
Od vrline pravednosti do pojma pravnog poretka: o pravnofilozofskom značenju *suum cuique tribuere* kod Hobbesa i Kanta

DIETER HÜNING*

Sažetak

U svojoj studiji autor razrađuje razliku između antičkog i srednjovjekovnog nauka o prirodnom pravu i pravednosti kao vrlini, te novovjekovne Hobbesove teorije o preduvjetima pravnog poretka. Hobbesova teorija utvrđuje preduvjete pravnog poretka i opisuje institucije pravne prisile koja jamči vladavinu prava. Autor ukazuje na bitnu povijesnu razliku ovih paradigmi. Zaključno, autor prati razvitak Hobbesove paradigme u Kantovoj filozofiji prava.

I.

Tko radi usporedbu između novovjekovnog *umskog prava*, najznačajnijim predstavnicima kojega treba smatrati Hobbesa, Rousseaua i Kanta, s jedne strane, i klasično-aristotelovske političke teorije i stoičko-skolastičkog *prirodnog prava*, kakvo se posebice nalazi u spisima Cicerona i Tome Akvinskog, s druge strane, zaključit će da pojam pravednosti u novovjekovnim teorijama prava i države igra tek malu ulogu. U političkoj filozofiji novoga vijeka pojam se pravednosti sve više potiskuje u pozadinu od vremena epohalne kritike Thomasa Hobbesa sistematskih pretpostavki političkog aristotelizma, s jedne strane, i stoičko-skolastičkog prirodnog prava, s druge strane. Veliki Hobbesovi, Rousseauovi, Kantovi i Hegelovi nacrti filozofije države ponajprije su filozofska obrazloženja pozitivnog prava i države kao nužne moći koja garantira pravni poredak. Marginaliziranje pojma pravednosti ne samo kod Kanta nego i u pravno i državnofilozofskim razmišljanjima Hobbesa i Rousseaua, ima svoj temelj u prvome redu u promjeni sistematskog ishodišta filozofije prava. Ta je promjena često opi-

* Diether Hüning, Universität Marburg.

sivana kao prijelaz s teorije materijalne pravednosti na koncepciju formalne pravne države.¹

Sljedeći izvodi imaju za cilj da na primjeru sistematske reinterpretacije klasične definicije pravednosti — “*iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens*”² — preko Hobbesa i Kanta preciziraju motive i namjere novovjekovne filozofije prava i pokažu *kako Kant i Hobbes ovom reinterpretacijom pretvaraju načelo suum cuique tribuere u konstitucionalni princip državnog pravnog poretka*. Pokazat će se da — usprkos velikim razlikama u ostalim pitanjima — u ovoj točki postoji jedinstvo između Hobbesove i Kantove filozofije prava, jedinstvo koje je kao takvo izraz jednoga specifičnog, modernog samorazumijevanja i problemske svijesti različite od stoičko-skolastičke tradicije prirodnog prava. Povrh toga će teza o “Hobbesovom naslijeđu” u Kantovoj *Rechtslehre*, koju u prvom redu zastupaju Julius Ebbinghaus i Georg Geismann, u ovom pogledu dobiti potvrdu.³

Najprije (II.) će se analizirati način kako se za Hobbesa postavlja pravnofilozofski problem pravednosti, uz posebno uvažavanje njegove reinterpretacije načela *suum cuique tribuere*. U drugom se koraku (III.) analizira značenje principa pravednosti kod Kanta. Na poslijetku (IV.) ću pokušati pokazati da Kant kod odgovora na pitanje o pravnom temelju privatnog vlasništva napušta putove pravnofilozofijske argumentacije svoga prethodnika Hobbesa.

II.

U političkoj teoriji antike pojam pravednosti, kako u pogledu na političke institucije tako i kao pojam individualne vrline, čini upravo temu vodilju. Središnje značenje pojma pravednosti odražava se u iscrpnim razmatranjima problema pravednog zakona, pravedne vladavine (odnosno pravednog vladara) i uloge pravednosti kao socijalne vrline.⁴ Kristalizacijsku

¹ Usp. Welzel, Hans, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen ⁴, 1962.

² O podrijetlu i djelovanju te definicije vidi II. odlomak.

³ Održivost ove teze o “Hobbesovom naslijeđu” nedavno su ozbiljnim i oštroumnim argumentima relativirali Karlfriedrich Herb i Bernd Ludwig. Vidi Karlfriedrich Herb/Bernd Ludwig, *Naturzustand, Eigentum und Staat*. Immanuel Kants Relativierung des “Ideal des Hobbes”, u *Kant-Studien* 83 (1993.), str. 283-316. Relativiranje značenja “Hobbesovog naslijeđa” unutar Kantovog pravnog učenja koje konstatiraju Herb/Ludwig ponajprije pogada argumentacijsko-teorijsku funkciju koncepcije prirodnog stanja. Namjesto obrazloženja ulaska u status civilis, koje se bitno orijentira prema Hobbesovim argumentima, stupa — prema njihovom shvaćanju o pravnom učenju iz 1797. — jedna specifično “vlasničkoteorijska dedukcija statusa civilisa” (str. 285), koja sada snosi glavni teret obrazloženja.

⁴ Pojam se pravednosti od samog početka diskutira u barem dva različita značenja: jednom kao problem pravednog državnog poretka usmjerenog na opće dobro, a drugi put kao

točku antičkih, a tako i srednjovjekovnih teorija pravednosti, čini u izvjesnoj mjeri formula *suum cuique tribue*. Povijest ove formule pravednosti pri tome seže daleko u antiku. Ona se nalazi u Platonovoj *Državi* jednako kao i u Aristotelovoj *Nikomahovoj etici* ili Ciceronovom *De officiis*: u svim ovim djelima političke filozofije antike pravednost u prvome redu vrijedi kao vrhunska socijalna vrlina: “svatko (hoće) riječju pravednost označiti jedan habitus pomoću kojeg je čovjek sposoban i sklon tome da pravedno djeluje, i pomoću kojeg djeluje pravedno i hoće što je pravedno”. Zahtjev za pravednošću predstavlja dakle jedan *etički* princip ponašanja: u tom smislu i Ciceron, kao nešto što se samo po sebi razumije, shvaća pravednost kao vrlinu, tako da se gledašte s kojega on promatra ono *suum cuique* nalazi u pitanju što moram činiti da budem⁵ “vir bonus et justus”.⁶ Prema tome je i Ciceronov *ius naturale* prije princip konstitucije zajednice u vrlini, tj. zajednice ljudi koji su povezani voljom za pravednošću i ljubavlju prema bližnjemu. Napokon je definicija pravednosti ušla i u Justinijanov *Corpus Iuris Civilis*.⁷ Ona se ondje već navedenim riječima (“Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuere”) svodi na Ulpijana. Zajedno s “honeste vivere” i “alterum non laedere” “suum cuique tribuere” pripada u “iuris praecepta”. Makar je mjesna vrijednost prirodnopravnih preliminarija *Corpus Iuris Civilis* sporna, ipak se može konstatirati da pozivanje na Ulpijanovu definiciju, s jedne strane, treba služiti tome da se istakne ovisnost — koja nije pobliže određena — pozitivnog prava o pravednosti, te da s druge strane, definicija pravednosti u svom sistematskom značenju ne nadilazi Ciceronovo učenje. I rimski su pravnici pojam *iustitia* shvaćali kao etički princip ponašanja koji pretpostavlja svrhoviti red prirode.

S Thomasom Hobbesom započinje tako jedna nova epoha u povijesti europske filozofije prava ili — smijem li to tako reći — jedna *revolucija filozofije prava s aspekta teorije važenja*. Ova revolucija odnosi se na razloge važenja prava i obveza koje, prema Hobbesu, više ne treba tražiti u prirodi, nego samo u volji i u umu ljudi. Hobbes je sam postavio tvrdnju da filozofija države nije starija od njegove knjige *De Cive*, koja je

socijalna vrlina, odnosno individualna spremnost da se čini ono što je objektivno pravedno; usp. o tome Henkel, Heinrich, *Einführung in die Rechtsphilosophie*, München, 2, 1977., str. 391 i dalje.

⁵ Ciceron, *De re publica* III, 18: “Esse enim hoc boni viri et iusti, tribuere id cuique quod sit quoque dignum.”

⁶ Usp. o tome Waldstein, Wolfgang, Ist das “Suum cuique” eine Leerformel?, u: Herbert Miehsler i dr. (ured.), *Ius humanitatis*. Festschrift zum 90. Geburtstag von Alfred Verdross, Berlin, 1980., str. 289 i dalje.

⁷ Institutiones I, I; Digesta I, 1, 10 pr. O utjecaju Ulpijanove definicije pravednosti u skolastičkoj filozofiji usp. Akvinski, Toma, *Summa theologiae* (ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 3 1961.-2.), II-II, qu. 58, a. 1; Suarez, Francisco, *De legibus*, Edicion critica por Luciano Perena, Madrid, 1971. i dalje, I, 2, 5.

prvi put objavljena 1642.⁸ Doduše, on kao i njegovi prethodnici pristaje uz zahtjev učenja o prirodnom pravu da se provede “inquisitio iustitiae naturalis” (*De Cive*, Epistola dedicatoria) i u tom okviru postavi pojam zakona i obvezatnosti koja iz njega prozlaži.⁹ Stoga on u posveti djela *De Cive* klasičnu definiciju pravednosti — da pravednost znači “constans voluntas vniusque *Ius suum* tribuendi” — označava kao sistematsko ishodište svojih vlastitih razmišljanja.¹⁰ Međutim, ovo nadovezivanje na zadaće i na terminologiju prirodnopravne tradicije ne treba zavaravati kako se za Hobbesa problem pravednosti postavlja na način koji nije fundamentalno različit od filozofskih namjera obrazloženja njegovih prethodnika. Razlog za ovo odvratanje od tradicionalnog prirodnopravnog učenja i ponajprije za gubitak vjere u pravnoodređujuću snagu prirode, odnosno božanskog poretka stvaranja, moguće je vidjeti u “mehaniziranju slike svijeta” o kojem se mnogo raspravljalo i s time povezanom promjenom pojma prirode.¹¹ Na ovom mi se mjestu, međutim, značajnijom od pojašnjenja odgovarajućih duhovnopovijesnih okvira čini analiza pravnologičkih konzekvencija koje Hobbes povlači iz svog uvida u nemogućnost da se *moje* i *tvoje* razvije na osnovi promatranja svrhovitosti prirode. Jer na istaknutom mjestu svoje posvete sam Hobbes svraća pozornost na sistematski pravnofilozofski kontekst u kojemu treba razumijevati njegovo pozivanje na definiciju pravednosti. Analiza pojma pravednosti — primjećuje Hobbes — nužno vodi pitanju “vnde esset quod quis rem aliquam *suam* potius quam *alienam* esse diceret” (DC, Epistola dedicatoria, str. 75), tj. pitanju o objektivnom razlogu nužnosti uvođenja privatnog vlasništva.¹² Ako se, dakle, pravednost sastoji u tome da se svakom dodijeli njegovo, tada prvo pitanje na koje treba odgovoriti filozofija prava glasi: U čemu se sastoji razlog (važanja) i objekt

⁸ Hobbes, Thomas, *De Corpore* (Ep. Ded.): “Physica ergo res novitia est. Sed philosophia civilis multo adhuc magis; ut quae antiquior non sit (dico lacessitus, utque sciant se parum profecisse obtrectatores mei) libro quem De Cive ipse scripsi.”

⁹ Ovaj zahtjev koji se podudara s prirodopravnom tradicijom — usprkos svoj vehementnoj kritici — Hobbes formulira u Leviathanu na početku poglavlja XXVI koje sadrži njegovu teoriju pozitivnog prava: “My designe being not to shew what is Law here, and there; but what is Law; as Plato, Aristotle, Cicero, and divers others have done, without taking upon them the profession of the study of Law” (*Leviathan*, ed. by Richard Tuck, Cambridge, 1991., XXVI., str. 183).

¹⁰ Hobbes, Thomas, *De Cive*, The Latin Version, ed. by Howard Warrender, Oxford, 1983., str. 75.

¹¹ Usp. o tome Dijksterhuis, E. J., *Die Mechanisierung des Weltbildes*, Berlin i dr. 1956.; Maier, Anneliese, *Die Mechanisierung des Weltbildes im 17. Jahrhundert*, u *Isti, Zwei Untersuchungen zur nachscholastischen Philosophie*, Rom, 1968., str. 13.67; usp. također Ilting, Karl-Heinz, Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit, u *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964./65.), str. 89.

¹² “Ducebarinde ad quaestionem, nimirum cui bono & qua necessitate coacti, cum omnia essent omnium, voluerint potius sua cuique esse propria” (*De Cive*, Epistola dedicatoria, str. 75)

ove dodjele? To je ono, na prvi pogled jednostavno i bezazleno, pitanje o razlogu važenja privatnog vlasništva koje za njega čini osnovni oblik svih posebnih subjektivnih prava, kojim Hobbes iz temelja potresa cjelokupnu prethodnu tradiciju prirodnog prava.

U čemu se, dakle, sastoji ta, za prethodnu prirodnopravnu tradiciju tako značajna, poanta Hobbesovog povezivanja definicije pravednosti s pitanjem o pravnom temelju privatnog vlasništva? Ona leži u Hobbesovom uvidu da u okviru stoički inspirirane koncepcije *lex naturae* odgovor na pitanje o pravnom temelju vlasništva uopće nije moguć. S jedne su strane učitelji prirodnog prava — od Cicerona do Grotiusa — vazda naglašavali da je priroda ljudima dala stvari ovoga svijeta na zajedničko korištenje. Svim je ljudima stoga snagom prirodnog zakona podarena ovlast da koriste one stvari koje su im potrebne za održanje života. Jasno je, međutim, da ova opća ovlast pojedincu daje samo jednu sasvim *neodređenu* ovlast da koristi stvari prirode u sukladnosti s općim dobrom, tj. mogućom srećom drugih, a radi zadovoljavanja prirodnih potreba. Prava korištenja koje proizlazi iz prirodnog prava stoga ne može biti subjektivno pravo u užem smislu, kojim su drugi *isključeni* iz mogućnosti korištenja jedne određene stvari. Budući da je priroda, odnosno Bog, svima bez razlike stavila na raspolaganje sredstva potrebna za život, a da nije utvrdila nikakva određena o tome kako bi se ovo korištenje stvari moglo u svojoj mogućnosti urediti za pojedinca, tada u prirodnom stanju — tako glasi Hobbesov zaključak — sve pripada svima zajednički. Također i stereotipno uvjeravanje učitelja prirodnog prava da se prirodno pravo ne suprotstavlja podjeli prvobitnog zajedničkog posjeda, ne pomaže pri odgovoru na pitanje o pravnom razlogu privatnog vlasništva.¹³ Jer navedeni učitelji prirodnog prava šute o tome daje li samo prirodno pravo ljudima pravo na uvođenje privatnog vlasništva.¹⁴

Dok je kod njegovih prethodnika načelo prvobitnog zajedničkog posjeda samo izraz uvjerenja da je Bog (odnosno priroda) svim ljudima na isti način dodijelio prirodne stvari kao sredstva za zadovoljavanje njihovih potreba, Hobbes u okviru svoje koncepcije prirodnog stanja razvija radikalnu kritiku predodžbe skolastičkog prirodnog prava, prema kojoj bi se prirodno pravo na zadovoljavanje ljudskih razumnih potreba što ih je ljudima dodijelio Bog moglo upotrijebiti za određenje njihove moguće pravne slobode.¹⁵

¹³ Ciceron, *De officiis* I., 7; Akvinski, Toma, *Summa theologiae* II.-II., qu. 66, a. 2; Suarez, Francisco, *De legibus* II., XIV., 2; II., 14, 16.

¹⁴ Stoga nije slučajno da nikada nije u potpunosti zanimemila kritika uvođenja privatnog vlasništva koje samo prirodno pravo nije zahtijevalo i da se prvobitni zajednički posjed smatrao prirodnopravnom zapoviješću te da su podjelu dobara neki crkveni oci doveli u svezu s padom u grijeh; usp. o tome Brocker, Manfred, *Arbeit und Eigentum. Der Paradigmenwechsel in der neuzeitlichen Eigentumstheorie*, Darmstadt, 1992., str. 35 i dalje.

¹⁵ Ebbinghaus, Julius, *Das Kantische System der Rechte des Menschen und Bürgers in seiner geschichtlichen und aktuellen Bedeutung* (u: Isti autor, *Gesammelte Schriften*, sv. 2, uredili Georg Geismann i Hariolf Oberer, Bonn, 1988.), str. 254.

Učenje o prirodnom stanju tematizira “pravni položaj” ljudi “extra societatem civilem”. Zbog nedostatka pravnih normi kojima bi se objektivno mogla odrediti sloboda ljudi, te zbog nedostatka suverene moći prinude koja bi mogla garantirati pridržavanje takvih normi, u prirodnom je stanju svaki pojedinac sudac u vlastitoj stvari. Ali tamo gdje je svatko sudac u vlastitoj stvari nužno slijedi — tako glasi Hobbesova oštroumna argumentacija u rezimirajućoj bilješci uz *De Cive* I, 10¹⁶ — jedno apsolutno pravo koje ni na koji način nije zakonski ograničeno ili određeno, “ius in omnia”. Pretpostavka prvobitnog zajedničkog posjeda za Hobbesa je samo druga strana medalje onoga *ius in omnia*: u prirodnom stanju svatko može sve stvari prisvojiti i koristiti u svrhu vlastitog samoodržanja. Međutim, ondje gdje je svima sve zajedničko, tj. ništa određeno nije *isključivo* moje ili tvoje, ondje su rečenice “svima sve pripada zajednički” i “nitko nema posebno pravo na nešto” — identične.¹⁷ Ovo neograničeno prirodno pravo svakoga stoji kao takvo u svakom mogućem pogledu u proturječju prema isto tako neograničenom pravu svih drugih. Prirodno stanje stoga nije pravno stanje, nije stanje odredivih i osiguranih pravnih zahtjeva, nego je stanje permanentnog pravnog spora, “bellum omnium contra omnes”, koji svojom strukturom neposredno uništava uvjete pod kojima određena prava i odgovarajuće dužnosti uopće mogu postojati. Razlog neizbježnosti *pravne antinomije* prirodnog stanja¹⁸ leži u “privatnom modusu određenja prava i ostvarenja prava”.¹⁹

Analizom pravnoteorijskih implikacija povezanih s prvobitnim zajedničkim posjedom u prirodnom stanju Hobbes je pokazao da se na pitanje “vnde esset quod quis rem aliquam *suam* potius quam *alienam* esse diceret”

¹⁶ De Cive I, 10 annotatio: “Hoc ita intelligendum est, quod quis fecerit in statu mere naturali, id injurium homini quidem nemini esse. Non quod in tali statu peccare in Deum, aut Leges Naturales violare impossibile sit. Nam injustitia erga homines supponit Leges Humanas, quales in statu naturali nullae sunt. Propositionis autem sic intellectae veritas ex articulis immediate praecedentibus Lectori memori satis demonstrata est. Sed quia in quibusdam casibus conclusionis duritas, praemissarum memoriam expellit, contrahere argumentum volo, unoque intuitu oculis conspiciendum subjicere. Vnicuique jus est se conservandi, per Art. 7. Eidem ergo jus est omnibus uti mediis ad eum necessariis, per Art. 8. Media autem necessaria sunt, quae ipse talia esse judicabit, per Art. 9. Eidem ergo jus est omnia facere & possidere, quae ipse ad sui conservationem necessaria esse judicabit. Ipsius ergo facientis iudicio id quod fit jure fit, vel injuria, itaque jure fit. Verum ergo est, in statu mere naturali &c.”

¹⁷ Iltting, Karl-Heinz, *Naturrecht und Sittlichkeit*, Stuttgart, 1983., str. 77.

¹⁸ Hobbes ovu pravnu antinomiju svodi na sljedeću formulu: “alter *iure* inuadit, alter *iure* resistit” (*De Cive*, I., 12), tj. svatko se za sve svoje radnje može na isti način pozivati na prirodno pravo na samoodržanje. Kod koncepcije prirodnog stanja radi se dakle u prvome redu o jednoj pravnoanalitičkoj kategoriji u kojoj se istražuje prirodni “pravni položaj” ljudi bez državne moći prisile i bez zakona prisile.

¹⁹ Geismann, Georg /Herb, Karlfriedrich (ured.): *Hobbes über die Freiheit*, Würzburg, 1988., Uvod, str. 24 i dalje.

(DC, Epistola dedicatoria, str. 75), jednako kao i na naredno pitanje o objektivnom razlogu nužnosti uvođenja privatnog vlasništva,²⁰ ne može odgovoriti vraćanjem na puko formalno načelo distributivne pravednosti, jer u prirodnom stanju sve stvari bez razlike pripadaju svima zajednički i ne postoji razlika između *meum* i *tuum*. Iz ove spoznaje Hobbes izvlači zaključak da se pitanje o razlogu važenja privatnog vlasništva ne može odgovoriti, kako je to tvrdilo prethodno kršćansko prirodopravno učenje, pozivanjem na prirodne uvjete ljudske egzistencije sadržane u *lex naturalis*. Ukoliko uopće postoji određeno *moje* i *tvoje*, privatnopravni sistem prava na vlasništvo koja se međusobno jednoznačno dadu razgraničiti, tada se njegovo utemeljenje očigledno ne može naći u prirodnom pravu tradicije, nego samo u ljudskim dogovorima. Time je, međutim, postavljeno pitanje: U kojem odnosu stoji prirodopravna premisa prvobitnog zajedničkog posjeda prema “consensus hominum” (DC, Epistola dedicatoria, str. 75) na kojem počiva podjela dobara, ako istodobno — kako Hobbes točno zaključuje — među učiteljima prirodnog prava postoji suglasje o tome da ovaj “consensus hominum” *nije* izvodiv iz prirodnog prava te da shodno tome poredak vlasništva onoga određenoga *moga* i *tvoga* koji je konstituiran pozitivnim pravom, počiva na slobodnoj volji ljudi kao stvarnom *pravnom izvoru*?

Na taj način Hobbes, s jedne strane, pokazuje da priroda — drukčije negoli je to smatralo prethodno prirodopravno učenje — ne predstavlja princip limitiranja slobode subjekta, a time i nikakav ograničavajući zakon slobodne samovolje, nego naprotiv princip totalnog ovlaštenja: po prirodi svatko ima pravo na sve, tj. svatko može sve — i to iz razloga prirodnog prava — učiniti predmetom svoje volje. Drugi element Hobbesove revolucije iz aspekta teorije važenja predstavlja zasnivanje prava kao poretka normi koji ograničava prirodnu slobodu pojedinaca na ljudskome umu. Iz destruktivnih posljedica neograničenosti prirodnog prava Hobbes zaključuje o nužnosti određenih principa ograničenja slobode koje on označava kao “prirodne zakone”. Iako se Hobbes ovdje služi pojmom koji potječe iz tradicije prirodnog prava, kod njega je sistematska funkcija prirodnog zakona potpuno različita od tradicije. Ondje je prirodnom zakonu pripadao primat s aspekta teorije utemeljenja, tako da su se sve subjektivne ovlasti odnosile na takve potrebe i interese koji su svoju osnovu imali u *lex naturalis*, odnosno u zahtjevu da se vodi razuman život. Kod Hobbesa je prirodni zakon u smislu teorije važenja podređen prirodnom pravu: on formulira uvjete pod kojima svatko može neproturječno koristiti svoje prirodno pravo. Uvid u nužne uvjete prevladavanja prirodnog stanja predstavlja “opus rationis” (De Cive III, 31). Um, kao prvo, zahtijeva da se napusti prirodno stanje i u obliku prirodnih zakona postavlja principe pravnoga mira:

²⁰ “Ducebar inde ad quaestionem, nimirum cui bono & qua necessitate coacti, cum omnia essent omnium, voluerint potius sua cuique esse propria” (De Cive, Epistola dedicatoria, str. 75).

1. svatko je dužan truditi se oko mira,
2. svatko se mora odreći neograničenog prava na sve,
3. sklopljeni se ugovori moraju poštivati.²¹

Prirodni zakoni utvrđuju objektivne uvjete pod kojima je moguć pravni poredak. Kao takvi, oni markiraju natpozitivnu jezgru pozitivnog prava. Ali budući da puki teorijski uvid u prirodne zakone nikome ne daje dostatnu sigurnost njihova pridržavanja, ljudi se moraju udružiti u jednu *societas civilis*, državno uređeni društveni poredak, tako što će se odreći subjektivnog korištenja svoga prirodnog prava i uzajamnim ugovorom (takozvanim društvenim ugovorom) opunomoćiti jednu instanciju koja ima pravo donijeti određena pravila, potrebna za miran zajednički život. Ta instancija opunomoćena društvenim ugovorom može, prema Hobbesovom shvaćanju, biti samo državna vlast opremljena bezuvjetnim pravom na prisilu i suverenim kompetencijama, protiv čijeg pravorijeka nije moguć pravni prigovor te, prije svega, nije moguć legitiman otpor.

Što znači ta revolucija iz aspekta teorije važenja, formulirana u okviru koncepcije prirodnog stanja i s njom povezana kritika prirodnopravne tradicije, za pojam pravednosti, odnosno za formulu *suum cuique*? Prema dosadašnjim izvodima neće iznenaditi što se odustajanjem od prirodnoteološkog fundiranja prirodnog prava u pitanje dovodi i značenje same formule pravednosti. Načelo da se svakome dodijeli njegovo, očigledno je — tako glasi prigovor koji podiže Hobbes u svom *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Law* — čisto formalan i bez sadržaja. Ono traži da se svakome dodijeli ono što je već oduvijek bilo određeno kao njegovo. Da bi bilo primjenjivo, ono pojmovno pretpostavlja pravilo određenja o *meum* i *tuum*, tj. važeći pravni poredak. Jednako kao i *alterum non laedere*, tako je i *suum cuique tribuere* puka prazna formula koja u pogledu na zasnivanje subjektivnih prava i pravne osnove moguće distribucije dobara ne razvija nikakvo materijalno značenje.²² Za

²¹ Usp. *De Cive* II., 2-3; III., 1; *Leviathan* XV.

²² Hobbes, Thomas, *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, ed. by Joseph Cropsey, Chicago/London 1971., str. 77: “When you say that justice gives to every man his own, what mean you by his own? How can that be given me, which is my own already? Or, if it be not my own, how can justice make it mine?” Ova je kritika od tada uobičajeno sredstvo pravne kritike tradicionalnog prirodnog prava; usp. o tome Ryffel, Hans, *Das Problem des Naturrechts heute*, u: Werner Maihofer (ured.), *Naturrecht oder Rechtspositivismus?*, Bad Homburg, 1962., str. 518; kao i Kelsen, Hans, *Reine Rechtslehre. Mit einem Anhang: Das Problem der Gerechtigkeit*, Wien, 2 1960., str. 366 i dalje: “Formula *suum cuique* svodi se na tautologiju da se svakom treba dodijeliti ono što mu treba dodijeliti. Primjena ove norme pravednosti pretpostavlja važenje jednog normativnog poretka koji određuje što je svakome ono 'Njegovo', tj.: ono što mu pripada, na što ima pravo, jer drugi, sukladno ovom poretku, imaju odgovarajuću dužnost”; Simmel, Georg, *Einleitung in die Moralwissenschaften. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*, sv. 1 (cjelokupno izdanje Frankfurt/M., 1989., sv. 3), str. 61: “Svi principi koji se svode na *suum cuique* po sebi i za sebe uopće ne daju nikakvu određenu normu, nego štoviše naivno pretpostavljaju određenost toga *suum cuique*.”

Aristotela, Cicerona ili Tomu Akvinskog formalizam zahtjeva za pravednošću nije postao problemom, jer nisu gajili sumnju u postojanje jednog normativnog poretka koji prethodi ljudskoj volji. Veoma je karakteristično da se formalni karakter principa distributivne pravednosti reflektira u onom trenutku kad se tradicionalno prirodno-pravno učenje usredotočeno oko koncepcije materijalne pravednosti podvrgava kritičkoj analizi i na poslijetku odbacuje. U ovoj se kritici formalizma tradicionalne norme pravednosti reflektira istodobno i fundamentalna promjena funkcije prirodnog prava: tako što Hobbes u središte svojih pravnofilozofskih razmišljanja stavlja odnos prirodnog i pozitivnog prava, točnije rečeno: tako što jedinim predmetom prirodnog prava proglašava zasnivanje njihova odnosa s aspekta teorije važenja. Promjenom pravnofilozofskog postavljanja problema morala je i klasična norma pravednosti načela *suum cuique tribuere* zadobiti potpuno drugo značenje: ona prestaje biti etički princip individualne pravednosti koji traži da se svako djelovanje ravna prema zajedništvu koristi (*bonum commune*)²³; ona sada postaje umskopravno *načelo određenja vanjskog mogega i tvojega*, tj. ona kao princip mogućeg pravnog određenja izražava zahtjev za *stvaranjem sistema zakonski osiguranih prava u okviru pozitivnog pravnog poretka*. Promatran za sebe, *suum cuique tribuere* ne govori ništa o tome *koja* je dodjela pravedna. Zahtjev (distributivne) pravednosti stoga se kod Hobbesa podudara sa zahtjevom *da* se dodijeli, dok je *forma* dodjele stvar distributivne samovolje suverena. Pravednost postoji u aktima suverene pravne distribucije, tj. u utvrđivanju subjektivnih prava. Zahtjev *suum cuique* je dakle identičan zahtjevu da se napusti prirodno stanje tako što će samo distributivno određivanje vanjskoga “*moje i tvoje*”

²³ Iz ovog je razloga prema Hobbesu nužno razlikovati između pravednosti djelovanja (tj. njihovog podudaranja sa zakonima) i pravednosti shvaćanja, usp. *De Cive* III., 5; *Leviathan* XV., str. 103-104. Način na koji Hobbes koristi ovo razlikovanje pokazuje, međutim, da u njegovoj pravnoj filozofiji vrlina pojedinca igra samo jednu podređenu ulogu. Na mjesto shvaćanja da je posebice vrlina pravednosti na strani pojedinaca pretpostavka za konstituciju države, stupa uvid u nužnost institucionaliziranja poretka pravne prisile u kojem pridržavanje zakonskih odredaba ne počiva na spremnosti za vrlinu pojedinaca, nego na njihovom državnom sankcioniranju. Aspekt moralnosti državljanina sada važi kao sekundarni moment koji se kao poštenje komplementarno odnosi prema normativnim zapovijedima zakona. O pojmu poštenja kao vrline državljanina usp. *Leviathan* XV., str. 103-104 kao i Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts (Theorie Werkausgabe* sv. 7, ured. Eva Moldenhauer i Karl Markus Michel, Frankfurt/M., 1970.), § 150 bilj. — Kod Samuela Pufendorfa (*De Jure Naturae et Gentium Libri octo cum integris Commentariis Virorum Clarissimorum Jo. Nicolai Hertii, atque Joannis Barbeyrac, Lib I, cap. VII, § 6, p. 116, Frankfurt/Leipzig, 1744.*) ovaj razvitak vodi kritici Ulpijanove definicije pravednosti: “*Ex quo (tj. iz neophodnog razlikovanja između pravednosti radnji i pravednosti osoba, D.H.) patet, definitionem iustitiae, Ictis Romanis familiarem, qua eam dicunt constantem & perpetuam voluntatem suum cuique tribuendi; spectare ad iustitiam personarum, non actionum. Id quod mihi satis inconueniens videtur, cum iurisprudentia maxime circa iustitiam actionum sit occupata; iustitiae personarum mihi non nisi obiter, & paucis in materiis rationem habeat.*”

postati aktom koji konstituira pravednost, počivajući na zahtjevu uma.²⁴

O sistematski zasnovanom novom određenju pojma pravednosti Hobbes vodi računa i time što u Leviathanu “the ordinary definition of Justice in the Schools: (...) *Justice is the constant Will of giving to every man his own*”²⁵ podređuje jednoj drugoj, i to ugovornoteorijskoj definiciji pravednosti: “the nature of Justice consisteth in keeping of valid

²⁴ “The distribution of the Materials of this Nourishment is the constitution of Mine, and Thine, and His; that is to say, in one word, Propriety; and belonged in all kinds of Common-wealth to the Sovereign Power. For where there is no Common-wealth, there is (...) a perpetual warre of every man against his neighbour; And therefore every thing is his that getteth it, and keepeth it by force; which is neither Propriety nor Community; but uncertainty. (...) Seeing therefore the Introduction of Propriety is an effect of Commonwealth; which can do nothing but by the Person that Represents it, it is the act onely of the Sovereign; and consisteth in the Lawes, which none can make that have not the Sovereign Power. And this they well knew of old, who called that, (that is to say, Distribution.) which we call Law; and defined Justice, by distributing to every man his own” (Leviathan XXIV, str. 171). Vidi, također, Dialogue between a Philosopher and a Student, str. 78: “Seeing then without human law all things would be common, and this community a cause of encroachment, envy, slaughter, and continual war of one upon another, the same law of reason dictates to mankind, for their own preservation, a distribution of lands and goods, that each man may know what is proper to him, so as none other might pretend a right thereunto, or disturb him in the use of the same. This distribution is justice, and this properly is the same which we say is one’s own (...). Iz is also a dictate of the law of reason, that statute laws are a necessary means of the safety and well-being of man in the present world (...)” Hobbes, međutim, ne razlikuje jasno između distributivne pravednosti u smislu dodjele određenih prava, tj. postavljanja pravnih principa radi određenja privatnog vlasništva, njegova stjecanja i prodavanja, i podjele dobara. Dodjela prava je za razliku od dodjele dobara čisto formalna, naime osiguranje pravnih uvjeta za moguće stjecanje dobara u smislu isključivog raspolaganja njima. Posljednjom rečenicom citata iz *Leviathana* Hobbes aludira na jednu Ciceronovu tvrdnju: “Igitur doctissimis viris proficisci placuit a lege, haud scio an recte, si modo ut idem definiunt lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria. eadem ratione cum est in hominis mente confirmata et perfecta, lex est. Itaque arbitrantur prudentiam esse legem, cuius ea vis sit ut recte facere iubeat, vetet delinquere, eamque rem illi Graeco putant nomine <nomon a> suum cuique tribuendo appellatum, ego nostro a legendo. nam ut illi aequitatis, sic nos delectus vim in lege ponimus, et proprium tamen utrumque legis est. quod si ita recte dicitur, ut mihi quidem plerumque videri solet, a lege ducendum est iuris exordium. ea est enim naturae vis, ea mens ratioque prudentis, ea iuris atque iniuriae regula” (*De legibus* I., 19). Hobbes, međutim, na suptilan način preokreće Ciceronovu intenciju: dok je za ovoga pravedna podjela ovisna o prirodnom zakonu koji se pak zamišlja kao izraz svrhovito uredenog kozmosa, za Hobbesa zakon podjele proizlazi iz volje suverena čija je vladavina legitimirana voljom građana države. *Iustitia civilis* je stoga uvijek pravni poredak koji počiva na volji ljudi u kojem se uopće tek zakonskim pravom određuje ono svoje od svakoga.

²⁵ Hobbes ovdje bez daljnjeg objašnjenja tvrdi da se iz ove definicije može spoznati istinitost njegove tvrdnje kako bez suverene moći prisile ne bi bilo ugovorne vjernosti niti objektivne razlike između moga i tvoga. Pri tome očigledno podmeće da određenje onoga *meum* i *tuum* ima za pretpostavku ugovorne dogovore, te da se zahtjevu pravednosti da se svakom prizna ono (ugovorno određeno) njegovo može udovoljiti ukoliko je opasnost samovoljnog predika ugovora ukročena prijetnjom kaznama.

Covenants” (Leviathan XV, str. 101). Sada ugovorna vjernost koja se zahtijeva u trećem prirodnom zakonu postaje stvarnim “Fountain and Originall of JUSTICE” (Leviathan XV, str. 100), jer se tek ugovornim sporazumima prvobitno bezgraničnom pravu (“universal Right”), dakle prirodnom pravu na sve, povlače određene granice i zasnivaju pravna potraživanja koja se mogu razlikovati. Rezultat ulaska u *status civilis* je to da subjektivno pravo jednoga svoju granicu nalazi na subjektivnom pravu drugoga. Jer ukoliko se principi zakonskog određenja vanjske slobode ne mogu naći u svrhovitom uređenju prirode, nego je pravni poredak u svojoj mogućnosti ovisan o ljudskim ugovornim radnjama, tada ugovori nisu samo oblici objedinjavanja privatne samovolje, već pridržavanje sklopljenih ugovora postaje stvarnom osnovom pravednosti.²⁶

III.

Kao i u Hobbesovim pravnofilozofskim i državnofilozofskim spisima, tako i u Kantovoj *Rechtslehre* iz 1797., kojom je filozofija prava u prosvjetiteljstvu doživjela svoj vrhunac i kraj, pojam pravednosti ima tek malu ulogu.²⁷ Ovo marginaliziranje pojma pravednosti bez sumnje je posljedica Hobbesovog naslijeđa Kantove filozofije prava o kojem se mnogo raspravljalo.²⁸ Usprkos različito artikuliranoj vehementnoj kritici svoga prethodnika, Kant barem u jednoj posve odlučujućoj točki preuzima njegovu pravnofilozofsku osnovnu poziciju: to naime da je ozbiljenje pravednosti zadaća prava, točnije rečeno: pozitivnog pravnog poretka, te da ljudi bez moći prisile koja osigurava pravo uopće ne bi mogli zajednički živjeti u miru. U *suglasju* s Hobbesom, Kant stoga smatra da se pravednost može artikulirati samo pod uvjetom jednoga pravnog stanja koje su ljudi sami konstituirali. I Kantovo pravnofilozofsko kasno djelo *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* iz 1797. godine u mnogim točkama stoji u tradiciji Hobbesovog revolucioniranja filozofije prava. Manifestni izraz ovog “Hobbesovog naslijeđa” u Kantovoj filozofiji prava je već vodeće pitanje

²⁶ “For where no Covenant hath preceded, there hath no Right been transferred, and every man has right to every thing; and consequently, no action can be Unjust. But when a Covenant is made, then to break it is Unjust: And the definition of INJUSTICE, is no other than the not performance of Covenant. (...) *So the nature of Justice, consisteth in keeping of valid Covenants*” (Leviathan XV, str. 100-101).

²⁷ O položaju problema pravednosti u Kantovoj praktičnoj filozofiji usp. mjerodavni članak Reinharda Brandta, *Gerechtigkeit und Strafgerechtigkeit bei Kant*, u Gerhard Schönrich/Yasushi Kato (ured.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt/M., 1996., str. 425-463.

²⁸ Geismann, Georg, Kant als Vollender von Hobbes und Rousseau, u *Der Staat 21* (1982.), str. 161-189, koji nastavlja razmišljanja Juliusa Ebbinhaus; kritički o tome već navedeni članak Karfriedricha Herba/Bernda Ludwiga, *Naturzustand, Eigentum und Staat. Immanuel Kants Relativierung des “Ideal des Hobbes”*.

Kantove *Rechtslehre*.²⁹ Ono više ne glasi: Što je pravednost?, nego: Što je pravo? (*Rechtslehre* § B, AA VI 229), tj. ono isključivo pruža pravnoteorijsko obrazloženje za pravo kao “pojam uvjeta pod kojima se samovolja jednoga prema jednom općem zakonu slobode može objediniti sa samovoljom drugoga” (AA VI 230₂₄₋₂₆). Isto je tako posljedica razrade Hobbesovih spoznaja i okolnost da Kant razloge za nužnost ulaska u *status civilis* razvija iz analize juridičkih proturječnosti prirodnog stanja te da, zajedno s Hobbesom, prirodno stanje zbog subjektivnog modusa pravne prosudbe i pravne provedbe shvaća kao “status belli”.³⁰ Kant napokon sistematski povezuje pojam distributivne pravednosti u smislu pridruživanja pravnih potraživanja sa zahtjevom za *exeundum*. Tako već u jednoj refleksiji iz ostavštine koja, prema Adickesovom datiranju, potječe iz 1776.-78. godine stoji:

“Postupaj tako da svatko u odnosu prema svojem bude siguran pred tobom (to je dužnost radi građanskog društva, opći uvjet svih prava i vlasništva ljudi). Neka svatko prema svome pravu bude siguran u odnosu prema tebi (*suum cuique*); jer samo tada može reći da je nešto njegovo, i to *facto*, a ne samo *jure*, kada je siguran za svoj posjed. To je jedina afirmativna vanjska dužnost: *exeundum* e statu naturali.” (Refl. 7075, AA XIX 242₂₉ — 243₅.)

Za Kanta *suum cuique tribuere* stoji u uskoj svezi s principom *neminem laedere*, zajedno s kojim spada u klasu “principa juridičke obvezatnosti” (*Moralphilosophie* Collins, AA XXVII 281). Oba principa su za Kanta “prema duhu zakona (...) jedno te isto”, oba kazuju da se nikome ne treba uskratiti njegovo. U jednoj drugoj refleksiji iz zaostavštine Kant pokušava trijadu Ulpijanovih formula učiniti plodonosnom za sistematiku praktične filozofije, a posebice pokazati vezu između “*neminem laede*” i “*suum cuique tribue*” kao dvaju juridičkih temeljnih principa:

“Podvrgni se uvjetima kojima se svakome može odrediti njegovo. To je prisila. Načelo ‘*honeste vive*’ je etički *principium* i *zahtijeva rectitudinem actionum internam*, poštenost (pristojnost). Načelo ‘*neminem laede*’ (zahtijeva) *rectitudinem externam* i *justitiam negativam*. Načelo ‘*suum cuique tribuere*’ *justitiam positivam*, tj. ‘učini svakoga sigurnim o odnosu prema njegovom pravu’ (*iustitia distributiva*): princip *status civilis*: ‘uđi u stanje građanina ili podvrgni se

²⁹ Kantova se djela navode prema Akademie-Ausgabe der *Gesammelten Schriften* (Berlin 1902 i dr.; u narednom tekstu skraćeno AA); rimski broj označava broj sveska, arapski broj stranice, a mali broj na dnu broj retka.

³⁰ Za karakteriziranje juridičke proturječnosti prirodnog stanja Kant u jednoj refleksiji iz ostavštine koristi formulaciju koja se gotovo doslovce podudara s gore navedenim odlomkom iz *De Cive* I., 12: “U statu naturali svaki je *ius ius dubium*, gdje stoji alter *iure aggredditur*, alter *iure resistit*: dakle *status belli*” (AA XIX str. 501₃ i dalje; isto tako AA XIX str. 560₃₀ — 561₂); usp. osim toga refleks. 7645 i dalje, AA XIX, 476; *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* AA VI 97₂₅₋₃₈; RL §§ 42 i 44, AA VI 307 i dalje, 312.

uvjetima građanskog ustava'. Suum cuique se može ostvariti samo ukoliko postoje pozitivni vanjski zakoni kojima se svatko podvrgava. Podvrgni se sili prema zakonima. (Naturaliter nisam dužan nikome ništa ukazati ili tribuirati; jer svatko svoje mora očekivati od sebe samoga. Ali ipak sam dužan pružiti ruku onom *stanju* u kojem svatko može postići svoje sa sigurnošću. To je princip *iuris publici*, kao što je 'neminem laede' *iuris privati*. Ja dakle u odnosu prema sebi svakomu moram stvoriti sigurnost za ono što je njegovo." (Refl. 7078, AA XIX 243₁₆ — 244₇.)

U takozvanoj *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, zapisu predavanja iz 1793./94. godine Kant se izrijekom pozvao na Hobbesa i pohvalio njegovo otkriće juridičke proturječnosti prirodnog stanja:

"Sada je (u prirodnom stanju, D.H.) svakom pojedinom čovjeku ostavljeno na prosudbu što će priznati za pravo ili krivo, on dakle može nesmetano povređivati i slobodu drugoga. Stanje lezije bilo bi vječno, dokle god bi svatko sam bio zakonodavac i sudac: To je ono što se naziva status *naturalis*, stanje koje je, međutim, posve suprotno prirodnoj slobodi. Stoga je nužno da ljudi, čim se približe ostvarenju svoje uzajamne slobode, napuste status *naturalis*, kako bi ušli u jedan nužni zakon, status *civilis*; tj. potrebno je jedno opće zakonodavstvo koje za svakoga utvrđuje pravo i krivo, jedna opća sila koja svakoga štiti u njegovom pravu i jedna sudačka vlast koja ponovno uspostavlja povrijeđeno pravo ili eruire takozvanu *justitia distributiva* (*sum cuique tribuit*). To je ono što je među svim učiteljima prirodnog prava jedino Hobbes prihvatio kao najviši princip statusa *civilis*: *exeundum esse ex statu naturali*." (AA XXVII, str. 589₂₄ — 590₁₀.)

Na posljatku, Kant i u djelu *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* iz 1797., nadovezujući se na Hobbesovo novo određenje pojma distributivne pravednosti, prirodno stanje ljudi određuje kao stanje "djelidbene pravednosti" (Rechtslehre § 42, AA VI 307₁₁), odnosno kao "onakav odnos ljudi međusobno koji sadrži uvjete jedino pod kojima svatko može sudjelovati u svome pravu" (Rechtslehre § 41, AA VI 305₃₄ — 306₁). Pravo u objektivnom smislu, tj. kao sustav zakonski određenih i kaznama osiguranih pravnih potraživanja moguće je samo onda — u tom pogledu Kant kroči putovima koje je naznačio Hobbes — ako se prirodno stanje zamijeni stanjem "javnog prava" u kojem postoji suverena instancija pravnog postavljanja, pravne provedbe i pravosuđa. Bez napuštanja privatne samovolje, bez potčinjavanja pod opću zakonodavnu volju suverena ne može postojati nikakvo objektivno pravo.³¹ Za status *civilis* tako je karakteristično to da je u njemu distributivna pravednost institucionalizirana kao

³¹ Upravo u tom smislu Kant objašnjava: "Da se nešto vanjsko ima kao svoje, moguće je samo u jednom pravnom stanju, pod jednom javno-zakonodavnom vlašću, tj. u građanskom stanju" (RL § Natpis, AA VI 255₂₃₋₂₅).

“javna sudbenost”.³² Kant nadalje još i 1797. interpretira Ulpijanovu formulu kao princip distributivne pravednosti koja pak odgovara zahtjevu za uspostavom statusa civilisa:

“Stupi (...) u društvo s drugima u kojem svatko može dobiti ono što je njegovo (suum cuique tribue). — Potonja bi formula, ako bi se prevela kao: ‘Daj svakome svoje’, kazivala besmislicu; jer ne može se dati nekome nešto što on već ima. Ukoliko bi imala smisla, morala bi glasiti: ‘Stupi u stanje u kojemu svakome može biti osigurano ono što je njegovo u odnosu prema svakom drugom’ (Lex iustitiae).” (Rechtslehre, AA VI str. 237₁₋₈.)

Povezivanje zahtjeva pravednosti s mišlju o objektivno-praktičnoj nužnosti ulaska u status civilis imalo je, slično kao i kod Hobbesa, za posljedicu marginaliziranje individualne vrline. Gledište pravednosti pojedinih radnji, kao i subjektivnog načina djelovanja uopće, moralo je stupiti u pozadinu u onoj mjeri u kojoj se filozofija prava usredotočila na konstrukciju pravnog poretka, zadaća kojega je svestrano osiguranje i jamčenje privatnopravnih potraživanja. Razlog za to leži u tome što institucionaliziranje pravednosti u obliku državne jurisdikcije uvelike ograničava slobodan prostor za djelovanje prema subjektivnim maksimumima pravednosti.³³

IV.

Pa ipak, ne treba previdjeti to da se Kantov prilog novovjekovnoj filozofiji prava ne iscrpljuje u reprodukciji Hobbesovog naslijeđa. Kant u svojoj *Rechtlehre* poduzima temeljnu reviziju barem u dvije točke koje su krajnje značajne za odnos umskog prava i pozitivnog prava s aspekta teorije zasnivanja. Prva se točka odnosi na postavljanje principa pravnog ograničenja slobode, nedostatak kojega, prema Kantovom shvaćanju, uvjetuje “despotički”, odnosno “makijavelistički” karakter Hobbesove teorije države.³⁴

³² Usp. Brandt, *Gerechtigkeit und Strafgerechtigkeit bei Kant*, str. 441 (s daljnjim potvrdama).

³³ Brandt, *Gerechtigkeit und Strafgerechtigkeit bei Kant*, str. 460 i dalje. — Hegel je još poantiranije (Grundlinien der Philosophie des Rechts § 150 bilj.) izrazio ovu vezu između stvaranja pravno-običajnih institucija, s jedne strane, i marginaliziranja individualne vrline. Za njega je dominacija djelovanja prema individualnoj vrlini upravo indikacija za jedno stanje koje je u pravnom pogledu nedovoljno razvijeno: “Pod postojećim običajnim stanjem čiji su odnosi potpuno razvijeni i ozbiljeni, vrlina ima samo u izvanrednim okolnostima i kolizijama tih odnosa svoje mjesto i zbiljnost (...). U neizgrađenom stanju društva i zajednice stoga se više javlja oblik vrline kao takve, jer je ovdje ono običajno i njegovo ozbiljenje više stvar individualne volje i osebujne genijalne naravi individuuma (...) U starim državama, budući da se u njima običajnost nije razvila do ovog slobodnog sistema samostalnog razvitka i objektivnosti, morala je osebujna genijalnost individua biti ta koja je nadomještala ovaj nedostatak.”

³⁴ Usp. Refl. 7667, AA XIX 483₁₅₋₂₀; Refl. 7975, AA XIX 569₆ i dalje; AA XXIII 133 i dalje; *Zum ewigen Frieden*, VIII., 303 i dalje.

Iz načelne nesigurnosti i neodredivosti pravnih potraživanja u prirodnom stanju Hobbes je zaključio o nužnosti odricanja od prava na sve. U obliku prirodnih zakona on razvija teoriju formalnih uvjeta u skladu s kojom se sloboda svakog mora ograničiti u pravnom poretku. Stoga iz temeljnog prirodnog zakona koji nalaže slobodu slijedi zahtjev da se u tu svrhu čovjek podvrgne određenim ograničenjima vanjske uporabe slobode. Međutim — i ovdje leži odlučujuća slaba točka Hobbesove argumentacije — Hobbes ne poznaje nijedan apriorni princip koji bi mogao na općevažeci način odrediti vrstu i opseg toga zakonski nužnog ograničenja slobode samovolje. Iz prirodnog prava na samoodržanje koje je sam postavio u osnovu svojoj pravnoj teoriji, Hobbes nije mogao razviti takav općevažeci pravni zakon: ako svatko po prirodi ima pravo na tijelo i život, tada takvo prirodno pravo može funkcionirati samo kao prepreka mogućem obvezujućem učinku državnih zakona; međutim, na pitanje, u kojoj se to mjeri može pravno ograničiti sloboda pojedinca, kako bi bila u suglasju sa slobodom svih drugih, na ovaj se način ne može općevažeci odgovoriti. Nedostatak jednog apriornog pravnog zakona kojim se može odrediti pravovaljanost vanjske upotrebe slobode vodi kod Hobbesa do tvrdnje da je društveni ugovor kojim se pojedinci obvezuju na bezuvjetnu poslušnost prema nositelju državne vlasti u krajnjem redu identičan pravom samobespravljenu građana.

Druga točka odstupanja od Hobbesa, koja je za razumijevanje principa pravednosti mnogo značajnija, odnosi se na teoriju vanjskog moje i tvoje, tj. na pitanje o razlogu važenja privatnog raspolaganja vanjskim stvarima. U *Rechtslehre* je Hobbesovo naslijeđe spajanja između principa distributivne pravednosti, s jedne strane, i zahtjeva da se napusti prirodno stanje te stupi u stanje državno zajamčenog pravnog poretka uklopljeno u argumentativni kontekst obrazloženja *vanjskog moje i tvoje*. Ovo obrazloženje nalazi svoje sistematsko središte u dokazu da postoji pravo na *vanjsko moje i tvoje*, čiji razlog važenja ne leži u državno postavljenom pravu, nego u zakonodavstvu pravno-praktičnog uma. Na ovom mjestu nije potrebno podrobnije ulaziti u sporne implikacije ovog obrazloženja.³⁵ Sljedeći se izvodi stoga ograničavaju na prikaz posljedica koje za koncepciju prirodnog stanja proizlaze iz Kantovog transcendentno-filozofskog zasnivanja vlasništva.

Za Hobbesa se — kao što je pokazano — zahtjev za ostvarenjem pravednosti podudara sa zahtjevom za stvaranjem jednoga pravnog poretka zagaraniranog suverenom državom. Budući da se određenja *vanjskoga moga i tvoga* ne mogu izvesti iz predodžbe o svrhovitom uređenju prirode, Hobbes ex negativo zaključuje da je sama država “uzrok i razlog pos-

³⁵ O sistematskom položaju “pravnog postulata praktičnog uma” koji je Kant postavio u § 2 *Rechtslehre* usp. Tuschling, Burkhard, Das “rechtliche Postulat der praktischen Vernunft”: seine Stellung und Bedeutung in Kants “Rechtslehre”, u Hariolf Oberer/Gerhard Seel (ured.), *Kant. Analysen — Probleme — Kritik. Festschrift für Hans Wagner*, Würzburg, 1988., str. 273-292.

tojanja svakog vlasništva”,³⁶ tako da pravna ustanova privatnog vlasništva u izvjesnoj mjeri dolazi u obzir samo kao “pronalazak” suverena: jer ako je točno da “before the constitution of Sovereign Power (...) all men had right to all things”, tada je stvaranje pravne ustanove privatnog vlasništva “the Act of that Power in order to the public peace”, (Leviathan XVIII, str. 125). Stoga je uvođenje privatnog vlasništva “an effect of Commonwealth” (Leviathan XXIV, str. 171), točnije rečeno: ono je rezultat volje onih fizičkih ili pravnih osoba koje predstavljaju volju države. Za pojedince to znači da u pravnoj mogućnosti svoga posjeda u potpunosti ovise o distributivnoj samovolji suverena. U pravnu omnipotenciju suverena pripada, naime — prema Hobbesu — i potpuno raspolaganje vlasništvom, a time i mogućnost potpunog izvlašćenja građana. Budući da prema Hobbesovom shvaćanju nema nikakvih nadpozitivnih osnova *vanjskoga moje* i *tvoje*, “Rules of Propriety (or *Meum* and *Tuum*)” (Leviathan XVIII, str. 125), kao i razlika između dobrog i lošeg, zakonski su i protuzakonski samo rezultati pozitivno-pravnog normiranja.³⁷

Kant ovo “pravnopozitivističko” zaključivanje smatra pogrešnim: koliko god ispravan bio Hobbesov uvid da je svako pravo u svojoj mogućoj djelotvornosti i zakonskoj određenosti ovisno o postojanju jedne suverene sile prisile, isto tako iz toga ne slijedi da je sama volja ovoga suverenog davatelja zakona prisile razlog važenja za prava i dužnosti (unutrašnjeg i vanjskog) moga i tvoga. Začeci jedne teorije koja umskopravnim fundiranjem *vanjsko moje* i *tvoje* otima distributivnoj samovolji suverena nalazi se već u *Metaphysik der Sitten Vigilantius*. Ondje Kant kritizira nedostatne pokušaje učitelja prirodnog prava da razlikuju status naturalis od statusa civilisa:

“Stoga je ovdje pogrešno pretpostaviti jedno različito stanje, budući da u pogledu svojih (prirodnih, D.H) prava in statu naturali et civili ostaju ista; pravo se samo razmatra u različitom pogledu, status naturalis uopće po sebi ne postoji i nikada nije postojao, to je puka ideja uma koja sadrži prosudbu privatnog odnosa ljudi međusobno, kako se naime sloboda jednoga određuje prema slobodi drugoga po zakonima opće slobode. Ovo ispitivanje nalazi ovo stanje bez obzira na različitost. (...) Dakle u privatnom ili javnom određenju (singuli vel communi) zakonitosti djelovanja i osiguranja onoga što je pravna posljedica, postoji razlika. Status naturalis je dakle privatno pravo svakoga, status civilis je javno pravo svakoga koji je s drugima stupio pod isti” (AA XXVII, 2/1 589₂₀₋₂₉; 590₁₁₋₁₃).

³⁶ Brocker, *Arbeit und Eigentum*, str. 100.

³⁷ Usp. također *De Cive* XII., 7: “Ante susceptum iugum civile, nemini erat quicquam iuris propij, omnia omnibus communia erant, dic ergo, vnde tibi proprietates haec, nisi a civitate? Vnde autem civitati, nisi quod vnusquisque ius suum in ciuitatem transtulisset?” — U tvrdnji da je vlasništvo zasnovano tek putem države i Geismann/Herb (Hobbes über die Freiheit, Scholion 347, str. 182) vide “fundamentalnu slabost Hobbesovog privatnog prava”.

Ovo funkcionaliziranje prirodnog stanja kao jedne umske ideje radi prosudbe privatnopravnih odnosa individua pojašnjava to da se pravnofilozofska funkcija fundiranja prirodnog stanja više ne sastoji samo u iskazivanju juridičkih proturječnosti prirodnog stanja. Umjesto toga ono se pretvara u “pojam prava i obveza privatnog prava” (AA XXVII, 2/1 590₁₇), tj. u koncept apriorne pravne spoznaje. Ali koja su ta prava i obveze prirodnog privatnog prava, o tome Kant — ukoliko se smije vjerovati zapisu predavanja — ne govori ništa. U *Metaphysik der Sitten* iz 1797. Kant se ponovno vraća toj misli o umskopravnoj razlici između apriornih razloga važenja privatnog prava, s jedne strane, i državnog (odnosno javno-pravnog) oblika njegove realizacije, s druge strane. U § 41 *Rechtslehre*, koji sistematski uvodi “prijelaz između *moga* i *tvoga* u prirodnom stanju u ono u pravnom stanju uopće” (AA VI 305_{31i} dalje), Kant naglašava da se prirodno stanje kao “stanje (...) privatnog prava” u kojem se već određene “dužnosti ljudi među sobom (...) mogu zamisliti” (AA VI 306₂₉₋₃₁) i status civilis kao stanje javnog prava, *ne* razlikuju u pogledu svoje privatnopravne materije. Jer ona je ista, kako u prirodnom stanju tako i u građanskom ustavu: “zakoni potonjeg tiču se dakle samo pravne forme njihovog (ljudskog, D.H.) zajedništva (ustav), u pogledu kojih se ovi zakoni moraju nužno misliti kao javni” (*Rechtslehre* § 41, AA VI 306_{32i} dalje). Razlika između dvaju stanja tiče se samo odgovarajućeg modusa realiziranja privatnog prava. Dok u prirodnom stanju vrijedi isključivo privatni modus pravnog određenja, prema kojem svatko ima pravo “činiti ono što mu se čini pravednim i dobrim, a pri tome ne ovisiti o mišljenju drugoga” (AA VI 312_{11i} dalje), u statusu civilisu vlada javni (odnosno institucionalni) modus kojim se državnim sudbenošću odlučuje o pravnom sporu stranaka. Budući pak da građanski ustav počiva na apriornim razlozima važenja privatnog prava, on je za Kanta samo ono “pravno stanje kojim se svakomu samo osigurava ono njegovo, ali ga ne čini niti određuje” (AA VI 256_{28i} dalje). U pogledu umskopravnog fundiranja privatnog prava u prirodnom stanju dosljedno je kada Kant u ovom sklopu funkciju statusa civilisa ograničava na *osiguranje* privatnog prava prirodnog stanja koje vrijedi po sebi. Sukladno se tome distributivna pravednost koju vrši suveren ograničava na funkcije “javne pravednosti” (AA VI 306₃) koje osiguravaju pravo, a koja pravednost institucijama zakonodavstva i pravosuđa provizorno vlasništvo prirodnog stanja pretvara u peremptorno.

Budući da *Rechtslehre* mnogo jasnije negoli je to bio slučaj kod Hobbesa, razlikuje između nadpozitivnog, umskopravnog razloga važenja vlasništva, na jednoj, i državnog akta koji zasniva pravnu ustanovu vlasništva, na drugoj strani, Kant može raspravljati o odnosu statusa naturalisa i statusa civilisa pod aspektom razlike privatnog i državnog prava, odnosno razlikovanje između funkcija *pravnog određenja* i *pravnog osiguranja*.³⁸ Dok za Hobbesa prirodno stanje predstavlja onu situaciju u kojoj se pravo svakoga

³⁸ Usp. Brandt, *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant*, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1974., str. 193.

pojmovnonužno proširuje u “jus in omnia” i čini nemogućim određenje subjektivnih zahtjeva, prirodno je stanje za Kanta jedna umskopravna hipoteza u svrhu utemeljenja privatnog prava pomoću koje su i u prirodnom stanju odrediva prava i obveze — makar samo na provizoran način. Prirodno se stanje stoga ne javlja samo i ne u prvome redu kao “stanje bespravnosti (status iustitia vacuum), gdje se, ukoliko je pravo bilo sporno (ius controversum), ne bi našao kompetentan sudac da pravomoćno donese presudu” (AA VI 312₂₄₋₂₇), nego istodobno kao “stanje (...) privatnog prava” (AA VI 306₂₉) u kojem svatko na temelju postulata pravno-praktičnog uma može u odnosu prema drugima istaknuti određena pravna potraživanja. Nasuprot učenju svoga prethodnika da vlasništvo razlog svoga važenja ima u volji suverena, Kant naglašava natpozitivni, umskopravni razlog važenja privatnog vlasništva: razlog pravne mogućnosti *vanjskoga moga* i *tvoja* nije zasnovan samo u tome što suveren donosi odgovarajuće zakone kojima se uopće tek konstituiraju *moje* i *tvoje*, nego on počiva na pravnom postulatu praktičnog uma koji Kant formulira u § 2 *Rechtslehre*. Um kroz “zakon dozvole (lex permissiva)” (VI 247₁id dalje) određuje kako je pravno moguće da bez odobrenja drugih “svaki vanjski predmet moje samovolje imam kao ono moje” (VI 246₅id dalje), i to i onda kada nisam u fizičkom posjedu tog predmeta. Ukoliko bi se osporila pravna mogućnost takvog inteligibilnog posjeda različitog od empirijskog posjedovanja, tada bi se sloboda “lišila čak i upotrebe svoje samovolje u pogledu nekoga predmeta iste, time što bi *upotrebljive* predmete stavila izvan svake mogućnosti upotrebe” (*Rechtslehre* § 2, AA VI 246₁₃id dalje). Na temelju svoga izvođenja iz postulata pravno-praktičnog uma, *vanjsko moje* i *tvoje* spada u klasu onih prava čije se važenje “a priori izvodi iz principa” i koja zato kroz “statutarne zakone” građanskog ustava “ne mogu trpiti prekid” (AA VI 256₂₃id dalje). Vanjsko moje i tvoje je umskopravni princip zasnivanja i određenja subjektivnih prava, koji se “mora moći prihvatiti prije građanskog ustava (ili *bez obzira* na njega³⁹) (AA VI 256₃₁₋₃₃). Status naturalis i status civilis u ovom se pogledu međusobno odnose kao odnosi provizornog, odnosno peremptornog prava.⁴⁰

Ova uloga koncepcije prirodnog stanja kao nacrtu jednog *a priori* važećeg sistema privatnog prava povratno djeluje na zahtjev za exeundumom. Specifikum privatnopravnih potraživanja u prirodnom stanju sastoji se, naime, u njihovom nužnom odnosu prema “ideji jednog građan-

³⁹ Kant parentezom pojašnjava da mu na ovom mjestu nije stalo do vremenskog prioriteta, nego do prioriteta po logici važenja.

⁴⁰ Kersting, Wolfgang, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kant Rechts- und Staatsphilosophie*, Frankfurt/M., 1993., str. 338: “Modalitetni skok od provizornih do peremptornih pravnih odnosa (otkriva se) kao mijena u uvjetima vršenja prirodnih zakona moga i tvoga: ako se oni u prirodnom stanju utvrđuju subjektivnim pravnim pojmovima, tada se u statusu civilisu određuju objektivnim zakonima (...). Put od prirodnog stanja do pravnog stanja je put od subjektivno-proizvoljnog vršenja prirodnog privatnog prava do njegova zakonski reguliranog i institucionalno osiguranog vršenja.”

skog stanja, tj. u pogledu na njega i njegovo djelovanje” (AA VI 264²⁴id dalje). Jer objavljena volja individuuma da predmet vanjske samovolje treba biti ono njegovo implicira, prema Kantu, obvezatnost drugih da taj akt uzimanja u posjed respektiraju. Ali iz jednog takvog akta individualne samovolje može tek onda proizaći opća obvezatnost za druge ako u njemu istodobno leži “priznanje” “da će se uzajamno obvezati na ravnomjerno suzdržavanje prema svakom drugom u pogledu onoga vanjskog njegovog” (AA VI 255). Budući da je jedno takvo uzajamno “garantiranje” (AA VI 256₂) moguće samo pod pretpostavkom podvrgavanja volje svih pod jednu opću vlast pravnog osiguranja, tako iz izjave volje da hoće imati nešto vanjsko kao ono svoje slijedi obveza ulaska u status civilis kao stanja “pod jednim općim vanjskim (tj. javnim) zakonodavstvom popraćenim s moći” (AA VI 256¹¹id dalje). Jednostrani čin samovolje uzet za sebe, kojim se neka stvar deklarira kao vlasništvo, svoju opravdanost, dakle, nalazi isključivo u perspektivi da je s voljom za isključivim raspolaganjem nekom stvari nužno povezana spremnost (i obveza) da se jedan takav isključivi posjed hoće imati pod javno-pravnim uvjetima pod kojima je on uopće moguć kao pravno priznatljiv, a time peremptoran posjed. Sistematsko povezivanje onoga exeundum s teorijom vanjskoga moga i tvoga vodi Kanta na posljeticu do tvrdnje da bi građansko stanje “bilo samo nemoguće”, ukoliko se prije ulaska u njega “niti jedno stjecanje ne bi htjelo priznati za pravno, čak niti provizorno”, jer “kada u prirodnom stanju čak niti *provizorno* ne bi postojalo *vanjsko moje* i *tvoje*, a isto tako niti pravne dužnosti u pogledu njega, tada ne bi bilo niti zapovjedi da se iz tog stanja izade” (AA VI 312 i dalje). Zahtjev za exeundumom, dakle, više ne postaje isključivo iz juridičkog proturječja neodredivosti prava i dužnosti u prirodnom stanju, već postulat javnog prava — “ti trebaš iz odnosa neizbježnog suživota sa svima drugima prijeći iz onoga (prirodnog stanja, D.H) u jedno pravno stanje, tj. stanje djelidbene pravednosti” — proizlazi objašnjeno “iz privatnog prava u prirodnom stanju” (AA VI 307⁸id dalje).⁴¹ U pogledu ove promjene funkcije koncepcije prirodnog prava Reinhard Brandt je s pravom istaknuo da Kantovo obrazloženje *vanjskoga moga* i *tvoga*, kao pokušaj jednoga umskopravnog, odnosno pretpozitivnog ograničenja državne zakonodavne koncepcije, spada u rubriku kritičkih zamjerki Hobbesovoj koncepciji državnog prava. S koncepcijom provizornog prava statusa *naturalisa* povezano je “oduzimanje vlasti Leviathanu”, koji više sam ne stvara privatno pravo, nego samo zakonski određuje i time

⁴¹ Primjetno je, međutim, da Kant, unatoč svojoj tvrdnji kako postulat javnog prava proizlazi iz “privatnog prava u prirodnom stanju”, u daljnjim napomenama objašnjenjima izjavljuje da se razlog postulata dade razviti “isključivo iz pojma prava u vanjskom odnosu u suprotnosti sile” (RL § 42, AA VI 307⁸id dalje) — dakle on u ovom pogledu ne koristi pretpostavke teorije vanjskog moga i tvoga. I Herb/Ludwig (Naturzustand, Eigentum und Staat, str. 316) koncediraju “izvjesnu konkurenciju” između privatnopravne dedukcije države koja počiva na nepromijenjenom važenju privatnog prava, kako u prirodnom stanju tako i u državi, i predodžbe koja se više ravna prema Hobbesu da se prirodno stanje i država odnose kao odnosi bezakonitosti i pravne sigurnosti. U stvari se u *Rechtslehre* Hobbesova koncepcija prirodnog prava potiskuje u pozadinu, odnosno prekriva vlasničkoteorijskom koncepcijom kao stanja privatnog prava.

osigurava već postojeće pravo.⁴² Prirodno privatno pravo već u prirodnom stanju i stečena provizorna potraživanja posjeda vanjskih predmeta služe, prema Brandtovom shvaćanju, limitiranju levijatanske državne moći. Pravna potraživanja stečena u prirodnom stanju doduše ostaju samo provizorne naravi, budući da peremptornim postaju tek osiguranjem statusa civilisa. Ali time ništa manja nisu prava koja u svom važenju prethode državnom zakonodavstvu.

V.

Novovjekovna filozofija prava i države — tako bi se mogao sažeti rezultat prethodnih razmišljanja — na mjesto pitanja o pravednosti postavlja pitanje o razlogu važenja državnog prava na prisilu i o institucionalnim uvjetima pravnog poretka. U kontekstu zasnivanja prava “pravo (važi) kao formalni uvjet pravednosti”⁴³: potonje je rezultat ozbiljenja prava, a ne njegova pretpostavka. Preobražaj načela *suum cuique* iz etičkog principa ponašanja, iz maksime vrlog djelovanja u načelo konstitucije sile pravne prinude čini jasnim da su argumentacijski zadaci antičkoga i novovjekovnog prirodnog prava fundamentalno različiti, te da se kod oba radi o potpuno različitim teorijama o prav(edn)om zajedničkom životu ljudi.

Prevela

Marija Maras-Bošnjak

⁴² Brandt, Reinhard, *Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre* (u: isti autor, *Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel 1981.*, Berlin/New York, 1982.), str. 249: “Konceptija provizorija u prirodnom stanju (...) spada u rubriku ‘Protiv Hobbesa’ (VIII 289). (...) Provizorno pravo statusa naturalisa omogućuje Kantu oduzimanje vlasti Leviathanu, on ne stvara, nego određuje postojeće pravo i osigurava ga. Prirodno pravo nije samo idealiter zamislivo prije države, nego posjeduje izvjesnu — makar samo dinamično-provizornu — djelotvornost u statusu naturalisu. To je zapažanje koje je važno za prosudbu razvitka Kantove filozofije prava: Pravna snaga prirodnog prava raste, moć smrtnog boga kopni. Tako stoji u jednoj refleksiji koju Adickes datira oko 1776.-8.: ‘Cjelokupno pravo prirode je bez građanskog poretka samo puki nauk o vrlinama i nosi ime prava samo kao plan prema vanjskim mogućim zakonima prisile, dakle građanskom poretku’ (7084; XIX 245)” — *Rechtslehre* iz 1796./97. to energično opovrgava; nije točno da tek *societas civilis* stvara pravo, nego je ono već u provizornom obliku djelotvorno u prirodnom stanju, te samo tako može proizvesti građansko društvo. (...) Provizorno pravo stvara načelnu mogućnost za istiskivanje države iz njezine uloge stvaranja prava, te za njezino konfrontiranje s predpravom ljudi.” Usp. također Kühl, Kristian, *Naturrecht und positives Recht in Kants Rechtsphilosophie*, Freiburg/München, 1984., str. 85 i Höffe, Otfried, *Immanuel Kant*, München,³ 1992., str. 218, koji prihvaća Brandtovu formulaciju da u *Rechtslehre* raste pravna snaga prirodnog prava.

⁴³ Tako glasi naslov jednog članka Franza Hespea, *Recht als formale Bedingung der Gerechtigkeit. Überlegungen zur Theorie der Gerechtigkeit im Anschluß an Thomas Hobbes*, u Peter Koller/Klaus Puhl (ured.), *Aktuelle Probleme der politischen Philosophie. Gerechtigkeit und Wohlfahrt in Gesellschaft und Weltordnung. Beiträge des 19. Internationalen Wittgenstein Symposiums 1996*, Kirchberg am Wechsel, 1996., str. 159-166.

Dieter Hüning

*FROM THE VIRTUE OF JUSTICE TO THE
CONCEPT OF LEGAL SYSTEM: ON THE
LEGAL/PHILOSOPHICAL MEANING SUUM
CUIQUE TRIBUERE IN HOBBS AND KANT*

Summary

The author distinguishes between the antiquity's and Middle Ages' teachings on natural law and justice as a virtue and the modern-age Hobbes' theory of the prerequisites of the legal system. Hobbes' theory identifies the prerequisites of the legal system and describes the institution of legal constraint which guarantees the rule of law. The author points to the central historical difference between these paradigms.

Finally, the author traces the evolution of Hobbes' paradigm in Kant's philosophy of right.