

EEN NIEUW GESCHRIFT OVER HAURIOU'S LEER DER „INSTITUTION”

door

Prof. dr. H. DOOYEWEERD

„De leer over de „Institution” bij M. Hauriou, Een sociologische en rechtswijzgerige studie”, academisch proefschrift door J. A. Schellekens O.P. (1945, Centrale drukkerij N.V., Nijmegen).

De opkomst en de verdere ontwikkeling van de z.g. „theorie de l'institution” vormt een allermerkwaardigst hoofdstuk in de geschiedenis van de moderne sociologie en van de moderne rechts- en staatsleer.

Haar grondlegger, de beroemde Franse staatsrechtsgeleerde Maurice Hauriou, heeft daarmee een ernstige poging gedaan aan de rechtswetenschap een sociologische basis te geven, die inderdaad aan het normatief karakter van haar onderzoekingsveld zou beantwoorden.

Terwijl in het algemeen de sociologie had gemeend de samenlevingsverschijnselen los van alle normatieve aspecten te kunnen vatten, waardoor ook de rechtssociologie zich in een richting ontwikkelde, die slechts op een volledige breuk met de normatieve rechtswetenschap kon uitlopen, heeft Hauriou ingezien, dat aan deze z.g. empirische methode een valse, bevooroordeelde kijk op de sociale werkelijkheid ten grondslag lag.

Hij heeft getracht de „positivistische” sociologie te overwinnen door ernst te maken met de eisen ener wezenlijk positieve, empirische wijze van onderzoek.

Zo opende de institutionele theorie van Hauriou inderdaad een nieuwe weg om het door Kelsen op de spits gedreven dualisme tussen de sociologische en de juridisch-normatieve methode te overwinnen.

Maar de weg, die Hauriou heeft gevolgd bij de ontwikkeling van zijn institutionele theorie, was een zeer merkwaardige.

Als jong Rooms-Katholiek socioloog debuteerde hij met twee werken, waarin hij de grondslagen zijner nieuwe theorie ontwikkelde: „La science sociale traditionnelle” (1896) en „Leçons sur le mouvement social” (1899).

Men mag zich dus niet op een dwaalspoor laten brengen door Hauriou's eigen latere mededeling, dat hij met de uitwerking dezer theorie eerst omstreeks 1906 zou zijn begonnen. De waarheid is deze, dat de sociologische grondslagen van de leer der „institution" reeds in de beide genoemde jeugdwerken waren gegeven, maar dat Hauriou eerst zeven jaar na de verschijning van zijn tweede sociologisch werk begonnen is, meer in 't bijzonder haar consequenties voor de rechts- en staatsleer te trekken. Dit hing nauw samen met zijn desillusie over de ontvangst van zijn sociologische boeken.

Zij werden in sociologische kring vrijwel genegeerd en daarom besloot de jonge Hauriou het sociologisch vakgebied te verlaten en zich geheel aan de rechts- en staatsleer te wijden. Hij vleide zich niet ten onrechte met de hoop, dat hij althans op den duur bij de juristen voor zijn nieuwe sociologische denkbeelden een gunstiger onthaal zou vinden. Sindsdien raakt de „théorie de l'institution" volkomen in beweging. Op menig punt wordt haar oorspronkelijke sociologische conceptie geleidelijk herzien. Maar de grondslagen van de laatste heeft Hauriou nimmer herroepen. Integendeel, de gerijpte denker heeft zijn jeugdwerken zo weinig verloochend, dat hij er zelfs nog in de tweede uitgave van zijn *Précis de droit constitutionnel* uitdrukkelijk naar verwijst (2e ed. 1929, p. 64, noot 6).

En in de tweede uitgave van zijn *Principes de droit public* (1916) merkt hij uitdrukkelijk tegen Geny op, dat aan zijn theorie van het publieke recht behalve een metaphysica ook een sterk gesloten sociologisch systeem ten grondslag ligt, en wel zoals hij dat in zijn *Science traditionnelle* van 1896 ontwikkeld had (a.w. blz. XXII).

Als men zich nu zet tot een serieuze analyse van de beide sociologische werken, dan wordt daardoor een merkwaardig licht geworpen op de latere ontwikkelingsgang van de denker en verstaat men eerst ten volle de betekenis van diens uitspraak van het jaar 1916: „Il convient donc, de me cataloguer comme un positiviste comtiste devenu positiviste catholique, c'est à dire comme un comtiste qui va jusqu'à utiliser le contenu moral, social et juridique du dogme catholique".

De jeugdige R.K. socioloog is inderdaad sterk beïnvloed door Auguste Comte, maar hij ziet tegelijk de grote gevaren die de positivistische sociologie voor de rechts- en staatsleer met zich bracht. Hij wil niet breken met de „klassieke traditie" in de laatste: de opvatting van het burgerlijk privaatrecht als gebouwd op de grondslagen van het klassieke *jus naturae ac gentium* en de opvatting van de Staat als een *res publica*, die zich niet in dienst mag stellen van private klasse-belangen. De positivistische sociologie had deze

klassieke traditie, die van de Romeinse juristen was overgedragen op de humanistische natuurrechtsleer en in de Franse revolutie het pleit tegen de feodale instellingen definitief won, als een holle „metaphysica” gebrandmerkt, die in het moderne wetenschappelijk of „positivistisch” stadium der wereldgeschiedenis definitief had afgedaan.

Hauriou heeft tot het laatst van zijn leven deze „klassieke traditie” in bescherming genomen en niet geschroomd zich „individualist” te blijven noemen, toen *Duguit* zijn program in zake de „sociale omvorming” van rechts- en staatsopvatting begon te ontwikkelen.

In Hauriou's jeugdwerken gaat de gehele rechtsorde nog op in wat hij daar noemt „het metaphysisch weefsel” van de Staat. Eerst later zal hij zijn institutionele theorie benutten, om aan te tonen, dat er een „droit social” bestaat in de zin van een intern verbandsrecht van verenigingen en syndicaten, dat hij dan echter scherp van het burgerlijk privaatrecht en het publiekrecht blijft scheiden en slechts als „tegenwicht” tegen beide laat gelden. Maar in Hauriou's laatste tijd zien wij deze pluralistische idee van een „droit social” weer terugtreden.

Hauriou kon de „individualistische” natuurrechtelijke traditie in zijn jeugdwerken handhaven met behulp van Comte's eigen dualistische grondgedachte. De grondlegger der positivistische sociologie had immers, ondanks zijn positivistische natuurwetenschappelijke opvatting van de samenleving, niettemin geleerd, dat het in laatste instantie de „ideeën” zijn, die de maatschappij tot een duurzame solidaire eenheid samenbinden. Comte's beschouwing van de sociale werkelijkheid vertoont inderdaad een echt dialectische verbinding van de natuurwetenschappelijke denkwijze der „Verlichting” met de organische anti-natuurwetenschappelijke denkwijze der Romantiek en der Historische School.

Het is de innerlijke spanning in het humanistisch grondmotief van „natuur” en „vrijheid”, dat hier tot uiting komt en dat bij Comte niet, gelijk in het Duitse idealisme, tot een dialectische „synthese” wordt gebracht, maar in zijn volle polariteit doorwerkt.

De jonge Hauriou raakt zelf in deze dialectiek van het humanistisch grondmotief verstrikt en hij volgt Proudhon in diens anti-Hegeliaanse opvatting, dat de antinomieën tussen „natuur” en „vrijheid” zich niet oplossen in een hogere synthese, maar dat zij elkander in de werkelijkheid van de menselijke samenleving slechts „in evenwicht” houden. Deze leer van het „evenwicht der tegenstellingen” doet nu bij hem dienst om de „klassieke individualistische traditie” te handhaven tegenover de natuurwetenschappe-

lijke kijk op de sociale evolutie, die hij evenzeer laat gelden. En de „leer der institution” is bedoeld, om aan dit „evenwicht der tegenstellingen” een sociologische grondslag te geven.

De vrijheidsidee heeft het primaat over de „natuurwerkelijkheid” der samenleving. De klassieke Westerse beschaving was gebouwd op een „individualistische orde”, waarin de individualistische vrijheidsidee de leiding had.

Maar deze idee kan zich in de samenleving slechts verwerkelijken in een „balance des contraires”, dat is met een behoorlijk tegenwicht van de zijde der sociale gebondenheid.

Dit geschiedt in de „institutions”, waarin de ideeën zich incorporeren in de brute „natuurwerkelijkheid” van het „positieve weefsel” der maatschappij en deze daardoor tot *duurzame* normatieve instellingen maken.

Reeds in 1899 heeft Hauriou aan de „ideeën” een methaphysische Platonische grondslag gegeven. Zij bestaan in objectieve zin in een transcendente intelligibele wereld, maar krijgen in het sociale milieu eerst reële werking door bemiddeling van de vrije subjectieve wil van de mensen, en in de eerste plaats door die van de élite, die haar macht in dienst stelt van de „sociale functie”. Hij aanvaardt hierbij Fouillée’s bekende leer van de „idéés-forces”, en Tarde’s leer van de élite der uitvinders.

Het proces van de „instituering” der samenleving ziet de jonge Hauriou in een echt dialectische spanning met de natuurlijke sociale evolutie, die hij geheel in Darwinistische en Spenceriaanse zin opvat als een strijd om het bestaan en de „survival of the fittest”. Hij noemt dit proces dan ook een „contr’-évolution”.

Tot zover is de sociologie van de jeugdige Hauriou nog geheel door het humanistisch grondmotief van „natuur” en „vrijheid” beheerst.

Maar als gelovig Katholiek wordt hij tevens door het religieuze grondmotief van het Rooms-Katholicisme gedreven, dat van „natuur en genade”. En deze beide grondmotieven geven in hun onderlinge verbinding een nieuwe dialectische spanning in Hauriou’s denken.

De leer van de „institution” als „contr’-évolution” wordt door hem in verband gebracht met de kerkelijke leer in zake zondeval en verlossing. Zo wordt het proces der „instituering” van de samenleving gezien als een „boven-natuurlijke” werkzaamheid der genade, die zich volgens de jeugdige denker slechts vanuit *Staat* en *kerk* als „boven-natuurlijke instellingen” kan voltrekken langs de weg van het „offer”.

Daarbij leert hij uitdrukkelijk de verdorvenheid der menselijke natuur door de zondeval.

Dit alles verraadt, dat de jonge Hauriou als katholiek allerminst in het Thomistisch gedachtenkader thuis behoort, maar veeleer door de Augustijnse traditie was beïnvloed, gelijk hij zelf herhaaldelijk zich op de Jansenistische denker Pascal beroept. Dit verklaart ook de Platonische wending in zijn ideeënleer, daar immers de Augustijnse traditie sterk aan het Platonisme gehecht bleef. Het verklaart ook zijn ronde afwijzing van de Aristotelisch-Thomistische leer i.z. de verhouding van ziel en lichaam als „vorm” en „materie” en zijn aanvaarding van de Platonische opvatting van de redelijke ziel, die zich slechts als „motor” verbindt met een reeds zelfstandig psychisch geformeerd „materielichaam” en met het laatste in dialectische spanning blijft, in een slechts *gedeeltelijke* wederzijdse beïnvloeding. (*La science sociale*, p. 169 en 359/60, noot 1).

Eerst veel later begint Hauriou ook de Thomistische metaphysica op zich te laten inwerken en men kan inderdaad een toenemende invloed van enkele Thomistische concepties in zijn werken aantonen. Maar — en dit is voor de beoordeling van Hauriou's ontwikkeling van essentiële betekenis — nimmer is hij een „Thomistisch denker” geworden.

De Thomistische wijsbegeerte bleef ook in zijn latere tijd slechts één van de vele bronnen, waaruit deze bij uitstek beweeglijke en dialectische geest, voor zijn wijsgerige visie putte. Zich inspirerend aan de meest uiteenlopende wijsgerige opvattingen tracht hij ook hier een „balance des contraires” te vinden.

Zie hier het eigenlijk „probleem Hauriou”, dat in iedere interpretatie van zijn leer van de „institution” wordt miskend, waarbij getracht wordt daarin een min of meer rechtlijnig wijsgerig stelsel te ontdekken.

Tot nu toe stonden hier vooral twee interpretaties lijnrecht tegenover elkander, die van de Thomist Renard en die van de „pluralistische” socioloog Gurwitch.

De eerste meent Hauriou's leer van de „institution” geheel „Thomistisch” te kunnen interpreteren en ziet in zijn leermeester de grote voorvechter van de idee van het „droit social”, en de bestrijder van de individualistische rechtsopvatting, zoals die in de Romeins-rechtelijke traditie en de humanistische natuurrechtsleer tot uiting kwam.

De tweede ontkent niet, dat Hauriou in zijn latere tijd steeds sterker onder invloed van de Thomistische wijsbegeerte is gekomen.

Maar hij ziet in deze invloed slechts een denaturering van zijn eigenlijke theorie van de „institution”, die volkomen onafhankelijk van het Thomisme zou zijn, ja in haar pluralistische, irrationalistische en dynamische structuur met de statische en universalistische conceptie der Thomistische sociale filosofie zelfs principieel niet zou zijn te verenigen.

Beide interpretaties lijden aan het boven-gesignaleerde gebrek: zij trachten Hauriou ieder naar eigen voorkeur rechtlijnig te construeren. Renard negeert daartoe de jeugdwerken van zijn leermeester en gaat aan diens boven geciteerde uitspraak, waarin hij zich uitdrukkelijk een „Comtiaans positivist” noemt, voorbij met de opmerking, dat dit slechts een „overgangsformule” was, die voor zijn latere ontwikkeling van geen betekenis zou zijn.

Gurwitsch daarentegen legt juist alle nadruk op de eerste conceptie van de theorie, maar negeert daarbij geheel de Rooms-Katholieke religieuze motieven en de typische spanningen tussen de „natuurrechtelijke” en de positivistisch-sociologische tendenzen, die wij hierboven in het licht stelden.

Zodat het inderdaad dringend nodig was, dat nu eens een studie aan Hauriou's leer van de „institution” werd gewijd, waarin het „probleem Hauriou” op de juiste wijze zou worden gesteld en nader tot de oplossing werd gebracht.

* * *

Ik moest de bovenstaande, enigszins uitvoerige inleiding laten voorafgaan aan de eigenlijke bespreking van het hierboven vermelde proefschrift, waarmede pater Schellekens ten vorige jare aan de Nijmeegse Universiteit zijn doctorale graad in de godgeleerdheid verwierf. De schrijver zou er immers niet mede gediend zijn, wanneer ik mij beperkte tot een neutrale aankondiging, vergezeld van de bekende lofuitingen en enkele critische opmerkingen over bijzaken.

De hoofdzaak is deze, of hij in zijn proefschrift getoond heeft, het „probleem Hauriou”, dat nu eenmaal in de literatuur gesteld is, inderdaad te hebben gezien.

Om deze vraag te beantwoorden moet ik op de opzet en de methode van zijn onderzoek nader ingaan.

In de „Algemene Inleiding”, waarin hij van beide rekenschap geeft, toont de schrijver zich bewust te zijn van de gecompliceerdheid van Hauriou's dynamische denkwijze en van de gevaren, waaraan zich iedere eenzijdige interpretatie blootstelt.

Met een beroep op de uitspraak van Desqueyrat: „La pensée de Hauriou est tellement riche qu'il est malaisé de la saisir tout-entière

et tellement nuancée qu'il est impossible de ne jamais la trahir'', verontschuldigt hij zich bij voorbaat voor zijn „onvolledige en geenszins feilloze uiteenzetting'' van Hauriou's leer.

Hij citeert zelf een uitspraak van deze laatste, waarin er tegen gewaarschuwd wordt, zijn werk te benaderen als een gesloten systeem en waarin Hauriou er op wijst, dat hij voortdurend zijn totaal-constructies heeft herzien, op grond van zijn positieve empirische onderzoekingsmethode: „mes travaux ne sont en réalité que des bulletins successifs d'un laboratoire de recherches''.

Welnu, uit dit alles had de schrijver voor zich zelf de conclusie moeten trekken, dat er slechts één juiste methode is om Hauriou's leer der „institution'' wetenschappelijk te benaderen, nl. de *genetische*.

Maar deze methode, die inderdaad zeer zware eisen aan de onderzoeker stelt, heeft de heer Schellekens niet gevolgd.

Hij heeft veeleer gepoogd uit Hauriou's latere werken een zo helder en gesloten mogelijk „systeem'' te raffineren, dat — behoudens enkele reserves — in de Thomistische visie op de samenleving past. Daartoe moest hij in dezelfde fout vervallen als Renard, nl. in een practische negering van Hauriou's eerste conceptie van de institutionele theorie: Ofschoon hij in de lijst van geraadpleegde werken de beide sociologische jeugdschriften vermeldt, vond ik in heel zijn eigen uiteenzetting slechts eenmaal een verwijzing naar „*La science sociale*'' en dat op een ondergeschikt punt. Dit zou in een proefschrift, dat zich uiteraard beperkingen moet opleggen, te verdedigen zijn, wanneer men inderdaad Hauriou's latere leer zou kunnen verstaan *los* van zijn jeugd-conceptie. Maar ik heb hierboven laten zien, dat dit niet het geval is, en de schrijver moet dit ook geweten hebben, want in zijn „Nabeschouwingen'' vermeldt hij zelf de uitspraak van Hauriou op dit punt in diens verdediging tegen Geny.

Ook de meest nauwkeurige analyse van de latere werken en de meest uitvoerige adstructie van zijn uiteenzetting met citaten kan niet beletten, dat men bij de interpretatie van de latere grijpte leer voortdurend blootstaat aan misvatting, wanneer men de genetische lijn uit het oog verliest, en voortdurend tracht Hauriou's eigenlijke bedoelingen te verduidelijken met gedachten-schema's ontleend aan het scholastieke systeem van Thomas.

De schrijver tracht in zijn „Nabeschouwingen'' deze methode te rechtvaardigen door verwijzing naar Hauriou's eigen uitspraak (in zijn verdediging tegen Geny's critiek), dat hij tot het publiekrecht zelfs met een metafysische leer zou zijn genaderd, nl. die van

Thomas. En hij beroept zich verder op Renard's mededeling, dat Hauriou volgens zijn eigen verklaring zich hoe langer hoe meer aan de traditie van de „theologische summa's” zou hebben gehecht.

Hij vermeldt wel de discussie tussen Renard en Gurwiteh, maar zegt niet nader op dit geschilpunt te willen ingaan, omdat volgens beiden wel duidelijk zou zijn, dat men bij Hauriou een Thomistische wijsgerige oriëntering vindt (blz. 245).

Maar dit is toch geen wetenschappelijke houding ten opzichte van het aan de orde gestelde probleem? Het gaat er immers niet om, of in Hauriou's latere werken een zekere invloed van Thomistische opvattingen valt te constateren, maar of Hauriou's instituutstheorie inderdaad — desnoods cum grano salis — als een Thomistische visie op de samenleving kan gelden. Ook in Leibniz' filosofie heeft men gemeend een sterk Aristotelisch-Thomistische inslag te kunnen aantonen, terwijl het hier toch in werkelijkheid slechts gaat om een bloot terminologisch gebruik van scholastiek-wijsgerige denkschema's, die inderdaad met een geheel moderne humanistische zin worden verbonden, evenals dit trouwens bij Kant het geval is.

De schrijver meent inderdaad, dat Hauriou en Thomas verwante geesten zijn en dat de Thomist zich in Hauriou's systeem en gedachtenwereld thuis voelt, „hoewel niet helemaal” (blz. 245).

Hij somt dan achtereenvolgens de punten van overeenkomst op, om daarna ook nog enige verschilpunten te memoreren.

Maar als men het betoog van de schrijver hier volgt, dan komt men toch tot de conclusie, dat hij de bekende scholastische accommodatiemethode volgt, die met een wetenschappelijke benadering van de werkelijke stand van zaken weinig gemeen heeft.

Zo wordt om te beginnen gewezen op overeenstemming in methode: Hauriou en Thomas zouden beiden een empirische grondslag eisen voor iedere wetenschappelijke, ook voor iedere wijsgerige theorie. En dan wordt een uitspraak van Hauriou aangehaald, voorkomend in een verhandeling uit het jaar 1903: „J'ai le grand souci que les théories ne dépassent jamais les faits: elles ne doivent pas être la manifestation d'un système philosophique ou social, mais seulement l'organisation de réalités positives”, te zamen met een uitspraak uit de 2e druk van *Principes du droit public* (1916), waaruit blijkt, dat Hauriou deze empirische grondslag ook voor de normatieve wetenschappen laat gelden.

„Dit alles”, aldus de auteur, „lijkt ons in overeenstemming met het meest authentieke Thomisme”. Want Thomas heeft de z.g. „inclusiones sive naturales sive virtuosae” uitdrukkelijk als empirische basis voor de normatieve wetenschap en wijsbegeerte erkend.

Ja, wanneer men op deze manier redeneert, dan is ook James' en Gurwitsch' „empirisme intégral” in overeenstemming met het meest authentieke Thomisme, evenals b.v. de „Wijsbegeerte der Wetsidee”, die evenzeer een „*intégrale* empirische grondslag” voor haar werkelijkheidsleer eist.

De vraag is alleen maar hoe men zulk een „*intégrale* ervaring” ziet en welke visie op de werkelijkheid men daarbij heeft. En juist hier blijken de verschilpunten van principiële aard en ter laatste instantie door een *religieus grondmotief* bepaald.

Wanneer de schrijver zich verdiept had in Hauriou's dialectische werkelijkheidsvisie, waarin de idee in zake de „*balance des contraires*” tot in de laatste ontwikkelingsphase van de „*théorie de l'institution*” een beheersende plaats inneemt, dan had hij tot de conclusie moeten komen, dat deze visie zich op generlei wijze met het Thomistisch werkelijkheidsbeeld laat verenigen.

Wanneer hij zich rekenschap had gegeven van de uiterst gecompliceerde dialectische spanningen, zoals zij in de beide eerste sociologische werken tot uiting komen en van de Augustijnse traditie, waaraan Hauriou's kijk op de zondeval en de verlossing, op de verhouding van lichaam en ziel, op het vorm-materieprobleem, enz. georiënteerd was, dan zou hij ook in de handhaving van de Platonische ideeënleer gedurende Hauriou's gehele ontwikkelingsgang maar niet een verschilpunt met Thomas hebben ontdekt, dat gemakkelijk in Thomistische zin kan worden „gecorrigeerd”, maar veeleer de aanwijzing van een in de grond der zaak *anti-Thomistische geest*.

Hij zou er dan nimmer toe gekomen zijn, Hauriou's visie op de „scheiding der machten” in de sociale organisatie, als prae-dispositie voor de incorporering der „idee”, te „verduidelijken” met de Thomistische visie op de verhouding van „*forma*” en sociale „*materia*”. Want de Thomistische visie eist een *intégrale* doordringing van de „*materie*” door de „*vorm*”. Hauriou daarentegen ziet de „idee” transcendent en blijft steeds vasthouden aan een dialectische spanning tussen de „*sociale organisatie*” en de zich daarin incorporerende „idee”.

En dit hangt bij hem weer mede samen met zijn semi-Augustijnse opvatting van de „verdorvenheid der natuur”, die zeker niet Thomistisch is.

Pater Schellekens is bij zijn bestudering van Hauriou's latere werken telkens weer gestuit op Hauriou's opvatting van de „*homme faillible*”. Hij weet daar eigenlijk niet recht raad mede. Hij vraagt zich af (blz. 270 e.v.) of dit „*faillible*” moet worden verstaan in de zin van een „*morele*”, dan wel van een „*metaphysische*” ont-

reikendheid. In 't laatste geval zou zijn opvatting geheel „Thomistisch” zijn, omdat de mens volgens Thomas als „samengesteld wezen” de zelfgenoegzaamheid mist, die alleen aan God als „zuivere vorm” toekomt. In 't eerste geval zou Hauriou met de opvatting, dat de Staat om der zonde wil is ingesteld, zeker buiten de leer van Thomas staan en sterke verwantschap met de antirevolutionnaire tonen. Hij acht het in elk geval niet duidelijk, welke interpretatie Hauriou precies voorstaat (blz. 271), al acht hij het meest waarschijnlijk dat deze de „feilbaarheid” in de eerste zin opvat, zeker voor de „élite”, terwijl hij daarvoor niet de „metaphysieke” zou aanvaarden.

Welnu, de schrijver had op dit punt niet in het onzekere behoeven te verkeren als hij de genetische methode van onderzoek had gevolgd.

Even verder moet hij zelf erkennen, dat Hauriou's „*idée d'oeuvre*” wel is waar veel overeenkomst heeft met het „*bonum commune*” in de maatschappijleer der Thomisten, maar dat dit meer een *formele* dan *materiële* overeenkomst betreft. „Immers men krijgt bij Hauriou dikwijls de indruk, dat hij het doel of de taak der maatschappij of „*Institution*” vooral negatief ziet”. De schrijver is hier inderdaad gestuit op Hauriou's „*Leitmotiv*” van de „*balance des contraires*”, maar hij heeft de universele betekenis van dit „*Leitmotiv*” voor heel de werkelijkheidsvisie van de Franse auteur en de diepere fundering er van niet voldoende gezien, omdat hij de studie van H.'s jeugdwerken heeft verwaarloosd.

Op drie punten wil ik nog wijzen om het gebrek in de methode van onderzoek van de schrijver te belichten. In de eerste plaats zijn opmerkingen over de tegenstelling van subjectieve en objectieve factoren in Hauriou's visie op de sociale werkelijkheid.

Volgens Schellekens zou deze tegenstelling aan Hauriou zijn opgedrongen door de sociologische beschouwingen van Durkheim en nog meer door het rechtssysteem van Duguit, omdat vooral de laatste onder invloed der Duitse rechtsleer de termen „subjectief” en „objectief recht” heeft ingevoerd.

De waarheid is echter deze, dat Hauriou reeds in zijn *La science sociale* de tegenstelling gebruikt als een *fundamentele*, heel de werkelijkheid doortrekkende, en daarbij niet in het minst heeft gedacht aan de onderscheiding tussen subjectief en objectief recht¹⁾. Voor Hauriou belichaamde zich in deze tegenstelling oorspronkelijk de dialectische spanning tussen „natuur” en „vrijheid”, tussen het mechanisch gedetermineerde in de sociale evolutie enerzijds en het

¹⁾ Vgl. mijn studiereeks „*De „théorie de l'institution” en de staatsleer van Maurice Hauriou*” I (A.R. Staatsk., 3 maand. org., 1939, blz. 327 e.v.)

individuele en groepsgevoel en de vrije wil anderzijds. Hauriou brengt hier zelf dit antagonisme in verband met dat tussen „materialisme” en „idealisme”.

Eerst in zijn latere werken krijgt de tegenstelling een andere zin, die inderdaad bepaald wordt door zijn positiekeuze tegenover Durkheim's „conscience collective” en wordt het „objectieve” in de sociale verschijnselen teruggevoerd op de ideeën, die zich interioriseren in het sociale milieu door bemiddeling van het subjectief bewustzijn zijner individuele leden.

In de tweede plaats moet gewezen worden op wat de schrijver (blz. 251) opmerkt over Hauriou's theorie i.z. de „vertraagde sociale beweging of evolutie”. Hij ziet hierin een synthese tussen Bergson's leer van de „évolution créatrice” en de Platonische ideeënleer. Nu vormde deze theorie echter van meetaf een essentieel bestanddeel van Hauriou's opvatting van de sociale beweging en had aanvankelijk, naar diens eigen latere verklaring, met Bergson's tijdsmetafysica niets uitstaande. Reeds in de *Leçons sur le mouvement social* wordt de „vooruitgang” als „contr' évolution” of „vertraagde beweging” gevat. Het begrip „vertraagde beweging” werd hier in Comtiaanse zin geïnterpreteerd als toestand van relatief „statische solidariteit”, die niettemin in de historische dynamiek van het sociale leven blijft opgenomen, en verklaard uit de doorwerking van „ideeën” in het sociale milieu. Eerst in latere werken maakt Hauriou zich geleidelijk los van de mechanistische opvatting van de „sociale beweging” en aanvaardt hij de uit Schelling's filosofie in de Franse wijsbegeerte doorwerkende motieven van een „scheppende vrijheid” in de natuurlijke ontwikkeling.

Hierbij komt volstrekt niet alleen Bergson, maar komen evenzeer Lachelier, Ravaisson en Boutroux in aanmerking als denkers, waaraan Hauriou zijn gewijzigde visie op de sociale evolutie dankte.

Ten slotte moet ik wijzen op het probleem i.z. Hauriou's opvatting van het „natuurrecht”. In Gurwiteh' interpretatie paste de idee van een onveranderlijk natuurrecht uiteraard niet. Niettemin houdt Hauriou ook in zijn laatste tijd aan de absolute en onveranderlijke idee van het natuurrecht vast. Klopt deze idee echter op de Thomistische conceptie van het natuurrecht? De schrijver roert deze kwestie slechts terloops aan op blz. 193, waar hij de vraag opwerpt, waarom Hauriou zich voor de rechtvaardiging van de macht der regeerders niet beroept op de „sociale natuur van de mens”. Volgens hem had hij dit kunnen doen. Maar nu is het juist zo merkwaardig, dat bij Hauriou deze Thomistische opvatting van het natuurrecht nergens is te vinden. Integendeel, in de 2e editie van zijn *Précis de droit*

constitutionnel (1929), waarin volgens Schellekens de Thomistische oriëntering van de auteur toch wel het sterkst zou moeten uitkomen, lezen wij (p. 59/60) het volgende: „la conception du droit naturel, après avoir sommeillé durant le moyen âge (ik cursiveer) est redevenue idée vivante au XVIIe et au XVIIIe siècle avec *l'école du droit de la nature et des gens* et a recommencé à agir sur les esprits”. Deze idee is volgens Hauriou, ondanks haar absoluutheid, van zeer particulier karakter. Zij is als historisch feit slechts gerealiseerd in het klassieke Romeinse *ius gentium* en in het hedendaagse *ius commune*, d.i. het burgerlijk privaatrecht, met zijn „individualistische” grondslagen in de „*droits de l'homme*”, want zij laat zich slechts verwezenlijken in een democratische en individualistische opbouw der samenleving, niet in de feodale middeleeuwen.

Dit is toch waarlijk geen natuurrechtsopvatting, die op de Thomistische past. Maar ze is reeds terug te vinden in *La science sociale*, waar Hauriou zelfs zo ver gaat, de individualistische verdragconstructie van de Staat en de leer der volkssouvereiniteit (in de individualistische zin) te aanvaarden, die hij later heeft prijsgegeven.

Renard heeft Hauriou's opvatting van het subjectief burgerlijk recht uit het Thomistisch natuurrecht trachten te deduceren. Maar het resultaat was, dat hij Hauriou een opvatting van het subjectief recht in de schoenen schoof, die aan Duguit's theorie van de „sociale functie” was georiënteerd.

In dit verband mist men bij Schellekens ook node een uiteenzetting van de ontwikkeling van de idee van het „droit social” bij Hauriou. Renard en Gurwitch beiden zien hierin eigenlijk de kern van de betekenis der institutionele theorie voor de rechtswetenschap; Gurwitch meent zijn eigen pluralistische conceptie bij H. terug te vinden.

Maar het is merkwaardig, dat deze idee, die in de eerste uitgave van de „*Principes de droit public*” een ogenblik zeer krachtig in Hauriou's theorie naar voren komt, later weer geleidelijk terugtreedt. In deel II, hoofdstuk II, § 4, behandelt Schellekens de „soorten van recht, waaraan de gerechtigde machten het aanschijn geven”. Maar hij beperkt zich daarbij tot een exposé van Hauriou's leer daaromtrent in de tweede uitgave van de *Précis de droit constitutionnel* (1929).

En zo horen we hier van geen andere soorten van recht dan het individuele privaatrecht, dat door de Staat in zijn burgerlijk recht wordt „veralgemeend”, maar niet in het instituut „Staat” is ontstaan, en het institutionele verbandrecht van de Staat (wettenrecht

en reglementair bestuursrecht), d.i. het jus publicum. Over het eigenlijk „droit social” vernemen wij dus niets.

* *
*

Tot nu toe heb ik slechts de critiek aan het woord gelaten. Maar het zou in hoge mate onbillijk zijn als ik het hierbij liet en niet evenzeer de aandacht vestigde op de verdienstelijke zijden van dit proefschrift.

De schrijver moet van mij aannemen, dat ik dit niet doe uit blote welwillendheid of hoffelijkheid om de „pil te vergulden”, maar uit oprechte gedeeltelijke waardering van zijn arbeid.

Ieder die uit ervaring weet, welke een enorme opgave gesteld is met een critisch exposé van Hauriou's institutionele theorie, volgens de genetische methode, zal geneigd zijn ten slotte mild te oordelen over een proefschrift, dat deze opgave niet heeft kunnen volbrengen.

Ook datgene wat de schrijver ons ten slotte biedt, heeft nog een uitgebreide voorstudie geëist.

Ofschoon hij daarbij de staatsleer grotendeels buiten beschouwing heeft gelaten — wat zijn goed recht is — heeft hij althans een zeer duidelijk, systematisch exposé weten te geven van de gerijpte institutionele theorie in 't algemeen en de rechtsleer van Hauriou.

Wordt daarbij de eerste belicht tegen de achtergrond van de subjectivistische opvatting van de samenleving in de leer der Franse revolutie enerzijds en de objectivistische opvatting in Durkheim's sociologie anderzijds, de tweede wordt geplaatst tegen de achtergrond van de leer van Carré de Malberg en die van L. Duguit.

Daar Hauriou dit in zijn latere werken zelf doet, draagt deze behandelingsmethode wel bij tot een scherperre precisering van het eigen standpunt van de Franse denker.

Zeer helder en doordacht is ook Schellekens exposé in zake de ontwikkeling van Hauriou's leer i.z. de verpersoonlijking van de „institution”. Hier heeft hij althans gedeeltelijk een genetische methode gevolgd, die ons een overzicht geeft over de ontwikkeling dezer theorie sinds 1916, (de 2e editie van de *Principes de droit public*). Voor de daaraan voorafgaande conceptie verwijst hij naar een citaat uit de tiende ed. van de *Précis de Droit Administratif*.

Ik beschouw dit als een van de beste stukken van het proefschrift.

De „Nabeschouwingen”, waaruit ik reeds verschillende punten *critisch* moest belichten, blijven niettemin zeer belangwekkend uit het oogpunt van een Thomistische visie op Hauriou.

Met bijzondere belangstelling las ik daarin b.v. schrijvers critiek op Hauriou's scherpe onderscheiding tussen werk-idee, functie en „doel” der „institution”.

Persoonlijk acht ik dit een van de vele diepe visies van de Franse denker, waarin hij het principiële verschil tussen de interne structuur en geaardheid van het sociale verband en zijn externe verwechting met het „sociale milieu” op het spoor is.

• Schellekens oefent (blz. 265) van Thomistisch standpunt deze critiek, dat in de idee van het bonum commune als doel-oorzaak niet alleen besloten is het goed, dat de sociale organisatie tot stand wil brengen („plan d'action”), maar ook het goed, dat gelegen is in de behoorlijke of passende structuur van de sociale organisatie zelve en dus „un plan d'organisation en vue de l'action”. Eenmaal gerealiseerd is de organisatie niet meer een „plan”, maar de „forma”, welke de élite en de massa hebben aangenomen om het „plan d'action” nu verder te verwerkelijken.

Ik zou hier slechts de vraag willen stellen of de Thomistische opvatting van het „wezensdoel”, toegepast op de verschillende samenlevingskringen als huwelijk, gezin, Staat en bedrijf, inderdaad in staat is van de interne structuur en geaardheid ener gemeenschap rekenschap te geven. Men denke b.v. aan Thomas' definitie van het huwelijk naar zijn wezensdoel: de verwekking van kinderen, dat toch ongetwijfeld buiten de interne structuur der huwelijksgemeenschap ligt en veeleer de genetische verwechting van huwelijk en gezinsgemeenschap raakt.

Maar ik kan op dit punt hier niet nader ingaan.

Het streven, Hauriou's soms duistere uiteenzettingen volstrekt klaar en doorzichtig voor de lezer te maken, is typerend voor de logische en systematische geest van de schrijver. Al heeft hij daarbij, zoals ik in het voorafgaande meen te hebben aangetoond, de werkelijke geest van Hauriou's werk niet voldoende benaderd, dit neemt niet weg, dat deze dissertatie belangrijk kan bijdragen tot een toegankelijk maken van dit gecompliceerde oeuvre voor de Nederlandse lezer, die zelf geen tijd of gelegenheid heeft Hauriou's werken te bestuderen.

Ik ben ook overtuigd, dat de schrijver gestreefd heeft naar een volstrekt onpartijdige uiteenzetting en dat het niet zijn vooropgezette bedoeling was Hauriou door een Thomistisch-scholastische bril te lezen.

Ik geloof veeleer, dat de Thomistische oriëntering van een schrijver vaak „onbewust” doorwerkt bij de uiteenzetting van de gedachting van anders georiënteerde denkers. Uitgaande van de typisch

Thomistische opvatting van de autonomie der „natuurlijke rede” en van de idee der „philosophia perennis” is de Thomist licht geneigd een geestelijke verwantschap te constateeren, zodra zekere invloeden van de Thomistische denkwijze bij een schrijver zijn te bespeuren, en daarbij de fundamentele, uit dieper liggende religieuze motieven voortspruitende verschillen op het tweede plan te schuiven.

Dat Schellekens desondanks niet in de extreme Hauriou-interpretatie van Renard is vervallen, pleit voor zijn critisch-wetenschappelijke zin.

De schrijver heeft ons in uitzicht gesteld, dat hij later ook Hauriou's staatsleer zal behandelen. Ik zou hem daartoe zeer willen aansporen en zal met grote belangstelling dit tweede geschrift over de denkbeelden van de grote Franse denker tegemoet zien. Wellicht kan dr. Schellekens dan met mijn critische opmerkingen betreffende de te volgen methode zijn voordeel doen.