

# Hugo Grotius in razvoj teorij naravnega prava

Gorazd Korošec

Prevladuje mnenje, da je »veliko« obdobje teorij naravnega prava sedemnajsto stoletje, ko se izoblikujejo t.i. »moderne« teorije naravnega prava. Njihovi avtorji, predvsem Pufendorf in Barbeyrac, so navsezadnje sami dojemali svoj prispevek kot prelomen in kot vzpostavitev novega intelektualnega obdobja. Aristotelizem sholastike je tako po njihovem mnenju nadomestila »nova politična in moralna znanost«, ki so jo izoblikovali Hugo Grotius, Selden, Hobbes, Pufendorf in Barbeyrac.

Njihovo prepričanje o zgodovinskem *novumu* njihovih teorij in o njihovem zgodovinskem pomenu je bilo torej nedvoumno, prav tako kot je mnenje kritikov, od Rousseauja do Kanta, ki so njihove teorije zavrnil, težilo k temu, da čimbolj zmanjša njihov vpliv in njihov pomen prikaže kot čimmanjši. Za naslednjo filozofsko generacijo se je filozofija pač zopet začela pri njih samih.

Pa vendar se zgodovina ni začela ne v sedemnajstem ne v osemnajstem stoletju, prav tako kot se ni v devetnajstem ali dvajsetem. Če hočemo torej resnično opredeliti pomen modernih teorij naravnega prava in odkriti, v kolikšni meri predstavljajo teoretski *novum*, se moramo najprej zavedati, da je pojem naravnega prava, latinsko *ius naturale*, znan že od antike in da ga v različnih oblikah srečamo pri rimskih pravnikih, stoikih in Ciceru. Rimsko pravo je bilo v veliki meri temelj evropske pravne teorije vse do osemnajstega stoletja, ponekod, npr. v Nemčiji, pa še celo precej v devetnajsto stoletje, in na njegovi osnovi je nastalo ogrodje sodobnega privatnega in civilnega prava. Poleg tega je bil aristotelizem pogosto značilen tako za sholastike kot za njihove nasprotnike.

Seveda pa je bil razvoj teh teorij dolg in zapleten, poln polemik, premikov poudarkov in sprememb pomenov konceptov. Gotovo bi bilo vsaj presenetljivo, če bi si teorije naravnega prava v celoti izmislili njihovi avtorji v sedemnajstem stoletju in ne bi pred njimi nihče uporabljal podobnih konceptov. Tako vemo, da je že Hugo Grotius, utemeljitelj modernih teorij naravnega prava, naravnopravne argumente prevzel od svojih nasprotnikov, španskih poznih sholastikov, da bi jih zavrnil na njihovem lastnem terenu. Seveda pa jih je moral ob tem modificirati in prilagoditi lastni teoretski in polemični poziciji. Naravnopravni argumenti so pač bili in so še dolgo ostali eden od najboljših načinov podkrepitve določene teoretske pozicije. Naš namen bo torej ogledati

si razvoj teorij naravnega prava skozi zgodovino in zatem orisati značilnosti prve in najbolj vplivne od modernih teorij naravnega prava pri Hugu Grotiusu, ki je imela izreden vpliv na razvoj moderne politične misli vsaj do Johna Locka.

V grški filozofiji srečamo pri Aristotelu pojma »naravno« in »institucionalno pravičnega«, s katerima utemeljuje pravno teorijo. Pojem »naravnega« zajema oblike obnašanja, skupne vsem živim bitjem, torej najbolj splošne človekove potrebe, vendar pa ga uporablja tudi v širšem, pejorativnem smislu, v katerem je povezan s pravičnim ali sinonim zanj in nastopa kot nasprotje nečesa nesprejemljivega.

Na podoben način nastopa pojem »naravnega« pri Rimljanih, kjer je povezan s pojmom »zakona« kot nečesa objektivno veljavnega in spoznavnega v koncept *ius naturale* (v tem objektivnem smislu je *ius* sinonim za *lex*, zakon). Tako rimski pravnik Paulus pravi, da je »zakon (*ius*) tisto, kar je vedno pravično in dobro – *ius naturale* ... ali pa tisto, kar je najboljše za vse ali večino v določeni družbi – *ius civile*.«<sup>1</sup> *Ius* poleg tega za rimske pravnike, npr. Gaja, pomeni rezultat nekega sporazuma, torej tako pravico kot obvezo, ki izhajata iz njega, in je razločen od lastnine, *dominium*, torej tega, kar bi danes imenovali lastninske pravice, saj so Rimljani dojemali lastnino kot predhodno možnim sporazumom in opredeljeno s popolnim nadzorom lastnika nad posedovanimi stvarmi. Zato nekateri interpreti, npr. Pugliese<sup>2</sup>, menijo, da bi morali v klasičnem rimskem pravu iskati ekvivalent današnjih subjektivnih pravic prej znotraj koncepta *dominium* kot znotraj pojma *ius*, ki se je pozneje razvil v sodobni pojem »pravice«.

S širjenjem rimskega imperija pa je prihajalo tudi do novega prisvajanja lastnine, zato je rimski cesar dodeljeval novim naseljencem in osvajalcem pravico, *ius*, do prisvajanja in posedovanja lastnine, *dominium*. Tej rabi so sledili tudi pravniki in tako se je začel oblikovati pojem »lastninskih pravic«, posebej ker je z diverzifikacijo rimskega prava in vpeljevanjem novih konceptov za nove oblike pravnih odnosov vanj, lastnina v klasičnem smislu, zdaj *dominium perfectum*, postala le še ena izmed možnih oblik posedovanja, ki so obsegale pravice posedovanja za določen čas, določene namene ipd. Seveda pa so bile pravice v tem smislu omejene predvsem na lastninske pravice.

Če se vrnemo k pojmu naravnega prava, lahko ugotovimo, da je ta za Ulpijana pomenil izvor pravnih pravil, vendar pa se moramo ob tem spomniti njegove trditve, da »se pod naravnim pravom vsi ljudje rodijo svobodni«, suženjstvo pa nastopi z *ius gentium*, pravom, ki je skupno in lastno ljudem in nastopa kot

<sup>1</sup> *Digest*, I.I.II.

<sup>2</sup> *Studi in Onore di Vincenzo Arangio-Ruiz*, III, Neapelj 1954, str. 254.

rezultat njihovega dogovora zaradi skupnih koristi.<sup>3</sup> Tretji element je seveda civilno pravo, ki določa pravne odnose v neki določeni državi ali politični skupnosti. Cicero je pozneje gledal na človeka v naravnem stanju precej nenaklonjeno, saj je v svojem delu *De Inventione* orisal njegovo podobo kot nasilnega, nerazumnega, neciviliziranega in nedružbenega bitja, ki ga je izjemni in modri posameznik podredil civilnemu pravu in s tem usmeril njegov razvoj v pozitivno smer.<sup>4</sup> Civilizacija človeštva je tako rezultat vpeljave civilnega prava ali prava kot takega, zato Cicero naravno pravo razume kot tisto, ki določa pravila pravnih odnosov med ljudmi in pravila pravnega postopka, torej kot *ius gentium*, ki je naravnejši od formalističnega civilnega prava. Na določanje pravil pravnih postopkov pa se veže tudi druga uporaba pojma »naravnega« pri rimskih pravniki, ki v pogodbenem pravu uporabljajo koncept *rei natura*, narava (pravne) stvari oz. primera, »narava pogodbe«, ki meri na smoter, ki sta ga pogodbeni stranki s pogodbo želeli doseči in ki opredeljuje različne vrste pogodb.

Če naj razumemo rimsko pravo, se moramo poleg tega zavedati, da je v rimski državi vsak svobodni državljani nastopal kot pravna oseba ali *persona*, imel je torej pravni status, ki mu je zagotavljal pravno zaščito njegove lastnine in osebnosti, udeležbo v svobodnem javnem življenju in vstopanje v pravne odnose znotraj družbe.<sup>5</sup> Nekdo, ki ni bil subjekt civilnega prava, torej ni imel pravne *persone*, je bil zgolj človek, *homo*, ta izraz pa se je najpogosteje uporabljal za sužnje. Ti so bili v skladu z Ulpijanom morda res rojeni svobodni pod naravnim pravom, a ker niso pridobili pravnega statusa svobode v civilnem pravu, je bila njihova naravna svoboda z gledišča civilnega prava lahko zgolj sužnost.

Tako postaja podoba uporabe pojma naravnega prava v rimskem pravem in političnem jeziku dovolj jasna, da lahko pokaže, kako močno in na koliko različnih načinov je lahko ta pojem vplival na poznejši teoretski in pravni razvoj.

Pravna teorija srednjega veka je temeljila na tradiciji rimskega prava in je postala znana kot srednjeveška znanost rimskega prava. V enajstem stoletju je bil ponovno odkrit Justinianov zakonik *Corpus iuris civilis*, ki je spodbudil srednjeveško zanimanje za pravo. Rimsko pravo pa je v srednjem veku doživelo nov razvoj in vpeljavo novih konceptov, saj se je srečevalo z novimi, fevdalnimi razmerami, poleg tega pa je integriralo vase prava germanskih kraljestev, ki so bila vključena v rimsko cesarstvo ali jih je zajel njegov vpliv.

<sup>3</sup> Pojem *ius gentium* šele pozneje, v 17. stoletju, dobi pomen *mednarodnega prava*.

<sup>4</sup> *De Inventione*, I.2.

<sup>5</sup> Na to opozarja Hannah Arendt v delu *On Revolution*, Viking, New York 1963. Prim. srh. prevod *O revoluciji*, Beograd 1991, str. 90-91.

Tako je bilo v fevdalnih razmerah potrebno formulirati pravni koncept za pravico (*ius*) do pobiranja desetine in proužitka, in ko je bil v ta namen vpeljan koncept *dominium utile*<sup>6</sup>, je bilo mogoče vse vrste lastnine (*dominium*) interpretirati v okviru lastninskih pravic nad dejansko lastnino – *ius in re*. Vendar je potrebno pripomniti, da v srednjem veku pojem *dominium* začne polagoma spreminjati pomen – poleg lastninskih odnosov zajame tudi odnose oblasti in nadrejenosti s pojmom *dominium potestativum*.<sup>7</sup>

V filozofiji Tomaža Akvinskega, ki predstavlja vrh sholastike in ima tudi največji vpliv, sta družba in država dojeti kot človeško delo, ustvarjeni zaradi človekovih posvetnih potreb, razlog njunega obstoja pa je *javno dobro*. Oblast vladarjev izvira iz ljudstva, je delegirana nanje, zato je mogoče slabega vladarja tudi odstaviti. Podlaga tem trditvam pa je Tomaževo razumevanje »naravnega prava« ali »naravno pravičnega«, ki je v osnovi podobno antičnemu, predvsem seveda Aristotelovemu pojmovanju, ki ga je Akvinski preinterpretiral v krščanskem duhu. Naravno pravično je tako tisto, kar narekuje narava in obenem ustreza družbeni nujnosti in koristnosti. V tem smislu njegovo naravno pravo ustreza *ius gentium* rimskega prava. Človeško pozitivno pravo je mogoče deducirati iz tega naravnega prava ali pa mu vsaj prilagoditi njegova pravila. Zakonski akt, ki krši pravila naravnega prava, sploh ne sodi v pravo in ga je mogoče razveljaviti. V filozofiji Tomaža Akvinskega sta jasno prisotna racionalizem in individualizem, vidne pa so tudi daljnosežne politične posledice takšnih stališč. Tako ne more presenečati, da je Duns Scotus na podobnih teoretskih temeljih zgradil celo teorijo družbene pogodbe.

Pojem pravičnega je pri Akvinskem prilagojen naravi stvari, ki je dojeta prek koristnosti za dobro družbeno ureditev, tako da se končno pojmi naravnega, pravičnega in normalnega v veliki meri prekrivajo. Zakoni narave so za Akvinskega enaki zapovedim razuma, ker pa so božje zapovedi in krščanska vera nujen sestavni del človekove naravne usmerjenosti k dobremu, so *naravni zakoni* ali zapovedi naravnega prava v bistvu enaki *moralnim zakonom*.<sup>8</sup>

Te poteze filozofije Akvinskega so bile sprejemljive za večino sholastike. Ker pa je krščanska teorija temeljila na interpretaciji človekove zgodovine kot poti od stvarjenja in stanja nedolžnosti prek izvirnega greha in izgona iz raja do naravnega stanja in končno vzpostavitve človeške družbe, obenem pa je Cerkev kot institucija morala opredeliti svojo vlogo v družbi in svoj odnos do pravnih institucij, na katerih je ta temeljila, predvsem privatne lastnine, se je ena od

<sup>6</sup> Pri bolonjskem glosatorju Accursiusu v začetku trinajstega stoletja.

<sup>7</sup> Na to opozarja Brian Tierney v članku »Tuck on rights: some medieval problems«, *History of Political Thought*, zv. IV, št. 3, zima 1983.

<sup>8</sup> Za primer obljube to npr. pokaže v *Summa Theologica*, II-II, q. 88, a.1 in a.10.

najbolj vnetih polemik med teorijami naravnega prava odigrala prav okoli interpretacije te zgodovine.

Šlo je za spor med dominikanci in frančiškani o revščini apostolov in duhovnikov, ki je vseboval zavračanje samega koncepta privatne lastnine, čeprav to zavračanje le ni smelo biti popolno, saj je cerkev kot institucija za lastno vzdrževanje, delovanje in širjenje vpliva lastnino vendarle potrebovala. Tako je Akvinski kot predstavnik dominikancev zagovarjal nevtralnno doktrino naravnega prava, ki lastnine ni niti zagovarjala niti ji ni povsem nasprotovala, saj je menil, da človek v naravnem življenju sicer ima lastninsko pravico do uporabe nad materialnem svetom, vendar pa lastnina v pravem smislu in njena razdelitev nastopi šele z vpeljavo človeških zakonov.<sup>9</sup> Stališče je podobno obćemu mnenju rimskih pravnikov, da pride do delitve lastnine šele s civilnim pravom.

Nasprotno pa so bili frančiškani, med njimi predvsem Duns Scotus, naklonjeni bolj odkritemu zavračanju lastnine, ki so jo enačili s privatno lastnino kot domeno civilnega stanja, pod naravnim ali božjim pravom pa je bila po njegovem mnenju mogoća le skupna uporaba stvari.<sup>10</sup> S sodobnim pojmom lastnine pa so se spoprijeli tako, da so postavili razmejitev med različnimi oblikami lastnine, tako da posest cerkve pravzaprav ni bila lastnina, saj je bila izvzeta trgovanju, temveć le potrošna uporaba »posedovanih« stvari. Takšno stališće je podprl tudi papež Nikolaj III., ki je bil na frančiškanski strani, v svoji buli *Exiit* iz leta 1279.

Vendar pa so njegovi nasledniki kmalu uvideli možne radikalne posledice takšnih lastnini nenaklonjenih trditvev za sožitje med cerkvijo in družbo, zato je naslednji papež Janez XII. odgovoril frančiškanom s trditvijo, da božja oblast (*dominium*) nad zemljo odgovarja človekovi oblasti (*dominium*) nad njegovimi posestmi, torej lastnino in da je torej lastnina bistvena sestavina človekovega naravnega, ne le družbenega življenja.<sup>11</sup>

Na to je odgovoril William Ockham, ki je frančiškansko pozicijo branil s tem, da je pojem lastnine (*dominium*) spet definiral v okviru civilnega prava ter ga povezal s pravno zaščito in možnostjo sodne razrešitve lastninskih sporov.<sup>12</sup> Kljub temu pa je zagovarjal človekove pravice (*ius*) uporabe stvari v naravnem stanju, obenem pa jih je dojel na *aktiven* način, prek pojma moći, *potestas*. Od tu Tuck<sup>13</sup> potegne razvojno linijo do Gersona, ki naj bi pravice (*ius*) razumel

<sup>9</sup> *Ibid.*, q. 66, I.

<sup>10</sup> *Opera Omnia*, XVIII, Pariz 1894, str. 156-7.

<sup>11</sup> Papeška bula *Quia vir reprobis* (1329).

<sup>12</sup> *Opera Politica*, II, Manchester 1963, str. 484.

<sup>13</sup> V vplivni knjigi, na katero se tu delno opiramo: Richard Tuck, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, str. 22-31.

podobno kot Ockham v aktivnem smislu, poleg tega pa naj bi tudi svobodo dojel kot pravico oziroma lastnino, in tako že pred renesanso pri Gersonu in njegovih naslednikih prepozna anticipacije modernih teorij naravnega prava. Pri tem seveda upošteva, da je renesansa ideje o naravnem pravu zavrnila in se vrnila na cicerovsko pozicijo, ki poudarja pomen civilnega stanja in civilnega prava, uresničenje svojih idealov pa je videla v oblikovanju civilnega prava in sodelovanja v civilnem življenju.

Tu pa že nastopijo problemi. Tuck sicer v svoji pomembni in vplivni interpretaciji pravilno opaža, da je ena glavnih značilnosti modernih teorij naravnega prava njihova izrecna formulacija človekovih »naravnih pravic«, in ker poleg tega tudi meni, da je za te pravice bistveno, da so dojete kot lastnina, vključujoč človekovo svobodo oziroma pravico do svobode, se mu zdi najustreznejši pristop k obravnavi zgodovine teorij naravnega prava prek raziskave odnosov med pojmom lastnine, *dominium* in pravic, *ius* v posameznih obdobjih in pri posameznih avtorjih. Tako ugotavlja, da je velik del pravne tradicije pojem *ius* uporabljal predvsem v »objektivnem« smislu, kot tisto, »kar je pravično«, ne pa v smislu posameznikove individualne pravice, če pa je bilo govora o posameznikovi pravici v neki pogodbi ali pravnem odnosu, je ta nastopala kot »pasivna« pravica nekaj dobiti od nekoga, pač od druge stranke v odnosu, torej kot »pravica-zahteva«.

Tuck upravičeno opaža, da je v modernih teorijah naravnega prava jasno artikuliran prav pojem človekovih pravic v »aktivnem« ali »subjektivnem« pomenu, ki opredeljujeta posameznikovo »pravico nekaj storiti«<sup>14</sup>. Ta delitev različnih pomenov pojma *ius* se je v zgodovini dejansko izoblikovala in nemara jo je najbolj jasno izrazil pozneje Hobbes, ko je pojmu *ius* kot »pravici« pripisal njegov aktivni subjektivni pomen nekaj storiti in ga razločil od pojma *lex* kot zakona, ki mu je poleg tega pripisal vlogo prepovedi ter tako zavrnil delno sinonimnost med pojmom *ius* in *lex*.<sup>15</sup>

Za dojetje pojma »pravic« v tem subjektivnem in aktivnem smislu pa je pojem *ius* potrebno razumeti kot neko obliko moči ali sposobnosti. V svoji vplivni interpretaciji Hobbesa je Oakeshott<sup>16</sup> predlagal, da je treba izvor njegovega

<sup>14</sup> Michel Villey je npr. v članku »Le 'ius in re' de droit romain classique au droit moderne«, v *Conférences faites à l'Institut de Droit Romain*, Pariz 1950, videl izvor tega koncepta v vpeljavi pravnega pojma *ius in re*.

<sup>15</sup> »NARAVNA PRAVICA, ki jo pisci običajno imenujejo *ius naturale*, je svoboda, ki jo ima vsak človek, da uporablja svojo lastno moč, tako kot sam želi, za ohranitev svoje lastne narave ... NARAVNI ZAKON, *lex naturalis*, pa je predpis ali splošno pravilo, odkrito z razumom, s katerim je človeku prepovedano storiti tisto, kar bi lahko uničilo njegovo življenje ... zakon in pravica se torej razlikujeta toliko, kot obveza in svoboda.« *Leviathan*, ur. M. Oakeshott, Oxford 1946, I. 14, str. 84.

<sup>16</sup> *Ibid.*, »Introduction«.

pojma pravic iskati pri nominalistih štirinajstega stoletja, in tako je Villey pozneje poiskal izvor takšne doktrine pri Williamu Ockhamu, Tuck pa je menil, da ga je mogoče izslediti pri Gersonu.

Sami tu sicer ne vidimo razloga, zakaj ne bi mogli takšnega pojma pravic iskati tudi v rimski antiki in npr. razumeti pravice do prisvajanja lastnine, podeljene rimskim državljanom od cesarja, prav kot aktivne in subjektivne pravice nekaj storiti, razen kolikor je bila to pač *civilna* in ne »naravna« pravica. Čeprav naj bi bile moderne pravice naravne, dane od boga in s tem absolutne, pa Tuck sam že ob Grotiusu, pa tudi drugih avtorjih te tradicije, pokaže, kako se ta njihova absolutnost relativizira, ko jo morajo vključiti v dosledno teorijo civilne oz. politične družbe. Prav tako lahko k Tuckovemu interpretiranju naravnih pravic kot lastnine pripomnimo, da je angleška pravna tradicija dojemala *civilne* pravice Angležev kot njihovo pravno *lastnino*, ki jim pripade z rojstvom kot subjektom civilnega prava. Oba ugovora prek Tucka letita tudi na Macphersona, katerega »posesivno« interpretacijo politične teorije sedemnajstega stoletja<sup>17</sup> si je ta izbral kot zgled svoje raziskave teorij naravnega prava.

Tako je tudi Brian Tierney v seriji člankov<sup>18</sup> izrazil svoje kritične pripombe na Tuckovo interpretacijo, od kritike Tuckovega preozkega razumevanja srednjeveškega pojma *dominium* zgolj kot lastnine, do kritike njegovega enačenja pojmov *ius* in *dominium*, iz katerega Tuck napačno sklepa na pojmovanje pravic in moralnih sposobnosti kot lastnine posameznika. Kljub temu Tuckovi interpretaciji prizna njene upravičene zasluge, ob ugotovitvi, da je očitno pač bolj doma ob interpretaciji Grotiusa in Hobbesa, kot pa srednjega veka.

Predvsem pa Tierney pokaže, da je subjektivni in aktivni pojem pravic (*ius*) kot moči ali sposobnosti precej zgodnejši, kot domneva večina interpretov, in da ga je iskati že na začetku srednjeveškega rimskega prava, v teorijah kanonistov, dekretistov in glosatorjev, ki so interpretirali odredbe kanonskega prava, torej v obdobju med leti 1150 in 1250, ki je sledilo uvedbi kanonskega prava z Gratianovim Dekretom okoli leta 1140. Res pa je krščanska teorija zaradi svojega zanimanja za človekovo »naravno« stanje, njegov odnos do boga in za naravno pravo, te pravice lahko vključila med »naravne pravice«. Razlog, zakaj je bil ta zgodnji nastanek koncepta aktivnih naravnih pravic spregledan, pa leži v tem, da ni vplival na Akvinskega oz. ga ta ni upošteval, interpreti pa so napačno sklepali, da teorija, ki je ni pri Akvinskem, v srednjem

<sup>17</sup> C.B. Macpherson, *The political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford 1962.

<sup>18</sup> Poleg že omenjenega »Tuck on rights« vsaj še članek »Origins of natural rights language: texts and contexts, 1150-1250«, *History of Political Thought*, zv. X, št. 4, zima 1989.

veku pač ni obstajala. Vendar so te ideje močno vplivale po drugih poteh na poznejše pravnike in filozofe, tudi na Ockhama, Gersona in pozne sholastike.

Dvanajsto stoletje, ki proizvede subjektivni pojem individualnih pravic, je bilo s pojmom pravic obsedeno. Med sabo so se spopadale pravice cesarjev in kraljev s pravicami papeža, pravice baronov s pravicami kraljev, stare pravice z zahtevami po novih pravicah. Svoje pravice so uveljavljali cerkev, korporacijska združenja in posamezniki, novoustanovljene skupnosti in mesta ter celo kmetje, ki so zasedli novo zemljo. Ljudje srednjega veka se torej niso borili za preživetje, borili so se za pravice.<sup>19</sup>

»Renesansa« dvanajstega stoletja je s sabo prinesla individualizem, ki se je izražal v dvorski ljubezni, filozofiji Petra Abelarda, ki je moralnost dejanja razlagal zgolj s posameznikovo namero in v uveljavljajoči se svobodi vesti. Prav tako pa je pravna znanost doživela izreden razmah, svoj veliki izraz pa je našla v Gratianovem zakoniku, enem najpomembnejših zgodovinskih pravnih dokumentov, in obilni literaturi njegovih interpretacij.

Gratian je uvedel zakonik s trditvijo, da »človeštvo vodita naravno pravo (*ius*), ki je vsebovano v zapovedih in evangeliju, in zapoveduje, naj človek stori drugemu to, kar želi, da bi mu bilo storjeno ter prepoveduje nasprotno, in pa človeški običaji.«<sup>20</sup> Zatem je nadaljeval s citatom Izidorja Seviljskega: »Vsi zakoni so ali božji ali človeški. Božji se opirajo na naravo, človeški na običaje. ... *Fas* je božji zakon, *ius* je človeški. Hoditi skozi tuje polje je *fas*, a ni *ius*.«<sup>21</sup>

V naslednjem citatu se Gratian zopet skliče na Izidorja, ki opredeli »naravno pravo (*ius*) kot skupno vsem ljudem«, kot tisto, »kar jim narekuje narava«, med to pa šteje med drugim »skupno posedovanje vseh stvari, enako svobodo za vse in prisvajanje materialnih stvari.«<sup>22</sup> V tem citatu Tuck, ki se osredotoči na trditev o skupnem posedovanju, vidi dokaz, da pravniki kanonskega prava niso poznali aktivnih, temveč le pasivne pravice, čeprav mu jasno nasprotuje nadaljevanje citata s trditvijo o prisvajanju stvari, česar Tierneyu ni težko pokazati.

Vendar tu kljub vsemu nastopijo problemi. Izidorjev citat o naravnem pravu govori o skupni lastnini, medtem ko Sveto pismo odkrito priznava privatno. Gratian kljub temu nadaljuje, ne meneč se za probleme, s trditvijo, da ima naravno pravo primat nad vsem ostalim pravom, saj je izvorno in nespremenljivo. Končno pravi, da je vsak človeški zakon, ki je v nasprotju z

<sup>19</sup> *Ibid.*, str. 626.

<sup>20</sup> *Decretum Gratiani*, Benetke 1600, *Dist.* 1, *dictum ante* c.1.

<sup>21</sup> *Dist.* 1 c.1.

<sup>22</sup> *Dist.* 1 c.7. Prim. Izidor Seviljski, *Etymologiarum*, V.4.



naravnim, ničen in neveljaven.<sup>23</sup> Tu se samo ponuja vprašanje, ali je torej vzpostavitev privatne lastnine, ki jo določa človeški zakon, nična in neveljavna? Gratian sam tega nikakor ni hotel trditi, saj na drugih mestih lastnino priznava in odobrava. Vendar pa so problem opazili interpreti. Prav zato so morali razviti zelo razvejano teorijo in uvesti dodatna razlikovanja, da so upravičili privatno lastnino.

Ricardus Anglicus je tako npr. ugotavljal, da ima pojem naravnega prava (*ius naturale*) več pomenov, ki si lahko med sabo tudi nasprotujejo.<sup>24</sup> Prav tako lahko vidimo, da je Gratian pojem *ius* še uporabljal kot objektivni pojem, dekretisti pa so mu že dali subjektiven pomen. Tako je Rufinus »naravno pravo« opisal kot »*silo*, ki človeku omogoča, da dela dobro in se izogiba njegovemu nasprotju, sestavljeno pa je iz zapovedi, prepovedi in prikazov (*demonstrationes*).« Od prvih dveh se ne sme odstopati, v primeru prikazov, v katerih »narava le razodeva, kaj je dobro, in ne ukazuje ali prepoveduje«, pa lahko človeško civilno pravo stvari uredi glede na družbeno korist, tako kar zadeva suženjstvo kot tudi lastnino.<sup>25</sup> Kar zadeva *demonstrationes* je bilo torej »naravno pravo« podrejeno pozitivnemu. Vendar pa je obenem, kolikor je bilo dojeta kot božje pravo, *fas*, ki je imelo tudi pomen dovoljenja, zamejevalo tudi področje, znotraj katerega je v okviru pozitivnega prava mogoče udejanjati človekove naravne pravice.

V primerjavi z antično stoiško doktrino o naravnem zakonu (*ius naturale*), ki prežema vsa živa bitja in človeku daje sposobnost spoznati naravno pravičnost in ravnati pravilno, ki ji je pripadal tudi Cicero, pa so srednjeveški kanonisti to naravno sposobnost ali *ius* že odkriteje interpretirali kot svobodno voljo<sup>26</sup>, kar jim je omogočilo formulirati teorijo človekovih »naravnih pravic«, ki je stoiki niso poznali. Poleg tega pa so, kot pripominja Tierney, z vpeljavo razlike med *ius ad rem* in *ius in re* jasno razlikovali med pasivnimi in aktivnimi pravicami v modernem pomenu.<sup>27</sup>

Vrnimo se zdaj k obdobju renesanse, do katere smo že sledili razvoju teorij naravnega prava. Omenili smo, da renesansa zavrne sholastične teorije naravnega prava in se vrne k cicerovski poziciji, osredotočeni na civilno pravo, dejavno civilno življenje, spoštovanje legalnosti in idejo republikanizma. Vendar pa je bilo to tudi obdobje nastanka protestantizma, verskih konfliktov, rušenja

<sup>23</sup> *Dist. 8, dictum post c.1.*

<sup>24</sup> *Summa ad Dist. 1 c.6.*

<sup>25</sup> *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, ur. H Singer, Paderborn 1902, str. 6-7.

<sup>26</sup> Naprimer Ricardus Anglicus, gl. R. Weigand, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten*, München 1967, str. 212.

<sup>27</sup> »Origins of natural rights...«, str. 628-9. Tierney tudi sicer Tucku upravičeno očita nekonsistentno uporabo teh pojmov.

papeževe oblasti, uporov proti tiranom in odstavitev kraljev, ki so kršili civilne zakone ter nastajanja nacionalnih držav. Vsi ti dogodki so povzročali izbruhe ostrih konfliktov in nemirov, zato je prvotni ciceronizem humanizma polagoma nadomestila druga oblika humanizma, ki se je sklicevala na Tacita ter privzela elemente stoične in skeptične drže. Humanizem, ki je vedno posvečal veliko pozornost raziskovanju državnih oblik, oblik vladavine in načinov vladanja ter skušal tudi vplivati na izvajanje vladanja, tudi v obliki nasvetov vladarjem,<sup>28</sup> je v obdobju konfliktov in verskih vojn privzel brezobzirno in nemoralno retoriko *raison d'état*, ki se ni ozirala na legalnost, pri tem pa mu je bil dobrodošel antični zgled zgodovinar Tacit,<sup>29</sup> ki je opisoval burna obdobja rimske države, v katerih so vladarji zavoljo obstoja države morali mnogokrat prekršiti tako moralne kot pravne norme. Ohranitev države, tako kot samoohranitev posameznika, sta postala vodilna argumenta humanizma.

Plod tega intelektualnega gibanja je bila tudi Bodinova teorija suverenosti in ostale teorije absolutistične vladavine, ki naj omogočijo izgradnjo suverenih nacionalnih držav.

Ta intelektualni tok je seveda naletel na oster odgovor in vrsto zavračanj, tako s strani katoliških sholastičnih filozofov, kot s strani samih humanistov. Sholastiki so odgovor seveda zopet poiskali v teorijah naravnega prava. V tej polemiki se je v pozni sholastiki izoblikovala »španska šola« naravnega prava, vrsta teoretikov od Vitorie, de Sota, Moline, Vasqueza in Suareza, ki je izpeljala sintezo moralne filozofije tomističnega aristotelizma in rimskega prava, ki ga je na ta način sistematizirala.<sup>30</sup> Posamezne vrste pogodb so bile zdaj povezane z Aristotelovimi človeškimi *vrlinami*, ki so bile potrebne pri pogodbenih strankah, in podrejene posameznim oblikam pravičnosti, ki so izražale moralni in razumski, naravni red. S tem je bila opredeljena tudi poštenost in naravnost pravnih razmerij. Tako je bila ustvarjena osnova današnjega pogodbenega in privatnega prava. Vendar pa to ni bilo vse. Suarez npr. je, da bi upravičil špansko oblast oz. posest nad evropskimi deželami, ki so pripadale španski monarhiji, takrat največji evropski sili, izdelal teorijo družbene pogodbe, po kateri sicer oblast resda izvira iz ljudstva, vendar jo to prek pogodbe skupaj s sposobnostjo vladanja in lastnimi pravicami prenese na absolutnega vladarja, pri tem pa obdrži le pravico do samoobrambe in samoohranitve. V skladu s takšno pogodbo je po eni strani dopuščen celo upor

<sup>28</sup> Najbolj slovit zgled je seveda Machiavellijevo delo *Vladar*.

<sup>29</sup> Pretvorba humanističnega ciceronizma v tacitizem je ena od vodilnih idej knjige Richarda Tucka, *Philosophy and Government 1572 – 1651*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, predvsem njenega 2. in 3. poglavja.

<sup>30</sup> Na to opozarja James Gordley v knjigi *The Philosophical Origins of Modern Contract Doctrine*, Clarendon Law Series, Oxford 1991, uvod in 4. pogl.

nekega ljudstva, po drugi pa omogočeno celo vladarjevo zagovarjanje pred sodiščem zaradi prestopkov in kršitev pogodbe, ne da bi hkrati s tem vladar izgubil položaj, ki mu po pogodbi pripada.<sup>31</sup> Tu se Suarez opre na argument prostovoljnega suženjstva, po katerem se lahko tako posameznik kot neko ljudstvo ali politična skupnost, prostovoljno prek pogodbe odpove oblasti nad svojo svobodo. Ta argument mu služi tako za upravičenje političnega absolutizma, kot tudi za upravičitev obsežne španske vpletenosti v trgovino s sužnji, čeprav so le-to nekateri njegovi predhodniki, npr. Vitoria in de Soto, odkrito zavračali.

Tako smo orisali tradicijo, na katero se je opiral Hugo Grotius pri oblikovanju svoje teorije naravnega prava. Zdaj si moramo podrobneje ogledati, ali lahko v njem in njegovih naslednikih Seldnu, Hobbesu, Pufendorfu, Barbeyracu in Locku, res vidimo le predstavnike »protestantske ali laične sholastike«<sup>32</sup>. Čeprav so namreč glede metode in osnovnih potez filozofije med njimi vidne določene skupne točke, pa je vendarle potrebno pokazati tudi na razlike med sholastično in to, tudi t.i. »severno šolo« naravnega prava.

Grotius je pod vplivom tradicij svojega okolja intelektualno kariero začel kot humanist, protestantski kalvinist in aristotelik. Vse svoje življenje je vztrajal na humanistični poziciji, vendar pa se je odpovedal tako aristotelizmu kot kalvinizmu. In prav ti dve gesti sta odigrali ključno vlogo pri razvoju modernih teorij naravnega prava, ki mu je postavil temelje.

Njegova prva dela, npr. *Parallelon Rerumpublicarum*, kažejo zanimanje za teorijo republikanizma in se ukvarjajo s primerjavo republikanskih oblik vladavin in mešanih ureditev, od katerih mu je še posebej ljuba aristokratska republika, kot ideala pa mu služita beneška ureditev in vojaška organizacija Firenc. To zanimanje je bilo nenazadnje povezano tudi z njegovo diplomatsko službo, ki jo je opravljal za rodno Nizozemsko republiko.

Vendar pa njegovo izdelano teorijo naravnega prava najdemo šele v zgodnjem delu *De Iure Praedae*<sup>33</sup>, ki je sicer večinoma ostalo neobjavljeno, razen dela

<sup>31</sup> *De Iustitia et Iure*, II, coll. 35-6.

<sup>32</sup> Tako jih imenuje Schumpeter v delu *History of Economic Analysis*, New York 1951. Prim. srh. prevod za interno rabo *Zgodovina ekonomske analize*, Informator, Zagreb 1974, str. 70.

<sup>33</sup> Hugo Grotius, *De Iure Praedae Commentarius (DIPC = De Indis)* (1604), ur. H. G. Hanaker, Haag 1868. Rokopis dela je bil odkrit leta 1864, ob prodaji družinskih spisov družine De Groot (kot se glasi tudi izvirno ime Huga Grotiusa, Huig de Groot, vendar je prevladala njegova latinizirana verzija) in njegov urednik mu je dal naslov, pod katerim je danes znan, čeprav je avtor o svojem neizdanem delu, razpravi, ki je branila interese nizozemskih Združenih provinc v njihovem sporu s Portugalsko (takrat delom Španske kraljevine) glede trgovanja z Indijo, njen namen pa je bil tako prepričevanje španskega občinstva v primeru mirovnih pogajanj kot tudi odgovor domačim nasprotnikom imperializma, vedno govoril kot o *De Indis*. Dvanajsto

pod naslovom *Mare Liberum*, katerega uspeh je pomembno prispeval k preoblikovanju teorij naravnega prava. Ob primerjavi rokopisov je jasno vidno, da je prvotni del besedila, čeprav že v formi teorije naravnega prava, še vedno precej republikanski po duhu, da pa so mu bili kasneje, ob pripravi za objavo, predvsem v opombah dodani obsežni deli citatov tako sholastikov, med njimi seveda tudi španskih, njegovih glavnih polemičnih nasprotnikov, kot tudi klasičnih avtorjev. Glede na avtorjev polemični namen prepričevanja svojih nasprotnikov in mednarodne publike ter dejstvo, da v delu Grotius brani interese lastne nastajajoče in osvobajajoče se nacionalne države, kar je veljajo tudi za ostale velike avtorje modernih teorij naravnega prava, Seldena, Hobbesa in Pufendorfa, velja pritrditi tezi Richarda Tucka, da gre pri tem procesu za transformacijo tacitističnega humanizma, ki si je za vodilo postavljajl *raison d'état*, v moderne teorije naravnega prava.<sup>34</sup> Grotius se torej za teorijo naravnega prava kot obliko politične razprave odloča prav zato, da bi teoretske nasprotnike spodbil na njihovem lastnem terenu in jim prevzel polje argumentacije, prav zato pa humanizem tudi privzame obliko teorij naravnega prava.

Poleg tega pa Grotius trdi, da je teorijo naravnega prava izbral zaradi podobnosti njene metode z matematično, saj novost svoje metode v politični teoriji vidi v tem, da začenja s postavljanjem »resničnih splošnih in univerzalnih trditev, ki jih potem uporablja na posameznih primerih« in ki skrbijo za trdnost celotne teoretske zgradbe.<sup>35</sup> Uporabljanje matematike kot zgleda teoretske argumentacije pa je bilo v tistih časih seveda ena od glavnih značilnosti nastajajoče »nove znanosti«. Vendar je morala tudi sama teorija naravnega prava, kot bomo videli, doživeti določene transformacije, da je ustrezala temu zgledu.

Seveda pomeni vpeljava teorije naravnega prava in uporabljanje matematike kot modela tudi prelom s predhodnim obdobjem humanizma, ki je take modele in trdna načela v moralni znanosti zavračal, in z njegovim stoicizmom, ki so mu bile, kot smo videli, tuje ideje naravnega prava. Da bi ohranil bistvo humanistične teorije, mora zato Grotius zavrniti argumente nekaterih njegovih zagovornikov, ki po njegovem mnenju vodijo v napačno smer. Tako mora opraviti tudi z argumenti skeptikov, ki so se opirali na temeljno dejstvo človekove težnje po samoohranitvi, ki kot taka opravičuje moralnost vseh dejanj, ki ji služijo. Neustreznosti tega argumenta Grotiusu ni bilo težko uvideti in čeprav je tudi sam napravil težnjo po samoohranitvi za temelj svoje teorije naravnega prava, da bi skeptikom izbil argument iz rok, jo je nemudoma

poglavje tega dela je bilo leta 1608 posebej pripravljeno za objavo na zahtevo Vzhodnoindijske Družbe, ki je želela vplivati na mirovna pogajanja s Španijo, in je leta 1609 tudi izšlo pod naslovom *Mare Liberum* in izdatno prispevalo k avtorjevi mednarodni slavi.

<sup>34</sup> To je druga temeljna teza Tuckove knjige *Philosophy and Government 1572 – 1651*, strnjeno je podana v Predgovoru.

<sup>35</sup> *DIPC*, Prolegomena, str. 7.

povezal s teorijo pravičnosti in težnjami družbenosti oz. obvezami braniti pravice drugih ter pokazal na njihovo medsebojno združljivost.<sup>36</sup> Tako je bil zavrnen tudi skeptični argument.

Vendar pa je ni bolje odnesel niti sholastični aristotelizem, bistveni element tradicionalnih in predvsem španskih poznosholastičnih teorij naravnega prava. V poznejšem delu *De Imperio* ga je Grotius izpostavil kritiki:

»Kot v fiziki, so tudi v moralnih zadevah nekatere stvari imenovane »naravne« pravilno, druge pa manj pravilno. »Naravno« je v fiziki pravilno uporabljeno v povezavi z nujnim bistvom stvari – kot kadar pravimo, da mora živo bitje imeti čutne vtise. Manj pravilno pa je uporabljeno v povezavi z nečim, kar je primerno in prikladno, kot kadar pravimo, da je naravno za človeka, da uporablja svojo desno roko. Podobno je v morali, kjer so resnično naravne tiste stvari, ki nujno sledijo iz razmerja stvari samih do racionalne narave, kot naprimer nemoralnost laganja. Ostale uporabe, kot kadar pravimo, da naj sin nasledi očeta, so manj pravilne.«<sup>37</sup>

Večina trditev tradicionalne teorije naravnega prava je bila po Grotiusovem mnenju seveda te druge vrste. Tudi v tej zavrnitvi aristotelizma se kaže Grotiusova modernost. Kot je pripomnil Gordley, je »severna šola naravnega prava«, ki je v tem pogledu sledila Grotiusu, z zavrnitvijo Aristotelovskih konceptov umske ureditve in moralnega življenja utrla pot za razvoj »na volji utemeljenih teorij« pogodbenega prava v 19. stoletju,<sup>38</sup> ki so vsebino pogodb razlagale zgolj s pomočjo koncepta volje pogodbenih strank, kot je pogosto počel tudi Grotius.

Tako so bili po vrsti zavrneni argumenti Grotiusovih nasprotnikov, jasno pa je postalo tudi, kakšen je načrt narave, ki se razkriva v začetnem stavku dela *De Iure Praedae*: »Kar je Bog razkril kot svojo voljo, je zakon.«<sup>39</sup> Vendar pa si velja to božjo voljo, katere vsebina je načrt narave, ogledati поблиže.

Bog je seveda ustvaril človeka kot svobodnega, zato je »dejanja vsakega posameznika in uporaba njegove posesti podvržena njegovi in ne volji koga drugega. Še več, to mnenje je sprejeto s skupnim pristankom vseh narodov. Kajti kaj je drugega dobro znan koncept 'naravne svobode', kot sposobnost posameznika, da deluje v skladu s svojo lastno voljo? Svoboda pa je glede na delovanje enakovredna lastnini (*dominium*) v materialnih stvareh.«<sup>40</sup>

<sup>36</sup> *DIPC*, Prol., str. 13.

<sup>37</sup> *Opera theologica*, III, str. 311.

<sup>38</sup> *Op. cit.*, str. 7 in poglavji 7 in 8. Gordley sam sicer ocenjuje ta korak negativno, saj meni, da prav zaradi tega sodobni pravni teoriji nekaj manjka, namreč prav ti »moralni« koncepti.

<sup>39</sup> *DIPC*, str. 8.

<sup>40</sup> *DIPC*, str. 18.

Čeprav Tuck v tem vidi razumevanje svobode kot lastnine, bomo sami raje trdili, da izraža tako pomembnost samega svobodnega ravnanja kot tudi lastnine za svobodo in svobodnega razpolaganja z lastnino kot izrazov človekove svobodne volje.

Seveda je sicer:

»Bog ... imel vso svobodo ne ustvariti človeka. Vendar pa je v trenutku, ko se je odločil ustvariti človeka, to je naravo obdarjeno z umom in oblikovano za družbo vzvišene vrste, nujno moral odobravati taka dejanja, ki ustrezajo tej naravi in prav tako nujno ne odobravati tistih, ki so ji nasprotna. Vendar pa so številne druge stvari, ki jih je ukazal ali prepovedal, ker se mu je tako zdelo ustrezno, ne pa, ker ne bi mogel ravnati drugače.«<sup>41</sup>

Kajti:

»tudi če bi bila moč boga neskončna, bi še vedno lahko trdili, da so nekatere stvari, do katerih ta neskončna moč ne seže, saj ne morejo biti izražene v trditvah, ki bi imele smisel, temveč očitno vsebujejo protislovje. Tako na primer prav tako, kot bog ne more povzročiti, da dva in dva ne bi bilo štiri, tudi ne more resnično zlega napraviti za ne-zlo.«<sup>42</sup>

Argument sam sicer ni tako nov, saj je npr. Suarez podobno trdil, da desetih zapovedi ne more razveljaviti niti absolutna moč boga. Ta Grotiusov argument je seveda zaslovel, spomniti pa velja, da se je nanj kasneje vrnil tudi Hobbes, ki mu je oporekal s trditvijo, da bi, če bi jim to ustrezalo, oblastniki že davno spremenili tudi to pravilo, namreč  $2 + 2 = 4$ .

Zdaj pa pridemo do poglobitnega argumenta. Iz povedanega namreč sledi, da so argumenti teorije naravnega prava logično nujni, da imajo torej logično veljavo, kajti:

»Vse, kar smo trdili, bi obdržalo svojo veljavnost tudi, če bi si dovolili trditi to, kar bi bilo sicer največja nesramnost trditi, da ni boga in da ne skrbi za človeške zadeve.«<sup>43</sup>

Ta sloviti Grotiusov odlomek so poimenovali argument *etiamsi daremus*. Takšna trditev je bila sicer že sestavni del teološkega racionalizma poznega 16. in 17. stoletja, ki se mu je s teorijo teološkega voluntarizma uprl Descartes, podobne trditve pa najdemo že pri nominalistih 14. stoletja, pri Grotiusu pa je

<sup>41</sup> *Briefwisseling*, IX, ur. B.L. Meulenbroek, Haag 1973, str. 301.

<sup>42</sup> *De Iure Belliac Pacis (DIBP)*, Pariz 1625, I.I.X.5., str. 7. To svoje najslavnejše in najpomembnejše delo je Grotius razširil in ponovno objavil leta 1631, pozneje pa ga je prevedel v francoščino, uredil in opremil z bogatimi opombami Barbeyrac in ga izdal v Amsterdamu leta 1720, ta izdaja pa je pogosto služila tudi kot osnova za druge prevode.

<sup>43</sup> *DIBP*, Prolegomena 11.

povezana z njegovo trditvijo o družbeni zaželenosti religioznega verovanja in s tezo, da »obstaja božanstvo (deity)«. Ker namreč religija spodbuja moralno ravnanje, hkrati pa obstaja množstvo različnih religij, mora obstajati tudi neodvisna pot do etične vednosti, ki ji lahko sledi ateist, če naj se spreobrne k veri. Takšno pot potrjuje že njena praktična učinkovitost in etična koristnost.

Kljub tem razmišljanjem, ki so stala za Grotiusovim odlomkom, pa sta Pufendorf in Barbeyrac to trditev štela za njegov veliki, epohalni dosežek. In kot trdi Buckle, jo je prevzel tudi Hume v prizadevanju izdelati sekularizirano moralno teorijo brez sklicevanja na boga.<sup>44</sup>

Oglejmo si zdaj, kako se Grotius loti obravnave lastnine. Ko sta v naravnem stanju enkrat postulirani človekova težnja in pravica do samoohranitve, ki že sama po sebi, zaradi potrebe po lastni uresničitvi, pomeni tudi skrb za skupno dobro, ter pravica do prisvajanja ali uporabe materialnih stvari, ta samoumevna stalnica teorij naravnega prava, ki tudi pri Grotiusu, kot pri večini drugih avtorjev te teoretske tradicije, tudi v civilnih obdobjih v primerih skrajne nuje znova oživi,<sup>45</sup> se Grotius loti samega pojma lastnine in vprašanja njenega obstoja v naravnem stanju. Njegovo stališče pojasnjuje znameniti citat iz *Mare Liberum*:

»vedeti je treba, da se je v najzgodnejšem obdobju človeške zgodovine pomen konceptov lastnine (*dominium*) in skupne posesti (*communio*) razlikoval od pomenov, ki jima jih pripisujemo danes. Danes namreč beseda »lastnina« (*dominium*) pomeni posest nečesa, kar je izključno last nekoga, torej nekaj, kar pripada določeni stranki na tak ančin, da tega na podoben način ne more posedovati nobena druga stran; medtem ko se izraz »skupna posest« uporablja za tisto, kar je zapisano več strankam, da to posedujejo v partnerstvu in usklajeno, ob izključitvi drugih strani. Vendar pa je zaradi pomanjkljivosti človeškega jezika postalo nujno uporabljati iste pojme za koncepte, ki niso enaki. Zato se zaradi določene podobnosti in prek analogije zgoraj omenjena izraza, ki opisujeta naše moderne običaje, uporabljata za drugo pravico, ki je obstajala v zgodnjih časih. Tako glede na to zgodnje obdobje pojem »skupno« ne pomeni nič več in nič manj kot nasprotje »privatnega« (*proprium*); beseda »lastnina« (*dominium*) pa označuje zmožnost upravičeno uporabljati skupno lastnino.«<sup>46</sup>

Zopet imamo torej opravka s trditvijo, da v naravnem stanju ne obstaja lastnina v današnjem pomenu, ki je proizvod civilnega stanja, pač pa le »lastnina po

<sup>44</sup> Stephen Buckle, *Natural Law and the Theory of Property*, Clarendon, Oxford 1991, str. 261, 297.

<sup>45</sup> *DIBP*, II.II.IV.1, str. 144.

<sup>46</sup> *DIPC*, str. 226-7.

analogiji« (*dominium quodam*), vendarle pa obstaja »pravica uporabe« skupne lastnine, torej obstaja tako »nekakšna vrsta« lastnine kot tudi »pravice«, ki jih ima naravni človek. Tako Grotius obenem tudi zanika, da bi do vzpostavitve lastnine prišlo nenadoma, z nekim aktom pogodbe, ki bi vzpostavila tako civilno družbo kot lastnino, poskrbela za delitev lastnine in vzpostavila lastninske pravice. Meni, da proces prehoda iz naravnega v civilno stanje in proces nastanka lastnine poteka postopno.<sup>47</sup> Za ponazoritev navaja slaven primer zasedbe sedežev v gledališču. In ker je pravico do uporabe stvari naravna, ni potreben sporazum za delitev lastnine. Objekte je treba le »fizično zasesti – premične s fizično prilastitvijo, nepremične pa z neko aktivnostjo, ki vključuje graditev ali določitev meja.«<sup>48</sup> Poleg tega pa je potrebno upoštevati tudi naravo objektov, ki naj postanejo predmet lastnine, ali pa tudi ne. Nekateri so pač taki, da lahko zadostujejo le za privatno uporabo, spet drugi pa so že po naravi taki, da lahko zadostijo neomejeni uporabi vseh brez razlike.<sup>49</sup>

Kot smo že omenili, gre Grotiusu v tem delu za obrambo domačih, nizozemskih interesov v sporu s Portugalsko oziroma Španijo glede svobodne plovbe po morjih in svobodnega trgovanja z Indijo ter za vprašanje, ali lahko Nizozemci tudi s silo uveljavijo svoje interese v tem sporu, v katerem se Portugalci sklicujejo na svoje izključne pravice plovbe in trgovanja iz pogodbe. Tako ukrojen argument mu omogoča tako upravičiti uporabo sile za izboritev svobodne plovbe po morju, saj morje zadostuje za uporabo vseh in mora takšno tudi ostati – morje je torej izvzeto iz možnosti razdelitve po modelu razdelitve privatne lastnine nad zemljo, poleg tega pa ga tudi ni mogoče zamejiti –, prav tako pa tudi uveljavi naravno pravico uporabe proti pogodbi. Poleg tega, da ta pravica uporabe in prisvajanja izvrstno služi namenom evropske kolonialne ekspanzije na drugih kontinentih, njegovo nasprotovanje konceptu trenutne vzpostavitve lastnine s pogodbo in vztrajanje na postopnem procesu prehoda tudi vzpodbudi izdelavo ekonomskih zgodovinskih razvojov lastnine, na katerih je svoje poglede utemeljevala rojevajoča se ekonomska znanost.

Tudi pozneje, v delu *De Iure Belli ac Pacis*, v citatu, ki ga z veseljem prepíše Hume,<sup>50</sup> Grotius govori o tem, kako so ljudje opustili prvotno naravno skupno lastnino, ker niso bili pripravljeni goli živeti v jamah, temveč so si želeli bolj prefinjenega življenja, zaradi pomanjkanja pravičnosti in poštenosti pa tudi delitev le-te ni bila najbolj spoštovana, in »kako so zaradi tega stvari postale

<sup>47</sup> *DIPC*, str. 228.

<sup>48</sup> *DIPC*, str. 229.

<sup>49</sup> *DIPC*, str. 230.

<sup>50</sup> Hume ob koncu svoje *Enquiry concerning the Principles of Morals*, v *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, ur. L.A. Selby-Bigge in P.H. Nidditch, Clarendon, Oxford 1975, str. 307, ugotovi, da je njegova teorija izvora lastnine in pravičnosti v bistvu enaka Grotiusovi in to podkrepi s daljšim citatom Grotiusa.



podvržene privatni lastnini s pomočjo nekakšnega sporazuma – ali izrecnega z razdelitvijo, ali pa implicitnega, zgolj predpostavljenega, z zasedenjem.<sup>51</sup> Tudi tu vidimo, da je ta dogovor zgolj manj verjeten primer in da je poudarek na zasedbi, s katero nekdo pokaže svojo namero (saj sama volja ali želja ni dovolj, pravi Grotius) in ki postane vrsta sporazuma, ko je priznana in spoštovana od drugih. Zopet se Grotius v bistvu izogne postuliranju pogodbene obveznosti in nemara prav zaradi takih razlogov nima pomembnega mesta v zgodovini pogodbenega prava. Vendar pa je obenem ta argument, ki zasedbo (ki seveda izhaja iz naravne pravice) interpretira kot vrsto sporazuma, nadvse uporaben za obrambo pravice do lastnine, ki je lahko skrbela Huma.

Ogledati si moramo še Grotiusov odnos do vprašanja ureditve civilne družbe, oblasti, suverenosti države in razmerja le-te do pravic posameznikov. Ta njegov odnos se je, kar seveda ni ostalo brez posledic glede njegovega vpliva in nadaljnega razvoja teorij naravnega prava, z leti spreminjal. Prvotni poudarek na naravnih pravicah posameznikov se je premaknil na teorijo državne oblasti, ki je že implicitno vsebovala možnost absolutizma.

Tako je v zgodnjem delu *De Iure Praedae* še branil posameznikovo izvirno pravico do kaznovanja, ki je, kolikor jo uporablja država, bila nanjo v določenem obsegu prenešana s strani posameznikov. Dokaz za takšno stališče je skonstruiral ob sklicevanju na pravico države, da kaznuje tudi ljudi, ki niso njeni državljani, ki potemtakem ne more izvirati iz civilnega prava, ki zavezuje le njene državljane, temveč iz naravnega prava ali iz *ius gentium*, ki je tu že uporabljen v pomenu mednarodnega prava.<sup>52</sup>

Sprva je torej njegovo stališče precej liberalno, saj je ostro nasprotoval tistim, ki so zanikali pravico do upora,<sup>53</sup> prav tako pa je celo življenje branil upravičenost nizozemskega upora proti španski oblasti. Prav tako je menil, da vladar pač obstaja zaradi države in ljudstva ter da je njegova moč omejena z zakoni in ne neomejena, zato upravičeni upori ne morejo biti greh.<sup>54</sup>

Po izbruhu ostrih verskih konfliktov v državi pa je močnejše branil pravice države, da posreduje v teh sporih in se odpovedal zagovoru upora, čeprav je oblast, ki je bila po njegovem mnenju nelegitimna, te pravice pozneje grobo zlorabila, da bi uničila eno od sprtih verskih gibanj, armince. Ti dogodki so pripeljali tudi do njegove aretacije in kasneje je moral pobegniti iz zapora in se umakniti v Francijo. A tudi poslej je njegova teorija države ostala bolj naklonjena polni suverenosti in absolutizmu.

<sup>51</sup> *DIBP*, II.II.II. 4-5.

<sup>52</sup> *DIPC*, str. 91-2.

<sup>53</sup> *DIPC*, str. 298.

<sup>54</sup> *DIPC*, str. 299.

Kljub temu njegovi argumenti glede tega ostajajo dvoumni. V delu *De Iure Belli*, ki so ga nekateri aristoteliki, npr. Felden, napadli zaradi zagovarjanja absolutizma, vendar pa so ga napadali tudi aristoteliki, ki so bili sami absolutisti, npr. Filmer, kar daje slutiti, da je bil poglavitni predmet spora vendarle Grotiusovo zavračanje aristotelizma, je Grotius še vedno vztrajal, da je civilna svoboda nezdržljiva s kraljestvom in samovoljno vladavino<sup>55</sup>, a je že zagovarjal teorijo polne suverenosti, in ugotavljal, da kljub temu obstaja dovolj možnih in upravičenih razlogov, da se ljudstvo odloči za absolutno vladavino, »saj lahko pač samo izbere poljubno obliko vladavine«, ki je ne gre meriti z vrednostnimi sodbami, ki vsaki od njih pripisuje določene znane prednosti in slabosti, kot to počno aristoteliki, ki radi nasprotujejo oblasti in spodbujajo k upor, pač pa »je odvisna le od volje tistih, ki so tej vladavini predali svoje pravice vladanja.« Tako je izbrana vladavina lahko tudi absolutna, ljudstvo pa ne obdrži nobenih pravic vladanja in torej ravna podobno kot lahko ravna posameznik, ki lahko prostovoljno postane suženj komurkoli želi.<sup>56</sup>

Ljudje sicer imajo »naravno pravico, da se zavarujejo pred napadom z uporom ... toda z vzpostavitvijo civilne družbe zavolj ohranjanja miru ta pridobi lastno pravico, ki je tem naravnim nadrejena v tolikšni meri, kot je potrebno za uveljavljanje njenega smotra.« Zato država pač lahko »prepove neomejeno uporabo pravice do upora«, sicer kot država ne bi mogla obstajati in ljudstvo bi se razpustilo v »množico brez enotnosti...«<sup>57</sup>

Argument je dovolj klasičen za teorije naravnega prava in seveda tudi nujen za vsako teorijo suverenosti, zato Grotius tudi na vprašanje o tem, ali nas dolžnost neupiranja zavezuje prav v vsakem primeru, odgovarja, da je to pač zopet odvisno od *namena* vzpostavitve civilne družbe. Tako pravi, da je izbiro med 'smrtjo ali uporom«, ki žene upornike, treba »postaviti nasproti obsegu nemirov in številnim nedolžnim žrtvam, ki jih upor nujno povzroči.« Zato je najbolje, da človeški zakon glede takšnih dilem sledi temu, kar narekuje Previdnost.<sup>58</sup>

Tako lahko tu sklenemo s Tuckovo trditvijo, da ima Grotiusova teorija, predvsem v obliki, v kateri je predstavljena v njegovem glavnem delu *De Iure Belli ac Pacis*, dva Janusova obraza, ki govorita tako o svobodi kot o absolutizmu,<sup>59</sup> obenem pa njegova teorija vsebuje tako radikalne kot konservativne elemente.

Na koncu si moramo ogledati še, kako razvoj pojma naravnih pravic Grotiusa privede do razvpitega in za vso tradicijo modernega naravnega prava vse do Locka značilno postuliranje prostovoljnega suženjstva, ki ga je, kot smo videli,

<sup>55</sup> *DIBP*, I.III.12.

<sup>56</sup> *DIBP*, I.III.VIII.1-2, str. 67-8.

<sup>57</sup> *DIBP*, I.IV.II.1., str. 95-6.

<sup>58</sup> *DIBP*, I.IV.VII.2, str. 105.

<sup>59</sup> *Natural Rights Theories*, str. 79.

uporabil tudi v svoji politični teoriji. Pojem suženjstva v takratnem času seveda ni bil nov, novo je bilo njegovo razumevanje kot prostovoljnega pogodbenega odnosa, torej pojmovanje, analogno razumevanju človekovih pravic. Argument je seveda nastopil tudi zaradi potrebe po upravičenju trgovine s sužnji.

Osnovna Grotiusova definicija »pravic« je, da so »odnos med razumnim bitjem in tistim, kar mu pripada ali po zaslugi ali kot lastnina«. Lastnina pa so seveda lahko »realne pravice (*ius reale*) in osebne pravice (*ius personale*).«<sup>60</sup> To pa seveda še ni dovolj. Med »stvarmi, ki pripadajo človeku« je treba opredeliti, katere so tiste, ki so »po naravi neodtujljive«, torej opredeliti »neodtujljive človekove naravne pravice«, to pa so stvari, »ki pripadajo tako bistveno enemu človeku, da ne morejo pripadati nikomur drugemu,« torej »človekovo življenje, telo, svoboda in čast.« In v tem obdobju Grotius še vztraja, da se ne more s pogodbo nihče odpovedati svobodi.<sup>61</sup>

Če je v začetnem obdobju Grotius predvsem vztrajal na postuliranju neodtujljivih naravnih pravic, pa pozneje te pravice dobijo odločnejšo družbeno razsežnost, saj zatrdi, da »zakon narave« človeka zavezuje k »ohranjanju družbenega miru in spoštovanju pravic drugega, ki bi bilo nujno tudi, če lastnina ne bi bila uvedena.«<sup>62</sup>

Kljub zavrnitvi aristotelovske teorije pravičnosti pa Grotius vztraja, da je potrebno glede posameznikovih pravic v družbi upoštevati tudi njegove zasluge, kljub temu, da »strogi pojem pravic zahteva le, da vsakogar pustimo mirno uživati to, kar je njegovo.«<sup>63</sup>

Vendar pa je Grotiusova slovita oprelitev pojma »pravice« v *De Iure Belli* odprla pot tudi za argument prostovoljnega suženjstva. To je mesto, kjer Grotius pravi, da obstaja poleg objektivnega pomena besede »pravica« tudi drug, ki označuje »moralno kvaliteto, zmožnost ali moč osebe, ki mu omogoča, da nekaj upravičeno ima ali naredi.« »Kot zmožnost«, pravi Grotius, »so pravniki civilnega prava označevali pravico posameznika do tistega, kar je njegovo«, Grotius pa jo označi za edino »strogo vzeto pravico«. In nemudoma razširi njeno pojmovanje glede na tradicijo, saj po njegovem mnenju vsebuje poleg »zmožnosti terjanja dolga« tudi »lastnino in oblast, ki jo ima posameznik nad samim sabo – svobodo, ali nad drugimi, kot npr. oče nad sinom ali gospodar nad sužnjem.«<sup>64</sup>

<sup>60</sup> *Jurisprudence of Holland*. I, ur. in prev. R. W. Lee, Oxford 1926, str. 2-3.

<sup>61</sup> *Ibid.* 70-1.

<sup>62</sup> *DIBP*, I.II.1.5, str. 18.

<sup>63</sup> *DIBP*, Prol. 8-10.

<sup>64</sup> *DIBP*, I.I.IV-V, str. 4-5.

Takšna opredelitev je nemudoma sprožila ugovore, npr. Johannes Feldena, ki je trdil, da »svobode ni mogoče opisati kot pravice nad sabo niti nad drugim ter da tudi lastnina (*dominium*) ni pravica (*ius*) v nečem, saj tudi rimski pravniki razlikujejo med pojmom *dominium* in *ius*.«<sup>65</sup>

Vendar pa je bil pojem suženjstva oziroma gospostva kot pravice že vpeljan in povezan tako s pojmom svobode kot s pojmom lastnine, in če upoštevamo še Grotiusovo vzpostavitev analogije med pojmom lastnine in svobode v citatu, ki smo ga navedli ob začetku obravnave njegove teorije<sup>66</sup>, in ki jo uporabi tudi ob razlagi pogodbe, kjer pravi, da podobno, kot lahko »s pogodbo prenašamo ali zamenjujemo svojo lastnino«, v primeru personalnih, osebnih pravic, »prenesemo na drugega del svoje svobode«<sup>67</sup>, nam ni težko ugotoviti, da takšna teorija dopušča tudi trgovanje s svobodo, torej pojav prostovoljnega suženjstva, ki ga Grotius tudi izrecno odobri.

Ostane nam še, da za konec nakažemo vzrok Grotiusovega razhoda s protestantskim kalvinizmom kot enim od njegovih intelektualnih virov. Grotius se, čeprav je opustil klasično kalvinistično doktrino pravice do upora, ni nikoli zatekel k protestantskim teorijam prepovedi upora, saj je, kot smo videli, problem upora povezoval z *smotrom* vzpostavitve civilne družbe in vladavine. Ko ga je tako Andreas Rivet na stara leta želel spomniti na kalvinizem kot vir nizozemskega upora, mu je Grotius odvrnil, da »sta bila razloga za upor obramba ustavnosti in svobode vesti«, oba pa sta pod kalvinistično vladavino pretrpela več kot pred njo.<sup>68</sup> Tako je tudi označil ideala, ki jima je ostal zvest vse življenje.

Na Grotiusovo teorijo so se pozneje sklicevali številni udeleženci v najbolj vnetih političnih diskusijah, da bi branili svoje pravice, od angleške do ameriške revolucije, pa tudi še pozneje. Ponovno je zaslovel v devetnajstem stoletju z objavo takrat odkritega dela *De Iure Praedae*, ko so ga za svojega predhodnika proglasili liberalci.

Argumenti njegove teorije so šli svojo pot. Tako je Selden njegovim argumentom iz *Mare Liberum* v svojem delu *Mare Clausum* (1618), v katerem je proti nizozemskim branil angleške pomorske interese odgovoril, da je nekaj lahko ali skupno ali privatno, da pa ne obstaja tretja možnost, in dodal, da je bilo tudi morje podvrženo razdelitvi, tako kot zemlja. Prav tako je Selden zopet poudaril

<sup>65</sup> *Annotata in Hug. Grotium. De Iure Belli et Pacis*, Amsterdam 1653, str. 6, 8-9. Felden tu opozarja prav na pojmovno razliko, ki si jo je za model interpretacije v svoji knjigi vzel Tuck, zato bi nemara lahko tvegali domnevo, da ga je vsaj posredno spodbudila k tej izbiri.

<sup>66</sup> Gl. op. 40.

<sup>67</sup> *Jurisprudence*, str. 294-5.

<sup>68</sup> *Opera theologica*, III, str. 679.

pomen pogodbe, ki je tako vir pravic posameznikov, ki se v pogodbe vključujejo na osnovi svoje volje, kot tudi razdelitve lastnine, stanje ljudi pod naravnim pravom pa je razlagal kot popolno svobodo.

Hobbes je v svojem glavnem delu *Leviathan* (1651) preoblikoval teorijo naravnega prava z zavzeto obrambo posameznikove pravice do samoohranitve in samoobrambe kot neodtujljive tudi znotraj civilne družbe in si s tem nakopal očitke avtorstva katekizma upornikov. Naravno stanje pa je opisal kot vojno vseh proti vsem, kar samemu Grotiusu nikakor ni bilo všeč, ko je prebral njegovo delo *De Cive*.<sup>69</sup>

In končno je Pufendorf, ki je sicer zaslovel kot oživitelj in ohranjevalec Grotiusa, v poznih delih in predvsem v delu *De Iure Naturae et Gentium* (Lund 1672), zato da bi se izognil Hobbesovim konsekvencam, zavrnil teorijo individualnih naravnih aktivnih pravic, in jih zvedel na »pasivne« družbene civilne pravice. Tako je »pravico« neposredno povezal z njej nasprotno »dolžnostjo« pri nekom drugem – posestnik *pravice* je postal »koristnik« *dolžnosti* nekoga drugega. Takšno razumevanje pravic je pozneje prevzel Bentham. Podobno strategijo je pozneje ubral tudi Kant, za katerega so bile prav tako vse pravice civilne in javne, le da jim je umetno skušal prideti status trdnih lastninskih pravic *ius in rem*.

Pri Locku je končno pojmovanje pravic kot lastnine dobilo dobesedno obliko, njegov dolg Grotiusu pa je bil tudi sicer močno opazen, le da je radikalneje potegnil konsekvence liberalne doktrine. Grotius pa je navsezadnje vplival tudi na naravno jurisprudenco Davida Huma<sup>70</sup>, in prek njega na Adama Smitha.

---

<sup>69</sup> Kar je sicer precej čudno v luči njegove trditve, da »nič v človekovi naravi ne nasprotuje vojni, še posebej pa ne vzpostavitvi miru po njej.« *DIBP*, I.II.I.4, str. 17.

<sup>70</sup> Buckle trdi, da se Hume teoriji naravnega prava ni odpovedal, ampak je svoja prizadevanja usmeril v to, da bi jo podgradil z ustrežno teorijo moralne psihologije. *Op. cit.*, str. 261, 298.

