschen, dat niet het criterium is wat andere menschen willen en begeeren, maar de verhouding van den mensch tegenover een hoogere Macht, die alles omvat en geschapen heeft en tegenover welke de mensch niet anders is dan het eerste het natuurwezen, ten opzichte van Welke hij slechts rechtvaardiging vindt, in zoover hij Haar kent en zich zooveel mogelijk van den wil, den drang, het streven van die hoogere macht vervult.

Dit is een kleine opmerking van iemand, die zich in de eigen sfeer, waarin hij is geboren, onbevredigd heeft gevoeld en die in de theologische althans in de religieuze rechtsleer oplossingen heeft meenen te zien, die ontbreken in de meer rationalistische rechtsphilosophie.

De heer Mr. DUYNSTEE ⁴³⁾: Mijnheer de Voorzitter! Er zijn vele en zeer essentiële moeilijkheden opgeworpen tegen de leer, die ik in mijn inleiding mocht uiteenzetten. Ik geloof, dat ik het meest praktisch handel, door de moeilijkheden, die gemaakt zijn, min of meer systematisch te bespreken, en dit valt mij gemakkelijk, omdat ik ze dan kan concentreren op hetgeen prof. Polak gezegd heeft. Ik zal, voorzover het mij mogelijk is, de opmerkingen van den heer Polak volgen, en dan in verband daarmee ook de andere vragen behandelen, die mij zijn gesteld.

Als ik de reeks van tegenwerpingen naga, dan kom ik onmiddellijk aan een punt, waarbij de heer Polak heeft stil gestaan en waaromtrent de heer Scholten mij heel nadrukkelijk een vraag heeft gesteld, nl. de verhouding van recht en Godsbestaan. Voordat ik echter hierop inga, moet ik een verkeerde opvatting recht zetten, waarop ik in mijn inleiding ook reeds gewezen heb, maar die blijkbaar niet voldoende door mij is uitgewerkt, al is dit punt van het hoogste belang. De heer Polak, de heer Scholten en ook anderen hebben voortdurend

⁴³⁾ Ik wil hier nadrukkelijk opmerken, dat ik slechts een zeer betrekkelijke verantwoordelijkheid aanvaard, voor wat hier als mijn antwoord op de geopperde moeilijkheden staat gedrukt. Daar ik het stenogram der gedachtenwisseling eerst twee en een half jaar na de vergadering in handen kreeg, en bovendien niet voor oogen had de opwerpingen van mijn voornaamsten oppositens, prof. Polak, was mij een juiste beoordeeling niet mogelijk.

gesproken over mijn theologische wijze van zien en mijn theologische behandeling van geheel deze stof. Wanneer men het woord „theologie” neemt in dezen zin, dat men uitgaat van God, hoe dan ook gekend, hetzij op natuurlijke wijze gekend, hetzij door de openbaring, is dat epitheton volkomen juist. Ik heb gezegd, dat de natuurrechtsleer essentieel theocentrisch is. Maar men heeft den term „theologisch standpunt” in anderen zin genomen, in dezen zin, alsof ik zou zijn uitgegaan van het geloof in het bestaan van God; m. a. w. alsof ik mij hier stelde op een standpunt van openbaring en uit de openbaring zou concludeeren tot het natuurrecht.

Het zij zeer verre van mij, dat in ernst te willen beweren. Hoe zeer het ook waar is, dat door het feit van de openbaring de aanneming van een natuurrechtsleer, de kennis van wat door het natuurrecht wordt gevorderd, gemakkelijker wordt, met de fundeering van het natuurrecht heeft dit niets te maken. Het geloof en de openbaring laten wij geheel ter zijde. Dat zal misschien eenige verwondering baren. Daarom zij het mij geoorloofd hier aan te geven, dat men God kan kennen op tweevoudige wijze, dat er vooreerst een Godskennis bestaat, zuiver redelijk, met het natuurlijke verstand, en in de tweede plaats een Godskennis krachtens openbaring. De eerste Godskennis is de Godskennis volgens de bekende bewijzen voor het Godsbestaan, waarbij men, uitgaande van het ens creatum, het ens contingens, het ding, dat kan zijn en ook niet kan zijn en daaruit logisch doorredeneerend met praemissen, conclusies en syllogismen, komt tot een wezen, dat noodzakelijk bestaat, een wezen, dat óók krachtens zijn bestaan uit eigen wezen oneindig is, dat intelligens is, en alle mogelijke eigenschappen van God bezit, gelijk zij daaruit voortvloeien. Van die kennis van het bestaan van God ga ik hier uit. Dat is een zuiver natuurlijk redelijke kennis, die niets met het geloof te maken heeft en die iemand, die nooit van openbaring heeft gehoord, evengoed kan hebben, als de geloovige Christen. Onder de heidenen voor Christus zijn er velen geweest, die God erkend hebben, gelijk dit bij ontelbaar vele menschen in onzen tijd het geval is. Hoevele zijn er niet, die niet geloovig zijn, die niet erkennen de goddelijkheid der christelijke of Mozaïsche openbaring, maar die toch zeggen: Er moet een eerste oorzaak zijn, een God, die alles geschapen heeft!

Daarnaast of, wilt U, daartegenover of daarboven, staat de kennis van God door openbaring. Wanneer wij niet redeneeren uit het feit, dat hier een geschapen ding bestaat en daaruit concludeeren, dat er een eerste oorzaak moet zijn, maar uitgaan van de directe openbaring Gods (want God als Schepper en Heer van heel het menscheijk wezen kan, zoo goed als wij met elkander spreken en elkander onze gedachten mededeelen, rechtstreeks inwerken op ons verstand en in ons verstand het licht instorten van zijn bestaan), dan komen wij tot een totaal andere kennis van God. En deze kennis, die kennis door instorting, is de grondslag van het geloof, van het Mozaïsche zoowel als van het Christelijk geloof.

En nu kom ik weer tot datgene waarvan ik ben uitgegaan en wat aanleiding werd tot deze uiteenzetting. Ik redeneer hier eenvoudig krachtens een natuurlijke Godskennis. De bovennatuurlijke kennis, die van het geloof, laat ik er ten eenenmale buiten. In mijn inleiding nu heb ik beweerd, dat zonder dit natuurlijkerwijze aannemen van een Godsbestaan geen recht in den vollen zin van het woord mogelijk is. Ik zal dit nogmaals aantonen. Doch vooraf wil ik nadrukkelijk verklaren, dat ik de zaak hier geheel theoretisch beschouw. Wanneer ik zeg, dat m. i. aan het recht zijn grondslag ontbreekt, als men het bestaan van God verwerpt, wil ik daarmee niet betoogen, dat men zonder deze aanname niet zedelijk zou kunnen leven. Ook al erkent men niet den laatsten grond, dan kan men toch, wijl men den naasten maatstaf, de menscheijke rede, bezit, naar die rede en dus zedelijk handelen.

Evenzeer wil ik uitdrukkelijk vaststellen, dat men, om het natuurrecht te

kennen, niet telkens tot God behoeft terug te gaan. Prof. De Langen Wendels heeft gezegd, dat Aristoteles en S. Thomas, zonder over God te spreken, het natuurrecht hebben ontwikkeld. Dit is volkomen begrijpelijk, want, wanneer men over het natuurrecht spreekt, behoeft men zelfs niet éénmaal God te noemen. Men kan redeneeren uit de *causa proxima*, de nadere oorzaak, de natuur, die echter niet is de *causa ultima*, de laatste, of, als men wil, de eerste oorzaak. Vandaar, dat ik alleen heb beweerd, dat de *laatste oorzaak* van alle recht is God.

Ik moet dat nu bewijzen. Tegen mijn inleiding, tegen de argumenten, die ik heb aangehaald, is tot mijn verrassing geen opmerking gekomen. Ik heb het te leveren bewijs reeds gegeven, n.l. uit het feit van onze onderwerping aan een gezag: Wij zijn aan gezag onderworpen: ik ben alleen onderworpen aan een gezag, wanneer ik door iets of iemand onderworpen word; zoo voortredeneerend kom ik tot de eerste oorzaak van die gezag, tot God. — Nu zal prof. Polak zeggen: Wij zijn onderworpen door ons zelf, wij zijn autonoom onderworpen, wij zijn ons zelf wet. Maar dan vraag ik: Waarom ben ik onderworpen aan deze uitspraak, aan die imperatief? En dan heb ik dezelfde moeilijkheid weer terug. Hoe men het wendt of keert, men komt tot deze redeneering: Wanneer ik onderworpen ben aan het een of ander gezag, dan moet er een gezag zijn geweest, dat mij feitelijk onderworpen heeft. Ben ik verplicht een gezag te volgen, dan moet er ook iets zijn, dat mij onder dat gezag stelt. Hoe men dat nu noemen wil, of men het „staat” noemt of „imperatief”, dat blijft mij gelijk, de vraag is eenvoudig: Waarom ben ik onderworpen, waarom moet ik volgen? En dan kom ik tot de *prima causa*, een God, aan wien ik onderworpen ben krachtens mijn wezen. God heeft mij gemaakt; al wat ik ben, ben ik van God. Ik behoer in zekeren zin meer aan God dan aan mij zelf. En wijl ik in mijn geheele wezen geordineerd, gericht ben tot God, ben ik ook door het feit van mijn bestaan aan God onderworpen.

De opmerking van den heer Polak, dat het natuurrecht afhankelijk zou zijn van den wil van God, is door prof. De Langen Wendels reeds weerlegd. In mijn inleiding heb ik aangegeven, dat ik primair uitga van de ratio Gods, van de ordening, die God met zijn rede heeft gekend en daarom ook wil ten uitvoer brengen. Hieruit volgt reeds, dat de uitspraak van Grotius, die de heer Polak heeft aangehaald, als het kenmerkend verschil tusschen het natuurrecht van de 18e eeuw en dat van de scholastiek, het Aristotelisch-thomistische natuurrecht, niet die beteekenis kan hebben, welke hij er aan toekent.

Verder heeft de heer Polak betoogd, dat de leer, volgens welke men zich autonoom recht schept, een autonome rechtsbron heeft, een hoogere wijze van rechtsvorming is dan de leer, welke door het aannemen van een Godsbestaan wordt signaleerd. Zij, die een autonome rechtsbron aannemen, handelen volgens hem om de zaak in zich, om de schoonheid, juistheid en verhevenheid van het recht. Wanneer ik daarop moet antwoorden, dan zou ik willen zeggen dat, wanneer wij handelen volgens het natuurrecht, gelijk wij handelen moeten, wanneer wij de natuurwet tenvolle verwezenlijken, wij in laatste instantie niet handelen om ons zelf te bevredigen, maar handelen enkel en alleen om God, omdat God het zoo wil. Wij zijn krachtens ons geheele wezen onderworpen aan God, en in ieder van onze handelingen moeten wij de orde, door Hem gesteld, verwezenlijken. Vandaar dat, wanneer wij het natuurrecht uitvoeren, wij in iedere handeling nastreven het *bonum Dei*, het welbehagen Gods. Dat daaruit voor ons zelf geluk voortvloeit, is uit den aard der zaak slechts een gevolg. Nu is het niet verkeerd, dat wij ook handelen om dat gevolg, dat er noodzakelijkerwijze aan verbonden is. Daarom kan men van de menschen, die handelen voor hun geluk, niet zeggen, dat zij verkeerd handelen, maar hoogstens, dat zij minder volmaakt handelen.

Tot zoover de eerste serie tegenwerpingen.

Nu is de heer Polak overgegaan tot het tweede gedeelte van mijn uiteenzetting en heeft gesproken over de kennis van het natuurrecht, over de wijze, waarop wij in de natuur van de zaken doordringen. Hij heeft daar tot zijn vreugde bij Thomas ook opvattingen aangetroffen, die hij zelf huldigt. Het spijt mij, dat ik hem hier moet teleurstellen. Ik geloof niet, dat Thomas de zaak opvat, gelijk de heer Polak het blijkbaar doet. Wanneer Thomas zegt, dat de natuurwet geschreven staat in de harten der menschen, dan is dat zonder twijfel volkomen waar. Maar wij moeten het goed begrijpen. Hij bedoelt daarmee te zeggen, dat die wet door ieder natuurlijkerwijze wordt gekend, de groote lijnen van de natuurwet worden door ieder in het leven dagelijks aangenomen. Waarom kent men ze natuurlijkerwijze onmiddellijk? Omdat de mensch door het natuurlijk licht van zijn verstand, het naturale lumen intellectus die orde eenigermate doorschouwt. Dit kon ik in mijn inleiding niet voldoende uitwerken wegens tijdsgebrek. Wij komen hier tot het idee, dat prof. Eigeman nog even heeft aangevoerd, dat God den mensch natuurlijkerwijze gericht heeft tot zijn doel. Hij heeft den mensch geordend om dat doel te bereiken door hem natuurlijkerwijze de orde te doen kennen met het natuurlijk licht van zijn verstand en door hem die orde met zijn wil te doen verwezenlijken. De mensch is van nature, door het feit, dat hij bestaat, een ens intelligent, hij heeft gekregen een natuurlijk licht in zijn verstand, een faculteit, een habitus, waardoor hij onmiddellijk de groote lijnen althans van de natuurwet inziet. Wil hij verder gaan, en de natuurorde ontleden, dan moet hij doordringen in de orde van de zaken zelf. Het natuurlijk licht van zijn verstand is uit den aard der zaak niet in staat, hem die orde volledig te doen kennen. Naarmate de deugd in iemand volmaakter wordt, zal hij krachtens zijn deugd, zijn richting tot het goede, met zijn natuurlijk licht van het intellect ook beter en volkomener de orde doorschouwen. Nu zal de heer Polak zeggen: dat is de vorm, waarin wij denken, dat zijn de categorieën. Daarover kan ik op het oogenblik niet disputeren. Als wij daarover beginnen, dan redeneeren wij over de grondslagen van alle filosofie, een kennis-theoretische quaestie.

Prof. POLAK: Daar gaat het juist om.

De heer Mr. DUYNSTEE: Dat geef ik U toe, maar dan zouden wij daarover in iedere vergadering moeten spreken. Daar kan ik nu niet op doorgaan, niet, omdat het niet te verdedigen is, maar eenvoudig omdat ik meen, dat wij hier niet telkenmale weer in deze kennis-theoretische quaestie kunnen terugvallen. Wij hebben het hier nu over natuurrecht. Wel wil ik nogmaals even vaststellen, dat het naturale lumen intellectus van Thomas geheel iets anders is dan de Kantiaansche opvatting.

Ik ontmoet nu de vraag van prof. Eigeman: Hoe kennen wij het wezen van den mensch? Hij zeide: stel, dat ik die geestelijke sfeer niet erken, maar materialistisch ben, hoe kom ik dan tot het recht? Dan zou er dus geen recht zijn! Ik moet deze gevolgtrekking toegeven. Wanneer men zich op zuiver materialistisch standpunt stelt, is er geen recht. Recht veronderstelt een zedelijke orde, een bewust gericht zijn tot het doel, en dat doel kent men niet wanneer men zuiver materialist is. Wat is de natuur van den mensch? Dat heb ik eenigermate aangewezen in mijn inleiding. De mensch is een redelijk wezen, maar daarbij bezittend een lichaam, dat niet redelijk is, doch door de rede moet worden geleid en beheerscht, een redelijk wezen, dat door zijn natuur aangevoerd is in gemeenschap te leven met andere menschen. Ik geloof echter niet, dat het in de lijn ligt, dit heden verder uit te werken.

Zoo komen wij dan nu aan de quaestie, die Prof. Polak heeft opgeworpen, de practische toepassing van het natuurrecht, waarbij hij er op wees, dat in de practijk de leer van het natuurrecht tot zoovele verschillen aanleiding geeft.

In de eerste plaats moet ik even opmerken, dat hetgeen de heer Polak vreest, dat, wanneer men de leer van het natuurrecht aanneemt, men er tenslotte toe komt, dat de theologen de arbiters worden van het recht, niet juist kan zijn. De natuurrechtsphilosophie heeft met het geloof, en dus ook met de theologie, die gebouwd is op het fides, niets te maken. Dat katholieke theologen ook de natuurrechtsphilosophie verdedigd hebben, is misschien jammer voor die natuurrechtsphilosophie, maar dat heeft er per se niets mede te maken. Voor het domineeren van theologen in deze wetenschap behoeft men niet te vreezen. Maar, vraagt de heer Polak, waar moet het naar toe, wanneer de rechters de natuurwet moeten toepassen? dan kunnen die rechters wel opvattingen hebben, die met het positief recht in strijd zijn, en wat moeten zij dan doen? Gelukkig heeft de heer Polak daarbij een restrictie gemaakt en er bij gezegd: „tenzij zulk een rechter iets zou moeten doen in strijd met 's menschen eigenwaarde”. Ik weet niet, of de heer Polak op dit moment volkomen heeft doorschouwd, dat hij daarmede zijn gehechtheid aan de positieve wet terzijde heeft geschoven. Wanneer men ter wille van zijn eigenwaarde de positieve wet niet mag onderhouden, dan kan een rechter, wanneer er in de positieve wet iets staat, dat evident tegen zijn geweten strijdt, slechts één conclusie trekken. Dat is een bewering, die ik tenvolle aanvaard. Ik heb het reeds gezegd in dezen zin: Wanneer een rechter meent, dat iets evident tegen het natuurrecht is, dan mag hij het niet toepassen. Wanneer de rechter echter twijfelt, dan bestaat er altijd een praesumptie voor de positieve wet. Hij kan dus ingeval van twijfel de positieve wet volgen. Wanneer de rechter echter overtuigd is, dat de rechtsregel, die hij moet toepassen, tegen het natuurrecht strijdt, dan kan ik mij geen rechter denken, die een fatsoenlijk man is en dien regel toch toepast; dan staat hem slechts één weg open, de weg van ontslagnemen. Maar in Nederland is onze wet in het algemeen genomen van dien aard, dat de toepassing ervan voor den rechter geen moeilijkheden geeft. Het zou echter kunnen zijn, dat er een wet komt, gelijk er in andere landen wel bestaan, die evident positief onrechtvaardig is en waarvan de toepassing door den rechter onmiddellijk onrecht zou zijn.

Dat er verschil in opvatting bestaat omtrent datgene waardoor het natuurrecht wordt geëischt, geef ik volkomen toe. Dat is niet te vermijden bij iets, dat men als wetenschappelijke filosofie behandelt. Bij iedere wetenschap zullen er door de tekortkomingen van het menschelijk intellect wel uiteenlopende en verkeerde conclusies komen. Ook wanneer men redeneert over de natuur van den mensch, kan men tot verschillende conclusies komen, van welke er natuurlijk dan maar één juist kan zijn. Dat is een zuivere wetenschapsquaestie. De heer Polak sprak met name van de leer van de echtscheiding, en zijn redeneering was aldus: Er zou een rechter kunnen komen, die zeide, dat de echtscheiding tegen het natuurrecht was en dat de wetgever de echtscheiding dus zou moeten verbieden. Ik wensch van harte, dat er zulk een wetgever komt. Uit den aard der zaak is de echtscheiding in strijd met het natuurrecht. Dit volgt uit den aard van de generatie, uit de voortbrenging van een kind en de ordening van de generatio tot den perfectus homo, met de opvoeding en wat daarmede samenhangt. Dit neemt echter niet weg, dat de uitspraak van echtscheiding in Holland ook door een katholiek rechter kan geschieden. Men vraagt, hoe dit dan mogelijk is? Het antwoord daarop is vrij ingewikkeld. Het veronderstelt moraal-theologische kennis. Een katholiek rechter als zoodanig is niet alleen gehouden aan de filosofie, maar ook aan theologische beginselen. Ik mag dus bij een katholiek rechter theologische beginselen veronderstellen. Gezien de tegenwoordige wet is het feitelijk mogelijk, dat een katholiek rechter echtscheiding uitspreekt, omdat er verschillende dubia zijn omtrent onze wet, welke dubia van dien aard zijn, dat practisch zulk een uitspraak voor een katholiek geoorloofd kan zijn. Wil de Voorzitter, dat ik daarop inga, dan is het mij wel, maar dan zijn wij niet meer in de rechtsphilosophie, maar in de theologie.

De VOORZITTER: Ik geef U in overweging, liever bij de zaak te blijven.

De heer Mr. DUYNSTEE: Ik kom nu nog tot de vraag van den heer Van Lier. Deze vraagt, of het niet onnoodig is, het recht boven de wet altijd „natuurrecht” te noemen, en of het niet beter is, daarvoor een anderen naam te kiezen, n.l. „de gerechtigheid”, omdat „natuur” zoo verschillende beteekenissen kan hebben. „Natuurlijk” kan gebruikt worden in de beteekenis van „vanzelfsprekend”, gelijk de inleider ook heeft gedaan, en in de beteekenis van: dat wat voortvloeit uit den aard. Het is volkomen waar, dat deze verschillende beteekenissen er zijn, maar mag ik den heer Van Lier opmerken, dat de eerste beteekenis gefundeerd is in de tweede? Wanneer iets van zelf spreekt, is dat, omdat het voortvloeit uit den aard, zoodat dus de aard van de zaak gekend moet worden, om dat van zelf sprekende te begrijpen. Of men nu in plaats van „natuurrecht” het woord „gerechtigheid” gebruikt, komt er, wat de zaak betreft, weinig op aan. Wanneer men het woord „gerechtigheid” gebruikt, dan heeft zulks dit inconvenient, dat men nog niet heeft aangegeven waarom iets rechtvaardig is, en dan komt men dus tot de vraag: Wat is gerechtigheid?

De heer Mr. VAN LIER: Den ethischen grondslag daarvan hebt U toch ook aangewezen!

De heer Mr. DUYNSTEE: Hoe bepaal ik dan dien ethischen grondslag? Dan kom ik toch als onmiddellijke oorzaak tot de natuur en als laatste oorzaak tot God.

Prof. Polak heeft opgemerkt, dat de natuurrechtsleer een ongeoorloofden sprong maakt, omdat zij uit wat is, wil afleiden wat behoort. Hij zegt, dat men over de klove niet zonder meer heen mag springen. In casu kan dat wel. Men kan uit datgene wat is, concludeeren datgene wat behoort, omdat de brug gelegd wordt in Gods orde, omdat God in wat is, toont wat hij wil dat gebeuren moet.

Ik kom zoo weer tot mijn uitgangspunt: Wij zien wat de natuur is, daaruit leiden wij af, welke orde er moet zijn, welke orde er in divina mente bestaat en daaruit leiden wij weer af wat er verwezenlijkt moet worden.

Ik heb bij mijn beantwoording misschien wel het een en ander over het hoofd gezien. Men vergeve mij dat.

Prof. POLAK: Mijnheer de Voorzitter! De quaestie van de theologie blijkt in een gedeelte van ons debat een quaestie van woorden. De inleider is er in zijn antwoord mede begonnen te zeggen: Wij laten het geloof er buiten, wij beginnen met redelijk te bewijzen het bestaan van God. Dat zijn dan de vijf bekende bewijzen voor het Godsbestaan. Hij noemt dat filosofie, ik noem het theologie. Dat is dus een verschil in terminologie.

Het gevaar, dat de theologie de uitlegster van het recht zou willen zijn, is niet denkbeeldig. Kant heeft aangetoond, dat die vijf z.g. redelijke bewijzen voor het bestaan van God onjuist zijn, en dat die geheele transcendente redeneering schijnwetenschap en drogreden is, zooals ook de R.K. wijsgeer Max Scheler met mij erkent. Dat is wel heel merkwaardig. Hij heeft het mij persoonlijk meegedeeld. Een dergelijke anti-thomistische Rooms-katholiek kent men in Duitschland, maar in ons land komt zoo iemand blijkbaar niet voor. Blijkbaar heeft de heer Duynstee hem nog niet ontmoet.

De heer Mr. DUYNSTEE: Het lijkt mij een zeer merkwaardig katholiek.

De heer Prof. POLAK: Maar toch iemand, die er wel mag zijn, de bekende Max Scheler, een der leidende figuren onder de hedeendaagsche ethici. Op de categorische vraag van den heer Scholten heeft de geachte inleider geantwoord:

niet het geloof is noodig voor de fundeering van het natuurrecht, maar wel het bewijs voor Godsbestaan, want zonder God geen recht. Daarnaast heeft hij gezegd, en hij kon het niet anders zeggen dan Cathrein het zeide: Zonder God geen natuurrecht, geen recht en geen ethiek, een bekende r.-katholieke leer. Hij voegde er aan toe, dat het principiële verschil tusschen de oude en de nieuwere natuurrechtsschool blijkt uit wat ik aanhaalde van Grotius, maar dat die aanhaling toch niet van veel beteekenis is. Grotius zeide echter uitdrukkelijk, dat de moreele verplichtingen het verbod van het slechte ook zouden gelden, indien God niet bestond. Dat staat lijnrecht tegenover de these, die het natuurrecht voor Grotius blijkens de woorden van den inleider zelf inhoudt. Ik mag hier dus wel degelijk een principiële verschil zien, en ik kan mij aansluiten bij de uitspraak van Grotius, dat alle geldigheid van verplichtingen voor de geheele ethiek volstrekt onafhankelijk is van het bestaan van de Godheid en van het geloof in het bestaan daarvan. Ik ga nog verder, de ethiek kan wijsgeerig alleen gefundeerd worden onafhankelijk van het Godsgeloof. Alle heteronome fundeering is schijnfundeering. Ik zal hier thans niet dieper op ingaan, ik zal elders nog vaak genoeg gelegenheid hebben, dit te betoogen. In de ethiek van Heymans kunt U ook het betoog vinden, dat alle heteronome fundeering, supranaturalistisch zoowel als naturalistisch, onmogelijk is.

Dan kom ik tot de vraag, die de heer Van Emden mij heeft gesteld, en die verband houdt met het standpunt van den inleider: Hoe komt U aan de kennis van goed en kwaad? Hij zeide: Die kunt U alleen langs theologischen weg krijgen. Aan die kennis kom ik precies op dezelfde wijze als de heer Van Emden. Gij bezit in U een onderscheiding van goed en kwaad, een maatstaf, die uw oordeelvelling beheerscht en mogelijk maakt, en dat is het eenige waarop gij kunt afgaan, en al kwamen er duizend stemmen uit den hemel in strijd met dezen maatstaf, het zou vergeefs en zinledig zijn. Ieder kan alleen oordeelen met en krachtens den eigen maatstaf, die in hem aanwezig is als geestelijke werkelijkheid. De eenige kernbron is wat in ons zelf aanwezig is, wat zich openbaart in ons bewustzijn, in den vorm van eerbied, goedkeuring, blaam enz. Al het overige is hypothese, metaphysische, transcendente hypothese, en geeft geen absolute zekerheid. Die absolute zekerheid ligt binnen in ons en nooit ergens anders. Daarom is het ook zoo onjuist, wat een der heeren zeide, dat er in de theologische rechtsphilosophie zooveel meer zekerheid, vastheid en algemeenheid zou liggen. Of de maatstaf is een en dezelfde in ons allen, en dan is redetwisten en verstandhouding mogelijk en ook wetenschappelijk van beteekenis, of er is verschil in maatstaf, en dan is die verstandhouding onmogelijk. Pour disputer il faut être d'accord: De maatstaf moet voor ons allen gelijk zijn. Krachtens dien maatstaf geldt de objectieve wetenschap, het objectieve recht. Men stelt de vraag, waarom die maatstaf dan verplicht. Hier kan men of autonoom of heteronoom fundeeren. Autonoom zegt men: Ik ben verplicht de waarheid te spreken, voor mijn overtuiging uit te komen, anderen lief te hebben als mij zelf, enz., krachtens de uitspraak zelve van de zedelijke werkelijkheid in mij. Als ik dit in een gegeven geval nalaat, moet ik onvermijdelijk de afkeuring ondergaan van den maatstaf, die mij in mij zelf treft. Men vraagt, waarop zich dat baseert? Dit is in zich zelf de grondslag om de eenvoudige reden, dat zonder dien maatstaf dat verschil niet bestond. Waarom mag ik b.v. niet oneerlijk zijn? Niet, omdat een wet buiten mij of een wetgever mij dat zou verbieden, want dat zou waardeloos en zinledig zijn. Wij keuren ons handelen goed of verwerpelijk, krachtens het wezen, den aard van dezen maatstaf, die in ons binnenste is ingeschreven en die zich in ons bewustzijn openbaart, het lumen naturale van dezen redelijken, zedelijken maatstaf. Dat is het wat Thomas bedoelt en wat door hem is overgenomen uit Augustinus. Al die natuurrechtstheoretici fundeeren het natuurrecht op hetzelfde. Er is geen andere grondslag en ook Thomas heeft er geen andere dan datgene wat men innerlijk in zich zelf

opmerkt. Dat wordt door sommigen geduid als afkomstig van een transcendenten God. Die duiding is echter irrelevant voor de waarde van dien maatstaf. Men moet dus eerlijk zijn om der eerlijkheidswille en niet om Gods wil. Men moet zijn naasten lief hebben om der naasten wil en niet om Godswil. Als een duivelsche macht de wereld regeerde en ik zeker zou weten, dat de hel en de eeuwige verdoemenis mij zouden wachten als straf voor eerlijkheid, ik zou toch geen oogenblik mogen nalaten eerlijk te handelen. Het handelen naar dezen maatstaf heeft alleen zedelijke waarde, voorzooover wij het doen krachtens ons eigen karakter. Wanneer wij „eerlijk” handelen krachtens geloof of krachtens welke sanctie dan ook, verliest dit handelen die symptomatische beteekenis voor ons karakter, onze zedelijkheid.

Overigens mag ik tot den inleider nog opmerken, dat ik Thomas niet voor een voluntarist heb gehouden. Ik heb juist gezegd, dat Grotius hier in wezen overeenkomt met datgene wat Thomas gunstig onderscheidt van Duns Scotus, die redeneert: God heeft bepaalde dingen geboden en daarom is het goed, ze te doen. Thomas echter stelt de vraag: waarom? En hier ziet men de overeenkomst tusschen Thomas en Grotius.

De practische quaestie is hier van buitengewoon veel belang. Neem b.v. de moeilijkheid van de quaestie van de echtscheiding. Zoolang het inzicht omtrent hetgeen rechtvaardig is of niet dogmatisch blijft, d.w.z. ten aanzien van de kennisbron, de wijze van verkrijging van zekerheid en bewustzijn daaromtrent niet zuiver critisch is, zal men vervallen tot dogmatische beweringen, die voor den een gelden, doch waarvan voor den ander het tegendeel geldt. Men blijft dan verschillen over velerlei dogmatisch natuurrecht, dat een critisch rederecht noodig zal hebben, critisch rederecht tegenover het positief geldende recht of het dogmatisch natuurrecht in den zin van den spreker. Uit het zijn kan logischerwijze nooit het „behooren” volgen, tenzij in hetgeen dat is reeds het behoorlijke is neergelegd. Dit nu is door den geachten inleider en zijn geestverwanten gebeurd, omdat hij in God waarde en werkelijkheid vereenzelvigd heeft. Bekijkt men echter zijn redeneering meer van nabij, dan is het duidelijk, dat hij het behoorlijke niet afleidt uit zijnde natuur, maar dat hij het eene behoorlijke afleidt uit het andere. Voorzooover hij dat niet doet, komt hij niet over de logisch onoverschrijfbare kloof tusschen het zijn en het behooren heen.

Men kan de wereldbeschouwing van Kant en van Thomas niet principiëeler tegenover elkander stellen dan zooals hier blijkt in die tegenstelling tusschen autonomie en heteronomie. Autonomie wil niet zeggen, dat onze wijze van beoordeeling uit onzen wil voortkomt. Wij kunnen aan onzen eigen maatstaf met onzen wil niets doen. Er is een geestelijke maatstaf-werkelijkheid in ons, waaraan wij ons niet kunnen onttrekken.

Nu nog een vraag, waarop de inleider gaarne mijn antwoord zou vernemen. Men onderwerpt zich aan een gezag, zegt hij, en daaruit zou volgen, dat men tenslotte moet komen tot een causa prima. Maar de vrije mensch onderwerpt zich aan geen enkel gezag dan de in hem zelf geldende maatstaf-werkelijkheid. Intusschen lijkt dit verschil ernstiger dan het is. Al die heteronomie is tenslotte verkapte en getrapte autonomie. Welk gezag men gehoorzaamt, kan ieder in laatste instantie alleen voor zich zelf kiezen. Waarom gehoorzaamt U aan een bepaald gezag, dat U het Goddelijk gezag voorkomt? En waarom gehoorzamen anderen aan een gezag, dat u ongoddelijk of misschien duivelsch noemt? Krachtens een beoordeelingsmaatstaf in U zelf! Ieder uwer volgt een heteronomie, die in laatste instantie toch weer op autonomie berust. Wij kunnen daar nog lang over debatteeren. Wij zijn het eens zelfs over het beginpunt. Maar ten opzichte van uw dogmatisch natuurrecht moet ik zeggen: principiis obsta.

Den heer Boasson mag ik nog doen opmerken, dat hij in het niet-theologische maar moderne natuurrecht van Nelson vindt wat hem in de theologie behaagde. In de eerste plaats de betrekkelijke waarde van het positieve recht en ander-

zijds de volstreckte algemeen-geldigheid van de eeuwige beginselen en de wijze, waarop die beginselen in de wereld kunnen worden toegepast en die maar heel betrekkelijk aan die hooge eischen beantwoordt, zoodat wij met zooveel minder genoegen moeten nemen. Ik heb hier de plaatsen bij mij. U kunt daar vinden: „Het ideaal is heilig, maar men moet weten dat men in de wereld met een „Annäherung” rekening heeft te houden”.

De heer Mr. BOASSON: Mijnheer de Voorzitter! Mag ik nog een kort woord antwoorden aan Mr. Polak? Toen ik zooveel zeide, dat ik mij meer en meer had ingewerkt in de zuiver religieuze gedachte, wilde ik daar niet mede zeggen, dat ik dit wetenschappelijk en critisch heb gedaan, maar wel met absolute liefde. Ik heb sterk den indruk dat, wanneer de heer Polak hier polemiseert tegen de gedachte van openbaring ter fundeering van de wetenschap, hij zich niet indenkt in den dieperen zin, die Godsbegrip, openbaring en religie hebben voor degenen, die zuiver religieus zijn en daaruit betoogen en rede-neeren.

Te dien aanzien wensch ik nu twee dingen op te merken:

In de eerste plaats geloof ik, dat alle religieuze menschen den heer Polak zullen toegeven, dat hetgeen zij zeggen en beweren en hetgeen op deze aarde ten aanzien van religie en openbaring bekend is, zich tenslotte heeft moeten spiegelen in het menschenbrein, en in zooverre is het betrekkelijk autonoom. Zoo is het ook begrijpelijk, dat Prof. De Langen Wendels die onderscheiding tusschen heteronomie en autonomie niet zoo scherp heeft aanvaard. Maar dit buitengewone feit, die diepste gedachte die, naar mijn overtuiging, na Hegel geen enkele filosoof heeft gevoeld, de beteekenis van wat is de Heilige Geest, de diepte van wat is het evangelie, is bij de moderne filosofen absoluut weg. Ik laat hier den heer Polak buiten, ik wil het persoonlijk element geheel verwaarloozen. Maar ik heb steeds het gevoel, dat zij tot een zeker punt door-denken en verder zwijgen. In de zuivere overgave, die het religieuze is en eischt, kunnen zij zich niet indenken. Juist omdat het religieuze in zijn volle waarde zoo ontzettend diep en groot is, is bij het godsdienstige het element van de heteronomie zoo ver naar voren gekomen en onder het volk verbreid. Elke instelling, die paedagogisch moet werken, moet hoogere waarheden bewijzen voor menschen, die deze niet kunnen begrijpen, en daarom wordt de waarheid van het religieuze van buiten aangewezen op een wijze, die heteronomistisch lijkt. Wanneer nu de heer Polak met zekerheid zegt: Gij vindt de bron van het goede in U zelf, in uw hart, dan zou men geneigd zijn te vragen: Waarvoor dienen dan de gevangenissen?

In de tweede plaats wijs ik op het volgende. In de rede van prof. Polak over de autonomie van de niet-religieuze zedelijkheid is een optimisme, dat in de praktijk niet opgaat. Wanneer ieder in zijn hart het goede en het zedelijke waarneemt, waarvoor dienen dan opvoeding en wetgeving? Men zegt: De menschen zijn verontreinigd, zij gelooven er niet in. De vraag, wat goed en kwaad is, in diepste beginsel, is een vraag, die onder nationalistische menschen absoluut verschillend beantwoord wordt. Ondanks Kant en ondanks de moderne filosofie is de niet-theologische moraal in de praktijk even heteronomistisch als in de theologische. Wat ik hier zeg, geldt niet alleen voor de moraal, maar voor alle sferen van het menscheijk denken en streven. De kunst is autonoom in de groote kunstenaars, maar ik heb mij de kunst heteronomistisch moeten laten duidelijk maken, om de eenvoudige reden, dat ik zonder kunstgevoel ben geboren. Naar mijn meening draait de heer Polak in een kring rond en spreekt hij tautologisch, want het karakter, waarover hij telkens spreekt, is hij zelf. Waarom buigt hij zich voor dien in hem geldenden maatstaf?

De VOORZITTER: Dat blijkt uit het geweten. De schuld is de straf, die gij krijgt.

De heer BOASSON: Het geweten is het vermogen, dat den mensch gegeven is om een normencomplex, dat boven hem staat en eeuwig en tijdeloos is, te erkennen. Wanneer dat geldende niets anders was dan mijn persoonlijke ordinaire natuur (ik schroom niet te erkennen, dat ik maar een ordinair mensch ben), dan zou ik mij daar niet voor behoeven te buigen. Men buigt er voor, omdat men daarin een hoogere werkelijkheid en een hoogere macht ziet. Het zit in mij, het weerspiegelt zich in U, omdat het een uiting is van iets hoogers. Scheler heeft het duidelijk aangevoeld, dat de moderne filosofie tenslotte daarop is neergekomen, dat zij den mensch en de waarheid heeft teruggedrongen tot enkele dunne draadjes van kennis-theorie en geldende waarden, maar niet heeft kunnen brengen tot eenheid, tot een drijvende centrale gedachte. Wat de menschheid noodig heeft, is trouwens niet een theoretisch centraal begrip, maar een levende Centrale en Absolute Kracht, aan wie zij zich geheel kan geven en die men God noemt. Scheler heeft dit in zijn „Vom ewigen im Menschen” duidelijk geformuleerd. En nu moet ik den heer Polak waarschuwen, dat hij het Godsbegrip niet moet opyatten zooals ons, die vrijzinnig zijn opgevoed, ten onrechte geleerd is, dat de orthodoxen het beschouwen. Dat is absoluut onjuist. De Godsidee is b.v. in de Katholieke leer een ontzaglijk diep geestelijk element. Zoolang de menschheid in het volle leven niet zal vervuld zijn met de centrale gedachte van de absolute Almacht, waarvan inderdaad geldt, zooals de heer Duynstee zeide, dat wij van Haar meer zijn dan van ons zelf, dat hoogere Wezen, voor Wie wij kunnen kruipen, terwijl wij overigens in de wereld vol ijdelheid en eerzucht staan, zoolang zal de wereld niet genezen, en zal de menschheid in zich zelf, wanneer er moeilijkheden komen, geen hooger geluk deelachtig kunnen worden. Dat men het wetenschappelijk-ware moet vereeren ter wille van het ware, kan alleen iemand zeggen, wien deze waarheid rust en vrede brengt, maar wanneer men niet bevredigd is door de wetenschap, zal men in zijn twijfel alleen kracht kunnen vinden door in het stof te kruipen voor dat Hoogere Wezen. Hoe men voor zich zelf dat hoogere wezen denkt, hangt van eigen geestelijk peil af. Dit is het religieuze.

De heer Prof. POLAK: Mijnheer de Voorzitter! Het is van den heer Boasson een gemoedsontboezeming, dat alleen de religiositeit de wereld zal redden. Ik ben overtuigd, dat het verval van de menschheid en het feit, dat het zedelijke voor menig mensch zoo weinig waarde heeft, juist is toe te schrijven aan die heteronome fundeering, waardoor men de menschen niet heeft geleerd voor het zedelijke zelf om zijn heilige waarde op zijn knieën te vallen, maar voor de een of andere metaphysische macht waarin hij dat heilige niet herkent. De heer Boasson deed het voorkomen, alsof ik het religieuze alleen door lectuur zou kennen. Ik ben langen tijd zeer sterk religieus georiënteerd geweest. Het is een ontwikkelingsproces van het denken, dat mij tot een geheel andere kennis-theoretische, critische oriëntering heeft gebracht. Er moeten termen zijn, die in laatste instantie alleen krachtens ons zedelijk oordeelsvermogen ethischen zin en betekenis voor ons hebben en die wij, zelfs als gevolg van uiterlijke macht, dan alleen kunnen begrijpen, als wij, uitgegaan van die verkapte autonomie, die macht op dezelfde wijze hebben geheiligd als de innerlijke macht, waaraan wij gehoorzamen. In zijn betoog heeft de heer Boasson dien critischen maatstaf in ons op een gegeven moment verward met iemands karakter en neigingen. Dat is principieel onjuist. Een goed ethicus is iemand, die zich den critischen maatstaf goed tot zijn bewustzijn heeft gebracht. Maar zoo iemand kan toch wel een slecht mensch zijn. En dat hangt dan af van ons karakter. Dat verschillende menschen in de gevangenis terecht komen, behoort volgens mijn ethisch inzicht niet een quaestie van intellect of verstand, maar van hart of karakter te zijn. Daardoor wordt bepaald wat wij in het leven zedelijk waard zijn. Ook onder die menschen in de gevangenis zijn er, die terdege weten, dat wat zij deden

slecht en afkeurenswaardig was. Zij deden het toch, omdat hun egoïsme, hun zucht om zich een bepaalde bevrediging te verschaffen hen heeft bewogen. Alle godsdienstige of ongodsdienstige fundeering of betoog kan ons karakter niet beter of slechter maken. Hier staan tegenover elkaar: het keurende ik, dat oordeelt, en het levende karakter, dat geoordeeld wordt. Dat is geen relativisme, daarin ben ik het volkomen eens met den inleider. Dit juist vereenigt ons tegenover het rechtspositivisme, dat het relativisme zijn tijd heeft gehad.

Ten opzichte van de diepste grondslagen zijn wij het eens, zijn wij kinderen van één geest; anders zouden wij elkander niet kunnen verstaan.

De VOORZITTER: Ik zeg Mr. Duynstee namens de vergadering hartelijk dank voor de wijze, waarop hij het natuurrecht van zijn katholiek standpunt heeft ingeleid en nader toegelicht. Zijn voordracht was voor ons van groote waarde, omdat wij daaruit een stuk katholieke staatsleer hebben leeren kennen.

Hierna sluiting.