

# Innhold

- 3 DET VI EIDE FØR FAST EIENDOM  
HUGO GROTIUS OG SUUM  
Alejandra Mancilla
- 15 NANNA BROCH: «GODE HJEM FOR ALLE!»  
MED KVINNER OG KUNST FOR EN BEDRE BOLIGPOLITIKK  
Kari J. Brandtzæg
- 29 DEN PRIVATE EIENDOMSRETTENS KÅTE VANE  
Wencke Mühleisen
- 37 TUSEN TEKSTER SOM STILLAS OG STIGE  
BRUDDSTYKKER FRA DE FRIE ÅNDSVERKENES IDÉHISTORIE  
Sverre Andreas Lunde-Danbolt
- 47 «STATUTE OF ANNE» – EN PRESENTASJON  
Ragni Indahl
- 50 «STATUTE OF ANNE» (1710)  
PARLIAMENT OF GREAT BRITAIN
- 57 DEN KATOLSKE KIRKEN OG MENNESKET SOM EIENDOM  
Siv Falang Gravem
- 63 «VIDEN ER MAGT, FORDI VIDEN ER EJENDOM»  
VIDENSØKONOMI OG MELLEMLANDERE AF IDEER  
I 1830ERNES ENGLAND  
Thomas Palmelund Johansen

## UTENOMTEMA

- 77 KIERKEGAARD OG ANSVARET  
Trond Berg Eriksen

## DEBATT

- 84 KULTURRADIKALISMENS OPPSTANDELSE  
ET SVAR TIL HÅVARD NILSEN  
Haakon Flemmen

## BOKESSAY

- 88 NIETZSCHE SOM OPPLYSNINGSTENKER  
Espen Schaanning
- 94 KLASSISK ISLAMSK SIVILISASJON I TO BIND  
Amund Bjørnsnø
- 101 FORSONING I DET SMÅ  
Espen Schaanning
- 106 BOKANMELDELSER

kr. 120;-

Eiendom





Alejandra Mancilla

## Det vi eide før fast eiendom Hugo Grotius og suum

«Imagine no possessions / I wonder if you can / No need for greed or hunger / A brotherhood of man / Imagine all the people sharing all the world.» Hvis Hugo Grotius (1583–1645) hadde vært en samtidig av John Lennon, ville han antakelig ha vært fan av Lenkons hit fra 1971, *Imagine*.<sup>1</sup> Hvor usannsynlig det enn kan synes å forestille seg at en av de klassiske forfatterne av teorien om rettferdig krigføring skulle nynne en pasifistisk låt, er sannheten at Grotius forestilte seg en verden svært lik den som Lennon tegnet opp. Bortsett fra at han tenkte at verdenen var i en forgangen tid eller i et transatlantisk territorium snarere enn i en drømt fremtid. Dessuten, for den filosofiske nøyaktighetens skyld, ville nok forfatteren av trebindsverket *De iure belli ac pacis* (Om krigens og fredens rett) ha modifisert første linje av

sangen til «Imagine no *property*». Å ikke ha noen eiendeler ville han tilføyd var utenkelig selv i den mest primitive tilstanden av allmenn fred og fordragelighet. Han ville ha argumentert med at enhver person, selv i en slik tilstand, tross alt ville ha noe som tilhørte ham fra naturen av, nemlig sin *suum*.

Forestillingen om *suum*, eller det som tilhører personen (på latin, *hans, hennes, dets, deres eget*), i moderne naturrettsteorier har fått lite oppmerksomhet fra forskerne, til tross for forestillingens viktighet både for å forklare og rettferdiggjøre ikke bare eiendomsrettens genealogi, men også moralens og krigens.<sup>2</sup> I denne artikkelen vil jeg undersøke hva *suum* er, hvilke ting det inkluderer, hvilke rettigheter det er opphav til og hvordan det utvides i overgangen fra naturtilstanden til

sivilsamfunnet. Jeg vil så kort peke på hvordan det å bringe begrepet frem i lyset kan hjelpe til å opplyse den nåværende diskusjonen om basisen for grunnleggende menneskerettigheter og evaluere tilfeller hvor disse synes å komme i konflikt med eiendomsretten.

Mens andre moderne naturretts-teoretikere som Samuel Pufendorf (1632–1664) og John Locke (1632–1704) også benyttet *suum* som et arbeidsbegrep, fokuserer jeg her på Grotius' redegjørelse og henviser bare i forbiarten til de andre. Dette fordi det de har felles i det store og hele overgår forskjellene, og det kan argumenteres for at Grotius' redegjørelse er den mest utviklede.<sup>3</sup>

### Suum i naturtilstanden

Det kan hevdes at målet for moderne naturretts-teoretikere i siste instans er å lage en fortelling om menneskelig moralitet som kan fungere uavhengig av religiøs åpenbaring og motivasjon.<sup>4</sup> Dette er ikke overraskende hvis vi husker på konteksten de skrev innenfor: En tid da blodige kriger fant sted over hele Europa mellom folk som bekjente seg til forskjellig tro, men også en tid med en gryende globalisering som gjorde deltakerne i denne prosessen klar over både de dype kulturelle forskjellene mellom samfunn rundt om i verden – og behovet for å finne et felles moralsk grunnlag som kunne appellere til alle, uavhengig av tilhørighet. Svaret de kom opp med, var mer eller mindre dette: Hvis vi ser bort fra gudommelig åpenbaring eller religiøs tro, kan mennesker få kjennskap til naturretten, som viser «den moralske forkrøplingen eller den moralske nødvendigheten som er i enhver handling, avhengig av om den er passende eller upassende for en fornuftig natur».<sup>5</sup> Det vil si gjennom bruk av fornuften kan denne lovens sentrale forskrifter stå klart for oss. For Grotius (og for Pufendorf og Locke senere) var et av naturretts grunnleggende påbud å ikke legge beslag på det som tilhørte andre.<sup>6</sup>

Men som Karl Olivecrona bemerker: For å kunne oppfylle dette påbudet må vi først vite hva som egentlig tilhører andre, det vil si hva deres *suum* er – noe som Grotius og andre forfattere syntes å ta for gitt. I stedet for en definisjon ga de faktisk leseren en variert liste over ting som konstituerte *suum*, men de utdypet i liten grad hvorfor vi skulle anse dem som en del av *suum*.

Før jeg går over til å undersøke *suum* mer i detalj, er det

viktig å si noe om nivået Grotius teoretiserte på – og de mer eller mindre eksplisitte forutsetningene som lå under teorien hans.

Som del av en lang tradisjon av kontraktstenkere var Grotius' utgangspunkt for å forklare og rettferdiggjøre opphavet til moralen, eiendomsretten og krigen (vidt forstått som en voldelig uenighet, enten mellom individer eller kollektiver) dette: Å vende seg mot naturtilstanden, en tilstand forut for sivilsamfunnet hvor menneskene bodde sammen under fraværet av enhver etablert lov. To trekk gjør Grotius' fortelling om naturtilstanden bemerkelsesverdig. På den ene siden, i stedet for å ta den som et tankeeksperiment eller et hypotetisk scenario, antok han at den var en reell mulighet, – i så stor grad at han anså den for fortsatt å eksistere hos noen amerikanske stammer på den tiden han skrev. På den andre siden, i motsetning til hos Hobbes, er naturtilstanden hos Grotius ikke nødvendigvis en konflikttilstand, så avgjørelsen om å forlate den dreier seg mer om hensiktsmessighet enn uunnghåelighet. Hvis vi faktisk ville kunne beholde livets primitive enkelhet og vennskapelige forhold oss imellom (på samme måte som små religiøse eller filosofiske samfunn tilsynelatende har gjort), ville vil kunne forbli i denne tilstanden uten noensinne å tre inn i sivilsamfunnet.<sup>7</sup> Det er derimot ikke det samme som å hevde at Grotius' naturtilstand er Lennons utopi. Grotius forestiller seg at «alle folk deler hele verden» – en tilstand av negativt fellesskap, felles eiendom eller opprinnelig kommunisme, som den en eller annen gang er blitt kalt. Men som påpekt ovenfor, i motsetning til Lennon tror Grotius at selv i denne tilstanden er enkelte ting helt og holdent *våre egne*. Selv før institusjonen privat eiendomsrett oppstod, hadde vi derfor en sfære som tilhørte oss. Dette innebærer den minste *suum*, og den var potensielt opphavet til retten til å bruke makt mot enhver som våger å forgripe seg på den. (Heretter vil jeg henvise til denne minste *suum* ganske enkelt som *suum* og forbeholde begrepet *eiendom* til den utvidete *suum*, som vokser frem etter at konvensjonen om juridisk eierskap er etablert.)

Jeg mener at det er tre forutsetninger som må klargjøres. For det første at jorden tilhører alle mennesker likt. Grotius deler dette synet med mange naturretts-teoretikere og teologer før ham (inkludert Thomas Aquinas) om at Gud ga menneskeheten verden for vår felles bruk og avbenyttelse:

Alle ting, som Justinian sier, var først felles, og hele verden hadde så å si kun et fedreland. Herfra var det at hver mann konverterte det han ville til eget bruk og konsumerte det som kunne konsumeres.<sup>8</sup>

I denne opprinnelige tilstanden hadde ingen noe særskilt krav på en spesiell ting, men alt – det vil si alle «underlegne» skapninger og alle de naturlige, tilgjengelige ressursene – var i like stor grad tilgjengelig for enhver som ville ta dem.

For det andre, ved å beslaglegge ytre ting og/eller okkupere et ytre rom, gjør vi disse tingene og dette rommet til vårt eget. Selve handlingen å gripe og å okkupere endrer statusen til de felles tingene og gjør dem til ting som tilhører en enkelt person. Den fysiske handlingen å hente mangoen fra treet endrer en felles eid mango til min mango; den fysiske handlingen av å gripe hummeren fra vannkanten endrer en felles eid hummer til min hummer; den fysiske handlingen det er å sove i en avsidesliggende hule endrer den felles eide plassen til mitt tilholdssted. I hvert fall for natten. Selv uten eiendomsreguleringer på plass, har vi likevel et minste fysisk område som gjennom beslag og/eller okkupasjon blir en del av vår *suum*. Som vi ser, er dette en svært begrenset sfære, som er veldig fokusert på nåtidig, kortsiktig konsum. Mens det ikke er noe eksplisitt forbehold hos Grotius (analogt til Lockes berømte forbehold om å «la det være nok igjen, av like bra kvalitet, til resten av fellesskapet»<sup>9</sup>), er det ganske klart at det på dette nivået ikke er rom for den formen for akkumulasjon som ville hindre andre fra å oppfylle egne grunnleggende behov.

For det tredje: At noe er vårt, betyr at vi har et krav på det og de andre er avskåret fra det, slik at vi kan forsvare det med makt hvis noen våger å legge beslag på det – for «ingen mann kunne rettmessig ta det fra en annen, som han [det vil si sistnevnte] således først hadde tatt for seg selv».<sup>10</sup> Rett og urett oppstod slik i uløselig forbindelse med *suum*. En urett handling er en handling som krenker en annens *suum*. Å handle rett krever – negativt – å respektere andres individuelle sfærer og – positivt – å handle for å beskytte den individuelle sfæren hvis den blir krenket. Hvor mye makt kan legitimt benyttes? Å svare på dette spørsmålet ville bringe dette essayet i en annen retning, men kort sagt: Så mye makt som rettferdiggjør å drepe angriperen. Det Grotius her foreslår, er en sak-for-sak-vurdering snarere enn regler, som i stor grad bygger på sunn fornuft, det vil si, på de spontane reaksjonene

han tror folk flest ville hatt i en gitt situasjon. Et nyttig teoretisk verktøy for bedre å forstå Grotius' fremstilling av rettigheter i naturtilstanden er Wesley Hohfelds skille mellom rettigheter. I henhold til deres form deler amerikanske juridiske teoretikere rettigheter i fire kategorier: krav, privilegier, makt og immuniteter. Kort fortalt, A har et privilegium til  $\phi$ , hvis og bare hvis A ikke har en plikt til ikke  $\phi$ ; og A har et krav om B  $\phi$  hvis og bare hvis B har en plikt til  $\phi$ . (For diskusjonens skyld lar jeg de to andre typene rettigheter ligge.)<sup>11</sup>

Ved å anvende dette skillet på Grotius' naturtilstand kan retten til felles bruk av jordens resurser beskrives som et privilegium: Ganske enkelt i lys av det å være et menneske, kan jeg ta eller ikke ta mangoer fra trær og hummer fra havet, og jeg kan ligge eller ikke ligge på bare flekker i godt skjulte huler. At jeg har et privilegium til å gjøre eller ikke gjøre disse tingene, betyr videre at andre ikke har noe krav mot meg om å gjøre eller ikke gjøre dem. Det er derfor privilegier også kalles friheter: Å ha dem betyr at jeg er fri til å handle på den ene eller andre måten.

Etter den fysiske handlingen av å gripe og/eller okkupere, får jeg motsatt et krav overfor andre over det jeg har grepet og/eller okkupert.<sup>12</sup> Det vil si at jeg kan kreve fra dem at de avstår fra å ta det som nå er mitt. De har en plikt til å holde seg borte fra mitt individuelle område, og hvis de svikter denne plikten, kan jeg bruke makt mot dem.

Disse to rettighetene – den første i form av et privilegium til å gripe og/eller okkupere, og den andre i form av et krav overfor andre med hensyn til hva jeg faktisk griper og/eller okkuperer – blir ikke argumentert for av Grotius, men tatt for gitt som hjørnesteinene som menneskets moralske byggverk reises på.<sup>13</sup>

Grotius benytter Ciceros klassiske eksempel på et offentlig teater hvor tilskuerne fritt kommer inn og tar et ledig sete som en analogi på den opprinnelige naturtilstanden: Selv om ingen eier et bestemt sete, kan de straks de har satt seg rettmessig gjøre krav på det som sitt. Dette kravet er derimot begrenset til bruken av setet så lenge de blir sittende, men opphører straks de reiser seg og forlater teateret. Og det er opplagt ikke et krav om å få et sete hvis de kommer sent og alle setene allerede er tatt. (Denne siste muligheten synes å ha blitt utelatt av Grotius og er basert på en ytterligere antakelse om at teateret har nok seter til alle – akkurat som jorden har rikelig med resurser til å tilfredsstille menneskehetens grunnleggende minimumsbehov.)<sup>14</sup>

### Suums elementer

Så langt har jeg skrevet om *suum* uten å gi begrepet et presist innhold. Det er gjennom en prosedyre – beslag eller først okkupasjon – at ytre ting som inngår i fellesskapets ressurser blir våre slik at ingen rettmessig kan ta dem fra oss. Men disse basiseiendelene er bare én ting på *suum*-listen. De andre, som dukker opp spredt gjennom Grotius' verk, er liv og lemmer, ens handlinger og frihet (til å få eller sikre seg ting som er nyttige i livet), ære og omdømme og dydighet.<sup>15</sup>

Dette er ting vi har en rett til «bare fra naturens hånd»: «En manns liv er hans eget [*suum*] fra naturens hånd (ikke til å ødelegge, men til å bevare), og det samme gjelder hans kropp, hans lemmer, hans omdømme, hans ære og hans handlinger.»<sup>16</sup> Dette er de tingene som vi kan bruke makt mot andre for å forsvare eller etterstrebe, krigens slutt er ikke noe annet enn «bevaringen av liv eller lemmer og å sikre eller erverve ting som er nyttige for livet».<sup>17</sup> Dessuten, «at det samme [det vil si å bruke makt mot andre] kan gjøres på grunnlag av dydighet, kan knapt være et stridstema; når ikke bare verdensopinionen, men selv Guds lover har likestilt det med livet selv».<sup>18</sup> Dette er de ting som tilhører oss uavhengig av om eiendomslover finnes eller ikke: «For våre liv, lemmer og friheter hadde fremdeles vært riktig våre egne, og kunne ikke blitt (uten opplagt urett) invadert.»<sup>19</sup>

Måten å fylle innholdet av *suum* på er så å si å utføre en «*suump*prøve»:

... når vi undersøker hva som tilhører naturretten, vil vi vite hvorvidt det eller det kan gjøres uten urett; og med urett mener vi det som vekker en nødvendig avsky for et fornuftig og sosialt vesen.<sup>20</sup>

Det er en slags dobbel bekreftelse her. På den ene siden tar Grotius' moralteori utgangspunkt i ideen om at mennesket er i stand til å erkjenne naturloven ved hjelp av fornuften. På den andre siden fremkommer listen over ting som hører til i *suum* (og som naturretten egentlig befaler oss å respektere) ikke bare gjennom fornuften, men også gjennom de naturlige reaksjonene som fornuftige og sosiale vesener ville følt hvis noen av disse tingene blir angrepet. Som Thomas Mautner sier: Det «virkelige grunnlaget [for å avgjøre hva vår *suum* er] er emosjonelt, ikke rasjonelt». Det eneste fellestrekket på den brokete listen over ting som omfatter *suum* er at «de indikerer situasjoner hvori vi føler oss berettiget

til å slå tilbake».<sup>21</sup> Hvis Grotius mener alvor med å forklare og rettferdiggjøre moralens, eiendomsrettens og krigens opprinnelse uavhengig av enhver religiøs tro – og derfor uavhengig av enhver frykt for evig fortapelse, synes det som en god strategi å basere seg på denne doble prøven av fornuft og følelser. Som fornuftige og sosiale vesener kommer vi (fordi vi har følt det) til erkjennelsen av hva som ikke kan gjøres mot oss uten at angriperen gjør seg fortjent til et voldsomt motangrep. Motsatt kommer vi (fordi vi har følt det) til erkjennelsen av hva vi ikke kan gjøre mot andre uten å forvente at de slår tilbake. Dette er opphavet til en av de mest grunnleggende forskriftene i naturretten: ikke å skade andre på det som er deres eget, det vil si deres *suum*. Og heri ligger også denne minimumsmoralens motiverende kraft: Fordi vi ikke ønsker å skades, lærer vi raskt å respektere grensene mellom vår *suum* og andres. I motsetning til voluntaristiske teorier, som fremhever den motiverende kraften i autoriteten til overordnede påbud gitt fra oven, er det her våre likemenn som gjennom deres handlinger og reaksjoner minner oss på hva vi kan eller ikke kan gjøre mot dem. I motsetning til rasjonalistiske teorier som søker å avlede moralens kraft fra fornuften alene, er det her de mest grunnleggende naturlige instinkter som skaper den mest grunnleggende moralske regel.

La oss nå se nærmere på listen over ting som består «*suump*prøven»; det vil si de som vi kan bruke makt for å forsvare. Til tross for deres mangfold kan de deles i to kategorier: det fysiske og sosiale selvet; og det som trengs for å bevare selvet, det være seg handlinger eller ytre ting. Jeg antar at det er fra denne siste kategorien at både en grunnleggende rett til selvopprettholdelse og konvensjonell eiendomsrett kan utledes.

### Meg selv: Liv og lemmer

Grotius baserte seg tungt på antikke kilder, lover og skikker da han utviklet sin moralteori og inngikk i en lang moral-naturalistisk tradisjon. Blant disse kildene er muligens innflytelsen fra stoicismen den sterkeste, med sitater fra Seneca og Cicero på nesten hver side. Dette er særlig tydelig i Grotius' gjentakende insistering på at selvopprettholdelse er det sterkeste menneskelige instinkt, et instinkt som setter liv og kroppslig integritet i sentrum for redegjørelsen for *suum*.

Alle dyr, og menneskene blant dem, er underlagt «natu-



rens førsteintrykk», nemlig å begjære livet og unngå døden. Dette er ikke noe som vi tenker fornuftig over eller bestemmer oss for om vi ønsker å etterfølge eller ikke, men en lov «vi er født med, som vi ikke er blitt oppdratt i, men som vi er fylt med», for å sitere Cicero.<sup>22</sup> Ved å huske på hvor viktig selvoppretholdelse er for alle dyr, finner stoikerne det bare naturlig at ethvert angrep på ens liv kan besvares med makt. Hvem som enn våger å legge beslag på våre liv og lemmer, blir vår fiende, og vi kan forsvare oss med hvilke som helst midler som måtte være tilgjengelige. Det er til og med en kontinuitet her fra hvordan ting er til hvordan de bør være. Gitt universaliteten av denne følelsen i alle skapninger og enstemmigheten med hvilken vi slår tilbake angrep på våre liv og fysiske selv, kan den første rettmessige loven nedtegnes: Ikke skade andre i deres liv og lemmer uten grunn – det vil si, med mindre de har skadet oss tidligere. Det som ligger i kjernen av denne redegjørelsen, er dermed tanken om at selvoppretholdelse er et legitimt moralsk mål.

Det Grotius tilføyer til stoikernes redegjørelse, er hans eksplisitte behandling av våre liv og lemmer som våre egne. I den grad vi kan beskytte dem med makt om nødvendig – det vil si i den grad de består «*suum*prøven» – tilhører de oss på bekostning av andre. Det betyr at vi har et krav på våre liv og lemmer overfor andre, akkurat som vi har en plikt til å frastå fra å krenke dem.

Eierskapet til liv og lemmer er derimot ikke så absolutt at det gir oss rett til å begå selvmord. Uansett hvor velvillig vi leser det, må det innrømmes at det er visse passasjer hvor Grotius svikter løftet sitt om å holde religionen unna det moralske bildet, og det er tydelig her: Å eie våre liv og lemmer gir ikke bare opphav til krav om rettigheter mot andre, men også til en plikt til å holde seg i live: «Et menneskes liv er dets eget [*suum*] fra naturen (visselig ikke til å ødelegge det, men til å bevare det).»<sup>23</sup> Ettersom han ikke eksplisitt nevner respekt for ens liv som Guds skapning som den ultimate grunnen til å frastå fra å gjøre slutt på det (slik Locke og Pufendorf gjør senere), er det vanskelig å få mening ut av dette påbudet med mindre vi antar et skjult premiss basert på en slik overbevisning.<sup>24</sup>

### –Ære og omdømme

Våre fysiske liv og kroppslige integritet er likevel ikke alt som tilhører en selv. Gitt at vi er sosiale dyr som ikke lever i

isolasjon, men trenger andre for å overleve, tillegger Grotius den sosiale siden av oss like stor betydning, noe han undersøker under merkelappene ære og omdømme; og dydighet. Sant nok lyder dette gammeldags i moderne ører, og bilder av gentlemen som duellerer og jomfruer i nød dukker umiddelbart opp på netthinnen. Hvis det Grotius prøvde å gjøre var å gi en redegjørelse for en minste individuell sfære som skulle respekteres universelt av alle mennesker, uansett kontekst, så burde han åpenbart legge bort disse kultur-sensitive elementene ... burde han ikke?

På denne innvendingen ville jeg svart følgende. Det er riktig at det spesifikke innholdet i det sosiale selvet vil være svært avhengig av den gjeldende kulturen og tiden, og selv innen den enkelte kultur vil det være svært omstridt. At det som kreves for å miste ens ære og gode navn ikke er opplagt, er tydelig fra Grotius' lange diskusjon om hvorvidt det å slå til noen eller vende en gentleman ryggen er en rettmessig grunn til krig og grunn nok til å drepe gjerningsmannen.<sup>25</sup> Når det gjelder tilfellet kyskhed, selv om det kan være et mindre omstridt tilfelle å avgjøre hvem som er kysk og hvem som ikke er det, er det ikke opplagt at vi engang kan drepe i dets forsvar.<sup>26</sup> Mens dette kan være et veldig verdifullt kvinnelig fortrinn i noen samfunn, er det ikke klart at det er det på universell basis.

Når det er sagt, så ser Grotius ganske riktig at det er visse immaterielle goder som menneskene trenger for å være fungerende samfunnsmedlemmer. Fordi det å tilhøre samfunnet ikke er et valg, men et behov, er det avgjørende at vi har disse godene – og at vi beskytter dem mot andre, akkurat som vi ville beskytte våre fysiske selv. Dette er tingene som gir oss en viss status i samfunnet og som garanterer at vi vil bli behandlet med respekt – det vil si som likeverdige – av andre. Med mindre individene vil støtes ut av det menneskelige fellesskapet, så er de bundet til å forsvare disse tingene som sine egne.<sup>27</sup>

Uansett hvor kulturelt betinget dets innhold er, så vil det følgelig alltid være et sosialt selv å ivareta. Og uansett hvor opphetet debatten kan være med hensyn til å bestemme dette innholdet, så vil det som virkelig betyr noe, være erkjennelsen av at selv den minste *suum* ikke bare handler om fysisk overlevelse, men også om å sikre oss selv en plass blant andre.

### Hva som trengs for å bevare selvet

Å eie våre fysiske og sosiale selv ville være til liten eller ingen nytte hvis vi ikke samtidig eide de handlinger og de ytre tingene som trengs for å bevare dem.

### –Handlinger

Når det gjelder handlinger, er det to typer som kan sies å tilhøre oss selv: De som vi utøver for å *beholde* det som allerede er en del av vår *suum* – det jeg kaller *reaktive* handlinger; og de handlingene som fører til at vi *får* de tingene som trengs for å opprettholde *suum* nå og i fremtiden – det jeg (i mangel av et bedre navn) kaller *proaktive* handlinger.

Reaktive handlinger har blitt studert i detalj av rettferdig-krig-teoretikere under merkelappen selvforsvar. I det kapittelet av *Krigens og fredens rett* som er viet rettmessige årsaker til krig, opptrer retten til å forsvare seg på første plass, «den oppstår direkte og umiddelbart fra ivaretagelsen av vår egen opprettholdelse, som naturen anbefaler for alle».<sup>28</sup> Det som setter i gang en handling utført i selvforsvar, er selve det faktum at min *suum* – slik det er nå – har kommet i fare. Det som betyr noe er ikke hvem angriperen er eller hva hans/hennes intensjoner er, men hva jeg er i ferd med å lide hvis jeg lar ham/henne fortsette. Den fulle vekten av begrunnelsen for selvforsvar legges således på de potensielle virkningene det har for meg hvis jeg ikke går til handling mot et angrep.

Handlinger utført i selvforsvar er så grunnleggende våre egne, ifølge Grotius, at vi beholder en rett til å utøve dem selv etter at vi har trådt inn i det siviliserte samfunn. I sivilsamfunnet er det meningen at man skal slutte å være dommer i egne saker og overføre den grunnleggende retten til å forsvare ens *suum* til en felles dommer som dommer i henhold til en felles lov. Når det ikke er noen dommer til stede å appellere til, og en *suum* er truet, da får man imidlertid tilbake den opprinnelige retten og kan handle som om man igjen var tilbake i naturtilstanden og tar saken i egne hender. For eksempel hvis man blir angrepet av natlige røvere midt på landeveien.

Mens reaktive handlinger ser på nåtiden, for så vidt som de fokuserer på hva vår *suum* på et gitt tidspunkt er og har som mål å bevare den som den er, er proaktive handlinger samtidige, men også fremadrettede. Dessuten, mens reaktive handlinger kan komme under merkelappen selvforsvar, kan proaktive handlinger sorteres under det Grotius kaller

selvoppretholdelse i snever forstand. Disse handlingene inkluderer først besittelse og tidligere okkupasjon, de to hovedkildene til den «opprinnelige anskaffelse av ting»<sup>29</sup>, og de inkluderer alle de tingene vi må gjøre for å fø oss selv, gi oss selv hvile, pleie vårt velvære og så videre. Å eie disse handlingene betyr at vi må være frie til å utøve dem så lenge vi respekterer andres frihet når vi gjør det.<sup>30</sup>

Akkurat som vi, straks vi har trådt inn i sivilsamfunnet, alltid beholder retten til å forsvare oss når vi ikke har noen institusjonelle mekanismer å ty til, beholder vi også den grunnleggende retten til å få det vi trenger for å overleve hvis ekstraordinære tilstander krever det. I tråd med en langvarig tradisjon kaller Grotius dette en nødrett (right of necessity), det vil si en rett til å ta og bruke en annens eiendom (eller utvidet *suum*) når man er i den ytterste nød, uten at dette dermed vil utgjøre et tyveri. Retten til en minimum*suum* overgår derfor retten til den utvidete, konvensjonelle *suum*: Dette er kanskje noe av den viktigste lærdommen som kan trekkes fra Grotius, men det er en lærdom som er blitt systematisk oversett.

### –Eiendeler

Gjennom proaktive handlinger blir vi eiere av ytre ting – våre *eiendeler*. Som tidligere nevnt, gjennom den første overtakelsen tilegner vi oss flyttbare ting som mat, vann og klær. Gjennom tidligere besittelse erverver vi oss stedfaste ting, det vil si land: et fysisk område å være på og der vi kan skape vårt levebrød.

At disse materielle objektene er del av *suum* like mye som våre selv er det, er et viktig trekk ved Grotius' redegjørelse, men noe som han dessverre ikke utvikler videre. Gjennom å anerkjenne våre behov og vår avhengighet av ytre faktorer, avmerker Grotius' moralteori det menneskelige individ ikke som et sinn fanget i en kropp *malgré lui*, men snarere som et kroppsliggjort selv i permanent og nødvendig samhandling med sine omgivelser – det skjer i den grad at disse omgivelsene transformeres gjennom hans handling i en konstituerende del av ham. Å eie seg selv gir derfor bare mening hvis man også kan eie det som trengs for å underholde en selv.

### Sivilsamfunnet og den utvidete *suum*

Som nevnt ovenfor, gitt de begrensede fremgangsmåtene vi har i naturtilstanden for å skaffe oss ting for oss selv, er *suum*

i dette scenariet virkelig en begrensning. Vi kan tross alt ikke ha mer enn det vi kan gripe med våre hender og okkupere med våre kroppar og handlinger, og vi trenger dessuten å holde kontinuerlig øye med dem ... i tilfelle vi mister dem. Selv hvis vi slår oss sammen med andre, kan ikke våre eiendeler utvides stort, og de forblir begrenset til kortsiktig konsum. I en slik verden må man være fornøyd «med å bo i huler [...], gå nakne eller bare dekket av barken fra trærne eller skinn fra ville dyr»<sup>31</sup>.

Fordi vi før heller enn senere ønsker å forlate denne tilstanden av «primitiv enkelhet» og skrøpelig eierskap, begynner vi snart å legge mer arbeid og evner i ressursene som er tilgjengelig for felles bruk. Jordbruk og kvegoppdrett er ifølge Grotius de første håndverkene som menneskene introduserte for å gjøre livene mer bekvemme og for å sikre deres *suum* ikke bare på kort sikt, men også på lang sikt. Det er gjennom disse aktivitetene at den minste sfæren av ytre eiendeler først blir utvidet, og det er for å sikre denne nye utvidete sfæren at vi trer inn i en eksplisitt enighet med andre og etablerer regler for å regulere vår atferd sammen. Som kontraktsteoretiker er Grotius helt og holdent overbevist om at fordelene ved å tre inn i sivilsamfunnet i det store og hele overgår ulempene. Overføringen av vår grunnleggende rett til å bruke makt mot andre i forsvar av vår *suum* er en rimelig pris å betale når det en får i gjengjeld er muligheten til ikke bare å ha en svært grunnleggende minimums*suum*, men også den nye utvidete *suum* – det vil si ens eiendom – beskyttet mot andre. Dette er hvordan de menneskelige håndverksvirksomheter og industri begynte å blomstre. Det økonomiske systemet begynner å rulle, og alle får til slutt leve mer komfortabelt og trygt. Det er imidlertid aldri må tape av synet, er at individet aldri helt og holdent gir avkall på sin rett til å forsvare (negativt) og til å bevare (positivt) sin *suum*, hvis den noensinne står i fare.<sup>32</sup>

### Konkluderende bemerkninger – grunnleggende menneskeretter og *suum*

En opphetet diskusjon innen dagens moralfilosofi og politiske filosofi vedrører det normative grunnlaget for grunnleggende menneskerettigheter: Hva de er, hva innholdet deres er, hvilke plikter de pålegger andre og hva de tillater rettighetshaverne å gjøre. Sidene i debatten kan deles i to hovedleire: På den ene siden står de som anser menneskerettigheter

som hovedsakelige *negative* påbud: retten til ikke å bli skadet på tilfeldige måter. På den andre siden er det de som føyer visse *positive* rettigheter til denne listen, slik som retten til mat, ly og grunnleggende helsetjenester – noen ganger oppsummert som en rett til livsopphold.

De i den første leiren fant ofte sine argumenter i forestillinger om selveierskap og negative friheter som minner om Grotius' påstand om at vi eier oss selv og også handlingene til å forsvare oss selv overfor andre. De i den andre leiren forstår derimot – på samme måte som Grotius – at det å eie oss selv og handlingene til å forsvare oss ikke er nok til å sikre et minimum av en individuell sfære. Hvis selvoppretholdelse er et legitimt moralsk mål (en overbevisning som moderne naturrettsteorier og menneskerettsteorier synes å dele), da trenger vi også å sikre tilgang til visse ytre ting som vi ganske enkelt ikke kan leve uten. Det er likevel et viktig skille mellom Grotius' tilnærming og samtidige tilnærminger til positive rettigheter, og det er her jeg foreslår at det å bringe *suumen* tilbake i diskusjonen, vil være til hjelp.

Mens samtidige tilnærminger til positive rettigheter tenderer mot å bli implementert gjennom hvor mye hvert individ burde bli gitt av en eller annen ekstern kilde – som staten, «samfunnet» eller hjelpeinstitusjoner – understreker forestillingen om *suum* hva individet selv kan gjøre for å få det det trenger som en rettighet. I stedet for å sette rettighetshavere i en stilling av å være passive mottakere, er han her hovedaktøren og garantisten for sitt eget liv. Å gi alle en rett til selvoppretholdelse betyr dermed å innrømme alle et rom til å utføre de proaktive handlinger som er nødvendige for å oppfylle deres grunnleggende behov – mens man selvsagt respekterer andres behov når man gjør det.<sup>33</sup>

For å nå dette målet må sivilsamfunnets regler – og blant dem særlig de som omhandler privateiendom – utformes slik at enhver person i det minste kan sikres en minimums*suum* uten innblanding. Fordi institusjonen privat eiendom i seg selv springer ut av behovet for å garantere alle i det minste denne minste beskyttede sfæren, må sammenstøt mellom eiendomsrett og grunnleggende rettigheter selvsagt løses i favør av sistnevnte. Hvis for eksempel tilgangen til ytre goder derfor er ujevnt fordelt i et samfunn, slik at noen hindres i å få selv et minimum av det som trengs for å leve, kan individer legitimt legge reglene til side og til og med ta og bruke en annens utvidete *suum* for å komme seg ut av knipen. At lover bør respekteres, betyr ikke at de må respekteres blindt,

særlig når de går imot selve formålet de opprinnelig ble laget for.

Utgangspunktet i forestillingen om en minimums*suum* som basis for grunnleggende menneskerettigheter minner oss således på at lovenes rolle (og innen dem, lovene for privateiendom) er underlagt noen mer grunnleggende moralske

mål. Et opplagt desideratum er derfor å utarbeide lover på en slik måte at nødstilfeller (hvor vår *suum* er truet slik at vi kan krenke andres eiendom for å komme oss ut av nøden) er unntakstilfeller. Det ville faktisk være, for å avslutte med Lennon, et samfunn med «no need for greed or hunger».

CSMN, Universitetet i Oslo  
alejandra.mancilla@ifikk.uio.no

OVERSATT FRA ENGLSK AV ANNE HELNESS  
anne.helness@ifikk.uio.no