

De macht van het recht

Spinoza's bijdrage aan de rechtstheorie

Spinoza staat in de belangstelling van juristen.¹ Zijn naam wordt doorgaans geassocieerd met taaie en weinig praktische filosofie. Ten onrechte, alleen al zijn waarschuwing dat een overmatig vertrouwen in de maakbaarheid van de samenleving door wetten een averechts effect heeft² doet vermoeden dat Spinoza's filosofie wel degelijk actuele betekenis heeft. Hierna wordt aange- toond dat hij ons nog steeds interessante inzichten biedt in de relatie tussen staat en maatschappij, de staatsrechtelijke idee van de machtscheiding en *the rule of law*. Daaraan voorafgaand worden Spinoza's rechtstheoretische kernbegrippen besproken in het licht van enkele opvallende aspecten van zijn politieke filosofie.

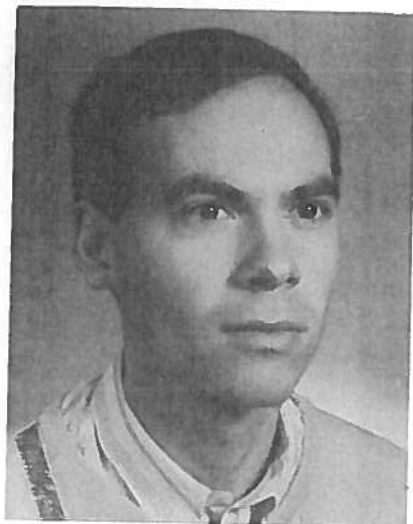
Baruch of Benedictus de Spinoza (1632-1672) is bij uitstek een voorbeeld van een denker van wie leven en werk tot een eenheid zijn vergroeid, ja samenvallen. Hij was een bescheiden en sober levende filosoof die anders dan vaak gedacht met beide benen op de grond stond. Voor en na zijn verbanning uit de Portugees-joodse gemeenschap (1656) onderhield hij contacten met liberaal denkende kringen in Holland (geestverwanten van de gebroeders De Witt). Hij onderbrak zijn arbeid aan zijn magnum opus, de *Ethica*, om in het *Tractatus theologico-politicus*³ te pleiten voor een tolerante samenleving, zonder zich daarbij op te werpen als een kritiekloze spreekbuis van het regentenstandpunt.

Spinoza's politieke theorie – de basis voor zijn rechtstheoretische overwegingen – is systematisch uiteengezet in het uiterst leesbare *Tractatus Politicus*⁴, een helder en logisch opgebouwd werk dat uitdrukkelijk op de ervaring en niet op een ideaalbeeld van mens en maatschappij is gebaseerd. Het 'gaat om een deductie van de staatsvorming vanuit de wetten van de menselijke natuur ...' waarbij Spinoza echter de ervaring 'als toevallig vertrekpunt wil overschrijden'.⁵

1. Natuurwet en natuurrecht

In hoofdstuk vier van het Theologisch-Politiek Tractaat stelt Spinoza dat het woord wet in algemene zin een welbepaalde wijze aanduidt volgens welke alle individuen of een bepaald aantal van een zelfde soort zich gedragen; een regelmaat die het gedrag van al die individuen kenmerkt. Die gedragswijze kan in de eerste plaats afhangen van de 'noodzaak van de natuur'; dit is de categorie van de natuurwetten. Maar daarnaast kan de door een wet in algemene zin aangeduide gemeenschappelijke wijze van handelen afhangen van een menselijk besluit. Een dergelijke op een menselijk besluit gebaseerde wet – die we volgens Spinoza beter *recht* kunnen noemen – schrijven mensen zichzelf en anderen voor om veiliger en comfortabeler te kunnen leven (TTP 4, p. 58).

Tenslotte zegt de hoogste natuurwet volgens Spinoza dat elk ding op zichzelf genomen in zijn bestaan tracht te volharden (TTP 16, p. 189).⁶ Deze hoogste natuurwet duidt een gedragswijze aan die afhankelijk is van de 'noodzaak van de natuur'. Dit betekent dat de hoogste natuurwet de hoogste vorm is van de eerste subcategorie algemene (natuur)wetten. Het streven van elk ding naar zelfhandhaving, overleving is derhalve een natuurgegeven dat niet van een menselijk besluit afhankelijk is. Omdat dit streven een objectief empirisch gegeven vormt concludeert Spinoza hieruit dat elk individu 'het hoog-



J.L.M. Gribnau is wetenschappelijk docent Inleiding tot de rechtswetenschap en rechtsfilosofie aan de EUR.

ste recht heeft om te bestaan en te werken, zoals het door de natuur is bepaald' (TTP 16, p. 189). Het streven naar zelfhandhaving, dat als een objectieve regel die voor elk ding geldt kan worden beschouwd, is de grondslag voor Spinoza's definitie van het – geïndividualiseerde – natuur(lijk) recht: de natuurlijke wetmatigheden die het gedrag en de overlevingsmogelijkheden van het individu bepalen⁷, dat wil zeggen de macht⁸ van het individu om zich zelf – niet alleen fysisch! – in stand te houden. Lapidair samengevat: recht is macht (TP 2,3-4). Omdat het natuurlijk recht van het individu aldus wordt bepaald door de (natuur)wetten van de menselijke psyche heeft dat begrip geen morele lading.

Waardoor wordt dit vermogen tot zelfhandhaving en dus het natuurrecht van een individu meer concreet bepaald? Het antwoord geeft Spinoza in zijn antropologie (die gebaseerd is op zijn metafysica): mensen zijn van nature onderworpen aan aandoeningen of passies.⁹ In de Ethica zet Spinoza uitvoerig het functioneren van deze menselijke passies uiteen en geeft hij aan hoe zij tot sociale interactie leiden. Naast bijvoorbeeld vrees, haat en jaloezie zijn er ook passies als genegenheid, hoop en medelijden die overleving, zelfbevestiging en succesvol leven kunnen inhouden. Deze passies, begeerten hebben volgens Spinoza veel meer invloed dan de rede op het menselijk functioneren en dus op de menselijke interactie. Dit betekent dat de macht en dus het natuurlijk recht van het individu door zijn passies worden bepaald (TP 2,5).

Op basis van de werking van dergelijke passies ervaren mensen elkaar als concurrenten, zij zijn van nature elkaars vijanden (TP 2,14). Maar tegelijkertijd zijn zij op elkaar aangewezen, omdat een mens zich in zijn eentje niet tegen allen kan verweren. Mensen kunnen zich zonder wederzijdse hulp nauwelijks in leven houden en hun geest ontwikkelen (TP 2,15). Daarom zijn zij van nature tot samenwerking geneigd, maar deze verloopt niet per definitie harmonieus. In de praktijk nemen we dan ook empirisch waar dat mensen ondanks hun onderlinge verschillen en vaak tegenstrijdige belangen samenleven in een maatschappij.

Het natuurrecht van een individu is in de natuurtoestand eigenlijk slechts een virtueel, niet feitelijk bestaand recht. Immers in die situatie waar er geen sprake is van samenwerking tussen individuen kan een mens zich in zijn eentje niet handhaven, laat staan geestelijk ontwikkelen. Men heeft in deze zin geen macht en dus geen recht. Maar we zagen al dat men-

sen feitelijk altijd samenleven en samenwerken om overleving mogelijk te maken. Mensen zijn dus van nature geneigd zich tot een collectief samen te voegen, waar men aanvaardt dat dan ieder zijn natuurlijke neigingen niet meer de vrije loop kan laten. En hoe meer mensen zich aldus verenigen in een eenheid hoe groter hun macht om overleving mogelijk te maken hoe meer recht(en) zij gezamenlijk hebben (TP 2,15).¹⁰ Samenwerking creëert door de samenvoeging van – elk op zich vrij machteloze – potenties daadwerkelijk macht, dus recht. Dit recht van de samenwerkende individuen noemt Spinoza gemeenschappelijk(e) recht(en). Mensen kunnen niet (over)leven zonder gemeenschappelijke rechten (TP 1,3). Vervolgens definieert Spinoza de staat als het gemeenschappelijk recht dat ontstaat door samenwerking, dat 'wordt bepaald door de macht van de menigte' (TP 2,17).

2. 'Burgerlijk' recht in de staat

De staat is niets meer en niets minder dan een uit individuen (burgers) samengesteld individu (vgl. definitie 7 van deel 2 van de Ethica). Het recht van de staat of van de overheid definieert Spinoza nader als de macht niet van ieder afzonderlijk maar van de gezamenlijke burgers die als het ware door één geest worden geleid. Met andere woorden de kracht van een staat is gelegen in de eenheid die hij waarborgt inzake voor het samenleven vitale aspecten: niet iedere burger beslist dan voor zichzelf, maar de overheid neemt namens de burgers een besluit. De wil van de staat moet dan worden geacht de wil van allen te zijn, zodat wat de staat als rechtvaardig en goed beschouwt gezien moet worden als een 'decreet van allen' (TP 3,5). De staat heeft de exclusieve bevoegdheid over recht en onrecht te oordelen, hij stelt het *bonum commune* vast.

De houder van het gemeenschappelijk recht in de staat is de soeverein 'die met algemene instemming met het beheer van de staatszaken is belast' (TP 2,17) en het monopolie van de fysieke gewelduitoefening bezit. Deze soeverein – een raad of een individu – verleent de burgers vervolgens 'burgerlijke' rechten (*jura civilia*). Daarmee constitueert hij de rechtsorde en stelt hij tevens de grenzen vast voor het door de passies gestuurde gedrag van de burgers. 'De staat installeert dus als het ware een externe redelijkheid'¹¹, het menselijk irrationeel gedrag wordt ingeperkt doordat de overheid door wetten de burgers een bepaald gedrag voorschrijft. Spinoza onderscheidt deze door de overheid uitgevaardigde wetten expliciet van de bovengenoemde wetten in algemene zin die het feitelijk gedrag van individuen weergeven. Die wetten in algemene zin zijn descriptief van aard, zij duiden het feitelijke gemeenschappelijke handelen van een bepaalde soort of groep individuen aan (zie paragraaf 1). Maar gewoonlijk gebruiken we volgens Spinoza het begrip wet niet in de algemene betekenis maar in een andere – als het ware metaforische – betekenis: een bevel dat mensen kunnen opvolgen of negeren. Het gaat hier om een voorgeschreven norm die het gedrag van mensen wil sturen maar niet noodzakelijk dat gedrag ook effectueert. Normconform gedrag is immers door het enkele bestaan van de norm nog niet gegarandeerd. Spinoza definieert op basis van dit bevelsaspect 'wet' vervolgens meer specifiek als 'een levenswijze die de mens zichzelf of anderen omwille van een bepaald doel voorschrijft' (TTP 4, p. 58). Door het onderscheid met 'algemene' descriptieve wetten geeft Spinoza inzicht in het normatieve karakter van de door de overheid uitgevaardigde wetten. Bij deze laatste wetten

wordt het woord wet volgens Spinoza overdrachtelijk gebruikt, omdat het hier om een oneigenlijke soort wet gaat. Immers echte, eigenlijke wetten zijn de wetten in de algemene betekenis die een feitelijk aanwezige gedragsregelmaat van een bepaalde soort of groep aanduiden. En juist dit laatste hoeft niet noodzakelijk te resulteren uit een metaforische wet. Het bevelsaspect van de wet geeft aan deze wet derhalve een metaforische betekenis: deze soort wet tracht een gemeenschappelijk handelen van de normadressaten teweeg te brengen, maar er is op voorhand geen garantie dat dit zal lukken. Met andere woorden een wet in metaforische zin is identiek aan een wet in algemene zin als het voorgeschreven gedrag daadwerkelijk wordt geëffectueerd. Samenvattend kunnen we stellen dat voor Spinoza 'algemene' wetten descriptief een bepaalde gedragsregelmaat weergeven terwijl de daarvan afgeleide wetten in metaforische zin weliswaar een dergelijke gedragsregelmaat voorschrijven maar niet noodzakelijk effectueren.



'Metaforische' wetten zijn aldus door de overheid namens allen uitgevaardigde bevelen die de burgers een bepaalde levenswijze in de staat voorschrijven. Daarmee creëren deze wetten die mensen rechten en plichten toekennen – in tegenstelling tot de louter gedragweergevende wetten – een normatieve orde.

Maar door te spreken in termen van een metafoor laat Spinoza ook nog iets anders zien. De '(levende) metafoor vervult een leerfunctie, die erin bestaat dat de metafoor iets toont, betekenis mogelijkheden zichtbaar maakt (...)'.¹² Het bevelsaspect geeft in deze zin aan de wet nog een metaforische betekenis. Een door de overheid uitgevaardigde (normatieve) wet verwijst namelijk niet alleen naar een beoogd feitelijk resultaat dat in een descriptieve wet beschreven kan worden, maar verwijst ook naar het aspect van de redelijkheid van de wet. Immers de wet reguleert het door passies geleide gedrag van de burgers en dwingt de burgers daarmee redelijker te handelen dan zij van nature geneigd zijn. De wet als bevel is een metafoor voor het redelijke 'decreet van allen' die samenleven en samenwerken in de staat. Maar dit betekent dat het bevel niet los mag worden gezien van deze betekenis: er is in feite steeds sprake van een bevelhebber, soeverein die door de gezamenlijke burgers – in Spinoza's woorden de 'menigte' – is gemachtigd namens hen bevelen, dus wetten uit te vaardigen. Het metaforische karakter van het bevel moet dus altijd wor-

den gekoppeld aan het metaforische karakter van de bevelvoerder. De metaforiek resulteert uit het gegeven dat de bevelhebber niet willekeurig kan handelen, maar gebonden is om op te treden namens de menigte. De soeverein staat derhalve nooit los van de menigte, omdat er geen sprake is van een dualiteit tussen de staat en het gemeenschappelijk handelen van de burgers. De algemene gemeenschappelijke dimensie van de staat blijkt dus cruciaal te zijn.

Voor de wetgever die de burgers een bepaalde levenswijze wil voorschrijven is nog het volgende verband tussen de twee verschillende soorten – algemene en 'metaforische' – wetten van belang.

Bij het reguleren van menselijk gedrag moet men rekening houden met factoren die van invloed zijn op het menselijk handelen. Daarom moeten de (menselijke) wetten die een bepaald gedrag willen voorschrijven – dit zijn wetten in metaforische zin – rekening houden met de eigenschappen van de mens, met de feitelijke wetmatigheden van de menselijke natuur. De wetten die de eigenschappen van de menselijke natuur beschrijven duiden feitelijke regelmatigheden in het gedrag van de mens aan en zijn dus wetten in algemene zin. Met andere woorden de 'metaforische' wetten die een bepaald gedrag willen voorschrijven moeten rekening houden met de feitelijke wetmatigheden van de menselijke natuur beschreven

1. Zie bijv. C.J.M. Schuyt, *Spinoza en de ecologie*, Delft 1992 (ter perse) en J. Leijten, *Heinrich Heine en hangen in Holland*, NJB 27 februari 1992, p. 294.

2. De oorspronkelijke tekst luidt: 'qua omnia legibus determinare vult, vitia irritabit potius, quam corrigibit' (TTP XX, 241).

3. Spinoza: *Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg, 1925, deel 3. (Verder: TTP)

4. Een deel van dit onvoltooide werk is door W.N.A. Klever vertaald en van commentaar voorzien uitgegeven: B. de Spinoza, *Hoofdstukken uit de Politieke verhandeling*, Meppel Amsterdam 1985. Er wordt als volgt naar dit werk verwezen: TP 2,3 betekent hoofdstuk 2, paragraaf 3.

5. H. de Dijn, *Ervaring en theorie in de staatkunde. Een analyse van Spinoza's 'Tractatus Politicus'*, Tijdschrift voor Filosofie 31 (1970), p. 38 resp. 44.

6. In boek 3, stelling 7 van de *Ethica* (E3P7) kunnen we al lezen dat dit streven naar zelfhandhaving de essentie van elk wezen (en niet alleen van elk menselijk wezen) is, Spinoza, *Ethica*, Amsterdam 1979, p. 136. Spinoza neemt hier overigens duidelijk afstand van Hobbes bij wie de hoogste – normatieve – natuurwet gebaseerd is op de rede (*Leviathan*, Hfd. 14).

7. *Per jus & institutum naturae nihil aliud intelligo, quam regulas naturae uniuscujusque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo existendum & operandum* (TTP 16, p. 189).

8. Deze macht wordt bepaald door bijv. fysieke macht, geld, maar ook door invloed die men heeft, medelijden dat men weet op te wekken etc. etc.

9. Hier worden de termen passies, emoties,

hartstochten, (gemoeds)aandoeningen, en (natuurlijke) neigingen gebruikt voor de meer technisch-filosofische term affecten bij gebrek aan een goed equivalent in onze spreektaal. Affecten kunnen in Spinoza's affectenleer overigens zowel actief als passief zijn, maar in het TP maakt Spinoza zelf niet consequent gebruik van deze onderscheiding.

10. Vgl. met betrekking tot de status van de natuurtoestand en de relatie tussen natuurtoestand en burgerlijke toestand (= de staat): M. Walther, *Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas*, in *Studia Spinozana* 1 (1985), Hannover Alling 1985, p. 73 e.v.

11. De Dijn, t.a.p., p. 37.

12. R. Foqué, *Het bereik van de wet: concrete ordening of metafoor?* in: W.J. Witteveen, H.D. Stout en M.J. Trappenburg (red.), *Het bereik van de wet*, Zwolle 1992, p. 96.

in wetten in algemene zin. Deze (natuur)wetten definiëren zo als het ware de grenzen waarbinnen individuen (kunnen) handelen.¹³ Negeert de overheid derhalve deze natuurwetten bij het opstellen en uitvaardigen van een wet die dient om het menselijk gedrag te reguleren, dan leidt dit tot een wet die een bepaald gedrag voorschrijft dat buiten de mogelijkheden (macht) van de burgers ligt, zodat deze wet, dit bevel niet gehoorzaamd zal worden.

Als gezegd worden in wetten 'burgerlijke' rechten toegekend; deze 'burgerlijke' rechten zijn dan te beschouwen als door de staat gepositieerde natuurlijke rechten. Met andere woorden, het natuurrecht van een ieder dat in de natuurtoestand in feite een leeg begrip is omdat men daar niet kan overleven, wordt in de staat op een bepaalde wijze gepositieerd tot 'burgerlijke' rechten, d.w.z. rechten in de burgerlijke toestand. Pas in de staat is er sprake van (natuur)recht dat ook daadwerkelijk bestaat, *inhaltsvoll* is.

Spinoza fundeert aldus subjectieve rechten in drie stappen. Ten eerste is er in de natuurtoestand wel sprake van natuurrecht, maar dit is niet *inhaltsvoll* omdat het niet afdwingbaar is zodat dit geen subjectief recht genoemd kan worden. Wil het natuurrecht *inhaltsvoll* zijn dan moet het objectief recht worden. Dit geschiedt door samenwerking waarbij het natuurrecht van de individuen in de staat zich samenvoegt tot gemeenschappelijk recht: het objectieve recht. Hierbij valt de staat te beschouwen als de institutionalisering van het objectieve recht. Dit objectieve recht is geen legitiem recht tenzij er een transformatie plaatsvindt tot subjectieve recht(en). Dit gebeurt als de overheid de burgers rechten toekent; pas dan kunnen we daadwerkelijk spreken van subjectieve rechten. Omdat burgers slechts krachtens delegatie door de gemeenschap subjectieve rechten hebben is (subjectief) recht geen a priori bestaande categorie, er zijn geen de staat voorafgaande oorspronkelijke subjectieve rechten.¹⁴

Hier wijkt Spinoza af van de natuurrechtsleer. Traditioneel gaat men in de natuurrechtsleer uit van de gelding van een onveranderlijk en universeel natuurrecht dat in de vorm van een aantal – bijvoorbeeld door God of de Rede gegeven – beginselen een aan de rechtsorde voorafgaande toetssteen vormt voor het positieve recht. Spinoza gebruikt dus wel natuurrechtelijke termen, maar hij geeft deze een nieuwe betekenis.

Het – in de termen van Spinoza – 'burgerlijk privaatrecht' perkt de handelingsmogelijkheden van het individu weliswaar in maar tegelijkertijd creëert het binnen die grenzen de vrijheid van het individu om naar eigen inzicht te leven. Het gaat hier enerzijds om 'negatieve vrijheid'¹⁵: de burger krijgt van de overheid een private ruimte toebedeeld die vrij is van inmenging door anderen. De overheid creëert daarmee anderzijds een ruimte voor de burger waar persoonlijke ontplooiing en participatie als lid van de statelijke gemeenschap aan de publieke zaak¹⁶ mogelijk zijn: de 'positieve vrijheid' (gekenmerkt door zelfbepaling¹⁷ en zelfrealisatie) kan hier tot zijn recht komen.

In de staat spreken we dan niet meer in termen van natuurrecht maar we moeten ons wel realiseren dat het natuurrecht ook in de staat geldt.¹⁸ Want het recht in de staat moet een afspiegeling van de machtsverhoudingen (= natuurlijke rechten) in de staat zijn. Het positieve recht is dan niet in strijd met het natuurlijke recht, maar is er juist gelijk aan (althans zolang het effectief is). Is dat niet het geval dan kent de overheid de burgers blijkbaar te weinig rechten toe, zodat zij de wetten zullen negeren c.q. in opstand zullen komen. De jure

Passies, begeerten hebben volgens Spinoza veel meer invloed dan de rede op het menselijk functioneren. Dit betekent dat de macht en dus het natuurlijk recht van het individu door zijn passies worden bepaald.

hebben zij dan immers niet de burgerlijke rechten die zij de facto in de vorm van natuurrecht (nl. hun macht als samenwerkende burgers) wel hard kunnen maken: het niet meer effectieve positieve recht wijkt af van het natuurlijke recht. Een burgeroorlog zal dan volgen.

Recht is aldus voor Spinoza nooit een theoretisch concept van een vermogen of een autoriteit dat onafhankelijk is van zijn wijze van uitoefening: 'elk recht is gedefinieerd in de actualiteit, omdat het correspondeert met de handeling van een of meerdere individuen'.¹⁹ Het recht van de overheid is dan steeds afhankelijk van de wijze waarop zij van haar bevoegdheden gebruik maakt. Ogenschijnlijk gaat het bij Spinoza om de gestalte van de macht, maar dit blijkt altijd bevoegdheid, geclausuleerde macht te zijn. Centraal staat dus uiteindelijk het begrip bevoegdheid en niet het begrip macht.

Omdat Spinoza veelvuldig in termen van macht c.q. handelingsvermogen spreekt zou het kunnen lijken dat het samenleven in een staat slechts gebaseerd is op een gewapende vrede. Dit is niet het geval. Het doel van de burgerlijke toestand is vrede en veilig leven, zodat die staat de beste is waar de burgers hun leven eendrachtig doorbrengen en wiens wetten nageleefd worden. Anders dan Hobbes (Leviathan, Hfd. 13) ziet Spinoza vrede niet als afwezigheid van oorlog. Vrede heeft een positieve inhoud, het is de toestand waarin de onderdanen de vaste wil hebben om datgene uit te voeren wat rechtens goed is en 'krachtens gemeenschappelijke besluitvorming dient te geschieden' (TP 2,19). Vrede wordt slechts bereikt als de algemene wetten van de staat worden nageleefd (TP 3,6), niet alleen uit vrees voor sancties maar ook uit eerbied voor het gezag (TP 4,4). De overheid moet daartoe bewust streven naar loyaliteit van de burgers.

3. Rule of law?

Wat is nu de actuele betekenis van Spinoza's inzichten? Recentelijk heeft Elzinga de democratische rechtsstaat gekenschetst als (mede) het resultaat van het streven door het recht de statelijke machtsuitoefening te reguleren.²⁰ Als een eerste element ziet hij de 'ont-persoonlijking' van de statelijke macht: de persoonlijke macht van de vorst wordt 'orgaan-macht'. Daarnaast wordt de macht van de vorst onder de wet geplaatst: *the rule of law*.²¹

De keuze tussen de *rule of law* en de daartegenover gewoonlijk onderscheiden *rule of men* betreft de wijze waarop de regering functioneert. Daarbij gaat het niet om de regeringsvorm. Voorstanders van de *rule of men* veronderstellen een wijze soeverein die niet moet worden gehinderd door een aantal algemene wetten. Deze kunnen namelijk verhinderen dat

In Spinoza's definitie van wet in algemene zin ligt besloten dat individuen die onder die wet vallen zich op de in de wet vastgelegde betreffende wijze gedragen. Als dit niet zo is dan mogen we niet van wet spreken.

hij ten volle recht doet aan het specifieke van het concrete geval door de argumenten voor en tegen af te wegen. De *rule of law* heeft als ratio het voorkomen van willekeurige machtsuitoefening: door de algemeenheid van de norm waaraan de heerser ondergeschikt is wordt de onpartijdigheid van de besluiten van de heerser gegarandeerd. De soeverein, bijvoorbeeld in de gestalte van de wetgever, oefent zijn macht uit binnen de grenzen die daaraan door de constitutie worden gesteld.²² Het beginsel van de *rule of law* is uitgekristalliseerd in de voor de rechtsstaat geldende eis, dat het verwerven, het behoud en ook weer het uit handen geven van de openbare macht en even zozeer de machtsuitoefening zelf door rechtsregels wordt beheerst.²³

Spinoza onderscheidt van zijn kant drie regeringsvormen: de monarchie, de aristocratie en de democratie. Door zijn voortijdige dood heeft hij helaas de democratie niet gedetailleerd kunnen bespreken. Dit betekent dat we ons hier moeten beperken tot de monarchie en aristocratie. Hieruit blijkt evenwel duidelijk zijn gedachtengang over statelijke machtsuitoefening.

In Spinoza's analyse van de monarchie wordt macht gekenmerkt door ontpersoonlijking van de macht van de koning en de *rule of law*. De koning – uiteindelijk ook maar een mens met een onstandvastige wil – is gebonden aan de constitutie (TP 7,1), dus aan het positieve recht. 'Want de fundamente van de staat moeten beschouwd worden als de eeuwige raadsbesluiten van de koning, zodat zijn ministers hem onvoorwaardelijk gehoorzamen in het geval hij iets opdraagt dat met de fundamente van de staat strijdig is' (TP 7,1). Zijn machtsuitoefening is daarmee een door het recht geregleerde machtsuitoefening.

Spinoza illustreert dit aan de hand van Odysseus' besluit zich aan de mast van zijn schip vast te laten binden om naar het

gezag van de Sirenen te kunnen luisteren. De Sirenen betoverden – als bekend – door haar gezang voorbijgangers zodat deze op haar eiland schipbreuk leden. Maar toen de aan de mast vastgebonden Odysseus door de Sirenen in vervoering was gebracht beval hij tevergeefs zijn kameraden hem los te maken.

Zo moeten ook rechters volgens Spinoza onafhankelijk recht spreken en bevelen van de koning negeren die strijdig zijn met het positieve recht. Samengevat: het (positieve) recht moet worden beschouwd als gegrond op de wil van de koning, maar dit betekent niet dat alles wat de koning wil per definitie ook recht is. Als de wil van de koning in strijd is met de constitutie c.q. het positieve recht is zijn wil niet als recht te beschouwen.

Elster geeft een hedendaagse pendant van deze gedachtengang: Odysseus vermindert zijn handelingsmogelijkheden (i.c. naar de Sirenen toegaan) door 'zelfbinding'.²⁴ Individuen kunnen zo beter af zijn als zij minder handelingsmogelijkheden hebben. Mensen die weten dat zij niet altijd rationeel handelen trachten op situaties te anticiperen waarin zij het hoofd zouden verliezen door te voorkomen dat de gelegenheid zich voordoet waarin men louter emotioneel handelt.²⁵ In de staat zijn niet de burgers maar is de overheid bevoegd te oordelen over recht en onrecht. De burgers worden daardoor weliswaar beperkt in hun concrete handelingsmogelijkheden, maar de staat biedt evident meer bestaanszekerheid dan het alternatief: de burgeroorlog of de terugval in de natuurtoestand. Per saldo levert het staatsverband dus voordelen op.

Analoog worden de handelingsmogelijkheden van de koning door de constitutie beperkt, hij is uiteindelijk ook slechts een persoon met een zwakke wil. Om te voorkomen dat zijn emotionele opwellingen verstrekkende negatieve gevolgen voor de samenleving hebben bevat de constitutie beperkende voorwaarden en procedurevoorschriften voor de transformatie van 's konings wil tot wet. Kortom, hier geldt de *rule of law*. Daarnaast voorziet de constitutie in een raad die het algemeen belang dient – gekozen uit elke laag of klasse van de maatschappij (TP 7,4). De belangrijkste taak van deze raad is het handhaven van de grondwet, daarnaast is hij belast met het bestuur. Deze raad verstrekt adviezen die bindend zijn. Deze adviezen binden de koning omdat de raad het volk vertegenwoordigt, en daardoor impliciet vrede en veiligheid voor de bevolking nastreeft. De persoonlijke macht van de vorst wordt zo orgaanmacht.²⁶

In de aristocratie is de soevereine macht opgedragen aan een hoogste raad bestaande uit een groot aantal gekozen patri-

13. Walther, t.a.p., p. 75.

14. Walther, t.a.p., p. 89.

15. Zie I. Berlin, *Two Concepts of Liberty* (1958), in: Idem, *Four Essays on Liberty*, Oxford New York 1969, p. 118-172.

16. Dit laatste valt bij Spinoza alleen goed uit te werken voor de democratie.

17. Spinoza geeft zijn invulling hiervan in boek 5 van de *Ethica*. Zelfbepaling is overigens bij Spinoza een moeilijk thema vanwege zijn determinisme.

18. Spinoza stelt dit expliciet in zijn beroemde brief nr 50, Spinoza, *Briefwisseling*, Amsterdam 1977, p. 309.

19. E. Balibar, Spinoza, in: G. Lock, H. van

Gunsteren, E. Balibar, *Sterke posities in de politieke filosofie*, Leiden Antwerpen 1989, p. 61.

20. D.J. Elzinga, *De staat van het recht*, Zwolle 1990, passim.

21. Vgl. N. Bobbio, *The future of democracy*, Oxford 1987, p. 138-156.

22. N. Bobbio, *The future of democracy*, Oxford 1987, p. 138-140.

23. J. van der Hoeven, *De rechtsstaat herdacht*, in: J.W.M. Engels e.a., *De rechtsstaat herdacht*, Zwolle 1989, p. 2. In feite is dit het legaliteitsbeginsel – het optreden van de overheid behoort op een wettelijke grondslag te berusten –, zie Scheltema zelfde bundel, p. 16.

24. J. Elster, *Ulysses and the Sirens*, Cambridge etc. 1979, p. 36 e.v. Elster bekritiseert aldus de theorie van de rationele keuze ('rational choice') in de economische wetenschappen die ook van belang is voor de toepassing van deze theorie in het recht. Vgl. H.O. Kerkmeester, *De veronderstellingen in de rechts-economie: wanneer zij bruikbaar zijn en wanneer niet*, in: *Nederlands Tijdschrift voor Rechtsfilosofie en Rechtstheorie*, 1992/2, p. 126.

25. Elster, *Nuts and Bolts for the Social Sciences*, Cambridge etc. 1989, p. 19.

26. Elzinga noemt dit de ontpersoonlijking van het statelijk gezag. Elzinga, a.w., p. 4.

Rechters moeten volgens Spinoza onafhankelijk rechtspreken en bevelen van de koning negeren die strijdig zijn met het positieve recht.

ciërs.²⁷ Al wat de hoogste raad uitdrukkelijk als zijn wil verklaart moet onvermijdelijk als recht worden beschouwd, zegt Spinoza (TP 8,3). Vervolgens geeft hij een constitutionele inbedding voor het functioneren van deze regentenraad. De constitutie moet 'alle redenen tot opstand wegnemen' (TP 8,7) doordat zij zodanig is vormgegeven dat de burgers geen enkele vrijheid eisen dan die waarop zij volgens de constitutie recht hebben (TP 8,5). De besluitvorming van de grote raad geschiedt dus *sub lege*, waarbij de constitutie het kader moet bieden waarin de machtsuitoefening als legitiem ervaren kan worden.

Spinoza heeft als gezegd de grondslagen van de democratie niet systematisch behandeld. Maar hij wil expliciet elke regeringsvorm – monarchie, aristocratie of democratie – zo stabiel mogelijk te maken, zodat tirannie onmogelijk is en de vrede en vrijheid van de burger gewaarborgd zijn (TP, onder-titel). Daartoe ontwerpt hij voor monarchie en aristocratie een vrij gedetailleerde constitutie zodat de *rule of law* geïnstitutionaliseerd wordt. De conclusie lijkt gewettigd dat hij ook in de democratie de macht aan het recht zou willen onderwerpen in de vorm van een constitutie.

Onmiskenbaar is mijns inziens dat zijn analyse van constituties trekken vertoont die mede de basis vormen voor de moderne conceptie van de democratische rechtsstaat.

4. Evenwicht van machten

Traditioneel geldt de opvatting 'dat de vrijheid van de burger het best kan worden beschermd, wanneer de overheidsbevoegdheid over verschillende machten is verdeeld'.²⁸ Hieruit wordt wel de eis van de – constitutionele – scheiding der machten afgeleid. In de moderne rechtsstaat resulteert dit in een verdeling van wetgevende, uitvoerende en rechtsprekende macht over verschillende staatsorganen. Daarbij komt het in Nederland voor dat een orgaan meer dan één functie vervult. Hierbij is niet zozeer een strikte scheiding der machten het desideratum maar veeleer een dynamisch evenwicht van machten.²⁹

Spinoza's visie op de staatsinrichting wordt bepaald door de vraag hoe de duurzaamheid en stabiliteit van een gegeven staatsvorm te garanderen zijn, zodat de vrede en veiligheid van de burgers gewaarborgd wordt. De concretisering van deze visie moeten we destilleren uit zijn gedetailleerde bespreking van monarchie en aristocratie. Bij het opstellen van de constitutie staan daarom twee gedachten centraal: enerzijds het koppelingsbeginsel en daaruit voortvloeiend een systeem van 'checks and balances'.

Het koppelingsbeginsel houdt in dat een goede regering – de basis voor het welzijn van allen – slechts mogelijk is als het persoonlijk belang van degenen die regeren en degenen die geregeerd worden – of ze het willen of niet – gekoppeld is aan het eigenbelang (TP 6,3). Het is namelijk illusoir de staatsinrichting te baseren op de redelijkheid van staatsfunctionarissen die zich immers net als alle andere mensen door hun passies laten leiden.

Tevens mogen staatszaken nooit in de handen van één individu worden gelegd, zij moeten worden verdeeld over diverse statelijke organen. Bovendien moeten bevoegdheden, taken en beloningen zo worden vastgesteld dat overheidsfunctionarissen dan allermeeest voor zichzelf zorgen, wanneer zij allermeeest het algemeen welzijn behartigen' (TP 8,24). Spinoza probeert daartoe bij de institutionele vormgeving van de staat het natuurlijke menselijke streven naar eigenbelang dienstbaar te maken aan het algemeen belang en omgekeerd. Bijvoorbeeld: leden van bepaalde statelijke organen die meer voor het algemeen belang doen dan van een gemiddelde burger mag worden verwacht hebben recht op een inkomen, dat echter afhankelijk is van de wijze waarop zij hun taak vervullen. Tegenover het voorrecht van het lidmaatschap van een statelijk orgaan staan in het algemeen overigens serieuze plichten.³⁰

Ook de verdeling van bevoegdheden over de diverse statelijke organen bespreekt Spinoza uitvoerig.

In de monarchie wordt de koning bijgestaan door een raad – waarvan de leden worden gekozen uit elke laag of klasse van de maatschappij (TP 7,4) – die het algemeen belang dient. De adviezen van deze raad zijn zoals al gezegd bindend. Deze raad oefent ook toezicht uit op de naleving van de constitutie. De raad vormt tevens de uitvoerende macht, hij maakt beschikkingen van de koning openbaar en voert genomen besluiten uit. De rechtspraak is opgedragen aan een raad van juristen. Hun uitspraken worden getoetst op onpartijdigheid en naleving van de procesregels door vertegenwoordiging van de (grote) raad die ook de koning bijstaat.

In de aristocratie is de soevereine macht opgedragen aan een hoogste raad bestaande uit een groot aantal regenten. Deze raad vormt de wetgevende macht en als eindverantwoordelijke is hij ook de kern van de uitvoerende macht. Daaraan ondergeschikt is de raad van de syndici die toezicht houdt op de naleving van de constitutie en de voorgeschreven procedures voor de raadsvergaderingen en het functioneren van de ambtenaren (TP 8,20).

Aan de senaat, eveneens ondergeschikt aan de hoogste raad, is het bestuur gedelegeerd. Ook hier is er sprake van een van de andere machten onderscheiden gerechtshof. De rechters worden door de hoogste raad uit de regenten gekozen. Tegen beslissingen van het gerechtshof staat cassatie open bij de syndici voor een rechtmatigheids- en onpartijdigheidstoets.

Spinoza tracht zo op basis van een 'system of interrelations'³¹ een evenwicht tussen de diverse machten te creëren om de nadelige gevolgen van negatieve kanten van het door passies gedreven menselijk gedrag (jaloezie, vijandschap etc.) te beperken en de positieve gevolgen zeker te stellen. Daartoe stelt hij nog een scala van eisen aan de diverse statelijke organen c.q. hun leden: een minimumleeftijd van 60 jaar is nodig voor bepaalde ambten (TP 8,21), de diverse organen kennen een groot aantal leden om omkoping onmogelijk te maken en om dezelfde reden wordt een beperkte zittingstermijn van raadsleden geïntroduceerd. De Raad van State moet om veilig zijn

taak uit te kunnen oefenen de beschikking krijgen over een eigen afdeling soldaten (TP 8,23). Ook stelt Spinoza dat in diverse statelijke organen geheime stemmingen noodzakelijk zijn. Een aantal van deze eisen doet in deze tijd wat naïef aan, maar belangrijker is dat Spinoza oog heeft gehad voor de problemen die voortvloeien uit machtsconcentratie.

Ruim vijftig jaar voor het verschijnen van Montesquieu's *De l'Esprit des Loïs* (1748) zien we bij Spinoza dus al een streven naar het instellen van een evenwicht van machten om willekeur en machtsmisbruik van de soeverein(e macht) te voorkomen zonder dat dit verlamdend werkt op het functioneren van de overheid.

5. Spinoza en het rechtspositivisme

Ook met betrekking tot de kennis- en wetenschapstheorie van het recht is Spinoza verrassend actueel. Walther vergelijkt Spinoza's rechtstheoretische opvattingen met de door Kelsen gegeven definitie van rechtspositivisme.³² Volgens Kelsen³³ is het juridisch positivisme die rechtstheorie die slechts het positieve recht als 'recht' opvat. Daarbij moet het positieve recht worden begrepen als een normatieve ordening die een bepaald menselijk gedrag tracht te bereiken door het voorschrift dat in het geval van zogenaamd wederrechtelijk handelen ('onrecht') 'ein Zwangsakt als Unrechtsfolge, als sogenannte Sanktion erfolgen soll'. De gelding van deze normatieve ordening berust op twee feiten, namelijk dat dit recht door een op een bepaalde wijze gekwalificeerde handeling door mensen wordt vastgesteld, geponeerd en uitgevaardigd (gesetzt) is én dat dit recht in zekere mate effectief moet zijn.

Het gevolg van het rechtspositivisme is volgens Kelsen: 'die Trennung des Rechts von der Moral' en daarmee ook de scheiding tussen recht en het natuurrecht dat een onderdeel vormt van de moraal. Deze conceptuele scheiding van recht en moraal betekent expliciet niet dat de eis wordt afgewezen 'dat het recht zou moeten stroken met de moraal en met name met de gerechtigheid, dat het rechtvaardig zou moeten zijn'.³⁴

We zagen al dat in Spinoza's definitie van wet besloten ligt dat het recht een door mensen gecreëerde normatieve orde poneert. Het recht bevat voorschriften die het menselijk gedrag normeren. Vanwege het bestaan van onwil of onbegrip bij de normadressaten is normconform gedrag echter niet vanzelfsprekend. Daarom moeten beloningen en sancties aan normen verbonden worden. Om effectief te zijn moet de wet van

Wetten – voor Spinoza de rechtsbron bij

uitstek – zijn te beschouwen als 'de ziel van elke staat'.

een systeem van dwang vergezeld gaan. Wetgeving is alleen mogelijk, kan dus alleen effectief zijn 'on those matters which appear desirable or to which sanctions can be attached as adequate incentives'.³⁵ Daarmee is het dwingende karakter van het recht gefundeerd.

In Spinoza's definitie van wet in algemene zin ligt besloten dat individuen die onder die wet vallen zich op de in de wet vastgestelde betreffende wijze gedragen. Als dit niet zo is dan mogen we niet van wet spreken. Dit betekent volgens Walther dat als een rechtsnorm, een voorgeschreven gedragswijze (dit is een wet in metaforische zin) *en masse* wordt genegeerd en derhalve niet alle individuen zich op de beoogde wijze gedragen dit bevel niet een wet genoemd kan worden; a fortiori ontbreekt dan het rechtskarakter. In de staat zijn immers vastgestelde wetten slechts geldig als 'de meeste burgers zich daardoor gebonden achten' (TP 3,8). Met andere woorden effectiviteit geldt als constitutief vereiste voor het positieve recht.³⁶

Daarmee zijn de overeenkomsten blootgelegd tussen Spinoza's rechtstheorie en Kelsens rechtspositivisme als die rechtstheorie volgens welke het recht een door mensen uitgevaardigde in bepaalde mate effectieve dwingende ordening is, d.w.z. een ordening waar het niet in acht nemen van de geldende normen wordt beantwoord met sancties tegen de overtreders.

Maar dit betekent niet dat het positieve recht en de persoonlijke morele overtuigingen die het handelen van de burgers beïnvloeden volledig los van elkaar staan. Voor zover mensen redelijk denken en handelen zullen zij namelijk indien het positieve recht in strijd is met hun morele overtuigingen uit twee kwaden het minst kwade kiezen. Zij zullen zich aan het

27. Het essentiële onderscheid tussen aristocratie en democratie – waaraan Spinoza door zijn voortijdig overlijden slechts enkele passages heeft kunnen wijden – is dat in de democratie het recht tot deelname aan de regering berust op de wet (bijvoorbeeld wettelijk geregelde verkiezingen), terwijl in de aristocratie dit recht is gebaseerd op geboorte of het fortuin.

28. Van der Pot/Donner/Prakke, *Handboek van het Nederlandse Staatsrecht*, Zwolle 1989, p. 493.

29. Zie recentelijk ten onzent over Montesquieu en de *Trias Politica*: R. Foqué, *Het belang van het recht*, *Ontwikkelingen in de continentale rechtstheorie*, in: E.H.L. Bruggmans,

J.L. Elders, *Recht en legitimiteit*, Zwolle 1987, p. 35-95; R. Foqué, A.C. 't Hart, *Instrumentaliteit en rechtsbescherming*, Arnhem/Antwerpen 1990 en W.J. Witteveen, *Evenwicht van machten*, Zwolle 1991, met name p. 28-35.

30. W.N.A. Klever, *Het koppelingsbeginsel bij Spinoza*, *Acta Politica* 1988/3, p. 359 e.v. gaat uitvoerig in op Spinoza's constitutionele voorstellen.

31. I.P. Razumowsky, *Spinoza and the state*, in: G.L. Kline, *Spinoza in Soviet Philosophy*, New York/Londen 1952, p. 160.

32. M. Walther, *Spinoza und der Rechtspositivismus*, in: E. Giancotti, *Spinoza nel 350 anniversario della nascita*, Napoli 1985, p. 401-418.

33. H. Kelsen, *Was ist juristischer Positivismus?*, *Juristen-Zeitung*, XX, 1965, p. 465-469. Herdrukt in: *Die Wiener rechtstheoretische Schule*, Schriften v. Hans Kelsen, Adolf Merkl, Alfred Verdross, hg.v. Hans Kelsen, René Marcic, Herbert Schambeck, Europa e.a., Wien e.a. 1968, p. 941-953.

34. Kelsen, t.a.p., p. 950.

35. G. Belaief, *Spinoza's philosophy of law*, The Hague, Paris 1971, p. 17.

36. M. Walther, t.a.p., p. 406. Walther ziet hierbij mijns inziens een wet in metaforische zin als species van het genus wet in algemene zin.

positieve recht houden omdat het nadeel van de inbreuk op de moraal 'ruimschoots wordt gecompenseerd door het goede' dat de staat voor hen betekent (TP 3,6), nl. als de mogelijkheidsvoorwaarde tot overleving en zelfontplooiing. Een zwaarderwegend punt dat zich niet alleen beperkt tot het kleine aantal burgers dat rationeel handelt is het volgende. Een langdurige spanning tussen het positieve recht en dat wat de burgers als het werkelijk goede zien is niet mogelijk omdat tussen de stabiliteit van een politiek systeem en de verhouding van zijn burgerlijk recht (*jus civile*) tot de behoeften en belangen van zijn burgers een dialectische verhouding bestaat.³⁷ Als de overheid namelijk op grote schaal normen voorschrijft die indruisen tegen vitale belangen, het streven naar zelfhandhaving en de wetten van de menselijke psyche zal dit feitelijk resulteren in ongehoorzaamheid van de burgers. Dan zijn de burgers ook niet met de grootst mogelijke dwang tot gehoorzaamheid te brengen. Het positieve recht voldoet dan niet meer aan het constitutieve vereiste dat het *im großen und ganzen wirksam* moet zijn, en is dus geen recht meer (TP 3,8-9).

Hieruit kan de overheid tweeërlei conclusie trekken. Zij kan zichzelf beperkingen opleggen in haar formeel onbeperkte regelgevende bevoegdheid zodanig dat zij bovengenoemde dia-

Leven in een democratische rechtsstaat legt namelijk zowel overheid als burgers tenminste één verplichting op: de overheid moet permanent een substantiële loyaliteit bij haar burgers creëren, maar anderzijds moeten de burgers vanuit hun belang bij de staat actief de staat ondersteunen.

lectische verhouding in acht neemt. In dit geval zal er geen langdurige spanning met de moraal ontstaan. Als de overheid miskent dat deze zelfbeperking noodzakelijk is om aan de macht te blijven, houdt zij feitelijk op *summa potestas* te zijn en verliest zij de macht aan andere groepen in de maatschappij. (TTP 16, p. 194).

Ondanks de principiële, conceptuele scheiding tussen recht en moraal is het positieve recht in concreto op de feitelijke moraal en wereldbeschouwing van de burgers betrokken vanwege de wisselwerking tussen politieke macht en wensen en belangen van de burgers. De overheid moet derhalve niet alleen acht slaan op de legaliteit maar ook op de legitimiteit van haar besluiten. Formeel is zij door niets en niemand gebonden, materieel kan zij slechts overleven door de belangen van de burgers als richtsnoer te nemen voor haar handelen. Niet blote machtsuitoefening maar gezag vormt zo op lange termijn de basis van het overheidsoptreden.

6. Quis iudicabit?

Thomas Hobbes stelde de pregnante vraag: Quis iudicabit? Wie oordeelt in laatste instantie over recht en onrecht. Wie bepaalt uiteindelijk het *bonum commune*, wie maakt uit wat

binnenlandse vrede precies is en van welke burgerrechten de burgers kunnen genieten?³⁸ Spinoza's antwoord is zoals we zagen eenduidig: alleen de soevereine macht, de overheid heeft de exclusieve bevoegdheid te bepalen wat als positief recht heeft te gelden. De individuele burger is dan ook niet bevoegd te oordelen over de verbindendheid van het *jus civile* c.q. de wetten in de staat. Als immers elke burger naar eigen inzicht zou mogen leven en de wetten volgens zijn eigen normen en waarden interpreteren kunnen we niet meer spreken van een samenwerkingsverband waar één instantie de leiding heeft, dan rest slechts de burgeroorlog. Juist het algemeen verbindende burgerlijk recht dient immers de eenheid in de staat te waarborgen. Dit positieve recht verdwijnt (en daarmee stort het staatsverband in) indien het het karakter van een dwingend stelsel van normen voor de burgers verliest. Er is dan immers geen sprake meer van gemeenschappelijk recht maar van natuurrecht *sec.*

Alleen als de individuele burgers hun – in de natuuroestand aanwezige – '(natuurlijk) recht' opgeven om zelf te bepalen wat recht en onrecht is, kan de staat vrede, rust en veiligheid garanderen.

Dit is een zeer principieel punt dat echter al te snel over het hoofd wordt gezien. De conclusie hieruit kan triviaal lijken, maar is dat geenszins. Slechts indien de gehoorzaamheid aan de wet niet afhankelijk is van de instemming met haar inhoud, kan de kritiek op bestaande wetten worden toegelaten, die tot hervorming van de rechtsorde kan leiden.³⁹

Dit punt kunnen we als harde kern van onze democratische rechtsorde beschouwen. Kritiek op de rechtsorde is mogelijk via reguliere democratisch vastgestelde besluitvormingsprocedures, maar dat ontslaat de burgers niet van de plicht de wetten te gehoorzamen. Hervormingen dienen aldus steeds van binnenuit aangebracht te worden op basis van een zekere loyaliteit. Het feit dat de burger zich committeert aan de bestaande rechtsorde en zichzelf niet buitensluit maakt zijn of haar kritiek des te krachtiger.

Als burgers zich niet aan hun onwelgevallige wetten houden omdat zij zelf wensen te bepalen wat recht en onrecht is, zal de staat indien hij zijn monopolie dienaangaande niet herwint, desintegreren. De burgers tasten daarmee hun eigen bestaanszekerheid aan. De staat kan dan immers geen vrede, veiligheid en burgerlijke vrijheden meer garanderen.

Het voorgaande impliceert uitdrukkelijk niet dat Spinoza voor een volstrekt homogene samenleving pleit. Hij heeft juist oog voor de realiteit dat waar mensen samenleven dit noodzakelijkerwijs gepaard gaat met botsingen, maar daarmee is het leven in maatschappelijk verband niet minder reëel. Zijn begrip van natuurrecht drukt deze sociale realiteit uit. Het recht van een individu of instelling wordt bepaald door de mate waar deze zijn aanspraken daadwerkelijk hard kan maken in het geheel van conflicterende belangen. Spinoza's rechtsbegrip poogt de in een rechtsorde onvermijdelijk aanwezige pluraliteit van belangen niet weg te definiëren. Hij idealiseert de eenheid in een staat niet, hij gaat niet uit van een homogene samenleving.

In die zin kan zijn rechtsbegrip recht doen aan het pluralisme van de moderne rechtsstaat die immers is gebaseerd op een maatschappij waarin talloze groepen optreden met zeer uiteenlopende en vaak tegenstrijdige belangen en doeleinden. Slechts die aanspraken verkrijgen de status van (juridisch) recht die voldoende maatschappelijke en uiteindelijk parlementaire steun weten te verwerven.

Spinoza herleidt de belangen van staat en maatschappij tot een gemeenschappelijke noemer, nl. het natuurrecht, zodat de

onderlinge verhouding tussen deze twee uitgedrukt kan worden. Daarom kan hij zeggen: het gemeenschappelijk recht dat wordt bepaald door de macht van de menigte is de staat. In optima forma symboliseert het recht daarmee de eenheid van staat en maatschappij. Indien de overheid echter ver van de burgers afstaat⁴⁰, het maatschappelijk draagvlak van overheidsactiviteiten ontbreekt, ontstaat een spanning tussen macht / recht van de overheid en macht / recht van de gezamenlijke burgers. Met de stelling '(natuurlijk) recht is macht' wil Spinoza derhalve geen legitimatie geven van statelijke willekeur. Hij betoogt juist dat onbeperkte machtsuitoefening – op lange termijn – tot opstand zal leiden. De recente 'Wende' in Oost-Europa⁴¹ illustreert daarin zijn gelijk.

Hoe beter de samenwerking tussen de burgers onderling en tussen de burgers en de overheid verloopt hoe meer macht de staat heeft om gezamenlijke overleving mogelijk te maken. Met andere woorden een staat die wordt gedragen door een consensus onder de burgers is een krachtige staat, die daardoor weer des te meer 'burgerlijke rechten' aan de burgers kan toekennen. Rechten die de overheid dan naar het voorschrift van de rede vaststelt maken het volgens Spinoza mogelijk dat de 'menigte' als het ware door één en dezelfde overtuiging wordt geleid (TP 2,21). Met andere woorden recht creëert consensus in de samenleving.⁴² Dit geschiedt onder andere door wetten, maar men kan niet onbeperkt met wetten sturen. Immers, 'qui omnia legibus determinare vult, vitia irritabit potius, quam corrigibit'.

Het 'burgerlijk' recht vervult daarmee een eenheidstichtende en -conserverende rol; het drukt de grondwaarden van de samenleving uit waarover eensgezindheid bestaat. Spinoza preludeert zo als het ware op de idee dat het recht niet kan worden gereduceerd tot zijn instrumentele functie, maar dat daarnaast de symbolische functie van belang is – in zijn gedachte het recht dat de eenheid van de samenleving symboliseert door te streven naar vrede en veiligheid voor de burgers.⁴³ Wetten – voor Spinoza de rechtsbron bij uitstek – zijn dan te beschouwen als 'de ziel van elke staat' (TP 10,9). Dan worden wetten in de samenleving aanvaard en zijn zij niet meer een machtswoord.

7. Besluit

Na het voorgaande lijkt de conclusie gerechtvaardigd dat het ook nu nog zinvol is kennis te nemen van Spinoza's rechtstheoretische gedachten die zijn gebaseerd op psychologische wetmatigheden in het gedrag van de mens. De relatie tussen recht en macht die hij op basis daarvan aan de orde stelt laat zien dat de uitoefening van de statelijke macht – binnen de

constitutionele randvoorwaarden – formeel misschien wel bijna onbeperkt is, maar dat materieel er wel degelijk grenzen zijn. De mogelijkheden van de overheid tot sturing van de maatschappij kent grenzen die inherent zijn aan het bestaan van de staat.

Gebleken is dat de staatkundige idee van de *rule of law* geen recente verworvenheid is, maar een grotere historische continuïteit kent dan men wellicht op het eerste gezicht zou verwachten. Zij heeft namelijk mede haar wortels in de Republiek der Verenigde Provinciën van de zeventiende eeuw. Hetzelfde geldt voor het streven om bij de verdeling van de bevoegdheden over de diverse statelijke organen te komen tot een systeem van *checks and balances*: een dynamisch evenwicht van machten.

Op het kennis- en wetenschapstheoretisch vlak kunnen we concluderen dat het rechtspositivisme duidelijk in Spinoza een geestverwant kan begroeten. Ook nu nog van belang is daarbij dat in Spinoza's analyse effectiviteit als constitutief vereiste geldt voor het positieve recht. Daardoor is het positieve recht ondanks de principiële, conceptuele scheiding tussen recht en moraal in concreto op de feitelijke moraal en wereldbeschouwing van de burgers betrokken.

Tot slot geeft Spinoza een antwoord op de politiek-filosofische hamvraag van de soevereiniteitsleer. Alleen de overheid die de eenheid van de samenwerkende burgers belichaamt heeft de exclusieve bevoegdheid om het *bonum commune* te bepalen. Maar wil zij als legitiem ervaren worden dan moet zij streven naar vrede en veiligheid.

In het verlengde hiervan biedt Spinoza aangrijpingspunten voor een bezinning op de wel vaker geponeerde legitimiteitscrisis van de democratische rechtsorde. Leven in een democratische rechtsstaat legt namelijk zowel overheid als burgers tenminste één verplichting op: de overheid moet permanent een substantiële loyaliteit bij haar burgers creëren, maar anderzijds moeten de burgers vanuit hun belang bij de staat actief de staat ondersteunen. Met andere woorden voor geen van beide partijen is er ruimte voor arrogantie of vrijblijvendheid.

Daarnaast kunnen we er voor het functioneren c.q. behoud van onze democratische rechtsstaat de belangrijke conclusie uit trekken dat democratische kritiek gebaseerd moet zijn op de gehoorzaamheid aan de wet. De gehoorzaamheid aan de wet mag in een democratische rechtsorde niet afhankelijk worden gemaakt van de inhoudelijke instemming met die wet, op straffe van het ondergraven van de democratische rechtsorde. Indien het de burgers vrijstaat slechts die wetten te gehoorzamen die zij rechtvaardig vinden, kan de staat op den duur de vrede en veiligheid van de burgers niet garanderen. De rechtsorde onttaardt dan in een burgeroorlog. □

37. Walther, t.a.p., p. 412.

38. R. Spaemann, Kants Kritik des Widerstandsrechts, in: Z. Batscha, Materialien zu Kants Rechtsphilosophie, Frankfurt am Main 1976, p. 347-358.

39. Spaemann, t.a.p., p. 350.

40. Hierbij valt te denken aan een recente enquête waaruit blijkt dat 81% van de deelnemende Tweede-Kamerleden erkent dat er sprake is van een kloof tussen kiezers en gekozenen (NRC Handelsblad, 16 maart 1992). Zie ook de Tilburgse oratie van de toenmalige regeringscommissies voor de hervorming van de rijksdienst: H.D. Tjeenk Willink, De my-

the van het samenhangend overheidsbeleid, Oratie KHT, Zwolle 1984.

41. Voor een illustratie hiervan zie D.J. Elzinga, Een kleine flat in Leipzig, Amsterdam 1991, Hfd. 4.

42. Spinoza spreekt in de Ethica over een gemeenschappelijke levenswijze (E4P37Sch2) die overigens het individuele oordeelsvermogen niet wegneemt (TP 3,3). Dit gezamenlijk leven in statelijk verband is mogelijk als de staat datgene nastreeft wat de 'gezonde rede alle mensen als nuttig voorbehoudt' (TP 3,7).

43. Spinoza spreekt in het Tractatus Politicus incidenteel ook over de gelijkheid 'met wier

verlies noodwendig ook de algemene vrijheid verloren gaat' (TP 10,8). Vgl. ook TP 7,20 waar valt te lezen dat het bevorderen van gelijkheid tussen de burgers in elke staat van het hoogste belang is. Hierbij was Spinoza in zekere zin uitdrukkelijk een kind van zijn tijd: de traditionele visie op de positie van de vrouw stond voor hem ogenschijnlijk niet ter discussie (TP 9,2). Voor een interpretatie zie: W.N.A. Klever, Een zwarte bladzijde? Spinoza over de vrouw, Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte, 84 (1992), 1, p. 38 e.v.