

# Politična utemeljenost človekovih pravic

Hannah Arendt, Edmund Burke in  
polemika o konceptu človekovih pravic

<sup>1</sup> Leta 1880 je v Veliki Britaniji Liberalna stranka na splošnih volitvah s prepričljivo večino premagala Disraelijeve konservativce. Vodja liberalcev William Gladstone je kampanjo usmeril na eno samo vprašanje: Disraelijevo imperialno politiko. »'Pomnite, da je svetost življenja v afganskih vaseh, sredi zimskih snegov v očeh Vsemogočnega prav tako nedotakljiva kakor v vaših mestih.' Gladstonov lepi orlovski obraz, njegove predirljive in mogočne oči, moč njegovega glasu, ki se je zdela poslušalcem čudež, in njegov vzvišeni, pobožni nauk, vse to je navdajalo pobožne škotske vaščane s skoraj boječim občudovanjem; zdelo se jim je, da poslušajo božje besede in gledajo preroka. Pri volitvah leta 1880 sta bila Disraeli in njegova stranka uničena.« (Maurois, 1939: 426)

Danes na zahodu vlada konsenz, da mora ne le pravo, temveč tudi politična ureditev države temeljito na človekovih pravicah. Takšno prepričanje ni novo, saj sega vsaj v konec 18. stoletja; kljub temu se je šele v času zadnjih dveh generacij uveljavilo v zahodnem javnem prostoru do te mere, da je vsakdo, ki podvomi ali izrazi odkrito skeptično distanco do koncepta človekovih pravic, iz tega javnega prostora samodejno izločen. Tako smo večinoma prepričani, da smo v človekovih pravicah našli če že ne dokončni obrazec, k izpolnitvi katerega mora težiti tako pravo kot politični ustroj sleherne družbe, pa vsaj merilo, s katerim lahko ocenjujemo politično ureditev vseh držav (tako današnjih kot preteklih). Obenem pa – kot je vztrajno opozarjal pokojni Jacques Derrida – ni nikoli prej v zgodovini toliko ljudi živelo (ali živetarilo) v stanju, ki ga ne moremo opisati drugače kot oropanost temeljnih človekovih pravic. Razlika med deklariranimi načeli in dejansko prakso je na marsikaterem področju (recimo v vojnem pravu) danes

večja kot pred stoletjem. Čedalje večjo občutljivost, ki jo zahodna javnost kaže do resničnih in domnevnih kršitev človekovih pravic v lastnih državah, spremlja rastoča brezbržnost do zatiranja v tako imenovanem tretjem svetu in v gospodarsko razvitih diktaturah. Klici po pomoči in ukrepanju postajajo sicer čedalje pogostejši, a časi, ko je lahko v zahodni velesili na splošnih volitvah zmagala stranka s kampanjo, osredotočeno izključno na kršenje človekovih pravic v tretji državi, so dokončno mimo.<sup>1</sup> Pozivanje k ukrepanju brez pripravljenosti na kakršnokoli resno politično posledico takšnega poziva priča, da je v zunanji politiki prevladala »čista človekoljubna antipolitična politika golega prepričevanja trpljenja«, ki »dejansko vodi

v implicitno prepoved tega, da bi se izdelal pozitivni skupni projekt družbeno-političnega preoblikovanja« (Žižek, 2004: 499). V notranji politiki zagrizeno branjenje osebnih pravic in (resničnih ali domnevnih) pravic posameznih skupin že dlje časa spremlja vse splošnejša brezbržnost do političnih vprašanj. Iz tega bi se dalo potegniti nekoliko neprijeten sklep, da so človekove pravice postale nesporni temelj tako notranje kot zunanje politike držav v trenutku, ko postaja očitno, da so začele izgubljati svojo politično naravo.

Ta ugotovitev bi nas morala spodbuditi k ponovnemu premisleku o naravi koncepta človekovih pravic. Kot izhodišče lahko vzamemo dva avtorja, ki sta v ključnih trenutkih v zgodovini – ob rojstvu koncepta človekovih pravic leta 1789 in ob razkritju njegove najhujše krize po drugi svetovni vojni – problematizirala odnos med človekovimi pravicami in političnim delovanjem: Edmunda Burka in Hanno Arendt.

## »Pravice Angleža« proti »pravicom človeka«

Skoraj sočasno z rojstvom *Deklaracije o pravicah človeka in državljana*, ki pomeni začetek modernega koncepta človekovih pravic, se je rodila tudi njihova problematizacija. Kmalu po izbruhu francoske revolucije se je v polemiko, ki se je okoli tega razvila v Angliji, vključil Edmund Burke, whigovski poslanec spodnjega doma parlamenta. V tej polemiki si je Burke, ki je bil v intelektualnih krogih na evropski celini do tedaj znan predvsem kot avtor vplivne knjige o estetski teoriji, na Britanskem otočju in v Ameriki pa kot vztrajni bojevnik za politične in družbene svoboščine, prislužil sloves »očeta moderne konservativne misli« (prim. Kirk, 2001). Tukaj bomo pustili ob strani vprašanje upravičenosti te sodbe, kakor tudi vsebino Burkove kritike ravnanja francoskih revolucionarjev (ki je večznačna in se nikakor ne vrti le okoli vprašanja človekovih pravic), temveč izključno njegov odnos do te specifične teme.

Burke je bil eden vidnejših predstavnikov liberalnega krila whigovske stranke; skupaj s Charlesom Foxom je kot član spodnjega doma parlamenta vodil številne parlamentarne bitke, ki bi jih danes šteli kot boj za človekove pravice: od zavzemanja za odpravo trgovanja s sužnji, proti davčnemu izkoriščanju ameriških kolonij, zagovarjanja pravic katoliškega prebivalstva na Irskem in angleških protestantskih *dissenters*, odločne kritike angleške kolonialne politike v Indiji, pa do nastopa proti javnemu kaznovanju homoseksualcev (Lock, 2006; Mastnak v Burke, 1989: 8). Burke je bil odločen zagovornik parlamentarnega sistema in je vseskozi nasprotoval absolutistični oblasti, zato je mnoge presenetila njegova nedvoumna obsodba francoske revolucije; predvsem zato, ker je proti revoluciji nastopil, ko ta še ni kazala kasnejših ekscesov. Burke revolucije namreč ni napadel v trenutku njenega jakobinskega preobrata, temveč na samem začetku; revolucionarni teror zanj ni bil plod nekakšne *hybris*, nezmernosti ali čezmernih strasti, temveč je bil nujna posledica napačno zastavljenih izhodišč.<sup>2</sup>

Kmalu po izbruhu francoske revolucije se je Burke odzval na pobudo nekega francoskega znanca in mu v zasebnem pismu, ki ga je pozneje objavil, pojasnil svoja stališča glede dogajanja v Franciji. V prvem pismu (ki je postalo znano pod imenom *Pismo Depontu*) je

<sup>2</sup> Prav dejstvo, da je tako rekoč od samega začetka napovedal jakobinski teror, je odločilno pripomoglo k vplivnosti njegovih knjig v naslednjih desetletjih. Značilen primer Burkove »preroškosti« je odlomek, ki so ga mnogi razumeli kot zgodnjo napoved Napoleonovega vzpona: »Spričo slabosti ene in nenehne spreminjanja vseh oblasti bodo oficirji armade nekaj časa uporni in sprti, dokler se ne bodo oči vseh uprle v kakega priljubljenega generala, ki zna spraviti vojake in ima pravega poveljniškega duha. Armada ga bo poslušala zaradi njegove osebnosti. V danem stanju stvari se le tako lahko zagotovi vojaška pokorščina. Toda v trenutku, ko se bo to zgodilo, je oseba, ki v resnici poveljuje armadi, vaš gospodar. Gospodar (to ni veliko) vašega kralja, gospodar vaše skupščine in gospodar cele republike« (Burke, 1989: 263). To se je dejansko zgodilo devet let za tem, ko so bili napisani ti stavki, in dve leti po smrti njihovega avtorja.

<sup>3</sup> Drugi pomembni element *Pisma Depontu* je odgovor na nekatere Machiaveljeve teze – misleca, s katerim je Burke pogosto polemiziral, a ga skoraj nikoli ni omenil. Gre za vprašanje odnosa med ciljem in sredstvi ter upravičenostjo nasilja v politiki (Burke, 1992: 5–17).

še zelo previdno pojasnil svoja načelna stališča do temeljnih postavk tega, čemur bi danes rekli »pravna država«, do odnosa med »praktično« in »abstraktno« svobodo ter do vloge vrlin v politiki.<sup>3</sup> Osnovna misel *Pisma Depontu* je, da niso toliko pomembna načela, na katerih temelji politična ureditev, kolikor je pomemben način, kako so vključena v njen pravni

in institucionalni ustroj. Če imamo opravka s staro ureditvijo, je glavno vprašanje, kako jo ohraniti in izboljšati; pri novi ureditvi je vprašanje, kako jo uveljaviti. V obeh primerih takoj preidemo od teorije k praksi oziroma, če uporabimo Straussove pojme, od politične *theorie* k politični *agendi* (prim. Strauss, 1999: 326): »Teorij o pravicah ljudi imate na pretek; morda pa ne bi bilo napačno, če kanec pozornosti namenite tudi njihovi naravi in razporeditvi« (Burke, 1992: 10).

*Pismo Depontu* so mnogi videli kot zasnutek Burkovega osrednjega dela, *Razmišljanj o revoluciji v Franciji* (prim. Mastnak v Burke, 1989: 13). To vsekakor drži, čeprav je ton *Razmišljanj* veliko ostrejši in sodba do revolucije odkrito negativna, v nasprotju s previdnim in nekoliko odmaknjenim pristopom v *Pismu Depontu*: a vendar je med njima ključna razlika. Medtem ko so v *Pismu Depontu* »pravice človeka« omenjene le bežno in vse ostane pri nekoliko sarkastičnem tonu, ki je uporabljen pri tem, pa je kritika tega koncepta eno pomembnejših (čeprav, naj ponovim, nikakor ne osrednjih) tem *Razmišljanj*.

Burku se je zdela nesprejemljiva pretenzija revolucionarjev, da bi politično ureditev izpeljali iz abstraktnih idej; temu je zoperstavil angleško izkušnjo, v kateri je »svoboda prejeta kot dediščina«. Za Burka izhodišče političnega delovanja ne more biti abstraktna deklaracija o pravicah človeka: človekove pravice so zanj zgolj način, kako so politične, osebne in družbene svoboščine zagotovljene v ustavni ureditvi določene države. Zanimivo je, da je že leta 1790 na več mestih napovedal osnovno naravo tega, kar je pozneje predstavljal jakobinski teror: strahovlado v imenu svobode. Za francoske revolucionarje, pravi Burke, so svoboda in pravice človeka vrednote same po sebi, najvišje vrednote: zato njihovemu udejanjenju v konkretno in stabilno politično ureditev namenjajo zato manj pozornosti. Zato Burke v znameniti argumentaciji pravicam človeka zoperstavi »pravice Angleža«; pravice torej, ki jih angleški podložnik uživa v skladu z ureditvijo, ki se je skozi stoletja prizadevanj po večji svobodi izoblikovala v angleško ustavno ureditev. Burkove »pravice Angleža« niso zato nič drugega kot pravice državljana.

Toda kje je pravzaprav razlika med pravicami državljana, kot jih navaja Burke, in pravicami človeka francoskih revolucionarjev?

Č bi človek živel v naravnem stanju – v stanju popolne družbene nevezanosti –, bi človekovih pravic ne potreboval, ker ne bi bilo nikogar, ki bi mu jih lahko omejil (Burke, 1989: 128). Toda v trenutku, ko človek stopi v civilno družbo, se mora odpovedati temeljni človekovi pravici: namreč tej, da je lahko sam sodnik svojih dejanj. Od tega trenutka naprej vsa družbena stvarnost temelji na določeni sporazumni ureditvi; in pravice človeka so tiste pravice, ki izhajajo iz te ureditve (Burke, 1989: 127, 128). »Če civilna družba izvira iz dogovora, potem mora biti ta njen zakon« (Burke, 1989: 127). *Politična skupnost (in ne posameznik) je vir pravic, ki jih v njej uživa njen posamezni član*. Ta sporazum, ki jamči pravice posameznika v okviru politične ureditve skupnosti, pa ne nastaja v vsaki generaciji znova, temveč je plod zgodovinskega razvoja. Družba je res nekakšna pogodba (Burke, 1989: 160): a ker vsa človekova podvzvetja zaznamujejo notranja krhkost, slabost in pokvarljivost, tista pogodba, ki civilno

družbo povezuje v politično telo, ne more biti stalna, niti ni mogoče, da bi jo vsaka generacija sprejemala na novo (Burke, 1989: 159). Država je posvečena ravno zato, »da bi preprečili škodljivo nestalnost in spremenljivost« (Burke, 1989: prav tam), da bi – če uporabimo sodobni besednjak – preseгла atomizirano družbo posameznikov, ki so medsebojno povezani na podlagi utilitarnih premislekov ali prek družinskih in drugih neposrednih povezav, in ji omogočila pravni, institucionalni in politični okvir, znotraj katerega se lahko posvetijo dejavnostim, ki presegajo njihove gole življenjske potrebe.

Medtem ko lahko človek stranske pogodbe, ki ga zanimajo zgolj priložnostno, poljubno razdre, države ne bi smel imeti za navadnem družabniški sporazum trgovcev s poprom, kavo, katumom in tobakom ali kakšno drugo nepomembno rečjo, kamor se lahko vključi zaradi trenutnih koristi in kjer lahko ta sporazum po želji obeh strank tudi uniči. Nanjo mora gledati z drugačnim spoštovanjem, kajti država ni družabništvo v zvezi z začasnimi ali minljivimi stvarmi, ki so podrejene grobem življenjskemu ustroju. Država je družabništvo v vseh znanostih in vseh umetnostih, družabništvo v sleherni kreposti in popolnosti. Ker cilja takega družabništva ni mogoče doseči niti v številnih generacijah, država ni le družabništvo med živimi, ampak med živimi, mrtvimi in še ne rojenimi (Burke, 1989: 160).

In *prav zato*, ker je »država družabništvo med živimi, mrtvimi in še ne rojenimi«, je pomemben prispevek vsake generacije k temu družabništvu. Če so pravice, ki jih ljudje uživajo v določeni politični skupnosti, odvisne izključno od politične ureditve, potem postane politično delovanje v prid njihove konkretne realizacije *ključnega pomena*. Burke je s tem zopet postavil v ospredje politično prakso in antično vrlino *prudencia*, sposobnost, da se v konkretnem položaju razbere najboljša rešitev. Dobro je treba uveljaviti tukaj in zdaj, pa čeprav bo le delno in nepopolno dobro. Odkriti dobro in pravično v njuni čisti obliki prek kontemplativnega mišljenja ni tako težko, vseskozi ponavlja Burke: glavni izziv ju je razbrati v zapleteni stvarnosti medčloveških odnosov ter najti moč in sposobnost, da se ju uveljavi.

Teorija je tako lahko preprosta, uniformna ali eksaktna, tega pa praktični modrosti primanjkuje. Za teorijo, ki se ukvarja s človekom in človeškimi zadevami, je značilno, da jo v prvi vrsti zanima bodisi najboljša bodisi pravična ureditev ali pa naravno stanje. V obeh oblikah teorijo zanimajo predvsem najpreprostejši primeri. Tak preprost primer pa se v praksi nikoli ne zgodi; nobena dejanska ureditev ni preprosto pravična in vsaka družbena ureditev se v resnici razlikuje od naravnega stanja. Zato se praktična modrost vedno ukvarja z izjemami, modifikacijami, ravnotežji, kompromisi in zmesmi. »Te metafizične pravice, ki prodirajo v vsakdanje življenje kot svetlobni žarki v temo, naravni zakoni preusmerijo z njihove prvotne poti.« Ker so »družbene zadeve v največji mogoči meri kompleksne«, »primitivne pravice ljudi« ne morejo ostati v »enostavnosti prvotne smeri«; »in kot so te pravice metafizično resnične, so moralno in praktično napačne«. Zato praktična modrost v nasprotju s teorijo zahteva »najbolj prefinjeno in zapleteno spretnost«, spretnost, ki nastane samo z dolgo in raznovrstno prakso« (Strauss, 1999: 313).

Burkov glavni očitok francoskim revolucionarjem je bil, da so se z oblikovanjem abstraktne deklaracije nekako znebili te odgovornosti: »abstraktnemu človeku so dali svoboščine, konkretnim Francozom pa jih odvzeli« – tu je zajeto vse bistvo Burkove kritike francoske revolucije. »Njihova človečnost ni odpravljena. Samo dolg so ji dali ... Njihova človečnost je na njihovem obzorju – in tako kot obzorje se jim zmeraj odmika« (Burke v Strauss, 1999: 307). Francoski revolucionarji so bili ponosni, da so našli nov temelj politične oblasti, človekove pravice, in v imenu tega absoluta so bili pripravljeni žrtvovati njihove uveljavitve tukaj in zdaj.

<sup>4</sup> *The Origins of Totalitarianism* (1951).

<sup>5</sup> Glede Gobineauja izvira iz površnega, glede Disraelija pa celo iz povsem zgrešenega branja.

Burke pa je po drugi strani slutil, da je vsaka oblast pravzaprav breztemeljna, da je vse odvisno od prizadevanja dejavnih ljudi. »Za prevlado zla zadostuje, da dobri ljudje ne storijo ničesar«; čeprav danes vemo, da Burke tega stavka, ki mu ga pogosto pripisujejo, najbrž nikoli ni izrekel (vsaj ne v taki obliki), pa vseeno odlično povzema njegovo osrednjo misel: delovanje dobrih ljudi je edino, ki lahko ohranja pravičnost.

Razvidno je torej, da Burke ni toliko dvomil o samih pravicah, temveč predvsem o modrosti njihovega uresničevanja (prim. Strauss, 1999: 309). Zanj je bila edina prava pot ta, da vsaka nacija razvije svojo lastno svobodno ureditev na podlagi lastnih institucionalnih in političnih tradicij.

## Očitki o Burkovi totalitarnosti

V monumentalnem delu, ki ga je Hannah Arendt posvetila totalitarizmu,<sup>4</sup> so številni interpreti opazili, da se na ključnem mestu (na prehodu iz analize imperializma v analizo totalitarizma) nahaja kritika, usmerjena proti Burku in njegovemu pojmovanju »pravic Angleža«, zoperstavljenim pravicam človeka. Enzo Traverso, eden najpomembnejših zgodovinarjev koncepta totalitarizma, je zapisal:

Poudariti moramo originalnost arendtovskega dela v kontekstu hladne vojne. V njem je antisemitizem in imperializem 19. stoletja analizirala kot nepogrešljivi laboratorij za rojstvo totalitarizma, katerega prednike je videla v kritiku filozofije človekovih pravic Edmundu Burku, v rasističnem ideologu Arthurju Gobineauju in celo v zagriženem zagovorniku kolonializma Benjaminu Disraeliju (Traverso, 2002: 108).

Traversova interpretacija je sicer povsem napačna,<sup>5</sup> je pa zanimiva, ker dobro izraža mnenje, ki je precej razširjeno med interpreti: da je namreč Arendtova v Burkovem zavračanju koncepta človekovih pravic videla seme – ali eno od semen – totalitarizma. Takšna interpretacija je že v osnovi zgrešena: naredi namreč ključno napako, da Arendtino raziskovanje »izvorov totalitarizma« umešča v isti okvir, znotraj katerega je potekala debata v času, ko je nastalo njeno delo. Na začetku petdesetih let se je namreč odvijala živahna razprava prav o »izvorih« totalitarizma, pri čemer so si njeni udeleženci prizadevali najti duhovne starše totalitarne ideologije. Nekateri, kot npr. Isaiah Berlin, so jih našli v protirazsvetlenski reakciji in konservativnem romanticizmu kakšnega De Maistra; spet drugi, kot izraelski zgodovinar Jacob Talmon, so jih nasprotno iskali v samem razsvetljenstvu in videli predhodnika totalitarizmov v Rousseauju; tretji so bili bolj izvorni in so sestavili svoje lastne genealogije totalitarne ideologije (pri tem sta še največ domiselnosti pokazala Karl Popper in Eric Voegelin). Hannah Arendt pa je poskušala ubežati tako zastavljeni razpravi. Bila je med prvimi zahodnimi misleci, ki je sredi truščja brezplodnih polemik povojnega obdobja razumela, da je razloge za vzpon totalitarizma treba iskati v socialnih in političnih procesih oziroma v njihovi interakciji z določenimi mentalitetami. V nasprotju z večino teoretikov totalitarizma njene dobe se je jasno zavedala, da se ideje ne sprehajajo prosto po svetu, da je pomemben *modus njihovega udejanjenja* in da je zato povsem brezpredmetno v kraljestvu čistih idej in političnih mnenj, ki nimajo odraza v konkretni medčloveški stvarnosti, iskati razloge za tak ali drugačen zgodovinski fenomen. V odgovoru na Voegelinovo recenzijo *Izvorov totalitarizma* je zapisala:

Kar je v totalitarizmu brez precedensov, ni njegova ideološka vsebina, temveč sam *dogodek* totalitarnega gospostva. [...] Upam, da ne vztrajam pri tej točki po nepotrebnem. Zame je pomembna, ker mislim, da se moja zastavitev razlikuje od razlage profesorja Voegelina v tem, da jaz izhajam iz dejstev in dogodkov in ne iz duhovnih vplivov in sorodnosti. To je morda nekoliko težje uvideti, ker se seveda zelo zanimam za filozofske spremembe in implikacije v miselni samo-percepciji. Toda to nikakor ne pomeni, da sem opisala »postopno razkrivanje bistva totalitarizma od njegovih začetnih oblik v 18. stoletju do njegovega polnega razvitja«, ker to bistvo ne obstaja, dokler ne pride na dan. Zato govorim o »elementih«, ki so se na koncu izkristalizirali v totalitarizmu; nekatere izmed njih lahko zasledimo v 18. stoletju, drugi so morda še starejši, čeprav bi sama [o tem] dvomila (Arendt, 2004: 35, 36).

Arendtova je glede Burkovega nasprotovanja konceptu človekovih pravic postavila dvojno tezo: po eni strani je trdila, da Burkovo stališče *ni* ostalo na ravni polemike, temveč se je – tako rekoč po ovinkih – uresničilo v politični praksi 19. stoletja in pomenilo enega izmed številnih elementov, ki so olajšali nastop totalitarnega eksperimenta v osrčju stare celine; po drugi strani pa Burkova kritika po njenem mnenju razgalja notranja protislovja koncepta človekovih pravic in *ex post facto* kaže na razloge za njegovo nebogljenost in dvoumnost v sodobnem svetu.

## Dvoumnost človekovih pravic

Hannah Arendt je po izkušnji druge svetovne vojne, ko se je zdelo, da je koncept človekovih pravic zašel v globoko krizo, v knjigi *Izvori totalitarizma* zopet kritično pretehtala njihove teoretske predpostavke.

Deklaracija o pravicah človeka in državljana iz leta 1789 je pomenila velik simbolni prelom v zgodovini: razglasila je novo človekovo dostojanstvo, saj pravice od tedaj naprej niso bile več vezane na zgodovinsko segmentacijo svoboščin in privilegijev, temveč so pripadale človeku kot človeku; bile so tako rekoč njegova neodtujljiva pravicam in so vsakomur pripadle ob rojstvu; ker so te pravice veljale za vse enako in so bile obenem razglašene za temelj vsakršne oblasti, je veljalo prepričanje, da vsi ljudje že ob rojstvu pridobijo politično enakost.

To naziranje je radikalno spremenilo dotedanje pojmovanje. Tudi pred tem je vsak človek z rojstvom pridobil enakost in pravice, a oboje je bilo med seboj ločeno in obenem povsem neodvisno od politične ureditve: enakost so uživali kot kristjani pred Bogom, pravice pa so jim pripadale kot članom določenih družbenih, duhovnih in religioznih skupnosti (Arendt, 2004: 403). Sekularizacija in modernizacija sta zamajali takšno ureditev in ena izmed implikacij deklaracije o človekovih pravicah, »ki se je njeni avtorji niso povsem zavedali«, se je skrivala v potrebi, da se ljudem zagotovi nova gotovost glede njihovih pravic in medsebojne enakosti, ki ju je nastop moderne dobe z razkrojem tradicionalnih družbenih korporacij in spodkopanjem vere v Boga postavil v negotovost (Arendt, 2004: 403). Obenem pa lahko dodamo, da je razglasitev človekovih pravic omogočila pospešitev obojnega procesa in vzpostavitev moderne države, kjer vsi državljani uživajo enakost pred zakonom, država, ki to enakost zagotavlja, pa sama temelji na istem načelu. Človekove pravice so bile namreč razglašene za temeljne in »neodtujljive«: niso predvidevale le enakosti pred zakonom za vse državljane, temveč sta iz njih izhajali tudi vsa politična oblast in avtoriteta celotnega pravnega ustroja. Če je torej celotno pravo izviralo iz

<sup>6</sup> »V obdobju revolucije [1688] in še danes, vedno si želimo, da bi vse, kar imamo, prejeli kot *dediščino naših pradedov*. [...] Naša najstarejša predelava je zapisana v Magni Charti. Videli boste, da nam lahko [...] vsi veliki možje [...] pokažejo nekakšen rodovnik naših svoboščin. Prizadevajo si dokazati, da je bila starodavna listina Magna Charta kralja Janeza povezana z neko drugo, že uveljavljeno listino Henrika I. in da sta tako prva kot druga zgolj ponovni potrditvi še starejšega utrjenega zakona našega kraljestva. Zdi se, da imajo ti avtorji v veliki meri prav, morda ne vedno, toda če se motijo v nekaterih posameznostih, to le še trdneje dokazuje moje stališče [...]; nazorno kaže dolgoročno politiko tega kraljestva, ki svoje najsvetejše pravice in svoboščine pojmuje kot *dediščino*.« (Burke, 1989: 104)

<sup>7</sup> Španija je bila prva država, kjer so neodvisno od Francozov uveljavili načela francoske revolucije; z »ustavo iz Cádiz« iz l. 1812 so prav protifrancoski uporniki državo hoteli izoblikovati po prvotnih načelih francoske revolucije iz let 1789–1790. Ta prva zares svobodno sprejeta »liberalna ureditev« je sicer potrebovala nekaj desetletij za dokončno uveljavitev; a ko so po l. 1830 začeli dejansko uvajati njena načela, ni naletela le na nasprotovanje starih uveljavljenih oblasti (Cerkve in konservativnega plemstva), temveč na silovit odpor tistih skupin iz »preprostega ljudstva«, ki jim je nova liberalna ureditev nameravala vzeti starodavne partikularne svoboščine. Boj baskovskih, aragonskih in katalonskih »karlistov« proti španski liberalni vladi ni bil reakcionaren refleks, temveč boj za ohranitev pravic in svoboščin, ki so se ohranile tudi pod stoletji kraljevega absolutizma, zdaj pa jih je režim, temelječ na konceptu človekovih pravic, začel sistematično razgrajevati.

državljanov v različnih državah, naj bi utelešale in v obliki otipljivih zakonov izražale večne pravice človeka, ki naj bi bile same po sebi neodvisne od državljanstva in narodnosti. Vsa človeška bitja so bili državljani nekakšne politične skupnosti; če zakoni njihovih držav niso ustrezali človekovim pravicam, se je pričakovalo, da jih spremenijo, v demokratičnih državah z zakonodajo, v despotskih pa z revolucionarnim delovanjem (Arendt, 2003: 373).

Šele na začetku 20. stoletja se je jasno pokazala druga plat takega umevanja. V drugi polovici 19. stoletja se je razvila ideja, da je človeštvo nekakšna družina nacij, nihče pa se

človekovih pravic, potem je bil nepotreben vsak poseben zakon, ki naj bi jih varoval (Arendt, 2004: 403). Prav tako so postali nepotrebni in nesprejemljivi vsi stari zakoni in statuti, ki so zagotavljali posebne pravice in svoboščine: tisti stari, skozi stoletni razvoj uveljavljeni zakoni torej, ki jih je Burke v svojem delu neizmerno hvalil<sup>6</sup> in ki so jih francoski revolucionarji v letih po 1789. vztrajno in učinkovito uničevali (kot so pozneje storile tudi druge liberalne države, prva med vsemi Španija).<sup>7</sup> Suverenost ljudstva, na katero so se sklicevale moderne nacionalne države, je prav tako temeljila na človekovih pravicah: pravice, enakost in suverenost so tako sovpadle, kar je pripomoglo k zameglitvi razlikovanja med njimi, obenem pa so postale neločljive od koncepta nacionalne države in suverenosti ljudstva.

Suverenost ljudstva (v nasprotju s suverenostjo vladarja) ni bila razglašena po Božji volji, temveč v imenu človeka, zato se je zdelo povsem naravno, da neodtujljive človekove pravice dobijo zagotovilo v pravici ljudstva do samouprave in postanejo njen neodtujljivi del. Z drugimi besedami: človek se je komajda uveljavil kot povsem izolirano bitje, emancipirano od vsake avtoritete in vezi, kot bitje, ki v samem sebi nosi lastno dostojanstvo brez nanašanja na višjo ali širšo ureditev, ko se je že reduciral na pripadnika ljudstva. Že od začetka je bil paradoks, vsebovan v deklaraciji o neodtujljivih človekovih pravicah, v tem, da je deklaracija obravnavala »abstraktno« človeško bitje, ki očitno ne obstaja nikjer, saj celo divjaki živijo v določenem družbenem redu (Arendt, 2004: 403, 404).

V 19. stoletju se je tako rekoč »po ovinkih« uveljavilo ravno pojmovanje, ki ga je zagovarjal Burke nasproti »jakobinskemu« univerzalizmu. Ker se je za vsakega človeka, ki je bil nosilec neodtujljivih pravic, predvidevalo, da je pripadnik določenega ljudstva, se je pričakovalo, da v okviru svoje politične skupnosti (države) implementira abstraktni model človekovih pravic:

Razlog za to, da je politična misel devetnajstega stoletja obravnavala človekove pravice kot nekakšnega pastorka in da se jih ni nobeni liberalni ali radikalni stranki v dvajsetem stoletju, tudi kadar se je pokazala nujna potreba po uresničevanju človekovih pravic, zdelo primerno uvrstiti v svoj program, se zdi očiten: državljanske pravice – torej različne pravice

ni zavedal, kaj to implicira: da so bili namreč tisti, ki so ostali zunaj teh nacij, s tem avtomatično izključeni iz družine kot take – izguba političnih pravic je tako sovpadla z izključitvijo iz samega človeštva (Arendt, 2004: 411).

## Purgamenta huius mundi

Šele med prvo svetovno vojno so prišle na dan vse slabosti, ki jih je vseboval koncept človekovih pravic. Tedaj so v evropskem prostoru prvič po dolgih stoletjih nastale množice beguncev – ljudi, ki so izgubili domovino in zaščito države. To se ni zgodilo prvič v zgodovini. Množične migracije celih ljudstev, prostovoljne ali prisilne, iz gospodarskih ali političnih razlogov, so dolgo bile stalnica svetovne zgodovine. Težava moderne zagate ni bila toliko v izgubi domovine kot v nezmožnosti, da bi našli novo (Arendt, 2004: 406, 407). V preteklosti je bilo še vedno mogoče najti ozemlje za ustanovitev nove skupnosti, od osemdesetih let 19. stoletja pa je postal svet prvič v zgodovini povsem razdeljen med posamezne države. Poleg tega so nacionalne države temeljile na nacionalni homogenosti prebivalstva, zato se je bilo vanje veliko težje vključiti kot v preteklosti: pri posameznikih (četudi številne) se je to še dalo, za večje in homogene skupnosti pa se je izkazalo za skoraj nemogoče. Kdor je iz takšnega ali drugačnega razloga izgubil svoje mesto v državi, v naciji, je ostal pred vrati človeštva, ki je postalo stanovanjska hiša, povsem razdeljena v posamezne nacije.

Tudi izguba zaščite s strani države sama po sebi ni bila moderni fenomen: institut azila je sorazmerno dobro deloval v 19. (in tudi še v 20.) stoletju in omogočal pravno varstvo tistim posameznikom, ki so jih zaradi njihovih prepričanj preganjali v matični državi. Težava je nastala, ko je bilo preganjanih preprosto preveč, da bi lahko uživali prakso, ki je bila do tedaj rezervirana za izjemne primere (Arendt, 2004: 407).

Še več, večina je komajda izpolnjevala zadostne pogoje za pravico do azila, ki je implicitno predvideval, da ima posameznik politična ali verska prepričanja, ki v državi gostiteljici niso bila prepovedana. Novih beguncev niso preganjali zaradi tega, kar so storili ali mislili, temveč zaradi tega, kar so nespremenljivo bili: ker so bili rojeni v napačni rasi ali v napačnem razredu ali jih je rekrutirala napačna vlada (kot v primeru španske republikanske armade). [...] Čeprav je bila njihova usoda odvisna od političnega razloga, ti ljudje niso bili več kot v vseh drugih zgodovinskih obdobjih, pasivna sramota za njihove preganjalce; prav tako v njih niso videli aktivnih sovražnikov [...], temveč so bili in nastopali zgolj kot človeška bitja, katerih sama nedolžnost – z vseh vidikov in še zlasti z vidika držav, ki so jih preganjale – je bila njihova največja nesreča. Nedolžnost v pomenu popolnega pomanjkanja odgovornosti je bila znak popolne brezpravnosti in izgube političnega statusa (Arendt, 2004: 408).

Dvoumnost človekovih pravic se torej ni razkrila pri resničnih političnih beguncih, saj so ti – vedno precej redki – posamezniki tudi v najtemačnejših časih lahko uživali pravico do azila v kateri izmed držav (in ta pravica jim je nadomestila pravno varnost, ki jim jo je odrekla matična država, ter jim omogočila mesto v svetu): razkrila se je pri množici nesrečnežev brez krivde.<sup>8</sup>

Tragedija teh brezpravnih množic, ki so nenadoma udrle v evropsko zgodovino (in so danes vsakdanja stvarnost tretjega sveta), ni bila v tem, da so izgubile kakšno posebno človekovo pravico, recimo pravico do življenja, svobode, mnenja, iskanja sreče ali enakosti pred

<sup>8</sup> »Kako nevarna je lahko nedolžnost v očeh preganjalske vlade, je postalo jasno med [drugo svetovno] vojno, ko je ameriška vlada ponudila azil nemškemu beguncem, ki jim je grozilo, da jih bodo v skladu z določili nemško-francoskega premirja izročili nacistični Nemčiji. Pogoj je bil, da prosilec dokaže, da je storil kaj proti nacističnemu režimu. Beguncev, ki so izpolnjevali ta pogoj, je bilo zelo malo in naj se zdi še tako nenavadno, to niso bili tisti, ki jim je grozila največja nevarnost.« (Arendt, 2004: 408)



<sup>9</sup> Seveda govorimo o terminologiji, značilni za evropsko 18. in 19. stoletje, ki je danes upravičeno opuščena.

zakonom. Vse te specifične formulacije pravic (ki se lahko razlikujejo v podrobnostih od ene pravne ureditve do druge) so različni vzorci, ki ustrezajo problemom, ki vzniknejo znotraj določene skupnosti, in v specifičnih okoliščinah lahko umanjajo ali se odvzamejo (tako je vojaku na fronti odvzeta pravica do življenja, zaporniku do svobode, vsem državljanom pravica do iskanja sreče v obdobjih izrednega stanja itd.). Njihova tragedija pravzaprav niti ni v tem, da so izgubili vse posamezne pravice, temveč, da so postavljeni v stanje, ko ne pripadajo več nobeni skupnosti, v kateri bi te pravice imele sploh pomen.

Ne fizično preživetje, ki ga lahko zagotovi kaka državna ali zasebna socialna pomoč, niti svoboda mnenja v ničemer ne spremenita njihovega stanja osnovne brezpravnosti. Ohranjanje njihovega življenja je odvisno od dobrotelčnosti in ne od pravice, saj ni nobenega zakona, ki bi nacije prisilil, da jih prehranjuje; pravica gibanja, če jo imajo, jim ne daje pravice do bivališča, ki jo uživa celo zaprt zločinec; njihova svoboda mnenja je svoboda norcev, saj je to, kar mislijo, povsem brez pomena za druge. Tu je jedro problema. Odvzem človekovih pravic se kaže predvsem v pomanjkanju prostora v svetu, ki bi njihovim mnenjem dajal težo in dejanjem učinek. (Arendt, 2004: 410)

Tako so zreducirani na gola človeška bitja, na golo stanje človeškosti: postavljeni so torej v stanje, ki ga je deklaracija o človekovih pravicah postavila za svoje izhodišče. A v trenutku, ko nimajo ničesar drugega kot človekove pravice, jih izgubijo (Arendt, 2004: 415).

Na tej točki se Arendt naveže na Burke: »V luči naših mnogovrstnih izkušenj se zdi pragmatična treznost Burkovega koncepta nedvomna« (Arendt, 2004: 414). Burke se je bal, da bo vztrajanje pri abstraktnih pravicah človeka »civilizirane evropske narode« zreduciralo na stopnjo »golega divjaka«,<sup>9</sup> saj se samo divjaki v sklicevanju na svoje pravice ne morejo opreti na nič drugega, razen na minimalno dejstvo svojega človeškega izvora (Arendt, 2004: 415).

Burkovi argumenti dobijo dodatno veljavo, če pogledamo splošno stanje tistih, ki so jih izrinili iz vseh političnih skupnosti. Ne glede na njihovo ravnanje, na svobodo ali zatiranje, pravice ali krivice, so izgubili stik s tistimi deli sveta in tistimi vidiki človeškega obstoja, ki izhajajo iz našega skupnega dela. Če je tragedija divjaških plemen v tem, da naseljujejo nespremenljivo naravo, ki je ne morejo obvladati in od katere obilja ali skoposti je odvisno njihovo preživetje, ne da bi zapustili sledi in ne da bi kakorkoli prispevali k ustvarjanju skupnega sveta, potem se sodobni brezpravni posamezniki dejansko vrženi nazaj v nekakšno naravno stanje. Gotovo niso barbari; nekateri izmed njih v resnici pripadajo najbolj izobraženim slojem svojih dežel; pa vendar se v svetu, ki je skoraj odpravil življenje v divjaštvu, zdijo kot prva znamenja mogoče regresije civilizacije (Arendt, 2004: 416).

Burke je vztrajal, da naravno stanje ne more predvidevati nikakršnih političnih ali civilnih pravic, da so lahko pravice zagotovljene vedno in samo v določeni politični ali civilni skupnosti; ni pa si mogel predstavljati – kot si do začetka 20. stoletja tega ni mogel predstavljati skoraj nihče –, da bodo milijoni ljudi sredi civilizirane Evrope postavljeni v stanje, ko ne bodo imeli več nobene skupnosti, na katero se lahko sklicujejo, ko bodo kot posamezniki in v skupinah blodili po Zemlji kot *purgamenta huius mundi*, »smeti Zemlje« (1 Kor 4,13).

Tudi nacisti, ugotavlja Arendt, so Jude najprej spravili v takšno stanje, preden so z zadovoljstvom ugotovili, da so »odvečni«, in jih množično pobili (Arendt, 2004: 409). Danes pa se podobno dogaja v verjetno najbolj odkritem in dokumentiranem genocidu v zgodovini, v Darfurju: paradoks pride v tem primeru še bolj do izraza, saj ti ljudje res živijo kot begunci, a kot begunci *na lastni zemlji*. Njihova domovina se je spremenila v velikansko nikogaršnjo

zemljo, kjer povsem izkoreninjeni ljudje životarijo na njeni površini; izgubili so skupni svet in so kot gola človeška bitja, stisnjena v brezimno množico, postavljeni v položaj, ko je njihova usoda odvisna od dejavnikov, na katere nimajo niti najmanjšega vpliva. Nezaslišani škandal njihovega položaja ne obremenjuje toliko sudanske vlade, ki se nanje veselo požvižga: v zadrego postavlja predvsem zahodno javnost in njen koncept človekovih pravic. Kakšne pa so te pravice, da odpovedo v trenutku, ko bi morale začeti delovati? Kakšne pa so te pravice, ki izgubijo politično razsežnost v trenutku, ko ta postane nujna? Kakšne so te pravice, ki so nastale zato, da bi presegle arbitrarnosti določil, ki odločajo o človekovem položaju v svetu, ko bi jih bilo treba aplicirati, pa se zreducirajo na najbolj arbitrarno in muhasto vseh občutij, na *sočutje*?

## Metafizična podlaga človekovih pravic

Hannah Arendt se je nedvomno zdelo, da je treba ponovno refleksijo o človekovih pravicah začeti prav z vidika brezpravnih množic. Zaradi njihove izkušnje problematizacija človekovih pravic ni le intelektualno premetavanje pojmov, temveč politična nuja. Če je treba razrešiti obupno notranjo nebogljenost koncepta človekovih pravic – saj odpove v trenutku, ko bi moral začeti delovati –, je treba temeljito premisliti njegovo naravo.

Ko so človekove pravice prvič razglasili za izvirne in neodtujljive, se je s tem menilo, da so neodvisne od zgodovine, od privilegijev in svoboščin, ki jih je zgodovinski razvoj dodelil določenim družbenim slojem (Arendt, 2004: 412). Implicirale so torej *emancipacijo človeka od zgodovine*. Zgodovinske pravice in svoboščine so nadomestile pravice, do katerih je bil človek upravičen na podlagi dejstva svojega obstoja: bile so torej *naravne* pravice človeka. Zgodovinske pravice so torej nadomestile naravne pravice, pri čemer je obveljala »tiha predpostavka, da je narava manj odtujena od bistva človeka kot zgodovina« (Arendt, 2004: 412). Vidimo torej, da je bil koncept človekovih pravic tesno vezan na specifično razsvetljsko pojmovanje narave, zato ni nenavadno, da je v 19. stoletju, ko je to pojmovanje zašlo v krizo, ta za sabo potegnila tudi krizo koncepta človekovih pravic: historicizem, naturalizem, dialektični materializem, socialni darvinizem – vsi ti nazori so gojili bolj ali manj odkrito sovražnost do koncepta človekovih pravic prav zato, ker so zavrnili razsvetljsko pojmovanje narave, na katerih je temeljil. V 19. stoletju so ljudje spoznali, da je narava bodisi veliko manj »človeška«, kot se je to zdelo razsvetljencem (darwinizem ali, bolj splošno, naturalizem), bodisi da je proces njenega spoznavanja usodno zaznamovan s človekovim pogledom, da torej v njej najdemo, kar vanjo vložimo (kot je domneval denimo Nietzsche). Obenem je proces industrijske proizvodnje in tehnološkega napredka povsem spremenil odnos zahodnega človeka do narave. Vse to je pomenilo, da je bila ob koncu 19. stoletja narava človeku prav tako odtujena, kot se je razsvetljencem zdelo, da je od človeka odtujena zgodovina. V 20. stoletju se je temu pridružila nova zagata, namreč omajanje vere v inherentno človekovo naravo. Ko se je človek odtujil tako od zgodovine kot od narave in od svojega lastnega bistva, so se zamajale vse metafizične podlage človekovih pravic:

Kako lahko izvedemo zakone in pravice iz veselja, ki očitno ne pozna ne ene ne druge kategorije? (Arendt, 2004: 413)

Tu moramo biti previdni: ne gre za to, da bi izginotje transcendentalnih kriterijev nujno pripeljalo s seboj popolno brezbržnost do etičnih zahtev ali zavračanje nedotakljivosti pravic

<sup>10</sup> Prav tako seveda ne drži nasprotno, da vera v obstoj transcendentálnih izvorov človekovih pravic sama po sebi zagotavlja njihovo praktično upoštevanje.

in norm, kot to trdijo nekateri neokonservativni misleci. Da to ne drži nujno, priča e nova postreligiozna in postmetafizina etika, ki so jo prevzeli tako nekateri misleci, ki izhajajo iz judovsko-krianske tradicije, kot določeni predstavniki dekonstrukcije, in ki vztrajajo pri brezpogojni odgovornosti ob »klicu Drugega«.<sup>10</sup> Toda težava ni v odzivu posamezne osebe na določeno etično vprašanje (in vemo, da je ta odziv v kar največji meri odvisen od posameznika samega), temveč v utemeljenosti prava kot takega. Teoretično je čisto mogoče, da bi se ob zatonu transcendentálnih kriterijev celotno pravo temeljilo na nekakšnem arbitrarnem dejanju volje ali vere, v nekakšnem *credo quia absurdum*, ki bi presekal vse spekulacije in zatrdil: »človekove pravice bodo, ker hočem, da so« ali »pravo bo utemeljeno na človekovih pravicah, same človekove pravice pa bodo utemeljene na tem, ker verjamemo, da je tako prav«. Toda veliko bolj verjetno je, da bo prišlo do tega, na kar je opozarjala Hannah Arendt:

Identifikacija prava s koristnim – koristnim za posameznika, za družino, za ljudstvo ali največje število ljudi – postane neizogibna, ko enkrat izgine avtoriteta absolutnih in transcendentálnih kriterijev, ki izhajajo iz vere ali iz naravnega prava (Arendt, 2004: 414).

Zagata ni nič manjša, e subjekt, ki naj bi črpal koristi iz prava, razširimo na celotno človeštvo: tudi v tem primeru si lahko prav preprosto predstavljamo, da bi se nekoč v prihodnosti visoko organizirano in tehnološko napredno človeštvo po demokratični poti odloilo, da je v vsesplošno korist, da likvidira določene svoje dele (Arendt, 2004: 413, 414). Pravzaprav ni potrebno, da gremo v tako skrajne primere: pomislimo recimo na današnje ameriške zagovornike mučenja. Njihova argumentacija se skoraj vedno vrti okoli utilitaristinih dokaznih razlogov: opustitev človekovih pravic enega posameznika lahko ubrani kršenje najosnovnejše človekove pravice, pravice do življenja, na tisoče posameznikov. Zavračanje takšnega razmišljanja ne pomaga dosti, e se izkaže, da utilitarno dojemanje prežema celotno razmišljanje in razsojanje sodobnih družb, saj je potem težko ustaviti logične analogije na določeni točki. In zdi se, da utilitarno dojemanje *res* prežema celotno razmišljanje sodobnikov, čeprav je veliko bolj subtilno kot v 18. stoletju. Danes je utilitarizem dialektičen, a je zato še toliko bolj vsepreemajo: ne zavrača ve religije ali umetnosti, temveč trdi (in je o tem mu uspelo prepričati dobršen del sodobnikov), da ti pojavi uresničujejo določeno človekovo potrebo, pa čeprav gre za inherentno potrebo po religioznosti ali po »umetniškem izražanju«. Po isti analogiji trdi, da so človekove pravice pragmatikino sredstvo, ki prinaša takšne ali drugačne prednosti (recimo ravnotežje med različnimi individualnimi pravicami ali miroljubno sobivanje v modernih družbah). Pomislimo recimo na nekatere sodobne racionaliste oziroma scientiste, kakršen je Richard Dawkins. Dawkins bo z zavzeto in iskreno ogorčenostjo protestiral proti teptanju človekovih pravic, a bo obenem domneval, da so te norme, na katere se sklicuje, nastale iz čisto določene potrebe človeške skupnosti: recimo potrebe po tem, da živimo v kolikor toliko urejeni družbi, potrebe po varnosti ali zgolj potrebe po tem, da ne živimo v nenehnem strahu za lastno življenje. V vsakem primeru gre za določene koristi: sublimirana korist je namreč še vedno korist. Korist pa je lahko merljiva (ali vsaj ugotovljiva): in e se ugotovi, da koncept človekovih pravic svoje vloge ne opravlja najbolje, se ga lahko po potrebi omeji, predela, ukine ali nadomesti s čim drugim.

Podobno velja za neoliberalne in konservativne učence Friedricha Hayeka. Ti sicer odločno zavračajo neposredni utilitarizem, a zagovarjajo stališče, da človeške norme nastajajo skozi spontano evolucijo, pri čemer se skozi zgodovino ohranijo samo tiste, ki so – udena besedica sodobnega liberalnega besednjaka – *uspešne*; ki torej, čeprav posredno in na način, ki ga individualni um ne more povsem dojeti, opravljajo določeno koristno funkcijo.

V vseh teh primerih smo soočeni s tem, da se človek v končni posledici vedno sreča s samim seboj, da mu je torej odvzeta radikalna *drugost*, na katero bi se mogel opreti. Četudi se nam to ne zdi problematično, pa gotovo ne more ostati brez posledic za koncept človekovih pravic, saj so bile od samega začetka utemeljene na tej drugosti (pa naj bo to razsvetljska postavka o Naravi ali – kot v ameriški deklaraciji o neodvisnosti – teistična predpostavka Stvarnika, ki je ljudem »dodelil določene neodtujljive pravice«).

Ne glede na to, kaj si mislimo o politični filozofiji Lea Straussa (in avtor tega sestavka lahko prizna, da o njej ne misli ravno najboljše), ostaja dejstvo, da je bil Strauss eden zadnjih, ki je doumel vso resnost enega najstarejših vprašanj klasične politične filozofije; vprašanja, ki je lahko, kot je zapisala Hannah Arendt, »ostajalo skrito vse dotlej, dokler je trdna krščanska teologija bila okvir za vse politične in filozofske probleme, a ki je že Platona prisilila v priznanje, da merilo vseh stvari ne more biti človek, temveč bog« (Arendt, 2004: 414).

<sup>11</sup> Seveda pa Stvarnik iz deklaracije o neodvisnosti, čeprav očitno ima korenine v judovsko-krščanskem kulturnem okolju, ni judovsko-krščanski, temveč teistični Bog (glede razsvetljskega koncepta teizma glej Koren, 2007: 323-332). Čeprav se tega dejstva danes le redkokdo zaveda, ima to še vedno določene posledice v današnjem ameriškem političnem diskurzu, ki pa jih tukaj ne moremo obravnavati.

## Enakost

Toda preden iz tega razmišljanja potegnemo pesimistične sklepe (in iz lastnega pesimizma poskušamo ustvariti vrlino, kot je v oponašanju stoikov počel Leo Strauss), se moramo spomniti na tisto implikacijo človekovih pravic, ki smo jo do zdaj pustili ob strani: na enakost.

Tako ameriška kot francoska različica razglasitve človekovih pravic izhajata iz samoumevnega prepričanja, da so ljudje ob rojstvu enaki. Ta trditev pa preprosto ne drži. Ameriška deklaracija o neodvisnosti s svojo upravičeno znamenito preambulo, ki prekrasno izpričuje osnove liberalne politične doktrine (*»We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness. That to secure these rights, Governments are instituted among Men, deriving their just powers from the consent of the governed, ...«*), temelji na predpostavki, ki je s stališča krščanske teologije (iz katere domnevno izhaja) povsem zgrešena.<sup>11</sup> Prvič: Bog ni ustvaril vsakega posameznega človeka, temveč zgolj prvega človeka; vsi njegovi potomci – če naj uporabim metaforo znamenite sholastične disputacije – imajo popek, ki priča ravno o tem, da so nastali drugače kot Adam, da torej niso bili *ustvarjeni*, kot piše v preambuli deklaracije o neodvisnosti, temveč spočeti in rojeni, kar je nekaj povsem drugega. Drugič: enakost, ki jo obljublja Bog, ni politične narave: je zgolj enakost pred Bogom in ne izključuje politične neenakosti in raznolikosti posameznih pravnih ureditev; čeprav ne izključuje koncepta človekovih pravic, ga tudi v ničemer ne implicira ali garantira. V francoski različici pa je prisotno implicitno prepričanje, da se ljudje rodijo enaki: da so enaki po naravi in različni po vlogi v družbi, izobrazbi in sposobnostih. To stališče pa nasprotuje že najbolj temeljni fenomenalni izkušnji in je tudi sicer verjetno zgrešeno: ljudje se že rodijo različni od soljudi, vzgoja lahko to različnost še poveča ali jo, če sledi načelom uravnilovke, poskuša zmanjšati, v socializaciji pa se ta izvorna neenakost preoblikuje v določeno mero medsebojne konformnosti.

V nasprotju z razsvetljsko tradicijo je Hannah Arendt vztrajala pri stališču, da so si ljudje izvorno, »po naravi«, neenaki in da je enakost plod politične organiziranosti:

Enakost nam ni dana, temveč je rezultat človeške organiziranosti, če ta sledi načelu pravičnosti. Ne rodimo se enaki; enaki postanemo kot pripadniki določene skupine kot posledica odločitve, da si medsebojno zaotavljamo enake pravice (Arendt, 2004: 417).

Politične enakosti, ki je edina oblika človekove enakosti, torej ni ustvaril Bog, niti ni plod narave, temveč so jo ustvarili ljudje, tako da so presegli svojo naravo (in naravo družbe) in ustvarili skupen svet, ki temelji na pravičnosti. Tudi za Arendtova je torej, enako kot za Burka, politična skupnost tista, ki je vir pravic, ki jih v njej uživa njen posamezni član. Arendtova gre še dlje in trdi, da neenakost, ravno zato, ker je *residuum* narave, zmoti delovanje politične skupnosti, ker priča o tem, da človek ni vsemogočen in ne more izbrisati določenih ireduktibilnih razlik:

Razvite politične skupnosti, tako antične mestne države kot moderne nacionalne države tako pogosto vztrajajo pri etnični homogenosti prav zato, ker poskušajo čim bolj izbrisati vselej prisotne naravne razlike, ki zbujajo sovraštvo, nezaupanje in diskriminacijo. »Tujec« na alarmanten način simbolizira različnost in individualnost, ki kažeta na tiste sfere, na katerih človek ne more delovati in jih spremeniti, zato je pogosto v skušnjavi, da bi jih uničil (Arendt, 2004: 417).

Burkova bojazen, da bi s konceptom človekovih pravic v politični prostor vdrl element, ki mu je povsem tuj, torej po Arendtovi ni bila povsem neupravičena. Ko se od človeka abstrahirajo vse politične pravice in svoboščine, ki jih uživa kot pripadnik določene skupnosti, in ga obravnavamo *izključno* kot človeka, od njega večinoma ne ostane abstraktni človek, nosilec človekovih pravic, temveč goli človek v svoji ireduktibilni individualnosti. Tu se nemara skriva usodna neuspešnost poziva k človekovim pravicam: če od črnca abstrahiramo vse njegove državljanske, politične in družbene pravice, ne ostane *Človek* s svojimi neodtujljivimi pravicami ali derridajevsko-levinasovski absolutni *Drugi*, ki nas kliče z zahtevo po etični odgovornosti. Bolj verjetno je, da ostane zgolj – črnc. In kaj to pomeni, nam po izkušnjah 20. stoletja skorajda ni treba ponavljati.

Če v določeni človeški skupnosti črnca dojemajo zgolj kot črnca, izgubi pravico do enakopravnosti in z njo tisto specifično človeško svobodo delovanja; vsa njegova dejanja bodo tedaj razlagali kot »nujne« posledice takšne ali drugačne črnske lastnosti; postal bo primerek živalske vrste, imenovane človek. Približno enako se zgodi z nekom, ki je izgubil politične značilnosti in je postal človeško bitje in nič drugega (Arendt, 2004: 418).

Arendtova pa se je kljub svoji izpričani naklonjenosti do političnega zavedala, da vsebuje politično delovanje, kot vsako človekovo podvzetje, svoje neizogibne notranje slabosti, ki ga, če se opira samo nase, prej ali slej zapeljejo v slepo ulico. Notranja težnja vsakega političnega življenja je nivelizacija, izravnava razlik in odstranitev močnih osebnosti in motečih posebnosti: kjer določeni politični skupnosti, družbi ali civilizaciji uspe »izločiti ali zmanjšati na najnižjo raven temno ozadje neenakosti«, ki vedno vdira v medčloveške odnose, »konča v fosilizaciji in je tako kaznovana, ker je pozabila, da je človek morda res gospodar, ne pa tudi stvarnik sveta« (Arendt, 2004: 418).

Kajti človeška različnost je izvorna in ireduktibilna. A onkraj te ireduktibilnosti in onkraj politične ureditve, ki jo poskuša preseči, obstaja še neka druga raven, iz katere lahko pojmovanje o enakosti vseh ljudi in z njo koncept človekovih pravic res črpta svoj izvor:

Bog ni ustvaril ljudi, katerih izvor je zelo očitno v razmnoževanju, niti narodov, ki so plod človeške organiziranosti. Ljudje so neenaki po svojem naravnem izvoru, zaradi

različne organiziranosti in zaradi zgodovinskih okoliščin. Njihova enakost je lahko zgolj enakost pravic in namenov; toda za to enakostjo je po judovsko-krščanski tradiciji postavljena še neka druga enakost, ki je izražena v konceptu enotnega izvora vseh ljudi, ki je onkraj zgodovine, narave in človeških ciljev: skupni mitični izvor človeka, ki ga ni mogoče identificirati in ki je edini, ki ga je ustvaril Bog. Ta božanski izvor je metafizični koncept, na katerem lahko temelji enakost človekovih pravic in namen vzpostaviti človeštvo na Zemlji. Pozitivizem 19. stoletja je s svojo vero v napredek sprevrgel ta namen enakosti, ko je hotel dokazati nedokazljivo, namreč, da so ljudje enaki po naravi in različni samo zaradi zgodovinskih in drugih okoliščin in da se enakost potemtakem ne doseže z vzpostavitvijo enakopravnosti, temveč s spremembo okoliščin in z ustrezno izobrazbo (Arendt, 2004: 327).

## Sklep

Pri Burku se zagovarjanje »pravic Angleža« proti »pravicam človeka« – torej zagovarjanje stališča, da so človekove pravice v resnici državljanske pravice in da torej ne izvirajo iz posameznika, temveč iz same politične skupnosti (toda ne morda iz pravnega sistema, temveč iz *političnega delovanja*, ki ga skozi zgodovino vzpostavlja, dograjuje in varuje) – ne izteče v kulturni relativizem ali nacionalni ekskluzivizem. Kajti tudi za Burka je onkraj teh pravic, ki so časovno in prostorsko omejene in odvisne od čisto posebne zgodovinske usode, še neka druga nujnost, »prva in vrhovna nujnost, ki je ni nihče izbral, ker je ona tista, ki izbira, nujnost, ki velja več kot preudarjanje in ne trpi ugovaranja« (Burke, 1989: 160). Burke se je kot moder politik vzdržal, da bi to »vrhovno nujnost« natančneje imenoval ali opisal. Nobena politična zahteva nas ne sme siliti, da jo imenujemo »Bog« ali »naravno pravo« ali kako drugače, in čeprav jo je Hannah Arendt jasno umestila v koordinate judovsko-krščanskega izročila, ni nikjer rečeno, da je lahko omejena samo nanj. V končni instanci smo lahko prepričani samo o enem: da izvajanje pravice na svetu ni prepuščeno pravnim sistemom in etičnim normam, temveč ljudem, dejavnim posameznikom, ki jo morajo vedno znova uveljavljati in zagotavljati. In ko napoči trenutek, je vedno vsak posameznik – in ne politične skupnosti ali družbene skupine – tisti, ki je poklican k odločitvi, ali bo s Svetim Avguštinom izrekel »*Volo ut sis!*« (»Hočem, da si!«) ali pa se bo skupaj s Kajnom izgovarjal, češ, »Ali sem morda jaz varuh svojega brata?« (1 Mz 4,9).

## Literatura

- AGAMBEN, G. (2004): *Homo sacer: suverena oblast in golo življenje*. Ljubljana, Študentska založba.
- ARENDET, H. (2003): *Izvori totalitarizma*. Ljubljana, Študentska založba.
- ARENDET, H. (2004): *Le origini del totalitarismo*. Torino, Einaudi.
- BURKE, E. (1986): *Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event*. London, Penguin Books.
- BURKE, E. (1989): *Razmišljanja o revoluciji v Franciji in o ravnanju nekaterih londonskih družb v zvezi s tem dogodkom*. Ljubljana, Univerzitetna konferenca ZSMS.
- BURKE, E. (1992): *Further Reflectionson on the Revolution in France*. Indianapolis, Liberty Fund.

- HAYEK, F. A. (1992): *Usodna domišljavost*. Ljubljana, Krt.
- KIRK, R. (2001): *The Conservative Mind*. Washington, Regnery Publishing.
- KOREN, M. (2007): *Ateizem kot humanizem*. V: Blodnjaki smisla: misliti humanizem danes. Nova Gorica, Društvo humanistov Goriške.
- KUZMANIČ, T. (1996): *Ustvarjanje antipolitike*. Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče.
- LEWIS, C. S. (1998): *Odprava človeka*. Ljubljana. Študentska organizacija Univerze v Ljubljani.
- LOCK, F. P. (2006): *Edmund Burke, Vol. I-II*. Oxford, Clarendon Press.
- MAUROIS, A. (1939): *Zgodovina Anglije*. Ljubljana, Naša založba.
- PAINE, T. (1996): *Rights of Man*. Ware, Wordsworth Editions.
- STRAUSS, L. (1999): *Naravno pravo in zgodovina*. Ljubljana, Študentska organizacija Univerze v Ljubljani.
- TAYLOR, C. (2000): *Nelagodna sodobnost*. Ljubljana, Študentska založba.
- TRAVERSO, E. (2002): *Il totalitarismo: storia di un dibattito*. Milano, Bruno Mondadori Editore.
- ŽIŽEK, S. (2002): *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)use of a Notion*. London - New York, Verso.
- ŽIŽEK, S. (2004): *Étienne Balibar in problem nasilja*. V: Balibar, É.: *Strah pred množicami*. Ljubljana, Studia humanitatis.