ETHIEK EN POLITIEK.

BIJDRAGE VAN DEN HEER

H. BAVINCK.

Overgedrukt uit de Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling *Letterkunde*, 5e Reeks, Deel II.

AMSTERDAM,
JOHANNES MÜLLER.
1916.

BRO
1916:18

BIBL. THEOL. SCHOOL
der Chr. Geref. Kerken
APELDOORN
bro 1916:18

ETHIEK EN POLITIEK.

BIJDRAGE VAN DEN HEER

H. BAVINCK.

Het onderwerp dezer bijdrage is, ik erken het, onder invloed der tijdsomstandigheden gekozen en zou dus de vrees kunnen wekken, dat ik in deze vreedzame vergadering den oorlog binnenleiden en een hartstochtelijk debat uitlokken wilde. Maar al is het onderwerp hoogst actueel, het was en het blijft steeds aan de orde en kan daarom zoo objectief en zakelijk behandeld worden, dat het in dezen kring eer overeenstemming van inzicht dan diep meeningsverschil aan den dag zal doen treden.

Aan de bespreking van het onderwerp zijn echter eigenaardige moeilijkheden verbonden. Deze rijzen eerst van den kant der ethiek. De meermalen uitgesproken verwachting, dat bij het wegvallen van den religieuzen grondslag de zedelijke beginselen onaangetast zouden blijven, is zeker niet in alle deelen vervuld. Want de verdeeldheid is grootelijks toegenomen, zoozeer zelfs, dat over geen enkel zedelijk gebod, bijv. inzake gezag, leven, huwelijk, eigendom gelijk wordt gedacht, en over oorsprong en grondslag, methode en criterium van het zedelijk-goede de gevoelens zeer ver uiteenloopen.[1]) Ook al laat men het amoralisme buiten rekening[2]), dan blijft nog

[1]) Kirn, Sittliche Anschauungen der Gegenwart. Leipzig Teubner 1907. Heymans, Einführung in die Ethik, 1914, bl. 1v. 153v.

[2]) Dr. D. G. Jelgersma, De Ontkenning der Moraal. Amsterdam 1896.

de verdeeldheid groot. Heeft het zedelijke zijn oorsprong in behoeften en neigingen, die op zichzelve nog niet zedelijk zijn, of is het een oorspronkelijk gegeven der menschelijke natuur? Wordt de waarde ervan door zijn nut of door zijn eigen innerlijk gehalte bepaald? Heeft Plato of Darwin, Kant of Comte gelijk?[1])

Deze vragen zijn uiterst belangrijk, en indien ze beantwoord moesten worden voordat wij tot de bespreking van het verband tusschen ethiek en politiek mochten overgaan, kwamen we daar in geen uren en dagen aan toe. Gelukkig, dat wij een practisch standpunt mogen innemen, en van een onweersprekelijk feit kunnen uitgaan, van het feit n.l., dat, welke ook de oorsprong en de grondslag van het zedelijke zij, het thans een onverwoestbaar element uitmaakt van de menschelijke natuur. Laat de soorten vroeger anders ontstaan zijn, thans zijn ze constant. In overeenstemming met Virchow en Ammon verklaarde Prof. Hugo de Vries: Der Mensch ist ein Dauertypus, hij blijft wat hij is.[2]) En wij mogen erbij voegen, hij is en hij blijft een redelijk en een zedelijk wezen.

We mogen zelfs nog eene schrede verder gaan. Het zedelijke, dat thans een wezenlijk bestanddeel uitmaakt van de menschelijke natuur, bestaat niet louter in een vorm zonder inhoud, in den kategorischen imperatief van het: gij zult, zonder meer; maar het sluit van huis uit ook eene bepaalde richting in en brengt een zekeren, schoon niet starren en onbewegelijken inhoud mee. Victor Cathrein heeft ten vorigen jare bij Herder te Freiburg, als vrucht van jarenlange en uitgebreide studie, een werk in drie deelen het licht doen zien over die Einheit des sittlichen Bewustseins in der Menschheit en daarin het bewijs trachten te leveren, dat het zedelijk denken en handelen der menschheid overal en ten allen tijde op een gelijken Grundstock von sittlichen Begriffen und Grundsätzen rust, en dat er dus eene eeuwige, onveranderlijke

---

[1]) Verg. Heymans t. a. p.

[2]) Hugo de Vries, Afstammings- en Mutatieleer. Baarn 1907, bl. 32.

BIBL. THEOL. SCHOOL
der Chr. Gref. Kerken
APELDOORN
V. 9-5

zedewet is, die over de gansche wereld heerscht.[1]) Ook deze quaestie is voor de eenheid en volstrektheid, voor de waarheid en de waarde der zedewet van het hoogste belang.

Maar voor het hier gestelde doel kan ze buiten behandeling blijven, en mag ik mij wederom baseeren op een vaststaand en onomstootelijk gegeven. Immers, welke factoren er ook toe hebben medegewerkt en langs welken weg het resultaat ook verkregen moge zijn; onder alle cultuurvolken — om er ter wille der vereenvoudiging de z.g.n. natuurvolken buiten te laten — bestaat er thans inderdaad een vrij sterke gemeenschap van zedelijke overtuigingen. In de toepassing op bepaalde personen en handelingen zullen de zedelijke beoordeelingen zeker dikwerf van elkander afwijken, maar die beoordeelingen worden bij de beschaafde volken naar vrij gelijke normen geveld.[2]) Ongeveer op dezelfde wijze maken wij allen onderscheid tusschen het gebied van het zedelijk-goede en het zedelijk-slechte, tusschen recht en onrecht, deugd en ondeugd. Zelfs zij, die in de fundeering der moraal grootelijks verschillen, krijgen toch als resultaat eene lijst van deugden en ondeugden, die eene onverwachte en des te merkwaardiger overeenkomst vertoonen. Het is inderdaad, naar de vergelijking van Prof. Heymans[3]), met de ethiek als met de logica gesteld; het denken komt tengevolge van allerlei oorzaken bij de beoefenaars der wetenschap tot zeer verschillende resultaten, maar het gaat toch bij hen allen van dezelfde overtuiging aangaande het onderscheid van waarheid en valschheid uit en acht zich bij allen aan dezelfde wetten gebonden. Op dezelfde wijze staan in het menschelijk bewustzijn zekere algemeene zedelijke normen vast, waarnaar wij onszelven, en vooral gaarne anderen beoordeelen. Wij betoonen ermede, dat het werk der wet in onze harten geschreven staat.

---

[1]) Verg. de aankondiging van dit werk door Cathrein zelf, Stimmen der Zeit, Juli 1915, bl. 317—331, en door Dr. C. Gutberlet, Philos. Jahrbuch 1915, bl. 246—248.

[2]) Cathrein, Moralphilosophie I[2] 1899, bl. 318v.

[3]) Heymans t. a. p., bl. 19—24.

Indien wij op deze wijze de moeilijkheden, die van den kant der ethiek tegen de behandeling van dit onderwerp zich opdoen, ter zijde hebben kunnen schuiven, dan komen er aanstonds van de zijde der politiek niet minder gewichtige bezwaren te berde. Immers het begrip der politiek heeft eene lange geschiedenis doorgemaakt, is in den loop der tijden zeer verschillend gedefinieerd en wordt nog altijd in onderscheidene beteekenissen gebezigd. Bescheidenheid gebiedt, aan de juristen over te laten, om ten dezen tot meerdere eenheid en klaarheid te komen. Ter wille eener practische en duidelijke behandeling van het onderwerp dezer voordracht mogen mij de volgende onderscheidingen veroorloofd zijn.

Politiek beteekende bij de Grieken eerst burgerrecht, dan uitoefening van dat burgerrecht door deelneming aan het stads (staats)bestuur, en vervolgens dat staatsbestuur zelf met de beginselen, waarnaar, en de vormen (monarchie, republiek, democratie enz.), waarin het uitgeoefend werd. De werken, waarin dit staatsbestuur beschreven en ontwikkeld werd, droegen den naam van politeia, politikè, politikos, nomoi, in het Latijn dien van: de republica, de civitate, de legibus. Wijl de wijsbegeerte, dat is de toenmalige wetenschap, door Aristoteles zakelijk in theoretische en practische philosophie, en deze laatste weer in ethica, oeconomica en politica verdeeld werd, kwam de laatste naam vooral voor de wetenschap of de leer van den staat in gebruik.

Hare plaatsing in het practisch deel der wijsbegeerte bewijst echter reeds, dat zij niet als eene zuivere wetenschap beschouwd werd, zooals bijv. de physica en de metaphysica. Er was dan ook van ouds verschil over, of het adjectief politica met scientia of met ars moest worden aangevuld. En de geschiedenis heeft de beteekenis van het woord steeds meer van de theoretische naar de practische zijde doen omloopen. In elk geval is politiek niet meer *de*, doch slechts eene van de wetenschappen van den staat, en omvat ze op zijn minst twee vakken van studie. Als algemeene staatsleer, staatsphilosophie, wetenschap van den staat, stelt zij een onderzoek in naar

oorsprong, wezen, doel, taak, bevoegdheden, vormen van den staat. Maar van deze is in vele opzichten de politiek als staatskunst onderscheiden, welke de leer van den staat toepast op de gegeven toestanden en verhoudingen en met het staatsbelang, als voorwaarde voor de staatswelvaart, rekening houdt.[1]) Terwijl gene dus aanwijst, wat het wezen en de roeping van den staat is, welke zijne rechten en grenzen zijn, verschaft deze ons het inzicht, wat de staat in bepaalde gevallen tot vervulling van zijne taak en tot bereiking van zijn doel te doen heeft. Eerstgenoemde berust voornamelijk op wijsgeerige, laatstgenoemde op historische studie. Gene is vooral theoretisch, scientia, deze practisch van aard, prudentia.

Van beide is nog weer de politiek als praxis te onderscheiden, waarbij het niet in de eerste plaats op wetenschap of kunsttheorie, maar op den tact van den staatsman aankomt, om op een gegeven oogenblik te spreken of te doen, wat door het staatsbelang geëischt wordt. Een beoefenaar van de theoretische politiek, van de wetenschap of wijsbegeerte van den staat kan in zekeren zin het heden verwaarloozen, en toch diep van inzicht, zijn tijd eeuwen vooruit of ook wel eeuwen ten achteren zijn. Wie de practische politiek bestudeert, moet echter midden in de historie staan, uit het verleden het heden doen kennen en het verleden in het licht van het heden bezien, en kan dan regelen aangeven, die voor de leiding van den staat van groot belang en rijke leering zijn. Maar beide blijven daarmede toch nog buiten de practijk van het leven staan. Daartegenover moet de staatsman niet alleen het verleden en het heden verstaan, maar hij moet bovendien den tact, de geschiktheid, de vaardigheid, het politieke genie bezitten, om in een concreet geval van de omstandigheden gebruik te maken en het rechte te treffen. Bismarck vergeleek daarom den bekwamen staatsman bij een goeden jager of visscher; zooals het bij visschen en jagen ongeveer alles afhangt van het geduldig wachten, het juiste waarnemen en het dan

[1]) Verg. Berolzheimer, Methode und Abgrenzung der Politik, in het Handbuch der Politik, von Dr. Paul Labaud c. s. I 1912, bl. 14—19.

plotseling benutten van het rechte oogenblik, zoo gaat het ook in de politieke praxis toe. In dezen zin moet elk staatsman een Realpolitiker zijn [1]). Het komt bij hem niet op woorden, maar op daden aan, hoewel ook het woord eene daad kan zijn.

In alle drie beteekenissen, waarin het woord hier gebruikt werd, is politiek eene hooge, edele en schier heilige zaak. Indien zij vooral in de practijk zoo schrikkelijk ontaarden kan, dan is dat slechts bevestiging van het optimi corruptio pessima. Als wetenschap, als kunst en als praxis houdt de politiek zich toch bezig met dien vorm van gemeenschapsleven onder de menschen, die voor het welzijn van een volk, voor de bewaring zijner zelfstandigheid en vrijheid, voor de ontplooiing van al zijne gaven en krachten en alzoo voor het vervullen zijner roeping in de geschiedenis der menschheid de onmisbare voorwaarde en de onontbeerlijke grondslag is. Schoon zij alle drie van elkander onderscheiden zijn, kunnen zij toch de eene de andere niet missen. Want zonder inzicht in het wezen en de roeping van den staat, valt politiek aan beginselloos opportunisme, aan utilisme en egoïsme ten prooi. Zonder kennis van het verleden en heden, van de eischen, die thans aan den staat worden gesteld, en van de regelen, waarnaar die eischen moeten vervuld worden, ontaardt zij licht in Prinzipienreiterei of gevoelspolitiek. En zonder den genialen tact van den staatsman in de practijk blijft ze onvruchtbaar met al haar geleerdheid, verspeelt zij de goede kansen en laat de gunstige gelegenheden ongebruikt voorbijgaan.

Maar indien de politiek als wetenschap, als kunst en als praxis een drievoudig snoer vormen, dat niet verbroken mag worden, dan leidt deze bewering vanzelve heen naar, en grijpt zij ook reeds vooruit op het verband, dat tusschen ethiek en politiek bestaat. Dit verband staat echter lang niet in aller overtuiging vast, maar is vroeger en later, inzonderheid ook in de vorige eeuw, door velen ontkend.

---

[1]) L. Kuhlenbeck, Natürliche Grundlagen des Rechts und der Politik. Eisenach und Leipzig bl. 158.

In de oudheid waren het de Sophisten, die het recht van den sterkste voor het eenige natuurlijke recht hielden en alle andere recht en zedelijkheid lieten rusten op willekeurige bepalingen, welke de machthebbers in hun eigen voordeel hadden vastgesteld [1]). In de nieuwere philosophie werden soortgelijke gedachten door Machiavelli, Spinoza en Hobbes voorgedragen [2]); en politici, die in theorie of practijk het belang of de macht boven het recht verheffen, komen er in alle tijden en in alle landen voor. Toch ligt er wel waarheid in het betoog van Fouillée, dat de Engelsche geest meer neigt, om het recht aan het nut, de Duitsche, om het recht aan de macht ten offer te brengen [3]). Gene toont sterker verwantschap met de richting der achttiende, deze met die der negentiende eeuw; en tusschen beide is het onderscheid groot.

De achttiende eeuw toch verklaarde den staat uit verdrag, uit den vrijen wil der contractanten en dus uit toeval en willekeur. Uit reactie tegen dit individualisme nam de negentiende eeuw onder Hegels leiding haar positie in de Alheid en zag in de gansche wereld een onafgebroken proces van de absolute idee. In dat proces had ook de staat zijne plaats, en wel de hoogste plaats, want hij was de eenheid van familie en maatschappij, de voltooide werkelijkheid der vrijheid, die Wirklichheit der sittlichen Idee, der sittliche Geist, als der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille [4]). Of de mensch het weten wil of niet, in het proces, waardoor het wezen des zelfbewustzijns tot den staat wil komen, zijn de individuën slechts momenten; es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist; sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft [5]). Hierbij merkt Hegel echter uitdrukkelijk op, dat men bij deze idee van den staat

---

[1]) Zeller, Philos. der Griechen I[5] 1008 v.

[2]) Dr. H. C. W. v. Sigwart, Vergleichung der Rechts- und Staatstheorien des B. Spinoza und des Th. Hobbes. Tubingen 1842.

[3]) A. Fouilleé, L'idée moderne du droit[6]. Paris 1909 bl. 9 v. 51 v.

[4]) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke VIII 305 v.

[5]) t. a. p. bl. 313.

zich niet bijzondere staten voor oogen moet stellen, maar veelmeer „die Idee, diesen wirklichen Gott, für sich betrachten muss". Daarom doorloopt ook deze staatsidee hare geschiedenis, zij realiseert zich langzamerhand door oorlogen en gerichten heen, want de wereldgeschiedenis is wereldgericht, totdat zij de waarachtige verzoening bereikt, waarin de staat ten volle tot beeld en werkelijkheid der rede ontvouwd is. [1])

In deze philosophie van Hegel ligt nu wel de schoone gedachte uitgedrukt, dat de staat, met zijn recht en zijne macht, niet op toeval en willekeur, maar ter laatste instantie op rede berust. Maar het valt toch niet te ontkennen, dat hij daarbij het onderscheid tusschen het Seinsollende en het Dasein al te zeer uitwischte, en alzoo restauratie en conservatisme op bedenkelijke wijze in de hand werkte. Want als het Absolute zichzelf realiseert en er zorg voor draagt, dat alles op zijne plaats en in zijn tijd redelijk en zedelijk is, wat blijft er voor den staatsburger aan recht en vrijheid anders over, dan om zich bij het bestaande neer te leggen, aan den geapotheoseerden staat zich willoos te onderwerpen, en hoogstens ernaar te streven, dat hij wat bestaat in zijne redelijkheid begrijpe [2]).

Voorts, als Hegel van natuur en daarin van eene ontwikkeling sprak, zoo geschiedde dit in geheel anderen zin, dan straks na hem plaats hebben zou. De natuur stond bij Hegel evenmin als bij Goethe tegenover den geest, maar deze had de logische prioriteit en kwam in de natuur, in heel de wereld met hare verschillende rijken, tot altijd hooger en rijker openbaring. Hierin kwam het Duitsche idealisme met de leeraars van het natuurrecht overeen, wier gebruik van dit woord herinnert aan den tijd, toen natuur nog de gansche wereld, niet alleen de physische maar ook de psychische, omsloot.

Maar na Hegel kwam, door de „Umstülpung" zijner philosophie bij Feuerbach, door het historisch materialisme van

---

[1]) t. a. p. bl. 408—432.

[2]) Dr. G. Falter, Staatsideale unserer Klassiker. Leipzig Hirschfeld 1911 bl. 125 v. Stahl, Philosophie des Rechts I[5] 414 v.

Marx en Engels, door den invloed der nieuwere natuurwetenschap, door het positivisme van Comte, door de selectieleer van Darwin met haar struggle for life en survival of the fittest, in de beteekenis van het woord natuur eene gewichtige verandering. Het werd nu de benaming voor de materieele wereld met hare stoffelijke atomen en mechanisch-chemische werkingen, en trachtte dan van onderen op ook de verschijnselen van leven, ziel en geest uit deze wereld te begrijpen. Zoo werd de verhouding totaal omgekeerd en werd de stof niet uit den geest, maar de geest uit de stof, het denken uit de hersens, alle ideologie uit oeconomische verhoudingen en verder terug uit materieele atomen en mechanische krachten verklaard.

Wanneer nu in dezen gedachtengang de staat een natuurproduct wordt genoemd, heeft dit een geheel anderen zin, dan in vorige tijden. Thans wordt er in de materialistische en de sociologische school door uitgedrukt, dat de staat te beschouwen is als een physisch wezen, dat te zijner tijd met noodwendigheid uit de economische structuur der maatschappij is voortgekomen, evenals deze op dezelfde wijze uit biologische, en deze op hun beurt uit mechanische processen te verklaren zijn. Want overal heerschen dezelfde wetten en werken dezelfde krachten; alles loopt in mensch, maatschappij en staat met dezelfde mechanische noodwendigheid als bij de sterren aan het firmament; wat bijv. de zwaartekracht is in de natuur, is de onderlinge afhankelijkheid in de maatschappij. Geen aprioristische theorieën, geen metaphysische speculaties, geen abstracte ideeën en waardeeringsoordeelen, maar alleen feiten moeten de grondslag van alle wetenschappen, ook van die van staat en recht zijn; ook deze behooren positief te worden en de sociologie tot grondslag te nemen. Dan zullen ze eenmaal even exacte wetenschappen worden als de astronomie; natuurwetenschappen van den staat en van het recht, sociale physica.

Zooals nu in de natuur de strijd om het bestaan de machtigste factor van ontwikkeling en vooruitgang is en daarom overal heerscht en heerschen moet, zoo is hij even onmisbaar

en noodzakelijk tusschen de klassen in de maatschappij en in de menschheid tusschen de volken. De oorlog is volgens Bagehot de voornaamste drijfveer tot volmaking der volken, en de oorlogskunst het prachtigste verschijnsel in de geschiedenis der menschheid. Bij dien strijd komt het uitsluitend op de macht, op de sterkte aan. Moraal komt er niet bij te pas. De staat is wezenlijk macht; hij staat boven en buiten het recht en is zelf het hoogste recht; voor zijne instandhouding mag hij alles eischen en alles doen; toewijding aan den staat is hoogste plicht van den burger. En die staatsmacht is tevens de moeder van het recht. Van natuurlijke of aangeboren rechten valt geen sprake; recht wordt altijd geboren uit strijd van ongelijke groepen, stammen, volken, en komt alleen in eene verbinding van zulke groepen door eene machtsorganisatie tot stand; in elk recht steekt een stuk staat en staatsmacht; buiten den staat is er geen recht; justitie volgt steeds op politie. Wel kweekt de staat door dit recht op zijne beurt ook eene moraal, maar deze moraal is eene gansch andere, dan die weleer door gewoonte, conventie enz. in eene groep zich gevormd had; zij staat veel hooger en leeft er mee in voortdurenden strijd. Maar zoo komt het juist weer tot verdere rechtsontwikkeling, waarbij altijddoor in den strijd tusschen groepen, klassen, volken, de macht den doorslag geeft.

Politiek en ethiek vormen dus de denkbaar grootste tegenstellingen. Politiek is staats*machts*leer, en kan in de practijk nooit anders wezen dan Realpolitik. Met klare bewustheid werd dit standpunt in de vorige eeuw ingenomen in het in 1853 anoniem verschenen werk „Grundsätze der Realpolitik", waarin de auteur, Gustav Diezel, den onmiddellijken samenhang van macht en heerschappij de grondwaarheid van alle politiek en den sleutel der gansche geschiedenis noemde. [1]) En sedert werd dit Evangelie der macht door vele staatslieden

[1]) Bij Gumplovicz, Geschichte der Staatstheorien. Innsbrück 1905, blz. 376—381.

van het woord en van de daad als hoogste wijsheid aan de volken voorgesteld. [1])

In deze machtstheorie ligt nu wel, gelijk later blijken zal, een element van waarheid, maar in haar geheel genomen, lijdt ze toch aan zeer ernstige gebreken. Er geldt reeds aanstonds het bezwaar tegen, dat zij, ofschoon protesteerend tegen alle apriorisme, zelve al te zeer onder den invloed van tijdelijk heerschende geestesrichtingen is ontstaan. Bij de sophisten kwam zij uit een alle waarheid en zekerheid, en dus ook alle wetenschap ondermijnend scepticisme op; bij Machiavelli en Hobbes diende ze, om door de absolute macht van den vorst aan de verdeeldheid des vaderlands een einde te maken; en in den nieuweren tijd hing ze ten nauwste samen met de materialistische geestesrichting en de mechanische evolutieleer. Maar deze heeft haar tijd reeds gehad; allerwege maakte in de toonaangevende kringen het realisme voor het idealisme plaats; naast selectie, strijd om het bestaan, overerving van verworven eigenschappen, en overleven van de geschiktsten worden thans nog geheel andere factoren in het ontwikkelingsproces aangenomen, nl. mutatie, regeneerende krachten, psychische en ideëele werkingen. Zooals prins Kropotkin het al jaren geleden opmerkte en later meermalen herhaalde: het Darwinisme, volgens hetwelk het leven één strijd is, waarin alle zwakken omkomen en alleen de sterken overblijven, is hoogst eenzijdig.

Naast strijd treffen wij in dieren- en menschenwereld ook overal bewijzen aan van sympathie, liefde en wederkeerigen steun, welke levende wezens van dezelfde soort aan elkander bewijzen, die de zwakken tegen de sterken beschermen en een machtigen factor vormen in het evolutieproces. En deze factor bestond en werkte van den aanvang af in de sociale instincten, in de moederliefde bovenal, waardoor de leden van eene

[1]) Gumplovicz draagt deze theorie in al zijne werken voor, bijv. Grundriss der Soziologie, Wien 1905, bl. 285 v., en bespreekt in zijne Geschichte der Staatstheorien vele voorstanders van deze machtsleer, zooals Bagehot, Ratzenhofer, Ferri, Bismarck, Naumann enz.

familie, geslacht en stam ten innigste aan elkander verbonden werden.[1])

Daarachter terug te gaan en met Rousseau of Hobbes een voorhistorischen, idyllischen of barbaarschen natuurtoestand aan te nemen, is zoolang willekeur, als wir, gelijk Prof. Dr. S. Bril te Breslau opmerkt, über den Ursprung des Menschen keine sicherere Kunde besitzen.[2]) Want dit staat vast, dat wij, zoover wij in het verleden aan de hand der geschiedenis terug kunnen gaan, overal eene samenleving aantreffen, die op eene of andere wijze niet door den staat, maar door zeden, gewoonte, conventie, traditie uitwendig geregeld is. Er is daarom met Stammler onderscheid te maken tusschen een louter physisch en een sociaal samenleven, tusschen natuurwet en uitwendige regeling, en verder, in samenhang daarmede, tusschen natuur- en geschiedwetenschap.[3]) De mensch met zijne eigene, redelijke en zedelijke natuur, staat tusschen beide. Zoodra er dus menschen zijn, draagt hunne samenleving, in weerwil van alle overeenkomst met wat wij dienaangaande bij sommige dieren aantreffen en ondanks hare dikwerf zeer primitieve vormen, een ander, dat is een *menschelijk* karakter; zij is niet louter physisch, maar van huis uit ook psychisch, religieus, cultisch, ethisch, juridisch van aard. Terecht brengt Mr. Treub, evenals Stammler, dan ook tegen het historisch materialisme het bezwaar in, dat de economische structuur der maatschappij nooit geheel stoffelijk was, maar steeds van den beginne af allerlei andere, psychische, religieuze, philanthropische, ethische, juridische betrekkingen in zich sloot. Er is in de maatschappij geen juridische bovenbouw over een economischen grondslag heen; de economische grondslag is zelf reeds grootendeels juridisch.[4])

---

[1]) Kropotkin, De ethische behoeften van onzen tijd, Wetensch. Bladen April 1905, bl. 33—57.

[2]) In een artikel over Entstehung und Untergang der Staaten in het reeds boven aangehaalde Handbuch der Politik I, bl. 67.

[3]) Stammler, Wirtschaft und Recht u.s.w. Leipzig 1906, bl. 83 v.

[4]) Treub, Het wijsgeerig-economisch stelsel van Karl Marx. Amsterdam I 1902, bl. 149 v.

Zelfs draagt in zulk eene primitieve maatschappij het samenleven een veel sterker religieus, cultisch, ethisch karakter, dan bij de volken, die rijk zijn aan cultuur. Want alles ligt daar nog ongedifferenciëerd in de Sitte besloten; eerst later treedt langzamerhand tusschen godsdienst, zedelijkheid, recht, kunst, wetenschap een duidelijk onderscheid in. Maar ook, als de samenleving zich zoover ontwikkeld heeft, blijft er tusschen al deze levensuitingen een innig verband en eene wederkeerige inwerking bestaan. In de tien geboden der zedelijke wet vormt de godsdienst den inhoud der eerste tafel; in de Christelijke theologie werd de religio langen tijd onder de virtutes morales, met name onder de justitia behandeld; het Hebreeuwsche woord voor gerechtigheid duidt zoowel de zedelijkheid als het recht aan; beider verwantschap werd zoo innig gevoeld, dat nu eens alle recht tot de zedelijkheid, dan weer alle zedelijkheid tot het recht werd herleid. Het zedelijk-goede toch is een recht, dat de zedelijke wereldorde in den kategorischen imperatief op iederen mensch en op den ganschen mensch onvoorwaardelijk gelden doet, en recht, jus, is eene toepassing van het justum op bepaalde vormen van samenleving. Beide ontwikkelen zich en ontaarden ook met elkaar; er blijft ook in den modernsten staat tusschen hen beide, evenals verder tusschen alle cultuurfactoren, eene onmiskenbare en onverbreekbare Wechselwirkung bestaan, wijl zij samen hun oorsprong en wortel hebben in de eene, ondeelbare menschelijke natuur, met hare veelzijdige gaven en krachten [1]).

Indien wij dan ook met de historie, niet van eene enkele of van eene halve eeuw, maar met die van alle eeuwen te rade gaan, zien wij, dat dit verband van zedelijkheid en recht, van ethiek en politiek ten alle tijde en door alle mannen van naam is erkend.

Bij de Grieken was de politiek een deel der ethiek. Plato en Aristoteles leidden den staat niet af uit toeval of willekeur, maar uit eene ethische noodzakelijkheid; in logischen zin is

---

[1]) R. Eisler, Kritische Einführung in die Philosophie. Berlin 1905 bl. 349.

hij zelfs eerder dan de enkeling, want het geheel gaat aan de deelen, het doel aan het middel vooraf. De mensch, van natuur een gezellig wezen, kan toch zijne zedelijke bestemming niet bereiken dan in en door den staat; hij kan niet volmaakt en gelukkig worden dan in de gemeenschap; de staat is onmisbare voorwaarde voor het ontstaan en het bestaan van wetenschap, kunst, onderwijs, verstandelijke en zedelijke opvoeding, in één woord voor den triumf van het goede over het kwade. Taak en doel van den staat is dus de θεραπεια ψυχης, το ζην εὐδαιμονως και καλως, en de politica is daarom onderdeel der practische philosophie, toepassing van de ethiek op den vrijen staatsburger [1]).

Deze gedachte over de verhouding van ethiek en politiek kreeg spoedig een vasten vorm in de leer van het z.g.n. natuurrecht. Om dit wel te verstaan, moet men tot de oude volken teruggaan. Dezen kennen, gelijk de la Saussaye zegt, geen onderscheid tusschen de zedelijke en de natuurorde; de wet van het heelal is natuurlijk, religieus, ritueel, zedelijk en politiek tegelijk. Eén naam dient, om ze in al hare verschillende toepassingen aan te duiden: tao in China, rta in Indië, asha in Perzië, māat in Egypte; hemel, aarde, familie, volk, rijk worden door dezelfde wet beheerscht; de staatkundige orde is gegrond in de natuurlijke, de kosmische, de goddelijke orde [2]). Zoo was het ook van ouds bij de Grieken; vóór het optreden der Sophisten was bij volk en wijzen de overtuiging algemeen, dat het, zooals het in de polis gold, ook alles goed, redelijk, natuurlijk, goddelijk was; mensch en denker, religie en philosophie, mystiek en physica waren als het ware nog een; de ziel in den mensch voelde zich aan die in de wereld verwant. Maar toen men later met andere volken in aanraking kwam en andere gewoonten en zeden, rechten en wetten leerde kennen, rees twijfel en onzekerheid, en de Sophisten trokken de conclusie, dat alle recht en zede historisch geworden,

---

[1]) Zeller, Philos. d. Gr. II 1[4] 892 v. II 2[3] 672 v. Ueberweg, Gesch. der Philos. I[9] 205 v. 270 v.

[2]) Ch. de la Saussaye, Het Christelijk Leven II 156.

positief, conventioneel waren [1]). Om aan dit scepticisme te ontkomen, hebben toen Socrates en Plato een uitweg gezocht in de onderscheiding tusschen het wezenlijke en het toevallige, begrip en voorstelling, denken en waarneming, idee en werkelijkheid. Aristoteles paste in zijne Ethica deze onderscheiding ook toe op het recht, nam naast een δικαιον νομιμον, dat op wettelijke vaststelling berust, een δικαιον φυσικον aan, hetwelk van nature en voor allen geldt, en werd alzoo de vader van de leer van het natuurrecht [2]).

Deze leer werd later belangrijk uitgebreid. De Stoa zette het natuurrecht in verband met de kosmische rede en met de rede in den mensch, ὀρθος λογος, recta ratio, waarin het als κοιναι ἐννοιαι en ἐμφυτοι προληψεις opgesloten lag. Cicero leidde het tot eene ingeschapene, aangeborene, blijkens den consensus gentium aan alle menschen eigene lex naturae terug. Posidonius, Seneca en anderen zagen er eene erfenis in, welke de menschheid uit de gouden eeuw had bewaard. Allerlei onderscheidingen werden aangebracht; men sprak niet alleen van eene lex aeterna, die, zooals Cicero zegt, orta est simul cum mente divina [3]), maar voorts van eene lex naturae, een jus naturae en een jus gentium, en eindelijk nog van een jus civile, het bestaande, positive recht.

Al deze termen aangaande een natuurrecht werden langzamerhand door de Christenen overgenomen, met Bijbelteksten zooals Matth. 7 : 21, Rom. 2 : 14, 15, Rom. 13 : 1 enz. in verband gebracht en naar hun inhoud met den dekaloog vereenzelvigd. Maar de veelheid der uitdrukkingen is oorzaak van veel misverstand geweest. Evenals wie de civitas terrena van Augustinus met onzen staat vereenzelvigt aan dezen kerkvader onrecht doet, zoo loopt, wie den zin van bovengenoemde termen bij patres en scholastici, bij Roomsche en Protestantsche geleerden niet duidelijk onderscheidt, groot gevaar, om hun inzake oorsprong en recht van staat, overheid, privaat eigen-

[1]) Ch. de la Saussaye, t. a. p. II 171.
[2]) Zeller, t. a. p. II 2[3] bl. 645.
[3]) Cicero, de leg. II 4. 6.

dom, slavernij eene meening toe te schrijven, die de hunne niet is [1]).

Doch hoe dit zij, uit alles blijkt ten duidelijkste, dat Hugo de Groot niet de vader van het natuurrecht is; hij heeft er slechts eenige veranderingen in aangebracht, die weldra bleken geene verbeteringen te zijn. Want ten eerste heeft hij, evenals de Spaansche theoloog Gabriel Vasquez in zekeren zin reeds vóór hem gedaan had [2]), het natuurrecht, althans hypothetisch, van God onafhankelijk gemaakt, en ten tweede heeft hij het, door eene eenzijdige afleiding uit de rede, in een jus rationale veranderd. Dit had tengevolge, dat het natuurrecht hoe langer hoe meer werd opgevat als een stel wetten en regels, die buiten alle historie om vast stonden en in eene verklaring der rechten van den mensch konden worden neergelegd, en bracht voorts nog dit ergere euvel mede, dat, wanneer werkelijk rede en vrije wil de grondslag waren van het recht, de hypothese moest worden opgesteld van een voorhistorischen, hetzij idyllischen hetzij barbaarschen, maar in elk geval rechtloozen natuurtoestand. [3]) Op deze wijze werd het natuurrecht zoo gehypostaseerd en gemechaniseerd, dat het alle leven verloor en onder de scherpe critiek der historische en der sociologische school zeer spoedig bezweek. Jarenlang gold het natuurrecht toen voor eene antiquiteit, die veilig in een historisch museum kon worden opgeborgen, of als een onkruid, dat, hier en daar nog opschietend, zonder sparen, en met wortel en al, moest worden uitgeroeid. [4])

---

[1]) Verg. Dr. Otto Schilling, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche. Paderborn Schöningh 1914, en de recensie van dit werk door Troeltsch, Theol. Lit. Zeitung, 23 Okt. 1915, col. 431—438. Cathrein, Moral-philosophie I³ 479 v., en Philos. Jahrbuch 1889, bl. 373—388.

[2]) Dr. Praxmarer, Die Controverse zwischen Vasquez und Suarez über das Wesen des Naturgesetzes, Philos. Jahrbuch 1888, bl. 421—434, met een Nachwort der Redaktion, bl. 434—438.

[3]) J. G. Walch, Einleitung in die Philosophie. Leipzig 1730, bl. 460 v. Stahl, Die Philosophie des Rechts I³, bl. 163 v. Gumplovicz, Gesch. der Staatstheorien, bl. 157. 176 v. 264 v.

[4]) Bergbohm bij Cathrein, Moralphilosophie I³, bl. 443. 460.

Des te opmerkelijker is, dat het in den laatsten tijd weer krachtig herleeft, niet in den onhistorischen, rationalistischen vorm, dien het sedert Grotius verkreeg, maar in zijn ideëel gehalte en onverwoestbaar beginsel. Deze herleving is in het algemeen te danken aan de reactie, welke tegen het materialisme in het idealisme opstond, maar heeft zijne bijzondere oorzaken in het Neokantianisme, dat in theologie, philosophie en ook in de rechtswetenschap eene nieuwe richting insloeg; voorts in het herstel van het apriori, dat is van de door historisch onderzoek bevestigde overtuiging, dat godsdienst, zedelijkheid, recht, schoonheidsgevoel niet uit andersoortige factoren te verklaren maar constant zijn en op een oorspronkelijk gegeven in de menschelijke natuur berusten; en eindelijk nog in de psychologie van het onbewuste, die aanwees, dat 's menschen zieleleven veel verder teruggaat en veel rijker is dan verstand en rede en wil. [1])

De diepe gedachte, die aan het natuurrecht ten grondslag ligt, is toch naar het woord van Emil Lask geene andere dan de vraag naar den absoluten zin van recht en gerechtigheid. Daardoor is het geworden tot een wereldhistorisch principe, dat door geen critiek omvergestooten kan worden; zijne onsterfelijke verdienste bestaat daarin, dat het geloofd en vast-

---

[1]) Ten bewijze zij uit de rijke litteratuur slechts iets genoemd, Troeltsch Zur Frage des religiösen Apriori, Religion und Geisteskultur 1909, bl. 263—272. Dunkmann, Das religiöse Apriori und die Geschichte, Gütersloh 1910. Hugo de Vries, Afstammings- en Mutatieleer, Baarn 1907, bl. 36, waar de behoefte aan godsdienst een aangeboren eigenschap wordt genoemd. Heymans, Einführung in die Ethik 1914, bl. 26, waar van de aprioriteit der zedelijke oordeelen sprake is. Voor de herleving speciaal van het natuurrecht zie men J. Charmont, La renaissance du droit naturel, Paris 1910. M. Reichmann, Umschwung in der Wertung des Naturrechts, Stimmen der Zeit Okt. 1915, bl. 103—108. Eisler, Einführung in die Philosophie, Berlin 1905, bl. 349. De la Saussaye, Het Christelijk Leven II, bl. 172. Prof. Dr. Paul Scholten, Recht en Levensbeschouwing, Haarlem 1915, bl. 31. Vooral Stammler, Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Zweite Aufl. Leipzig 1906, bl. 335 v. Id. Die Lehre vom richtigen Rechte, Berlin 1902.

gehouden heeft aan übergeschichtliche zeitlose Normen.[1]) Inderdaad kunnen wij bij het recht zulke normen niet missen, evenmin als bij religie, moraal en aesthetica. Er is toch een onmiskenbaar onderscheid tusschen zijn en behooren, werkelijkheid en waarde, feit en norm; tusschen het recht, dat positief krachtens de wet geldt en het recht, dat sein soll, das richtige Recht, gelijk Stammler het noemt. Deze onderscheiding doet in het minst niet te kort aan de groote verdiensten der historische en der sociologische school, die de oogen hebben geopend voor de ontwikkeling van het recht en voor den machtigen invloed, dien daarbij de maatschappelijke groepen en verhoudingen hebben uitgeoefend. Maar de noodzakelijkheid, om bovengenoemde onderscheiding te maken, dringt zich van alle kanten op.

Reeds dit is van belang, dat de wet altijd onvolledig en gebrekkig is en nooit den rijkdom van het leven dekt. Bij de rechtspraak komt dit al bijzonder duidelijk uit, want in de meeste gevallen heeft de rechter aan de letterlijke bepalingen der wet niet genoeg, kan hij met hare interpretatie en toepassing niet volstaan, en bedient hij zich bewust of onbewust van waardeeringen en normen, die in de wet niet uitgedrukt zijn, maar door hem aan zijn eigen geweten en ervaring ontleend worden. Naast de justitia nam daarom van ouds bij beoordeeling van schuld en straf van den overtreder de aequitas eene plaats in, dat is, de erkentenis, dat de wet, hoe nauwkeurig en volledig ook, nooit ten volle aan den eisch van het recht beantwoordt.

Van meer beteekenis is nog, dat er velerlei recht heerscht in de maatschappij, dat in de wet niet opgenomen is, evenals er omgekeerd velerlei recht in de wet is beschreven, dat in de practijk van het leven allang niet meer geldt. Sterker nog, er is altijd door positief, geldend recht, dat naar hoogeren maatstaf onrecht is of in andere tijden en omstandigheden

---

[1]) Emil Lask, Rechtsphilosophie, Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Heidelberg Winter 1905, II, bl. 2, 13.

onrecht worden kan; en er is ideëel recht, dat stellig recht behoorde te zijn en dat daarom uit het volksleven worstelt naar omhoog en naar erkenning streeft. Alle ontwikkeling van het recht komt immers juist daardoor tot stand, dat personen of groepen de overtuiging hebben gekregen van een ander, beter recht, en in naam van dit hoogere recht tegen het bestaande recht den strijd hebben aangebonden.

Maar dit wijst er verder op, dat de rechtsidee een teleologisch karakter draagt. Zoodra wij iets als recht voelen, eischen wij ook dat het heersche. Het Seinsollende is aan het recht inhaerent. Maar dit behooren-te-zijn is een zuiver ethisch verschijnsel, het is door en door zedelijk van aard. Het komt aan het recht niet van buitenaf toe; het is niet te verklaren uit nut of belang; het is er niet mede verbonden door den dwang der maatschappij of de macht van den staat. Maar het zit er van huis uit in, doet het recht wortelen in de moraal, en legt tusschen ethiek en politiek een onverbrekelijk verband. De rechtsorde is in de zedelijke orde gegrond en bezit daarin haar sterkste, haar onwankelbare vastigheid.

Bij dit punt aangekomen, kunnen wij nu nog één stap verder gaan. Indien deze zedelijke orde, waarin het recht geworteld is, niet eene menschelijke inbeelding, een droom, eene illusie zal zijn, schoon misschien maar bedriegelijk, dan moet zij bestand hebben in de objectieve werkelijkheid; indien ze maar niet eene subjectieve waardeering en eene aesthetische aandoening zal wezen, dan moet het Werturteil, dat zich daarin uitspreekt, op een Seinsurteil gebaseerd zijn. En dan keert vanzelf die diepe gedachte terug, welke wij boven bij alle volken, in alle godsdiensten en alle wijsgeerige stelsels aantreffen: de rechtsorde is gebaseerd op de zedelijke orde en deze staat in verband met de kosmische en de goddelijke orde, die alle dingen beheerscht. Het jus civile heeft het jus gentium tot achtergrond, het jus gentium wijst op een jus naturae terug, het jus naturae wortelt in de lex naturae, en de lex naturae is openbaring van de lex aeterna, quae orta est simul cum mente divina. Daarom gaf Emil Lask van de

rechtsphilosophie deze definitie: zij is die Aufsuchung des transzendentalen Ortes oder der typischen Wertbeziehungen des Rechts, die Frage nach seinem Eingespanntsein in einen Weltanschauungszusammenhang. [1])

Indien zedelijkheid en recht zoo nauw aan elkander verwant zijn, baart het groote moeielijkheid, duidelijk het onderscheid aan te wijzen, dat tusschen beide bestaat. Handhaving van het verband is ook en werd blijkens de historie steeds belangrijker geacht dan aanwijzing van het onderscheid; want afgezien van eene distinctie tusschen den volkomen en den onvolkomen plicht bij de Stoa [2]), kwam de vraag eerst aan de orde, toen sedert Grotius het natuurrecht meer en meer van de ethiek losgemaakt en op den grondslag van een maatschappelijk verdrag opgetrokken werd. Gevolg was daarvan toch, dat dwang in de idee van het recht moest worden opgenomen, wijl een verdrag onder menschen weinig zekerheid bood, als het niet door dwang gehandhaafd werd. Zoo kwamen zedelijkheid en recht los naast elkander te staan; het recht had niets met de zedelijkheid, d. i. met de innerlijke gezindheid te maken, maar alleen met de daad (en deze kon door den sterken arm der overheid worden afgedwongen), en de zedelijkheid bekwam eene eigene sfeer, totaal gescheiden van die van het recht.

Bij Pufendorf en Thomasius, die deze leer ontwikkelden, bleef er echter toch nog eenig verband tusschen beide bestaan, wijl het recht met den staat en den dwang aan het welzijn der volken ondergeschikt werd gemaakt, en de moraal in dienzelfden tijd op een eudaemonistischen grondslag opgebouwd werd. Maar ook deze band werd verbroken, toen Kant optrad en het eudaemonisme radicaal verbande uit de ethiek. Moraliteit is er voor Kant alleen dan, als het goede enkel en alleen gedaan wordt om zijns zelfswil, uit achting voor den plicht; waarachtig en onvoorwaardelijk goed is alleen de goede wil. Moraliteit heeft het dus alleen met de gezindheid, met het

[1]) Emil Lask t. a. p., bl. 5.
[2]) Zeller, Philos. d. Gr. III 1[3], bl. 245, 264 v.

karakter te doen; haar gebod komt van binnen tot den mensch, in den kategorischen imperatief, en beschikt alleen over innerlijken drang. Legaliteit daarentegen let niet op het inwendige en bekommert zich om geen motieven; zij is met de daad, met de uitwendige handeling tevreden, komt met haar gebod van buiten tot den mensch en handhaaft het met uitwendigen dwang. Moraliteit bedoelt, den innerlijken vrede in de ziel, legaliteit, den uitwendigen vrede onder de menschen te bewaren [1]).

Deze onderscheiding oefende sterken invloed uit. Ze ging niet alleen gewijzigd over in de philosophie van Fichte, Schelling, Hegel enz., maar werd niet zelden ook tot eene onverzoenbare tegenstelling uitgewerkt. Aan de eene zijde kwam dan een man als Nietzsche te staan, die de gewone moraal onderstboven keerde, en alleen het recht van den sterkste erkende; aan de andere zijde iemand als Tolstoi, die in naam van de op de bergrede gebaseerde weerloosheid heel den staat met zijne justitie, politie en militie in den ban verklaarde. Veel grooter is echter het aantal van hen, die, deze uitersten vermijdende, onderscheid maken tusschen individueele en staatsmoraal, en daarmede een allergewichtigst probleem aan de orde stellen.

Dat er nu, hoewel geene scheiding, toch onderscheid bestaat tusschen ethiek en politiek, tusschen zedelijkheid en recht, kan moeilijk worden betwijfeld. Maar het is aan bedenking onderhevig, of het op de genoemde wijze zich aangeven laat. De grens tusschen beide kan immers moeilijk als die tusschen de inwendige gezindheid en de uitwendige daad worden getrokken, want de zedelijkheid heeft niet alleen met den wil en het karakter, maar ook met de handelingen en daden te doen; een goede boom moge vanzelf en natuurlijk goede vruchten voortbrengen, het goede blijft toch eene qualiteit zoowel van de vruchten als van den boom. En omgekeerd is het recht niet met de louter uitwendige opvolging der wet

[1]) Kant, Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre. Königsberg 1797, Einleitung. Verg. verder Geesink, Zedelijkheid en Recht. Amsterdam 1909 bl. 110.

tevreden, maar heeft wel terdege ook bij de motieven belang. Als Stammler zegt, dat de economist den inhoud der sociale betrekkingen onderzoekt en de jurist alleen met haar vorm te doen heeft, merkt Mr. Treub daartegen terecht op, dat rechtsregelen volstrekt niet alleen den vorm betreffen; eene maatschappij zonder eigendoms- en huwelijksrecht bijv. zou er gansch anders uitzien dan eene, waarin deze rechten erkend en gehandhaafd werden.[1]) Maar afgezien hiervan, zooals de rechter, om een rechtvaardig vonnis te vellen, met de daad doch ook met den persoon van den misdadiger te rekenen heeft, zoo moet alle recht, om sterk te staan, beantwoorden aan de ideeën van gerechtigheid, die in een volk leven, en in de conscientie geworteld zijn. Wie het recht daarvan losmaakt en de vastigheid ervan zoekt in de macht en den dwang van den staat, maakt het recht niet sterker maar zwakker en ondermijnt er de grondslagen van.

Indien hiertegen de opmerking wordt gemaakt, dat in eene volmaakte maatschappij, waar ieder zijn plicht deed, toch voor recht geen plaats meer zijn zou, dan diene tot antwoord, dat dit in dezelfde mate en op dezelfde wijze ook van de zedewet gezegd zou kunnen worden. Doch in beide gevallen zou men vergeten, dat liefde niet is opheffing, maar vervulling der wet, en dat ze daarom zoo heilig en heerlijk is, wijl zij ten volle aan den eisch der wet beantwoordt.

Al verder kan daarom het kenmerkende van het recht niet in den dwang worden gesteld. Zeker, recht is macht, eene van de sterkste machten, die in de wereld bestaan, bijna zeide ik, sterker nog dan religie en moraal. Maar dit is geene tegenstelling, want de macht van godsdienst en zedelijkheid is juist daarin gelegen, dat zij beide in de conscientie als het recht eener Hoogere Macht op de toewijding onzer gansche persoonlijkheid worden gevoeld. Maar al deze macht is zedelijk van aard, pouvoir moral, en hemelsbreed verschillend van die physieke, dwingende macht, die ter handhaving van het recht

[1]) Treub, t. a. p. I, bl. 162 v.

in den staat optreedt. Natuurlijk is ook deze dwingende macht van het hoogste belang en in eene maatschappij als de onze volstrekt noodzakelijk. Zij is dus eene Begleiterscheinung, een onderpand en waarborg van het recht, maar zij is er niet inhaerent aan en vormt er geen wezenlijk bestanddeel van.

Immers er is rechtsgemeenschap zonder *staat*, gelijk de samenleving van familiën, geslachten en stammen, en zelfs de organisatie van eene rooversbende bewijst. En er is recht zonder *dwang*, want de kerk bezit een recht, dat althans in de Protestantsche Christenheid dwang uitsluit. Er is recht zonder dwang, want de zedewet sluit de deugd der gerechtigheid in, die gebiedt aan ieder het zijne te geven. Er is recht zonder dwang, want er is velerlei recht in de maatschappij, dat niet of slechts zeer algemeen in de wet is geregeld, en op gebruik en billijkheid, op goede trouw en goede zeden rust. Er is recht zonder dwang, omdat in vele gevallen dwang tot vervulling van rechtsplichten, bijv. tegenover de Kroon, onmogelijk is, wijl er op andere factoren zooals plichtbesef en eergevoel gerekend wordt en de maatschappij juist in de eerste plaats door deze zedelijke machten in stand gehouden wordt. Er is — om niet meer en toch nog het voornaamste te noemen — er is recht zonder dwang, omdat men Gode meer gehoorzamen moet dan den menschen.

Het onderscheid tusschen zedelijkheid en recht en dus ook tusschen ethiek en politiek moet daarom langs een anderen weg worden gezocht. Recht duidt volgens het spraakgebruik in de eerste plaats die subjectieve bevoegdheid aan, welke iemand ergens aanspraak op mag doen maken, en komt in deze beteekenis herhaaldelijk in de taal van het dagelijksch leven voor: recht van spreken, op zijn recht staan, recht op belooning, iets tot zijn recht laten komen. Nog meer algemeen en in verband gezet met het gelijkluidende bijvoeglijk naamwoord is recht de naam voor de innerlijke, zedelijke macht, die toekomt aan al wat recht, niet krom of scheef of schuin, maar recht, eerlijk, goed, waar, schoon is. Al deze qualiteiten hebben eene waarde, die wij er maar niet uit willekeur aan

toekennen, maar die er van nature in ligt, en door ons, ondanks onszelven menigmaal, erkend en gehuldigd wordt. Waarheid, deugd, schoonheid hebben geen geweld tot haar dienst; zij kunnen er zelfs de toevlucht niet toe nemen, zonder zichzelve te verloochenen. Ze staan machteloos, weerloos als een lam, tegenover bruut geweld en wreeden dwang. Maar ze hebben één ding boven al hare belagers voor, het blanke kleed der onschuld. En daardoor bezitten zij die wondere, geheimzinnige macht, welke met den naam van recht wordt aangeduid. Recht is de niet van buiten verworvene, maar op de natuur zelve berustende, uit de natuur zelve voortvloeiende, geestelijke sterkte, die aan al het zijnde, in zoover het waar is en goed en schoon toekomt; het machtig zelfverweer, waarmede de Natuur, quae pie Deus dici potest, het zijnde, speciaal het heilige heeft toegerust. In dezen ruimen zin en uit dit gezichtspunt bezien, kan men recht en zedelijkheid twee zijden noemen van dezelfde zaak. Wat waar, goed, schoon is, kan zwak en hulpeloos zijn als een kind in de wieg, maar het heeft recht om te zijn en geëerbiedigd te worden. En al wat valsch, slecht, schandelijk is, bestaat wel en neemt dikwerf geweld te baat om te heerschen, maar het heeft geen recht van bestaan, en is daar zelf zoo diep van overtuigd, dat het zich kleedt in het gewaad des lichts, en daarin aan het ware en goede hulde brengt.

Al deze zedelijke qualiteiten concentreeren zich hier op aarde in den mensch; het recht is dus een privilege, dat bij uitnemendheid toekomt aan de redelijke en zedelijke menschelijke natuur, aan de persoonlijkheid, niet in tegenstelling, maar in samenhang met de gemeenschap. Wijl deze gemeenschap en in haar elk lid in de tegenwoordige wereld aan allerlei schending en onderdrukking bloot staat, wordt een deel van dat recht in de wet neergelegd en onder bescherming der overheid gesteld. Sommige geleerden, zooals wijlen Prof. Hamaker, zoeken derhalve het onderscheid tusschen zedelijkheid en recht daarin, dat recht de naam is voor dat gedeelte der in eene maatschappij geldende zedelijkheid, hetwelk de

overheid als het ware aan zich getrokken en plechtig gesanctionneerd heeft, en ook op meer plechtige en officieele wijze, dan de maatschappij dit met haar publieke opinie kan doen, bijv. in hare rechtspraak en straffen handhaaft. De gansche onderscheiding is dus gebaseerd op iets bijkomends en veranderlijks, op de houding, welke de overheid tegenover de gedragsregelen aanneemt. Strekt de overheid er hare beschermende hand over uit, dan zijn ze recht; bemoeit zij er zich niet mede, dan blijven ze moraal. En deze houding van de overheid is in verschillende tijden en plaatsen uitermate verschillend en wisselend. [1])

Er ligt in deze voorstelling dit goede opgesloten, dat recht en moraal ten nauwste verwant zijn en geacht worden reeds lang vóór de overheid te hebben bestaan. Maar zij is overigens toch hoogst eenzijdig, inzoover zij zedelijkheid en recht van gelijken inhoud beschouwt en als recht dat deel der zedelijkheid stempelt, dat vrij toevallig en willekeurig door de overheid wordt gesanctionneerd. Want wel is de taak der overheid niet met scherpe grenzen te bepalen en wisselt zij met de tijden en gelegenheden af. Maar hier wordt toch een staatsabsolutisme gehuldigd, dat in gezin noch eigendom, in godsdienst noch zedelijkheid eene grens behoeft te eerbiedigen, en, indien het staatsbelang dit te vorderen schijnt, alle zedelijkheid tot recht zou mogen stempelen. Maar al zou de overheid dit *mogen* doen, ze zou het toch nooit *kunnen* doen, omdat zedelijkheid en recht volstrekt niet in inhoud samenvallen, maar dezelfde zaak van verschillend standpunt bezien. Het recht n.l. in objectieven, en nog nader in positieven zin is niet het zedelijke zelf, schoon daarin gegrond, maar een bepaalde kant van het zedelijke, het zedelijke onder dat aspect, waaronder het door de overheid, als handhaafster der gerechtigheid, onder hare bescherming gesteld kan worden, en zelf daarvoor vatbaar en geschikt is. Het positieve recht is daarom

---

[1]) Mr. H. J. Hamaker, Het recht en de maatschappij, 's Gravenhage 1888. Verg. Treub t. a. p. I, bl. 149 v.

terecht dat ethisch minimum genoemd, dat de overheid binnen den kring van hare bevoegdheid staande houden kan en moet, opdat juist het eigenlijke zedelijke en voorts heel het menschelijk leven in al zijn diepte en breedte zich ontwikkelen en heel het volk den rijkdom van zijne krachten en gaven ontplooien kan. Het recht draagt daarom, inzoover het door de overheid onder zijne bescherming gesteld is, steeds een dienend karakter. Het volk is er niet om de overheid, maar de overheid om het volk; de staat om de gemeenschap.

Uit deze onderscheiding tusschen zedelijkheid en recht vloeit voor, dat men tot zekere hoogte mag spreken van eene individueele en eene staatsmoraal. Er ligt n. l. waarheid in de omschrijving, dat de staat *macht* is; zelfs, als Berolzheimer de politiek staatsmachtsleer noemt, is deze definitie wel licht voor misverstand vatbaar, maar toch op zichzelf nog niet verkeerd [1]). De fout begint eerst daar, waar de macht van den staat als doel wordt voorgesteld en ophoudt, middel voor de handhaving der gerechtigheid te zijn. Feitelijk zien we dat telkens gebeuren, in de binnenlandsche en in de buitenlandsche, in de groote en in de kleine politiek, in de politiek der partijen en der staten. En wie eenmaal dezen weg inslaat en dan, ongelukkigerwijs, zijn streven met succes bekroond ziet, komt van kwaad tot erger en schrikt ten slotte voor geen leugen en bedrog meer terug. Reeds Plato klaagde in zijn tijd over die gewone politici, die den staat willen dienstbaar maken aan eigen belang en eer, en hun geslacht is ook heden nog niet uitgestorven. Maar geene overtreding doet het recht der wet te niet. De staatsmacht is en blijft naar haar wezen aan de gerechtigheid dienstbaar.

Deze roeping van den staat brengt eigenaardige verplichtingen mede, maar verplichtingen, die niet vallen buiten, maar binnen de grenzen der ethiek. Over die roeping bestaat groot verschil van gevoelen, maar hetzij men den staat als rechtsstaat of als cultuurstaat of als een combinatie van beide

[1]) In het reeds boven aangehaalde Handbuch der Politik I 14.

opvat, in al deze gevallen heeft de staat eene eminent zedelijke taak. De staat is zeker de Sittlichkeit zelve niet, zooals Hegel het voorstelde; maar naar binnen en naar buiten vervult hij toch eene zoo edele en verhevene taak, dat deze niet buiten de moraal vallen kan en veeleer moet opgevat worden als vervulling van een harer nitnemendste voorschriften. Is de staat bij de binnenlandsche politiek in zijne wetgevende, uitvoerende en rechtsprekende macht ook niet aan het recht en aan de zedelijke beginselen gebonden? Wordt het niet als een groote vooruitgang beschouwd, dat de koloniale politiek meer en meer in eene ethische richting zich beweegt? En zou iemand durven beweren, dat de staat bij de buitenlandsche politiek, bij de regeling van het internationaal privaatrecht, bij het sluiten van verdragen, handelsovereenkomsten en dergelijke om geen moraal zich te bekommeren heeft? Men zou kunnen aarzelen, deze laatste vraag bevestigend te antwoorden, wanneer men aan een staat in oorlogstijd denkt. Dan worden inderdaad vroeger en later de eerste beginselen der ethiek verloochend en de eenvoudigste rechtsbepalingen met voeten getreden. Maar ook hier blijkt, zooals telkens, dat recht en werkelijkheid twee zijn, zonder dat daarom het recht ophoudt recht te zijn. Alleen maar, er is een jus pacis, doch ook een jus belli, een recht tot en in en na den oorlog. Het is daarom minder juist, de zaak zoo voor te stellen, alsof met den oorlog, per se, altijd en overal het recht ophoudt. Grotius zag het anders en beter in; terwijl hij in de voorrede van zijn werk de jure belli ac pacis eenerzijds de stelling: nihil injustum quod utile, verwerpt, verzet hij er zich anderzijds ten sterkste tegen, dat jus en arma elkander uitsluiten; ook met en in den oorlog houdt het recht niet op, en dus ook de zedelijkheid niet. Zooals de overheid naar binnen met dwang en straf de misdaad, in naam en in het belang van de gerechtigheid, te beteugelen heeft, zoo en niet anders draagt zij ook naar buiten het zwaard niet tevergeefs. Alzoo handelend, volbrengt de staat eene door en door zedelijke roeping, want hij handhaaft de gerechtigheid en deze is met de liefde eene bij uitstek ethische deugd.

Beide deugden zijn niet hetzelfde, maar ze sluiten elkander nog veel minder uit, gelijk Marcion en velen na hem beweren. Want liefde zonder gerechtigheid vervalt tot anarchie, gerechtigheid zonder liefde ontaardt in despotisme. De liefde kan tot de gerechtigheid herleid worden, want de gerechtigheid eischt niet alleen: aan ieder het zijne, maar ook: aan ieder het uwe, uwe deelneming, uwe zorg, uwe liefde. En de gerechtigheid kan tot de liefde teruggebracht worden, want het liefhebben is juist de inhoud van een gebod, dat met: gij zult, begint. En toch zijn ze onderscheiden, zooals alle deugden onderscheiden zijn, conform die velerlei plichten, welke hoe verschillend ook, toch alle voortvloeien uit de ééne zedewet. Want het is dezelfde zedewet, die tot ouders en kinderen, patroon en arbeider, industrieel en handelsman komt, maar zij legt hun toch allen zeer onderscheidene plichten op. Zoo is het ook dezelfde wet, die voor overheid en voor onderdanen geldt. Maar in overeenstemming met de gansch bijzondere taak, welke de overheid in deze wereld te vervullen heeft, roept zij deze tot plichten, welke geen onderdaan vervullen kan of mag. Want de staat is niet het orgaan der liefde en der barmhartigheid, maar der gerechtigheid: hij is souvereine Rechtsherrschaft. Indien hij met de macht, waarover hij beschikt, deze heerschappij van het recht handhaaft, naar binnen en naar buiten, dan stelt hij zich, naar de mate van zijn wezen en roeping, in dienst van de zedewet, maakt hij de politiek ondergeschikt aan de ethiek, omheint en beschermt hij een terrein, waarbinnen de menschelijke persoonlijkheid tot haar rijkste ontplooiing kan komen en haar hoogste bestemming bereiken kan.

Laat mij dit summiere betoog besluiten mogen met eene korte opmerking over het internationale recht, welke misschien als eene proef op de som dienst kan doen. Of er een jus intra gentes is, hangt toch geheel af van de bepaling, welke men geeft van het recht. Indien er geen recht is zonder dwang, kan er van internationaal recht geen sprake zijn, en ziet men misschien niet zonder eenig leedvermaak aan, hoe

dat papieren recht bij den tegenwoordigen oorlogsbrand in vlammen opgaat. Metterdaad komen wij allen zeer diep onder den indruk, dat het internationale recht vrij machteloos staat en bij den eersten aanval reeds bezwijkt, zoodat dus ook van alle zijden pogingen worden aangewend, om dit zwakke recht met de macht eener internationale politie te steunen. Men kan eerbied koesteren voor deze pogingen, ook al verwacht men weinig heil van hun uitslag. Maar al zouden ze geen van alle slagen, dan is daarom het volkenrecht nog niet waardeloos noch krachteloos. Want ten eerste is het volkenrecht door Grotius niet uitgedacht, maar is het lang voor hem in de geschiedenis voorbereid en gaat het tot de oudheid terug. De Christelijke gedachte van de eenheid van het menschelijk geslacht in oorsprong en wezen, benevens die van de katholiciteit van het koninkrijk Gods zijn de beide zuilen, waarop het internationale recht stilzwijgend of uitdrukkelijk rust en ook rusten moet. En deze gedachten zijn in den loop der geschiedenis niet ten eenenmale onvruchtbaar geweest; ze hebben als een zuurdeesem gewerkt en gaan voort dat te doen. En voorts maakte Franz von Liszt onlangs de treffende opmerking, dat het volkenrecht nog wel terdege eene toekomst heeft, wijl de historie leert, dat het na elken grooten oorlog met kracht naar voren treedt en een stap voorwaarts doet. Dat was zoo na den dertigjarigen oorlog, na de Napoleontische oorlogen, na den Krim-oorlog, na den oorlog van '70, en dit zal zeker ook na dezen wereldkrijg het geval zijn. [1]) Het valt toch niet te gelooven, dat eene crisis, als de menschheid thans doormaakt, hoe schijnbaar nutteloos en doelloos ook, geene enkele vrucht zou afwerpen, en aan de vredesgedachte in geen enkel opzicht ten goede zou komen. Het is zoo, menschen en volken leeren langzaam, uiterst langzaam; elke les moet tallooze malen worden gerepeteerd. Maar de historie leert toch ook, dat tal van ideeën, zooals

---

[1]) Franz von Liszt, Gegenwart und Zukunft des Völkerrechts, Archiv für Rechts- en Wirtschaftsphilosophie, Juli 1915, bl. 449—451.

die van de humaniteit, van de philanthropie, van de vrijheid van godsdienst, van de emancipatie van den derden en vierden stand, van den constitutioneelen regeeringsvorm enz. langzamerhand en door veel strijd heen zich eene plaats in het bewustzijn der volken hebben veroverd [1]). Natuurlijk, ideeën bieden geen afdoenden waarborg tegen staatsabsolutisme en despotisme aan de eene, tegen revolutie en anarchisme aan de andere zijde, en haar macht is dikwerf overschat. Maar daarom zijn ze toch niet van alle waarde ontbloot; want al hebben zij geen dwingende macht tot hare beschikking, zij wortelen toch in de lex naturae, welke op de wereldorde is gegrond en op de lex aeterna terugwijst, en zij liggen in de lijn der ontwikkeling. In die zedelijke orde ligt ook het internationale recht gefundeerd. Het ligt er niet kant en klaar, en voor het grijpen gereed; het is zelfs ieder oogenblik voor schending vatbaar. Maar het bestaat daarom toch wel; wij allen oordeelen ernaar en toetsen er de handelingen der mogendheden aan. En het zal voortgang maken en sterker worden, naarmate het indringt in de conscientie van vorsten en volken en op ethische basis te rusten komt.

Of het dan langs dezen weg of op eenige andere wijze ooit onder de menschen komen zal tot een rijk van liefde en vrede? De wetenschap geeft hier geen antwoord op; maar Kant heeft met zijne Kritik der reinen Vernunft ook bedoeld, de wetenschap te beperken, opdat er eene plaats zou overblijven voor het geloof en de hoop.

---

[1]) Berolzheimer, in het Handbuch der Politik I 18. 19.

THEOL. UNIV. APELDOORN
0 3198 00032008 4