

Een nieuwe studie over het Aristotelisch begrip der gerechtigheid

door

Prof. Dr. HERMAN DOOYEWEERD

Sinds de baanbrekende onderzoeken van WERNER JAEGER, die hier te lande vooral door NUYENS en VOLLENHOVEN zijn voortgezet, is het beeld van de Aristotelische hoofdwerken op het gebied van de metafysica, fysica, biologie, psychologie, logica, ethiek en staatsleer, waaruit men vroeger poogde een gesloten systeem van het gerijpte Aristotelische denken te kunnen putten, veelszins grondig gewijzigd.

Deze werken bleken allerminst steeds een innerlijke eenheid van gedachtengang te weerspiegelen, maar veeleer vaak beschouwingen en opvattingen te behelzen, die tot verschillende fasen van de wijsgerige ontwikkelingsgang van deze grote Griekse denker behoren. Zij laten zich daarom alleen vruchtbaar bestuderen door de genetische methode van onderzoek op deze werken zelve toe te passen en na te gaan tot welke ontwikkelingsperiode de onderling tegenstrijdige onderdelen behoren.

Men dient daarbij uiteraard uit te gaan van de vroegere geschriften, waarin ARISTOTELES zich nog in hoofdzaak bij zijn leermeester PLATO aansloot. Maar daarbij ontstaat nu een nieuwe complicatie. Immers PLATO's denken vertoont in de ons overgeleverde geschriften een nog veel minder gesloten systematisch beeld dan dat van zijn grote leerling.

Met name de Platonische ideeënleer, die zich naar de vroeger gangbare opvatting zo betrekkelijk gemakkelijk van de gerijpte Aristotelische theorie van de immanente wezensvormen der vergankelijke dingen liet afgrenzen, heeft een ontwikkelingsgang doorgemaakt, die zeer uiteenlopende concepties te zien geeft. Het gaat eenvoudig niet aan de eerste omvattende uiteenzetting dezer leer, zoals ons die in de dialoog *Phaedo* wordt geboden, en waarin PLATO

zich feitelijk geheel van de tijdelijke ervaringswereld heeft afgekeerd, als kenmerkend voor de Platonische theorie der ideeën te beschouwen en daartegenover dan de Aristotelische denkwijze, sinds haar „emancipatie” van de Platonische, als „empirisch” te kwalificeren.

Want sinds de z.g.n. „Eleatische dialogen” valt in PLATO's denken een toenemende belangstelling voor de empirische verschijnselen te constateren, met name ook op staatkundig en rechtelijk gebied; en in de eerste dezer dialogen, de *Parmenides*, schijnt de aanvankelijke scherpe *choorismos* (scheiding) tussen de ideeënwereld en de empirische wereld zelfs radicaal doorbroken te zijn, waardoor een crisis in de ideeënleer ontstaat. De kritiek, die ARISTOTELES later op deze leer uitoefent, bedient zich van argumenten, die PLATO goeddeels reeds zelf in deze fase van zijn ontwikkeling tegen zijn oorspronkelijke conceptie der ideeën had aangevoerd. De metafysische zijnsleer, die ARISTOTELES later in tegenstelling tot de ideeënleer van zijn leermeester ontwikkelde, blijkt in hoge mate afhankelijk van het dialectisch zijnsbegrip, dat PLATO zelf in deze kritische fase van zijn denken had ingevoerd. En de teleologische opvatting van de verhouding van materie en vorm in de Aristotelische metafysica knoopt — bij alle verschil in nadere uitwerking — kennelijk aan bij de door PLATO in zijn dialoog *Philebus* (goeddeels na de overwinning van de crisis in zijn ideeënleer geschreven) ontwikkelde opvatting van het *wezen* van het materiële wordingsproces als een *genesis eis ousian*, d.i. een „worden”, dat is *gericht op* een begrenzen- de zijnsvorm en dus een *doel-oorzaak* impliceert.

Van nog veel fundamenteeler belang voor een juist inzicht in de verhouding van de Platonische tot de Aristotelische denkwijze dan de genetische methode van onderzoek op zich zelve, is een inzicht in de religieuze achtergrond van het centrale vormmaterie-motief, dat het Griekse denken van de aanvang heeft beheerst, al heeft eerst ARISTOTELES het onder deze vaste benaming gebracht. Want, zoals ik in het eerste deel van mijn werk *Reformatie en Scholastiek in de Wijsbegeerte* aan de hand van een uitvoerig bronnenonderzoek heb trachten aan te tonen, is de gehele dialectische ontwikkeling van het Griekse denken vanaf de Ionische natuurfilosofie slechts verstaanbaar uit de innerlijke spanning, die dit religieuze grondmotief van meetaf in zich borg. Dat dit centrale motief moet zijn ontsprongen uit het conflict tussen de oudere Griekse natuur- en levensreligies en de jongere cultuurreligie van de Olympische goden, laat

zich moeilijk meer betwijfelen, wanneer men let op de polair tegen-gestelde godsvoorstellingen die aan de toekenning van de religieuze voorrang 't zij aan het materieprincipe, als het principe van de eeuwig vloeiende levensstroom, dan wel aan het vorm-principe van de cultuur-religie verbonden waren. Men vergelijkte slechts de godsvoorstelling van de oude Ionische natuurfilosofen of HERACLITUS met die van ANAXAGORAS, PLATO of ARISTOTELES.

Ook voor het verstaan van de Griekse opvattingen i.z. de gerechtigheid en i.z. de betekenis van de staat voor de rechtsvorming wordt deze innerlijke religieuze antithese tussen het vorm-principe en het materieprincipe van allesbeheersend belang.

Tot een eigenlijke staat wordt de Atheense polis eerst, nadat aan de patricische geslachtsverbanden alle politieke macht ontnomen is, een proces dat begint met de politieke hervormingen van SOLON en dat voltooid wordt door de staatsman CLEISTHENES. In de andere Ionische steden vinden we een gelijke ontwikkelingsgang. Voordien verkeerde de samenleving hier in een ongedifferentieerde toestand, waarin voor de idee van de staat als een *res publica*, een instituut van het publiek belang, nog geen plaats was. De Griekse stadsstaat nu was de eigenlijke drager der Olympische cultuur-religie, die tot staatsgodsdienst was verheven. De oude natuur- en levensreligies, waarin het thema van leven en dood centraal was, werden teruggedrongen naar de private sfeer van huis- en geslachtsgodsdienst en de private mysteriëngemeenschappen. Maar in de kritieke overgangsfase der Griekse cultuur tussen de Myceense riddertijd en de Perzische oorlogen dringt de levensreligie openlijk naar voren in de extatische Dionysische beweging, tegen welker excessen de wetgever moest optreden. En ook de orfische religieuze beweging die op vele Griekse denkers, met name ook op PLATO, zulk een grote invloed heeft geoefend, rust op Dionysische ondergrond.

Nu is het algemeen bekend, dat bij de Ionische natuurfilosofen en ook bij PARMENIDES, HERACLITUS en de Pythagoreërs (met name HIPPODAMAS) een opvatting van de gerechtigheid wordt gevonden, waarin deze laatste in nauwe samenhang wordt gevat met de *anangkè*, die in de oudere levensreligie als het wrekende doodslot fungeert, waaraan alle wezens onderworpen zijn, die zich uit de eeuwig vloeiende goddelijke levensstroom afscheiden en zich in een individuele vorm en gedaante pogen vast te leggen. Het goddelijke levensprincipe kan zich niet in een bepaalde vorm vastleggen. Het

is niet begrensd door enige vorm. De natuurfilosoof ANAXIMANDER noemt het daarom het *apeiron*, d.i. het onbegrensdde of vorm-loze. De dingen, die in het proces der ontwikkeling zich in een begrensende lichaamsvorm afscheiden, plegen een onrecht (*adikia*) tegenover elkander, omdat zij deze vorm slechts ten koste van andere tijdelijk in stand kunnen houden. Daarom is er een natuurlijke orde in de tijd, die hen dwingt hun individueel lichamelijk vorm bestaan weer „terug te betalen aan de dood”. De „natuurlijke gerechtigheid” openbaart zich als een *vergeldende*, waarin een vaste evenredigheid tussen ontstaan en vergaan wordt gehandhaafd.

Dit heeft niets van doen met de moderne natuurwetenschappelijke opvatting van een causaliteitswet in de fysisch-chemische processen. Eerder is hier te denken aan een natuurrechtelijke orde, die de gehele natuur (*fysis*) beheerst, en waarvan de rechtelijke verhoudingen tussen de geslachtsverbanden der primitieve Griekse samenleving slechts als een bijzondere toepassing werden gezien. Er is nog een tweede kenmerkende trek in deze archaïsche opvatting der vergeldende gerechtigheid, die bijzondere aandacht verdient. Deze gerechtigheid waakt ook ervoor, dat geen ding de in de natuurlijke orde gestelde grenzen van zijn bevoegdheid overschrijdt. HERACLITUS zegt, dat de zon de hem gestelde baan niet zal overschrijden, omdat anders de Erynien, de wrekende dienstmaagden der *Anangkè*, hem zouden weten te vinden. En PARMENIDES geeft aan deze gedachte zelfs een metafysische wending in zijn uitspraak, dat het eeuwige Zijn door de *Dikè* (vergeldende gerechtigheid) en de *Anangkè* is besloten in de vaste sferische vorm (van het hemelgewelf) en dat deze vergeldende machten het niet toestaan deze begrenzing te overschrijden om zich in het bedriegelijk proces van ontstaan en vergaan te storten. Het is weer dezelfde natuurrechtelijke orde, die in de verhouding tussen de primitieve geslachtsverbanden iedere ingreep van het ene verband in de competentiesfeer van het andere verbiedt.

Deze eerste pregnante opvatting van de gerechtigheid vinden wij in een archaïsche fase van het Griekse denken, waarin de Aristotelische methode voor de begripsbepaling van recht en gerechtigheid naar een hoger soortbegrip onder toevoeging van specifieke kenmerken, nog onbekend was. Wij zullen nog zien, dat juist de toepassing van deze methode tot een nivellering van de onherleidbare zin-kern van het rechtelijk aspect der samenleving gevoerd heeft,

omdat zij niet berekend was op het vatten van de on-herleidbare modale aspecten van de tijdelijke menselijke ervaring.

Bovendien is in de bedoelde archaische fase van het Griekse denken nog geen sprake van de toekenning van het religieuze priemaat aan het vorm-motief der cultuurreligie en ontbreekt nog aan de Griekse polis een eigenlijk staatskarakter. De politieke macht is nog geheel in handen van de primitieve, ongedifferentieerde geslachtsverbanden. Zodra deze laatste hun centrale betekenis in de Griekse samenleving verloren hebben zien we ook in de Griekse opvatting van recht en gerechtigheid een principiële verandering optreden. Er komt een principieel verzet tegen de archaische opvatting van een natuurrechtelijke orde, die aan het grondmotief der oude levensreligie georiënteerd is. De rechtsopvatting gaat zich oriënteren aan de wetgevende werkzaamheid van de Ionische stadsstaat, die zich in de regeringsvorm ener directe democratie had gevestigd. Het vorm-motief der Olympische cultuur-religie, waarvan deze stadsstaat de exclusieve drager was, krijgt in de 5^e eeuw v. Chr. duidelijk de overhand in het Griekse denken, hetgeen gepaard gaat met een religieuze ont-waarding van het materie-principe, zoals dit zich in de opvatting van de vorm-loze levensstroom als goddelijke oorsprong van alle aan ontstaan en vergaan onderworpen dingen openbaarde.

De nieuwe rechtsopvatting komt in de Griekse wijsbegeerte wel het eerst tot uitdrukking bij PROTAGORAS, de grondlegger der Sophistenschool, in de door hem gemaakte tegenstelling tussen *physis* en *nomos*. De „natuur” (*physis*) kent volgens hem geen recht. Alle recht dankt zijn uitsluitende oorsprong aan de wetgeving (*nomos*) van de staat. Daarbij moet worden bedacht, dat PROTAGORAS volgens de mededelingen van PLATO en andere Griekse schrijvers de „natuur” zag als een zich in voortdurende vloeijing en verandering bevindende *hulè* (bezielde materie), waarin hij, anders dan de oude Ionische natuurfilosofen en HERACLITUS, geen constante goddelijke ordening van maat en evenredigheid meer erkende. M.a.w. de „natuur” is bij hem gedeprecieerd en van haar goddelijk karakter beroofd. Als „natuurwezen” is de mens niet veel meer dan een dier. Het enige wat hem boven het dier verheft, is zijn culturele aanleg, zijn techniek, die echter eerst in de Griekse stadsstaat tot volle ontplooiing kan komen. Eerst de staat geeft aan de materie der menselijke „natuur” een waarlijk menselijke vorm. Vandaar

dat zij, die buiten de Griekse stadsstaat leven, de *barbaroi*, eigenlijk niet ten volle als mens kunnen worden beschouwd, een opvatting, die voor de gehele klassieke Griekse rechts- en staatsleer karakteristiek is geworden en eerst door de Stoïsche wijsbegeerte (hierin door de Cynici beïnvloed) definitief doorbroken werd.

Onder het primaat van het vorm-motief der cultuur-religie kon het Griekse denken niet eerder tot de idee van een natuurrechtelijke orde terugkeren, voor ook in de natuur-beschouwing dit vorm-motief ging doorwerken. De eerste stoot tot deze gewijzigde natuur-beschouwing ging uit van ANAXAGORAS (5^e eeuw v. Chr.). Hij gaat uit van een chaotische aanvangstoestand der materie, waarin de kiemen van alle dingen nog ongeordend dooreen zijn gemengd. De vorm-gevende beweging, die uit deze chaos een geordende kosmos maakt, neemt volgens hem haar oorsprong in de goddelijke *nous*, de denkende geest, die als *beheerser* van de materie, zelf met geen enkele materie vermengd kan zijn. Deze opvatting voert consequent doorgedacht tot de idee van een goddelijke demiurg, die in de van eeuwigheid aanwezige materie een beweging wekt, die op haar vorm-begrenzing als *doel* gericht is. Het eigenlijk goddelijke in de natuur wordt dan niet langer gezocht in een vormloos materieel levensprincipe, maar veeleer in haar vorm-principes, die teruggevoerd worden op een redelijk ontwerp van de goddelijke vormgever, gelijk ook de menselijke cultuurwerken naar een vrij redelijk ontwerp ontstaan.

Inderdaad gaat, vooral onder invloed van DIOGENES van Apollonia, in de 5^e eeuw v. Chr. deze technische teleologische opvatting van de *physis* de Ionische natuurfilosofie overheersen en daarmee is ook de weg gebaad voor een nieuwe natuurrechtsopvatting, die aan het vorm-motief van de cultuur-religie is georiënteerd en die ook aan de staat en zijn wetgeving een natuurrechtelijke grondslag kan geven. Intussen is juist de door dit vorm-motief beheerste Griekse staatsidee van een typisch totalitair karakter, dat iedere gedachte aan een principiële competentiebegrenzing van de wetgevende macht der *polis* ten aanzien van de private levenssferen van meetaf uitsloot, zelfs al werd de staat gezien als dienstbaar aan de volmaking van de individuele mens. Wanneer de mens zijn redelijk-zedelijke wezensvorm eerst in de staat kan bereiken dan moet de staat de volmaakte en totale gemeenschap zijn, die geen plaats laat voor een soevereiniteit in eigen kring van andere samenlevings-

verhoudingen met een van de staat principieel onafhankelijke bestemming en interne competentiesfeer. Als exclusief centrum van de cultuur-religie neemt de staat een absolute positie in de klassieke Griekse samenleving in. De op deze staatsopvatting betrokken gerechtigheidsidee mist dus noodwendig een moment, dat in de archaische rechtsopvatting essentieel was, nl. dat der competentiebegrenzing van de onderscheiden levenssferen, dat hier als inherent aan het vergeldend karakter der natuurlijke rechtsorde was gevat. Sinds SOCRATES neemt de gerechtigheidsidee veeleer een ethisch-aesthetisch karakter aan, wordt zij een uitdrukking van de goddelijke idee van het goede en schone (kalokagathon), waarnaar alles in de tijdelijke wereld tot vorm-volmaking wordt gedreven; zij wordt bij PLATO het inbegrip van de deugd, als op een redelijk-zedelijke harmonie in de menselijke ziel en de staat gerichte constante wilshouding, die ook in de wetgeving van de polis tot openbaring behoort te komen. De staat is noodzakelijk om de burgers tot deze deugd der gerechtigheid op te voeden, omdat de zinnelijke neigingen van de mens, waarin het materieprincipe zich openbaart, niet uit zich zelve de leiding van de rede volgen. Tegen de jongere radicale vleugel der sofisten, die in de wetten slechts een middel van de zwakkeren zagen, om de sterkeren op onnatuurlijke wijze in toom te houden, wordt deze zedelijke taak van de staat zowel door SOCRATES als door PLATO en ARISTOTELES met kracht verdedigd. Dit verklaart ook, waarom ARISTOTELES later de gerechtigheid in de meest omvattende zin met de wettelijke gerechtigheid vereenzelvigt, daar hij aannam, dat de wetten van de polis behoren te worden gehoorzaamd ter wille van het ethisch doel van de Staat, de volmaking van het leven zijner burgers tot een goed en schoon leven.

*

* *

Ik liet deze inleiding voorafgaan aan een bespreking van het boek van PETER TRUDE, getiteld *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*. Dit geschrift was oorspronkelijk een dissertatie, bewerkt onder leiding van de Keulse hoogleraar E. VON HIPPEL en werd in 1955 gepubliceerd in de reeks „Neue Kölner Rechtswissenschaftliche Abhandlungen”. In zijn voorwoord merkt de schrijver op, dat de vroegere onderzoekingen

naar het Aristotelisch gerechtigheidsbegrip zich meestal beperkten tot een korte en niet zelden onjuiste weergave van ARISTOTELES' uiteenzettingen ter zake in het vijfde boek zijner Nicomachische Ethiek. Het Aristotelisch gerechtigheidsbegrip als zodanig was in de Duitse literatuur tot nu toe slechts in twee dissertaties aan een afzonderlijk onderzoek onderworpen e.w. in een proefschrift van H. A. FECHNER, getiteld *Über den Gerechtigkeitsbegriff des Aristoteles*, verdedigd aan de Universiteit van Breslau in 1855, en in een monografie van MAX SALOMON, getiteld *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles* (Leiden, 1937). Tegen beide heeft de schrijver het bezwaar, dat zij zich in wezen alleen op de Nicomachische ethiek baseren en de vroegere z.g.n. *Eudemische ethiek* en de *Magna Moralia* van de Griekse denker, welker echtheid volgens hem door H. VON ARNIM wetenschappelijk boven twijfel is gesteld, buiten beschouwing laten. Daardoor wordt echter tevens de ontwikkelingsgang, die het Aristotelisch gerechtigheidsbegrip heeft doorgemaakt, over het hoofd gezien, terwijl de schrijver in 't bijzonder tegen SALOMON's uiteenzetting nog verschillende zakelijke bezwaren heeft, met name diens loochening van een eigenlijk natuurrecht in ARISTOTELES' leer van gerechtigheid en recht.

TRUDE zelf heeft dus terecht voor de genetische methode van onderzoek gekozen. Van de kritische eisen, die de toepassing van deze methode aan de onderzoeker stelt, heeft hij echter blijkbaar geen helder begrip. Zo spreekt hij in 't algemeen van de Platonische fase in ARISTOTELES' wijsgerige ontwikkeling, zonder zich ook maar enigszins af te vragen bij welke fase in PLATO's denken de jeugdgeschriften van ARISTOTELES, die voor diens opvatting van de gerechtigheid van belang zijn, aansluiten. PLATO's filosofie wordt door TRUDE m.a.w. als een statisch systeem behandeld, met name de ideeënleer, de opvatting van de ziel en de opvatting van de deugden. Bovendien maakt de schrijver een vrij willekeurige selectie uit de desbetreffende vroegere geschriften van ARISTOTELES. Slechts de drie oudste boeken van de *Topica* (een van de logische werken) en het door hem als echt beschouwde geschrift *Over de deugden en de ondeugden* worden door hem benut. De voor het genetisch onderzoek zo fundamenteel belangrijke geschriften *Over de Gerechtigheid*, de *Eudemos*, de *Protreptikos* en de fragmenten uit de verloren gegane *Politikos* gaat hij met stilzwijgen voorbij. JAEGER's baanbrekend werk *Aristoteles* wordt weliswaar in 's schrijvers

literatuurlijst vermeld, maar hij heeft de resultaten van diens onderzoek nergens benut. Daardoor mist hij ook een inzicht in de eigenlijke *ontwikkelingsgang* van Aristoteles' jeugdgeschriften. Tussen de *Eudemos*, het geschrift *Over de Gerechtigheid* en de *Proptreptikos* b.v. ligt dezelfde afstand, als tussen PLATO'S *Phaedo*, zijn *Politeia* en zijn *Philebus*. TRUDE'S schema van de ontwikkelingsgang in ARISTOTELES' ethische opvattingen is geheel gebaseerd op v. ARNIM'S onderzoekingen i.z. de volgorde der drie Aristotelische „ethieken”, en P. GOHLKE'S studies over het ontstaan van de Aristotelische ethiek, staatsleer en retorica (1944 en 1948).

Terwijl JAEGER nog aannam dat de z.g.n. „grote ethiek” (*Magna Moralia*) bij het onderzoek naar ARISTOTELES' oorspronkelijke ethische concepties buiten beschouwing kan blijven, omdat dit werk niets anders zou zijn dan een niet van ARISTOTELES zelf afkomstig uittreksel uit de Eudemische en de Nicomachische ethiek, heeft VON ARNIM getracht aan te tonen, dat dit werk, evenals de beide andere, echte college-voordrachten van ARISTOTELES bevat en dat het in tijdsorde aan de Eudemische ethiek voorafgaat, die op haar beurt vroeger is ontstaan dan de Nicomachische. Deze resultaten zijn door nadere onderzoekingen van P. GOHLKE bevestigd, die bovendien ook de echtheid van het tot ARISTOTELES' Platonische tijd behorend geschrift over de *Deugden en Ondeugden* meende te kunnen bewijzen. Ook de oudste logische geschriften, in het bijzonder de boeken 3—6 der *Topica*, die voor de vroege ethische opvattingen van ARISTOTELES van betekenis zijn, zijn tot stand gekomen vóór ARISTOTELES zijn eigen school stichtte. Eerst nadat deze stichting had plaats gevonden, ontstond de tweede definitieve tekst van de *Magna Moralia*. Daarop volgde dan de Eudemische ethiek en tenslotte, onder overneming van Boek 4—6 van deze laatste, de Nicomachische. Dit alles is ongetwijfeld van groot belang voor een onderzoek naar de ontwikkeling van Aristoteles' gerechtigheidsbegrip (ofschoon we nog zullen zien, dat in de hier aangenomen volgorde tussen de drie ethieken nog onopgeloste problemen liggen), maar het is als grondslag voor een genetische analyse zeker niet voldoende. Behalve de overige ethische jeugdgeschriften had de schrijver ook de *Politica* en de *Metaphysica* in zijn genetisch onderzoek moeten betrekken, gelijk dit door JAEGER is geschied. Ook al kan men tegen JAEGER'S conclusies verschillende bezwaren inbrengen, hij heeft in elk geval de grondslag gelegd voor het inzicht, dat de ontwikke-

ling van ARISTOTELES' ethische inzichten ten nauwste samenhangt met die zijner metafysica en staatsleer. TRUDE verwijst wel meer-malen naar de *Politica*, maar onderscheidt nergens vroegere en latere concepties van dit werk.

Wat de schrijver in 't geheel niet gezien heeft is de religieuze achtergrond van het Griekse vorm-materie motief. Dit wrekt zich in de eerste plaats in de korte schets die hij geeft van de historische ontwikkeling van het Griekse gerechtigheidsbegrip, waarvoor hij zich uitsluitend baseert op HIRZEL's bekende studies, zonder dat hij blijkbaar kennis genomen heeft van de latere geschriften van CORNFORD, GUÉRIN, KELSEN en anderen ter zake. Dat reeds lang vóór ARISTOTELES in het Griekse denken een idee van een natuurrecht bestond, georiënteerd aan het materiemotief der archaische levensreligie, is hem althans tegen deze religieuze achtergrond blijkbaar onbekend, ofschoon toch reeds het revolutionair karakter van PROTAGORAS' loochening van een natuurrecht hem had behoren te weerhouden van zijn uitspraak, dat ARISTOTELES de wijsgerige grondlegger van het natuurrecht zou zijn geweest. Weliswaar vermeldt hij later zelf aan de hand van HIRZEL's studies ook verschillende oudere Griekse denkers onder de aanhangers van de idee van een ongeschreven natuurlijk recht (*agraphos nomos*), maar hij doet dit zonder ook maar enigszins in te gaan op de vraag wat zij eigenlijk onder natuurrecht en „natuur” verstonden.

Als „wijsgerige” natuurrechtsleer laat hij blijkbaar alleen gelden een zulke, die het natuurrecht op de redelijke natuur van de mens grondt als een aan deze natuur „immanente reeële rechtsidee” (p. 170). Maar de natuurrechtsgedachte der oude Ionische natuurfilosofen en van HERACLITUS was niet minder wijsgerig gefundeerd in hun conceptie van de „natuur” en zij waren evenzeer van mening dat dit natuurlijk recht voor de mens in wijsgerige bezinning kenbaar is. Het feit dat zij het natuurrecht niet beperkten tot de menselijke samenlevingsverhoudingen, maar het belichaamd zagen in een goddelijke orde voor alles wat aan ontstaan en vergaan onderworpen is, is geen reden om hun natuurrechtsopvatting onwijsgerig te noemen.

In de tweede plaats wrekt zich het gemis aan inzicht in de religieuze achtergrond van het vorm-materie motief in TRUDE's stelling, dat ARISTOTELES' ethiek en rechtsbeschouwing na haar emancipatie van de Platonische ideeënleer een wending betekent van de theo-

nome tot een autonome wetenschappelijke kennis. Want het blijkt uit zijn gehele betoog, dat hij hier de autonomie van het theoretisch denken bedoelt in de moderne zin van een vermeende emancipatie van dit laatste van alle religieuze vooronderstellingen. Dit nu is een fundamentele misvatting van de Griekse opvatting der autonome theoria. Het Griekse wijsgerig denken emancipeert zich weliswaar in meerdere of mindere mate van de mythologische voorstellingen van het volksgeloof, maar het bleef diep verworteld in het dialectisch religieuze grondmotief, dat uit de ontmoeting van de oudere natuurreligies en de Olympische cultuur-religie geboren was. En dit motief is radicaal verschillend zowel van het scholastisch-christelijke van natuur en genade, dat de Thomistische opvatting van de relatieve autonomie der natuurlijke rede beheerst, als van het modern-Humanistisch grondmotief van natuur en vrijheid, dat de religieuze achtergrond vormt van KANT's kritische wijsbegeerte. Wanneer TRUDE (p. 172, noot 148) tegenover BINDER betoogt, dat niet eerst KANT natuur en vrijheid scherp heeft onderscheiden, maar dat die tegenstelling reeds bij ARISTOTELES is te vinden, dan toont hij slechts het principieel verschil tussen het Aristotelisch vormmateriale motief en het Kantiaanse motief van natuur en vrijheid niet te hebben verstaan. Want het Kantiaanse vrijheidsmotief is geboren uit de religieuze cultus van de autonome menselijke persoonlijkheid sinds de Renaissance, die hier tegelijk een radicaal van de Griekse en de Middeleeuwse natuur-opvatting verschillende religieuze natuur-opvatting opriep (*Deus sive natura*), een natuurcultus die zich sinds de ontwikkeling van het moderne, op wettelijke natuurbeheersing gerichte wetenschap-ideaal in een dialectische spanning met het vrijheidsmotief ontwikkelde. Van zulk een dialectische spanning tussen natuur en vrijheid is in de Aristotelische gedachtenwereld eenvoudig geen sprake, omdat de woorden natuur en vrijheid hier een principieel andere zin hebben.

*

* *

In het bovenstaande heb ik mijn hoofdbezwaren tegen TRUDE's geschrift eigenlijk reeds samengevat. Maar het zou zeker onrechtvaardig zijn het hierbij te laten. Want deze nieuwe studie over het Aristotelisch gerechtigheidsbegrip heeft wel degelijk vele goede kwaliteiten, die haar recht geven op de erkenning, dat zij als een aanwinst voor de rechtsfilosofische literatuur is te beschouwen.

En althans mijn tweede hoofdbezwaar, het gemis aan inzicht in de religieuze achtergrond van het Griekse vorm-materie thema, is billijkerwijs niet speciaal tegen deze studie te richten, omdat het samenhangt met het nog veelvuldig gehuldigde vooroordeel, dat het Griekse denken weliswaar in de aanvang nog sterk onder de invloed van mythisch-religieuze voorstellingen stond, maar zich hoe langer zo meer van de band aan de religie zou hebben losgemaakt om zich geheel op de grondslag van het zuivere denken en de ervaring te stellen.

In het laatste postume werk van de bekende Duitse filosoof EDMUND HUSSERL *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* vindt men dit vooroordeel nog eens in alle scherpte geformuleerd. Ik wil daarom nu ook het volle licht laten vallen op de goede zijden van TRUDE's studie, al zal ik daarbij telkens weer mijn principiële bezwaren tegen zijn uitgangspunt moeten naar voren brengen en ook op andere punten kritiek moeten oefenen.

Volgens de schrijver was het vroeg-Aristotelisch gerechtigheidsbegrip nog „idealistisch” gevat, evenals het Platonische. Het werd, evenals dit laatste, in wezen beschouwd als de innerlijk harmonieuze ordening van de drie delen, waaruit volgens PLATO de menselijke ziel bestaat, nl. het zinnelijk begerende deel (*epithumètikon*), het emotioneel-willende deel (*thumoeides*) en het kennend-denkende deel (*logistikon*). Aan elk dezer delen was, evenals bij PLATO, een speciale deugd toegeordend, nl. resp. de matigheid, de dapperheid en de wijsheid (*phronèsis*). Al wordt in de *Topica* niet *uitdrukkelijk* over de dapperheid, als deugd van het *thumoeides* gesproken, in het geschrift over de deugden en ondeugden is dit wel het geval. De *phronèsis* was hierbij nog in de eerste plaats in de Platonische zin van *epistèmè* gevat, d.i. de wijsheid gegrond op een onmiddellijke theoretische aanschouwing van de metafysische ideeën, en dus als een onmiddellijke theoretische kennis van goed en kwaad, die geen logisch bewijs nodig heeft.

De gerechtigheid werd dan niet als een bijzondere deugd gezien, maar als de algemene totaaldeugd, die de hiërarchische ordening der drie zieledeelen en daarmee van de drie aan deze toegeordende bijzondere deugden bewerkt. Wel vinden we reeds in de *Topica* de latere Aristotelische opvatting van de deugd als een duurzame wilshouding (*hexis*) van de ziel terug. Maar het karakteristieke

criterium van de deugd, zoals dit later in de Nicomachische Ethiek wordt gevonden, nl. het bewaren van het *juiste midden* in het handelen tussen *een teveel* en een *te weinig* (vgl. b.v. de dapperheid als het midden tussen roekeloosheid en lafheid), ontbreekt nog geheel. En bovenal ontbreekt nog de latere betrekking van de gerechtigheid op de medemens en de gemeenschap, alsmede ieder spoor van de latere onderscheiding tussen de *algemene* en de *bijzondere* gerechtigheid.

Hier dringt zich in de eerste plaats de vraag op of het juist is, dat bij PLATO de gerechtigheid uitsluitend gezien is als een innerlijke deugd, los van iedere betrekking tot de medemens en de gemeenschap. TRUDE baseert deze opvatting blijkbaar uitsluitend op PLATO's grote dialoog over de ideaal-staat (*Politeia*). Maar ook in deze dialoog wordt de idee der gerechtigheid volstrekt niet alleen betrokken op een harmonische ordening van de drie ziele-delen in de individuele mens, maar, zoals TRUDE uiteraard ook zelf moet erkennen, zelfs overwegend op de innerlijke ordening (*taxis*) van de staatsgemeenschap, en voorts evenzeer op de orde in de makrokosmos (het heelal). Het begrip gemeenschap (*koinoonia*) wordt zowel door PLATO als ARISTOTELES (ook de latere ARISTOTELES) betrokken op alles wat een eenheid is in een meerderheid van delen, en steeds wordt hierin de ordening der delen naar het heersende of leidende en de ondergeschikte als essentieel gezien voor de eenheid van het geheel.

De ordening van de drie standen in PLATO's ideaalstaat volgens het gerechtigheidsprincipe van het *to heautou prattein* (d.i. dat iedere stand handelt overeenkomstig zijn eigen taak, ter verzekering van de harmonische samenwerking binnen het geheel) is met geen mogelijkheid te zien als een zuiver innerlijke deugd, die los zou zijn gevat van het uitwendig handelen en de betrekking op de gemeenschap. Ze is een echt *sociale*, op de gemeenschap der *polis* betrokken gerechtigheid, die een juiste verdeling van taken en met name van de publieke functies beoogt, zodat TRUDE's stelling, dat ARISTOTELES in zijn latere opvatting van de gerechtigheid, de grondlegger zou zijn van de sociale ethiek, die bij PLATO nog geen rol zou spelen, onhoudbaar is.

Men kan alleen zeggen, dat eerst ARISTOTELES in zijn latere ontwikkeling het algemene gerechtigheidsbegrip *uitsluitend* op de menselijke samenlevingsverhoudingen toepast, terwijl PLATO deze sociale

gerechtigheid is blijven zien als een bijzondere openbaring van de algemene idee der gerechtigheid, die op de gehele ordening van de zichtbare wereld en ook op de harmonieuze ordening in de menselijke ziel is betrokken.

In zover in PLATO's kosmologische idee der gerechtigheid nog de herinnering voortleeft aan de archaische opvatting der *dikè* als een heel de natuur beheersende orde — en daarop wijst ongetwijfeld ook het element der competentie-afbakening tussen de drie standen — moet toch worden opgemerkt, dat in deze metafysische idee zelve ieder verband met het centrale motief der oude levensreligie is doorgesneden. Zowel bij PLATO als bij ARISTOTELES is het begrip der *taxis* (ordering) uitsluitend aan het vorm-motief der Olympische religie georiënteerd. ARISTOTELES noemt in zijn *Politica* de *taxis* uitdrukkelijk het *eidos* of de *wezensvorm* van de staat. En de ontwijfelbaar universalistische en totalitaire opvatting van de *polis*, die we zowel bij PLATO als bij ARISTOTELES, zij 't al in verschillende, (bij ARISTOTELES minder radicale) uitwerking, aantreffen, verklaart ook, waarom het element der competentie-begrenzing bij geen van beide op de staat zelve wordt betrokken, zodat in hun idee van de sociale gerechtigheid geen plaats is voor een fundamentele rechtelijke vrijheid van het individu en van niet-politieke verbanden *tegenover de polis*.

Belangwekkend is TRUDE's onderzoek naar de betekenis, die het gelijkheids- of evenredigheidsbegrip in de vroeg-Aristotelische gerechtigheidsopvatting heeft, gelijk die in het oudste deel der *Topica* is ontwikkeld. Gelijk bekend, is in de latere opvatting van ARISTOTELES de gelijkheid (to ison), benevens de sociale betrokkenheid op de medemens, het specifiek kenmerk van de *bijzondere* gerechtigheid. In de Nic. Eth. heeft de *algemene* gerechtigheid geen enkele betrekking meer op deze gelijkheid. In de *Topica* wordt dit onderscheid nog niet gemaakt en wordt geheel in 't algemeen gezegd, dat de gerechtigheid de gelijkheid bewerkt. Daarbij wordt het voor TRUDE's stelling, dat de vroeg-Aristotelische opvatting der gerechtigheid als intrinsiek Platonisch, nog geheel op de innerlijke harmonie der zieledeelen is betrokken, een moeilijk punt, dat in de *Topica* de gelijkheid reeds op de *verdeling* van goederen en lasten wordt betrokken. (*Top.* 143a 15, 145b 35), zodat de gerechtigheid hier dus niet slechts op de innerlijke orde der ziel maar ook

op het uitwendig handelen betrekking heeft. In dit verband moet de schrijver toegeven, dat ook PLATO deze verdelende gerechtigheid kende.

Niettemin meent TRUDE op v. ARNIM's voetspoor zijn stelling te kunnen handhaven, dat in de *Topica* ARISTOTELES' eigen gerechtigheidsbegrip nog slechts als een „naar binnen gerichte” deugd is gevat. Volgens hem moet nl. de gelijkheid, die in de eigenlijk filosofische definitie van de deugd der gerechtigheid is vervat, uitsluitend in de zin van een naar binnen gericht evenwicht tussen de drie zieledeelen worden verstaan. De naar buiten gerichte, op de verdeling van goederen en lasten gerichte gelijkheid zou in de *Topica* niet bedoeld zijn als een kenmerk behorend tot de filosofische definitie, maar slechts als een reeds in het Griekse spraakgebruik voorkomende betekenis van het woord gerechtigheid. Deze opvatting wordt volgens de schrijver bevestigd door het vroeg-Aristotelisch geschrift over de deugden en ondeugden. Ook hier heerst nog geheel de trichotomistische opvatting van de ziel met de Platonische opvatting van de *phronèsis* als een primair zuiver theoretische wijsheid, die secundair ook het praktische, op het morele handelen betrokken, denken omvat. Ook hier wordt de gerechtigheid, geheel in Platonische zin, op de *gehele* ziel betrokken. Maar ze wordt hier verder gedefinieerd als een deugd, die ieder het hem naar een zekere waarde-maatstaf toekomende toebedeelt (*dianemètikè tou kat'axian*). Over de *gelijkheid* in de verdelende gerechtigheid wordt hier niet gesproken. Maar al wordt hier ongetwijfeld reeds het latere Aristotelische begrip der verdelende gerechtigheid (*justitia distributiva*) aangeduid, dit is volgens TRUDE ook hier slechts te verstaan als een der in het Griekse spraakgebruik voorkomende betekenissen van het woord gerechtigheid. Immers in dit geschrift wordt als gerechtigheid ook genoemd het in ere houden van de vaderlandse gewoonten en zeden, het zich onderwerpen aan de geschreven wetten, het de waarheid spreken, zijn woord houden enz. M.a.w. we vinden hier volgens TRUDE slechts een opsomming van de betekenissen, die het woord gerechtigheid in het spraakgebruik kan hebben, waaronder, als eerste en eigenlijke filosofische, de Platonische wordt genoemd, die op de innerlijke harmonie der gehele ziel is betrokken. Onafhankelijk van het vroegere spraakgebruik is deze Platonische-vroeg-Aristotelische opvatting der gerechtigheid uit de Platonische zielsleer ontwikkeld, die met de deugdenleer verbonden wordt.

Het *filosofisch begrip* der gerechtigheid is hier dus niet uit het spraakgebruik afgeleid en dus niet op de *ervaring* gegrond, maar veeleer aprioristisch uit het wijsgerig begrip van de mens, dus uit de „zuivere rede” ontwikkeld. En in die zin is het dus volgens TRUDE nog geheel *idealistisch* en niet — gelijk in de latere Aristotelische leer — *empiristisch* gefundeerd.

Deze redenering is weinig overtuigend, met name wat het geschrift over de deugden en ondeugden betreft. Want wat voor de *Topica* nog te verdedigen valt, nl. dat ARISTOTELES hier in het spraakgebruik geïnteresseerd is, kan in een zuiver ethisch geschrift niet worden aangenomen zonder dat deze hypothese uitdrukkelijk steun vindt in de tekst. En daarvoor voert TRUDE geen enkel bewijs aan. Zijn uitgangspunt, dat de Platonische opvatting van de gerechtigheid uitsluitend betrekking zou hebben op de innerlijke harmonieuze ordening der ziel, is onhoudbaar en daarmee valt ook zijn poging om de vroeg-Aristotelische (welke?) opvatting daarnaar te interpreteren. Niettemin is zijn onderzoek naar de in de *Topica* en het geschrift over de deugden ontwikkelde gerechtigheidsopvatting een welkome aanvulling van JAEGER'S genetisch onderzoek i.z. de Aristotelische ethiek.

Dit geldt evenzeer voor zijn onderzoek naar de gerechtigheidsopvatting in de *Magna Moralia*, die TRUDE met de in de Eudemische Ethiek ontwikkelde opvatting tot de „overgangperiode” in ARISTOTELES' denken rekent, wat uiteraard weer veel te simplistisch is gedacht.

In de *M.M.* maakt de Platonische drie-deling der ziel plaats voor een twee-deling (een redelijk en een niet-redelijk deel), ofschoon in het eerste boek nog eenmaal van een trichotomie wordt gesproken (*M. M.* I, 4, 1185 a 21). Dit is slechts een overgang tot het latere prijsgeven van afzonderlijke zieledeelen en hun vervanging door verschillende vermogens der ziel. In verband hiermede vindt ook (volgens TRUDE onder invloed van ARISTOTELES' toenemende belangstelling voor de ervaringsgegevens) een ingrijpende wijziging van de deugdenleer plaats, waarvan volgens TRUDE de belangrijkste is, dat de *phronèsis* nu nog slechts als de op het handelen gerichte, en dus praktische deugd van het redelijk zieledeel fungeert, en scherp van de theoretische deugd der wijsheid (*sophia*) wordt gescheiden, die uitsluitend toekomt aan het op het eeuwige en goddelijke gerichte denken. Hiermede correspondeert de onderverdeling van het redelijk zieledeel in een *overlegend* (*bouleutikon*) en een *kennend*

(*epistèmonikon*) deel. De gerechtigheid wordt thans met de matigheid en de dapperheid aan het niet-redelijk zieledeel toegeordend. Zij verliest daarmede haar vroegere Platonische betekenis van een objectieve hiërarchische waarden-ordening, die zich zowel in de menselijke ziel, als in de staat en het heelal geldend maakt, ofschoon nog wel aan het redelijk zieledeel een hogere waarde dan aan het onredelijke wordt toegekend. In verband hiermede doet nu ook voor het eerst als criterium der deugd het schematisch begrip van het midden tussen een teveel en te weinig in de emotionele aandriften zijn intrede. En de gerechtigheid, ofschoon nog steeds als praktische totaal-deugd fungerend, krijgt als zodanig een geheel andere betekenis. Ze wordt nu betrokken op de nakoming van de wet (*nomos*) en alleen voorzover de wet in 't algemeen gebiedt alle deugden te beoefenen, is deze wettelijke gerechtigheid de *volkomen* deugd. Voor het handelen overeenkomstig deze algemene gerechtigheid is echter nog niet het in de Nic. Eth. gestelde criterium van de betrokkenheid op de medemens (*pros heteron*) aangenomen.

Dit laatste criterium wordt slechts voorbehouden aan een tweede begrip van gerechtigheid, nl. de *uitdelende* of distributieve, die reeds in de *Topica* en bij PLATO naast het primaire gerechtigheidsbegrip was ontwikkeld en op de *gelijkheid* was betrokken. Deze gelijkheid in de verdeling van goederen en lasten onderstelt dus een verhouding tussen meerdere personen in het rechtsverkeer. Zij wordt in het eerste boek der *M.M.* gekarakteriseerd als een deugd betrokken op het streven naar gewin (*pleonexia*), wat ook reeds in het vroeg-Aristotelisch geschrift over de deugden en ondeugden het geval was. Bij het streven naar gewin bestaat deze deugd dan in het in acht nemen van het juiste midden tussen een teveel en een te weinig aan goederen en lasten, die men zich zelf toebedeelt. Deze vorm van gerechtigheid wordt ook betrokken op de juiste evenredigheid in de oplegging van belastingen in de staatsgemeenschap. De latere onderscheiding tussen ruilgerechtigheid (*justitia commutativa*) en verdelende gerechtigheid (*justitia distributiva*) is in de *M.M.* nog niet te vinden. In 't algemeen wordt de gelijkheidsmaatstaf hier naar een zakelijke waarde-verhouding tussen goederen bepaald, die in het economisch verkeer behoort te worden in acht genomen. Armen en rijken behoren niet een gelijk geldsbedrag aan belasting te betalen, maar een verschillend bedrag evenredig aan hun bezit. Bij de ruil van schoenen tegen een huis, behoort de *waarde* der geruilde goederen gelijk te zijn, niet het *aantal* dezer laatste.

In de *M.M.* ontbreekt ook nog de in de *Nic. Eth.* ontwikkelde vorm van distributieve gerechtigheid, die bij de toedeling van ambten en eerbewijzen de evenredigheidsmaatstaf op de *persoonlijke* kwaliteiten der gegadigden betreft. Als een specimen van de distributieve gerechtigheid wordt in de *M.M.* tenslotte de *vergeldende* (to *antipeponthos*) genoemd, die eveneens naar de gelijkheidsmaatstaf ener zakelijke evenredigheid behoort te worden toegepast. In de *M.M.* wordt deze vergelding beperkt tot het strafrechtelijk gebied. Van een erkenning van de vergeldende aard van het rechtelijk aspect der samenleving als zodanig, is geen sprake. Wanneer TRUDE dus meent, dat in de *M.M.* nog geen afzonderlijke soorten van bijzondere gerechtigheid worden onderscheiden, dan schijnt dit niet geheel juist. De vergeldende gerechtigheid wordt hier ongetwijfeld als een bijzonder specimen der verdelende gerechtigheid tegenover de niet vergeldende gesteld.

Slechts uiterst vluchtig is TRUDE's behandeling van de voor de kennis van de ontwikkelingsgang van ARISTOTELES' ethische opvattingen zo fundamenteel belangrijke *Eudemische Ethiek*, die volgens hem slechts enige nadere verduidelijking brengt in het reeds in de *M.M.* te vinden standpunt. Niet slechts JAEGER, maar vóór hem ook GREENWOOD en KAPP waren van oordeel dat in de *Eud. Eth.* aan de *phronèsis* nog een betekenis wordt toegekend die principieel verschilt van die welke zij in de *Nic. Eth.* heeft en nog geheel overeenstemt met de laat-Platonische opvatting in de *Protreptikos* nl. de theoretische aanschouwing van de godheid als het hoogste goed, dat tot absolute norm (*horos*) wordt voor het zedelijk handelen. Volgens deze opvatting staat de *Eud. Eth.* nog op het standpunt der theonome ethiek¹. Weliswaar is de Platonische ideeënleer reeds prijsgegeven, en de empirische methode van onderzoek aanvaard, maar de idee van de goddelijke *nous* als onbewogen Beweger, vervult nog de rol van de Platonische transcendente idee van het goede. Indien deze opvatting juist is dan is de chronologische volgorde tussen de *M.M.* en de *Eud. Eth.*, zoals TRUDE die op v. ARNIM'S en GOHLKE'S voetspoor construeert, niet te handhaven. TRUDE had dus op JAEGER'S breed gedocumenteerde opvatting zeker moeten ingaan. Hij volstaat echter met de apodictische uitspraak: „das

¹ In 't bijzonder *Eth. Eud. H 2, 1248a 23* is een sterk argument voor deze opvatting.

Herabsinken der phronèsis zu einer auf die blosz praktische Vernunft gerichteten Tätigkeit, das bereits in der *M.M* festgestellt werden konnte, trifft auch für die *E.E* zu". En hij voegt hieraan in een noot slechts toe: „Wie v. ARNIM in Auseinandersetzung mit JAEGER neuerdings nachgewiesen hat”.

Het gaat hier overigens niet alleen over de rol der phronèsis. Want JAEGER grondt zijn mening o.a. ook op de rol, die in de *Eud. Eth.* de „eerste” (d.i. de hoogste of volmaakte) vriendschap = (prootè philia) speelt, waaruit alle soorten der vriendschap worden afgeleid. Dit hoogste type-begrip der prootè philia is, gelijk JAEGER aantoonst, onmiddellijk uit PLATO'S dialoog *Lysis* overgenomen, waar het de hoogste metafysische waarde (het goede zelve) betekende, waarvan alle aardse vriendschapsvormen slechts schaduwbeelden zijn. In verband met de prijs-gave van een transcendente ideeënwereld werd nu wel in de *Eud. Eth.* het goede een immanente waarde, die in de redelijke wezensvorm der menselijke natuur besloten is, maar het bleef hier toch onmiddellijk gegrond in de metafysische gods-idee die volgens JAEGER het eigenlijk thema was van de oorspronkelijke metafysica welke ARISTOTELES ontwikkelde. In de *Nic. Eth.* is de term „eerste vriendschap” verdwenen en vervangen door de term „volkomen vriendschap” (teleia philia).

Dit betoog van JAEGER is toch inderdaad te belangrijk voor het inzicht in de ontwikkeling van ARISTOTELES' ethiek, dan dat het, gelijk TRUDE doet, met stilzwijgen mag worden voorbijgegaan.

Terwijl aan het onderzoek naar de ontwikkelingsgang van ARISTOTELES' vroegere ethische opvattingen in TRUDE'S geschrift slechts 24 blz. zijn gewijd, wordt de gehele verdere inhoud van zijn studie gevormd door een zeer verdienstelijke systematische analyse van het gerechtigheidsbegrip, zoals dit in de *Nic. Eth.*, en aanvullend in het derde boek der *Politica* is ontwikkeld. De belangrijkste verschilpunten met de gerechtigheidsopvatting in de beide vorige ethieken zijn te vinden in de aanvaarding van het algemene criterium van het op de medemens betrokken zijn, dat thans ook op de algemene gerechtigheid wordt toegepast; in de duidelijke onderscheiding van de bijzondere gerechtigheid met haar gelijkheidsmaatstaf in een uitdelende en een ruilgerechtigheid met de onderscheiding van een arithmetische en een geometrische gelijkheid, en in de erkenning van de billijkheid als een op alle sferen van het

recht betrokken bijzondere soort van gerechtigheid, die de gebreken in de algemene wettelijke regeling heeft te corrigeren en op een specifiek kenvermogen is betrokken. Bij zijn analyse van het begrip der algemene gerechtigheid brengt TRUDE belangrijke nieuwe gezichtspunten naar voren, die ongetwijfeld de overweging ten volle waard zijn. Zo meent hij b.v., dat bij de vereenzelviging van de algemene gerechtigheid met de *legale* (op de inachtneming van de *wet* gerichte) deugd, het begrip wet niet slechts in de engere zin van door de wetgever uitdrukkelijk uitgevaardigde wet is bedoeld, maar iedere het gemeenschapsleven regelende rechtsnorm omvat, dus ook rechtsgewoonten en -zeden. Dit in tegenstelling tot de heersende opvatting. Ofschoon de schrijver de juistheid van zijn mening niet uit de *Nic. Eth.* zelve kan aantonen, had hij — wat hij in dit verband niet doet — een sterk argument kunnen putten uit het jeugdgeschrift over de deugden en ondeugden, waar inderdaad deze ruime opvatting van de legale gerechtigheid te vinden is. Evenzeer belangrijk is schrijver's betoog, dat de betekenis van het pros heteron (betrokken zijn op de ander), als begripskenmerk van de algemene gerechtigheid in de *Nic. Eth.* een andere moet zijn dan in de *M.M.*, waar het alleen voor de bijzondere gerechtigheid werd aanvaard. Daar de algemene gerechtigheid de beoefening aller deugden omvat, bv. ook dapperheid en matigheid, kan het „betrokken zijn op de ander” hier niet betekenen, dat zij tegenover bepaalde personen moet worden beoefend, gelijk in het ruilverkeer, dat tenminste twee personen onderstelt als voorwaarde voor de mogelijkheid van een ruilhandeling. De enig mogelijke betekenis is, dat de overige deugden onder de gerechtigheid vallen, voorzover zij in 't algemeen *met het oog op de gemeenschap* worden beoefend, ook voorzover zij niet in handelingen tot uitdrukking komt, die noodzakelijk een partner onderstellen. M.a.w. de algemene gerechtigheid is de volmaakte (alle andere omvattende) deugd geworden in zover hij, die haar bezit, de deugd niet als alleen op zich zelf betrokken enkeling, maar als lid der gemeenschap en op grond van het gemeenschapsbelang beoefent.

Hierin ziet de schrijver een sociaal-ethische omwending van het nog in de *M.M.* gehuldigde begrip van de algemene gerechtigheid. Dat hij ten onrechte meent, dat bij PLATO deze sociaal-ethische opvatting van de gerechtigheid niet gevonden wordt, zagen wij reeds. De op de staatsorde betrokken gerechtigheid is bij PLATO immers

de al-omvattende sociale gerechtigheid, die het welzijn der gemeenschap beoogt. Dat juist in de *Nic. Eth.* de algemene gerechtigheid ethisch gegrond wordt in het welzijn van de staat, zoals dat in ARISTOTELES' *Politica* uitvoerig is uitgewerkt, is dus veeleer principieel in overeenstemming met PLATO, dan een oorspronkelijke gedachte van de auteur der *Nic. Eth.* De werkelijke afwijking van zijn leermeester vonden wij vroeger in de *beperving* van het algemene gerechtigheidsbegrip tot de verhoudingen der menselijke samenleving, terwijl het bij PLATO nog *bovendien* een kosmologische en psychologische betekenis heeft, en ter laatste instantie in de goddelijke idee van het goede wordt gefundeerd, waartegen de *Nic. Eth.* uitvoerig polemiseert.

Volgens TRUDE past ARISTOTELES in de *Nic. Eth.* op de algemene gerechtigheid niet uitdrukkelijk het criterium toe, dat zij als deugd bestaat in het juiste „midden” tussen twee uitersten en hij geeft daarvoor een argumentatie, die ongetwijfeld de aandacht verdient. Daar immers deze gerechtigheid alle andere deugden omvat, waarop dit criterium reeds van toepassing is en zij door het sociale kenmerk onderscheiden is, zou het geen zin hebben nog eens op deze totaal-deugd als zodanig het bedoelde criterium toe te passen.

De inhoud van de algemene gerechtigheid blijft in de *Nic. Eth.* het door de wetten (*nomoi*) bevolene. Daarmede wordt een formalistisch element in het begrip der algemene gerechtigheid gebracht, omdat de wetten zowel goed als slecht kunnen zijn en dus als zodanig nog geen garantie bieden, dat zij inderdaad het deugdzame gebieden. Dit is volgens TRUDE een gevolg van het prijsgeven van de vroeg-Aristotelische-Platonische transcendentie idee der gerechtigheid in haar betrekking tot de goddelijke idee van het goede. Deze gerechtigheidsidee belichaamde als zodanig de ethische waarden-hierarchie, zij miste de formalistische betrekking op het in de wetten gebodene, omdat zij reeds intrinsiek een materieel-ethische waarde had. TRUDE ziet hier een manco van het laat-Aristotelisch gerechtigheidsbegrip tegenover het Platonische en meent, dat het eerste slechts *tezamen met dit laatste* de volle inhoud der gerechtigheid kan openbaren. Anderzijds mag volgens hem het gerechtigheidsbegrip, zoals dit in de *Nic. Eth.* ontwikkeld is, niet louter formalistisch worden genoemd, daar de deugd en de sociale eudemonie (het algemeen welzijn van de staat) door ARISTOTELES tot normatieve beoordelingsmaatstaf van het in de wetten neergelegde recht

worden verheven. De wetten van de staat *behoren* op het algemeen welzijn en de deugd der burgers te zijn gericht.

Bovendien ziet TRUDE in het laat-Aristotelisch gerechtigheidsbegrip ook in menig opzicht een waardevolle vooruitgang tegenover het Platonische. In de eerste plaats doordat het aan de individuele ethiek een sociale ethiek toevoegt, gegrond in het beginsel der sociale eudemonie, en daardoor het recht een ethische grondslag geeft. In de tweede plaats, doordat het als specifiek kenmerk van het recht het criterium van de sociale betrekking tot de medemens invoert. En in de derde plaats door de verbinding van gerechtigheid en recht met de *philia* (vriendschap), welke laatste niet alleen als de meest volkomen grondslag der algemene gerechtigheid wordt voorgesteld, maar in haar volkomen vorm ook als het hoogste recht wordt erkend, zodat het (wettelijk) recht praktisch slechts als de ordening van de *onvolkomen* menselijke natuur wordt beschouwd, de *philia*, als het „hoogste recht”, daarentegen als die van de *volkomen* menselijke natuur. Volgens TRUDE zou daaruit blijken hoe dicht ARISTOTELES reeds tot het christendom genaderd is. Want de *philia* zou „om zo te zeggen”, daarmee reeds als een „boven-natuurlijke” deugd erkend zijn en een nauwe verwantschap vertonen met de boven-natuurlijke deugd der christelijke liefde. ARISTOTELES bereidde dus op deze wijze de overgang van de antieke wijsbegeerte tot de christelijke voor. Door de *philia* als de volkomen gerechtigheid te vatten is de nog ten tijde van HOMERUS heersende Herrenmoral, die de hoogste deugd in de dapperheid vond, principieel doorbroken.

Het is duidelijk waar de schrijver heen wil. De christelijke wijsbegeerte is voor hem blijkbaar de Thomistische scholastiek. THOMAS heeft de Aristotelische ethiek en staats-opvatting als natuurlijke onderbouw voor de boven-natuurlijke christelijke ethiek en kerkeleer aanvaard en de laat-Aristotelische algemene gerechtigheid als *justitia legalis* in zijn natuurlijke ethiek overgenomen. Maar het getuigt opnieuw van het gemis aan inzicht in de centrale betekenis van de religieuze grondmotieven in de ontwikkeling der Westerse wijsbegeerte, wanneer TRUDE aan ARISTOTELES zelfs de typisch scholastische onderscheiding van „natuurlijke en boven-natuurlijke” deugd gaat toedichten, gelijk hij in ander verband bij hem reeds de Kantiaanse onderscheiding van „natuur” en „vrijheid” meende terug te vinden. Hieruit blijkt slechts, hoezeer het gemis

aan een radicale transcendentale kritiek van het Westers denken, die de verschillende religieuze grondmotieven als de laatste verborgen *uitgangspunten* van dit denken onthult, tot wetenschappelijke aberraties in de interpretatie van de Griekse opvattingen voert. En de typisch scholastische accommodatie-tendens, die zelf weer van het religieuze synthese-motief van natuur en bovennatuurlijke genade uitgaat, neemt bij TRUDE een wel zeer bedenkelijk karakter aan, waar hij poogt aan te tonen, dat reeds in de Heilige Schrift, met name bij de apostel PAULUS, een aan de Aristotelische verwante opvatting van de algemene gerechtigheid en haar verband met de liefde is te vinden (*Pred.* 12, 13, *Rom.* 6, 18, *Coloss.* 3, 14). Want door de Bijbelse opvatting van liefde en gerechtigheid in haar radicaal-religieuze zin een verwantschap met de Aristotelische conceptie van de vriendschap en de algemene gerechtigheid toe te dichten, wordt de eerste volkomen gedenatureerd en in feite vanuit het Griekse vormmaterie motief geïnterpreteerd. Wanneer de Bijbelse opvatting los van haar radicaal grondmotief van schepping, zondeval en verlossing wordt beschouwd en in de zin van het Aristotelisch vormmaterie motief wordt geduid, dan verliest men zich in een oppervlakkig woordenspel, waarbij het radicale appel van de Woordopenbaring op het *hart* of de *wortel* der menselijke existentie volkomen wordt uitgeschakeld. In de hedendaagse theologie, zowel de protestantse als de r. katholieke zgn. „nouvelle théologie”, begint steeds sterker het inzicht veld te winnen, dat er tussen de Bijbelse gedachtenwereld in het Oude en Nieuwe Testament en die van de Griekse wijsbegeerte, een diepe kloof bestaat, zodat Platoniserende of Aristoteliserende schriftuitleggingen in de trant der vroegere scholastiek met klem worden afgewezen. Maar dat men allerminst kan zeggen, dat dit soort schriftexegese reeds over de gehele linie heeft afgedaan, blijkt wel uit het hierboven gecritiseerde betoog van TRUDE.

Slechts vanuit schrijvers' scholastisch uitgangspunt valt het ook te verstaan, dat hij de volle inhoud der gerechtigheid meent te kunnen vinden door het laat-Aristotelische begrip der algemene of legale gerechtigheid te verbinden met de metafysische idee der gerechtigheid, zoals die in PLATO'S dialoog over de ideaal-staat ontwikkeld is. Maar men moet zich toch afvragen of hij zich wel rekenschap heeft gegeven van de strekking van zulk een combinatie. Hij merkt op dat ARISTOTELES in de *Nic. Eth.* zelf zou hebben ingezien

dat zijn formalistisch begrip der legale gerechtigheid een aanvulling behoeft en dat hij daarom de Platonische waarden-hiërarchie geenszins verwierp. Dat ARISTOTELES inderdaad — afgescheiden van de verwerping der Platonische ideeënleer — deze waarden-hiërarchie in beginsel kon blijven aanvaarden, blijkt overduidelijk uit zijn *Politica*, waar de huisgemeenschap, die volgens hem beperkt is tot de bevrediging van de lagere (met de „materie” van de menselijke natuur samenhangende) levensbehoeften, als een lager en dienend deel geordend wordt onder de volmaakte totaalgemeenschap van de staat, die aan de hogere redelijk-zedelijke behoeften van de mens dienstbaar is en waarin de mens eerst tot een goed en schoon leven kan komen.

Nu spreekt uit TRUDE'S betoog een onverholen bewondering voor de Platonische gerechtigheidsidee: „Es liegt auf der Hand”, zo schrijft hij, „dasz eine Gerechtigkeit im Platonischen Sinne, welche das weisheitsvolle Denken, die Erkenntnis der Ideen, also der geistigen Realitäten, als höchsten Wert setzte und ihm das Fühlen und diesem wiederum das triebhafte Wollen unterordnete, in ihrer Anwendung auf die menschliche Gemeinschaft im Form des Rechts den im moralischen Sinn gesunden und guten Staat zu schaffen vermag. Ein solches Recht setzt dem Staat eine qualitative Ordnung, welche der geistigen Wertordnung des gesamten Universums entspricht. Eine solche rechtsphilosophische Auffassung des Rechts steht nicht nur in Gegensatz zu einer lediglich utilitaristischen und einer liberalistischen Staatsauffassung, sondern in einem noch stärkeren Gegensatz zu den antimoralischen und auf eine Umkehrung der Wertordnung hinielenden Staatsauffassungen der Geschichte angefangen bei den Sophisten bis zum modernen Materialismus. Dasz der spätaristotelische Gerechtigkeitsbegriff durch das Aufgeben dieses platonischen und früh-aristotelischen Begriffsinhalts einen ungeheuren Verlust erleidet und das hierin sein wesentlichstes negatives Kriterium liegt, ist hiernach offensichtlich” (a.w. p. 86/7).

Maar dat de Platonische gerechtigheidsidee in haar toepassing op de menselijke gemeenschap in de vorm des rechts de in ethische zin gezonde en goede staat zou vermogen in 't leven te roepen, is een stelling, die kwalijk de toets der kritiek kan doorstaan. Acht de schrijver het Platonische ontwerp van de ideaalstaat, dat geheel aan deze gerechtigheidsidee is georiënteerd, een in morele zin ge-

zond en goed staatsproject? Beantwoordt het ongebreidelde staats-absolutisme dat spreekt uit een door de staat gereguleerd seksueel communisme voor de twee hoogste politieke standen, de opheffing van het privaat eigendom en het private gezins- en familieleven voor deze standen, de toewijzing van de uit hun seksuele betrekkingen geboren kinderen aan de staat met een tot in detail geregeld systeem van hun opvoeding, en de volledige politieke ontrecting van de lagere derde stand van boeren en handwerkers, volgens TRUDE aan de eis ener moreel gezonde, goede staatsorde? En toch werd dit alles afgeleid uit de hiërarchische waarden-ordering vervat in de Platonische gerechtigheidsidee. Ongetwijfeld heeft ARISTOTELES PLATO'S communistische denkbeelden afgewezen, gelijk PLATO zelf in zijn latere dialoog over de *Wetten* deze denkbeelden, als niet passend bij de gebrekkige empirische natuur van de mens, heeft laten varen. Maar dat ook zowel PLATO'S later project van de *Wettenstaat*, als ARISTOTELES' eigen project voor de beste staatsorde, in wezen geen enkele principiële begrenzing kennen van de rechtsmacht van de *polis*, springt bij kennisneming van beide concepties onmiddellijk in het oog. En dat TRUDE niet gezien heeft, dat hier het *vitium originis* ligt van de Platonische en Aristotelische opvatting van de gerechtigheid, is uit zijn zo even geciteerde lofspraak maar al te duidelijk.

Weliswaar erkent hij: „Aristoteles sieht mithin im Staat nicht nur die höchste aller menschlichen Gemeinschaften, sondern er lässt ihn auch tief in die Sphäre des Einzelindividuums hineingreifen” (p. 69). Ook erkent hij, dat dit op een geheel andere wijze geschiedt dan in de moderne staten: „Im Gegensatz zur liberalistischen Beschränkung des Staates auf die utilitaristisch notwendigsten und die Privatsphäre des Individuums unberührt lassenden öffentlichen Tätigkeiten und *weiter ganz im Gegensatz zu der für den modernen Staat charakteristischen praktisch primären Betonung seiner Rechte* (ik curs.), umfasst der aristotelische beste Staat nicht nur die ethische Vervollkommnung des Individuums, sondern hat sie sogar zum primären Zweck, und dies wird primär als *Pflicht* des Staates gesehen”. Maar TRUDE verbindt aan deze opmerking geen enkele principiële kritiek op het Aristotelisch gerechtigheidsbegrip en de Aristotelische staatsidee. Integendeel. Hij wijst er met nadruk op, dat voor ARISTOTELES niet, gelijk voor HEGEL, de *staat*, maar *het goede en gelukzalige leven van het individu* zedelijk

einddoel is. Dit laatste is ongetwijfeld juist, maar doet niets af aan het feit, dat ARISTOTELES de staat als *volmaakte* gemeenschap ziet, waarin alle andere gemeenschappen slechts de rol van dienende en in waarde lager staande onderdelen kunnen hebben. De klassieke Griekse beschouwing van de verschillende samenlevingskringen is niet gericht op de innerlijke aard, het interne structuurprincipe dezer laatste, zoals dit in de goddelijke scheppingsorde is gegrond, maar op het doel, waarop zij naar deze Griekse opvatting gericht zijn, en ze vat ook hun onderlinge verhouding slechts in de middeldoel betrekking, waarin een waarde-hiërarchie wordt aangenomen, die met de scheppingsorde principieel in strijd is. Daarom kent ze ook geen principiële competentiegrenzen voor de staat, die in de interne aard en structuurprincipes der samenlevingskringen zelve, gefundeerd zijn.

THOMAS' aanvaarding van de Aristotelische opvatting van de staat als „volmaakte gemeenschap” betekende daarom een principiële afbuiging van het Bijbelse grondmotief van schepping, zondeval en verlossing, al poogde hij in scholastische lijn uiteraard het Griekse vorm-materiemotief aan de Bijbelse scheppingsgedachte te *accommoderen*.

Het is goed steeds weer te bedenken, dat de Thomistische rechts- en staatsleer de staatsabsolutische consequenties van het Platonisch en Aristotelisch gerechtigheidsbegrip alleen heeft kunnen inperken door de „boven-natuurlijke” sfeer der samenleving aan de competentie van de staat te onttrekken en de staat onder het kerk-instituut te ordenen. Zo kon aan de ouders een onaantastbaar natuurlijk recht op de opvoeding hunner kinderen worden toegekend, omdat deze opvoeding de orde van de staat als volmaakte natuurlijke gemeenschap te buiten gaat en in de boven-natuurlijke sfeer van de vorming der kinderen tot goede zonen en dochters der Kerk reikt. Maar in het Griekse gerechtigheidsbegrip, dat aan het vorm-motief der cultuur-religie was georiënteerd, lag deze begrenzing van de rechtelijke staatsmacht zeker niet besloten.

TRUDE acht in het laat-Aristotelische begrip der algemene gerechtigheid de sociaal-ethische zijde van bijzondere actuele betekenis voor onze tijd. Hij meent dat juist dit gezichtspunt, nl. dat men de wetten van de gemeenschap ter wille van het algemeen welzijn behoort na te komen, de mens van onze tijd voor een groot deel vreemd is geworden en dat dit ongetwijfeld grotendeels aan de wetten en het

moderne staatswezen zelve te wijten is. Inderdaad is, in 't bijzonder in de periode tussen de beide wereldoorlogen, een gehele literatuur ontstaan over de crisis van de staat en de wetgeving, waarin bijzonder de nadruk werd gelegd op het feit, dat hoe langer zo meer de particuliere belangen van sterk georganiseerde groepen invloed op het bestuur en de wetgeving wisten te verkrijgen, waardoor in de volksovertuiging het besef dat de staat een instituut van het publiek belang is op gevaarlijke wijze werd ondermijnd en het respect voor de wetten sterk afnam. Men dient zich bij de signalering van deze crisisverschijnselen echter te hoeden voor generalisering en overdrijving. Ten tijde van PLATO en ARISTOTELES bevond zich de Griekse *polis* in een toestand van innerlijk verval en waren de klachten over de overheersing van het groepsbelang en de ondermijning van de eerbied voor de wet waarschijnlijk nog meer gefundeerd dan in de Westerse democratieën van onze tijd. Maar de door deze Griekse denkers gepropageerde opvattingen over de staat en de gerechtigheid kunnen zeker niet, gelijk TRUDE wil, aan onze tijd als geneesmiddel worden aanbevolen en de door hen aanvaarde waardenordering is met de intrinsiek Bijbelse visie op de tijdelijke levensordeningen onverenigbaar.

Dat de wetten ter wille van het algemeen welzijn der gemeenschap behoren te worden nagekomen is een stelling, die zolang niets zeggend is als wij niet weten, wat men onder algemeen welzijn precies verstaat en welke staatsidee men aanhangt. In het kader van de klassieke Griekse staatsidee met haar totalitaire tendensen kreeg de bedoelde stelling een inhoud, die van christelijk standpunt principieel onaanvaardbaar is. TRUDE'S aanprijzing van de Aristotelische opvatting van de opvoedingstaak van de staat getuigt in dit verband van een gemis aan inzicht in de religieuze en levensbeschouwelijke achtergrond dezer opvatting.

Een zonderlinge indruk maakt ook de toepassing die de schrijver aan de Aristotelische opvatting der algemene gerechtigheid geeft op de sedert 1945 gevoerde processen tegen oorlogsmisdadigers. Wanneer zo betoogt hij, iemand wetten, die met een boos of misdadig doel waren uitgevaardigd, ter wille van de staatsgemeenschap naleeft in de foutieve, maar verontschuldigend werkende onderstelling, dat zij goed waren, dan zou hij niet alleen geen misdaad begaan hebben, maar zelfs deugdzaam hebben gehandeld in zover hij namelijk de algemene gerechtigheid zou hebben beoefend:

„Diese aus dem arist. Begriff der allg. G. folgende Unterscheidung“, zo merkt hij op, „ist ergebnismässig durchaus berechtigt und fruchtbar und insbesondere für die eine Umkehrung der Werte bezweckenden Staatsformen und -gesetze von erheblicher Bedeutung und von groszer Aktualität insbesondere auch für die ethische und juristische Behandlung der in den Nachkriegsprozessen seit 1945 auftauchenden Probleme z. B. hinsichtlich des Verhaltens von Soldaten während des Krieges 1939 bis 1945“ (p. 88, noot 409). Een uiterst bedenkelijke redenering, inderdaad. Zij zou vele oorlogsmisdrijven verontschuldigbaar en zelfs prijzenswaardig maken, voorzover die b.v. door overtuigde nationaal-socialistische militairen waren begaan, voor wie immers het bevel van de „Führer“ steeds goed en onaantastbaar was en in overeenstemming met het welzijn van „das dritte Reich“! Dat dergelijke opvattingen nog in ernst aan een Duitse Universiteit verdedigd kunnen worden, is ongetwijfeld opmerkelijk en stemt niet tot gerustheid.

Bij de analyse van het laat-Aristotelisch begrip der bijzondere gerechtigheid, zoals dat in de *Nic. Eth.* en het derde boek der *Politica* is uitgewerkt, gaat TRUDE er vanuit, dat de algemene grondslag dezer gerechtigheid dezelfde is gebleven als in de *M.M.* Ze is dus ook hier een deugd *naast* andere, die het midden is tussen een te veel en te weinig in de zinnelijke aandrift (*pathos*) van de gewin-zucht en door het „specifieke kenmerk“ van de noodzakelijke betrokkenheid op de ander en door haar gelijkheidsmaatstaf volgens de schrijver de specifiek „juridische deugd“ is, inzover zij nl. het recht tot object heeft, dat door deze specifieke kenmerken van ander-soortige normen onderscheiden is. Het „betrokken zijn op de ander“ heeft dan echter, evenals in de *M.M.*, een principieel andere zin dan in de algemene gerechtigheid, zoals die in de *Nic. Eth.* gevat wordt. Terwijl, zoals wij zagen, de laatste volgens TRUDE steeds impliceert, dat zij met het oog op het welzijn van de gehele staats-gemeenschap wordt beoefend, is de deugd der bijzondere gerechtigheid niet gegrond op dit zedelijk gemeenschapsmotief, maar onderstelt zij alleen een meerderheid van personen, die voor de handelingen, waarin deze deugd alleen tot uitdrukking kan komen, noodzakelijke voorwaarde is. Hieruit zou dan weer voortvloeien, dat de bijzondere gerechtigheid niet beperkt is tot menselijke betrekkingen *binnen* de Griekse polis, maar zich b.v. ook kan uiten

in het ruilverkeer tussen een Griek en een Pers. Dit heeft volgens TRUDE de bijzondere gerechtigheid gemeen met het Aristotelisch begrip van de *philia* (vriendschap) die zich evenzeer tussen Grieken en vreemdelingen kan voordoen. (vgl. *Nic. Eth.* VIII, 1, 155a 21 sqq.). Ik kom op deze m.i. zeer betwistbare opvatting van de schrijver zo aanstonds terug, maar wil reeds hier opmerken dat de nu volgende, zeer uitvoerige analyse van de verschillende soorten der bijzondere gerechtigheid en de daaraan aanknopende analyse van de rol der billijkheid in de laat-Aristotelische rechtsopvatting m.i. tot het beste deel van TRUDE's geschrift behoort en inderdaad op vele punten tot verscherping en verrijking van ons inzicht in ARISTOTELES' gerijpte conceptie bijdraagt.

Bij de behandeling van de uitdelende, of distributieve gerechtigheid (*dikaïosunè dianemètikè*) wijst de schrijver er terecht op, dat deze in de *Nic. Eth.* en het derde boek der *Politica* niet langer, gelijk in de *M.M.*, zowel op publiekrechtelijke als privaatrechtelijke betrekkingen wordt toegepast, maar beperkt wordt tot het gebied van de staatsfilosofie en het staats- en administratief recht. De hierbij gehanteerde gelijkheidsmaatstaf wordt door ARISTOTELES als een geometrische evenredigheid gevat. D.w.z. dat bij de verdeling van goederen of lasten over de staatsburgers rekening dient te worden gehouden met de kwalitatieve ongelijkheid der personen: zoals deze laatste zich in hun hoedanigheden of omstandigheden tot elkaar verhouden, zo behoren zich ook de aan hen toe te delen goederen of lasten in waarde (*axia*) te verhouden. Daarbij gaat het er echter om te weten, welke verschillen in persoonlijke hoedanigheden bij deze evenredigheidsmaatstaf behoren in aanmerking te komen, daar uiteraard niet alle willekeurige verschillen (b.v. in huidskleur, grootte, welstand, e.d.) hier van betekenis kunnen zijn. Het criterium voor de relevante verschillen wordt door ARISTOTELES gevonden in het uit de aard der zaak vast te stellen concrete *doel* van de toedeling der desbetreffende goederen en lasten. In het derde boek der *Politica* wordt dit uitgewerkt aan het voorbeeld van een verdeling van fluiten onder fluitspelers. Uit het doel van deze verdeling, nl. dat het best mogelijke fluitspel bij de spelers bereikt worde, zijn de beide volgende beginselen voor een rechtvaardige verdeling der instrumenten af te leiden: 1. Wie de kunst van het fluitspelen beter beheerst dan anderen, krijgt de betere fluiten en 2. zij die even goed fluitspelen, krijgen even goede fluiten. TRUDE

geeft hieraan de volgende juridische formulering: De hierboven bedoelde kwalitatieve verhouding tussen de personen, die het eerste lid der vergelijking vormt (A:B), kan als de *Tatbestand* en rechtsgrond in de desbetreffende rechtsnorm voor de verdeling worden gevat, terwijl het tweede lid der vergelijking, dat de verhouding tussen de toe te delen goederen uitmaakt (a:b), als het *rechtsgevolg* fungeert. Het systeem der Aristotelische ethiek wordt dus niet slechts in zijn *grondslag* door de teleologie (de doelgedachte) beheerst, maar het teleologisch gezichtspunt speelt ook bij de opsporing van de *inhoud* der distributieve gerechtigheid een essentiële rol. Hier heeft TRUDE inderdaad een zeer belangrijk, maar vaak in de rechtswijsgerige literatuur verwaarloosd, bestanddeel van ARISTOTELES' methodiek bij de toepassing van de gelijkheidsmaatstaven der verdelende gerechtigheid in het licht gesteld. Men heeft wel gemeend, dat de zgn. geometrische gelijkheidsmaatstaf daarom onbruikbaar is, omdat ARISTOTELES ons geen materieel criterium geeft ter beantwoording van de vraag welke verschillen tussen de personen voor de zakelijke verdeling van goederen en lasten relevant zijn. Maar de gehele teleologische fundering van de laat-Aristotelische ethiek impliceert inderdaad, dat de Griekse denker dit materiële criterium moest zoeken in de immanente doelgedachte van de sociale verhouding, waarin de gelijkheidsmaatstaf dient te worden toegepast. Of deze teleologische methode inderdaad houvast geeft, is een geheel andere vraag. TRUDE is er van overtuigd, dat dit het geval is en geeft een aantal voorbeelden uit de moderne Duitse strafrechtspraak en civiele jurisprudentie (deze laatste is hier overigens niet ter zake dienende), om dit oordeel te staven. Volgens hem is bij ARISTOTELES reeds de grondgedachte der moderne zgn. „Interessenjurisprudenz” te vinden, die zich tegen de methode der in de 19^e eeuw nog overheersende „Begriffsjurisprudenz” keerde, waarin de overschatting van de abstracte juridische logica het oog deed sluiten voor de sociale belangen, die een wet beoogt te dienen.

Maar het bezwaar van de door ARISTOTELES voorgestane teleologische methode bij de toepassing der distributieve gerechtigheid is m.i. dat zij over het hoofd ziet dat aan de rechtsnorm naar haar modale structuur het moment der belangen-*harmonisering* inherent is, terwijl het sociale doel, dat een publieke rechtsregeling beoogt, op zich zelve nimmer de materiële wijze kan bepalen, waarop het binnen het juridisch aspect der samenleving behoort te worden

nagestreefd. Het maatschappelijk *doel* van een publiekrechtelijke rechtsnorm (en alleen dezulke vallen volgens de laat-Arist. opvatting onder het bereik der distributieve gerechtigheid) ligt op zich zelve buiten de grenzen van het recht en kan dus ook niet het concrete criterium aangeven voor de toepassing van het intrinsiek *rechtelijk* evenredigheidsprincipe.

Laat mij dit mogen duidelijk maken aan het enige concrete voorbeeld dat ARISTOTELES zelf in het derde boek van zijn *Politica* geeft van de toepassing van zijn teleologische methode t.a. van de distributieve gerechtigheid op staatsrechtelijk gebied nl. bij de verdeling der staatsambten. Als persoonlijke criteria voor de toepassing van de zgn. geometrische gelijkheidsmaatstaf noemt hij hier uitsluitend de *deugd* en de *bekwaamheid* van de gegadigden voor deze ambten. Als we hier naar analogie de bij het voorbeeld van het fluitspel¹ gevolgde redenering toepassen, dan is door ARISTOTELES als sociaal doel van de ambtsverdeling de best mogelijke vervulling der publieke functies gesteld, die in zijn gedachtengang behoort gericht te zijn op het welzijn van de staat als volmaakte gemeenschap. Maar dit publieke sociale doel van de ambtsbezetting is niet van eenvoudige aard, met name niet bij de toedeling van de hoogste regeringsfuncties, waaraan ARISTOTELES zeker in de eerste plaats heeft gedacht. De best mogelijke vervulling van zulke staatsambten is van een zeer gecompliceerd stel factoren afhankelijk, die onder uiteenlopende gezichtspunten vallen. En bovendien zal de visie die men heeft op dit doel mede afhankelijk zijn van de staatkundige kijk van de be-

¹ Wat het voorbeeld van het fluitspel betreft, dient te worden opgemerkt, dat ook hier het *doel*, nl. het bereiken van het beste fluitspel, geen werkelijk materieel-rechtelijk criterium voor de verdeling der beschikbare fluiten kan geven. Immers dit doel impliceert niet, dat ook de slechte fluitspelers een instrument behoren te ontvangen.

Bij het in de *M.M.* genoemde voorbeeld: de verdeling der belastingen naar de financiële draagkracht der burgers, wordt in 't geheel geen doel aangegeven, waaraan deze zakelijke maatstaf zou kunnen worden getoetst. Zou men hier als volgt redeneren: Het doel der belastingheffing is de staat de nodige financiële middelen te verschaffen om zijn taak te volbrengen en daaruit volgt dat bij de verdeling der lasten alleen met de financiële inkomens- of vermogensverhouding der burgers wordt rekening gehouden, dan zou deze conclusie logisch zeker niet gerechtvaardigd zijn. Want het is zeer goed mogelijk, dat de verdelende gerechtigheid eist ook met andere factoren rekening te houden dan met de puur zakelijke inkomens- of bezitsverhouding. Men denke slechts aan het kindertal. In de Middeleeuwen waren de ridders vrijgesteld van belasting. Zolang zij tot werkelijke ruiterdienst in het leger verplicht waren, was deze vrijstelling gerechtvaardigd, omdat zij als zodanig bijzondere lasten hadden te dragen, die op de boeren en poorters niet drukten.

oordelaar. In een moderne democratische staat zal bij de bezetting van de hogere bestuursambten niet alleen rekening dienen te worden gehouden met de zedelijke hoedanigheden en de bekwaamheid van de gegadigden, maar evenzeer met de historische machtsverhouding der verschillende politieke en religieuze overtuigingen van de bevolking. Al deze maatstaven kunnen, ieder op zich zelve beschouwd tot contrasterende uitkomsten leiden, omdat de belangen, die zij verdisconteren, nu eenmaal van uiteenlopende aard zijn. Het rechtelijk evenredigheidsprincipe nu, dat in de publieke gerechtigheid besloten ligt, eist een *juridische harmonisering* dezer belangen in het *publiek belang* (de *salus publica*) naar zijn kwalificerend *rechts*-aspect. Maar de materiële inhoud van dit rechtelijk evenredigheidsprincipe is nimmer af te leiden uit het ideële staatsdoel, zoals ARISTOTELES dit vat (nl. de vorming der burgers tot een goed en schoon leven), omdat dit laatste iedere intrinsiek *rechtelijke* zin ontbeert. Weliswaar eist de *algemene* of *legale* gerechtigheid, als de volmaakte, op de staatsgemeenschap betrokken deugd, volgens de Griekse denker de heerschappij van het recht in de staat, waaraan ook de distributieve gerechtigheid in de verdeling der ambten, dienstbaar behoort te zijn. Maar dit recht is zelve weer gedacht als het samenstel van wetten, dat de volmaking der burgers ten doel heeft en verwijst dus weer naar ARISTOTELES' opvatting van het staatsdoel; en dit laatste bleek als zodanig rechtelijke zin te ontberen, reeds om deze reden, dat het aan een intrinsiek totalitaire staatsidee is georiënteerd, die zowel het intrinsieke structuurprincipe van de staat als de intrinsieke modale structuur van het recht negeert.

De distributieve gerechtigheid, die ongetwijfeld van fundamentele betekenis is voor de publiekrechtelijke verhoudingen binnen het staatsverband, kan dus haar intrinsiek *rechtelijke* criteria nimmer aan een teleologisch gezichtspunt ontlennen. En het feit, dat de Aristotelische opvatting van deze gerechtigheid op zulk een niet-rechtelijk doelgezichtspunt moet appelleren om haar een materiële inhoud te verschaffen, bewijst slechts dat ARISTOTELES' *rechtsidee* de onherleidbare innerlijke aard van het rechtelijk aspect niet gevat heeft. Hetzelfde moet worden opgemerkt t.a.v. de zgn. commutatieve, of ruilgerechtigheid, die volgens de laat-Aristotelische opvatting als een tweede soort van bijzondere justitia scherp van de distributieve wordt onderscheiden en welker gelijkheidsmaatstaf in een arithmetische verhouding bestaat, die uitsluitend de waarde-verhouding

der toe te delen goederen of nadelen in rekening stelt, terwijl de betrokken personen als volkomen gelijk worden behandeld. Ook hier moet volgens TRUDE dezelfde teleologische methode worden toegepast om te kunnen uitmaken in welke gevallen deze gelijkheidsmaatstaf dient te worden toegepast. Hij meent, dat ARISTOTELES weliswaar als toepassingsgebied van de commutatieve gerechtigheid de gehele sfeer van het privaatrechtelijk verkeer tussen de burgers heeft bedoeld, zowel het contractuele als de privaatrechtelijke betrekkingen die uit delicten ontstaan, maar dat ook hier nog een zakelijke teleologische maatstaf nodig is ter bepaling van de gevallen, waarin inderdaad van verschillen in hoedanigheden van de betrokken personen kan worden afgezien. Zo zullen b.v. leeftijd of mate van toerekeningsvatbaarheid wel degelijk in aanmerking moeten worden genomen voor de vaststelling van de al of niet handelingsbekwaamheid van een persoon. Hier kan zijns inziens alleen het doel van de betrokken rechtsregel een criterium geven. Maar dit teleologisch criterium wordt in het burgerlijk privaatrecht zo mogelijk nog problematischer dan in het publiekrecht, omdat het eerste, naar zijn aard als *jus commune*, de rechtsregel niet kan binden aan een specifiek buiten-juridisch doel. TRUDE vindt op dit gebied geen enkel expliciet aanknopingspunt voor zijn teleologische opvatting in ARISTOTELES' eigen uiteenzettingen.

De voorbeelden, die de Griekse denker in zijn *Nic. Eth.* noemt voor de toepasselijkheid der commutatieve gerechtigheid, hebben betrekking op contracten als koop, huur, pand, enz. en op tegen een bepaalde persoon bedreven delicten. Nu is het bekend, dat ARISTOTELES zeer gereserveerd stond tegenover de handel en de geldmarkt, omdat hij daarin onnatuurlijke methoden van verrijking zag en zij niet in de eerste plaats gericht zijn op de verlening van wederkerige en gelijke diensten in de gemeenschap. Daarom verwierp hij ook het nemen van rente, op de bekende, door de middeleeuwse Kerk overgenomen grond, dat geld geen geld kan voortbrengen. Maar de diepste grond van zijn gebrek aan waardering voor de handel, evenals voor industrie en handwerk, was zijn opvatting, dat de vrije Griek zich als burger voor alles aan het welzijn van de staat had te wijden. Zowel het streven naar rijkdom als de loondienst belemmeren de mens zich aan deze edelste taak te geven. De private economie van de burger behoorde zich naar zijn conservatieve opvatting te richten op het beheer van een landbouwbedrijf, waarin hij als

heer der huisgemeenschap de arbeid zijner slaven op economische wijze had te regelen en zich uit deze bron zoveel welvaart had te verschaffen, dat hij voldoende vrije tijd behield om zich aan de staatszaken te wijden. Hier komt opnieuw de klassieke Griekse waarde-ordering der levenssferen tot uiting, die zich in de opvatting van de staat als „volmaakte gemeenschap” belichaamde en zelfs de opvoeding der kinderen in het gezin geheel dienstbaar maakte aan de vorming tot goede staatsburgers.

Het is daaruit wel duidelijk, dat ARISTOTELES' opvatting van de „ruilgerechtigheid”, voorzover deze op het economisch handelsverkeer betrokken was, gericht was tegen de handel als zelfstandige bron van inkomsten. De aritmetische gelijkheidsmaatstaf, die hij hierbij toepaste, beoogde inderdaad de geldelijke gelijkwaardigheid van prestatie en tegenprestatie te handhaven en het nemen van handelswinst te veroordelen. Het is waar, dat hij geen inbreuk op de commutatieve gerechtigheid aannam, wanneer het economisch waardeverschil bij een koop- of leentransactie door de „benadeelde” partij vrijwillig aanvaard was, en wel op grond van de stelregel „volenti non fit iniuria” (wie zijn benadeling zelf gewild heeft, kan zich niet over onrecht beklagen)¹. Maar dit doet niets af aan zijn ethische veroordeling van het winstnemen in handelstransacties als zodanig en in zoverre was zijn gehele opvatting van de ruilgerechtigheid in het vrijwillig economische verkeer dus inderdaad gefundeerd in het teleologisch systeem van zijn ethiek. Maar niet in de door TRUDE bedoelde zin, dat ARISTOTELES ook de beantwoording van de vraag, in welke gevallen de aritmetische gelijkheidsmaatstaf moet worden toegepast, van het specifiek doel van de privaatrechtelijke rechtsnormen en sociale verhoudingen zou hebben afgeleid. TRUDE heeft de eigenlijke achtergrond van ARISTOTELES' opvatting van de ruilgerechtigheid in het vrijwillig economisch verkeer blijkbaar in 't geheel niet gezien. Anders had hij deze opvatting onmogelijk bruikbaar voor de moderne rechtsverhoudingen kunnen noemen, mits ze slechts in het kader van een teleologische wetsinterpretatie wordt gehanteerd.

In dit verband kom ik terug op TRUDE's vroeger vermelde mening dat volgens ARISTOTELES de ruilgerechtigheid niet beperkt zou zijn tot menselijke betrekkingen binnen de Griekse polis, maar ook van

¹ *Nic. Eth.* V, 11, 1136 b 9 s 99.

toepassing zou wezen op het ruilverkeer tussen Grieken en barbaren (b.v. Perzen), De schrijver voert voor deze mening geen enkele bewijsplaats aan en tegen de achtergrond van het teleologisch ethisch systeem van de Griekse denker komt het mij uiterst onwaarschijnlijk voor, dat deze dit inderdaad bedoeld zou hebben. Immers de bijzondere gerechtigheid kan bij ARISTOTELES nimmer verder reiken dan de algemene gerechtigheid als *volmaakte totaal-deugd* die immers alle bijzondere deugden omvat. En wij hebben gezien, dat de laatste uitdrukkelijk betrokken is op de polis als volmaakte gemeenschap. Zij is dus de volmaakte *burgerdeugd*, die alleen op die sociale verhoudingen van toepassing kan zijn, welke als delen van het Griekse staatsgeheel kunnen worden beschouwd. Van een burgerlijk privaatrecht in de zin van het Romeinse *ius gentium*, dat alle vrije mensen, onafhankelijk van hun nationaliteit en van het Romeinse staatsburgerschap, als gelijkgerechtigde subjecten erkende, is bij ARISTOTELES nergens sprake. Eerst de Stoa heeft een natuurrecht ontwikkeld, dat voor de klassieke Romeinse juristen als wijsgerige grondslag voor dit *ius gentium* kon worden benut.

Het ligt daarom veel meer voor de hand aan te nemen dat ARISTOTELES bij de toepassing van zijn begrip der commutatieve gerechtigheid op het economisch ruilverkeer alleen aan transacties tussen Griekse staatsburgers gedacht heeft, hetgeen TRUDE zelf herhaaldelijk vaststelt, zonder zich blijkbaar bewust te zijn dat dit in strijd komt met zijn vroegere onderstelling. Slechts wat de vriendschapsverhoudingen betreft, blijkt ARISTOTELES later de grenzen der polis in zijn ethiek te hebben doorbroken. Maar deze *philia* past eigenlijk niet in het kader van de Aristotelische algemene gerechtigheid als volmaakte, alle bijzondere deugden omvattende *aretè*. Waar ARISTOTELES in het eerste boek der *Politica* over de vriendschap tussen man en vrouw en vader en kinderen spreekt, behandelt hij haar nog geheel als een deugd, die eerst in de gemeenschapsbetrekkingen tussen staatsburgers haar aanvulling en volmaking kan bereiken. Het is niet onmogelijk dat de Griekse denker later tot de ruimere opvatting gekomen is op grond van opgedane ervaringen met vriendschapsverhoudingen tussen Grieken en barbaren, gelijk hij ook reeds gebroken had met het vooroordeel, dat alle barbaren van nature tot slavernij en alle Grieken van nature tot heersen bestemd zouden zijn.

Een moeilijk punt blijft de vraag, in welke verhouding de commutatieve of ruilgerechtigheid in de *Nic. Eth.* staat tot de vergeldende gerechtigheid. TRUDE heeft deze moeilijkheid blijkbaar niet gezien. Zij schuilt nl. hierin, dat de vergelding hier een veel ruimer toepassingsgebied krijgt dan in de *M.M.*, waar zij nog tot het strafrecht beperkt was. In de *Nic. Eth.* wordt zij ook tot het privaatrecht en de gehele sfeer van het publiekrecht uitgebreid, want, gelijk ARISTOTELES opmerkt, het is de vergelding naar evenredigheid die de staat bestand geeft (*Nic. Eth.*, V, 8, 1132 b 33 s 99). De moeilijkheid is nu deze, dat daardoor een bepaalde tegenspraak schijnt te ontstaan met wat ARISTOTELES over de ruilgerechtigheid had opgemerkt, die toch in de *Nic. Eth.*, evenals de distributieve of verdelende gerechtigheid, principieel van de vergeldende onderscheiden wordt. Want terwijl bij een koopcontract, een ruil- of huurovereenkomst de ruilgerechtigheid de toepassing van een aritmetische gelijkheidsmaatstaf bleek in te houden, die hier toch niet anders kan zijn dan een equivalentie tussen de gekochte waar of het gehuurde goed en de geldelijke tegenprestatie, gaat ARISTOTELES thans betogen, dat hier een vergeldende gerechtigheid dient te worden toegepast, die naar een geometrische gelijkheidsmaatstaf te werk gaat. Als voorbeeld neemt hij het reeds in de *M.M.* genoemde geval van de ruil van schoenen tegen een huis en laat hierbij aansluiten een uiteenzetting over de functie van het geld in het ruilverkeer. TRUDE acht dit laatste in dit verband niet van belang, waaruit temeer blijkt dat hij de gesignaleerde moeilijkheid niet gezien heeft. In werkelijkheid staat de zaak zo, dat ARISTOTELES bij de behandeling van de vergeldende gerechtigheid de in de *M.M.* ontwikkelde opvatting van de geometrische gelijkheid handhaaft, die principieel verschilt van de bij de laat-Aristotelische behandeling der distributieve gerechtigheid ontwikkelde, en die zich althans ten dele dekt met de aritmetische gelijkheid van de ruilgerechtigheid. Want bij de vergeldende waardebepaling van de hoeveelheid schoenen die opweegt tegen een huis, blijven alle verschillen in persoonlijke hoedanigheden tussen de partijen bij de ruil-transactie uitgeschakeld en blijft de waardeverhouding uitsluitend op de geruilde zaken betrokken. In de *M.M.* leverde dit geen moeilijkheid op, omdat hier nog de onderscheiding tussen ruilgerechtigheid en uitdelende gerechtigheid bleek te ontbreken. Na de invoering dezer onderscheiding valt echter niet in te zien hoe er een principieel verschil kan bestaan tussen de arit-

metische gelijkheid, die ARISTOTELES aan de ruilgerechtigheid voorbehoudt bij haar toepassing op koop en huur, en de geometrische gelijkheid, die hij bij de toepassing der vergeldende gerechtigheid op een ruilcontract aanneemt. TRUDE tracht deze anomalie te camoufleren door aan te nemen, dat ook in het laatste geval een vergelijking met vier termen ontstaat, evenals bij de uitdelende gerechtigheid: „Wie sich nämlich die Werte der auszutauschenden Dinge zu einander verhalten, so verhalten sich auch die Personen hinsichtlich des in Sach- und Geldleistungen zu erfolgenden Austauschs“, zo schrijft hij (p. 103). In werkelijkheid blijven echter de persoonlijke verschillen tussen de contractspartijen buiten spel. Het hier in de Aristotelische gedachtengang alleen relevante verschil in hun prestaties betreft uitsluitend de geruilde zaken.

Natuurlijk ontstaat bij iedere wederkerige overeenkomst een rechtsverhouding tussen partijen met *juridisch* onderscheiden wederkerige verplichtingen. Maar deze kan men niet als persoonlijk correlaat van de waarde-verhouding der geruilde objecten laten fungeren zonder aan de aritmetische gelijkheidsmaatstaf van de ruilgerechtigheid iedere van de geometrische evenredigheid der vergelding onderscheiden zin te ontnemen. Ook bij een privaatrechtelijke schadevergoeding, die TRUDE als een der voorbeelden voor de toepassing van een zuiver aritmetische gelijkheidsmaatstaf aanvoert, moet een waardeverhouding tussen de toegebrachte schade en de te betalen geldelijke vergoeding worden vastgesteld, die uiteraard weer correspondeert met de verhouding tussen het recht van de benadeelde en de plicht van de benadelaar.

Maar waarin verschilt dan nog de vergeldende gerechtigheid van de ruilgerechtigheid en dus de geometrische van de aritmetische gelijkheid? Slechts in zulke gevallen van contractueel verkeer, waarbij precies dezelfde zaak het object van prestatie en tegenprestatie is (b.v. bij een bewaargeving), zonder dat daarbij het geld een rol speelt, zou dan nog van een aritmetische gelijkheid kunnen worden gesproken, voorzover men althans van een mogelijk bedongen bewaarloon en de plicht van de bewaarnemer tot schadevergoeding bij verlies of beschadiging van de zaak door schuld afziet. Maar voor deze beperkte opvatting geven de door ARISTOTELES genoemde voorbeelden van toepassing van deze maatstaf geen enkel aanknopingspunt.

Deze gehele moeilijkheid ontstaat uiteindelijk hierdoor, dat de

Aristotelische begrippen van aritmetische en geometrische gelijkheid hier niet in *juridische* zin gevat zijn, maar slechts op het *getal*, resp. op de *economische waarde* der betrokken zaken betrokken worden.

Dat dit gemis aan juridische zin niet is aan te vullen door een teleologische methode van wetsinterpretatie met behulp waarvan zou moeten worden uitgemaakt in welke gevallen men de aritmetische gelijkheidsmaatstaf der ruilgerechtigheid dan wel de geometrische der vergeldende of der distributieve gerechtigheid dient toe te passen hebben wij hierboven aangetoond.

Hiermede kom ik vanzelf op dat gedeelte van TRUDE'S uiteenzettingen, waarin hij tracht aan te tonen, dat de bijzondere gerechtigheid in haar laat-Aristotelische zin de „specifiek rechtelijke deugd” is die haar inhoud overwegend moet putten uit een teleologische methode van wetstoepassing (pp. 104 vlg.).

ARISTOTELES heeft volgens hem „mit der besonderen Gerechtigkeit denjenigen Gerechtigkeitsbegriff geschaffen, der in seinem charakteristischen Begriffsmerkmal, nämlich dem ausübungsmäßigen Erfordernis des Verhältnisses zum anderen (pros heteron, ad alterum) mit dem des Rechts, wie man es heute zumeist versteht, übereinstimmt . . . In diesem Sinne kann die aristotelische besondere Gerechtigkeit als die Herausbildung der spezifischen Tugend des Rechts angesehen werden, indem sie, die als Gleichheit zum Vergleichen notwendig das Verhältnis zumindest zweier Menschen fordert, ohne dieses charakteristische spezifische Element des Rechts nicht gedacht werden kann. Die Herausbildung dieses Begriffselement des Rechts und der Gerechtigkeit in seiner grundsätzlichen Bedeutung ist das Verdienst des Aristoteles”.

Deze uitspraak wordt nader toegelicht met de ongetwijfeld belangrijke opmerking, dat de laat-Aristotelische opvatting der bijzondere gerechtigheid tegenover die van de *M.M.* een aanzienlijke uitbreiding van betekenis heeft gekregen. Terwijl ze in de *M.M.* immers als de het streven naar gewin regelende deugd nog beperkt was tot de regeling van het eigen gewinstreven van de handelende persoon, wordt zij in de laat-Aristotelische conceptie ook betrokken op de toedeling door een derde van rechtsgoederen en lasten aan anderen. D.w.z. dat zij ook betrokken wordt op de taak van de rechter en de bestuursorganen. Dientengevolge ondergaat ook de

opvatting van de deugd, als het betrachten van het juiste midden tussen een teveel en te weinig in de emotionele begeerten, een uitbreiding, doordat zij nu niet alleen op deze innerlijke psychische aandriften, maar ook op het handelen zelve wordt betrokken. VON ARNIM zag juist hierin een belangrijke aanwijzing voor de prioriteit van de *M.M.* tegenover de *Nic. Ethiek*.

Volgens TRUDE is hiermede het toepassingsgebied van de bijzondere gerechtigheid over het gehele terrein van het recht uitgebreid, dat tegelijk in zijn essentiële begripskenmerken is gevat.

Wat hiervan te zeggen? Wij hebben hierboven reeds betoogd, dat in de gelijkheidsmaatstaven, die ARISTOTELES als karakteristiek voor de bijzondere gerechtigheid beschouwt, op zich zelve nog geen juridische zin ligt besloten. Dat dit evenmin het geval is met het „kenmerk” van het betrokken zijn op de medemens moet duidelijk zijn, wanneer men bedenkt, dat dit op alle samenlevingsverhoudingen van toepassing is, onverschillig of men ze naar het juridisch of naar enig ander aspect beschouwt.

Ook het kenmerk, „dat de bijzondere gerechtigheid betrekking heeft op het „streven naar gewin” in de brede zin, waarin dit in de *Nic. Eth.* gevat wordt, nl. op de toedeling van voordeel en nadeel in de „allerruimste betekenis”, gelijk TRUDE het uitdrukt, kan het juridisch aspect niet afgrenzen van de overige modale aspecten der menselijke samenleving. De termen „gewin” en „voor- en nadeel” zijn op zich zelve onomlijnd in hun zin. Men kan ze zowel in juridische, als in economische, in morele, in geloofsbetekenis enz. bedoelen. TRUDE schijnt dit zelf te hebben beseft en voegt daarom de bij ARISTOTELES zelf niet te vinden precisering toe, dat het om *rechtsvoordelen* en *rechtsnadelen* gaat, wat uiteraard niet klopt met de opvatting van voor- en nadelen „in de allerruimste zin”: „Alles, was nur irgendwie als Rechtsvorteil oder als Rechtsnachteil erscheinen kann, bildet den Gegenstand der besonderen Gerechtigkeith”.

Met deze precisering erkent hij slechts, dat niet het betrokken zijn op voor- en nadeel kenmerkend is voor de rechtsverhoudingen, maar dat omgekeerd deze betrokkenheid eerst in een *juridische zin* moet worden gevat zal zij rechtelijk relevant kunnen zijn. Duidelijker kan niet worden gezegd, dat ook dit „kenmerk” op zich zelve tot bepaling van de zin des rechts niets kan bijdragen.

Bovendien versterkt TRUDE zijn betoog allerminst door zich te

beijveren rechtsdefinities van hedendaagse Duitse juristen aan te voeren, die naar zijn mening met de Aristotelische betrekking van de bijzondere gerechtigheid op het streven naar voor- en nadeel overeenstemmen. Zo beroept hij zich op LEHMANN, die meent dat zowel het publieke als het private recht op machtsverhoudingen zijn betrokken, hetgeen dan zou beantwoorden aan het Aristotelische begrip „voordeel”, en die het privaatrecht definieert als „*das Recht der eigennützigen Machtverhältnisse*”, waarin TRUDE dan weer het Aristotelisch element van het streven naar gewin meent terug te vinden. Maar machtsverhoudingen zijn nu eenmaal niet als „rechtsvoordelen” te interpreteren, tenzij het begrip macht weer in *juridische* zin, d.w.z. als *rechtsmacht* wordt bedoeld, hetgeen bij LEHMANN blijkbaar niet het geval is, daar zijn definitie aansluit bij die van VON SAVIGNY, die de macht in de historische zin van culturele wilsheerschappij vatte, en aan het recht slechts de rol van begrenzing van de private machtsferen toekende¹.

ARISTOTELES heeft de bijzondere gerechtigheid in 't geheel niet in juridische zin gevat, maar als een „zedelijke deugd” bedoeld. Deze deugd trachtte hij van andere „zedelijke deugden” te onderscheiden door aan het algemene begrip „ethische deugd”, als het naast hogere soortbegrip (*genus proximum*), specifieke kenmerken (*differentia specifica*) toe te voegen.

Maar deze methode van begripsvorming kan nimmer dienst doen, om de onherleidbare modale zin van het rechtelijk aspect der samenleving tegenover die van andere aspecten (b.v. het morele aspect, het omgangsaspect, het esthetisch of het geloofsaspect) af te grenzen.

¹ Het begrip *rechtsmacht* is een juridisch groundbegrip, dat intrinsiek verschilt van het machtsbegrip, zoals dit door VON SAVIGNY, de grondvester van de Historische rechtschool, werd verstaan. Culturele macht over een persoon of zaak heeft als zodanig geen juridische zin. Zij kan worden uitgeoefend zonder dat iemand een rechtsmacht heeft. Zulk een macht kan door het recht niet „begrensd” worden, omdat zij buiten de juridische sfeer ligt. Het recht kan slechts juridische bevoegdheden en verplichtingen begrenzen. Daarom heeft het ook geen zin „culturele macht” een *rechtsvoordeel* te noemen, zoals TRUDE wil, omdat het recht zulk een macht niet kan toedelen of ontlenen.

Toch heeft het onjuridisch historisch machtsbegrip een grote rol in de rechts- en staatsleer gespeeld. Zo vatte b.v. GEORG JELLINEK de rechtsmacht op als een „rechtlich beschränkte” historische macht. Dit voerde hem bij de behandeling van het probleem van de verhouding van staat en recht tot zijn innerlijk tegenstrijdige opvatting, dat de staat als soevereine historische machtsorganisatie zich zelf door zijn rechtsnormen beperkt.

Men kan het recht in zijn onherleidbare modale geaardheid niet opvatten (gelijk ARISTOTELES deed) als *object* van de deugd der bijzondere gerechtigheid en dan dit object weer definiëren door de specifieke kenmerken die men aan deze deugd toekent. Aan het begrip „deugd” wordt in de moderne ethiek uitsluitend een *morele* zin toegekend. Gaat men echter van een specifiek *juridische* deugd spreken, waarom dan ook niet van een specifiek *esthetische*, een specifiek *logische* enz. enz.? Inderdaad spreekt ARISTOTELES behalve van ethische ook van „dianoetische” deugden, die in de juiste richting van onze theoretische denkfunctie bestaan en in hogere en lagere worden geklassificeerd naar gelang zij op de contemplatieve beschouwing van de eeuwige en noodwendige waarheden gericht zijn, dan wel op het handelen van de schone kunst, d.i. op de dingen die door ons toedoen aan verandering onderhevig zijn.

Daaruit blijkt, dat het Griekse begrip der aretè (deugd), gelijk dit sinds SOCRATES gevat werd, geen modale, (d.i. aan de fundamentele aspecten of wijzen van onze ervaring georiënteerde) zin-begrenzing had. Hoe zou het dus dienst kunnen doen als grondslag voor de begripsbepaling van het recht naar zijn onherleidbare modale geaardheid? De methode van het zoeken naar het genus proximum en de differentia specifica kan bij deze begripsbepaling nimmer tot bevredigende resultaten voeren, omdat zij onderstelt dat datgene, wat op deze wijze gedefinieerd wordt, te herleiden valt tot een specimen van een meer omvattend soortbegrip. Maar het *rechtelijke* aspect van onze tijdelijke ervaringshorizon is niet een *species* van een meer algemene ervaringswijze, maar een *laatste* en dus *onherleidbare* modus, die met de andere modale aspecten (als het morele, het esthetische, het economische, het taalaspect, het omgangsaspect, het historisch cultuuraspect, het logisch aspect en de beneden-logische aspecten) slechts in een onverbreekelijke zin-samenhang fungeert, die zich in de modale structuur van elk hunner op eigen wijze uitdrukt. Deze zin-samenhang met de overige modale aspecten komt ook in het juridisch aspect hierin tot openbaring, dat het eendeels zin-momenten bevat, die terugwijzen naar alle vroeger gerangschikte ervaringsaspecten en anderdeels zulke, die vooruitwijzen naar alle latere. Dit verklaart waarom in de structuur van het rechtelijk aspect ook getals- en ruimtelijke analogiën te vinden zijn, gelijk die in ARISTOTELES' gelijkheidsmaatstaven (aritmische en geometrische) zijn terug te vinden.

Maar geen dezer zgn. „analogische” of „overeenkomstige” zinmomenten kunnen als „specifieke kenmerken” van het rechtelijke worden aangemerkt, omdat zij ook in de niet-juridische ervaringsaspecten worden aangetroffen¹. Zij kunnen in het rechtelijk aspect slechts een *juridische* zin aannemen, omdat zij hier *gekwalficeerd*, of in hun modale zin *bepaald* zijn door de onherleidbare zin-kern van dit aspect. Worden zij *los* van deze juridische zin-kern gevat, dan worden zij *meer-zinnig*, d.w.z. *onbepaald* in hun zin. Dit bleek b.v. duidelijk uit de wijze, waarop de begrippen gelijkheid en evenredigheid in de Aristotelische conceptie van de bijzondere gerechtigheid werden gehanteerd, waar ze nu eens in een oorspronkelijk aritmetische zin (het getal der dingen, die het object der menselijke prestaties zijn), dan weer in de zin van een economische waardeverhouding tussen deze dingen, en eindelijk (gelijk bij de distributieve gerechtigheid) in de zin van een relatie tussen ethische en economische waarden werden gevat. En dit verklaarde weer, waarom deze begrippen op zich zelve geen *rechtelijke* evenredigheidsmaatstaven bevatten en dus niet zonder meer juridisch bruikbaar zijn.

Wanneer de onherleidbare zin van het rechtelijk aspect slechts in de onverbreekelijke zin-samenhang met *alle* overige ervaringsmodi is te vatten, dan eist een bevredigende theoretische analyse van de structuur van dit aspect dat niet slechts enkele analogische zinmomenten, zoals dat der gelijkheid of evenredigheid, uit deze structuur worden uitgelicht, maar dat zij *alle* in hun onderlinge onverbreekelijke zin-samenhang en orde van rangschikking aan het licht worden gebracht. Daartoe behoort ook het zin-moment der belangenharmonisering, en dat van harmonisering der oorspronkelijke sferen van rechtsmacht, waarop ik vroeger de aandacht vestigde. Ook dit moment is op zichzelf genomen meer-zinnig, daar het terugwijst naar het esthetisch aspect, waarvan de schone harmonie de modale zinkern vormt. Het dient dus, zal het een werkelijk *juridische* betekenis aannemen, in de zin-kern van het rechtsaspect te worden gevat.

Nu ben ik nog steeds van mening dat deze juridische zin-kern in de *vergeldende wijze* van belangenharmonisering is te vinden. Wij hebben gezien, hoe dit kern-moment van alle recht in de voor-

¹ Denk b.v. aan *economische*, of *esthetische* of *taalkundige* evenredigheid.

Socratische natuurrechtsconceptie intuïtief was begrepen in nauwe samenhang met het moment der bevoegdheids- of rechtsmachtsbegrenzing. En we kunnen eraan toevoegen, dat we het evenzeer aantreffen in de oud-Egyptische, de oud-Indische en de Oud-Chinese rechtsopvattingen. Het feit, dat ARISTOTELES het nog slechts als een bepaald specimen van de bijzondere gerechtigheid laat gelden, bewijst dat de vergelding bij hem haar grondlegend kern-karakter verloren heeft, mede als gevolg van een methode van begripsbepaling, die op de onherleidbare modale aspecten onzer ervaring nu eenmaal niet kan worden toegepast. *Des te opmerkelijker is het, dat desondanks het vergeldingsmoment zich in de laat-Aristotelische opvatting van de gerechtigheid zo sterk bleek op te dringen, dat het praktisch op alle rechtsverhoudingen betrokken wordt.*

Wanneer de commutatieve en de distributieve gerechtigheid niet gevat worden in de juridische zinkern der *vergeldende* of *retributieve* belangenharmonisering, dan worden het meer-zinnige of onbepaalde begrippen, die geen eigenlijke rechtsmaatstaven meer bevatten.

Dezelfde modale onomlijndheid vertoont ook ARISTOTELES' algemeen begrip der ethische deugd, als een door oefening en gewoonte (*ethos*) verkregen constante wilsrichting, die de emotionele begeerten aan de heerschappij der rede onderwerpt door het juiste midden te bewaren tussen een te veel en te weinig in deze aandriften en het op de bevrediging daarvan gerichte handelen. Tevergeefs zoeken wij in deze definitie naar de onderleidbare modale zin-kern, die het morele aspect fundamenteel van de overige aspecten afgrenst. Het Aristotelisch begrip van de ethische deugd is geheel beheerst door het griekse vorm-materie motief.

In zijn dialoog *Philebus* had PLATO getracht de vloeiende stroom der zinnelijke, aan het materieelichaam gebonden begeerten en lustgevoelens in een begrip te vatten, dat in een dialectische verbinding met het principe van de begrenzende vorm zou kunnen worden gebracht. Daartoe knoopte hij aan bij de Pythagoreïsche opvatting van materie en vorm als het *apeiron* (het onbegrensde) en het *peras* (de maat of grens). Alles wat in het proces van het vloeiend, nog niet door een redelijke vorm-grens, gebonden zinnelijk leven verkeert, laat een meer of minder, een sterker of zwakker toe. Het is het vorm-principe, het *peras*, dat aan dit proces een maat stelt. Bij de

verbinding van het vloeiend materieprincipe en het begrenzend vorm-principe wordt het proces der zinnelijke begeerten gevat als een wordingsproces gericht op het doel een zijnsvorm te bereiken (*genesis eis ousian*). Bij deze conceptie knoopt het Aristotelisch deugdbegrip in zelfstandige uitwerking aan. Het betrachten van het juiste midden in het nastreven van de zinnelijke begeerten stelt aan de laatste een redelijke vorm-grens, een maat, en heeft ten doel de bereiking van het hoogste goed voor de mens: de gelukzaligheid (eudemonie). En ook het gelijkheidsprincipe van de bijzondere gerechtigheid is als zulk een midden (*mesotès*) gezien tussen een te veel en te weinig.

Deze gehele conceptie kan slechts worden verstaan tegen de vroeger uiteengezette religieuze achtergrond van het Griekse vorm-materiemotief. Het Griekse vorm-principe, zoals dit aan de cultuur-religie der Olympische goden was ontsprongen, was eer een *cultuur*principe van sterk esthetische inslag dan een *moreel* beginsel. Het berustte op een vergoddelijking van het culturele aspect van onze ervaringshorizon, gelijk het materie-motief der oudere levens-religie ontsprongen was uit een vergoddelijking van het organisch levensaspect. De culturele wijze van vormgeving aan een materiaal onderscheidt zich principieel van de dierlijke door de beheersing of macht over het materiaal, zodat de vormgeving naar een vrij en variabel redelijk ontwerp geschiedt en niet naar een star instinctief en invariabel patroon.

Op deze wijze was ook de ethische heerschappij van de rede over de zinnelijke begeerten gedacht als een vrije beheersende vormgeving aan een in zich zelve maatloze materie. De aldus gevatte „deugd” had eer een culturele dan een wezenlijk *morele* zin. Zo verstaan wij ook hoe SOCRATES zelfs van de deugd (*aretè*) van een rustbed kon spreken in zoverre het op deugdelijke wijze door een bekwaam handwerker vervaardigd is. En evenzeer hoe het te verklaren is dat ARISTOTELES zijn ethiek in zo nauw verband met de culturele opvoedingstaak van de staat bracht.

Dat de laat-Aristotelische deugdenleer door de Thomistische scholastiek in haar natuurlijke ethiek werd overgenomen als onderbouw voor de „boven-natuurlijke” genade-ethiek der Christelijke deugden bewijst opnieuw de afbuiging van het Bijbels grondmotief van schepping, zondeval en verlossing.

De analyse van de verschillende vormen der bijzondere gerechtigheid in de laat-Aristotelische ethiek wordt door TRUDE besloten met een onderzoek naar de rol die de billijkheid hier vervult.

Evenals in Rome het beginsel der aequitas eerst in het pretorische recht tot gelding kwam als een correctie op de starheid van het primitieve Romeinse volksrecht, zo ontstond in de Griekse stadsstaten een billijkheidsrecht in de rechtspraak van de publieke scheidsrechter, die eerst tot de latere gedifferentieerde rechtsontwikkeling behoort. De overspanning van het billijkheidsprincipe ten koste van de wettelijke regel deed een scherpe strijd ontstaan over de waarde van dit principe. Terwijl de voorstanders het billijkheidsrecht als een beter recht prezen, dat de *ware* gerechtigheid tot uitdrukking bracht tegenover de starre regel der wet, stonden vele Griekse denkers, waaronder ook PLATO, er afwijzend tegenover en zagen er een inconsequente doorbreking in van de rechtsregel, een doorbreking die slechts afbreuk kon doen aan de ware gerechtigheid.

TRUDE laat nu zien, hoe ARISTOTELES in zijn vroegere tijd de Platonische opvatting van de billijkheid als een verkorting van het recht ook in haar negatieve waardering aanvaardde, maar reeds in de *M.M.* tot een positieve waardering kwam. De in de *Topica* gegeven Platonische definitie der aequitas (billijkheid) als een inbreuk op het recht, wordt nl. nu slechts op het *wettenrecht* betrokken, dat scherp van het *natuurrecht* wordt onderscheiden en deze inbreuk wordt als eis der gerechtigheid aanvaard, wanneer de wetgever door de algemene formulering van de regel niet alle bijzondere gevallen, waarin deze regel tot onrechtvaardige consequenties zou leiden, had voorzien. In dit geval eist de billijkheid dat hij, die aan de wet formeel een recht zou ontlenen, daarvan afstand doet en die oplossing kiest welke de wetgever, zo hij dit bepaalde geval zou hebben geregeld, gewild zou hebben. Hier blijft intussen de billijkheid nog slechts een *richtsnoer voor de belangenhebbende zelf* in zijn verhouding tot de ander.

In de *Nic. Ethiek* wordt zij ook tot richtsnoer voor de rechtspraak en de beslissingen der bestuursorganen. Deze laat-Aristotelische opvatting van de billijkheid wordt gefundeerd in een beschouwing over de noodzakelijke onvolkomenheid van de menselijke maatstaven van gerechtigheid en recht. Deze onvolkomenheid is een gevolg van het feit dat de menselijke natuur uit vorm en materie is samengesteld, en de ethische normen voor het handelen, schoon zij

op zichzelf in de redelijk-zedelijke wezensvorm dezer natuur zijn gegrond, bij haar verwerkelijking deel hebben aan het materie-principe, het principe van het bewegelijk zijn. Slechts met het oog op deze gebondenheid aan het principe van de eeuwige vloeijing zegt ARISTOTELES, dat op het praktisch gebied der ethiek, dat van het handelen en het doelmatige, er niets vaststaands en onbewegelijk is (*Nic. Eth.* II, 2, 1104a, 31). En hiermede brengt hij ook in verband de variabiliteit in de menselijke opvattingen van de gerechtigheid, hetgeen sommigen tot de mening bracht dat de ethische maatstaven slechts op de positieve wet en de gewoonte berusten, maar niet in de natuur gegrond zijn.

TRUDE heeft — m.i. volkomen terecht — er tegenover SALOMON op gewezen, dat ARISTOTELES zelf aan het natuurrecht vasthield en geen relativistische of subjectivistische, maar een op objectieve en absolute beginselen gegronde ethiek voorstond.

Wel heeft de late ARISTOTELES, in tegenstelling tot zijn vroegere nog in de *Proteptikos* verdedigde Platonische conceptie, positie gekozen tegen de opvatting van de ethiek als een apriorische, exacte wetenschap. Juist door haar gebondenheid aan de materiële zijde der menselijke natuur missen de wetenschappelijke uitspraken der ethiek die *acribie*, die ARISTOTELES aan de apriorische wetenschap die op het onveranderlijke *zijn* gericht is, toekent. De ethische normen bezitten nimmer een algemeengeldigheid zonder uitzonderingen. Veeleer moet de handelende mens altijd acht geven op de bijzondere omstandigheden van het afzonderlijk geval, gelijk zulks ook in de geneeskunde en stuurmanskunst nodig is.

Dit geldt in bijzondere mate voor de gerechtigheid en het recht, die nog veel sterker op het veranderlijk praktisch leven betrokken zijn dan de andere „deugden”. Daarom kunnen de normen der gerechtigheid nimmer in een algemene formulering worden gebracht, die zonder uitzondering juist is en moet de billijkheid worden gezien als een vorm van bijzondere gerechtigheid die dient tot verbetering van het positieve wettenrecht, waar dit in bijzondere gevallen tot onrechtvaardige consequenties zou leiden.

De billijkheid is een deugd, die op het natuurlijke ware recht gericht is en in zoverre staat zij volgens ARISTOTELES niet, gelijk PLATO — en in de moderne tijd KANT — meende, tegenover het recht zonder meer, maar slechts tegenover het onvolmaakte recht in de positieve wettelijke regel.

Reeds in de *M.M.* was aan de billijkheid een bijzonder kenvermogen toegeordend, dat hier „welwillend inzicht” (*eugnomosunè*) werd genoemd. In dit element van welwillendheid bij het overlegend oordeel school nog een zekere dualistische opvatting van de verhouding tussen billijkheid en gerechtigheid, alsof de eerste boven de eis der gerechtigheid zou uitgaan. In de *Nic. Eth.* is dit laatste spoor van dualisme verdwenen en de billijkheid als een volwaardige vorm van bijzondere gerechtigheid erkend. In verband hiermede wordt hier het bijzondere kenvermogen nu met de neutrale term *gnomè* (of *sungnomè*) aangeduid, die ARISTOTELES verklaart als de „juiste onderscheiding of beoordeling van het billijke”. Deze *gnomè* wordt niet langer op de welwillendheid van de beoordelaar, maar op de *waarheid* betrokken. De naar billijkheid oordelende is hij die naar de waarheid oordeelt, d.i. naar het ware, natuurlijke recht, zoals dit in verband met de bijzondere omstandigheden van het geval gevonden wordt. Op deze wijze heeft dus ARISTOTELES getracht de twee vroeger gereleveerde tegenover elkander staande meningen i.z. de waarde der billijkheid met elkander te verzoenen. En TRUDE meent dat hij daarin volkomen geslaagd is. De schrijver legt bijzondere nadruk op de betekenis van de laat-Aristotelische beschouwingen over de billijkheid voor de juridische methodiek. Volgens hem is ARISTOTELES door de ontdekking van een bijzonder kenvermogen voor het billijkheidsrecht als de eigenlijke grondlegger van de juridische logica te beschouwen, een opvatting waarvoor TRUDE een bevestiging meent te vinden in het feit, dat de *gnomè* uitdrukkelijk op het vinden van de *waarheid* wordt betrokken.

Als grondbeginselen voor het juridisch denken meent hij bij de Griekse wijsgeer de volgende richtsnoeren te kunnen aangeven:

1^e. de onmogelijkheid van een volkomen acribie in de vaststelling van algemene rechtsregels;

2^e. het uitgaan van een voorafgegeven objectieve rechtsidee, de idee van een natuurrecht als norm voor wetgever en rechtstoepasser;

3^e. de aanvaarding van een normatieve methode in het juridisch denken, waardoor de rechtsidee op de levenswerkelijkheid wordt betrokken en de laatste vanuit deze idee aan een waardeoordeel wordt onderworpen. Daartoe dienen dan weer twee methodische hulpmiddelen, nl. de teleologische richting van de rechtsnorm op het ethisch einddoel, nl. de eudemonie, het welzijn van de enkeling en de gemeenschap, en de vergelijkende onderscheiding van de

individuele gevallen, waarop de rechtsnorm moet worden toegepast ten einde uit te maken waar de algemene regel voor de billijkheid heeft te wijken.

Toegegeven kan worden, dat deze methodische richtsnoeren uit de laat-Aristotelische ethiek zijn af te leiden. Maar dat ARISTOTELLES een oplossing zou hebben gegeven voor het ook heden ten dage zo actuele probleem i.z. de plaats van de billijkheid in het recht, zou ik niet gaarne onderschrijven. Dit probleem hangt ten nauwste samen met de grenzen tussen recht en moraal. Als rechtsprincipe, dat de zin des rechts ontsluit en verdiept, wijst de billijkheid voortuit naar de moraal, en kunnen wij haar een morele anticipatie in de zinstructuur van het juridisch aspect noemen.

Maar zij kan haar *rechts* karakter niet handhaven zonder verband met het beginsel der vergeldende belangenharmonisering dat ook in een primitieve rechtsorde als noodzakelijke grondslag voor haar ordenende functie in de samenleving valt aan te wijzen, ofschoon hier de zin des rechts zich nog slechts in een starre of gesloten vorm openbaart. Dit beginsel der juridische belangenharmonisering eist dat de toepassing van het billijkheidsrichtsnoer geen afbreuk doet aan het principe der rechtszekerheid. Hetzelfde geldt voor het nauw met het billijkheidsbeginsel verwante beginsel van de goede trouw.

Het is in wezen op deze grond dat de Hoge Raad der Nederlanden in een constante jurisprudentie geweigerd heeft een beroep op de billijkheid of de goede trouw te aanvaarden tegen de uitdrukkelijk overeengekomen inhoud van een overeenkomst, ofschoon in de overwegingen van de desbetreffende arresten slechts het formele argument van de bewoordingen der wet wordt gebruikt. Want ofschoon het Burgerlijk Wetboek in art. 1374 uitdrukkelijk bepaalt, dat overeenkomsten te goeder trouw moeten worden ten uitvoer gelegd, en in art. 1375 naar de billijkheid wordt verwezen, mag de toepassing van beide beginselen geen afbreuk doen aan de hoofdregel van eerstgenoemd artikel: „Alle wettig gemaakte overeenkomsten strekken degene die dezelve hebben aangegaan tot wet”. Men kan van oordeel zijn, dat de H. R. dit beginsel te star heeft geïnterpreteerd en dat overeenkomstig de conclusie op vraagpunt 21 betr. het nieuwe B. W. in bepaalde gevallen de gelegenheid tot aanvulling of het ter zijde stellen van een contractuele verbintenis moet open blijven. Maar dit zal toch niet kunnen geschieden zonder een behoorlijk criterium ter handhaving van het hoofdbeginsel,

dat de billijkheidsrechtspraak begrenst. Zou aan de rechter en de bestuursorganen de bevoegdheid worden toegekend overal van de wetsregel af te wijken, waar deze in een bepaald geval tot onvoorziene onbillijke consequenties zou voeren, dan zou de rechtszekerheid teloor gaan en van een wezenlijke belangenharmonisering in juridische zin geen sprake meer zijn.

De genoemde hoofdregel van ons burgerlijk contractenrecht bevat zelve een van de minst betwiste beginselen van het zgn. natuurrecht en kan dus niet op grond van het natuurrecht terzijde worden gesteld ten bate van een haar grenzen overschrijdende billijkheidsrechtspraak.

Ofschoon, gelijk wij zagen, ARISTOTELES het billijkheidsbeginsel uitdrukkelijk op het natuurrecht betrokken heeft, bevat zijn methodisch richtsnoer voor de toepassing van dit beginsel geen enkele waarborg voor de harmonisering van dit laatste met de rechtszekerheid. Want het natuurrecht, waarop het billijkheidsprincipe gegrond wordt is door ARISTOTELES zeer duidelijk op het individuele geval betrokken. Het belichaamt de rechtvaardigheid *in casu* en niet, gelijk het beginsel „*pacta legitima sunt servanda*” (wettig gemaakte overeenkomsten behoren te worden nagekomen), een natuurrechtelijk *orde*-principe.

Daarom vertoont de laat-Aristotelische opvatting van de billijkheid hetzelfde gebrek aan intrinsiek juridische zin-begrenzing als die van de algemene en bijzondere gerechtigheid. Terwijl de in de *M.M.* ontwikkelde opvatting de betekenis van de *aequitas* feitelijk tot de *morele* sfeer beperkte, inzover het beginsel hier alleen als gedragslijn voor de door de toepassing van de wettelijke regel onbillijk beoordeelde werd aanvaard, zijn in de *Nic. Eth.* de grenzen tussen moraal en recht feitelijk uitgewist door het morele richtsnoer voor de onrechtvaardig beoordeelde persoon tot een algemeen juridisch richtsnoer ook voor de rechtspraak en de bestuurspraktijk te maken. Alleen bij een scherpe onderscheiding van het juridische en het morele aspect van de billijkheid met volledige erkenning van de onverbreekelijke innerlijke samenhang tussen beide, kan de aloude controverses i.z. de functie van de billijkheid in het recht tot een bevredigende oplossing komen.

Belangrijk is tenslotte TRUDE's onderzoek naar de verhouding van het ongeschreven recht, het natuurrecht en het positieve recht in ARISTOTELES' gerijpte rechtswijsgerige opvatting.

Het voor de mensen geldende recht behoort volgens de Griekse denker tot het onderzoekingsveld der ethiek, dat tot het in beweging of verandering verkerende „zijn” behoort, inzover zijn vorm-principe slechts in verbinding met het materieprincipe van het menselijk leven kan worden verwerkelijk. Uitgangspunt der ethiek is de gerechtigheid als *deugd*, niet het samenstel der *rechtsnormen*. De laatste komen slechts secundair en incidenteel ter sprake als object dezer *deugd*.

ARISTOTELES spreekt ook van een goddelijk recht (een recht bij de goden); maar dit valt buiten het raam der ethiek, inzover het tot het onbewegelijk *zijn*, d.i. het gebied van de zuivere actuele goddelijke vorm behoort, welk *zijn* geheel los van de materie is.

Doordat in de laat-Aristotelische ethiek het door de mensen vastgestelde recht slechts onder het primaire gezichtspunt der gerechtigheid wordt beschouwd, wordt hierbij volgens TRUDE vanzelf de vraag naar *wezen* en *geldingsgrond* van dit recht centraal, hetgeen weer impliceert de vraag i.z. het bestaan van een recht dat onafhankelijk van de menselijke positieve vaststelling geldt, d.i. een zgn. natuurrecht.

Hoe heeft ARISTOTELES zich nu de „bewegelijkheid”, het op het materieprincipe van de kosmos betrokken karakter van het menselijk recht gedacht? In aansluiting bij de oudere onderzoekingen van HIRZEL constateert TRUDE in de eerste plaats dat ARISTOTELES langs empirische weg deze veranderlijkheid had kunnen constateren in de Griekse rechtsopvattingen, die zich op het begrip van het ongeschreven recht (*agraphos nomos*) baseerden, waarop steeds een beroep werd gedaan, wanneer het positieve recht als onjuist werd beschouwd en dat in zeer verschillende zin werd opgevat. Daarbij begaat TRUDE echter de fout in de verschillende opvattingen van deze *agraphos nomos* de laatste steeds te vereenzelvigen met het hogere recht, dat als waarderingsmaatstaf voor de beoordeling van het positieve recht werd beschouwd, voorzover men althans nog aan een goddelijk of respectievelijk aan een natuurrecht vasthield en het begrip „ongeschreven recht” niet reeds tot een samenstel van particuliere zeden bij de verschillende volkeren had vervlakt.

Voor deze opvatting had hem echter reeds de door hem zelf gememoreerde uiteenzetting van het begrip „ongeschreven recht” in ARISTOTELES’ *Rhetorica* moeten waarschuwen, waarin evenzeer verschillende opvattingen tot uitdrukking komen, maar in de

agraphos nomos duidelijk wordt onderscheiden tussen gewoonten en zeden enerzijds en de billijkheid anderzijds. Op overtuigende wijze komt dit onderscheid tot uiting bij de klassieke Romeinse juristen, die het niet geschreven recht tezamen met het geschrevene tot het *ius civile* rekenen, dat in scherpe tegenstelling wordt geplaatst tot het *ius naturale* en het *ius gentium*. Hierin lag allerminst een vervlaking van het begrip „ongeschreven wet”, maar veeleer een verscherping van het begrip „natuurrecht” door het van de veelzinnigheid van de Griekse term „*agraphos nomos*” te bevrijden.

TRUDE meent ten onrechte, dat er een verandering in de Griekse rechtsopvatting is vast te stellen, die de oorspronkelijk als goddelijk beschouwde wetten in het verloop van tijd tot natuurlijke en eindelijk tot slechts particulier geldende zeden en gewoonten zou hebben vervlakt: „ein Wandel, welcher der Wende von einer unmittelbar göttlich vermittelten zu einer gedanklich wissenschaftlichen Erkenntnis entspricht und mit dieser in innerem Zusammenhang steht”, (p. 147).

Dit is een moderne, sterk aan COMTE'S driestadiënwet herinnerende interpretatie van de Griekse opvattingen, die met de werkelijke ontwikkelingsgang dezer laatste niet klopt. Tussen goddelijk en natuurlijk recht kon zolang in het Griekse denken geen tegenstelling worden gezien als de natuur en haar orde zelve als goddelijk werden gevat en aan het vorm-principe der Olympische cultuur-religie nog niet het primaat was toegekend. In navolging van HIRZEL moet TRUDE zelf toegeven, dat b.v. bij ANAXIMENES het gebod de ouders te eren nog als algemeen geldende goddelijke of natuurwet wordt erkend. En in de latere ontwikkelingsfase van het Griekse denken kon de aanvaarding van een natuurrecht zeer goed samengaan met de herleiding van vroeger als goddelijk of natuurlijk beschouwde rechtsregels tot particuliere wetten, zeden of gewoonten van een volk.

De laatstbedoelde verandering van opvatting kon een natuurlijk gevolg zijn van het ontsluitingsproces der Griekse cultuur, waardoor aan de starre traditie der ongedifferentieerde geslachtsverbanden haar aanspraak op het karakter van een onveranderlijke goddelijke orde ontviel. Maar zij kan niet worden geïnterpreteerd als een ontwikkelingsgang, die, in overeenstemming met de wending tot een wetenschappelijke rechtsbeschouwing, een verdere overgang zou betekenen van de natuurrechtelijke tot de positivistische opvatting.

TRUDE kan dit, gezien zijn eigen houding tegenover het natuurrecht, natuurlijk ook niet volhouden. Bovendien weerlegt zijn historische schets inzake de ontwikkeling van de Griekse opvattingen van de *agraphos nomos* zijn eigen vroeger ter sprake gekomen stelling, dat ARISTOTELES als de grondlegger van de eigenlijke natuurrechtsgedachte zou moeten worden beschouwd.

In navolging van HIRZEL wijst TRUDE nog op andere voorbeelden van verandering in de Griekse rechtsopvatting. Tegenover de algemene regel van de staatswet, de *nomos*, die zich langzamerhand tot „*tyran*” van de Griekse democratie had ontwikkeld, verheft zich in verloop van tijd de wens, het afzonderlijk geval en de individuele mens tot uitgangspunt voor de rechtsvinding te maken. Aristoteles zelf brengt deze betekenis van het individuele in de rechtsvinding naar voren, waar hij zegt dat diegene die andere mensen onvergelijkelijk in deugd en bekwaamheid overtreft, niet mag worden onderworpen aan de voor dezen geldende wet, daar hij zich zelf tot wet is (*Pol.* III, 13, 1284a, 13 s 99.). Met deze waardering van de individualiteit hangt ook de door ARISTOTELES opgeworpen vraag samen of het beter is door een enkel mens dan wel door wetten te worden geregeerd.

En eindelijk droeg ook de tegen de starre regel van de wet gericht billijkheidsrechtspraak bij tot een meer dynamische rechtsopvatting.

Zo vond ARISTOTELES dus overal een empirisch aanknopingspunt voor zijn stelling dat het menselijk recht tot het „bewegelijk zijn” behoort. Binnen dit recht onderscheidt hij nu in de *Nic. Eth.* verschillende „soorten”. Allereerst het recht van de huisgemeenschap (*dikaion oikonomikon*), dat zijnerzijds weer wordt onderverdeeld in het recht tussen heer en slaaf (*dikaion despotikon*) en het recht tussen vader en kind (*dikaion patrikon*). Dit is echter slechts een „onvolkomen recht”, dat geheel ondergeschikt blijft aan het recht der volmaakte gemeenschap (de staat), het *dikaion politikon*, dat weer wordt onderverdeeld in het *natuurlijke* (*phusikon dikaion*) en het *wettenrecht* (*nomikon dikaion*).

Beide, zowel het natuurlijke als het wettelijke recht worden door ARISTOTELES dus beschouwd als bijzonder recht (*idion dikaion*), dat binnen de afzonderlijke staten als *positief* of *werkelijk geldend recht* fungeert. Zij onderscheiden zich echter hierdoor dat het natuurrecht geldt onafhankelijk van menselijke vaststelling en gegrond is

in de aan de redelijke mensennatuur immanente rechtsidee, terwijl het wettenrecht vóór zijn vaststelling in 't geheel niet geldt, en naar zijn inhoud betrekkelijk willekeurig is, omdat deze niet door de rechtsidee bepaald is. Als voorbeelden van zulk zuiver wettelijk recht noemt ARISTOTELES een wet ter bepaling van de hoogte van het losgeld, een wet betreffende inhoud en aantal van aan de goden te brengen offers enz..

Het natuurrecht behoort als *vorm* tot het „onbewegelijk zijn”. Zijn veranderlijkheid schuilt uitsluitend in zijn menselijke toepassing op de bewegelijke omstandigheden en gevallen. Het is niet, gelijk het wettelijk recht, op het bloot nuttige (*sumpheron*) gericht, maar op het ethisch goede, en is duidelijk en klaar (*dèlon*) te kennen uit zijn redelijk karakter, zonder dat het positieve menselijke vaststelling behoeft. Het wettelijk recht daarentegen is van conventioneel karakter, het berust op overeenkomst (*sunthèkè*).

Wel kan het natuurlijk recht door de mens in de geschreven wet worden opgenomen, maar het wordt daarmee niet wettelijk recht in de hiervoren bedoelde zin.

Deze tegenstelling tussen een natuurrecht en een puur conventioneel wettelijk recht wijst op een innerlijk dualisme in de Aristotelische rechtsopvatting, dat bij de Griekse denker ter laatste instantie wortelt in het onverzoenbaar dualisme in het religieuze grondmotief van vorm en materie.

TRUDE heeft dit niet gezien, getuige de lof die hij ARISTOTELES voor zijn scherpe onderscheiding tussen natuurlijk en wettelijk recht toezwaait: „Die eindeutige grundsätzliche Gegenüberstellung zweier sich nicht überschneidender Rechtsarten”, zo schrijft hij, „... findet sich in der Rechtsphilosophie erstmalig in dieser Deutlichkeit und ist erheblich fruchtbarer, als es viele moderne formale Einteilungen des Rechtssystems sind” (p. 163). Vermoedelijk vond hij mede in deze tegenstelling een argument voor zijn stelling dat ARISTOTELES als de grondlegger van de eigenlijke natuurrechtsleer is te beschouwen.

In werkelijkheid echter is, zolang men aan de normatieve zin van de positieve rechtsvoorschriften vasthoudt — en TRUDE wil dit ongetwijfeld —, de aanvaarding van een puur op conventie rustend wettelijk recht innerlijk tegenstrijdig. Geen enkele positieve rechtswet kan haar boven-willekeurig karakter van *rechtsregel* handhaven, zo ze niet positieve vorm geeft aan een boven alle menselijke willekeur verheven normatief rechtsbeginsel.

Indien men alle reeds in de modale structuur van het juridische aspect naar de norm-zijde vervatte rechtsbeginselen en hun typische individualisering in de typische totaal-structuren der menselijke samenlevingskringen tezamen „natuurrecht” wil noemen, hetgeen ik persoonlijk om later uiteen te zetten redenen verwarrend acht, dan dient te worden bedacht dat dit „natuurrecht” naar zijn aard altijd menselijke vormgeving door competente rechtsorganen behoeft, om tot *positief* recht te worden.

Anderzijds kan deze vormgeving nimmer ook maar een enkele positieve rechtsnorm *scheppen* in conventionele willekeur daar ze een bovenwillekeurig rechtsbeginsel onderstelt, *waaraan* positieve vorm moet worden gegeven.

Rechtsbeginsel en positieve vormgeving behoren m.a.w. in de structuur van iedere wezenlijke rechtsnorm onverbrekkelijk bijeen. De tegenstelling tussen puur conventionele en natuurrechtelijke rechtsnormen wijst dus op een dualistische verbreking van deze wezensstructuur en kan nimmer „vruchtbaar” voor de rechtsfilosofie en de rechtswetenschap zijn. Zij wijst op een innerlijk tegenstrijdige verabsolutering van de beide structuurmomenten, die iedere wezenlijke positieve rechtsnorm naar haar aard bevat. Dit verklaart ook de onoplosbare strijd die in de loop der eeuwen tussen de zgn. absolute natuurrechtsleer en het rechtspositivisme gevoerd is.

Het was juist de reeds door de Aristotelische natuurrechtsleer gemaakte scheiding tussen het natuurrecht en een vermeend geheel op menselijke willekeur berustend wettelijk recht, dat moderne rechtspositivisten als BERGBOHM en KELSEN betrekkelijk gemakkelijk spel gaf voor hun betoog, dat natuurrecht en positief recht elkaar logisch uitsluiten.

De voorbeelden, die TRUDE zelf uit het moderne Duitse recht aanvoert, om de vruchtbaarheid van de Aristotelische tegenstelling te bewijzen, kunnen slechts de kortzichtige overtuigen. Dat een wettelijke bepaling voor het verkeer met voertuigen zowel links als rechtshouden kan voorschrijven bewijst allerminst, dat deze bepaling als rechtsregel louter op menselijke willekeur zou berusten. Zij geeft slechts een ongetwijfeld variabele vorm aan een bovenwillekeurig rechtsbeginsel, nl. dat men in het verkeer geen gevaar voor de veiligheid van anderen mag veroorzaken, en het beginsel der rechtszekerheid eist daarbij een keuze uit de op zich zelf mogelijke voorschriften van links dan wel rechtshouden. Het juridisch

verjaringsinstituut heeft ongetwijfeld een boven-willekeurige grondslag in het beginsel der rechtszekerheid. Maar de wettelijke bepaling van de verjaringstermijnen behoort tot de variabele vormgeving aan dit beginsel, die altijd speelruimte laat voor verschillende regeling in onderscheiden wetgevingen.

Hetzelfde geldt voor de vormgeving aan de burgerrechtelijke en publiekrechtelijke beginselen van procesrecht.

ARISTOTELES heeft aan datgene wat hij wettelijk recht, in tegenstelling tot het natuurrecht, noemt geen bovenwillekeurige rechtelijke grondslag gegeven. Weliswaar impliceert zijn begrip der algemene gerechtigheid, dat ook het naar zijn opvatting, „ethisch neutrale” wettenrecht behoort te worden gehoorzaamd uit het zedelijk motief van het algemeen welzijn van de staat en men kan daaruit met TRUDE afleiden, dat daarmee tegelijk aan de wetgever de ethische norm is gesteld slechts zulke wetten uit te vaardigen, die inderdaad op dit ethisch doel van de staat gericht zijn.

Maar wij hebben gezien, dat het begrip „algemeen welzijn” bij ARISTOTELES geen enkele zin-begrenzing als *rechts*principe bezit. Met name ontbeert het iedere competentiebegrenzing voor de wetgever. Wanneer ARISTOTELES dan ook het statelijk recht onderscheidt van het recht van de huisgemeenschap, dan wil dit volstrekt niet zeggen, dat hij aan de huiselijke rechtssfeer een innerlijke onafhankelijkheid tegenover de statelijke zou hebben toegekend. Reeds het feit, dat hij de gelding van het natuurrecht beperkte tot de staats-sfeer bewijst, dat van een erkenning van een voor de staat onaantastbaar natuurlijk recht van het gezin, het huwelijk en het bedrijf bij hem geen sprake kon zijn.

In dit verband verdient bijzonder de aandacht wat TRUDE over het Aristotelisch natuurrecht opmerkt in betrekking tot de zgn. mensenrechten. SALOMON had voor zijn opvatting, dat het begrip *phusikon dikaion* bij de Griekse denker niet als „natuurrecht” in de gebruikelijke zin kan worden beschouwd o.a. als argument aangevoerd, dat ARISTOTELES geen onaantastbare mensenrechten kent, die toch een wezenlijk bestanddeel vormen van wat men in de lijn der historische ontwikkeling onder natuurrecht verstaat. TRUDE kent aan dit argument, m.i. terecht, geen bewijskracht toe. Maar zijn tegenbetoog toont duidelijk, dat hij de strekking van ARISTOTELES' indeling van het natuurrecht bij het statelijk recht (*politikon dikaion*), waaraan SALOMON een tweede argument voor zijn opvatting ontleende, niet doorzien heeft.

Wat is namelijk het geval? De natuurrechtelijke leer der mensenrechten kon eerst opkomen na de doorbreking van de klassieke Griekse staatsidee, die de *polis* als „volmaakte gemeenschap” beschouwde. Zij ging uit van een oorspronkelijke vrijheid en gelijkheid van de mensen en kende aan de mens als zodanig, *onafhankelijk van zijn toebehoren tot een staatsgemeenschap*, onaantastbare natuurlijke rechten toe. Daarom begon deze leer een scherpe tegenstelling te maken tussen het natuurrecht en het statelijk recht. Zij was principieel onverenigbaar met de Aristotelische opvatting dat het natuurrecht slechts een onderdeel van het statelijke recht kan zijn. Zij kon de slavernij nimmer natuurrechtelijk rechtvaardigen met het Aristotelisch argument dat sommigen van nature tot heersen en anderen tot dienen bestemd zijn. TRUDE daarentegen tracht aan te tonen, dat de aanvaarding van natuurlijke mensenrechten zeer goed past in de Aristotelische opvatting van het natuurrecht.

Hij begint (p. 170, noot 141) toe te geven, dat het probleem der mensenrechten als zodanig in ARISTOTELES' dagen nog niet zo scherp aan de orde kon worden gesteld als het in veel later tijd „als geschichtliche Antithesis zur Thesis des Absolutismus . . . entstand”. Reeds daarom zou het verstaanbaar zijn dat een zo sterk empirisch georiënteerd denker als ARISTOTELES er niet over sprak, vooral ook omdat hij eigenlijk in 't geheel geen nadere uiteenzetting van de inhoud van het natuurrecht gaf en zich beperkte tot een principiële wezensbepaling ervan. Bovenal wordt dit volgens hem begrijpelijk uit de omstandigheid, dat ARISTOTELES het natuurrecht slechts behandelt vanuit de ethische vraag: hoe heb ik mij te gedragen om gelukkig te worden en mijn natuurlijke wezensvolmaaktheid te bereiken? en niet vanuit een objectief normensysteem.

Niettemin meent hij, dat ARISTOTELES' begrip van het natuurrecht, zoal niet uitdrukkelijk dan toch naar zijn wezen, de mensenrechten reeds daarom medeomvat, omdat zij geïmpliceerd zijn in de grondregel van de bijzondere gerechtigheid, dat men ieder het zijne, d.i. het hem toekomende, behoort te geven. Nu is het waar, dat THOMAS VAN AQUINO uit deze grondregel van de Aristotelische deugd der bijzondere gerechtigheid subjectieve natuurlijke rechten van de mens heeft afgeleid. Maar THOMAS was bekend met de Stoïsch-Christelijke natuurrechtstraditie en kon dus in scholastische trant de Aristotelische leer daaraan trachten *aan te passen*, omdat bij hem, vanuit zijn scholastisch religieus grondmotief van natuur en genade,

de opvatting van de staat als volmaakte gemeenschap niet meer die absolute betekenis kon hebben die zij bij de Griekse denker had gehad. Maar het gaat wetenschappelijk zeker niet aan ARISTOTELES' natuurrechtsconceptie vanuit deze Thomistische accommodatie te interpreteren.

Ik wil deze verhandeling besluiten met een kritische opmerking over de klassieke natuurrechtsgedachte als zodanig, vooral ook omdat in een recent proefschrift, aan de Utrechtse Universiteit verdedigd¹, gesproken wordt van „het natuurrecht volgens de Wijsbegeerte der Wetsidee” en dus getracht wordt mijn opvattingen over de verhouding van de rechtsbeginselen tot hun positieve vormgeving in het kader van de natuurrechtstraditie te plaatsen. De klassieke natuurrechtsleer, waartoe, ondanks haar geringe mate van uitwerking, ook de Aristotelische kan worden gerekend, is in een beschouwing van de natuur gegrond, die van Bijbels standpunt intrinsiek onaanvaardbaar is. Hetzij zij geïnspireerd werd door het Griekse religieuze grondmotief van vorm en materie, 't zij door het modern Humanistisch grondmotief van natuur en vrijheid, zij berustte steeds op een verzelfstandiging of verabsolutering van wat men de „natuurlijke” maatstaven van recht en zedelijkheid noemde. Daar het inzicht in de religieuze wortel-eenheid der menselijke existentie en in het centrale liefdegebod als wortel-eenheid aller tijdelijke ordeningen verloren was gegaan, ontbrak ook het inzicht dat het rechtelijk aspect der tijdelijke wereldorde zijn zin slechts in een onverbrekelijke betrekking met alle andere aspecten en in zijn centrale betrekking tot de religieuze wortel-eenheid aller tijdelijke aspecten kan openbaren.

M.a.w. de klassieke natuurrechtsleer hield geen rekening met de betrekkelijkheid van alle tijdelijke rechtsbeginselen. Het natuurrecht werd als een „absoluut recht” beschouwd van onveranderlijke inhoud, dat ten hoogste in zijn menselijke toepassing een bewegelijk karakter kan aannemen². Zulk een verabsolutering van rechtsbe-

¹ *Het Natuurrecht volgens de Wijsbegeerte der Wetsidee* door O. J. L. ALBERS (1955).

² De sinds de neo-Kantiaanse Duitse rechtsfilosoof RUDOLF STAMMLER geïntroduceerde opvatting van een „natuurrecht met wisselende of variabele inhoud” behoort zeker niet tot de klassieke natuurrechtstraditie. De term „natuurrecht” kan, in deze zin gebruikt, slechts verwarring stichten omdat de bedoelde opvatting in 't geheel geen recht erkent, dat onafhankelijk van menselijke vaststelling, werkelijke gelding zou hebben, uit kracht van de redelijke menselijke natuur of een onveranderlijke „natuurlijke orde”.

ginselen heft echter noodzakelijk hun rechtelijke *zin* op, die slechts in een al-zijdige zin-samenhang tussen het juridisch aspect en alle overige aspecten van onze tijdelijke ervaringshorizon gegeven is. Met name het innerlijke zinsverband tussen de rechtelijke en de historisch-culturele norm-beginselen, dat hun onderlinge onherleidbaarheid vooronderstelt, kon dan niet meer worden verstaan, hetgeen in 't begin der 19^e eeuw leidde tot de onvruchtbare strijd tussen de natuurrechtelijke en de historische denkwijze. Onvruchtbaar was deze strijd omdat het historisme op zijn beurt van de verabsolutering van het historisch-culturele ervaringsaspect uitging en dus trachtte het rechtelijk gezichtspunt tot een modaliteit van het historische te herleiden.

De boven-willekeurige rechtsbeginselen eisen naar hun aard een variabele menselijke vormgeving, omdat het juridisch aspect in de tijdelijke wereldorde in het historisch-culturele aspect gefundeerd is en dus de rechtsbeginselen nimmer los van de historisch-culturele maatstaven zijn te vatten. De rechtsbeginselen zelve vertonen een bewegelijkheid van zin, die verband houdt met hun historische fundering en de geleidelijke zinontsluiting van het juridisch ervaringsaspect. Het natuurrechtelijk adagium „pacta sunt servanda” (overeenkomsten behoren te worden nagekomen) heeft zonder nadere precisering, die het noodzakelijk *betrekkelijk* maakt in zijn gelding, geen juridische zin, ja het zou bij zijn natuurrechtelijke verabsolutering zelfs de mogelijkheid van een rechtsorde uitsluiten. Men kan immers ook overeenkomen gezamenlijk diefstal te plegen, een moord te begaan, de openbare orde te verstoren enz. Zodra men nu de reserve toevoegt, dat de overeenkomsten *wettig* moeten zijn en een geoorloofde inhoud moeten hebben, voert men een voorwaarde in, die in verschillende tijden een verschillende zin kan aannemen in overeenstemming met het historisch cultuurpeil ener menselijke samenleving. Primitieve rechtsordeningen zijn in 't algemeen sterk formalistisch en vertonen de rechtsbeginselen nog niet in dat ontsluitingsproces van hun zin, dat primair de ontsluiting van de historische cultuurbeginselen der betrokken samenleving onderstelt. Voor de erkenning van rechten, die de mens als zodanig, onafhankelijk van zijn toebehoren tot de volksgemeenschap toekomt, is hier nog geen plaats. De gehele rechtspositie van de enkeling hangt aan zijn lidmaatschap van sibbe en volksgemeenschap. De vreemdeling is als zodanig rechteloos, evenzeer als de uit de volksgemeenschap uitgestotene.

Hier is evenmin plaats voor de typische rechtsbeginselen, die met het differentiëringsproces der samenleving en het in verband daarmee optredende differentiëringsproces van het rechtsleven tot openbaring komen. Het burgerrechtelijke grondbeginsel van de vrijheid en gelijkheid der mensen als zodanig in hun privaatrechtelijke inter-individuele betrekkingen, voorzover die binnen de burgerrechtelijke competentiesfeer van de staat vallen, heeft in een nog ongedifferentieerde samenleving geen zin, omdat hier nog iedere sociale grondslag voor een wezenlijk burgerlijk privaatrecht ontbreekt. Op dezelfde grond is hier nog geen plaats voor een onderscheiding tussen de beginselen van een civielrechtelijk schadevergoedingsrecht, dat de rechtsgevolgen van een privaatrechtelijk delict of een privaatrechtelijke contractbreuk regelt, en die van het publieke strafrecht.

Het heeft geen zin al deze beginselen tot een absoluut geldig natuurrecht te rekenen. Maar zij kunnen in hun onherleidbare rechtsgeaardheid evenmin tot historisch-culturele beginselen worden herleid. En zij blijven, ondanks hun betrekkelijkheid, van bovenwillekeurig karakter, omdat zij zijn gegrond in de gehele dynamische, op ontsluiting aangelegde zinsamenhang van de tijdelijke wereldorde die aan de goddelijke schepping haar oorsprong dankt.

ARISTOTELES, die in het algemeen een open oog toont voor de bewegelijkheid van het menselijk recht, die hij op het materie-principe van de menselijke natuur terugvoerde, heeft niettemin zijn „natuurrecht” een absoluut en onveranderlijk karakter toegekend, omdat hij aannam, dat het in de onveranderlijke redelijke wezensvorm der menselijke natuur gegrond was, evenals de staatsgemeenschap, waarop het volgens hem noodzakelijk betrokken is. Wie de religieuze achtergrond van het Griekse vorm-materie motief heeft doorzien, waaruit de Aristotelische scheiding tussen natuurrecht en wettenrecht haar oorsprong nam, kan niet langer menen, dat deze natuurrechtsconceptie in een intrinsiek christelijke rechtsbeschouwing kan worden overgenomen.