

MENSENRECHTEN VERSUS NATUURLIJKE RECHTEN

Versie 4 januari 2000

Frank van Dun

De Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (Parijs, 10 december 1948) is nu meer dan vijftig jaar oud. In deze bijdrage wil ik de idee van de ‘mensenrechten’ zoals die in de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (hierna UV) vertolkt wordt, ter discussie stellen. Het eerste deel van dit essay is een poging de filosofische wortels van de moderne mensenrechtenidee bloot te leggen en de omstandigheden van haar pijlsnelle opgang in de twintigste eeuw te verklaren. In het tweede deel komt de klassieke idee van de natuurlijke rechten aan bod die de grondslag levert voor het libertarisme. Ten slotte wijd ik enkele korte beschouwingen aan pogingen om libertarische argumenten te ontwikkelen uit de filosofie van de mensenrechtendoctrine.

DE MENSENRECHTEN VAN DE UNIVERSELE VERKLARING

De zogeheten ‘vrijheidsrechten’. Oppervlakkig beschouwd lijkt de UV heel wat elementen te bevatten waar libertariërs zich gemakkelijk mee zouden moeten kunnen verzoenen. Dat zijn in de eerste plaats de ‘mensenrechten’ die men gewoonlijk de ‘klassieke vrijheidsrechten’ noemt. Een aantal artikelen in de UV herinnert aan oudere documenten zoals de Franse Verklaring van de Rechten van de Mens en van de Burger uit 1789 en de Amerikaanse Bill of Rights. Daarin was de bevestiging van de vrijheid als recht van ieder mens een duidelijk herkenbaar motief. Voor een antwoord op de vraag of de rechten in die artikelen van de UV overeenkomen met de klassieke vrijheidsrechten, verwijs ik naar het tweede deel van deze bijdrage.

Volgens artikel 3 van de UV heeft ieder mens recht op leven, vrijheid en persoonlijke veiligheid. In artikel 17 heet het dat ‘ieder persoon, hetzij alleenstaand of tot een collectiviteit behorend, recht heeft op eigendom’. Leven, vrijheid, eigendom en persoonlijke veiligheid zijn ook voor libertariërs fundamentele rechten van de mensen. Andere artikelen in de UV die aan de klassieke vrijheidsrechten herinneren zijn de artikelen 4, 5, 9, 10, 11, 12, 13, 16, 18, 19 en 20. Zij erkennen onder andere het recht op een eerlijk proces voor een onafhankelijke en onpartijdige rechter en het vermoeden van onschuld, althans in

strafzaken; het recht op vrijheid van gedachte, geweten en godsdienst, op vrijheid van mening en meningsuiting en op vrijheid van vreedzame vergadering en vereniging. Ook verbieden zij zonder meer niet alleen slavernij en knechtschap, folteringen en wreedaardige, mensionwaardige en vernederende behandelingen en willekeurige aanhoudingen, gevangenzettingen, verbanningen, maar ook inmengingen in het privé-leven, de familie, de woning of de briefwisseling en aanslagen op de eer en faam van een persoon.

De zogeheten 'politieke rechten van de burger'. Bij andere artikelen zullen libertariërs heel wat bedenkingen hebben. Het gaat hier om de artikelen die 'mensenrechten' definiëren die in de oudere literatuur 'rechten van de burger' of 'politieke rechten' genoemd werden. De artikelen 6, 7 en 15 kennen mensen rechten toe op erkenning van hun rechtspersoonlijkheid, op gelijke bescherming door de wet en op een nationaliteit. Ook de artikelen 8 en 21 behoren tot deze categorie.

Die teksten passen in de traditie van de rechtsstaat waar de meeste libertariërs wel sympathie voor hebben: Als er dan toch een staat moet zijn dan liever een rechtsstaat dan een onrechtsstaat. Zij wekken echter wantrouwen omdat zij het verschil tussen 'mens' en 'burger' in het ongewisse laten. Daardoor is er geen duidelijk onderscheid tussen de universele rechten van mensen als zodanig en de nationale rechten van de burgers van een staat. In de UV is geen spoor terug te vinden van de duidelijke stelling in artikel 2 van de Verklaring van de Rechten van de Mens en van de Burger van 1789. Daarin staat te lezen dat de rechten van de burger slechts middelen zijn voor de vrijwaring van de natuurlijke en onvervreembare rechten van mensen.

De zogeheten 'sociale, economische en culturele rechten'. Ten slotte zijn er artikelen die voor libertariërs zonder meer onaanvaardbaar zijn. De toon wordt gezet in artikel 22:

'Ieder mens heeft als lid van de samenleving, recht op maatschappelijke zekerheid, recht op het verkrijgen van het genot van de economische en culturele rechten die onmisbaar zijn voor zijn waardigheid en voor de vrije ontwikkeling van zijn persoonlijkheid, dank zij de nationale inspanning en de internationale samenwerking, rekening houdend met de organisatie en met de middelen van elk land'.

Het gaat dan onder meer over ieders recht op arbeid, op de vrije keuze van zijn arbeid, op billijke en bevredigende arbeidsvoorwaarden en op de bescherming tegen werkloosheid. Daarbij horen rechten op gelijk loon voor gelijke arbeid, op een billijke en toereikende vergoeding 'die hem en ook zijn gezin een bestaan verzekert dat overeenkomt met de menselijke waardigheid en die, indien nodig, wordt aangevuld door alle andere middelen van sociale bescherming' (art.23). Bovendien heeft iedereen recht op rust en vrije tijd, 'inzonderheid op een redelijke beperking van de arbeidsduur en op periodiek betaald verlof' (art.24).

Tot deze categorie behoort bovendien ieders recht op een levensstandaard die voldoende is om zijn gezondheid, zijn welzijn en ook deze van zijn familie te verzekeren (art.25). Daarbij wordt uitdrukkelijk verwezen naar voeding, kleding, huisvesting, medische zorgen en 'noodzakelijke sociale diensten', en naar zekerheid ingeval van werkloosheid, ziekte, invaliditeit, weduwschap, ouderdom en 'andere gevallen' van ongewild verlies van bestaansmiddelen.

Volgens artikel 27 heeft ‘een ieder het recht vrij deel te nemen aan het culturele leven van de gemeenschap, te genieten van de kunsten en deel te hebben aan de wetenschappelijke vooruitgang en aan de weldaden die er uit voortvloeien’.

In artikel 26 krijgen wij een recht op opvoeding, dat vooral een recht op onderwijs blijkt te zijn—onderwijs dat in sommige gevallen kosteloos én verplicht én naar keuze van de ouders moet zijn. Het moet altijd ‘de uitbreiding van het werk der Verenigde Naties voor het handhaven van de vrede’ in de hand werken. Overigens heeft volgens artikel 28 ‘een ieder het recht dat er, op het sociale en op het internationale vlak, een zodanige orde heerse dat de in deze Verklaring uitgedrukte rechten en vrijheden er volle uitwerking kunnen vinden.’

Kortom, leven in een verzorgingsstaat die de zaak van de Verenigde Naties toegewijd is, is blijkbaar het fundamentele mensenrecht. Voor libertariërs is dat uiteraard een anathema. Zij hebben principiële bezwaren tegen de verzorgingsstaat omdat die voortdurend en op grote schaal de voor hen fundamentele natuurlijke rechten van mensen schendt.

Niet-universaliseerbare mensenrechten

Het valt overigens niet alleen voor libertariërs moeilijk de mensenrechten van de UV ernstig te nemen. De opsomming ervan laat een chaotisch indruk na, de formulering is soms onelegant en duister. Bovendien zijn er manifeste contradicties en aporieën. Hoe kan men ‘de vrije keuze’ van arbeid of onderwijs verzoenen met het idee dat arbeid een billijke en toereikende vergoeding moet opleveren of dat het onderwijs kosteloos moet zijn? En wat betekent de stelling van artikel 28 over het recht op de volle uitwerking van de in de UV uitgedrukte rechten en vrijheden, als de uitwerking van het ene recht die van andere in de weg staat? Moeten wij concluderen dat mensen recht hebben op wat alleen verwezenlijkbaar is in Utopia, waar er van alles ruim genoeg is voor iedereen en het maken van keuzen bijgevolg geen kosten veroorzaakt?

De mensenrechten staan inderdaad onderling op gespannen voet. Zelfs in de rijkste staten nopen budgettaire beperkingen tot een vaak scherpe strijd tussen belangengroepen uit verschillende sectoren als onderwijs, huisvesting, gezondheidszorg, sociale zekerheid, kunst en cultuur en dergelijke. Wat daarin voor hen op het spel staat is het behoud of de uitbreiding van hun aandeel in ‘de organisatie en de middelen van het land’. Dat men die belangen nu ‘mensenrechten’ noemt, verandert daar niets aan. Het houdt enkel het risico in van een escalatie van de politieke retoriek, nu het vaandel van de mensenrechten over ongeveer het gehele domein van het overheidsoptreden wappert. Elke overheidsmaatregel is daarmee tegelijkertijd te duiden als een maatregel ter bevordering van een mensenrecht én als een beknotting of verwaarlozing van andere mensenrechten.

Niets rest nog van het idee dat rechten absoluut zijn en dat voor de schending ervan alleen in extreme situaties een verontschuldiging kan worden ingeroepen. De mensenrechten van de UV zijn bijna zonder uitzondering¹ vatbaar voor onderhandeling en eindeloze

¹ **De uitzonderingen zijn de rechten die corresponderen met het absolute verbod van slavernij, knechtschap en dergelijke (in de artikelen 4, 5, 9 en 12) waar eerder in deze tekst naar verwezen werd.**

compromissen en nuanceringen. Zo ontstaat een onbeperkte ruimte voor het afwegen van het ene recht tegen het andere en dus ook voor een machtsuitbreiding van de politieke en administratieve organen die zich daarmee bezighouden. Elk mensenrecht impliceert aldus een recht op meer overheidsbemoediging.

Een dilemma. Er is hier een probleem in verband met de interpretatie van de zogeheten 'vrijheidsrechten' uit de eerste hierboven genoemde reeks. Nogal wat mensen lijken te geloven dat die 'vrijheidsrechten' niets anders zijn dan uitwerkingen van de klassieke vrijheidsrechten (leven, vrijheid, eigendom). Het probleem is dat voor de verwerkelijking van de andere mensenrechten van de UV hoe dan ook grootschalige inbreuken op die klassieke vrijheidsrechten onvermijdelijk zijn, ondanks het feit dat de klassieke vrijheidsrechten een absoluut karakter hebben. De keerzijde van de mensenrechtenadministratie is een kluwen van belastingen en regulering dat nagenoeg alle aspecten van het leven omvat.

Als wij aannemen dat de 'vrijheidsrechten' van de UV nog altijd de klassieke vrijheidsrechten zijn, dan staan wij voor een dilemma: Ofwel nemen wij de klassieke vrijheidsrechten ernstig en dan blijft er weinig of geen ruimte voor de sociale, economische en culturele rechten van artikel 22 en volgende; ofwel nemen wij die laatste ernstig en dan blijft er weinig of geen ruimte voor de klassieke vrijheidsrechten. In beide gevallen is de conclusie dezelfde: De mensenrechten van de UV zijn onderling onvereenigbaar en de UV zelf is niet meer dan onsamenhangende propaganda.

Er is echter nog een derde mogelijkheid, namelijk dat ook de 'rechten' uit de eerste reeks geen vrijheidsrechten in de klassieke zin van het woord zijn, maar net zoals de sociale en andere rechten uit de derde reeks aanspraken op overheidsbemoediging. Onder die hypothese is 'vrijheid' niet meer dan een van de vele andere begeerlijke zaken (zoals onderwijs, gezondheidszorg, sociale voorzieningen allerhande) die de nationale en internationale overheden en hun deskundigen ter afweging in de balans van de politieke beeldvorming dienen te werpen. Iedereen moet er dan ook op voorbereid zijn dat zijn recht op vrijheid in gegeven omstandigheden plaats zal moeten maken voor het recht van een ander op bijvoorbeeld kunstgenot of betaald verlof.

Een gedachte-experiment. De UV mag dan wel 'universeel' heten, zij is geen verklaring van de universele rechten van de mens. Zij is een universele verklaring van rechten die onmogelijk gelijktijdig en voor iedereen verwezenlijikbaar zijn. De sociale, economische en culturele rechten komen immers onvermijdelijk in conflict met elkaar. Dat geldt niet alleen voor het geheel of een combinatie van de verschillende mensenrechten. Het geldt ook voor ieder van die rechten op zich. Het volgende gedachte-experiment volstaat om dat aan te tonen.

Stel u voor dat Albert en Boudewijn als schipbreukelingen aanspoelen op een onbewoond eiland. Uiteraard spoelen met hen ook hun mensenrechten aan, onder meer hun recht op arbeid. Hun arbeid is uiteraard een belangrijke factor voor hun overleving. Wat is evenwel voor hen het belang van het 'recht op arbeid' en alles wat daar volgens artikel 23 e.v. van de UV bij hoort? Klaarblijkelijk heeft Albert er recht op dat Boudewijn hem onder billijke en bevredigende arbeidsvoorwaarden tewerkstelt, beschermt tegen werkloosheid, hem een billijke en toereikende vergoeding betaalt en hem ook nog periodiek betaald verlof toekent. Als Boudewijn hem die dingen niet geeft, dan schendt hij zijn

mensenrecht — en dan heeft Albert het recht Boudewijn te dwingen hem te bezorgen waar hij recht op heeft. Kortom, Alberts recht op arbeid is onder de gegeven omstandigheden gewoon een recht op Boudewijn. Zo is ook Boudewijns recht op arbeid niets anders dan een recht op Albert. Ieder van hen heeft het recht de ander te dwingen hem een dienstbetrekking aan te bieden die bij zijn ‘menselijke waardigheid’ past, of anders hem een werkloosheidsvergoeding te betalen.

Gelijke rechten houden uiteraard niet noodzakelijk gelijke kansen in. Neem aan dat Albert in staat is zijn recht op arbeid af te dwingen. Hij heeft daarbij de keuze om Boudewijn te verplichten ofwel hem in dienst te nemen ofwel hem te beschermen tegen de gevolgen van werkloosheid. Welke keuze zal hij maken? Het vergt niet veel verbeeldingskracht en nog minder kennis van de geschiedenis om te zeggen dat Albert waarschijnlijk een adequate werkloosheidsvergoeding zal eisen — dat hij zijn macht zal gebruiken om zich als de ‘vorst’ van het eiland te vestigen en te leven van de arbeid van zijn onderdaan. Opmerkingen over de rechten van Boudewijn kan hij beantwoorden met een verwijzing naar artikel 22. Daar leren wij dat ‘het recht op het verkrijgen van de economische rechten’ ondergeschikt is aan ‘de organisatie en de middelen van elk land’. Het zal Albert niet moeilijk vallen zijn heerschappij over het eiland voor te stellen als een rechtmatige uitwerking van het recht op arbeid. Als hij zich niet aan gruweldaden bezondigt, is er volgens de mensenrechtenfilosofie van de UV geen vuiltje aan de lucht. Achter de mensenrechten staat het recht van de sterkste.

Het is uiteraard mogelijk dat de machtsverhoudingen in balans zijn en dat Albert en Boudewijn zich uitputten in pogingen om hun recht op arbeid ten opzichte van elkaar af te dwingen. Dat is dan hun versie van de oorlog van allen tegen allen, die driehonderdvijftig jaar geleden door Thomas Hobbes werd voorgesteld als de onvermijdelijke consequentie van wat hij het ‘natuurlijke recht’ van de mensen noemde. Op dat hobbesiaanse ‘natuurlijke recht’ komen wij later nog terug. Het is bijzonder relevant voor de duiding van de mensenrechten.

Het gedachte-experiment toont aan dat in een eenvoudige situatie met twee personen de rechten van de UV geen basis vormen voor het samenleven van mensen. Hieruit volgt niet dat zij dat zij dat wel doen in een situatie met drie of meer personen. In zo’n situatie zijn uiteraard allerlei coalities mogelijk waardoor naast een vorstelijk bewind ook een minderheids- of een meerderheidsregime kan ontstaan, maar ten gronde verandert er overigens niets. Het gedachte-experiment toont verder aan dat de mensenrechten van de UV ons geen andere keuze laten dan die tussen een oorlog van allen tegen allen en een sterke staat die zich (met inachtneming van enkele fatsoensnormen) het recht voorbehoudt te beschikken over het leven, de vrijheid en de middelen van zijn onderdanen.

Dat betekent uiteraard niet dat er behalve een oorlog of een overheersing van de een door de ander geen andere uitkomsten mogelijk zijn op het eiland. Stel dat Albert en Boudewijn over genoeg gezond verstand beschikken om in te zien dat zij geen belang hebben bij onrecht in de vorm van oorlog of politieke overheersing. Wellicht ontdekken zij dan dat de mensenrechten van de UV niets te maken hebben met recht in de klassieke zin van het woord, namelijk de vreedzame samenleving en samenwerking van mensen op voet van gelijkheid.

Mensenrechten in filosofisch perspectief

Mensenrechten: aanspraken zonder rechtsgrond? Dat de niet-universaliseerbare mensenrechten van de UV onvermijdelijk aanleiding geven tot conflicten, is niet de enige reden om hun status als recht in de klassieke zin van het woord ter discussie te stellen. Bij de lezing van de UV valt onmiddellijk op dat er daarin bijna uitsluitend sprake is van ‘rechten op’. De kenmerkende formule van de Verklaring is ‘ieder mens heeft recht op X’, waarin X staat voor iets dat de meeste mensen elk voor zichzelf wel willen hebben. De formule suggereert meteen dat mensen recht hebben op wat zij willen, verlangen of begeren, althans voor zover dat iets is wat de meeste andere mensen ook begeren.

Dergelijke ‘rechten op’ kunnen normaliter geen fundamentele rechten zijn. Naar hun vorm beschouwd zijn zij aanspraken. Als zodanig zijn zij rechtsgeldig alleen als zij gebaseerd zijn op een recht. Iemand die mij zijn auto verkoopt heeft ‘recht op betaling’ voor het geleverde voertuig: Hij kan mij rechtsgeldig aanspreken om die betaling te eisen. De reden is evenwel niet dat hij een algemeen ‘recht op betaling’ of een ‘recht op geld’ heeft; de reden is dat de auto in kwestie zijn eigendom is en blijft zolang niet aan de overeengekomen voorwaarden voor de eigendomsoverdracht voldaan is. Om soortgelijke redenen heeft de bakker recht op betaling van het door hem geleverde brood en de bestolene recht op de teruggave van zijn eigendom. Tegenover de aanspraak van de bakker op betaling staat de verplichting die de koper op zich genomen heeft om het brood te betalen. Beide, de verplichting en de aanspraak, hebben hun grond in het eigendomsrecht van de bakker. Zonder dat recht hebben zij geen juridische betekenis. Dat geldt ook voor de bestolene: Hij heeft een rechtsgeldige aanspraak op de gestolen goederen omdat dat zijn goederen zijn.

In het algemeen geldt dat ieder mens een rechtsgeldige aanspraak heeft op respect voor zijn recht.² Als dat respect alleen in de vorm van een bepaalde prestatie kan betoond worden, dan kan hij rechtsgeldig aanspraak maken op de levering van die prestatie. In die zin zijn ‘rechten op’ alleen te beschouwen als afgeleide producten van een recht, en wel als bijzondere vormen van de rechtsgeldige aanspraak op respect voor dat recht.

De UV stelt de mensenrechten voor als ‘rechten op’, dus als rechtsgeldige aanspraken. Zij laat ons evenwel in het ongewisse niet alleen over het recht of de rechten waarop die aanspraken rechtsgeldig gebaseerd zouden zijn, maar ook over de feitelijke grond of oorzaak van die rechten zelf.

Menselijke waardigheid. Men zou de in de vorige zin gestelde diagnose kunnen betwisten met een verwijzing naar artikel 1 van de UV: ‘Alle menselijke wezens worden vrij en gelijk in waardigheid en in rechten geboren.’ Ook elders in de UV verschijnt de term ‘waardigheid’. Zegt de UV dan niet dat een ieders fundamentele recht zijn waardigheid is? Zegt zij niet dat ieder mens rechtsgeldig aanspraak kan maken — dus recht heeft — op respect voor zijn waardigheid? Ongetwijfeld, maar verhelderend is dat niet. Waardigheid in de gewone zin van het woord is immers niet iets dat alle mensen als zodanig hebben. Wie

² Zie Frank van Dun, *Het fundamenteel rechtsbeginsel, een essay over de grondslagen van het recht* (Kluwer-Rechtswetenschappen, Antwerpen, 1983).

daaraan twijfelt, hoeft slechts de krant open te slaan of een aflevering van de Jerry Springer Show te bekijken.

Nu is de verwijzing naar ‘de menselijke waardigheid’ niet ongewoon in de rechtsfilosofie, waar de term inderdaad een bijzondere betekenis heeft. Hij dient daar om aan te duiden dat mensen als zodanig rechten hebben die zij ook dienen te respecteren. Hij zegt evenwel niet welke rechten mensen hebben noch waarom zij die hebben. Zonder een duidelijke aanwijzing van een objectieve grondslag van het fundamentele recht van mensen is ‘menselijke waardigheid’ niet meer dan een holle frase en blijven de mensenrechten aanspraken zonder rechtsgrond.

Voor de klassieke rechtsfilosofie is de relevante grondslag meestal het feit dat een mens normaliter een ‘animal rationis capax’ is, een met rationele vermogens begaafd levend wezen van een soort die geacht werd zich juist door die vermogens te onderscheiden van andere soorten van levende wezens. Voor de klassieke rechtsfilosofie zijn die rationele vermogens de natuurlijke kenmerken die de mensen onder alle andere levende wezens hun specifiek menselijke waardigheid verlenen. Zij maken het mogelijk en zinvol mensen als natuurlijke personen (morele subjecten, rechtssubjecten) te beschouwen, hun woorden en daden volgens ethische en juridische criteria te beoordelen en hun eerlijkheid en waarachtigheid ter discussie te stellen. Zij zijn ook de grondslag voor het recht dat ieder mens precies als natuurlijke persoon subject heeft. Dat fundamentele recht is het recht om naar eigen inzicht maar rekening houdend met het identieke recht van ieder van zijn soortgenoten zijn leven te leiden.

Een persoon is een natuurlijk rechtssubject. Hij heeft, zoals dat heet, een rechtsbewustzijn. Het kent het verschil tussen recht en onrecht, begrijpt wat het is rechten te hebben, te handelen binnen de perken van het recht, rechten van anderen te respecteren of te schenden, onrecht te lijden enzovoort. Veruit de meeste mensen zijn zonder enige twijfel rechtssubjecten in die zin, al zijn er genoeg lieden die desondanks niet geneigd zijn veel respect te tonen voor de rechten van anderen. Het is zinvol mensen als rechtvaardig of onrechtvaardig te beoordelen precies omdat zij rechtssubjecten of personen zijn.

Mensenrechten en dierenrechten. Wat is de grondslag is van de mensenrechten die de Verklaring ons zo gul toekent? De tweede zin van artikel 1 lijkt te suggereren dat wij de menselijke waardigheid dienen op te vatten in de zin van de klassieke rechtsfilosofie: ‘[Alle menselijke wezens] zijn begaafd met rede en geweten en moeten elkaar bejegenen in een geest van broederlijkheid.’ Een dergelijke interpretatie stelt ons echter voor een probleem: De meeste mensenrechten van de UV hebben helemaal geen verband met de redelijke natuur van de mensen of hun vrijheid. Een groot aantal van die rechten — in het bijzonder de sociale en economische rechten — lijkt zo overgenomen te zijn uit het charter van een vereniging voor de bevordering van dierenwelzijn. Zulk een charter bepaalt typisch dat dieren recht hebben op een goede behandeling. Zij hebben recht op goede verzorging, huisvesting, voeding, rust, bewegingsruimte en dergelijke; zij mogen niet aan foltering of wreedaardige straffen onderworpen worden; en althans wilde en exotische dieren mogen ook niet verhandeld of in gevangenschap gehouden worden.

Die zogeheten ‘dierenrechten’ zijn uiteraard niet gebaseerd op de redelijke natuur van de dieren noch op het idee dat dieren met een geweten begaafd zouden zijn. Zij zijn ge-

baseerd enerzijds op het feit dat dieren lust en onlust voelen en anderzijds op menselijke fatsoensnormen. Die grondslagen zijn echter niet voldoende om dieren als *rechtssubjecten* of *personen* te beschouwen. Het heeft geen zin hun gedrag rechtvaardig of onrechtvaardig te noemen of te speculeren over hun rechtsplichten. Het heeft evenmin zin ons voorstellingen te maken van dieren die rechtsgeldige afspraken of aanspraken maken of betwisten, rechten afdwingen, overdragen of er afstand van doen, de rechten van andere dieren respecteren en dergelijke.

Ook hier staan wij voor een dilemma: Ofwel zijn ‘dierenrechten’ rechten in de klassieke zin van het woord, namelijk rechten van personen; ofwel hebben de rechten van mensen hun grond in een eigenschap die zij delen met andere diersoorten (en is er dus geen verschil tussen menselijke en dierlijke ‘waardigheid’, en geen verband tussen ‘rechten hebben’ en ‘een persoon zijn’).

Onder de eerstgenoemde hypothese kunnen ‘dierenrechten’ alleen bestaan als menselijke constructies. Dan zijn ‘dierenrechten’ evenwel geen rechten *van* dieren maar veeleer reflecties van machtsaanspraken van mensen die hun fatsoensnormen voor de omgang met dieren tot voor iedereen afdwingbare wetten willen maken. Op dezelfde wijze kunnen wij uitdrukkingen als ‘de rechten van de kunst’, ‘de rechten van het culturele patrimonium’ of de ‘rechten van het historische landschap’ duiden.

Onder die hypothese is de opvallende overeenkomst van de mensenrechten van de UV en de dierenrechten als volgt te verklaren: zoals de ‘dierenrechten’ geen rechten van dieren zijn, zo zijn de ook de ‘mensenrechten’ geen rechten *van* mensen. Zij zijn slechts reflecties van machtsaanspraken van sommige mensen (regeringen, politieke bewegingen) die anderen (andere regeringen) bepaalde fatsoensnormen (staatsinstellingen, beleidsvormen) willen opdringen voor een goede behandeling van hun onderdanen. Deze hypothese maakt begrijpelijk waarom de ‘mensenrechten’ zo vaak geduid worden als uitingen van arrogant Westers imperialisme.

Waardigheid en begeerte. Vanuit filosofisch oogpunt is de tweede hypothese — dat de mensenrechten van de UV hun grond niet hebben in de specifiek menselijke natuur — veel pregnanter. Wij hebben gezien dat bijna al die rechten dezelfde vorm hebben. Zij zijn alle aanspraken op begeerlijke dingen. Wij kunnen ze daarom alleen als rechtsgeldig beschouwen als wij aannemen dat er een recht aan ten gronde ligt. De UV noemt dat recht niet. Wij kunnen uit de tekst evenwel afleiden dat het een recht is dat wij alleen kunnen respecteren door de begeerten van de betrokkene te vervullen, dus door te doen wat hij wil. Kortom, wat iemand begeert, is zijn recht. Daarom kan hij als mens rechtsgeldig aanspraak maken op wat hij begeert (voor zover het iets is dat veel anderen ook wel willen).

Als wij ons laten leiden door de tekst van de Verklaring dan moeten wij zeggen dat de waardigheid van de mens ligt in zijn behoefte of begerigheid, in zijn ambitie zichzelf te bevredigen. Haar oorzaak is zijn hebzucht en machtsdrang of, voor wie het graag wat mooier voorstelt, zijn verlangen naar een ideale wereld waarin het hem aan niets ontbreekt.³ Wanneer wij een ander niet geven wat hij verlangt, dan waarderen wij hem niet

³ **Politiek idealisme is vaak niet meer dan een projectie van hebzucht. Door onze begeerten door een politicus te laten vertolken, geven wij hem de gelegenheid zich te pro-**

als wat hij is, namelijk een mens. Wij doen hem dan onrecht aan. Dat is in een notendop de filosofie van de ‘mensenrechten’.

De wonderbaarlijke vermenigvuldiging van mensenrechten⁴ waar wij de laatste decennia mee geconfronteerd werden, krijgt hier een onmiddellijke verklaring. Als mensenrechten niets anders zijn dan rechten op wat mensen willen of begeerlijk vinden, dan is het niet moeilijk ad libitum, ad infinitum en ad nauseam alsmaar meer rechten te bedenken. Alleen de dood stilt de begeerte volkomen. Er is evenwel geen inflatie van rechten zonder depreciatie van rechten. Uw gisteren verworven ‘recht’ is nu al een deel van zijn waarde kwijt omdat het in conflict komt met ‘rechten’ die anderen vandaag verworven hebben. Dergelijke conflicten zijn onontkoombaar omdat ‘mensenrechten’ alleen maar *aanspraken* zijn op schaarse goederen en middelen, met inbegrip van de schaarse tijd en energie van andere mensen.

Hobbes en de mensenrechten

De filosofie van de ‘mensenrechten’ is ouder dan de UV. De eerste volwaardige uitdrukking ervan vinden wij in de geschriften⁵ van Thomas Hobbes, de beroemde en beruchte zeventiende-eeuwse apologeet van het vorstelijke absolutisme. Zijn subversieve interpretatie van het ‘natuurlijke recht’ van de mensen is de kiem waaruit de hedendaagse ‘mensenrechten’ ontsproten zijn.

De rechtsfilosofie van Thomas Hobbes. De grote lijn van Hobbes’ betoog is bekend: Ieder mens heeft van nature het recht naar eigen inzicht alles — maar dan ook álles — te doen wat hij nodig of nuttig acht voor zijn zelfbehoud.⁶ Wat ik kan doen, dat heb ik van nature het recht te doen. De voor ons interessante implicatie is uiteraard dat iedereen van na-

fileren als een onbaatzuchtige idealist. Daardoor kunnen wij onze hebzucht vermommen als steun aan zijn idealistische zaak. Zoals Robert Musil schreef in zijn *Der Mann ohne Eigenschaften*: ‘Vandaag durven alleen criminelen het nog aan hun misdaden niet in filosofie te verpakken.’

⁴ Volgens sommigen zijn wij al aan de vijfde generatie van mensenrechten toe. De eerste generatie omvat traditioneel grondwettelijk gewaarborgde ‘vrijheidsrechten’ in verband met godsdienst, meningsuiting, briefgeheim en dergelijke; de tweede betreft de zogeheten ‘sociale en economische rechten’ (op arbeid tegen een ‘rechtvaardig loon’ of op werkloosheidsvergoeding, gratis onderwijs en ziekteverzorging en dergelijke). Voor sommigen omvatten zij ook ‘culturele rechten’ (zoals het recht op kunstgenot en op de weldaden van de wetenschappelijke vooruitgang van art.27 van de Verklaring, op het behoud van het gemeenschappelijke culturele erfgoed van de mensheid), terwijl die voor anderen een derde generatie vormen. Dan zijn er de ‘internationale solidariteitsrechten’ (recht op vrede, dekolonisatie en ontwikkeling van alle volkeren, een gezonde leefomgeving). En nu doemt het idee op dat mensen recht hebben op biodiversiteit en op de erkenning van de ‘rechten’ van dieren en planten, zeldzame soorten, bijzondere biotopen, landschappen en wat al niet.

⁵ In het bijzonder in het boek *Leviathan* uit 1652, dat nu in vele uitgaven en vertalingen verkrijgbaar is.

⁶ De terminologie van Hobbes is misleidend. Wat hij ‘het natuurlijke recht van een mens’ noemt is, zo legt hij uit, in feite de handelingsvrijheid van die mens en die vrijheid is op haar beurt niets anders dan ‘the absence of external Impediments’. Het natuurlijke recht is dus de gelegenheid die mensen hebben om naar eigen inzicht te handelen. Elk spoor van het idee dat recht iets met samenleven te maken heeft, is hier zorgvuldig uitgewist.

ture het recht heeft anderen eenzijdig te belasten, zelfs gevangen te nemen, in slavernij te houden of te doden. Het is ‘een recht op alles, zelfs op het lichaam van een ander’.⁷ Welnu, aldus Hobbes, als iedereen op grond van dat recht zou handelen, dan zou het resultaat een universele oorlog van allen tegen allen zijn.

Laten wij de dingen bij hun naam noemen. Wat Hobbes zei, was dat onrecht plegen het natuurlijke recht van ieder mens is: recht is onrecht. De fundamentele keuze voor de mensen is dus niet de keuze tussen recht en onrecht. Wat dan wel? Het antwoord van Hobbes is ondubbelzinnig: de fundamentele keuze is die tussen georganiseerd en ongeorganiseerd onrecht, tussen de orde van een soeverein belastingmonopolie en de wanorde van ‘vrije belastingconcurrentie’.

In de argumentatie van Hobbes verscheen de belastingmacht van de overheid als de organisatie van het natuurlijke (on)recht van alle mensen, dat in zijn ongeorganiseerde variant niets dan onheil brengt. Alleen een dwaas zou zich niet akkoord verklaren met een keuze voor de organisatie en monopolisering van het (on)recht. Volgens Hobbes zullen verstandige mensen dus wel inzien dat zij hun natuurlijk recht moeten neerleggen en afstand doen van hun vermogen naar eigen inzicht te handelen — van hun natuurlijke menselijkheid. De staat wordt op die manier gerationaliseerd als de uitkomst van een ‘maatschappelijk verdrag’, de overheid als de ‘soevereine uitvoerder van de wil van allen’ die aan zijn macht onderworpen zijn. De essentie van dat verdrag is immers dat de onderdanen zich er individueel toe verbinden zich te vereenzelvigen met de soevereine macht en in het bijzonder zichzelf te beschouwen als de auteurs van al diens daden.⁸ Kortom, al wat de staat zijn burgers aandoet, dat worden die geacht zichzelf aan te doen. Bijgevolg is er hoegenaamd geen onrecht in de staat, want ‘niemand lijdt onrecht door een daad waar hij zelf mee ingestemd heeft’.⁹

Van natuur naar fictie. Die staat is een fictie, een charade. De betekenis van het maatschappelijk verdrag is dat mensen afspreken die fictie voor werkelijkheid te nemen. Hoe de verhoudingen in de staat ook mogen verschijnen in een natuurlijke menselijke beschouwing, bekeken door de burgerlijke bril van het verdrag is er van onrecht geen sprake meer. Elke daad van de soeverein is als zodanig niets anders dan de uitvoering van de wil van de burgers zelf, en daarom rechtmatig. De wil van de burgers is echter geen onafhankelijk gegeven: Hij krijgt slechts vorm in de daad van de soeverein, in diens wetgeving. De mensen die in feite de burgers zijn, weten dus niet wat zij als burgers willen zolang het politieke gezag niet gesproken heeft.

In de plaats van het hobbesiaanse ‘natuurlijke recht’ (Wat een mens kan, dat heeft hij het recht te doen) komt het fictieve ‘burgerlijke recht’ (Wat de staatswetten een burger toestaan, dat kan hij doen). Als burgers sluiten wij ons op in een wereld waarin wijzelf niet meer dan wettelijke ficties zijn. De burger is immers alleen denkbaar als een deel van de staat. Buiten de staat is hij niets en binnen de staat is hij slechts aanwezig voor zover

⁷ Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), hoofdstuk 14: ‘a Right to every thing; even to one anothers body’.

⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, hoofdstuk 16

⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, hoofdstuk 15: ‘Whatsoever is done to a man, conformable to his own will signified to the doer, is not injury to him.’

hij ‘vertegenwoordigd’ wordt door het politieke gezag. Zo behoort de burger de staat toe. Zo behoort ook zijn ‘eigendom’ de staat toe, want die eigendom is zoals hijzelf een staatsrechtelijke creatie.¹⁰

Begeerte als recht. De filosofische grond voor die merkwaardige theorie is Hobbes’ mensbeeld. Dat was niet het traditionele beeld van de mens als een natuurlijk wezen met objectieve grenzen. Volgens zijn definitie is ieder mens niets anders dan een bundel van verlangens en begeerten, die gezamenlijk een onbegrensd verlangen naar macht vormen.¹¹ Wij kunnen gerust toegeven dat begerigheid de mensen niet vreemd is. De relevante vraag is evenwel of wij Hobbes moeten volgen als hij dat aspect van het menszijn uitkiest om er een politieke rechtsleer aan op te hangen.

De interpretatie van de rechten van mensen als gegrond in hun subjectieve behoeften, wensen, begeerten en verlangens is het meest subversieve element in de theorie van Hobbes: Ik ben wat ik begeer, wat ik begeer is mijn recht; ik heb dus recht op wat ik begeer. De theorie zou pas eeuwen later haar volle effect tonen, maar het mag al duidelijk zijn dat zij een uitgesproken ‘economische’ rechtvaardiging van de staat als behoeftebevrediger impliceert.¹²

Hobbes redivivus. De theorie van Hobbes werd aanvankelijk door nagenoeg niemand ernstig genomen. Tot ver in de negentiende eeuw bleef zij veeleer een intellectuele curiositeit. De heersende ideologie van de constitutionele rechtsstaat had haar wortels diep in geheel ander gedachtegoed, namelijk dat van de klassieke natuurlijke rechten van John Locke en andere achttiende-eeuwse auteurs. Het staatsabsolutisme van Hobbes was weliswaar aanwezig in de republikeinse vermomming die Rousseau ondertussen had aangeleverd, maar maakte overigens weinig indruk. De in de Verklaring van de Rechten van de Mens en van de Burger (1789) vastgestelde voorrang van de natuurlijke boven de burgerlijke rechten bleef immers de juridische en politieke denkbeelden beheersen.

In de late negentiende eeuw werd de theorie van Hobbes evenwel opgevist als een ‘rationele fundering’ voor de staatsalmacht, die toen door velen verheerlijkt werd. In dezelfde periode kreeg ook het democratiebegrip hobbesiaanse boventonen. Tot dan toe was aan democratie vooral gedacht als een methode om wetgevers te kiezen die de rechtsorde zouden bewaken en versterken, niet om belastingmacht toe te wijzen. De rechtsstaat diende te werken met de middelen die hem door hun rechtmatige bezitters werden toegekend. Het was de taak van hun vertegenwoordigers in de wetgevende macht erop toe te zien dat dat ook gebeurde.¹³ De kroon noch de wetgevende macht

¹⁰ *Leviathan*, deel II, hoofdstuk 29: ‘Every man has indeed a Propriety that excludes he Right of every other Subject; And he has it onely from the Sovereign Power...’

¹¹ *Ibid.* deel I, hoofdstuk 11. ‘Macht’ omvat alle middelen en mogelijkheden om alsmaar meer subjectieve doelstellingen te kunnen realiseren. *Ibid.* deel I, hoofdstuk 10.

¹² Die rechtvaardiging gaat echter veel verder dan de louter politieke waar het Hobbes om te doen was, namelijk dat de staat een effectief machtsmonopolie heeft en daarmee een einde maakt aan de dreiging van ‘de oorlog van allen tegen allen’.

¹³ De relevante toets was de noodzakelijkheid van de uitgaven, niet de draagkracht van de burgers: ‘Men mag de staatsinkomsten niet bepalen op grond van wat mensen kunnen betalen, maar op grond van wat noodzakelijk is; en als men zich dan toch richt op wat zij kunnen geven, dat men zich dan tenminste basere op wat zij altijd kunnen geven.’ Montesquieu, *De l’Esprit des Lois*, (1748), XIII,1. Ook de overtuiging dat de fis-

konden daarom enig soeverein belastingrecht hebben.¹⁴ De toepassing van het beginsel van de scheiding der machten hield ‘the power to tax’ uit de handen van de uitvoerende macht. Het parlement, dat zelf nauwelijks enige ‘power to spend’ had, vond zijn bestaansreden grotendeels in de controle en beteugeling van die koninklijke macht.

Dat veranderde in de tweede helft van de negentiende eeuw met de opkomst van de ‘Polizei-Staat’ (de beleidsstaat), vaak onder autocratische heersers. De agitatie om de uitbreiding van het kiesrecht bereikte aan het einde van die eeuw een hoogtepunt. Zij bracht een dynamiek op gang die gekenmerkt werd door mobilisering van groepen, partijvorming en strijd om de macht, in het bijzonder om de belastingmacht. Politici als Lodewijk Napoleon (later Napoleon III), Bismarck, Disraeli en Joseph Chamberlain ontptopten zich als de architecten van het ‘revolutionaire conservatisme’¹⁵ dat de Europese politiek in die tijd ging beheersen. Zij waren voortdurend op zoek naar nieuwe coalities ter ondersteuning van hun beleid. Dat was gericht op imperialistische expansie, snelle modernisering, concentratie van industriële en financiële machten in een aantal groepen¹⁶ en versterking van de overheidsmacht. De uitbreiding van het kiesrecht was voor hen een middel om hun doel veilig te stellen — de creatie van ‘een autoritair regime gelegitimeerd door democratische verkiezingen’.¹⁷

De opkomst van de politieke partijen holde de constitutionele rechtsstaat uit, in het bijzonder door een transformatie van het beginsel van de scheiding der staatsmachten. De parlementaire meerderheidspartijen werden immers ook de regeringspartijen. Van een methode om de bewakers van de rechtsorde te kiezen werd de democratie een methode om de belastingmacht en de heerschappij toe te wijzen. Van de behoeder van de natuurlijke rechten werd het parlement de hoogste beleidsinstantie, een politieke wetgever die zich niet stoorde aan die natuurlijke rechten.

De politieke metamorfose van de staat deed het universele belastingrecht van Hobbes herleven als een universeel kiesrecht. In de verkiezingsstrijd wordt op rituele wijze de oorlog van allen tegen allen opgevoerd. De inzet daarvan is de toewijzing van de belas-

cus in confrontaties met individuele burgers geen wettelijke privileges, immuniteiten of omkering van de bewijslast kan inroepen, is relevant (evenals de beperking van de mogelijkheid om in gebreke blijvende belastingbetalers strafrechtelijk te vervolgen).

¹⁴ ‘Taxation is no part of the legislative or executive power’. Aldus William Pitt, ‘Taxation of Colonies’, Speech in House of Commons, 17 december 1765 (16 Parl. Hist. p.98 e.v.), in Cecil S. Emden, *Selected Speeches on the Constitution*, Part II (Oxford University Press, London, 1939), p. 216.

¹⁵ Frits Boterman, *Moderne geschiedenis van Duitsland, 1800-1990* (Amsterdam, 1996) p.97

¹⁶ Zie bijvoorbeeld, G. Duchêne, *L’Empire industriel, Histoire critique des concessions financières et industrielles du Second Empire* (Paris, 1969), die de wereld van de *haute-finance* en de grote industrie in Frankrijk onder Napoleon III reduceert tot welgeteld 183 personen.

¹⁷ Frits Boterman, *Ibid.* Zie ook H. Spormans, Centre Formation, Nation-building and Democratisation, in Bruno de Witte & Caroline Fodder, *The Common Law of Europe and the future of legal education* (Deventer, 1992), die een algemeen theoretisch model voorstelt waarin “democratisation is understood as a strategy of state elites in the promotion of their interests and preferences” (p. 479). Het algemeen kiesrecht voor mannen werd in Frankrijk ingevoerd in 1848, in het Duitse Reich in 1871. Onder Disraeli verdubbelde het aantal kiesgerechtigden in Groot-Brittannië in 1867.

tingmacht. De individuele kiezer wordt niet gevraagd wie hém mag belasten en regeren, maar wie hem en álle anderen mag belasten en regeren — alsof hij het recht heeft daarover te beslissen, alsof hijzelf het recht heeft alle anderen naar willekeur te belasten. In het verband van de beleidsstaat is de hypothese van het hobbesiaanse universele belastingrecht uiteraard onmisbaar. Hoe zou iemand een ander het recht kunnen verlenen iets te doen als hijzelf niet het recht heeft datzelfde te doen? Als u probeert uw buren aan te doen wat een democratische overheid haar onderdanen aandoet (in de vorm van belastingen, regulering en dergelijke), dan zult u waarschijnlijk en terecht in de gevangenis belanden. Een democratie staat u niet toe dergelijke dingen te doen, ook niet in samenwerking met anderen. Zij staat u evenwel toe een politieke ‘vertegenwoordiger’ te kiezen die ze wel mag doen.

Het democratische mysterie is dat die vertegenwoordigers bekleed zijn met machten en bevoegdheden die de mensen die hun die ‘rechten’ verlenen niet hebben. Het mysterie verdwijnt evenwel onmiddellijk wanneer wij ons de hobbesiaanse grondslag van de democratische beleidsstaat herinneren: Onrecht is niet verkeerd als het maar goed georganiseerd, dat wil zeggen gemonopoliseerd is. Een democratie is een manier om zo’n monopolisering tot stand te brengen. Zij berust op de veronderstelling dat elke kiezer het recht heeft over alle onderdanen (kiezers en anderen) te beschikken. Dat blijkt duidelijk in het — het zij toegegeven onwaarschijnlijke geval — dat u als enige kiezer komt opdagen voor de verkiezingen. Uw stem beslist dan welke partij in het parlement zal zetelen en de regering mag vormen. U treedt dan op als een absoluut vorst die zijn raadgevers en ministers kiest en hen machtigt over al uw medeburgers te heersen.¹⁸

Gezien de inzet van de verkiezingen in een beleidsstaat kunnen zij geen legitimerend effect hebben als zij niet berusten op de vooronderstelling dat ieder burger naar believen over alle anderen mag beschikken. Hobbes redivivus: recht is democratisch georganiseerd onrecht — onrecht dat onzichtbaar wordt als wij de fictie aanvaarden dat het niet mensen zijn die stemmen, maar burgers. Als mensen zouden wij immers elkaar belasten, als burgers belasten wij slechts ‘onszelf’.

Politiek als oorlog. De herleving van Hobbes in de late negentiende eeuw moeten wij begrijpen tegen de achtergrond van de barbaarse ideologieën die toen als paddestoelen uit de grond rezen. Intellectuelen en hemelbestormers van allerlei slag grepen Darwins ‘struggle for life’ en de ‘survival of the fittest’ aan om op te roepen tot een nietsontziende strijd-tot-het-einde om de toekomst. De duizelingwekkende geschiedenisfilosofie van Hegel en consorten, eerst nog een abstracte dialectiek van ideeën, werd voorzien van tanden en klauwen en omgebouwd tot een meedogenloze strijd van naties, volkeren, rassen, klassen, religies, groepen allerhande. ‘De toekomst behoort aan de overwinnaar en de overwinnaar alleen heeft recht.’

In zo’n klimaat was de theorie van Hobbes een voor de hand liggend model van conflictbeheersing. Alleen een sterk gezag kon het deksel op de heksenketel houden — althans zo hoopten de neohobbesianen. Zij hoopten tevergeefs. De uitbreiding van het kiesrecht ondermijnde de politieke machtspositie van gevestigde maatschappelijke belan-

¹⁸ **Weliswaar blijven hun machten beperkt door de grondwet, maar de geschiedenis van de twintigste eeuw leert dat die maar een uiterst beperkte beperking inhoudt.**

gen. Zij versterkte de regeringsmacht zolang die autoritair genoeg kon optreden om zelf niet een speelbal te worden van de maatschappelijke krachten waarop zij uiteindelijk moest steunen.

Door de industrialisering en verstedelijking was de definitie van talrijke nieuwe sociale categorieën mogelijk geworden. Daarmee konden regeringen met wettelijke en bestuurlijke regelingen belangentegenstellingen en belangenovereenkomsten creëren en manipuleren volgens het oude principe 'verdeel en heers'. Door handig nu eens politieke rivaliteit op te wekken en dan weer te sussen probeerden deze democratische heersers in een complexe situatie de door hen voorgestane 'nationale koers' aan te houden. Het was een gevaarlijk spel, dat Keynes als volgt karakteriseerde:

Het ligt in de aard van de moderne staatslieden zoveel dwaasheden te verkondigen als het volk verlangt en daarvan niet meer in de praktijk te brengen dan nodig om hun geloofwaardigheid te behouden. Zij verwachten dat de dwaasheid van wat het volk wil, snel aan het licht zal treden en dat zij dan de gelegenheid zullen hebben naar een wijs beleid terug te keren — de Montessori methode voor de opvoeding van het kind dat 'volk' heet. [Zij weten immers dat] wie dit kind tegensprekt, onmiddellijk plaats zal moeten maken voor andere opvoeders.¹⁹ ... [Z]ij sporen het kind aan naar het vuur te grijpen en wachten als verstandige en zorgzame redders van de samenleving op het juiste ogenblik om het achteruit te trekken, nadat het zich de vingers verbrand heeft en daarom geheel en al tot luisteren bereid is.²⁰

Ondertussen kregen echter steeds meer maatschappelijke geledingen de gelegenheid zich te organiseren om via invloed, druk en zelfs dwang de politieke behartiging van hun belangen veilig te stellen. Deze politieke dynamiek creëerde op den duur een klimaat van crisis en dreiging, in het bijzonder door de toenemende wetsonzekerheid. Het lot van grote bevolkingsgroepen werd afhankelijk gemaakt van de uitslag van verkiezingen. De macht van de overheden was zozeer toegenomen dat zij in staat leken naar willekeur de een te verheffen en de ander te ruïneren. 'Hij die de macht had, verleende zichzelf meteen ook het recht om de tegenstander aan te wijzen die vernietigd moest worden.'²¹ Gematigde politici werden voortdurend in het defensief gedrongen doordat het electorale opbod van extremisten grote aantallen kiezers meetrok. Bovendien waren er die dreigden met gewelddadige acties (straatgeweld, algemene stakingen, een revolutie of een staatsgreep) als zij hun zin niet langs electorale weg zouden krijgen. 'De binnenlandse politieke strijd', zo merkt de historicus François Furet op, 'raakte het geheel aan regels kwijt dat een stempel drukte op de zeden en de instellingen die in het Europa van de negentiende eeuw de voorwaarden regelden voor binnenlandse politiek.'²² Een nieuwe ont-aarding van het politieke voluntarisme lag in het verschiet. Zoals het 'omdat God het wil' uit de tijd van de kruistochten was uitgelopen op het 'omdat ik het wil' van het vorstelijke absolutisme, zo dreigde het 'omdat het Volk het wil' om te slaan in het 'omdat wij het willen' van de toevallige meerderheid en de hartstochten die haar bezielen.

¹⁹ Hetzelfde argument werd vierentwintig eeuwen eerder geformuleerd door Plato in de dialoog *Gorgias* (521, Griekse paginering)—noot FvD.

²⁰ Zo begint het eerste hoofdstuk van J.M. Keynes, *A Revision of the Treaty* (1922), een vervolg van zijn beter bekende *The Economic Consequences of the Peace* (1919).

²¹ François Furet, *Het verleden van een illusie* (Amsterdam, 1996), p. 231.

²² François Furet, *Op. cit.*, p. 231.

Toen Hippolyte Taine in het laatste decennium van de eeuw de balans maakte van de ontwikkelingen in Frankrijk sedert de Frans-Duitse oorlog van 1870, stelde hij vast dat twee toen nog geheel nieuwe instellingen — het algemeen mannenstemrecht en de algemene dienstplicht — de laatste morele en institutionele weerstanden tegen de uitbreiding van de staatsmacht hadden weggeruimd. De weg lag vrij voor het gebruik daarvan om op de meest opportunistische wijze de algemene hebzucht bot te vieren. Het politieke machtsbeginsel van de staat die Taine voor zijn ogen had zien ontstaan — 'een man, een stem, een bajonet' werd het genoemd — vervulde hem met vrees:

Wat dat belooft voor de twintigste eeuw dat weten wij maar al te goed: slachtpartijen en bankroet, op de spits gedreven haat en wantrouwen van de ene natie jegens de andere, verspilling van menselijke arbeid en van de vruchten daarvan, pervertering van de in wezen weldadige ontdekkingen van de wetenschap, terugkeer naar de lage en ontaarde vormen van primitieve bendes op oorlogspad, achteruitgang naar een barbaars en instinctief egotisme, en naar de gevoelens en zeden en gewoonten van oude stadstaten en wilde stammen.²³

Europa stond op het punt de wereld onder te dompelen in een zee van oorlogen, revolutionair geweld, politieke, financiële en economische crisissen waarvan de gevolgen nog zichtbaar en voelbaar zijn. De impact van de verregaande militarisering van de Europese staten in hun pogingen om een 'Totaler Krieg' te voeren, was groot. In het rumoerige Interbellum ging die militarisering ongestoord verder met de oprichting van alsmaar grootschaliger bureaucratieën en organisaties. Die moesten de oorloglessen van logistiek, rantsoenering en centrale sturing ook in vreedstijd toepassen.²⁴ De snelle opkomst van corporatistische structuren zowel in Europa als in de Verenigde Staten moet mede in dit licht begrepen worden. De vermaatschappelijking van de samenleving en daarmee samenhangend de politisering van het gehele maatschappelijke leven — de opheffing van de scheiding van staat en samenleving — namen hand over hand toe. Overall kwamen de intellectuelen aan de macht; universiteit en wetenschap werden staatsmachten. Die witteboordensoldaten werden betaald met belastinggelden om methoden en technieken uit te werken om met nieuwe belastingen en reguleringen de maatschappij te controleren, te sturen en te kneden.

Wat kon men in die omstandigheden nog met het recht, de orde van samenleven? Hoe kon men de alsmaar agressievere staatswerking rijmen met de traditionele idee van het

²³ H. Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, deel X, p.123.

²⁴ In zijn populair boek *Von Kommenden Dingen* (1917) had Walter Rathenau een vurig pleidooi gehouden om de 'Oorlogseconomie' ook in vreedstijd te institutionaliseren teneinde haar mobiliserend vermogen niet te verliezen. Gelijksoortige ideeën leefden ook aan de overzijde van de oceaan. De *War Industries Board* kreeg er in 1919 een verlengstuk in de *Industrial Board* (R.F. Himmelberg, 'Business, Antitrust Policy, and the Industrial Board of the Department of Commerce, 1919', in *Business History Review*, voorjaar 1968, p.1-23). Voor Herbert Hoover (president 1928-1929) waren zijn ervaringen als Relief Administrator in Europa aan het einde van de eerste wereldoorlog beslissend voor zijn voornemen 'to reconstruct America' in technocratische en corporatieve zin. Zie zijn brief uit 1921 aan W.C. Mitchell geciteerd in Lucy S. Mitchell, *Two Lives* (Simon & Schuster, New York, 1953), p.364. De grote depressie van de jaren dertig was een unieke gelegenheid om dergelijke ideeën uit de kast te halen en in de praktijk te brengen. Zie bijvoorbeeld het 'Swope Plan' (*Monthly Labor Review*, XXXI, 1931, p.834 e.v.) van Gerard Swope, de grote baas van *General Electric* en een vriend van Rathenau, dat vele elementen van Roosevelt's *National Recovery Administration* (1933) inspireerde.

recht van mensen om in onderling respect hun eigen leven te leiden? Er was dringend behoefte aan een nieuwe definitie van het recht, en dus een nieuwe definitie van de mens, om de Nieuwe Orde een schijn van rechtmatigheid te geven. Waar kon men die nieuwe definities vinden? Een van de mogelijke bronnen was de theorie van Hobbes. Voor de moderneren was zij niet alleen de meest gezaghebbende theorie van de sterke staat (een factor waar onder anderen Carl Schmitt veel waarde aan zou hechten), maar ook een radicale subversie van de idee van het recht als een natuurlijke orde — een idee die in die tijd van crisis en ‘Umwertung’ nagenoeg alle krediet verloren had.

Sociale rechtvaardigheid als hobbesiaans concept. Al in de late negentiende eeuw schoof Rudolf von Ihering een meer op Hobbes dan Bentham teruggrijpend utilitarisme naar voor als de basis voor een nieuwe sociologisch georiënteerde rechtsleer. In de Verenigde Staten deed Roscoe Pound hetzelfde. Het sociologische element was dat maatschappelijke conflicten hun grond hebben in subjectieve factoren (belangen, behoeften, begeerten) en daarom ook op dat niveau een oplossing moeten krijgen. Pound concludeerde dat een nieuwe conceptie van rechtvaardigheid nodig was. Die zou niet langer verwijzen naar de vaardigheid in het handhaven van de rechtsorde, maar wel naar de vaardigheid van de wetgevers om via ‘social engineering’ te komen tot een toestand van ‘social justice’. Dat is een toestand gekenmerkt door ‘de bevrediging van ieders behoeften voor zover anderen geen dringender behoeften hebben’.²⁵ Pound was er zich goed van bewust dat die conceptie van sociale rechtvaardigheid niet te rijmen valt met de traditionele rechtsnorm van vrijheid en gelijkheid:

Als de maatstaf de gelijke handelingsvrijheid van allen is, dan zijn alle wettelijke classificaties [op grond van maatschappelijke positie of beroepsbezigheden] weezinwekkend vanuit het standpunt van de rechtvaardigheid. Als de maatstaf echter de gelijke behoeftebevrediging is, dat zijn dergelijke classificaties en de gedeeltelijke terugkeer naar de statusidee onvermijdelijk.²⁶

De hedendaagse explosie van bijzondere rechten voor allerlei klassen, groepen, en categorieën zou Pound weinig verbaasd hebben. Hij was er zich goed van bewust dat de implementatie van sociale rechtvaardigheid onvermijdelijk aangewezen is op alsmaar gedetailleerder classificaties van mensen in wettige en administratieve categorieën.

Rechtvaardigheid en sociale rechtvaardigheid gaan niet samen. Pound aanvaardde het subjectivistische mensbeeld van Hobbes zonder evenwel diens gelijkstelling van ‘recht’ en ‘begeerte’ over te nemen. Zo bleef de common law het domein van de juristen, maar dan alleen voor zover daarin niet uit overwegingen van ‘sociale rechtvaardigheid’ door de wetgever werd ingegrepen om een maatschappelijk aanvaardbare economie van de behoeftebevrediging tot stand te brengen. Andere, radicalere interventionisten (zoals de ‘legal realists’) aanvaardden die scheiding tussen recht en politiek niet. Ook de rechters zouden hun beslissingsmacht moeten gebruiken om ‘sociale rechtvaardigheid’ af te dwingen. Dat hield evenwel in dat de eisen van de gelijke behoeftebevrediging als individuele rechten erkend zouden moeten worden — en wel als gewichtiger rechten dan die waarop

²⁵ R. Pound, ‘Need of a Sociological Jurisprudence’, *Green Bag*, XIX, 1907, 612.

²⁶ *Ibid.* p.615: ‘the satisfaction of everybody’s wants so far as they are not outweighed by others’ wants’.

rechters in het verleden hun aandacht hadden toegespitst. Met die consequentie was de beslissende stap gezet naar de formulering van sociaal en economisch beleid in termen van fundamentele mensenrechten.

Een van de eerste Amerikaanse *legal realists*, Brooks Adams, wees de rechters erop dat zij zich met hun eerbied voor de categorieën van het eigendoms- en contractenrecht medeplichtig maakten aan het instandhouden van knechtschap en horigheid:

Wanneer de wet aan een persoon of klasse een exclusief privilege toekent voor de beschikking over een zaak waar anderen behoefte aan hebben *of die zij zelfs maar begeren*,... dan onderwerpt zij de koper aan een dienstbaarheid.²⁷

De idee dat het eigendomsrecht niets meer is dan een ‘wettelijk monopolie’ en als zodanig een uiting van politieke macht werd later een kenmerkende stelling van de *realists*. Belangrijker voor ons is evenwel de suggestie dat de loutere frustratie van een begeerte als een bewijs van onvrijheid dient te worden opgevat. Zij getuigt van de wending naar de hobbesiaanse opvatting dat mensen geen fundamenteeler recht hebben dan de bevrediging van hun verlangens, hun ‘bevrijding’ uit de beperkingen van het bestaan. Die wending heeft nu haar beslag gekregen in de UV.

Oorlog, begerigheid en mensenrechten. Wij kunnen de UV niet begrijpen als wij niet het historische en vooral ideologische klimaat in aanmerking nemen waarin het tot stand kwam. De hobbesiaanse thema’s van oorlog en begerigheid waren daarin nadrukkelijk aanwezig. De preambule verklaart dat ‘het ontstaan van een wereld waarin de mensen vrij zullen mogen spreken en geloven, bevrijd van vrees en ellende, als de hoogste menselijke verzuchting uitgeroepen werd’. Deze ‘vier vrijheden’ waren de vlaggen waaronder Franklin D. Roosevelt zijn *New Deal* had gelanceerd. Zijn ‘freedom from want, freedom from fear’ was een voorstelling in een pittige slogan van de ideologie van de sociale rechtvaardigheid en het recht op gelijke behoeftebevrediging dat daar de kern van is. Hun vermelding in de preambule maakt de UV tot een internationaal manifest van de verzorgingsstaat.

De ‘vier vrijheden’ zijn voor altijd verbonden zijn met de naam van Roosevelt. Het valt evenwel niet moeilijk soortgelijke ideeën te verzamelen uit de verklaringen en geschriften van talloze andere politieke leiders van zijn generatie, zowel bij de overwinnaars als bij de verliezers van de tweede wereldoorlog. Geen van hen had oog voor het klassieke ideaal van de constitutionele rechtsstaat. Zij deelden allen in het verlangen naar de uitbreiding van de macht van de uitvoerende en administratieve staatsorganen. Over de noodzaak daarvan waren Roosevelt en Stalin het eens met Hitler en Mussolini.²⁸ Nooit tevoren in de geschiedenis was ‘het primaat van de politiek’ met zoveel hartstocht beleden als in die tijd van permanente crisis en mobilisatie.

²⁷ **‘When the law confers upon any man or class of men an exclusive privilege to fix upon some object which is a matter of necessity or even of desire to others, it...subjects the purchaser to a servitude.** ’Brooks Adams, ‘Law under Inequality: Monopoly’ in M. Bigelow, ed., *Centralization and the Law* (Little, Brown, Boston, 1906). Nadruk toegevoegd.

²⁸ Roosevelt had *in tempore non suspectu*, dus vóór Mussolinis pact met Hitler, meermaals zijn bewondering voor de Italiaanse fascistische leider uitgesproken.

De hectische ‘eerste honderd dagen’ van Roosevelt’s *New Deal* lieten geen twijfel bestaan over het doelbewuste karakter van zijn politiek van machtsconcentratie. Al in zijn inaugurale rede, bij zijn installatie als president in 1933, had hij erop aangedrongen dat het Congress hem even ruime uitvoerende machten zou verlenen om de economische crisis bestrijden als hem zouden toekomen ‘bij een aanval door een buitenlandse vijand’. Mogelijk misbruikte hij zelfs zijn macht om de crisis nog aan te wakkeren, bijvoorbeeld toen hij onmiddellijk na zijn aantreden de banken sloot — een daad die zijn voorganger Herbert C. Hoover bestempelde als ‘het Amerikaanse equivalent van het in brand steken van de Reichstag om een crisis uit te lokken’.²⁹ Roosevelt baseerde zijn bevoegdheid om de banken te sluiten overigens op de *Trading with the Enemy Act* van 1917, toen de Verenigde Staten zich in de eerste wereldoorlog waren gaan mengen.

Lang voor hij de Verenigde Staten de oorlog liet verklaren aan Duitsland en Japan zag Roosevelt zichzelf als een oorlogsleider. Als zodanig meende hij niet gebonden te zijn door juridische precedentes en traditionele beperkingen van de staatsmacht. Hij eiste het recht op alle mensen en middelen te mobiliseren voor de versteviging van zijn machtspositie en de realisatie van zijn politieke programma’s.³⁰

De intellectuele en politieke elites van het Interbellum waren gefascineerd door de ideeën van een totale oorlog, een sterk autoritair bewind, nationale mobilisatie, technocratisch management en planning van de maatschappij. De UV is een product van dat intellectuele en politieke klimaat. De hobbessiaanse boventonen zijn in die verklaring even duidelijk als in de verzorgingsstaat, waarvan zij het meest gezaghebbende manifest is. Als de verzorgingsstaat ‘het kind is van de totale oorlogvoering van het industriële tijdperk’,³¹ dan is de UV daarvan de geloofsbrief.

Politiek overtroeft recht. Zoals uit het eerder uitgevoerde gedachte-experiment bleek, kan niets anders dan chaos het gevolg zijn als ieder voor zich zou proberen zijn verlangens te vervullen desnoods ten koste van anderen. De UV lost dit hobbessiaanse probleem op met een typisch hobbessiaanse zet: Opdat de mensenrechten geen recept voor een oorlog van allen tegen allen zouden zijn, moeten zij getransformeerd worden in ‘maatschappelijke rechten’. Het is de staat (idealiter onder toezicht van de gespecialiseerde bureaucratieën van de Organisatie van de Verenigde Naties) die de mensenrechtenadministratie moet voeren. Hij moet het ene recht tegen het andere afwegen en volgens zijn oordeel van de een nemen om te geven aan een ander wiens ‘recht op’ vandaag gewichtiger wordt bevonden. Dat betekent evenwel dat de maatschappelijke behoeftebevrediging geen rekening houdt met personen als reële, levende individuen. Die mogen — om Pareto te parafaseren — in het niets verdwijnen, als zij maar een beeld van hun ‘nutsfuncties’ achterlaten. Daar kunnen de statistici dan mee aan de slag gaan om de ‘maatschappelijke behoeften’ van de dag te berekenen. De praktische kant van de mensenrechtenadministratie

²⁹ R. Higgs, *Crisis and Leviathan*, Oxford University Press, New York, 1987, p.169.

³⁰ ‘The crisis justified the casting aside of precedent, the nationalistic mobilization of society, and the removal of traditional restraints on the power of the state...’ Aldus John Garraty in ‘The New Deal, National Socialism, and the Great Depression’ (*American Historical Review*, 78, 1973), p.932.

³¹ Bruce Porter, *War and the Rise of the State* (The Free Press, New York, 1994), p.192

heeft nauwelijks iets te maken met mensen en de rol van het recht in hun leven, maar veel met het genereren en presenteren van beleid.

Elke nieuwe aanspraak maakt de mensenrechtenvergelijking ingewikkelder en meer labiel — en vergroot de ruimte waarin overheden belangen afwegen, beleidsprioriteiten vaststellen en mensen belasten en reguleren. Zo schreef T.H. Marshall, een van de invloedrijkste theoretici van de verzorgingsstaat:

Een kenmerk van de diensten die de overheid moet leveren, is dat de rechten die de burgers daarop hebben, niet precies gedefinieerd kunnen worden.... De mate waarin vooruitgang mogelijk is, hangt af van de omvang van de nationale middelen en van hun verdeling onder concurrerende aanspraken.

Ergo, 'individuele rechten moeten ondergeschikt gemaakt worden aan nationale beleidsplannen.'³² Beleid overtroeft recht. Vreemd is dat niet. De mensenrechtenadministratie beoogt geen rechtvaardigheid, maar 'de bevrediging van ieders behoeften voor zover anderen geen dringender behoeften hebben'. Zo maakt ook de UV aan ieder duidelijk dat hij in beginsel recht heeft op alles wat hij wil zijn, hebben of doen, maar ook dat hij in de praktijk slechts recht heeft op wat in de gegeven omstandigheden en binnen de perken van de democratische legaliteit politiek haalbaar is. Wat zij de mensen geeft, neemt de UV zo weer terug. Alleen de staten ontleneren er een duidelijk recht aan.

De politieke betekenis van de doctrine van de 'mensenrechten' is dat mijn recht de staat een grond geeft om u te belasten en mij te subsidiëren, terwijl uw recht hem een grond geeft om mij te belasten en u te subsidiëren. Beide rechten tezamen geven hem een grond om te belasten en te subsidiëren zoals het hem past. Dat betekent dat de macht om anderen naar willekeur te belasten en te reguleren te grabbel en te graai ligt voor iedere groep of beweging die erin slaagt voldoende druk op de overheden uit te oefenen.

II. NATUURLIJKE RECHTEN

Natuurlijke rechten en mensenrechten. De analyse van de doctrine van de 'mensenrechten' in het licht van de hobbesiaanse rechtsfilosofie maakt duidelijk waarom libertariërs weinig geneigd zijn haar te aanvaarden. Zij verwerpen haar implicatie dat de rechten van mensen niets anders dan onheil kunnen brengen tenzij zij gefilterd en gerantsoeneerd worden door een sterk politiek gezag. Rechten zijn voor hen geen bronnen van wanorde, oorlog en onvrijheid maar van orde, vrede en vrijheid. Hun rechtsfilosofie is die van de natuurlijke rechten en de natuurlijke rechtsorde (samenleving), niet die van de 'mensenrechten' en de door de staat georganiseerde maatschappelijke orde. Wij kunnen het relevante onderscheid gemakkelijk illustreren aan de hand van de rechten op leven, vrijheid en eigendom van de UV.

De idee van de natuurlijke rechten is niet dat mensen recht hebben op leven, maar wel dat voor ieder mens *zijn* leven zijn recht is. Hetzelfde geldt voor zijn vrijheid en zijn eigendom. Daaruit volgt dat ieder mens recht heeft op respect voor zijn leven, vrijheid en

³² 'Individual rights must be subordinated to national plans.' T.H. Marshall, *Citizenship and Social Class* (Cambridge University Press, Cambridge, 1950), pp.58-59

eigendom, en dat niemand een rechtsgeldige aanspraak heeft op het leven, de vrijheid of de eigendom van een ander.³³ Daarentegen kan ik volgens de doctrine van de ‘mensenrechten’ enkel in abstracte termen aanspraak maken op leven, vrijheid, arbeid en eigendom. Die doctrine zegt mij evenwel niet op *wiens* leven, vrijheid, eigendom, arbeid enzovoort ik recht heb. Zeker is alleen dat het niet mijn leven, mijn vrijheid of mijn arbeid is. Daarop hebben anderen ten minste evenveel recht als ik, zij het dat zij hun aanspraak daarop niet zelf, maar evenzeer als ik slechts langs politieke weg kunnen doen gelden — in de vorm van een ‘nationaal plan’ of een ‘nationaal beleid’.

De natuurlijke rechten van mensen zijn gefundeerd in hun objectieve natuur — in hun zijn en werken — en niet zoals de ‘mensenrechten’ van de UV in de begerigheid, de hebzucht en de machtsdrang van mensen. De natuurrechtelijke opvatting biedt geen ruimte voor ideeën als ‘ik ben wat ik begeer’ en ‘wat ik begeer is mijn recht’ die aan de basis liggen van de mensenrechtendoctrine. Die subjectivistische ideeën sluiten a priori de mogelijkheid uit een natuurlijke of objectieve orde in de menselijke wereld te ontdekken. De grondslag van elke serieuze rechtstheorie, het onderscheid tussen personen, verdwijnt uit ons gezichtsveld als wij elkaar nog slechts zien als onvoorspelbare en onwaarneembare bundels van begeerten die elk willekeurig object kunnen omvatten. Als wat ik begeer mijn recht is en wat u begeert uw recht, dan zijn onze rechten niet langer objectief van elkaar te onderscheiden. De menselijke wereld verschijnt dan als een chaos van passies, driften, verlangens en wensen, die slechts daar een einde kent waar een machthebber er in slaagt anderen aan zijn begeerten (‘idealen’) te onderwerpen. Orde kan dan geen natuurlijke basis hebben. Zij is alleen denkbaar als een willekeurige constructie die met overmacht opgelegd moet worden. Het is echter de idee van een natuurlijke orde die de harde kern van elke natuurrechtelijke beschouwing vormt — ook van de klassiek-liberale en libertarische rechtsfilosofie.

Misvattingen over het natuurrecht. Over het natuurrecht bestaan er veel hardnekkige misvattingen. Wij dienen die uit de weg te ruimen om een goed begrip van de libertarische kritiek van de ‘mensenrechten’ te krijgen. De belangrijkste misvatting is een gevolg van het feit dat veel mensen ‘het recht’ identificeren met een stel gedragsregels en instellingen. Het recht is dan weinig meer dan de geldende wetten en de min of meer systematische en door de staat en zijn organen gecontroleerde toepassing ervan. Het natuurrecht (*ius naturale, natural law*) kan volgens deze conceptie van recht niets anders zijn dan een stel ‘natuurlijke wetten’ (*leges naturales, natural laws*).

De idee van een natuurlijke wet (*lex naturalis*) suggereert een stelsel van gedragsvoorschriften van de natuur zelf — maar hoe kan de natuur een bron van voorschriften en normen zijn? Zonder de natuur te verpersoonlijken of te beschouwen als een boek waarin een goddelijke schepper op cryptische wijze zijn wil neerschrijft, lijkt die idee niet steekhoudend. Het alternatief, dat de natuurlijke wetten voorstelt als beschrijvingen van de drijvende krachten van de menselijke natuur (driften, neigingen, begeerten enzovoort), is op het eerste gezicht geloofwaardiger. Het probleem is hier dat gevaarlijke of misdadi-

³³ **Tenzij in bijzondere omstandigheden, bijvoorbeeld wanneer die ander zijn recht heeft geschonden en zich onttrekt aan zijn rechtsplicht om die schending ongedaan te maken of te vergoeden.**

ge neigingen niet per se onnatuurlijker zijn dan andere. Hoe kunnen wij echter onder al die drijvende krachten een relevant onderscheid maken tussen die aandriften die wij altijd of soms behoren te volgen en die welke wij altijd of soms behoren te onderdrukken? Zonder een beroep te doen op controversiële metafysische of theologische vooronderstellingen lijkt dat een onmogelijke opgave. Hoe zouden wij die vooronderstellingen echter kunnen rechtvaardigen? Pogingen om de morele geldigheid van sommige tot natuurlijke wet verheven aandriften aan te tonen, hebben zelden de sceptici kunnen overtuigen. Pogingen om hun effectieve afdwingbaarheid te grondvesten, hebben nog minder succes gekend.³⁴

Als recht niets anders is dan een stel wetten (gedragsvoorschriften, statuten van organisaties) en als er geen geloofwaardige grond is om wetten ‘natuurlijk’ te noemen, dan is er ook geen geloofwaardige grond om het over het natuurrecht te hebben. Zoals de rechtspositivisten stellen: Alle recht is het product van menselijke willekeur (want elke wet is een uiting van de wil van een aantal mensen om anderen bepaalde gedragsvoorschriften op te leggen).

De argumentatie is overtuigend, zij het alleen zolang wij de identiteit van recht (*ius, law*) en wetten (*leges, laws*) handhaven. Er is echter geen reden om dat te doen. Het natuurrechtelijke rechtsbegrip verwijst naar een objectieve realiteit. Wetten zijn daarentegen altijd producten van menselijke activiteit. Als zodanig kunnen zij min of meer rechtvaardig zijn naargelang zij gedrag voorschrijven dat die realiteit min of meer erkent en respecteert. Wetten die dat niet doen, zijn onrechtvaardig en daarom ook niet rechtsgeldig.

Spreeken over de objectieve realiteit van het recht is geen mystificatie. Om vast te stellen of er ergens recht dan wel onrecht heerst, moet men niet ingewijd zijn in de ene of de andere metafysica of theologie. Evenmin is het nodig de begeerten en verlangens van mensen te kennen. Het vermogen reële onderscheiden te herkennen, in het bijzonder mensen, hun middelen, woorden, daden en werken van elkaar te onderscheiden, is de essentiële voorwaarde. Zo is ook het vermogen zulke onderscheiden in woord en daad te respecteren de essentiële voorwaarde voor rechtvaardig handelen.

Recht: orde of voorschrift? Hoewel men het Engelse ‘law’ vaak kan vertalen als ‘wet’, staat het in de term ‘natural law’ niet altijd voor een wet. Een wet (Latijn *lex*) stelt dat iets geboden, verboden of toegestaan is en veronderstelt een wetgever, een gezaghebber die beveelt, verbiedt of toestaat. Het Latijnse ‘lex’ is etymologisch verbonden met het kiezen (‘legere’) of lichten (‘dilectus’, lichte) van mannen voor een militaire onderneming en het mobiliseren en organiseren van een leger (‘legio’, legioen). Later kreeg ‘lex’ de algemene betekenis van een regel of bevel uitgevaardigd door de heersende macht binnen een organisatie.

³⁴ **Per slot van rekening is er slechts een mager excuus om het natuurrecht te begrijpen in de zin van ‘lex naturalis’. Zoals de wetten van een politiek gezag worden de *leges naturales* geacht verplichtingen op te leggen aan mensen ongeacht of die daarmee ingestemd hebben. Dat is evenwel slechts een formele analogie. Zij geeft ons geen aanwijzing omtrent de inhoud van die ‘natuurlijke wetten’. Zij geeft ons ook geen aanwijzing over de bron van de verplichtende kracht die de ‘*leges naturales*’ geacht worden te hebben zelfs als zij niet door de politieke autoriteiten worden afdwongen.**

Het is echter niet meer dan een historische toevaligheid dat men ‘law’ ter vertaling van ‘lex’ is gaan gebruiken. Anders dan het Franse ‘loi’ of het Italiaanse ‘legge’ is het Engelse ‘law’ immers niet afgeleid van het Latijnse ‘lex’. De etymologische wortel ervan is ‘laeg’³⁵ dat orde betekent. Tegenover ‘laeg’ staat ‘orlaeg’, dat in het Nederlands ‘oorlog’ geworden is. ‘Orlaeg’ betekent noodlottig verval (van orde), dus wanorde of verwarring — vergelijk met het moderne Engelse woord ‘war’ voor oorlog, en ook met het Franse ‘guerre’ dat afgeleid is van het Frankische ‘werra’ (verwarring).

In de oorspronkelijke zin van het woord is *law* dus de afwezigheid van oorlog en de handelingen die hem kenmerken. *Law* is een toestand waarin vreedzame, vriendschappelijke relaties overheersen en mensen niet voor hun leven, vrijheid of eigendom hoeven te vrezen. ‘Law’ is daarom een geschikte vertaling van het Latijnse ‘ius’. *Ius* is een bijzondere band onder mensen, namelijk een band die zijn oorsprong heeft in een persoonlijke verbintenis die iemand aangaat door plechtig te spreken (*iurare*, zweren, zichzelf ten opzichte van een ander verplichten). De gespreksrelatie — die de meest specifiek menselijke interactievorm is — wordt gekenmerkt door wederzijds respect voor elkaars vrijheid en gelijkheid. In ruimere zin staat *ius* dan ook voor het samenlevingsverband dat gevormd wordt door dergelijke verbintenissen onder mensen die elkaar in een gesprek tegemoet treden. Handelingen die de orde van samenleving verstoren zijn *iniuriae* (onrechtmatige daden). Geweldpleging, bedrog en andere aanslagen op het leven, de vrijheid of de eigendom van anderen zijn typische *iniuriae*. Zij initiëren vijandschap, oorlog, onderwerping en uitbuiting. Hun gemeenschappelijke kenmerk is dat zij geen rekening houden met het onderscheid tussen personen en zaken noch met het onderscheid tussen de ene persoon en de andere. Die onderscheiden dienen wij evenwel te respecteren om de orde van samenleven (recht, *law*, *ius*) niet te verstoren.

De natuurrechtelijke orde

Natuurrecht als de natuurlijke orde van de menselijke wereld. Dat ‘recht’ fundamenteel een begrip van orde (*ius*, *law*) is, verklaart waarom wij het zonder bezwaar over het natuurrecht kunnen hebben. Dat is niets anders dan de natuurlijke orde van de menselijke wereld: de toestand ervan waarin er geen verwarring bestaat over zijn natuurlijke componenten (mensen, hun daden, woorden en werken). Recht is een toestand van wederzijds respect onder mensen.

Mensen zijn als natuurlijke, dus fysieke, in tijd en ruimte begrensde personen van elkaar gescheiden en te onderscheiden — en dat geldt ook voor hun woorden, daden en werken. Tegelijkertijd zijn mensen in biologisch opzicht gelijksoortige wezens. Dat is in het bijzonder zo voor hun natuurlijke vrijheid, namelijk hun vermogen tot onafhankelijk denken, spreken en handelen. Die vrijheid is dus zowel de eigenheid van ieder mens als een kenmerk dat alle leden van de soort verbindt.³⁶

³⁵ **Verwant met het oud-Noorse ‘log’, mv. ‘låg’, plaats, ligging, hoe de dingen liggen (orde).**

³⁶ **Om geen misverstanden te wekken: Niet alle objectieve en natuurlijke onderscheiden zijn relevant voor de definitie van de natuurlijke rechtsorde. Ouderdom, geslacht, lichaamslengte, gewicht, huidkleur, wiskundig of artistiek talent, handigheid en dergelijke zijn eigenschappen van individuele personen. Hun relatieve aanwezigheid of afwe-**

Het is in beginsel mogelijk de auteurs van verschillende werken, woorden of daden te identificeren, hoe moeilijk dat in concrete omstandigheden overigens ook is. Dat betekent dat ook de omvang en de grenzen van iemands eigen werk (zijn eigendom) op objectieve wijze vast te stellen is. Bijgevolg is ook het onderscheid tussen daden die de grenzen tussen personen respecteren en daden die dat niet doen een objectief gegeven.

Hoewel van de natuurrechtelijke opvatting althans in de academische literatuur nauwelijks nog een spoor overblijft, is zij toch niet geheel verdwenen. De soms nog in handboeken geciteerde definitie van het recht als ‘de samenleving, het leven der mensen zelf, gezien van een bepaalde kant, namelijk als geordende samenleving’³⁷ is er een echo van. Die definitie verdient een letterlijke interpretatie. Het recht is de toestand van een orderlijke samenleving, een samenleving die ‘in orde’ is. Het is een toestand waarin noch personen noch hun middelen met elkaar verward worden en waarin noch de woorden of de daden van een persoon noch de gevolgen daarvan ten goede of ten kwade, ter beloning of bestraffing aan anderen worden toegeschreven of op anderen worden afgewenteld. Er is dan geen grootschalige of systematische verwarring van schuldigen en onschuldigen, schuldenaars en schuldeisers, daders en slachtoffers, eigenaars en dieven, betrokkenen en buitenstaanders, vrije en gedwongen handelingen enzovoort.

In een rechtsorde is bijgevolg ieder aansprakelijk en verantwoordelijk voor zijn of haar woorden, daden en werken zodra die anderen raken. Niemand heeft er enige eenzijdige beslissingsmacht of belastingmacht over anderen tenzij daar een bijzondere grond voor aanwezig is (zoals een weigering onrechtmatig veroorzaakte schade te vergoeden). Kortom, ieder mens is er vrij omdat hij er gerespecteerd wordt als wat hij is, namelijk een zelfstandig persoon.

Reële en organische vrijheid. Vrijheid is inderdaad de wezenlijke realiteit van de natuurlijke persoon. Het is onmogelijk een natuurlijke persoon van zijn reële vrijheid — zijn vermogen tot zelfbeschikking — te beroven zonder hem tegelijkertijd als persoon te vernietigen (door hem te doden of tot waanzin te drijven). Het is echter gemakkelijk genoeg een persoon de gelegenheid te ontnemen gebruik te maken van zijn persoonlijkheidsvermogens. Wij dienen daarom een onderscheid te maken tussen iemands reële vrijheid en zijn organische vrijheid, dat wil zeggen zijn activiteit en werk als persoon — zijn zelfwerkzaamheid. Het is uiteraard mogelijk dat allerlei oorzaken iemands reële of organische vrijheid kunnen vernietigen. Evenwel hebben alleen die oorzaken natuurrechtelijke relevantie die binnen de menselijke wereld zelf ontstaan, namelijk de handelingen en gedragingen van andere mensen. Alleen in die gevallen rijst de vraag naar het rechtmatige of onrechtmatige karakter van de vernietiging van iemands vrijheid.

Natuurlijke rechten. De fysieke of natuurlijke grenzen die mensen van elkaar scheiden, bepalen hun natuurlijke rechtsgebieden. Ieders recht is wat hij of zij is, doet en voortbrengt

zigheid zijn echter van geen tel voor de vraag of enig individueel mens een persoon is of als persoon kan functioneren. In hun talloze combinaties verklaren zij de onwaarschijnlijk grote verscheidenheid onder mensen, maar hun persoonlijkheid danken mensen aan hun genetisch gegeven vrijheid van handelen, spreken, denken en rationeel communiceren.

³⁷ Van Apeldoorns *Inleiding tot de studie van het Nederlandse Recht* (W.E.J. Tjeenk Wilink, Zwolle, 1985), p.1

voor zover zijn of haar handelingen de grenzen van andermans leven en werken respecteren. In deze objectieve orde verdraagt ieders recht zich noodzakelijk met het recht van ieder ander. Rechtmatig handelen is handelen op een wijze die verenigbaar is met de eisen van samenleven, met respect voor de anderen, hun leven en werken. Elke handeling of gedraging die aan die eisen beantwoordt, is ‘een recht’, elke andere ‘een onrecht’.

Van de idee van het natuurrecht als de orde van de menselijke wereld of samenleving naar de idee van de natuurlijke rechten is het een kleine stap. Wij gebruiken de uitdrukking ‘natuurlijke rechten’ doorgaans in twee verschillende zij het nauw verbonden betekenissen. In de statische zin is iemands natuurlijk recht de plaats of ruimte die hij op rechtmatige wijze bezet in de samenleving — zijn eigendom. Die ruimte wordt eerst en vooral en onwillekeurig gevuld door zijn natuurlijk bestaan als een lichamelijk wezen, dus door zijn reële vrijheid. Vervolgens wordt zij uitgebreid door zijn activiteiten en werk, uitingen van zijn organische vrijheid. Hier staan wij voor het dynamische aspect van het natuurlijke recht. Organische vrijheid impliceert denken en dus ook oordelen vellen en keuzen maken, de ene idee, mening, verwachting of waardering aanvaarden en andere verwerpen. Elke handeling werpt een lange schaduw van wat niet is maar had kunnen zijn als men iets anders had gedaan. Keuzen maken is de essentie van de organische vrijheid van mensen en dus ook van hun natuurlijk recht in de dynamische zin van het woord.

Bij dit dynamisch aspect moeten wij een vanzelfsprekende beperking in acht nemen. Het werk, de handelingen, activiteiten en gedragingen van een persoon kunnen de organische en zelfs de reële vrijheid van anderen in het gedrang brengen en vernietigen. Als zodanig zijn zij niet langer verenigbaar met de orde van het samenleven. Wij kunnen de ruimte waar wij rechtsgeldig aanspraak op maken, daarom slechts uitbreiden door rechtmatig gedrag, dat de natuurlijke rechtsorde en daarmee ook de rechten van anderen respecteert.

Voor de bepaling van iemands natuurlijke rechten zijn alleen de objectieve menselijke persoonlijkheidskenmerken relevant. Er is in de natuurrechtelijke benadering geen plaats voor de transformatie van subjectieve elementen als begeerten, wensen, belangen en dergelijke in rechten. Vrouwen, kinderen, gehandicapten, rokers, arbeiders, automobilisten enzovoort kunnen misschien wel bijzondere belangen gemeen hebben, maar dat is geen aanleiding om hun bijzondere rechten toe te dichtten. Integendeel, ook voor hun belangen rijst de vraag of de behartiging ervan rechtmatige of onrechtmatige vormen aanneemt.

Respect voor de natuurlijke rechtsorde

Rechtvaardigheid. Respect voor het natuurrecht is niet hetzelfde als respect voor alles wat mensen doen (veel daarvan is absoluut niet respectabel). Het is respect voor de feitelijke constitutie van de menselijke wereld als een verband waarin vele gelijksoortige tot onafhankelijk handelen bekwame, dus vrije en gelijke personen met elkaar omgaan. Respect voor het natuurrecht — in een woord, rechtvaardigheid — is meteen een objectieve categorie van menselijk handelen.

Rechtvaardigheid is dus de vaardigheid te handelen met gepaste aandacht en respect voor de natuurlijke orde van de samenleving en de natuurlijke rechten van de mensen

daarin. In die betekenis veronderstelt rechtvaardigheid de constante wil ieder het zijne te laten en indien nodig terug te geven, dat wil zeggen de wil anderen als zodanig te respecteren in hun leven en werk, rechtmatige overeenkomsten na te komen en geen obstructie te voeren tegen hen die rechtmatige remedies tegen gedaan of dreigend onrecht zoeken. ‘Teder het zijne’ is de karakteristieke natuurrechtelijke verhouding van mensen onder elkaar.

In een bijzondere of technische betekenis is rechtvaardigheid een vaardigheid in het ontdekken of bedenken van regels, methodes en procedures voor een effectieve en efficiënte handhaving, versterking en zo nodig restauratie van de rechtsorde. In die zin is rechtvaardigheid het domein van de jurisprudentie als een rationele discipline. Zij stelt zich tot taak op correcte wijze onderscheid te maken onder de mensen, wat zij zijn, doen en zeggen, opdat wederzijds respect mogelijk zou zijn en mensen, hun daden, woorden en middelen niet met elkaar verward zouden worden.

Zijn en Behoren. Het antwoord op de vraag ‘Wat is het natuurrecht of de natuurlijke rechtsorde?’ is dus een kwestie van kennis van feiten en objectieve gegevens. Uit een stelling van de vorm ‘Dit is de natuurrechtelijke orde’ kunnen wij echter niet zonder meer afleiden dat wij die orde dienen te respecteren. Dat het natuurrecht een objectief kenbaar gegeven *is*, betekent met andere woorden niet automatisch dat wij rechtvaardig *behoren* te zijn. Waarom zou ik anderen behoren te respecteren als de vrije personen die zij zijn? En waarom zouden de anderen mij behoren te respecteren als de vrije persoon die ik ben?³⁸

Er zijn uiteraard altijd heel wat voor de hand liggende ‘pragmatische’ argumenten voor de stelling dat iemand er goed aan doet anderen te respecteren. Die argumenten zijn echter vaak verre van overtuigend en nooit voldoende om respect voor de natuurlijke rechtsorde als een primaire plicht te funderen. Er zijn immers ook vaak ‘pragmatische’ argumenten voor de stelling dat men er soms wel bij vaart geen rekening te houden met anderen. Pragmatische argumenten leveren meestal geen betere conclusie op dan dat een persoon anderen behoort te respecteren als en alleen als dat zijn belangen beter dient dan handelen in strijd met het natuurrecht.

In hun verlangen het natuurrecht een absolute, onvoorwaardelijke verplichtende kracht toe te schrijven, hebben velen zich genoodzaakt gevoeld de bron daarvan buiten de menselijke wereld te plaatsen, bijvoorbeeld in een metafysische of bovennatuurlijke sfeer. Die benadering is voor de meeste mensen niet meer dan een mystificatie. Zij is evenwel ook onnodig. De vraag of wij het natuurrecht, dat wil zeggen elkaar, behoren te respecteren, dringt zich primair niet op in de solitaire confrontatie van ‘de filosoof’ met ‘het onzichtbare’. Zij rijst in de onmiddellijke confrontatie van de ene mens met de andere.

In dergelijke confrontaties krijgt de vraag een specifieke betekenis, namelijk of de een de ander dient te respecteren. Uit de analyse van die gesprekssituatie blijkt dat wie die vraag ontkennend beantwoordt zichzelf in een onontwarbare tegenspraak verweekt: hij

³⁸ **Tallose religieuze en politieke doctrines hebben precies betoogd dat noch de natuurlijke orde noch de natuurlijke mensen ook maar enig respect verdienen. Er moet volgens hen een Nieuwe Orde en een Nieuwe Mens komen. Daarom ontwikkelen zij normensels (en beleid) die hun grond hebben in het ene of het andere ideaalbeeld, niet in de realiteit.**

ontkent namelijk de voorwaarden die hijzelf veronderstelt om zijn argumentatie serieus te doen nemen zowel door zijn gesprekspartner als door hemzelf. Het is alsof hij zou zeggen: ‘Ik respecteer u en precies daarom behoort ik dat niet te doen’ — een absurditeit van de eerste orde. In een rationele argumentatie kunnen wij de propositie dat wij, u en ik, elkaar behoren te respecteren, daarom niet weerleggen.³⁹ Alleen een irrationele ontkenning, waarbij de ontkenner weigert te denken en te spreken, is mogelijk — maar zij plaatst hem meteen buiten de orde van het gesprek, dus buiten de orde (*ius*) van het samenleven.

Als wij onszelf in onze gesprekken ernstig nemen, dan is de conclusie dat wij tot wederzijds respect verplicht zijn onvermijdelijk — en dus ook de conclusie dat ieder van ons ertoe gehouden is de ander te respecteren zolang de ander hem respecteert. Dat respect is waar ieder van ons recht op heeft. Dat zijn geen holle frasen. De personen waarover het hier gaat, zijn reëel. Hun bestaan en identiteit, hun genetisch gegeven vermogens tot onafhankelijk handelen, denken en spreken, zijn geen imaginaire constructies.

Natuurrecht versus fictief recht. De natuurrechtelijke orde staat derhalve voor een samenlevingsverband van natuurlijke personen als zodanig. Ieder van hen kan daarin leven in vrede, vriendschap en vrijheid met zijn soortgenoten, dus zonder onrechtmatige invasies van zijn leven en werk. De natuurrechtelijke orde staat tegenover elke vorm van wanorde of degeneratie van de samenleving. Zij staat ook tegenover elke willekeurige kunstmatige ordening (organisatie, maatschappij) waarin mensen slechts optreden als rolvullers en plaatsbekleders die het moeten stellen met de middelen die hun door de organiserende machten worden toebedeeld.

In de toonzettende politieke en juridische ideologieën van vandaag worden mensen bij voorkeur beschouwd als artificiële personen (‘burgers’) die scheppingen zijn van en gedefinieerd worden door de wettelijke regels van de staat waartoe zij behoren. Dat is de reden waarom de UV in haar artikelen 6 en 15 ‘een rechtspersoonlijkheid’ en ‘een nationaliteit’ noemt als dingen waar mensen ‘recht op hebben’. Die attributen van het ‘burgerschap’ zijn noodzakelijke voorwaarden voor iemands wettelijk bestaan in een staat en dus ook voor zijn andere mensenrechten (en andere groeps- en statusrechten, die immers alle via de staat beschikbaar komen). Zodra wij het gezichtspunt van het natuurrecht laten varen voor dat van het artificiële recht van de staat, moeten wij erkennen dat iemands rechten geen functie zijn van wat hij is en doet. Zijn rechten volgen dan uit zijn wettelijke status in de door de staat georganiseerde maatschappij.

In de meeste hedendaagse politieke en juridische theorieën triomfeert de fictie aldus over de realiteit. Artificiële wettelijke ordeningen worden gebaseerd op artificiële of zelfs imaginaire onderscheiden onder mensen. Het positivistische misprijzen voor ‘achterhaalde metafysische en theologische theorieën’ belet niet dat men mensen graag voorstelt als delen van fictieve personen (staten, organisaties) — als ‘burgers’ die alleen als delen van een staat kunnen bestaan. De natuurlijke vrijheid en de natuurlijke gelijkheid, die mensen

³⁹ Zie Frank van Dun, *Het fundamenteel rechtsbeginsel, een essay over de grondslagen van het recht* (Kluwer-Rechtswetenschappen, Antwerpen, 1983).

als zodanig kenmerken, zijn de burgers vreemd.⁴⁰ Als fictieve rechtspersonen zijn zij slechts wat de wet zegt dat zij zijn. De wet kan hen bijgevolg op willekeurige wijze indelen in klassen en categorieën en aan elke daarvan een bijzondere wettelijke status toebedelen.

DE VERLOKKING VAN HET SUBJECTIVISME

Het subjectivistische mensbeeld dat ook aan de moderne ‘mensenrechten’ ten gronde ligt, neemt mensen slechts in aanmerking voor zover zij dragers van begeerten (‘behoeften’) zijn. Het maakt de behoeftebevrediging — Roosevelt’s *freedom from want* — tot het fundamentele mensenrecht. Voor het objectivistische mensbeeld van de natuurrechtelijke traditie zijn mensen natuurlijke personen, fysieke levende wezens met specifieke vermogens. Hun fundamenteel natuurlijk recht is te leven volgens hun natuur, als een vrij persoon onder zijn gelijken. De tegenstelling tussen beide mensbeelden en de corresponderende rechtsopvattingen is fundamenteel en onoverkomelijk.

De subjectivistische visie houdt geen rekening met mensen als personen. Alleen hun behoeften zijn respectabel, althans voor zover zij getransformeerd worden in ‘maatschappelijke behoeften’ die het voorwerp kunnen zijn van nationaal of internationaal beleid. In dat perspectief is er geen plaats voor de erkenning van de rechtvaardigheid als de eerste deugd van elke mens in zijn omgang met anderen die zijn gelijken zijn. Zij dient vervangen te worden door de ‘sociale rechtvaardigheid’ of ‘maatschappelijke solidariteit’ die ieders leven en werken ondergeschikt maakt aan het statistische ideaal van een gelijke behoeftebevrediging. Die solidariteit houdt in dat ieder lid van de maatschappij naar willekeur van de heersende opinies belastbaar en manipuleerbaar is als er ergens een ongelijke behoeftebevrediging tot maatschappelijk probleem wordt verklaard. Reeds in zijn eerste manifestatie in de geschriften van Hobbes bleek dat dit mensbeeld de mogelijkheid van een vrije samenleving van mensen uitsluit. Het impliceert de noodzaak van een sterk maatschappelijk gezag dat geacht wordt de maatschappij te organiseren voor een maximale behoeftebevrediging. Daartoe dient het mensen de mogelijkheid te ontnemen hun behoeften op eigen kracht te bevredigen door hen in een toestand van volledige afhankelijkheid en onderdanigheid te houden.

De subjectivistische visie heeft in de twintigste eeuw zoveel aanzien en invloed gekregen dat het hopeloos lijkt haar effectief te bestrijden. Het gebruik van termen als ‘natuurlijke orde’, ‘realiteit’, ‘werkelijkheid’, ‘waarheid’ en dergelijke stuit op het fundamentele geloof van de eeuw dat alleen ideeën en idealen, behoeften, wensen en verlangens reëel zijn. Volgens die geloofsovertuiging is de werkelijkheid niet meer dan een sociale constructie, een fictie zonder uitweg. Ook de mensen zelf zijn sociale constructies. Zij zijn wat men zegt dat zij zijn, namelijk ‘burgers’. Zij hebben slechts een fictieve wettelijke rechtspersoonlijkheid die zij ontleen aan de wet van de staatsmaatschap waar zij lid van

⁴⁰ Voor een systematische bewijsvoering moet ik de lezer verwijzen naar een nog ongepubliceerd boek *Mens, burger, fiscus. De belastingmaatschappij in natuurrechtelijk perspectief*.

zijn.⁴¹ Als dat allemaal waar is, dan is het uiteraard zinloos om het over natuurrecht en natuurlijke rechten te hebben.

De alomtegenwoordigheid van dat subjectivistische geloof legt een zware hypotheek op vele ogenschijnlijk onverdachte libertarische theorieën. Velen die de menselijke vrijheid genegen zijn, laten zich afschrikken door de valse voorstelling dat ‘het natuurrecht’ noodzakelijk een metafysische of theologische, in elk geval onwetenschappelijke waanvoorstelling is. Zij geven er daarom de voorkeur aan hun libertarische argumentaties te verpakken in allerlei modern aandoend subjectivistisch gedachtegoed, bijvoorbeeld als utilitarisme, pragmatisme of een andere variant van het consequentialisme.⁴²

Het lokaas waar zij in bijten is het ogenschijnlijke succes van de moderne economische analyse in het propageren van de efficiëntie van de markt. Zo vallen zij uiteindelijk altijd terug op het argument dat de markt een ‘middel’ is dat voor de collectieve behoeftevoorziening indrukwekkender statistieken kan voorleggen dan om het even welk ander economisch stelsel. Is dat een effectief argument? Het is niet langer modieus de waarheid ervan domweg te ontkennen, maar dat heeft alleen maar geleid tot een marktvriendelijkere economische *Realpolitik* — en dat is nog wat anders dan meer vrijheid voor iedereen. Het mag geen verbazing wekken dat recent christen-democraten, sociaal-democraten, socialisten en zelfs de Chinese communisten ‘de markt’ omarmd hebben zonder hun machtspolitieke of technocratische aspiraties op te geven.

Weliswaar betekent ‘meer markt’ *ceteris paribus* ‘minder staat’, maar in de werkelijke wereld is de voorwaarde dat de overige omstandigheden ongewijzigd blijven bijna nooit vervuld. Overheden kunnen met evenveel gemak hun sociaal of cultureel beleid afstemmen op hun economische doelstellingen als zij vroeger hun economisch beleid ten dienste van sociale of culturele doelstellingen stelden. Een overheid die allerlei aspecten van het dagelijks leven controleert met het excuus dat zij aldus de efficiëntie van de ‘nationale economie’ bevordert, doet niet meer (en misschien minder) voor de vrijheid dan een overheid die allerlei aspecten van het dagelijks werken controleert met het excuus dat zij aldus de ‘sociale zekerheid’ of de ‘culturele identiteit’ veilig stelt.

In werkelijkheid betekent ‘meer markt’ dan ook vaak ‘niet minder staat’ en soms zelfs ‘nog meer staat’. Het consequentialistische libertarisme heeft daar nauwelijks oog voor. De reden is wellicht dat er geen overtuigende statistische bewijzen zijn voor de ‘efficiëntie’ van een vrije samenleving wanneer het gaat om dingen die niet met een kwantitatieve of pseudo-kwantitatieve maatstaf (zoals monetaire waarde) af te meten zijn. Waar zo’n statistische maatstaf ontbreekt, is het voor iedereen duidelijk dat ‘efficiëntie’ niet meer is dan een suggestieve metafoor.

⁴¹ Weliswaar is dat een wet waarvan zichzelf geacht worden de auteurs te zijn, maar in werkelijkheid zijn het hun ‘vertegenwoordigers’ die hem maken. Doordat de politieke machthebbers slechts ‘vertegenwoordigers’ zijn, zijn zij niet aansprakelijk voor de daden van de staat die immers slechts uitingen zijn van de veronderstelde wil van de burgers. Ook zijn geen burgers aansprakelijk voor de daden van de staat, want zij blijven naamloos en ononderscheidbaar. De staat is het prototype van de naamloze vennootschap waarin de fictie van de rechtspersoonlijkheid zowel de beheerders als de vennoten van elke effectieve aansprakelijkheid ontslaat.

⁴² Zie mijn bijdrage ‘Vrijheid en consequentialisme’ in de *Vrijbrief*, 24/3, 9-15.

Uiteindelijk kan het consequentialistische libertarisme geen ander dan het statistische criterium van de collectieve behoeftebevrediging gebruiken. Daarom kan het ook niet anders dan veronderstellen dat mensen slechts maatschappelijke productiefactoren zijn die dienen om anonieme maatschappelijke behoeften te bevredigen. Het staart zich blind op het feit dat de markt een beter middel is om mensen daartoe aan te sturen dan bijvoorbeeld een centraleplaneconomie of het autoritaire corporatisme van het Interbellum. Het gelooft iets te zeggen over de vrijheid van mensen, terwijl het hoogstens iets zegt over een aspect daarvan.

Het mag duidelijk zijn waarom naturrechtelijke libertariërs geen vrede nemen met dat consequentialisme. Zij waarderen de markt niet zozeer als ‘een middel dat werkt’. De markt is voor hen evenmin een middel als de samenleving zelf een middel is. Zij waarderen de markt veeleer als de vorm die het economisch verkeer als vanzelf aanneemt in een samenleving van mensen die elkaar respecteren. Als zij vandaag intellectueel zo geïsoleerd zijn dan is dat omdat hun denken heel onmodieus geconcentreerd is op interpersoonlijke relaties onder mensen en niet op statistische modellen en intersubjectieve nutsvergelijkingen. Zij hebben het dan ook over de beperkte natuurlijke rechten *van* mensen en niet over de onbeperkte rechten *op* mensen die nu als ‘mensenrechten’ de publieke opinie beheersen.