

# RECHT EN ZEDELJKHEID

[Eerste voorlopige versie]

## OVER DE RECHTSFILOSOFIE VAN RUDOLF LAUN

### Inleiding

Centraal in de rechtsfilosofie van Rudolf Laun<sup>1</sup> staat de idee van ‘het autonome behoren’. Zij houdt in dat geen gedragsregel voor enig individu een plicht tot gehoorzaamheid schept tenzij het geweten van dat individu het eens is met die regel in de omstandigheden van zijn toepassing. Wat een persoon behoort te doen, heeft geen andere bron dan zijn geweten, rechtsgevoel, zedelijk of plichtsbewustzijn of hoe men het ook wil noemen. De stem van zijn geweten is de enige die hem ‘in geweten bindt’. Regels, bevelen, normatieve uitspraken en dergelijke die niet beantwoorden aan een gewetensvoorschrift, creëren dus geen plicht tot gehoorzaamheid. Dat geldt in de eerste plaats voor de regels van het ‘positieve recht’:

“Den Grund der Verbindlichkeit des Rechtes [...] trägt jeder Normadressat in seine eigenen Brust, in seinem Gewissen und Rechtsgefühl. [...] Das Recht ist nicht in papieren Gesetzen und Verträgen, auch nicht in Zuchthaus- und Höllenstrafen. [...] Das Recht ist in den Herzen der Menschen. [R&S, 28]

Volgens Laun geldt hetzelfde ook voor verdragrechtelijke regels en voor regels van andere maatschappelijke organisaties dan de staat. Het geldt ook voor gewoonteregels en conventionele praktijken en gebruiken voor zover die gedragsvoorschriften impliceren. Strikt genomen, is er in zijn theorie slechts een enkel ‘autonom behoren’. Er is geen verschil tussen een zedelijk behoren en een juridisch behoren, tussen een zedelijke plicht en een rechtsplicht. ‘Das Recht ist die Sittlichkeit.’

Es gibt nur ein Sollen. Recht und Sittlichkeit, beide als ein Sollen im Gegensatz zum Geschehen erfasst, sind eins und dasselbe. Sie sind die Gesamtheit aller Erlebnisse der Pflicht. Sie sind das als Einheit erfasste Sollen. (R&S, p.15)

Twee uitspraken kenmerken de rechtsfilosofie van Rudolf Laun. Ten eerste, alleen de uitspraak van zijn geweten kan een persoon in objectieve zin verplichten. Ten tweede, recht en zedelijkheid zijn in essentie identiek. Beide uitspraken zijn controversieel, maar zijn in Launs theorie innig met elkaar verbonden. In de volgende

---

<sup>1</sup> Rudolf Laun, *Recht und Sittlichkeit* (Dritte, erweiterte und vermehrte Auflage; Verlag von Julius Springer, Berlin, 1935).

beschouwing nemen wij eerst die rechtstheorie in haar geheel onder ogen. Daarbij nemen wij de gelegenheid te baat om de plaatsen aan te duiden waar een interne kritiek voor de hand ligt. Daarna wagen wij ons aan een externe kritiek.

Kritiek leveren op Laun is een hachelijke onderneming omdat hij nauwelijks de moeite neemt de fundamentele begrippen van zijn theorie expliciet of zelfs impliciet maar in elk geval ondubbelzinnig te definiëren. Het gevaar van ‘hineininterpretieren’ is dus niet denkbeeldig. Hoe dat ook zij, de kern van mijn kritiek is dat Laun het recht op de verkeerde plaats zoekt, namelijk in maatschappelijke structuren, en niet daar waar het hoort, in de orde van samenleven van mensen.

## Launs theorie van het ‘autonome behoren’

Wij beginnen bij het begin, Launs fundamentele overtuiging ten aanzien van de oorsprong van het waarlijk verplichtende behoren (‘Sollen’). Wat ook de bron, wie ook de auteur van een regel mag zijn, de verplichting die regel te gehoorzamen kan volgens Laun geen andere grond hebben dan het geweten van degene aan wie de regel gericht is. In die zin is de door de regel aangesproken persoon zelf de auteur van de regel, althans in zo verre die een plicht oplegt.

[W]er in einer ihm obliegenden Rechtspflicht nicht nur ein bedingtes Müssen, einen angedrohten Zwang sieht sondern ein: ‘Ich soll’, ist selbst der Schöpfer dieses ‘Ich soll’”.  
(R&S, 29)

Vandaar Launs stelling dat elk behoren noodzakelijk een autonoom behoren is. Datgene waartoe een persoon door anderen of door een uitwendige oorzaak gedwongen of genoodzaakt wordt, is een aantasting van zijn ‘autonomie’. Het is voor hem geen ‘behoren’ maar niet meer dan een ‘heteronoom moeten’. Een ‘echte’ plicht daarentegen is een uiting van zijn autonomie of zelfwetgeving.

Die Gebote des Rechts sind autonom, d.h., wer einem rechtlichen Sollen [...] gehorcht, befolgt damit nur ein Gesetz, das er sich seinem ganzen Inhalt nach in jedem einzelnen Anwendungsfall selbst gegeben hat. (R&S, p.4)

Laun gebruikt dus een sterke notie van zelfwetgeving, die inhoudt dat voor dezelfde ‘wet’ dezelfde persoon tegelijk wetgever en wetonderhorige is. Die notie van zelfwetgeving staat in logisch contrast met de idee van heteronome wetgeving door een ander. Dat contrast speelt bij Laun zeker een rol, maar niet op een overtuigende wijze. Zo schrijft hij:

Ein Satz, der mir etwas befiehlt, ist entweder der Ausdruck eines mir fremden Willens, dann kann er mich nicht verpflichten; oder er verpflichtet mich, dann kann er nicht Ausdruck eines fremden Willens sein. (R&S, p.6-7)

Dat lijkt op de formulering van een *tertium non datur*, ofwel X ofwel Y — ofwel niet-verplichtende heteronomie ofwel verplichtende autonomie. De formulering is echter redundant. Wat na ‘entweder’ volgt (a dan niet b), is immers logisch equivalent met wat na ‘oder’ komt (b dan niet a).

Nu kunnen wij wel zonder meer toegeven dat uit ‘A wil dat B handeling X stelt’

niet volgt dat B handeling X behoort te stellen. Evenmin volgt echter uit 'B wil dat B handeling X stelt' dat B die handeling X behoort te stellen. Launs verwijzing naar 'een vreemde wil' is dus niet relevant ter verklaring van zijn begrip van autonomie of zelfwetgeving omdat ook de eigen wil geen plicht schept. Althans voor kwesties van plicht en behoren leveren 'autonomie' en 'heteronomie' geen *tertium non datur* op.

De idee van zelfwetgeving, in de door Laun beoogde strikte zin van het woord, is paradoxaal. Wat betekent het te zeggen dat ik mijzelf een wet geef? Als zelfwetgever kan ik mijzelf als onderhorige van mijn eigen wet binden tot gehoorzaamheid aan mijn wet, maar kan ik als autonome zelfwetgever mijzelf als autonome zelfwetgever binden? Of kan ik als autonome zelfwetgever op elk moment mijzelf ontslaan van de verplichting een wet te gehoorzamen die ik eerder voor mijzelf had opgesteld? Volgens de ene hypothese is alleen mijn eerste daad van zelfwetgeving bindend. Daarna ben ik verplicht mij aan de daarin uitgedrukte wet te houden, wat ik ondertussen ook mag geleerd hebben over mijzelf of de wereld waarin ik leef. Volgens de andere hypothese verliest elke daad van zelfwetgeving haar verplichtend karakter zodra ik van mening verander. Beide hypothesen zijn onaanvaardbaar — de eerste omdat zij een willekeurig moment privilegieert boven andere momenten, de tweede omdat zij de 'wet' van elk verplichtend karakter berooft.

De paradox van de zelfwetgeving is een gevolg van het onder juristen nu wijdverspreide maar ongelukkige gebruik te abstraheren van eigendomsrelaties.<sup>2</sup> Zonder die abstractie kunnen wij een zinvol onderscheid maken tussen autonomie en heteronomie. Mijn autonomie is dan het feit dat ik regels opstel ter bepaling van het gedrag van mijn eigendommen (inclusief mijn lichaam en zijn vermogens) of van het gebruik dat anderen daar van maken. Die regels verplichten *anderen* omdat het om mijn eigendom gaat. Wij kunnen dan zeggen dat die regels voor anderen 'heteronome regels' zijn — in de door Laun bedoelde zin van heteronomie — omdat zij door een ander (namelijk door mij) werden opgelegd. Wij kunnen dan echter niet beweren dat die regels een aantasting van *hun* autonomie zijn. Mijn eigendommen vallen immers niet onder het toepassingsgebied van hun wetgevende bevoegdheid of autonomie.

Houden wij de eigendomsrelaties in gedachten, dan is mijn heteronomie het feit dat ik genoodzaakt of gedwongen word van mijn eigendommen gebruik te maken volgens door anderen bepaalde regels. Dat zijn dan — in de Launse zin van het woord — heteronome regels die mijn autonomie aantasten. Zij doen dat evenwel niet omdat zij door anderen worden opgelegd, maar omdat zij door anderen worden opgelegd voor regeling van het gebruik van mijn eigendommen. De regels die anderen mij opleggen voor het gebruik dat ik zou maken van *hun* eigendommen zijn

---

<sup>2</sup> Dat heeft te maken met het feit dat in de Westerse wereld sinds vooral de tweede helft van de negentiende eeuw het respect voor de medemens als zodanig zo goed als verdwenen is. Het is verdrongen door de vreemde notie dat mensen slechts 'maatschappelijke producten' zijn die in hun geheel, in hun leven en werken, tot het publieke domein van de maatschappij ('staat') behoren. Kortom, het is verdrongen door de notie dat mensen alleen in tel zijn in de mate waarin zij 'burgers' geworden zijn—dus dezelfde 'wet' geïnternaliseerd hebben en daarnaar handelen.

voor mij heteronome regels in Launse zin. Zij zijn echter geen regels die mijn autonomie aantasten.

Laun, die 'het recht' abstraheert van eigendomsrelaties, is het daar blijkbaar niet mee eens. Volgens hem ben ik niet verplicht de regels die anderen bepalen voor het gebruik van hun eigendommen te gehoorzamen. Die regels zijn namelijk uitdrukking 'eines fremden Willens'. Tenzij mijn geweten in concrete omstandigheden toepassing van zo'n regel 'billigt' hoef ik mij van andermans autoriteit als eigenaar niets aan te trekken. Tegenover de uitspraak van mijn geweten is geen beroep op eigendomsrecht mogelijk. Sterker nog, volgens Laun is zo'n beroep ongerijmd. Hij laat immers uitschijnen dat als ik in geweten oordeel dat een ander X behoort te doen, die ander X inderdaad ook behoort te doen. Twee mensen kunnen in de grond niet in geweten van mening verschillen over een kwestie van 'behoren'. Is er toch een verschil dan is er iets mis met het geweten van ten minste een van de twee. Wie van de twee heeft het dan verkeerd voor? Dat is een vraag die volgens Laun alleen in het licht van de gewetensoordelen van een meerderheid van derden een antwoord kan krijgen. Wij komen hier nog op terug.

Launs gebruik van de notie van 'autonomie' in de zin van 'plicht creërende zelfwetgeving' lijkt overigens niet meer te zijn dan een lapsus. De fundamentele tegenstelling bestaat inderdaad niet tussen 'Een ander wil' en 'Ik wil', maar tussen wil en gevoel.

[D]asjenige, was die Gewalt dekretiert hat und was an sich niemandem verpflichtet, wird für mich in einzelnen Anwendungsfall zum verbindlichen Recht durch die Billigung meines Gewissens oder Rechtsgefühl. Man könnte daher das autonome, das wirkliche Recht auch als „Gefühlsrecht“ bezeichnen, im Gegensatz zu dem heteronomen „positiven“, sogenannten, scheinbaren Recht, dem „Gewaltrecht“. (R&S, p.14)

Gevoelens—laat het nog 'rechtsgevoelens' zijn—zijn evenwel moeilijk te interpreteren als instanties van zelfwetgeving. Het lijkt er op dat Laun hoe dan ook niet de autonomie van het concrete individu bedoelt wanneer hij het heeft over zelfwetgeving. Het is mijn geweten, mijn rechtsgevoel, dat mij bindt, niet ikzelf. Dat ik een decreet van de heersende macht goedkeur of ermee instem is niet voldoende opdat het decreet voor mij 'verbindliches Recht' zou zijn. Dat gevolg kan slechts optreden via de bijzondere werking van mijn geweten of rechtsgevoel. Laun suggereert hier dat de uitspraak van iemands geweten haar gezag precies ontleent aan het feit dat zij onafhankelijk is van zijn meningen, affecties, lusten of begeerten — van zijn 'wil'.

In werkelijkheid maalt Laun helemaal niet om autonomie of zelfwetgeving. De bron van het 'Ik behoort' is niet een persoon met de hoedanigheid van wetgever maar de persoonlijke erkenning of ervaring van een 'reële orde, de concrete aanwending waarvan voor mij evenzeer als voor ieder ander 'een behoren' is. Het geweten is onze kennis van die reële zedelijke orde of het orgaan of vermogen via het welk wij kennis van die orde kunnen hebben. Het gaat dan wel om kennis die wij alleen intuïtief of gevoelsmatig kunnen vatten. Wat behoort kunnen wij blijkbaar niet beredeneren, alleen 'onmiddellijk ervaren'.

Hoe dat ook in zijn werk mag gaan, Laun laat ons daaromtrent in het ongewisse. Hij geeft ons geen theorie van de status of functie van het geweten noch van de

relatie tussen een persoon en zijn geweten. Evenmin geeft hij ons een theorie over het ‘gedrag’ van ons geweten, bijvoorbeeld de constante of wispelturige aard ervan, of over de kenbronnen van het geweten. Berusten de gewetensuitingen op inzicht of integendeel op de willekeur van het geweten? Maakt het een verschil of ik ‘na rijp beraad’ in geweten oordeel of onmiddellijk uitdrukking geef aan een spontaan opwellend ‘rechtsgevoel’? Waarom zijn gewetensuitingen, althans sommige onder hen, in elk geval normatief geldig?

Wel geeft Laun te verstaan dat de uitspraak van iemands geweten een niet reduceerbaar gegeven of objectief feit is, dat zich als zodanig aan die persoon openbaart.

Dessen, was wir sollen, des Inhalts unserer Pflicht können wir nur durch unmittelbares eigenes Erleben gewahr werden. [R&S, p.10]

[W]as in den Erlebnissen des Sollens lebendig wird, ist [...] ein nicht weiter ableitbares und überprüfbares und auf keine einfachere Form mehr zurückführbares Gefühl, welches uns in unserem Innenleben Befehle gibt oder Werturteile über Gut und Böse begründet. [...] Dies Urelebnis ist zugleich Tatsache und Inhalt eines Sollens, es ist [...] einer jener Angelpunkte des Weltganzen, in denen Sein und Sollen zusammenfallen. [R&S, 66-67]

Laun maakt in dit verband gebruik van het onderscheid van Kant tussen Zijn en Behoren. Dat onderscheid impliceert dat het normaliter onmogelijk is van enig feit een norm af te leiden.<sup>3</sup> Er kan dus normaliter geen feitelijke waarborg voor de geldigheid van een normatieve uitspraak zijn. Als er desondanks een dergelijke waarborg is, dan moeten wij die zoeken in een feit van een bijzondere soort. Voor Laun moet dat dus het feit zijn dat de normatieve uitspraak een gewetensuiting is. Dat mijn geweten zich in deze of gene zin uit, betekent dat ik mij dienovereenkomstig behoort te gedragen. Dat het geweten van een persoon enige daad of toestand goedkeurt, betekent dat die persoon die daad of toestand behoort goed te keuren en zich dienovereenkomstig behoort te gedragen. Alleen in de uiting van het geweten wordt de kloof tussen Zijn en Behoren gedicht. ‘Mijn geweten wil’ slaagt dus waar ‘God wil’ of ‘Het parlement wil’ schromelijk tekortschiet. Of dat meer is dan een spel met woorden, is moeilijk uit te maken omdat Laun ons geen theorie van het geweten aan de hand doet.

De onherleidbare beleving van een waardeoordeel of een plichtsbesef is voor Laun het enige en ultieme feit waar de ‘wetenschappen van het Behoren’ mee moeten werken. Rechtswetenschap en ethiek moeten daarom, volgens hem, analy-

---

<sup>3</sup> Strikt genomen, geldt die onmogelijkheid alleen voor feiten die beschreven worden met ware contingente uitspraken. De deductieregel ‘Ex falso sequitur quodlibet’ staat toe uit een onwaarheid elke willekeurige propositie af te leiden, ongeacht of die normatief is of niet. Voor de meeste formalisering van de deductieve logica geldt bovendien dat wat noodzakelijk [waar] is ook [waar] behoort te zijn—en dus ook dat wat noodzakelijk onwaar is onwaar behoort te zijn. Bijvoorbeeld, uit ‘twee plus twee is vier’ volgt dat twee plus twee vier behoort te zijn; uit ‘twee plus twee is niet vijf’ volgt dat het behoort dat twee plus twee niet vijf is. Verder aanvaarden de meeste theoretici van het normatieve het postulaat ‘ad impossibile nemo tenetur’—het onmogelijke kan niet zijn ‘wat behoort’. Als het zo is dat A behoort te zijn, dan is A dus mogelijk.

tisch-inductief opgebouwd worden uit de vaststelling of observatie van gewetensuitingen. Dat vereist abstrahering van de ‘inhoud van een behoren’ uit de onherleidbare beleving van het gewetensoordeel. De kennis van het behoren wordt voltooid door inductieve veralgemening van de inhoud van een concrete gewetensuiting in bijzondere omstandigheden. Het resultaat is een inductief gefundeerd algemeen abstract normatief of waardeoordeel over een klasse of type van gebeurtenissen of toestanden. Die analytisch-inductieve procedure leidt dus van wat voor een persoon, volgens de uitspraak van zijn geweten, behoorlijk is tot de vaststelling van wat zonder meer behoorlijk is voor iedereen. Zij maakt mogelijk

... zu erklären, warum mich die billigenden und missbilligenden Gefühle der anderen Menschen zu etwas verpflichten [...]. [R&S, 68]

Terwijl dus de wil van anderen mij niet kan verplichten, kunnen hun gevoelens — althans hun plichts- of rechtsgevoelens — dat wel. Weliswaar sluit Laun niet uit dat individuele gewetensoordelen van ‘de geldige norm’(wat die ook mag zijn) kunnen afwijken, maar die afwijkingen vergen een bijzonder verklaring. In het algemene, niet door bijzondere omstandigheden gecontamineerde geval moeten wij veronderstellen dat alle gewetensoordelen over dezelfde of soortgelijke situaties gelijkkluidend zijn. Zonder die veronderstelling desintegreert Launs theorie zonder enige substantiële rest te laten. Dat laat zich aantonen aan de hand van een gedachte-experiment over een situatie waarin slechts twee personen betrokken zijn. Scheppen de ‘billigenden und missbilligenden Gefühle’ van B verplichtingen voor A? Is B gebonden door het rechtsgevoel van A?

Strikt genomen, impliceert de veronderstelling van Laun dat wij inductief kunnen afleiden dat wat de vorst of wie ook de wetgevende macht bezit in geweten beslist de onderdanen bindt. Het rechtsgevoel van de politicus is immers niet minder een aanknopingspunt voor de analytisch inductieve methode als dat van om het even wie. Laun suggereert daarbij dat wij dat rechtsgevoel moeten interpreteren als een min of meer onbewuste veralgemeniseerbare overtuiging.

Das Erlebnis der Pflicht muss vielmehr die wenn auch nicht klar ins Bewusstsein tretende Überzeugung umfassen, dass jeder Mensch in der gleichen Lage verpflichtet wäre, ebenso zu handeln, demnach ein Werturteil nicht bloss über eigenes, sondern über allgemein menschliches Verhalten in sich begreifen. (R&S, p.10-11)

Met die suggestie als steun in de rug resulteert de analytisch-inductieve methode in de formulering van ‘absoluut algemeen geldige of noodzakelijke uitspraken over de inhoud van het behoren’ [R&S, 70]. Dat is dan naar analogie van de inductieve methode in de natuurwetenschappen, de wetenschappen van oorzaak en gevolg. Uit de vooronderstelling van de mogelijkheid van een objectieve natuurwetenschap volgt dat wat ik zie of waarneem hetzelfde is als wat anderen zien of waarnemen. Het is bijgevolg een en hetzelfde object dat — zo luidt althans de vooronderstelling — aan de oorsprong van onze waarnemingen ligt. In objectieve zin is *mijn* kennis van dat object zonder meer *kennis* van dat object. Inhoudelijk is er dus geen verschil tussen de kennis die verschillende mensen van dat object hebben of kunnen hebben. Voor de wetenschappen van het behoren is het volgens Laun niet anders.

Das Analoge wie in dem Gebiet des kausalen Geschehens gilt auch im Gebiet des Sollens. Unsere Induktionsschlüsse suchen ein allgemeines ‘Gesetz’ [...] im Sinne jener realen Ordnung, deren konkrete Anwendung mein Sollen ebenso wie das Sollen jedes anderen ist, also jener realen Ordnung, welche in vielen Fallen bewirkt, dass das Sollen verschiedener Menschen bei gleichem Tatbestand inhaltlich gleich ist. [...] Wir suchen das Gesetz, welches den Charakter<sup>4</sup> des Menschen und damit auch den Charakter der Völker und der ganzen Menschheit beherrscht. [R&S, 74]

Mijn geweten is in objectieve zin dus zonder meer het geweten van de mensheid—althans dat moeten wij vooronderstellen om aan de uitspraken van mijn geweten enige objectieve normatieve geldigheid te kunnen toekennen. Die veronderstelling maakt het mogelijk te concluderen dat wat mijn geweten mij influistert hetzelfde is als wat ieder ander in geweten zou oordelen. Uit ‘ik behoort’ volgt door inductieve veralgemening ‘iedereen behoort’. We hebben dus met een verstrekkende veronderstelling te doen. Wij kunnen de waarheid ervan niet zonder meer poneren, maar Laun geeft ons geen ander argument dan dat wij haar nodig hebben om zijn betoog te volgen.

Om die veralgemening te kunnen aanvaarden moeten wij ten minste twee problemen oplossen. Wij moeten eerst en vooral wat iemands geweten hem influistert kunnen onderscheiden van wat andere bronnen — bijvoorbeeld zijn lust, begeerte, verlangen, vrees, of tactische en strategische berekeningen — hem ingeven. Laun doet ons daartoe evenwel geen methode aan de hand hoewel hij soms lijkt te geloven dat referenda en volksraadplegingen kunnen volstaan om het rechtsgevoel te identificeren. Bovendien moeten wij ook een onderscheid kunnen maken tussen een uitspraak van het onvervalste, authentieke geweten en een uitspraak van een misleid geweten. Laun noemt de misleiding van het geweten door politieke propaganda ‘eines der größten, wichtigsten und schwierigsten [Probleme] der ganzen Rechts- und Staatswissenschaften’ [R&S, p.23],

Ein ungeheurer geistiger Feldzug, wenn auch vielfach im besten Glauben geführt, ist im Gange, der in diesen Fragen das Gewissen und das Rechtsgefühl von Hunderten von Millionen Menschen irreleitet und im Irrtum weiter erhält. Hauptsächlich Schule und Presse der verschiedensten Länder arbeiten in diesem Sinn, zum grossen Teil, ohne dessen gewahr zu werden. [R&S, 22-23]

Het zou interessant zijn te vernemen waarin ‘das beste Glauben’ verschilt van ‘das Gewissen’, maar Laun laat ons ook daaromtrent in het ongewisse. Overigens gaat hij in *Recht und Sittlichkeit* niet verder in op dat ‘grote probleem van de rechts- en staatswetenschappen’. Filosofen als Plato en Rousseau hebben evenwel benadrukt dat de transformatie van de menselijke natuur — Laun zou zeggen ‘het menselijke karakter’ — noodzakelijk is voor een legitieme sociaal-politieke orde. Voor het authentieke geweten van een individu is er in hun staten geen plaats, evenmin trouwens als voor de natuurlijke mensen en de menselijke natuur. Alleen het zorgvuldig gemanipuleerde geweten van perfect gesocialiseerde mensen (Plato’s *wachters van de staat*, Rousseau’s *burgers*) krijgt er erkenning. Voor die denkers

---

<sup>4</sup> Dat karakter is de eigenschap die mensen volgens Laun hebben om op bepaalde toestanden met bepaalde ‘Erlebnissen des Sollens’ te reageren

zijn censuur, indoctrinatie en propaganda de onmisbare instrumenten van elke duurzame staatsvorming. Launs beklemtoning van het authentieke geweten moet in hun ogen wel leiden tot anarchie. Hoewel Laun dat verwijt nadrukkelijk afwijst, geeft hij daar geen steekhoudende argumenten voor.

Weit entfernt davon also, zur Anarchie zu führen, zeigt uns daher die Lehre von der Autonomie des Rechtes, das wir gerade erst Recht und Staat [...] in möglichst weitem und allmählig steigendem Masse auf das Gewissen und das Rechtsgefühl der Bürger oder doch einer möglichst grossen tragfähigen Mehrheit der bürger aufbauen müssen. (R&S, 27)

Meerderheid van burgers? Om het even welke meerderheid in om het even welke staat? Zijn burgers en staten dan wezenlijke elementen in de orde van zedelijkheid? Zijn het geweten en het rechtsgevoel van de burger, waar Laun hier naar verwijst, producten van politieke censuur en propaganda? Of zijn zij authentieke uitingen van de menselijke natuur? Dat Laun in de geciteerde uitspraak de ‘burger’ ten tonele voert, waar hij het meestal over mensen heeft, zou erop kunnen wijzen dat hij in de grond eens is met Plato of Rousseau. Die interpretatie botst echter met de strekking van zijn betoog.

In de negentiende eeuw en in de twintigste eeuw is — in het bijzonder onder juristen — de verwarring van de categorieën ‘mens’ en ‘burger’ vrijwel algemeen geworden. Die verwarring komt echter uitsluitend het positivisme ten goede. Zij is nefast voor Launs poging om een autoriteit te ontdekken waarop wij een beroep kunnen doen tegen de beschikkingen van de burgerlijke maatschappij en haar politieke organisatie, de staat. Voor Laun blijft er slechts de belijdenis van zijn geloof in de uiteindelijke congruentie van alle en ieders authentieke gewetensoordelen. Of, om het pregnanter te stellen, in de termen van de negentiende-eeuwse filosofie, er rest slechts zijn geloof in de congruentie van mens en burger.

Die veronderstelde congruentie van gewetensuitingen is het tweede probleem voor de aanvaarding van Launs inductieve ethiek. Of een regel op een bepaald moment, in gegeven omstandigheden een verplichting creëert voor A, hangt af van diens geweten op dat moment. Hetzelfde geldt, mutatis mutandis, voor B en C en alle andere mensen. Afgaande op de verscheidenheid van feitelijke gewetensuitingen, mogen wij verwachten dat dezelfde regel voor een persoon een echt Behoren uitdrukt en voor anderen niet. Wat ik behoort te doen — in de relevante, plicht creërende betekenis van ‘behoren’ — is niet noodzakelijk wat iemand anders behoort te doen. Dat A en B beiden hetzelfde behoren te doen, dezelfde morele of rechtsplichten hebben, is dan alleen te verklaren hetzij vanuit een wellicht louter toevalige gewetensovereenkomst hetzij vanuit het gegeven dat beiden producten zijn van dezelfde propaganda- en opvoedingsinstituten. Geen van die twee alternatieven lijkt Launs theorie te ondersteunen. Eveneens is het mogelijk, in psychologische zin zelfs waarschijnlijk, dat dezelfde regel voor dezelfde persoon op het ene moment een plicht uitdrukt en op het andere niet. Laun doet ons echter geen methode aan de hand om tussen twee of meer onverenigbare gewetensoordelen een verantwoorde keuze te maken (behalve dan dat wij ‘de meerderheid’ behoren te volgen).

Tenzij er de ene of de andere metafysische waarborg is voor de coherentie van



alle authentieke gewetensoordelen, kunnen wij Launs inductieve veralgemening niet maken. Toch veronderstelt hij dat die waarborg er is, namelijk in de vorm van een reële zedelijke wereldordening waar wij allen althans in beginsel via ons geweten toegang toe hebben. Laun moet die veronderstelling wel maken omdat hij anders in een nog uitzichtlozer hoek terechtkomt dan Hobbes. Voor Hobbes leidde de botsing van ieders ‘Ik wil’ tot een oorlog van allen tegen allen. Als echter ieders ‘Ik behoor’ zou botsen met dat van ieder ander dan zou het resultaat een *heilige* oorlog van allen tegen allen zijn. Om die uitkomst te vermijden moeten wij volgens Laun aannemen dat alle waardeoordelen hun grond hebben in dezelfde objectieve zedelijke wereldordening. Zonder die veronderstelling kan er van een voor iedereen geldig ‘autonoom behoren’ geen sprake zijn. Laat dat zo zijn, het is uiteraard geen bewijs voor het bestaan van zo’n objectieve zedelijke ordening en zeker niet voor haar causale rol in het genereren van gewetensoordelen.

Laun geeft toe dat de veronderstelde zedelijke wereldordening ‘niet zo vanzelfsprekend is als de causale’ wereldordening [R&S, 78]. Voor hem staat dat de ontwikkeling van een wetenschap van het Behoren echter niet in de weg. Ook in de natuurwetenschappen kunnen wij immers niet op zekerheid maar hoogstens op waarschijnlijkheid rekenen.

So wie wir zwar niemals mit absoluter Sicherheit, aber unausweichlich mit einer äußerst hohen Wahrscheinlichkeit die transzendente Geltung einer kausalen Weltordnung annehmen müssen, so müssen wir auch die transzendente Geltung einer sittlichen Weltordnung annehmen. [R&S, 77]

Zoals elke andere wetenschap berust de wetenschap van het behoren op feiten. De relevante feiten zijn de ervaringen van het individuele zedelijke bewustzijn, rechtsgevoel of plichtsbesef. In Launs inductivistische benadering zijn zij evenwel vooral belangrijk in zover zij ‘in zeer groot aantal optreden’. Dan hebben wij te maken met waardeoordelen en zedelijke ervaringen als massaverschijnselen. Zij zijn blijkbaar de relevante gegevens waar de normatieve rechtswetenschap het mee moet stellen, zij het dat voor de observatie ervan de vermogens van de individuele onderzoeker ontoereikend zijn: alleen de staat kan die gegevens registreren.

Nur ein großer Apparat, wie ihn allein die Regierungen in Bewegung setzen können, ist imstande, das Material zu beschaffen, auf dessen Grundlage ein wirklich volkstümliches Recht systematisch ausgebaut [...] werden könnte. [R&S, [101]]

De staat is de lens die het geweten als massaverschijnsel zichtbaar maakt! Blijkbaar is een werkelijk aan het geweten van het volk aangepast ‘recht’ slechts mogelijk in het tijdperk van ‘Big Government’, compleet met een groot bureaucratisch en sociaal-wetenschappelijk apparaat. De methodologische en ontologische vooronderstellingen en implicaties van het citaat zijn te verstrekkend om hier besproken te worden. Het is evenwel — om het zacht te zeggen — onduidelijk hoe zij Launs pleidooi voor het ‘autonome behoren’ van het recht ten goede zouden komen. Het is nu immers de staat die weliswaar niet als machtsapparaat maar als wetenschappelijk apparaat aan mensen moet vertellen wat zij volgens hun eigen ‘recht’ behoren te doen. De analogie van causale en normatieve wetenschappen wordt hier wel heel zwak. Zijn de causale wetenschappen inducties uit ‘waarheidsgevoelens als

massaverschijnselen', die alleen het grote staatsapparaat aan het licht kan brengen om er een 'volkseigen opinie (kennis)' mee op te bouwen?

Nogmaals, de massaverschijnselen van het geweten zijn voor Launs theorie uiteraard slechts relevant voor zover zij niet het product zijn van systematische misleiding. Bovendien zijn zij slechts relevant voor zover wij mogen aannemen dat zij alle dezelfde bron hebben, namelijk het geweten van de mensheid dat inhoudelijk overeenstemt met de objectieve, reële zedelijke wereldordening.

Die massaverschijnselen kunnen wij zowel synchronisch als diachronisch beschouwen. De synchronische beschouwing is volgens Laun vooral van belang voor de 'praktische staatsman en de socioloog'. Zij levert ons inzicht in de hier en nu 'relatief algemeen geldige regels'. Dat zijn dan bijvoorbeeld 'de goede wetten van burgerlijk recht'. Althans in normale en rustige omstandigheden, komen hier, volgens Laun, ook het patriottisme, het staatsgevoel en het nationale of volksgevoel in aanmerking. Die uitspraken roepen nog een probleem op. De synchronische congruentie van waardeoordelen lijkt immers te veronderstellen dat historische contingenties als volk, natie en staat elementen zijn van de objectieve zedelijke wereldordening waar ons geweten toegang toe heeft.

Denn das sogenannte Nationalgefühl, das Volksbewusstsein, ist, ganz besonders in seinem Streben nach Zusammenfassung aller Volksgenossen in einem Staat und unter einem Recht, eine der wesentlichsten, ja vielleicht die grundlegendste Äußerung des Rechtsgefühls. (R&S, 25)

De metafysische 'sittliche Weltordnung' schikt zich blijkbaar gewillig naar de toevalligheden van de fysische wereld.

De synchronische beschouwing geeft uiteraard slechts een momentopname. Voor de normatieve wetenschap is volgens Laun echter niet een statische maar een dynamische beschouwing noodzakelijk. Zij moet oog hebben voor 'het aanzichzelf-gelijk-blijven en voor de verandering' — kortom, voor het komen en gaan — van waardeoordelen. Daarmee bedoelt Laun evenwel meer dan alleen maar een geschiedenis van overtuigingen. De synchronische studie van waardeoordelen moet ons inzicht geven in de *progressieve evolutie* van het menselijke geweten.

Verschiedene Sätze des Sollens, sittlich-rechtliche Forderungen, gewinnen im Laufe der Geschichte eine immer größere relative Allgemeingültigkeit. [R&S, 80]

Uit de beschouwing van die veronderstelde 'ontwikkeling van het geweten' kunnen wij dan volgens Laun 'met grote inductieve waarschijnlijkheid' afleiden welke normatieve 'wet' bepalend is voor het karakter van de mensen. Met die 'wet van het abstracte Behoren' zijn wij volgens onze auteur opnieuw aanbeland bij een van die hoekpunten van het bestaan waarin Zijn en Behoren samenvallen. Die wet moet

zugleich eine die Welt beherrschende Pflicht und eine in der Welt sich tatsächlich bewährende Ordnung sein, es ist notwendigerweise, zugleich ein Sollen und ein Sein in jenem engeren Sinne, in welchem Sein und Sollen Gegensätze sind. [R&S, 75]

Volgens Laun leert een diachronische of dynamische studie van waardeoordelen ons dat

die Anwendung von Gewalt von Mensch gegen Mensch im Laufe der Geschichte

allmählich — wenn auch mit Rückschlägen — zurückgedrängt und insbesondere im innerstaatlichen und zwischenstaatlichen Leben der Gehorsam aus Furcht durch den Gehorsam aus Kollektivbewusstsein und Pflicht ersetzt wird. [R&S, 75]

Dat het geweld in de menselijke wereld gestaag afneemt en dat wij het gebruik van geweld tegen anderen *behoren* te vermijden en terug te dringen, is de tegelijkertijd causale en zedelijke wetmatigheid van de geschiedenis van het geweten. Zij impliceert dat wij immer meer gehoorzamen en *behoren* te gehoorzamen uit collectief bewustzijn en plichtsgevoel en niet uit vrees. Althans voor wat menselijke aangelegenheden betreft, is de geschiedenis er een van een toenemende congruentie van Sein en Sollen.

Voor Laun is het inderdaad zonder meer een wetenschappelijk gegeven dat die reële orde van het Behoren zich alsmaar meer verwerkelijkt, zij het niet zonder occasionele haperingen en zelfs regressies. Enige empirische basis voor die boude bewering geeft hij ons niet. Zelfs als wij de openlijk gestelde gewelddaden van de twintigste-eeuwse staten buiten beschouwing laten, dan kunnen wij toch moeilijk voorbij aan de grootschalige institutionalisering van het geweld die zich in die eeuw voltrokken heeft. De moderne staat heeft de machtsstrijd geritualiseerd in een stembusslag, waarvan de inzet — de controle over machtsmiddelen — veel groter is dan in vroegere tijden. Hij controleert niet alleen leger en politie maar ook voorzieningen voor onderwijs, gezondheidszorg, pensioenen, depositoverzekering en wat al niet. Hij is bovendien voor veel mensen de rechtstreekse broodheer of de voornaamste of zelfs enige afnemer van hun producten of diensten.

Zo'n staat heeft een groot arsenaal pressie- en dwangmiddelen in huis. Hij beschikt via zijn rechtstreekse of onrechtstreekse controle over het onderwijs en de aan politieke partijen en bewegingen gebonden massamedia over een omvangrijk propaganda-apparaat. Hoe moeten wij een dergelijke staat interpreteren? Als een illustratie van de wet van het afnemend geweld? Of als een illustratie van een van de 'Rückschlägen' die wij om een niet nader genoemde reden toch niet als een weerlegging van de gestelde wetmatigheid mogen zien?

De rechts- en moraalfilosofie van Laun veronderstelt aldus een optimistische 'filosofie van de geschiedenis'.

Die Lehre von der Autonomie des Rechts gestattet uns, die ganze Rechts- und Verfassungsgeschichte unter einem neuen Gesichtspunkt zu verstehene: als das Erwachen und Erstarren des Gewissens und Rechtsgefühls der Menschheit. Das Endziel wäre dann das absolut allgemeingültige autonome Recht, das ‚richtige‘ Recht, das Idealrecht. [R&S, 81]

Evenwel geeft Laun geen verklaring van het mechanisme van de progressieve evolutie van het 'Idealrecht'. Recht en zedelijkheid zijn identiek; beide zullen uiteindelijk gelijktijdig tot uiting komen in 'gehoorzaamheid uit plichtsbesef en collectief bewustzijn'. Gehoorzaamheid aan wat? Bewustzijn van welke collectiviteit? Het antwoord op die vragen laat Laun in het vage.

## Laun en het positivisme

Launs rechtsfilosofie is tot op zekere hoogte effectief in haar kritiek op het positivisme en wat hij het ‘juristenrecht’ noemt. Uit het feit dat de heersende machten een regel verplicht stellen kunnen wij inderdaad niet afleiden dat enige onderdaan in geweten verplicht is daar gehoorzaam aan te zijn. Dat de regel een normatieve betekenis heeft, doet niet ter zake. Hij is niet normatief, heeft geen normatief belang. Hetzelfde geldt overigens mutatis mutandis voor alle proposities, ook voor niet-normatieve. Een onware propositie heeft een beschrijvende betekenis maar is geen ware beschrijving. Pragmatisch beschouwd heeft elke bewering een normatieve betekenis—namelijk, ‘Het gestelde is geloofwaardig, u behoort te geloven dat het zo is’—maar niet noodzakelijk een normatief belang. Dat ik een propositie behoor te geloven of voor waar aan te nemen kan ik niet afleiden uit het feit dat iemand die propositie beweert. Daaraan verandert niets als wij eraan toevoegen dat die iemand een ‘maatschappelijke autoriteit’ is.

Het is echter moeilijk aan de indruk te ontkomen dat Laun toch in een bepaald soort positivisme blijft steken. Hij stelt het juristenrecht tegenover het volkseigen recht. Dat volksrecht heeft zijn oorsprong en oorzaak niet in de geweldmacht maar in het volksbewustzijn, ‘het geweten van de natie’. Als zodanig kan het volgens Laun elke volksgenoot ‘autonoom verplichten’. Evenwel, waarom zou iemand verplicht zijn een regel te gehoorzamen om geen andere reden dan dat die regel overeenstemt met ‘das Gewissen und das Rechtsgefühl der Bürger oder doch einer möglichst großen tragfähigen Mehrheit der Bürger (R&S, 27)?

Voor een antwoord op die vraag verwijst Laun ons naar een zedelijke wereldordening die de meerderheid van burgers met grote inductieve waarschijnlijkheid beter ‘ziet’ of aanvoelt dan enig individu. Dat is uiteraard geen argument maar een geloofsbelijdenis. Launs antwoord heeft geen overtuigingskracht. Het zou die ook niet hebben als het niet om normatieve maar om beschrijvende beweringen zou gaan. Waarom zou iemand een bewering behoren te geloven alleen maar omdat zij overeenstemt met het geweten of het waarheidsgevoel van de burgers of een meerderheid onder hen? Is er een grote inductieve waarschijnlijkheid dat de meerderheid de objectieve causale orde beter ziet of aanvoelt dan de minderheid?

Launs antwoord ondersteunt een sociologisch normativisme dat kwesties van behoren en plicht oplost aan de hand van statistieken, opiniepeilingen en referenda. Zonder een methode om uit de overvloed van meningsuitingen precies de louter authentieke gewetensuitingen te selecteren, is een dergelijke sociologische aanpak voor zijn doel niet relevant. Bovendien geeft zo’n aanpak geen waarborg dat authentieke gewetensuitingen — als wij die al zouden kunnen identificeren — in enige systematische relatie staan tot een objectieve realiteit van causale of zedelijke aard.

Launs stellingen over de geldigheid van gewetensoordelen, hun grond in een objectieve causale of zedelijke orde, hun uniek vermogen om de kloof tussen zijn en behoren te dichten zijn noch evident noch goed beargumenteerd. Dat wij ze ‘moeten’ of ‘behoren’ te aanvaarden omdat wij anders geen zinnige theorie van het rechtelijke behoren kunnen hebben, is een staaltje van intellectuele intimidatie, niet van overtuigende argumentatie. Het zou een goed argument kunnen zijn als Laun

had aangetoond dat zijn concept van recht het enige mogelijke of geloofwaardige is. Dat heeft hij echter niet gedaan. Integendeel, zijn rechtsbegrip slingert tussen het onmiddellijke besef van een objectieve zedelijke wereldordening en een inductieve veralgemenisering van een bepaald soort sociologische of psychologische data.

Wij kunnen ons derhalve niet beperken tot een interne kritiek van Launs theorie van het rechtelijke behoren. Wij moeten zijn rechtsbegrip zelf ter discussie stellen. Dat begrip mist duidelijke contouren. Launs kritiek van het positivisme blijft beperkt tot de vaststelling dat het positieve recht van een staat of maatschappij typisch geen objectieve zedelijke basis heeft. Het kan dus niet of nauwelijks 'in geweten' verplichten. Er zijn echter geen aanwijzingen dat Laun enige kritiek heeft op de formele conceptie van recht die het positivisme kenmerkt. Los van zijn inhoud, die het dus aan de 'objectieve zedelijke orde' ontleent, is Launs formeel rechtsbegrip dat van een stelsel van regels, wetten, voorschriften dat constitutief is voor de maatschappelijke organisatie van een 'volk' — voor de nationale staat. Van een staatsrechtgeleerde mag men wellicht niet anders verwachten, maar Laun heeft ook rechtsfilosofische pretenties. In welke mate doet hij als filosoof recht aan het recht?

## Recht als regelsysteem

Voor positivisten is het recht niets anders dan een geheel van geldende regels die aan bepaalde criteria voldoen. Die regels noemen zij 'de rechtsregels', zoals zij het geheel van die regels ook 'het recht' noemen. Positivisten stellen doorgaans wel dat het logisch zinvol is de vraag naar de rechtvaardigheid of de onrechtvaardigheid van die 'rechtsregels' op te werpen. Zij ontkennen echter dat die vraag 'juridisch relevant' is. 'Rechtsregels' hoeven voor hen immers niet rechtvaardig te zijn om 'rechtsregels' te zijn. Integendeel, onrechtvaardig 'recht' is voor hen net zo goed 'recht' als rechtvaardig 'recht'. Dat valt te verklaren vanuit hun conceptie van 'recht' als het geheel van in een bepaalde maatschappelijke context geldende regels. Die context is meestal<sup>5</sup> een bestaande politiek georganiseerde maatschappij (bijvoorbeeld een staat), soms een deel daarvan of een samenwerkingsverband van dergelijke maatschappijen.

Wat het 'recht' van zo'n maatschappelijk verband precies inhoudt, hangt af van de bijzondere criteria van gelding die de positivist hanteert. Die positivistische criteria hebben evenwel, althans op het eerste gezicht, betrekking op de oorsprong van regels, niet op hun doel of finaliteit. De geldende regels komen voort uit bepaalde 'bronnen' of worden althans door die bronnen erkend. Die bronnen zijn

---

<sup>5</sup> Evenwel niet altijd. De utopische literatuur geeft menig voorbeeld van maatschappelijke regelingen die formeel beantwoorden aan het positivistische begrip van 'recht' terwijl de maatschappijen waarin die regelingen gelden toch alleen maar in de verbeelding bestaan. Zie in dit verband H. Crombag & F. van Dun, *De Utopische Verleiding* (Contact, Amsterdam, 1997).

meestal maatschappelijke autoriteiten (heersers, regeerders), hun agenten en vertegenwoordigers, of door de maatschappelijke autoriteiten erkende deskundigen ('juristen'). De geldende regels heten dan 'formeel geldig' te zijn omdat zij deel uitmaken van het geheel van regels dat door die bronnen wordt gedefinieerd. Veel van die regels kunnen echter min of meer 'dode letter' zijn. Zij zijn dan weliswaar 'formeel geldig' maar hebben weinig of geen gelding en zijn daarom voor de 'praktische jurist', maatschappelijke beheerder of functionaris weinig of niet interessant. De geldende regels van 'het positieve recht' zijn dus de door de maatschappelijke autoriteiten erkende regels, althans voor zover zij bereid zijn die toe te passen of af te dwingen.

Op zichzelf beschouwd is de idee van het recht als een stelsel van regels, namelijk een stelsel van rechtsregels, evenwel niet coherent. Het recht kan geen stelsel van rechtsregels zijn omdat een rechtsregel een regel is die iets met recht te maken heeft. Met het idee dat een regel een rechtsregel is als hij iets te maken heeft met een stelsel van rechtsregels komen wij echter geen stap verder. Dat is immers het idee van een regel die iets te maken heeft met een stelsel van regels die iets te maken hebben met een stelsel van regels die iets te maken hebben met..., enzovoort ad infinitum. Zeker, een regel kan een rechtsregel zijn als hij iets te maken heeft met recht, maar alleen als de regel *geen constitutief element* van recht is. Kortom, als het recht zelf geen regel is.

Als het recht echter geen regel of stelsel van regels is, wat is het dan wel? In louter *formele* zin is het antwoord op die vraag dat het recht een orde van dingen is. Het recht is de rechtsorde. In die zin staat recht tegenover onrecht, dat dus wanorde van dingen is. De interessante vraag, van welke dingen het recht in *materiële* zin dan wel de orde is, laten wij hier voorlopig nog even terzijde liggen.

Wat moet een regel met recht te maken hebben om een rechtsregel te zijn? Een algemeen en in formele zin bevredigend antwoord is dat de regel de rechtsorde moet dienen.<sup>6</sup> Exacter, dat toepassing of navolging van de regel recht tot stand brengt, handhaaft, versterkt of herstelt. In een woord, de regel moet *rechtvaardig* zijn, dat wil zeggen vaardig of geschikt zijn voor of dienstig zijn aan het recht. Een regel die het recht niet dient, a fortiori een regel die het recht aantast of schendt—een onrechtvaardige regel derhalve—kan geen rechtsregel zijn. Dat betekent uiteraard dat het recht, als de finaliteit van een rechtsregel, bestaanbaar althans denkbaar moet zijn zonder de regel. Het recht is het doel, de regel slechts een middel tot het bereiken, handhaven of herstellen ervan. Het is dus zinvol te eisen dat een regel rechtvaardig zou zijn om als rechtsregel te kunnen gelden. Het is ook zinvol te eisen dat een jurist een rechtvaardige persoon zou zijn. Het is evenwel niet zinvol de rechtvaardigheid of onrechtvaardigheid van het recht zelf ter discussie te brengen.

---

<sup>6</sup> Wij moeten hier een onderscheid maken tussen rechtsregels en de wetmatigheden van de rechtsorde. Die wetmatigheden kunnen wij—niet zonder risico verwarring te zaaien—de 'wetten van het recht' noemen. Zij zijn echter geen wetten in de positivistische zin ('leges'), maar de formuleringen van de essentiële patronen van de rechtsorde. (Zo drukken wij ook de wetmatigheden, de essentiële patronen van orde, van de natuurlijke orde uit in 'natuurwetten'.) Rechtsregels daarentegen zijn gedragsregels, gedragsvoorschriften, categorische of hypothetische imperatieven.

## Recht als maatschappelijke orde

In het positivistische perspectief heeft 'het recht' geen intrinsieke finaliteit. De regel behoort tot 'het recht' wegens zijn oorsprong in of erkenning door de als gezaghebbend veronderstelde bronnen. Het doel dat die regels dienen komt niet in aanmerking. Dat betekent uiteraard niet dat er geen doel is. Het 'positieve recht' dient weldegelijk een doel, maar dat doel is niet of toch niet noodzakelijk het recht. Het is veeleer het bereiken van het maatschappelijke doel van de maatschappij wier 'positief recht' ter discussie staat. Dat doel omvat meestal het behoud, de versterking of het herstel van de maatschappelijke orde, zoals die volgens de autoriteiten behoort te zijn. Veel studenten krijgen bij de aanvang van hun 'rechtenstudie' te horen dat 'het recht is het geheel van regels die door, onder voogdij of met de goedkeuring van de staat worden opgelegd met het oog op de maatschappelijke orde'.

Wat de beoogde maatschappelijke orde is, kunnen wij echter alleen uit de regels zelf opmaken. Zij zijn constitutief voor de bedoelde maatschappelijke orde. Om de orde van een bepaalde maatschappij te kennen, moeten wij kennis hebben van haar constitutie (grondwet, statuten). Wij moeten ook weten hoe haar gezaghebbende organen die constitutie door regelgeving en beslissingen interpreteren en uitwerken. Die kennis is niet overdraagbaar van de ene maatschappij naar een andere.

De ene maatschappij is de andere niet. Een verzekeringsmaatschappij is geen muziekmaatschappij, een staat geen studentensociëteit. Maatschappijen zijn *organisaties*, geen organismen maar artefacten. Dat zij door 'wear and tear' getekend soms het aanschijn hebben van fysische dingen (dus van dingen die 'gegroeid' zijn), verandert daar niets aan. Een oud huis, door tientallen opeenvolgende eigenaars onderhouden en aangepast, blijft een artefact hoewel het in zijn huidige gedaante door geen enkele architect ontworpen werd. Dat geldt ook voor maatschappijen. Zij zijn artefacten, manipuleerbare middelen die mensen gebruiken om hun doelen na te streven.

Het zogeheten 'positieve recht' is dus in verband te brengen met een bepaald ordebegrip. Daarmee is niet gezegd dat de bedoelde orde de rechtsorde is. Het begrip 'maatschappelijke orde' heeft immers geen logische connectie met het begrip van het recht of de rechtsorde. Of en in hoeverre een maatschappelijke orde een rechtsorde is, is geen logische of analytische kwestie. Dat een maatschappelijke orde geen rechtsorde is, laat zich al aantonen op grond van het hierboven gestelde. Er zijn echter ook minder abstracte theoretische argumenten om het verschil tussen beide types van orde aan te tonen.

Met verwijzing naar het begrip 'maatschappelijke orde' kunnen wij gemakkelijk de positivistische stelling begrijpen dat 'het positieve recht om het even wat kan zijn'. Er is niet zoiets als 'de' maatschappelijke orde; er zijn integendeel ontelbaar veel bestaande en ingebeelde maatschappelijke ordes. Wij weten dat er maatschappijen van allerlei soorten en grootten bestaan en denkbaar zijn, met de meest diverse bestuurlijke inrichtingen en doelstellingen. Sommige maatschappijen hebben

een heel specifiek concreet doel, bijvoorbeeld het onderhoud van een monument of een ecologisch waardevol gebied. Andere hebben geen specifiek doel; zij zijn zo georganiseerd dat zij willekeurige doelen kunnen nastreven, doelen die gesteld worden door wie toevallig in de maatschappij 'aan de macht is'. Politieke maatschappijen (staten) zijn daarvan het duidelijkste voorbeeld. De huidige machthebbers bepalen de doelen die de staat nu zal nastreven en in functie daarvan ook de bestuurlijke en de administratieve inrichting die zij daarvoor nodig hebben. Staat de grondwet hun daarbij in de weg dan kunnen zij die min of meer tersluiks negeren of door creatieve interpretaties of amendementen aanpassen. Dat zijn nu eenmaal de prerogatieven van de macht.

Met behulp van de regels van deze of gene maatschappij kunnen wij beoordelen wat in die maatschappij legaal is of illegaal. Die regels—en de oordelen die daarop gebaseerd zijn—zijn altijd alleen maar van toepassing in de desbetreffende maatschappij en dan nog alleen maar in een bepaalde periode. Wat in Nederland legaal is hoeft het niet in België te zijn. Wat gisteren in Nederland illegaal was kan vandaag legaal zijn. Daarentegen zijn onze oordelen over recht en onrecht gebaseerd op universele beginselen, toepasselijk ongeacht de tijd en de plaats. Een historicus maakt zich belachelijk als hij maatschappelijke regelingen in de Republiek voor illegaal houdt omdat zij afwijken van wat hier en nu in het Koninkrijk Nederland legaal is. Hij gaat zijn boekje echter niet te buiten als hij wijst op het bestaan van onrecht in de Republiek (of in het Koninkrijk).

Het is niet verwonderlijk dat verschillende maatschappijen verschillende maatschappelijke regelingen kennen. Dat bewijst geenszins dat 'het recht om het even wat kan zijn'. Het illustreert alleen maar het elementaire inzicht dat de begrippen 'rechtsorde' en 'maatschappelijke orde' logisch verschillend zijn. Dat laat zich ook nog anderszins aantonen. Er zijn maatschappijen die zowel op het vlak van hun interne organisatie als in hun omgang met buitenstaanders, niet-leden of andere maatschappijen, het recht respecteren. Zij proberen dus hun maatschappelijke regelingen (hun 'positief recht') zoveel mogelijk in overeenstemming met rechtsregels te brengen en te houden. Er zijn echter ook maatschappijen die daarvoor geen of nauwelijks belangstelling hebben. Misdaadorganisaties zijn wellicht de meest tot de verbeelding sprekende voorbeelden van dergelijke maatschappijen buiten het recht. Veel belangrijker, groter en ingrijpender zijn uiteraard de politieke maatschappijen of staten. Het historisch effect van hun optreden is de verdringing van het recht, binnen hun machtsgebied, door hun maatschappelijke orde. Daardoor krijgen zij de mogelijkheid op grote schaal mensen en middelen te mobiliseren voor hun 'maatschappelijk doel' (wat dat dan ook mag zijn). Voor een staat impliceert doelbereiking altijd controle over de maatschappelijke middelen (de 'material' en de 'human resources' van de maatschappij). In vele gevallen impliceert zijn doelbereiking ook controle over de omgeving (door intimidatie of verovering van of samenwerking met andere staten).

Het ligt voor de hand dat het positivisme, dat in wezen niets anders is dan de vertolking in 'juridische' termen van de ideologie van de staatsmacht, geen oren heeft voor de suggestie dat een onrechtvaardige maatschappelijke regeling (wet, *lex*) de leden van de maatschappij niet verplicht. De staat beslist soeverein over de



maatschappelijke doelen, de maatschappelijke inrichting en de eisen waar leden en onderhorigen aan moeten voldoen. Tegen die beslissing is geen maatschappelijk geoorloofd beroep op het recht mogelijk, tenzij de staat zelf een dergelijk beroep toestaat. Dat betekent echter dat het recht eerst moet gelegaliseerd worden voor het in de door de staat gecontroleerde maatschappij enige status kan krijgen.

## Laun en het maatschappelijke paradigma

Het is begrijpelijk dat Laun die in de notie van ‘het positieve recht’ inherente willekeur en blindheid voor het onderscheid tussen recht en onrecht van de hand wijst. Het ‘juridisch positivisme’ is inderdaad een van de grote intellectuele schandalen uit de Westerse beschavingsgeschiedenis. De opkomst ervan hangt samen met de monopolisering en de nationalisering van de rechterlijke functie — haar omvorming tot een staatsmacht. Daardoor hebben in de eerste plaats de rechters en met hen ook de juristen in het algemeen het zicht verloren op de wetmatigheden van de rechtsorde. Hun taak verschoof naar het toepassen van door de heersende politieke macht ‘gewettigde’ gedragsregels.

Laun meent zijn verwerping van het positivisme te kunnen funderen in de relatie die tussen een regel en het recht moet bestaan opdat die regel een rechtsregel zou zijn. Daartoe moet hij het recht kunnen definiëren zonder verwijzing naar enige regel. Hij doet dat door het recht te definiëren als zedelijkheid of objectieve zedelijke orde. Een rechtsregel is dan voor hem — zoals het inderdaad hoort — een rechtvaardige regel, namelijk een regel die de objectieve zedelijke orde dient. ‘Het recht’, in de zin van het geheel van rechtsregels, staat logisch noodzakelijk in een dienende relatie tot het recht, de objectieve rechtsorde. Dat is een in formeellogische zin bevredigende oplossing. Zij herstelt de autonomie van het recht in een frontale confrontatie met het lege formalisme — het ‘recht’ zonder intrinsieke finaliteit — van het positivisme. Wij kunnen begrijpen dat Laun dat ook zo aanvoelde en met onverdroten enthousiasme zijn aanpak wilde verdedigen, zelfs in een tijd waarin voor zo’n onderneming alle signalen op rood stonden.

Launs probleem was echter dat hij die voor hem essentiële zedelijke orde geen andere realiteit kon toemeten dan die van een logisch-noodzakelijke vooronderstelling van zijn theorie zelf. Dat hebben wij hierboven kunnen vaststellen. Die orde moet er gewoon zijn, maar alleen het geweten heeft er kijk op. Dat geweten moeten wij ons voorstellen als enerzijds ‘onherleidbaar’ en gemeen aan individu, volk en mensheid en anderzijds als niet echt te vertrouwen want mogelijk misleidend of onvolgroeid. Per slot van rekening blijkt de zedelijke orde een hypothetische constructie van een bepaald soort van inductieve sociale of psychologische wetenschap te zijn. Dat lijkt op zich al geen voldoende basis om over objectieve rechtsplichten te spreken, zeker als die wetenschap dan nog alleen in de moderne staat effectief mogelijk heet te zijn. Launs zedelijke orde is een theoretisch artefact, geen aantoonbare realiteit. Dat hij geregeld een beroep doet op ‘het geweten’ verandert daar niets aan.

In zekere zin reikt Laun zelf ons de sleutel aan voor de oplossing van de proble-

men die zijn theoretische bespiegelingen opwerpen. Wij kunnen moeilijk doof blijven voor zijn pleidooi om onze fundamentele conceptie van recht los te koppelen van politiek-maatschappelijke machtsstructuren. Het lijkt geen twijfel dat hij de mens centraal wil stellen. Precies die intentie hem tot een beschouwing van het menselijke geweten als het hoekpunt waar Zijn en Behoren samenvallen. Dat is wellicht te begrijpen onder verwijzing naar de neokantiaanse filosofie, die achtergrond en voedingsbodem is voor zijn denken. Ook de onheilspellende ontwikkelingen in Europa sinds de Eerste Wereldoorlog zijn zonder twijfel relevant voor een goed begrip van zijn beroep op het geweten.

Opvallend is echter dat Laun zich blijkbaar mensen niet anders dan als leden van een maatschappij, in het bijzonder als burgers van een volksnationale staat, kan voorstellen. Die conceptie van de mens als een maatschappelijk wezen is een oud euvel. Zij gaat terug op de aristotelische definitie van de mens als een ‘zoón politikon’ of op de middeleeuwse versie ervan, de mens als ‘animal sociale’. De eenzijdigheid van die conceptie wordt duidelijk als wij ons de vraag stellen hoe wij dat ‘sociale’ dienen te vertalen. Verwijst het naar de samenleving van mensen of naar de ene of de andere maatschappij? Dat onderscheid is belangrijk omdat ‘samenleving’ en ‘maatschappij’ radicaal verschillende noties zijn en omdat de verhouding *mens - samenleving* van een totaal andere orde is dan de verhouding *mens - maatschappij*.

Laun ziet ‘het recht’ als een maatschappelijk fenomeen en de objectieve zedelijke orde als een maatschappelijke orde. Het ‘richtige Recht’, het ‘Idealrecht’ is voor hem de orde van een ‘ideale maatschappij’. Mijn stelling is dat precies dat vooroordeel hem parten speelt. Hij zoekt het recht op de verkeerde plaats, in de verkeerde context, waar mensen geen *wezenlijke* functie hebben.

## Het onmenselijke als maatschappelijk attribuut

Een maatschappij is een ordening van posities, functies en rollen, elk met een specifieke status en specifieke aanspraken, bevoegdheden en taken — ‘rechten’ en ‘plichten’. De zin van die ordening wordt normaliter bepaald door de doelstellingen van de maatschappij en de middelen waar zij over beschikt. Meestal is een maatschappij een in hoge mate hiërarchisch verband, waarin men ‘carrière’ kan maken door hoger op de ‘maatschappelijke ladder’ te klimmen. In een maatschappij vinden wij directeurs, secretarissen, penningmeesters, generaals, korporaals, beheerders, bestuurders, diensthoofden, soldaten, burgers of gewone leden en dergelijke meer. Dat zijn geen namen van mensen maar van posities. De ‘maatschappelijke rechten en plichten’ zijn attributen van die posities, niet van de mensen die toevallig de betrokken posities of rollen bekleden, respectievelijk vervullen.

Maatschappelijke posities, of zij nu Koning, burger, penningmeester, grootvizer, beul of gewoon lid heten, hebben geen eigen natuur of identiteit. Daarom kan niemand het antwoord geven of de vraag wat een burger is of kan. Het antwoord op de vraag wat een Nederlands burger is, kunnen wij daarentegen wel geven. Dan moeten wij echter de geschikte bronnen raadplegen, namelijk de Nederlandse

Grondwet, wetgeving en rechtsspraak. Op dezelfde wijze kunnen wij de vraag beantwoorden wat de Koning in het schaakspel is of kan, namelijk door de spelregels van het schaakspel te consulteren. Burgers en Koningen zijn theoretische constructies—zeg maar speltheoretische constructies. Mensen zijn dat niet, hoewel mensen uiteraard wel de rol van burger of koning in een al dan niet maatschappelijk spel op zich kunnen nemen.

Logisch gesproken zijn mensen, met uitzondering misschien van de maatschappelijke organisatoren zelf, niet nodig voor een maatschappij. Wij kunnen ons een maatschappij voorstellen waarin alle rollen en functies volledig door procedures gespecificeerd zijn. De menselijke leden of het personeel van de maatschappij dienen dan slechts als louter uitvoerende arbeidskracht. Wij kunnen ons zelfs voorstellen dat alle maatschappelijke rollen en functies door computerprogramma's vervuld worden. Maatschappelijke organisatoren zijn er overigens vaak genoeg op uit om 'de menselijke factor' zoveel als mogelijk uit te schakelen. Zij doen dat hetzij door allerlei controlemechanismen en procedures in te voeren hetzij door zorgvuldige selectie en grondige training en indoctrinatie van de mensen in hun organisatie. Hoe meer de menselijke rolvervullers zich met hun rol identificeren, hun eigen menselijke natuur verloochenen en een louter maatschappelijke identiteit aannemen, des te beter passen zij in het maatschappelijke project. Vermaatschappelijking (socialisatie) van de mensen staat hoog op de agenda van tal van maatschappijbouwers. Zij vereist verandering van de menselijke natuur in overeenstemming met de inrichting en doelstellingen van de maatschappij. Om het extreem te stellen: voltooiing van de maatschappij vereist vernietiging van de mens. Het vooralsnog onopgeloste probleem daarbij is: Wie bewaakt de bewakers? Wie voedt de opvoeders op?

Plato en Rousseau waren zich goed bewust van de inherente contradictie tussen maatschappij — in het bijzonder de politieke maatschappij (staat) — en menselijke natuur. Vandaar hun basisstelling dat er in de staat geen plaats is voor mensen of natuurlijke personen, alleen voor 'creatures van de staat zelf'. Geweld en bedrog tegen mensen zijn dan ook gerechtvaardigd in de staat als zij maar het creëren van een maatschappelijk wezen — een 'Nieuwe Mens' — dienen. Alleen zo een op de maat van de staat gesneden artificiële persoon is aan de wet of het gezag van de staat gehoorzaamheid en verantwoording verschuldigd en wel omdat die trouw aan de staat deel uitmaakt van zijn wettige definitie. 'De burger' heeft immers geen ander dan een wettig bestaan.

Voor de staat zijn mensen slechts grondstof; zij staan buiten elke 'morele consideratie'. *Per wettige definitie* is de burger gehoorzaamheid aan de staatswet verschuldigd; *natuurlijk* is geen mens daar wat dan ook aan verschuldigd. *Per wettige definitie* heeft de burger recht in de staat; *natuurlijk* heeft geen mens daar recht. Dat is ook de grondidee van het utopisme en van het positivisme. Wij vinden haar terug in de totalitaire experimenten van de twintigste eeuw. Wij hoeven daarbij niet alleen te denken aan het nazisme, communisme en fascisme. Ook in de onzindelijke constructie van mensenrechten in het hedendaagse Westerse 'maatschappijdenken' zijn mensen alleen *als burgers* van een democratische welvaarts- of verzorgingsstaat gerechtigd tot handelen. *Als mensen* zijn zij daarentegen slechts onver-

zadigbare dragers van behoeften, waarvan de bevrediging tot hoogste staatsdoel is uitgeroepen. De reductie van ‘het persoonlijke’ tot behoeftebevrediging<sup>7</sup> is net zo goed een uiting van het totalitaire socialisatiediscours als Lenins programma voor de constructie van een Homo Sovieticus.<sup>8</sup> ‘Ik kan doen wat ik wil, terwijl de maatschappij zorgt voor de algemene productie’, schreef Marx in De Duitse Ideologie. Dat is een treffender beschrijving van de ideologie van de ‘progressieve verzorgingsstaat’ dan van het experiment van de Sovjetunie. De onderwerping van de menselijke persoon aan door het politieke regime opgelegde maatschappelijke regelingen (op allerlei vlakken: monetair, economisch, cultureel, medisch) is er niet minder om.

## Mens en samenleving

Zo’n impliciete logische tegenstelling als die tussen ‘mens’ en ‘maatschappij’ bestaat niet tussen ‘mens’ en ‘samenleving’. Mensen leven samen als hun omgang met elkaar aan bepaalde voorwaarden voldoet; zij zijn in oorlog met elkaar als dat niet het geval is. Samenleving en oorlog zijn aan elkaar tegengestelde, elkaar uitsluitende omgangsvormen. De voorwaarden van samenleven zijn die van een vreedzame, vriendschappelijke coëxistentie. Vervulling ervan houdt in dat niemand hoeft te vrezen voor aanslagen op zijn identiteit, leven en werk — kortom zijn vrijheid — door een medemens, een groep of organisatie van medemensen.

Wat de eisen van het samenleven zijn, wordt niet bepaald door een of ander fiat. Zij volgen uit de natuur van mensen, dus uit de eigenschappen van mensen als natuurlijke wezens van de soort ‘*animal rationis capax*’. In hun samenleven treden mensen niet op als rolvervullers, positiebekleders of functionarissen, maar ‘als zichzelf’. De orde van samenleven — de samenleving — is de orde van natuurlijke personen (mensen), een toestand van orde in menselijke aangelegenheden. Zij is een toestand waarin mensen zichzelf zijn, niet met elkaar verward worden en waarin ook hun woorden, hun daden en werken niet met elkaar verward worden. Elke verzwakking van de orde van samenleven impliceert enige wanorde in menselijke aangelegenheden. Wij herkennen die wanorde wanneer wij ontdekken dat iemand zich eenzijdig het leven, de woorden, daden of werken van een ander toe-eigent, er de verantwoordelijkheid, de eer of beloning voor opeist. Wij herkennen haar ook wanneer wij ontdekken dat iemand de verantwoordelijkheid en aansprakelijkheid voor zijn eigen leven, woorden daden of werken anderen in de schoenen schuift. De miskennis, opzettelijk of niet, kwaadwillig of niet, van de andere als wat hij is, namelijk een andere medemens, is de essentie van de onrechtmatige daad. Het is de miskennis van zijn status als een ‘vrije gelijke’.

De wetmatigheden van het samenleven zijn dus die van de orde van vrijheid onder gelijken, dat wil zeggen de orde van gelijksoortige natuurlijke wezens die ieder

---

<sup>7</sup> Zie bijvoorbeeld Dorien Pessers, ‘De tirannie van het persoonlijke’ in het NRC-Handelsblad van 5 oktober 2002.

<sup>8</sup> Mikhael Heller, *Cogs in the Wheel*, ....

voor zich *rationis capax* zijn. De orde van samenleven is de natuurlijke orde van menselijke aangelegenheden. In een woord, zij is het recht — het natuurrecht; pleonastisch uitgedrukt, de natuurlijke rechtsorde van mensen. De praktische vaardigheid die orde, het natuurrecht, te handhaven of te herstellen is de rechtvaardigheid. Zij komt onder meer tot uiting in de formulering van gedragsregels die paden uitstippelen van door bijzondere wanordelijkheden gekenmerkte bestaande of dreigende situaties naar het herstel van het recht. Die regels zijn de rechtsregels. Zij zijn rechtsregels alleen op grond van hun rechtvaardigheid, ongeacht hun erkenning of miskenning door welke ‘maatschappelijke autoriteit’ dan ook.

De orde van samenleven is evident wat anders dan een maatschappelijke orde. Een volledige analyse zou te ver leiden, daarom houden wij het bij de vermelding van enkele relevante verschillen.

In tegenstelling tot een maatschappelijke orde heeft de samenleving geen teleocratische structuur. Zij streeft immers zelf geen doel na, terwijl een maatschappij precies een doelgerichte organisatie is. Samenleven is een omgangsvorm waarbij de betrokken mensen ieder voor zich, of in samenwerking met gelijkgezinden, hun doelen nastreven.

De voorwaarden van samenleven zijn niet gebonden aan maatschappelijke structuren. De samenleving is geen organisatie, heeft geen hiërarchische structuur. Ofschoon er in een samenleving grote verschillen qua bekendheid, reputatie en aanzien kunnen ontstaan, is er geen ‘samenlevingsladder’ die vergelijkbaar zou zijn met de ‘maatschappelijke ladder’. Maatschappijen veronderstellen een duidelijk en formeel onderscheid tussen leden en niet-leden. Dat onderscheid is niet relevant voor de orde van samenleven. Mensen kunnen samenleven—en doen dat ook—zelfs wanneer zij geen maatschappelijke identiteit of maatschappelijk lidmaatschap gemeen hebben. Zij kunnen samenleven ongeacht hun positie of rol in de ene of de andere maatschappij.

De karakteristieke communicatievorm in een maatschappij is bijzondere, hiërarchische invulling van het schema van woord en antwoord. Het woord is de ‘lex’, dat wil zeggen het bevel, het voorschrift, de opdracht, de audit; het antwoord is de rapportage, het verslag. Voor het samenleven daarentegen is de karakteristieke communicatievorm het gesprek, waarin woord en antwoord in een wederkerige relatie van vrijheid en gelijkheid staan. Dat spreken is ‘plechtig spreken’, spreken op een wijze die duidelijk maakt dat men zich verbindt tot het gezegde. Het is niet zomaar babbelen of praten, maar ‘zweren’ (Latijn, ‘iurare’). Het Latijnse woord voor de in het gesprek tot stand gebrachte verbintenis is ‘ius’. Dat woord werd ook gebruikt om de orde van menselijke aangelegenheden aan te duiden: het ‘objectieve recht’, de natuurlijke rechtsorde. Samenleven is inderdaad een omgangsvorm waarin het gesprek centraal staat, dat wil zeggen dat mensen met elkaar als actuele of potentiële gesprekspartners met elkaar omgaan. Bevel en gehoorzaamheid maken geen deel uit van de *modus convivendi*. Zij zijn wel essentiële ingrediënten van elke maatschappelijke orde.

## Mens en recht

Een maatschappelijke orde is altijd een artificiële bijzondere orde van artificiële personen, waarin mensen slechts materiaal zijn. Nogmaals, mensen zijn niet als mensen onderworpen aan de regels van de maatschappij, maar als bekleders van maatschappelijke posities, vervullers van maatschappelijke rollen. Als wij, zoals de positivisten plegen te doen, een maatschappelijke orde als een rechtsorde willen bestempelen, dan kunnen wij haar enkel kwalificeren als een artificiële rechtsorde. Zij is een ordening van artificiële personen (verpersoonlijkte posities).

In een samenlevingsverband zijn mensen daarentegen als natuurlijke personen actief. De orde van samenleven is de orde van natuurlijke personen. Met de haar kenmerkende gespreksrelatie is zij de natuurlijke rechtsorde of het natuurrecht in objectieve zin. ‘Het recht’ van de samenleving omvat daarom de regels die de natuurlijke rechtsorde, de samenleving van mensen, mogelijk maken, bevorderen, handhaven of herstellen.

Anders dan enige maatschappelijke orde is de samenleving een universeel gegeven. De voorwaarden van samenleven van twee mensen zijn dezelfde, ongeacht of zij beiden Nederlanders zijn, de ene een Nederlander en de andere een Chinees, de ene een directeur en de andere een kantoorhulpje. Daarom kan een historicus of een antropoloog zich uitspreken over de vraag of er in een lang vervlogen tijd of op een verafgelegen plaats een toestand van samenleving heerste of een toestand van oorlog. Daarvoor hoeft hij geen kennis van de toen of daar geldende maatschappelijke regelingen. Hij kan zich uitspreken over de vraag wie met wie ‘in samenleving’ was en met wie en wie ‘in oorlog’ was. Dat wil zeggen, oordelen over recht en onrecht liggen binnen zijn bereik omdat die geen andere kennis veronderstellen dan die van de universele voorwaarden van samenleven.

Het bovenstaande houdt uiteraard geen afwijzing of veroordeling in van alle maatschappijen. Zoals al werd opgemerkt, er zijn maatschappijen die zich vrij goed in het recht weten in te passen. Zij verstoren de orde van het samenleven niet. De moderne politieke maatschappijen, de staten, zijn daar echter niet bij. Hun positivistische ideologie is expliciet tegen de orde van samenleven gericht. Die ideologie wekt de indruk dat het recht niet meer is dan een element van maatschappelijke orde dat als zodanig ook willekeurig door de politiek-maatschappelijke autoriteiten manipuleerbaar is. Door de systematische verwarring van de categorieën van ‘samenleven’ en ‘maatschappij’, van ‘mens’ en ‘burger’, ‘natuur’ en ‘conventie’ verduistert het positivisme het objectieve recht. Zelfs de legalisering van rechtsregels verandert daar niets aan. Zij transformeert de samenleving, die wezenlijk anarchisch en acratich is, in een nomocratisch onderdeel van een teleocratische structuur—een door de eisen van maatschappelijke efficiëntie beperkte ‘vrije ruimte’.

Het ligt voor de hand dat Launs gewetensvraag andere implicaties heeft wanneer wij haar opvatten als een vraag naar het verbindende karakter van maatschappelijke regels dan wel van samenlevingsregels. Maatschappelijke regels zijn niet per se respectabel omdat niet elke maatschappij respectabel is. De samenleving van mensen is daarentegen wel per se respectabel. Daarom zijn ook de natuurrechtsregels,

die de orde van samenleven dienen, per se respectabel. De bewijsvoering van die stelling laat ik hier achterwege.<sup>9</sup> Zij doet overigens geen beroep op enige niet nader gespecificeerde 'Urerlebnis' of uitspraak van het geweten, maar wel op algemene logische beginselen als 'identiteit' en 'niet tegenstrijdigheid'.

Dat iemand 'in geweten' de oorlog met anderen verkiest boven de samenleving met anderen, bewijst dat er iets mis is met zijn persoonlijk geweten. Dat is niet noodzakelijk het geval als hij de ene maatschappelijke constructie boven de andere verkiest. Of zijn keuze idiosyncratisch is of gedeeld wordt door een meerderheid van andere leden van 'zijn' maatschappij, doet er niet toe. Evenmin doet het ertoe of hij zijn 'authentiek' geweten volgt dan wel een hem door opvoeding, indoctrinatie of propaganda aangeleerd 'maatschappelijk' geweten.

Als wij geen onderscheid maken tussen natuurlijke personen, *mensen*, en artificiële personen, *leden van een maatschappij* (bijvoorbeeld *burgers*), dan blijft ook het onderscheid tussen het maatschappelijke of burgerlijke geweten en het persoonlijke geweten onzichtbaar. Het maatschappelijke of burgerlijke geweten is echter een wettelijk voorschrift. Het referentiepunt ervan is de als 'objectieve zedelijke orde' geïdealiseerde voorstelling van de ene of de andere maatschappij.

Is het natuurrecht een 'objectieve zedelijke orde'? Als haar essentiële kenmerk, zoals Laun suggereert, de afwezigheid van [al dan niet geïnstitutionaliseerd] geweld in relaties onder mensen is, dan is een bevestigend antwoord op zijn plaats. De afwezigheid van geweld impliceert echter niet dat er geen kwaad meer in de wereld is, dat mensen geen verkeerde keuzen kunnen maken. Wanneer Laun recht en zedelijkheid identificeert, dan is het moeilijk zich van de indruk te ontdoen dat voor hem 'zedelijkheid' veel meer is dan respect voor de orde van samenleven. Meermaals blijkt hij oordelen over recht en onrecht te identificeren met oordelen over 'Gut und Böse'. In dat licht beschouwd ligt zijn afsluitende verwijzing naar het 'Idealrecht' ver buiten het bereik van het natuurrecht. Zij hoort veeleer thuis in een utopisch traktaat. Zij lijkt te suggereren dat Laun het moraalfilosofisch uitgangspunt van het utopisme deelt, namelijk dat goed en kwaad niet alleen van elkaar te onderscheiden maar ook effectief te scheiden zijn.

De fundamentele keuze in de rechtsfilosofie ligt daar waar de vraag rijst of er een maatschappij is waarvan de verwezenlijking de vernietiging van de orde van samenleven 'rechtvaardigt'. Daar ligt de scheiding van de wegen van enerzijds de maatschappijdenkers en anderzijds de natuurrechtsleer. De eerste weg leidt onveranderlijk en onvermijdelijk—maar niet altijd onverbloemd—naar de utopie van de volledig gesocialiseerde (of verburgerlijkte) 'Nieuwe Mens'. Als dat de weg is die Laun ons aanwijst, dan ben ik niet bereid hem te volgen.

---

<sup>9</sup> Voor de bewijsvoering, zie mijn *Het fundamenteel rechtsbeginsel* (Antwerpen, 1983).

