

NATUURRECHT EN GESCHIEDENIS

Historiserende en relativiserende tendensen in het vroege werk van Lambertus van Velthuysen

Hans W. Blom

In dit artikel wordt uiteengezet dat (a) het moderne natuurrecht niet noodzakelijkerwijs geseculariseerd natuurrecht was, (b) juist in samenhang met de zgn. natuurlijke religie een natuurrechtelijke moraalfilosofie mogelijk was, die (c) in het geval van Velthuysen een interessante aanzet te zien geeft tot de historiserende en relativiserende benadering die in de achttiende eeuw, in het bijzonder in Schotland, tot ontwikkeling is gekomen. Dit artikel wil een bijdrage zijn tot de herontdekking van deze dimensie van het natuurrecht in de Nederlandse traditie van de tweede helft van de zeventiende en de eerste helft van de achttiende eeuw, een traditie die tot ver over onze grenzen haar sporen heeft nagelaten.

Misverstanden over secularisatie

Het is vaker opgemerkt dat de Verlichting, en zeker de Nederlandse, in belangrijke opzichten schatplichtig is aan de religieuze twisten gedurende de zeventiende eeuw. Dit inzicht is tot haar uiterste consequentie doorgevoerd in die interpretaties van de Verlichting waarin een virulent atheïsme de boven-ton voert. Terugkijkend naar de zeventiende eeuw ontwikkelt zich zo een neiging de belangrijke liberaliserende schrijvers en hun geschriften in dit zelfde perspectief te plaatsen en als deelgenoten aan een strijd tegen religieuze orthodoxie, ja zelfs tegen religie überhaupt te presenteren. Steun voor zo'n visie is er natuurlijk genoeg te vinden. De verdachtmaking van atheïsme is een regelmatig terugkerend tijdverdrijf, waartoe bijvoorbeeld ook Philippus van Limborch zijn toevlucht nam. Zo schrijft hij aan Jean Le Clerc, dat behalve het gevaar dat de geschriften van Spinoza de minder bedachtzame lezer tot ongeloof zouden kunnen aanzetten, deze schrijver zelf ook in zijn gedragingen zijn ongelovige ziel etaleerde:

Ik herinner me vóór 1660 bij een bijeenkomst te zijn uitgenodigd, waar tegen mijn verwachting deze auteur [bedoeld is de auteur van de *Opera Posthuma*] aanwezig was: tijdens de prediking gaf deze met tekenen blijk van een ongodsdienstige ziel, waarbij hij gebaren maakte, waarmee hij ons die de Heere loofden van zothed leek te willen betichten.¹

¹ Brief 23 januari 1682, in: Luisa Simonutti, *Arminianesimo e tolleranza nel Seicento olandese. Il carteggio Ph. Van Limborch-J. Le Clerc* (Firenze 1984) 83.

We kunnen ons dit best voorstellen: de jonge Spinoza, juist door de Joodse gemeenschap verstoten, dramatiseert in gebaar en gelaatsuitdrukking de rituele overgave tijdens het gebed. *Pueri puerilia tractant*. Het lijkt de minst voor de hand liggende consequentie van een intellectueel atheïsme. Eerder duidt het op een zekere ambiguïteit in houding, op een manifestatie van een onderliggend conflict tussen rede en geloof. En van de andere kant gezien, gegeven de opvatting van Van Limborch dat ook katholieken, wellicht geen atheïsten, maar toch minstens ketters waren, mogen we gerust aannemen dat zogenaamd atheïsme en religiositeit in niet onbelangrijke mate konden samengaan. We vinden er tenminste de *chrétiens sans église*, zoals Kolakowski het omschreef.² We zouden er, met andere woorden, onjuist aan doen in dit opzicht in al te rigoreuze tegenstellingen te denken. De religieuze dimensie is niet eenduidig, maar een veelheid van themata die de hoofdrolspelers dan weer verdelen, dan weer verenigen al naar gelang het preciese onderwerp van discussie. En dat Spinoza niet veel ophad met riten mag dan voor Van Limborch een indicatie van zijn ongeloof zijn geweest, voor Spinoza zelf vond deze opstelling grond in de overtuiging dat riten van het kernleerstuk van het geloof afleiden.

Welke zijn dan de themata waarmee deze veelvoudige zeventiende-eeuwse structuur valt te karakteriseren? Zoals steeds hangt dat ervan af. De discussie bijvoorbeeld over de (on)deugdelijkheid van de remonstrantse geloofsbegin-selen brengt ons tot een ander type krijgsgewoel dan bijvoorbeeld het gevecht omtrent de verhouding tussen rede en openbaring. Er bestaan ontegenzeg-gelijk dwarsverbanden tussen themata en niet zelden worden die zichtbaar in individuele posities van sommige denkers. Maar nu te beweren dat er twee kampen zouden zijn, dat van de geloofsverdedigers en dat van de bevrijders van het geloof, is een vooronderstelling die ingegeven lijkt te zijn door een vooral aan de Franse Verlichting ontleend anachronisme.

De historiciteit van de politieke theorie

Waar het gaat om de plaats van de geschiedenis in de politieke theorie gaat het dus steeds tevens om de plaats van de politieke theorie in de ge-schiedenis. Enige woorden derhalve over de historische locus van het zeven-tiende-eeuwse politieke denken in de Republiek.

Om niet de indruk te wekken dat we het ene anachronisme zonder meer door het andere willen vervangen, poneer ik enkele overtuigingen die de thematisering van de zeventiende-eeuwse discussies in dit verhaal mede bepalen. Uitgangspunt is het vraagstuk van het *naturalisme* in geloof en ethiek, dat zo opmerkelijk vorm krijgt bij de meest interessante schrijvers van die eeuw. In zake het geloof manifesteert zich dit in grote aandacht voor de natuurlijke theologie, al dan niet in de expliciete context van een voorgegeven geloofsovertuiging. Waar het de naturalistische ethiek betreft zien we een worsteling met de verhouding tussen natuurwetenschap en moraalfilosofie, als ook met die tussen geschiedenis en dogma. In het bijzonder interessant zijn

2 L. Kolakowski, *Chrétiens sans église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle* (Parijs 1969).

auteurs die beide probleemgebieden op elkaar betrekken. Aangezien daarbij onvermijdelijk het topos van de predestinatie als relevant referentiepunt naar voren komt, haakt deze discussie in op de tegenstellingen die er in de zeventiende eeuw op dit punt nu eenmaal waren. Het moge duidelijk zijn dat wij willen voorkomen om daaruit de veelgemaakte conclusie te trekken dat dus deze vraagstukken *au fond* thuishoren in het debat tussen remonstranten en orthodoxe calvinisten. Evenmin als de oppositie geloof-atheïsme is dit naar ons oordeel in dit opzicht dominant. Van meer fundamenteel belang is de formulering zoals bijvoorbeeld Cicero die heeft gegeven.³ Het gaat om de verhouding tussen historiciteit van het handelen, determinisme, causaliteit, wilsbeschikkingen en de (morele) kwaliteit van het handelen. Dit is een algemener filosofisch probleem-complex. We zien dit uitgedrukt in bijvoorbeeld de al geciteerde brief van Philippus van Limborch, waar de geheime dreiging van Spinoza's atheïsme wordt geïdentificeerd met de passages waar precies dit Ciceroniaanse thema aan de orde komt:

In de hoofdstukken echter over de lotsbepaaldheid [cap. van Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus*, HWB], en vervolgens in die over de wonderen, kan hij het venijn van zijn atheïsme niet verhullen. Moeilijker is daarentegen de weerlegging, aangezien hij zich nergens volledig onthult, maar de lezer in onzekerheid over de werkelijke betekenis van zijn woorden achterlaat.

Naturalisme

Ons uitgangspunt is dus dat het naturalisme het centrale probleem is. Naturalisme kan men omschrijven als de opvatting dat de (morele) richtlijnen voor het handelen aan de natuur ontspruiten. Er zijn uiteraard verschillende manieren waarop zulk naturalisme gestalte kan krijgen. Wij kennen het tegenwoordig als de worsteling met het *is-ought*-onderscheid in één van haar vele varianten. Het zeventiende-eeuwse naturalisme is echter noodzakelijk pre-Humeaans, in zekere zin de aanloop tot Hume's kritiek, maar niettemin bepaald door andere vraagstukken van wijsgerige systematisering. Doorgrondt men dit filosofische vraagstuk van het zeventiende-eeuwse naturalisme, dan vallen discussies als die rond predestinatie, geloof-atheïsme en ratio-revelatio op hun plaats.

We concentreren ons op de eerste fase van het zeventiende-eeuwse naturalisme, en wel aan de hand van het werk van Lambertus van Velthuysen. We zullen zijn visie op ethiek en politiek presenteren, alsmede zijn visie op geschiedenis en vooruitgang. Hiermee proberen we, zoals gezegd, een herwaardering in te leiden van het zeventiende-eeuwse politieke debat in Nederland. Politiek en geschiedenis zijn daarin de basis-elementen.

3 *De fato* [Loeb-editie] passim.

Lambertus van Velthuysen

Velthuysen (1622-1685) was een Utrechts medicus, filosoof en amateur-theoloog. Hij studeerde bij de Utrechtse Cartesiaan Regius en was na zijn promotie aldaar ook nog een jaar in Leiden ingeschreven waar hij colleges in de rechten volgde. Het oeuvre van Velthuysen is vrij omvangrijk. In 1680 publiceerde hij zijn *Opera* met een omvang van zo'n 1600 in twee kolommen dicht bedrukte pagina's.⁴ Zijn plaats in de annalen heeft hij vooral te danken aan zijn aanval op Spinoza in een boek dat in de *Opera* voor het eerst verscheen.⁵ Thijssen-Schoute, die ook aan eerder werk aandacht geeft, portretteerde Velthuysen vooral als Cartesiaan.⁶ Vanuit haar perspectief begrijpelijk. Hier wordt Velthuysen echter onder het opzicht van het natuurrecht aan de orde gesteld. Daarbij speelt zijn eventuele Cartesianisme dat bijvoorbeeld in zijn geschrift over de (on)eindigheid duidelijk naar voren komt, een ondergeschikte rol.⁷ Het natuurrecht is bij Velthuysen vooral een moraal-filosofisch en politiek-theoretisch thema. Door zijn krachtige problematisering van de verhouding tussen samenleving en staat heeft Velthuysen de basis gelegd voor het werk van een opmerkelijke Nederlandse traditie in het natuurrecht, waartoe niet alleen Spinoza, maar ook zijn stadsgenoot Willem van der Muelen⁸ en de achttiende-eeuwse Utrechtse hoogleraar Christiaan Trotz zijn te rekenen.

Als we ons de vraag stellen naar de plaats en betekenis van geschiedenis in de politieke theorie, dan zijn er twee soorten tegen-vragen, en daarmee twee wijzen van benaderen, mogelijk. De eerste is: over wiens of welke politieke theorie wilt U het hebben? Het gaat dan over de opvattingen over geschiedenis van een bepaald politiek denker. Soms blijkt zo'n opvatting inherent aan diens politieke theorie, soms er onafhankelijk van. De tweede benadering is het historische thema in de politieke theorie überhaupt aan de orde te stellen. Dan gaat het om de vraag of men over politiek kan denken met voorbijgaan aan de historische dimensie, de vraag ook of politiek als historisch verschijnsel verenigbaar is met de beginselen van het politiek-theoretische denken. Deze tweede benadering lijkt haaks op de eerste te staan, alsof hij die zich met bepaalde politieke denkers of episodes in het politieke denken bezig wil houden, daarbij afstand behoort te nemen van het stellen van algemene en theoretische vragen. Wij gaan er hier van uit dat elke goede politieke theorie haar eigen historiciteit alsook die van haar onderwerp -de politieke werkelijkheid- dient te reflecteren. In de zeventiende eeuw heeft deze oriëntatie haar vorm gekregen onder invloed van de (natuur)-wetenschappelijke discussie over wetmatigheid en causaliteit, over de verhouding tussen menselijk kenvermogen

4 *Lamberti Velthuyssii, Ultrajectini, Opera* (Rotterdam: Reinier Leers 1680).

5 *Tractatus de cultu naturali et origine moralitatis. Oppositus Tractatui Theologico-Politico & Operi Posthumo B.D.S.* in: a.w. 1363-1570.

6 C.L. Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme* (Utrecht: HES 1989, heruitgegeven door Th. Verbeek) passim.

7 *Disputatio de finito et infinito, in qua defenditur sententia clarissimi Cartesii, de motu, spatio et corpore* (Amsterdam: L. Elzevier 1651).

8 Vergelijk mijn 'A Dutch context to late 17th-century republican thought: Gulielmus Van der Muelen's dissertation on sovereignty', *Il Pensiero Politico* 22 (1989) 66-73.

en vrije wil. De daaruit voortkomende politieke theorie is die van het natuurrecht.

Toen Hugo de Groot zijn drie boeken over het recht van oorlog en vrede publiceerde,⁹ balanceerde hij daarmee op de grens van het oude en nieuwe denken. Hij schreef in het idioom van de neo-scholastiek, van de tractaten over recht en rechtvaardigheid van voorgangers als Vitoria, Suarez, Molina. Maar hij behandelde problemen van de zich aandienende moderne tijd, waarin de eenheid van de Christelijke wereld verloren was gegaan en religieus en politiek pluralisme ervoor in de plaats trad. We hebben het daarbij niet in de eerste plaats over Hugo de Groot als rechtsgeleerde, maar over de politiek-theoretische betekenis van zijn werk, een betekenis die schrijvers over kerk en staat, over tolerantie, en over soevereiniteit en legitimiteit ook in zijn werk herkenden. Dit natuurrecht, dat dus niet in de eerste plaats als bijdrage aan de juridische wetenschap was gedacht, is hier aan de orde. Het betreft hier auteurs die Cicero's *secundum naturam*, in overeenstemming met de natuur, als leidraad voor hun politiek denken namen. Nu had Cicero al opgemerkt dat deze uitdrukking verschillende interpretaties kent.¹⁰ Soms verstaat men er onder het leven in overeenstemming met de wetmatigheid en causale werkzaamheid van de natuur, naar het woord van Seneca, "het lot leidt de willende, maar sleept de weigeraar voort".¹¹ Maar even vaak vindt men een verwijzing naar de *voorschriften* waarnaar de mens naar zijn aard dient te leven. Hier is het als wetgever dat de natuur, of God, optreedt. Ook kan *secundum naturam* de *vrijheid* aanduiden die de mens toekomt om alles dat natuurlijk is te mogen doen. Wat niet *onnatuurlijk* is, is kennelijk toegestaan. Deze trits van kennis, voorschrift en permissie vindt men bij veel natuurrechtsdenkers dan ook naast elkaar. Een goede illustratie vormt de introductie van De Groots *Inleiding tot de Hollandsche Rechtsgeleerdheid*,¹² waar eerst wordt vastgesteld dat ieder mens vrij geboren wordt (dus drager van rechten ten opzichte van anderen is), maar niettemin zich vanaf zijn geboorte onder het gebied van anderen bevindt (de mens is nu eenmaal op grond van de wetmatigheden die het menselijk leven kenmerken, afhankelijk van anderen, zoals ouders en dergelijke, en streeft dus van nature naar gemeenschap). Daarnaast wordt het een voorschrift (van de rechte rede) genoemd dat men bepaalde handelingen nalaten en andere juist verrichten moet. Waren voor Cicero kosmologie, logica en ethiek de drie grondvragen van de filosofie,¹³ voor de zeventiende-eeuwse natuurrechtsdenkers was dat niet anders, ook al ware het beter de Ciceroniaanse drieslag in haar zeventiende-eeuwse gewaad als natuurwetenschap, epistemologie (of kenleer) en ethiek te herkennen.

In Velthuysens eerste politieke geschrift, de *Epistolica dissertatio de principiis justi & decori* uit 1651,¹⁴ vinden we deze problematiek onder diverse

9 *De Jure Belli ac Pacis libri tres* (Parijs 1625).

10 *De finibus bonorum et malorum* cap. iv, 15.

11 "fata volentem ducunt, nolentem trahunt", Seneca, *Epistolae*, 107, 11.

12 's-Gravenhage: Wed. van Hillebrant & J. van Wou 1631, met name I, iii.

13 Onder andere *Academica*, cap. i.

14 In de oorspronkelijke editie, maar niet in de *Opera* vervolgt de titel: *continens apologiam pro tractatu clarissime Hobbeaei de Cive*; alle citaten uit dit werk worden gerefereerd met

opzichten gerepresenteerd. Deze verhandeling in briefvorm, gericht aan een anoniem, maar kennelijk gewaardeerd correspondent, heeft als doel het in 1642 verschenen boek van Thomas Hobbes *De Cive*¹⁵ tegen verdachtmakingen te verdedigen. In dit programmatische werk leverde Hobbes kritiek op de o.a. door Grotius verdedigde opvatting dat de samenleving door de aangeboren *gezelligheid* (*socialitas*) van de mens verklaard kan worden. De bewegingswetten der natuur immers leren dat ieder ding, en dus ook de mens, streeft naar behoud (van beweging). In tegenstelling tot kogels en rivieren is de mens een redelijk wezen en kan zich bewust bezighouden met het wegnemen van belemmeringen die hem in dat zelfbehoud zouden storen. Zelfbehoud is in letterlijke zin het voorkomen van de dood. Aangezien medemensen het vaak op andermans leven en goed gemunt hebben, is argwaan op haar plaats, ook al kan men soms met anderen samenwerken ter verdediging tegen vijanden. Het is bekend dat Hobbes de beoordeling van de juistheid van handelingen bij het handelende individu legt, ook al moet hij daarvoor een *ius naturale*, een natuurrecht, introduceren.

Velthuysen is het met Hobbes eens dat zelfbehoud het grondbeginsel van het menselijk handelen is.¹⁶ Het probleem hierbij is voor Velthuysen echter dat de mens een historisch wezen is, dat op een bepaalde plaats en tijd geboren, niet *ab nihilo* zijn vrije vlucht door de maatschappelijke ruimte aanvangt, maar ook kind van zijn tijd is. Wat is tijd?

Tijd is de dimensie van het beschavingsproces, gesymboliseerd door de opgave die de mensheid ten gevolge van de zondeval ten deel is gevallen. De natuurlijke harmonie waarvan in het paradijs sprake was is verdwenen. Niet langer doet de mens onbewust, op grond van zijn goddelijke natuur de goede dingen, maar dat vereist nu een inspanning. Inhakend op Stoicijns en Cicero-niaans gedachtengoed zoals dat in de zestiende en zeventiende eeuw in het denken over de passies opnieuw tot leven is gekomen,¹⁷ verdedigt Velthuysen de natuurlijkheid van de passies. Het zijn de middelen die God de mens heeft gegeven om het door hem gestelde doel te kunnen bereiken:

Ambitie, begeerte naar rijkdom, erotiek, geldingsdrang, ja alle natuurlijke neigingen, die over het algemeen slecht heten te zijn, zijn gemaakt voor het behoud van de mens, ook al misbruiken de mensen die ten kwade door een verkeerde wil. [969]

Behalve een overeenkomst met andere levende wezens ligt daar voor Velthuysen ook het verschil ten opzichte van de dieren die immers, hun natuurlijke neigingen volgend, niet kunnen zondigen. Het is een specifiek menselijke opgave om het *decorum*, de betamelijkheid, te betrachten. Er dient een zekere maat in acht genomen te worden. Ongebreidelde ambitie, gierigheid of wellust immers is een gebruik van de natuurlijke neigingen niet in overeenstemming met het doel (het zelfbehoud) waartoe deze dienen. De

paginanummers in de *Opera*-editie; De classicus Han Wiebenga ben ik erkentelijk voor zijn taalkundige analyses van deze tekst van Velthuysen.

15 *Elementorum philosophiæ sectio tertia de cive* (herdrukt in 1647, nu met de naam van de auteur, bij Elsevier in Amsterdam).

16 Onder andere 965, 969 en 994, waar *conservatio sui* als fundamentele wet wordt gepresenteerd; constructies met *conservare* of *conservatio* komen ook regelmatig voor.

17 Vergelijk A. Levi, *French moralists. The theory of the passions 1585 to 1649* (Oxford 1964).

vraag is uiteraard wat dan de kenmerken van betamelijkheid zijn. Hier zien we Velthuysens relativisme opduiken.

Betamelijkheid blijkt bij hem in sterke mate samen te hangen met het schaamte-mechanisme. Het juist gebruik der natuurlijke neigingen wordt naar zijn mening namelijk behalve door God's bedoelingen in onmiddellijke zin (*directe*), tevens bepaald door de *dignitas*, de waardigheid:

De mens handelt tegen de betamelijkheid, (...) wanneer iets met deze [natuurlijke neigingen] begaan wordt wat onmiddellijk tegengesteld is aan wat God van plan is of wanneer hij, zijn waardigheid vergetend, iets begaat wat hem zelf in verachting of haat kan doen belanden. Waaruit volgt dat hij zich berooft van de hulpmiddelen waarmee hij gemakkelijker en veiliger zijn leven kan leiden zodat het hele verhaal over de schaamte herleid kan worden tot de basis van de morele wet d.w.z. 'het zelfbehoud'. [969]

Velthuysen zegt hier in feite dat het maatschappelijke oordeel (zoals dat in verachting of haat tot uitdrukking kan komen) in *middellijke* zin maatstaven geeft voor het betamelijke gedrag, omdat wie zich haat of verachting op de hals haalt daardoor minder in staat is om zijn zelfbehoud te dienen. Hiermee introduceert Velthuysen twee gezichtspunten tegelijkertijd: de maatstaf van het maatschappelijk oordeel en de grondslag van die maatstaf. Dat noties van goed en kwaad terug te voeren zouden zijn op het maatschappelijk oordeel, is binnen het natuurrecht geen nieuwe gedachte: zowel bij Hugo de Groot als bij Cicero wordt verwezen naar de *notiones communes*. Hobbes, in zijn opzet om het individu in de natuurstaat de maat van alle dingen te maken, wijst deze opvatting overigens expliciet af.¹⁸ Dat neemt Velthuysen dus van Hobbes niet over, maar ook de klassieke natuurrechtsgedachte van de *notiones communes* accepteert hij niet onverkort. Voor De Groot bijvoorbeeld wordt in de door alle volkeren (en rechtsgeleerden) gedeelde rechtsopvatting de grond van het natuurrecht gevonden. Velthuysen daarentegen gaat een stap verder. Hij merkt op dat maatschappelijke opvattingen individuen verplichten via de wet van het zelfbehoud: wie zich er niet aan houdt, leidt schade. Ze zijn dus niet verplichtend omdat ze de kern van de betamelijkheid uitmaken. Daarvoor moeten we immers naar het door God vastgestelde doel kijken, zoals hij ons dat heeft doen kennen, in overeenstemming met de natuurlijke middelen die hij ons gegeven heeft om het doel te bereiken. De maatschappelijke opvattingen dragen alleen in middellijke zin bij. We kunnen Velthuysens bedoeling beter begrijpen als we een van zijn geliefde voorbeelden bekijken: dat van de veelwijverij. God heeft de geslachten (én de seksuele begeerte) geschapen ten behoeve van de voortplanting. Maar daarmee is nog niets gezegd over de maatschappelijke organisatie van de voortplanting. We zien dan ook dat er verschillende opvattingen hierover bestaan. Bij vele heidense volkeren, ja zelfs in het Oude Testament, zien we veelwijverij als norm. Kunnen we nu stellen dat onze norm van één man en één vrouw de enig juiste is? Velthuysen meent dat we allereerst blij mogen zijn dat we deze norm hanteren, omdat die in zoveel opzichten nuttiger is, het zelfbehoud dus

18De Cive, cap. II: "Legem naturalem non esse consensum hominum, sed dictamen rationis".

beter dient.¹⁹ Maar vervolgens toont hij aan dat in andere culturen andere normen niet minder oprecht werden nagevolgd, en gegeven de omstandigheden, evenzo aanwijsbaar nuttig waren. Dit cultuur-relativisme spoort met Velthuysens conceptie van de opvoeding, die richting en leiding geeft aan de ontplooiing van de natuurlijke neigingen. De menselijke waardigheid is een cultuurproduct en dus is schaamteloosheid geen zonde, ook al is het onbetamelijk. Velthuysen spreekt derhalve van de *provectoris aetatis*, de verder ontwikkelde tijd [971], van de *moratiores gentes*, de meer rechtgeaarde volkeren [974]. De maat van de schaamte is gelegen in de *consuetudo & ratio gentis*, gewoonte en inzicht van het volk [975]. "Wie om zijn kennis en beschaving onder leken beroemd is, kan dezelfde status en waardigheid niet onder geleerden bezitten." [975]

Van decorum naar justum

Tot dusverre hebben we gezien hoe Velthuysen het vocabulaire van het natuurrecht gebruikt om een relativiserende en historiserende visie op de moraal te ontwikkelen. Hij verschilt daarin zowel van Hobbes als van De Groot. In tegenstelling tot de eerste immers kent hij wel een maatschappelijke moraal die los van de instelling van de staat betekenis heeft. In tegenstelling tot de tweede onderkent hij dat de *consensus gentium*, de overeenstemming der volkeren, slechts onder het opzicht der *consuetudo*, de gewoonte, geanalyseerd kan worden. Hij heeft dit resultaat bereikt door de passies als natuurlijke neigingen te herwaarderen en door het zelfbehoud als fundamentele wet aan te nemen.

Hoe dan nu een theorie van het *justum*, van de rechtvaardigheid, en daarmee van de staat te ontwikkelen. Interessant is dat Velthuysen hiertoe allereerst afstand neemt tot Hobbes' recht van ieder op alles. Hij wil wel toegeven dat zo'n recht geldt ten opzichte van de niet-redelijke natuur, die immers de mens ten dienste is geschapen. Ten opzichte van de medemens echter bestaat zo'n recht niet. Het is mij niet toegestaan van anderen meer te claimen dan dat zij de belemmeringen die zij voor mij opwerpen wegnemen. De mensen zijn elkaar immers gelijk. Niemand is van nature slaaf, of van nature heerser. Ik citeer nu *in extenso* om het verschil met Hobbes goed naar voren te laten komen:

Als je zou zeggen, God heeft dan wel de ene mens van nature niet de slaaf van een ander gemaakt, hij heeft hem toch toegestaan hem tot slaaf te maken en te onderwerpen zoals hij wilde dieren onderwerpt. Terecht, beslist: het is mij geoorloofd mijn naaste te onderwerpen, zelfs te doden als dat mij uitkomt, zoals een magistraat dagelijks doet: alleen gebeurt dat duidelijk volgens een ander recht dan op grond waarvan ik wilde dieren en andere levende wezens onderwerp. Wij ontnemen de mensen hun natuurlijke vrijheid, ja we nemen hen zelf weg, niet omdat we direct tegenover hen recht hebben maar omdat we het recht hebben het onze te gebruiken en te verdedigen: als mij door mijn naaste iets in de weg gelegd wordt mag het gebruik van dat recht die belemmering uit de weg nemen op dezelfde manier als waarmee hij mij die belemmering heeft opgelegd tot vrijer gebruik van het zijne. Terwijl ik mijn eigen recht uitoefen doe ik niemand onrecht en zo breng ik mijn naaste terecht schade toe, niet omdat hij van nature mij onderworpen is maar omdat

¹⁹ Deze topos komt op deze manier ook bij de Schotse moraalfilosofen van de achttiende eeuw voor, onder anderen A. Smith, *Lectures on jurisprudence*(A) (Oxford 1978) iii, 1-75.

het mij geoorloofd is het mijne te gebruiken en die dingen te verdedigen; en schade bereikt mijn naaste door een oorzaak die bijkomend (*per accidens*) in de morele sfeer ligt. Duidelijk echter oefen ik met een ander recht heerschappij uit over de andere schepse-len: ik onderwerp hen niet opdat mij zonder belemmering het gebruik van andere zaken, van hen verschillend, vrij is maar die onderwerping betekent het directe gebruik, inhaerent aan heerschappij (*dominium*); en daarom staat het mij vrij niet vanwege het gebruik van andere dingen van hen gebruik te maken of in de verdediging van mijn recht over andere dingen die voor mij op te eisen maar vanwege de uitoefening van recht en heerschappij zelf maak ik van hen gebruik en zo vaak als mij lief is. Omdat mijn naaste iets aandoen ten eerste niet zonder meer vrij staat, ten tweede niet tenzij in verdediging van mijn recht en ter verwijdering van het obstakel dat hij mij zelf heeft opgeworpen. [994/5]

Het *usum dominium* geldt dus slechts aangaande de overige wezens, niet ten opzichte van de medemens. Bovendien heeft ieder mens het recht zijn recht op bezit en gebruik van bezit ongehinderd uit te oefenen. De uitoefening van dat recht kan evenwel met datzelfde recht van anderen botsen. Om precieser te zijn, voor Velthuysen is het kennelijk vanzelfsprekend dat de *bona extrinseca*, de uiterlijke goederen, tot het goede leven behoren.²⁰ In zijn optiek zijn ook dat middelen die God de mens rijkelijk heeft geschonken. Wat betekent dit nu voor de politieke theorie?

Ambivalent absolutisme in de overgang

Velthuysen is hier een kind van zijn tijd. Net als alle politieke denkers op dat ogenblik is hij van mening dat de soevereiniteit bij de overheid berust. Noch het volk, noch zij die het beter menen te weten (daarmee doelt hij op opruiende kanselredenaars) hebben het recht de juistheid van overheidsmaatregelen in het openbaar in twijfel te trekken. Er is wel een recht van verzet jegens vorsten die tot tirannie vervallen, maar ook dat slechts voorzover de vorst (of andere overheid) op grond van een contract tot die waardigheid was verheven. Vorsten die op eigen kracht aan de macht zijn geraakt, staat alles vrij wat hen blijft. Niettemin volgt Velthuysen Thomas Hobbes waar deze meent dat de natuurlijke grens aan elk overheidsoptreden gelegen is daar waar het voortbestaan van de staat in gevaar komt. Velthuysen stelt deze algemeen gedeelde vorm van absolutisme niet ter discussie. Hij worstelt nog wel even met het vraagstuk van het geloof. Naar zijn mening mag noch de vorst, noch het volk de staatsgodsdienst wijzigen. Deze dient te blijven zoals ze was toen de staat gesticht werd [996-7]. De openbare religie maakt naar zijn idee als het ware deel uit van de constitutie van de staat. En ook de regeringsvorm dient onveranderd te blijven, zelfs als een meerderheid anders zou willen.

Deze opvatting kwam Velthuysen natuurlijk wel uit: niet alleen maakt hij zo Hobbes aannemelijk voor het Hollandse publiek, maar hij toont zich tevens een aanhanger van de heersende opinie. Interessant is echter dat hij in het volgende en laatste deel van zijn *Epistolica dissertatio* de politieke consequenties trekt uit de voorgaande moraaltheoretische beschouwingen en zo de

20 Cicero, *De Finibus* V, 68.

basis legt voor revolutionaire geschriften van hemzelf en anderen. De werkwijze is als volgt: Velthuysen stelt een drietal axioma.

- (1) Al wat van nature slecht is dient bij voorrang te worden tegengegaan; [995]
- (2) al wat van nature slecht is, maar nimmer goed kan worden, kan zonder zondigheid verricht worden tot gebruik of verdediging van rechten; [1001]
- (3) de zwaarste zonden zijn die welke ons het meest van het doel afleiden [1005].

De toelichting op deze uitgangspunten leidt ons langs een reeks van afsluitende beschouwingen over verantwoordelijkheid en strafwaardigheid, over de betekenis van de vrijwilligheid van het handelen en vervolgens over straf en straftoemeting. Het meest merkwaardige van dit slotdeel is dat Velthuysen hier het ongenaakbare gezag van de overheid weliswaar formeel in stand houdt, maar materialiter uitholt. Het thema is: wat dient gestraft te worden en hoe zwaar. Op het eerste gezicht lijkt het hier te gaan om het bieden van een helpende hand aan de overheid om haar zware taak van wrekende gerechtigheid uit te oefenen. De overheid staat er immers alleen voor bij het treffen van maatregelen om de samenleving voor ineensinken te behoeden.

Kan het natuurrecht hier uitkomst bieden? Welnu, Velthuysen meent van wel, maar anders dan de natuurrechtstraditie en ook anders dan de leer van Hobbes zouden doen verwachten. In overeenstemming met zijn moraaltheorie zet hij uiteen dat "de misdrijven die aan beleid van de magistraat raken, in drie groepen verdeeld kunnen worden: die met betrekking tot de godsdienst, die met betrekking tot de menselijke en natuurlijke waardigheid, en die welke het recht van de naaste schenden." [1009]

Nu had Velthuysen even eerder al heel aardig aangetoond dat met een beroep op de Christelijke naastenliefde men geen abolitionisme kan prediken. Je kunt wanneer je rechten door een ander geschonden worden niet eenvoudig ook de andere wang toekeren. Hoe moet je immers als je goed en have gestolen worden, je plichten jegens hen die van jou afhankelijk zijn of jegens je schuldeisers nakomen? Het is, met andere woorden, de naastenliefde zelf die je tot straffen aanzet. Wat is het doel van straffen? Dat is, en daarin kan Velthuysen niet genoeg geprezen worden, het voorkomen van misdrijven. Het gaat om het bevorderen van een betamelijke levenswandel en om de verhoging van het maatschappelijk nut. Alleen wanneer Velthuysen over doodslag spreekt, komt de vergelding om de hoek kijken: hier acht hij zonder verdere discussie de doodstraf op zijn plaats. Wat moet gestraft worden, en hoe zwaar moet dat gebeuren? Dit acht Velthuysen een zware taak voor de overheid die hieromtrent immers een *aestimatio*, een inschattend oordeel, moet vellen. De derde categorie misdrijven laat zich echter in weinig woorden behandelen. De straf moet proportioneel aan de toegebrachte schade zijn. De beschadigde zelf kan dat het beste beoordelen. Derhalve meent Velthuysen dat de overheid te rade moet gaan bij het oordeel van de bevolking, maar dan wel bij dat van de gehele bevolking gemeenschappelijk en niet van één of ander individu.

De eerste twee categorieën (misdrijven jegens God en jegens de waarheid) kunnen uiteraard niet in termen van schade bekeken worden, het gaat hier om zondige handelingen. Maar ook hier valt hij weer terug op het

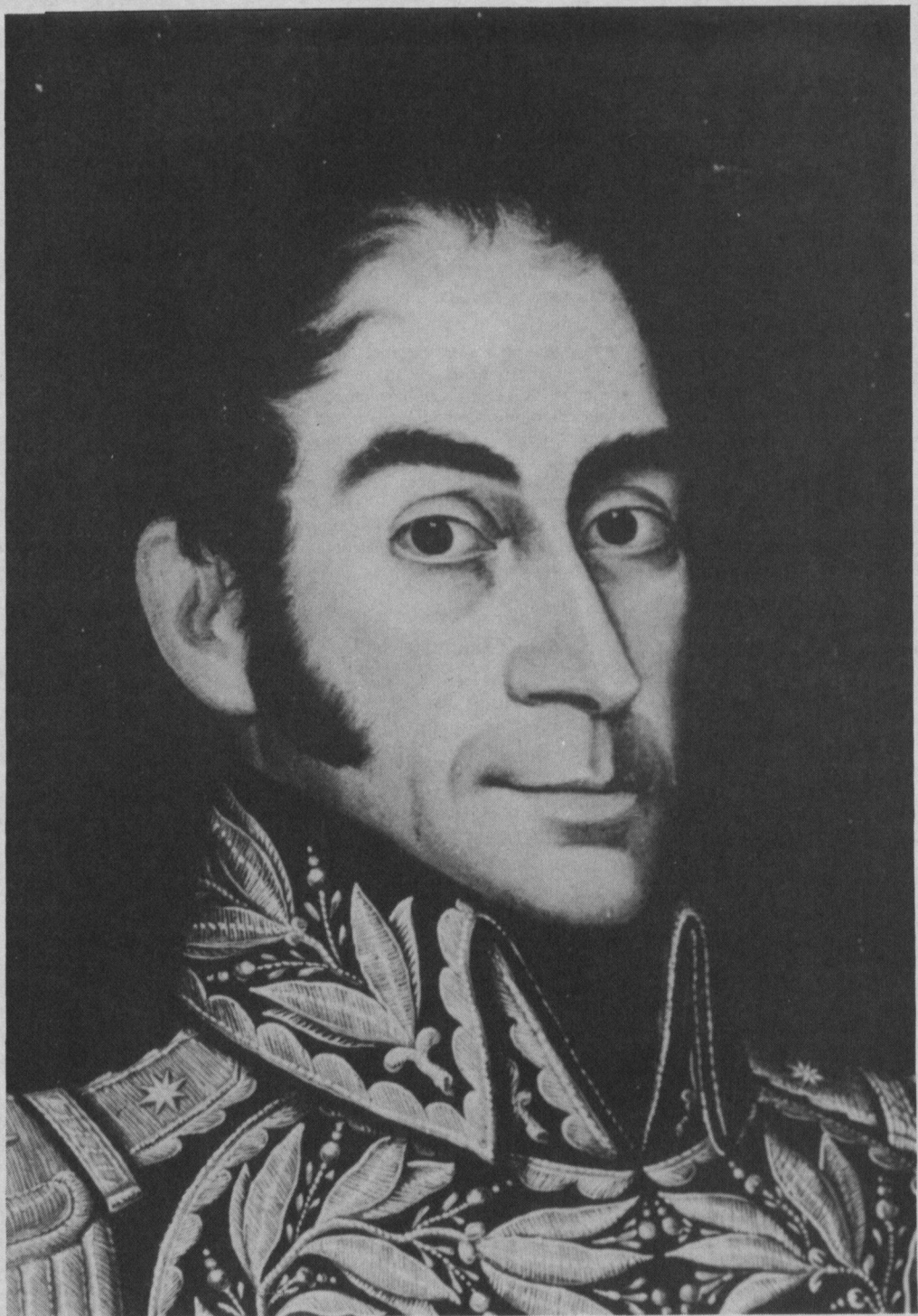
oordeel van de gemeenschap. Aangezien allen die het bestaan van het Opperwezen erkennen daar bepaalde gemeenschappelijke opvattingen aan verbinden, is er kennelijk een kern van fundamentele geloofsartikelen. Over misdrijven daartegen kan geen misverstand bestaan. Anders ligt het met de overige opvattingen die onderwerp van moeilijker gissing zijn. Daarover is niet alleen geen overeenstemming, maar bovendien heeft de overheid als taak de godsvrucht te stimuleren: en ieder begrijpt deze zaken naar zijn vermogen.

Het zal niet verbazen dat de "oppermachtige" magistraat ook inzake misdrijven jegens de menselijke waardigheid het oor bij de gemeenschap te luisteren moet leggen. Immers, zo merkt Velthuysen doortrapt op,

in het algemeen wordt door alle volkeren aangenomen, dat slechtheid en schaamteloosheid gestraft dienen te worden. Onenigheid heeft slechts betrekking op individueel bekeken handelingen. Als zo bij sommige volkeren sommige handelingen als slecht worden beschouwd, dan kan het niet anders of die handelingen zijn slecht: zoals wanneer je aan je naaste niet die eerbied betoont die je hem naar de unanieme consensus van het volk waarin je leeft, verschuldigd bent. Derhalve kan een privé persoon zijn naaste niet die eerbied onthouden die de gehele samenleving hem betuigt, en betuigd wil zien. Op gelijke wijze derhalve kondigt de magistraat hem de straf aan, die zich aan de gemeenschappelijke wet tracht te onttrekken. (...) Dit [hier doelt V. op een bepaalde regel die in de Republiek geldt, H.W.B.] is niet zo omdat de magistraat zo oordeelt, maar omdat de gehele menigte van Nederlanders zo meent. [1011/2]

Conclusie

In de laatste paragraaf is op veel aspecten van Velthuysens theorie uit ruimtegebrek niet ingegaan. Niettemin kunnen we vaststellen dat deze moderne natuurrechtsdenker, vermoedelijk juist als gevolg van de specifieke, historisch bepaalde probleemsituatie in de Republiek, een revolutionaire verandering in het politieke denken heeft ingeleid. Hij heeft laten zien dat individualisme en moraal verenigbaar zijn. Hij heeft aangetoond dat ook een absolute overheid, wil zij haar taak naar behoren vervullen, gehouden is de opvattingen van de samenleving te verwoorden. Hij kon tot deze conclusies komen door zijn erkenning van de fundamentele historiciteit van de noties van goed en kwaad. Het zou aan latere filosofen zijn om deze ideeën consistent en consequent uit te werken. Mij rest slechts de retorische vraag of de theorie van deze radicale criticus van de overgeleverde orde nu atheïstisch was of niet.



Simón Bolívar