

UNIVERZA NA PRIMORSKEM
FAKULTETA ZA HUMANISTIČNE ŠTUDIJE

DOKTORSKA DISERTACIJA

ČLOVEKOVE PRAVICE IN NACIONALIZEM

BARBARA GORNIK

Koper, 2016

UNIVERZA NA PRIMORSKEM
FAKULTETA ZA HUMANISTIČNE ŠTUDIJE

DOKTORSKA DISERTACIJA

ČLOVEKOVE PRAVICE IN NACIONALIZEM

BARBARA GORNIK

Koper, 2016

Mentorica: izr. prof. dr. Mateja Sedmak
Somentorica: dr. Neža Kogovšek Šalamon

Čas pisanja disertacije je čas razmišljanja o izbrani temi raziskovanja in, še pomembneje, čas učenja sodelovanja, pridobivanja komunikacijskih veščin ter izkazovanja spoštovanja in hvaležnosti. Hvala mentorici Mateji in somentorici Neži za pomoč in nasvete med nastajanjem doktorske disertacije. Iskrena hvala vsem informatorjem za zaupanje in sodelovanje v raziskavi. Hvala tudi moji družini za neprecenljivo podporo na poti mojega izobraževanja. Še posebno se zahvaljujem Alenu za potrpežljivost, odrekanje in vsestransko oporo v dolgem obdobju izrednega stanja. Hvala tudi vsem, ki me čakate, da se vrnem v normalen svet.

Povzetek

Človekove pravice in nacionalizem

Disertacija obravnava medsebojni vpliv nacionalizma in človekovih pravic z vidika antropologije človekovih pravic in Foucaulteve teorije diskurza. Koncepta opredeljuje kot polje družbenih, političnih in kulturnih praks, ki sta v nekaterih vidikih komplementarna, v drugih pa si nasprotujeta. Nacionalna država je v sodobnem svetu politični okvir uresničevanja človekovih pravic, saj te delujejo le znotraj demokratičnega in pravnega prostora in se vzdržujejo z njenimi mehanizmi. Po drugi strani sistem nacionalnih držav onemogoča univerzalno interpretacijo pravic, ker je ta vedno upoštevana le znotraj določenega teritorija in na podlagi nacionalnih kategorij članstva. Paradoks človekovih pravic se pokaže, ko človek preneha biti politično bitje; ko posamezniku ne preostane nobena druga identiteta kot ta, da je človek, postane brez pravic. Katere in čigave so potemtakem pravice, ki jim v sodobni družbi rečemo človekove? Disertacija odgovarja na vprašanje, kakšen je vpliv nacionalizma na interpretacijo in implementacijo človekovih pravic. Pri tem izhaja iz pristopa zgodovine sedanjosti, ki z analizo zgodovinskih procesov razlaga politične in etične probleme sodobnega časa. Iz tega razloga je največ pozornosti namenjene obravnavi pravic v kontekstu nacionalne države in državljanstva, ki sta mesto njihovega uresničevanja in hkrati mesto določanja članstva, kjer tisti, ki ostanejo zunaj, (lahko) ostanejo brez pravic. Analiza se začne s prikazom konceptualnih pogojev možnosti, ki so omogočili vznik nacionalizma in človekovih pravic. Nato sledi obravnava obdobja francoske revolucije in procesov vzpostavljanja nacionalnih držav v Evropi. Zatem se besedilo osredotoči na kontekst interpretacije in implementacije človekovih pravic na ravni Organizacije združenih narodov, Evropske unije in Evropskega sodišča za človekove pravice. Konča se z analizo primera izbrisanih prebivalcev Slovenije, ki so vzorčen primer kratenja človekovih pravic na osnovi nacionalizma. Disertacija ponuja vpogled v nacionalno dimenzijo človekovih pravic, ki razkriva njihov značaj onkraj univerzalnosti in neodtujljivosti. Obravnava jih z vidika nacionalnih odnosov moči, ki spreminjajo pomen človekovih pravic, ne da bi ob tem izpodbijali njihovo univerzalnost.

Ključne besede: človekove pravice, nacionalizem, francoska revolucija, nacionalna država, Organizacija združenih narodov, Evropska unija, Evropsko sodišče za človekove pravice, izbrisani

Abstract

Human Rights and Nationalism

The doctoral dissertation deals with a reciprocal relationship between nationalism and human rights from the perspective of the anthropology of human rights and the Foucault's discourse theory. The concepts of human rights and nationalism are defined as the fields of social, political and cultural practices, which are complementary in some respects and contradictory in others. In the contemporary world, a nation-state provides a political framework for the implementation of human rights, since it operates within a democratic and legal area that is maintained through its mechanisms. However, the system of a nation-state could make the universal interpretation of rights impossible, because it is always considered only within a particular territory and on the basis of national membership categories. The paradox of human rights becomes evident when a human being loses the political identity; when one is left with no other identity than that of a human being, one loses his/her rights. Therefore, what and whose are the rights that are called the human rights in the modern society? The dissertation attempts to give an answer to the question of what is the influence of nationalism on the interpretations and implementation of human rights. The approach taken is the history of the present, which explains the contemporary political and ethical problems by analysing the historical processes. For this reason, particular emphasis is given to discussing the human rights issues in the context of nation-state and citizenship, which represent a space of their realization, as well as the determination of membership, where those left outside (may) remain without rights. The analysis begins with the presentation of conceptual conditions of possibility that have enabled the development of nationalism and human rights, followed by the examination of the French Revolution and the process of formation of the nation-states in Europe. Thereafter, the text focuses on the interpretation and implementation of the human rights in the context of the United Nations, the European Union and the European Court of Human Rights. It concludes with an analysis of the case of the erased residents of Slovenia, which is exemplary of the rights violation on the basis of nationalism. The dissertation gives an insight into the national dimension of human rights and uncovers their character beyond universality and inalienability. It examines the rights in the light of national power relations that transform the meaning of human rights without denying their universality.

Keywords: human rights, nationalism, French revolution, nation-state, United Nations, European Union, European Court of Human Rights, erased residents of Slovenia



IZJAVA O AVTORSTVU

Študent/-ka BARBARA GORNIK, z vpisno številko _____,
vpisan/-a na študijski program ZGODOVINA EUROPE IN SREDOZEMLJA,
rojen/-a 25.06.1982 v kraju POSTOJNA, sem avtor/-ica
(ustrezno označi)

- zaključnega seminarskega dela
- diplomskega dela
- magistrskega dela
- doktorske disertacije

z naslovom:

ČLOVEKOVE PRAVICE IN NACIONALIZEM

S svojim podpisom zagotavljam, da:

- je predloženo delo izključno rezultat mojega lastnega raziskovalnega dela;
- sem poskrbel/-a, da so dela in mnenja drugih avtorjev/-ic, ki jih uporabljam v delu, navedena oz. citirana v skladu s fakultetnimi navodili;
- sem pridobil/-a vsa potrebna dovoljenja za uporabo avtorskih del, ki so v celoti prenesena v predloženo delo in sem to tudi jasno zapisal/-a v predloženem delu;
- se zavedam, da je plagiatorstvo - predstavljanje tujih del kot mojih lastnih kaznivo po zakonu (Zakon o avtorstvu in sorodnih pravicah, Ur. l. RS št. 16/07 - UPB3);
- se zavedam posledic, ki jih dokazano plagiatorstvo lahko predstavlja za predloženo delo in za moj status na UP FHŠ;
- je elektronska oblika identična s tiskano obliko dela (velja za dela, za katera je elektronska oblika posebej zahtevana).

V Kopru, dne 2.6.2016

Podpis avtorja/-ice: _____

KAZALO VSEBINE

1	UVOD	1
1.1	Opredelevitev problema	1
1.2	Temeljna teoretska izhodišča	4
1.3	Kje je subjekt?	7
1.4	Cilji in raziskovalna vprašanja disertacije	9
1.5	Metodološki pristop	11
1.6	Uporaba pojmov: človekove pravice	12
1.7	Uporaba pojmov: nacionalizem	14
1.8	Predstavitev poglavij	16
I. DEL: KAKO PROUČEVATI ČLOVEKOVE PRAVICE		20
2	IZZIVI IN DILEME RAZISKOVANJA ČLOVEKOVIH PRAVIC	20
2.1	Človekove pravice kot normativna naravnopravna kategorija	20
2.2	Kritika človekove narave in naravnopravnega pristopa	24
2.3	Družbena umeščenost človekovih pravic	26
2.4	Človekove pravice v zgodovinski perspektivi	27
2.5	Pojmovanje človekovih pravic v empirični perspektivi	32
2.6	Dekonstrukcija človekovih pravic	36
2.7	Sklep	41
3	ČLOVEKOVE PRAVICE IN ANTROPOLOGIJA	43
3.1	Antropološki skepticizem	43
3.2	Sprememba antropoloških stališč	46
3.3	Dileme antropološke zavezanosti k promociji človekovih pravic	49
3.4	Antropološki začetki na področju človekovih pravic	52
3.5	Človekove pravice in kultura	54
3.6	Proučevanje človekovih pravic v lokalnem okolju	56
3.7	Kritična antropologija človekovih pravic	60
3.8	Sklep	65
4	ČLOVEKOVE PRAVICE IN FOUCAULTEVA TEORIJA DISKURZA	66
4.1	Diskurz: oris izhodišč	66
4.2	(Ne)zamejenost diskurza človekovih pravic	68
4.3	Človekove pravice kot učinek vednosti	71
4.4	Človekove pravice onstran prava	72
4.5	Človekove pravice kot režim resnice	74
4.6	Pojmovanje oblasti	75
4.7	Človekove pravice kot oblast	78
4.8	Sklep	83

II DEL: ČLOVEKOVE PRAVICE IN NACIONALIZEM	84
5 KONCEPTUALNI POGOJI MOŽNOSTI	84
5.1 Značilnosti starega režima	84
5.2 Konstitucija družbenega	88
5.3 Subjektivne in naravne pravice.....	92
5.4 Posameznik, skupnost in vladar.....	96
5.5 Izgrajevanje človeške enakosti	100
5.6 Konstitucija centralne oblasti	103
5.7 Konstitucija ljudstva	108
5.8 Modifikacije političnih oblasti.....	112
5.9 Sklep.....	118
6 SVOBODA, ENAKOST, BRATSTVO	119
6.1 Uvajanje nacionalne suverenosti	119
6.2 Semantične transformacije nacije.....	124
6.3 Nacionalizem kot prvo gibanje pravic.....	127
6.4 Nacionalizem kot omejevanje pravic	132
6.5 Učinki francoske revolucije.....	136
6.6 Nacionalna država	139
6.7 (Dis)kontinuiteta elementov absolutistične oblasti.....	143
6.8 Sklep.....	148
7 NACIONALIZEM, PRAVICE IN DRŽAVA	150
7.1 Zaton naravnih pravic	150
7.2 Liberalni nacionalizem na ontični ravni	154
7.3 Liberalni nacionalizem na ontološki ravni	158
7.4 Nacionalizem, pravice človeka in biopolitika	164
7.5 Uvajanje reda nacije in pravic človeka.....	168
7.6 Politična nacija na etnokulturnih temeljih	171
7.7 Pravica do samoodločbe	175
7.8 Skrajnosti nacionalizma kot začetek človekovih pravic.....	179
7.9 Sklep.....	183
8 ČLOVEKOVE PRAVICE IN ORGANIZACIJA ZDRUŽENIH NARODOV.....	185
8.1 Človekove pravice na ontični ravni	185
8.2 Človekove pravice in suverenost države	189
8.3 Vpliv nacionalizma na razumevanje človekovih pravic.....	196
8.4 Človekove pravice kot način zagotavljanja nacionalne oblasti	204
8.5 Državljanstvo (<i>nationality</i>) kot osnova človekovih pravic.....	207
8.6 Človekove pravice na ravni človeštva	211
8.7 Človekove pravice, politično in golo življenje.....	214
8.8 Sklep.....	217

9	ČLOVEKOVE PRAVICE V EVROPSKEM PROSTORU	219
9.1	Evropska unija, mednarodno pravo in človekove pravice.....	219
9.2	Evropska unija kot kozmopolitska tvorba po nacionalnih merilih?	225
9.3	Postnacionalno državljanstvo	229
9.4	Pravica imeti pravice v sodni praksi ESČP	234
9.5	Suverena izjema: ko tujec (ne) postane človek	240
9.6	Meje proste presoje.....	246
9.7	Sklep.....	251
10	IZBRIS SKOZI PREDPOSTAVKE NACIONALIZMA.....	252
10.1	Kompatibilnost nacionalizma in človekovih pravic	252
10.2	Nacionalizem pod krinko človekovih pravic.....	254
10.3	Implikacije državljanstva za razumevanje izbrisa	257
10.4	(Ne)smiselnost ločevanja med državljanskim in etničnim nacionalizmom	259
10.5	Državljanstvo za vse – razen za nekatere	261
10.6	Niso vsi tujci sovražniki, toda vsi sovražniki so tujci	265
10.7	Izbris skozi prizmo etnonacionalizma	270
10.8	Upravljanje populacije za doseganje ciljev	274
10.9	Izbris in suverena oblast	278
10.10	Golo življenje v nacionalni skupnosti	284
10.11	Sklep.....	288
11	ČLOVEKOVE PRAVICE IZBRISANIH V LOKALNEM OKOLJU	289
11.1	Preseganje golega življenja	289
11.2	Človekove pravice v upravnih postopkih	293
11.3	Diskontinuiteta oblasti ali nov obrat vijaka?	298
11.4	Konstitucija žrtev kršitve človekovih pravic	301
11.5	Nacionalistični kozmopolitanizem	308
11.6	Kozmopolitski nacionalizem	312
11.7	Interpretacija človekovih pravic	317
11.8	Sklep.....	322
12	ZAKLJUČEK	324
13	VIRI IN LITERATURA	344

1 UVOD

1.1 Opredelitev problema

Nacionalizem in človekove pravice. Disertacija obravnava dinamiko njunega vzajemnega odnosa, naracijo o njunih začetkih, učinkovanje njunih ideologij ter okoliščin njune artikulacije v evropskem kontekstu. Človekove pravice in nacionalizem je težko enostavno opredeliti, saj so tovrstni poskusi odprli več novih vprašanj, kot pa ponudili dokončnih odgovorov. Zato lahko z gotovostjo trdimo le, da je o njih v ednini nemogoče govoriti. Pojavljajo se v številnih različicah, zaradi česar je vsakršen poskus iskanja njihovih objektivnih značilnosti vnaprej obsojen na neuspeh. Številne antropološke razprave o človekovih pravicah, zaznamovane z vprašanjem univerzalizma in relativizma, so namreč pokazale, da je njihova poglavitna zmota v tem, da je mogoče o pravicah narediti neko koherentno in celovito teorijo. Enako pravi za nacionalizem Hobsbawm (2007), da so kriteriji, po katerih bi ga lahko opredelili, na splošno spremenljivi in dvoumni kot tudi nacije, ki jih ne moremo stlačiti v okvir stalnosti in univerzalnosti.

Človekove pravice so pravna oblika zahteve do zaščite človekove integritete, moralni imperativ, jezik nacionalnega in mednarodnega vladanja in upravljanja. So tudi retorični element ljudskih uporov in vstaj, element kulture, izraz humanosti, adut političnih razprav, označevalke oblasti ali njena krinka. In ne nazadnje so način organizacije družbenega sveta, konstitucije človeka in legitimacije odnosov moči. Po drugi strani tudi nacionalizem združuje različne stvari, povezane z narodom, nacijo, nacionalno državo in nacionalno identiteto. Nacionalizem pomeni družbeno, politično in kulturno gibanje, povezano z nastankom nacije in nacionalne države. Pomeni ideologijo, ki temelji na ideji o obstoju skupine ljudi, katere člani se imajo za pripadnike nacije (praviloma po kriteriju krvi in grude), na ideji nacionalne države (po kateri se morata nacionalna in politična enota ujemati), ideji nacionalne zgodovine, nacionalnih mitov, nacionalnega interesa, nacionalne varnosti in tako naprej. Nacionalizem je lahko ideološko-politični izraz ekspanzionističnih teženj – nadvlade ene nacije nad drugo, ali sentiment, ki ga posameznik čuti in izraža v delovanju in odnosu do svojega naroda, sonarodnjakov in posledično tudi tujcev.

Človekove pravice in nacionalizem nikoli ne delujejo po empiričnih zakonih; tako imamo lahko mednarodno pravo kot temeljno vsebinsko formo, ki definira način delovanja človekovih pravic, toda nikoli ne moremo vedeti, kako se bodo realizirale v določenih situacijah. Prav tako imamo lahko na nekem geografsko zaključenem območju kulturno, zgodovinsko, religijsko in jezikovno (relativno) homogene družbene skupine, ki niso razvile nacionalne identitete, po drugi strani pa poznamo primere, pri katerih se je nacionalna identiteta določene skupine razvila kljub njeni izraziti etnični raznolikosti. Pojavnost nacionalizma in človekovih pravic je torej odvisna od posameznega družbenega in kulturnega konteksta, družbenih odnosov moči, zgodovine skupnosti, transnacionalnih procesov pa tudi od biografij vplivnih posameznikov.

Pri raziskovanju človekovih pravic in nacionalizma je zato treba poiskati ravnotežje med družbenimi silami, za katere bi lahko rekli, da delujejo od zgoraj navzdol, ter področjem, kamor se te sile vpisujejo in tako delujejo povratno na družbeno strukturo. Če je na primer Massimo d'Azeglio dejal »Naredili smo Italijo, sedaj moramo narediti še Italijane« (v Hobsbawm 2007, 57), se je vzpostavitev italijanske nacije lahko oprla le na določena obstoječa občutja posameznikove pripadnosti, rekonstituirane znotraj romantičnega pojmovanja kulture ter hkrati na ekonomsko, kulturno in institucionalno infrastrukturo, ki jo v svojih študijah opisujejo Hobsbawm, Anderson, Gellner in drugi klasiki s področja nastanka nacionalizma. Podobno lahko rečemo za človekove pravice, ki so bile v času institucionalizacije z vidika aplikativnosti precej omejene; ljudje jih načeloma niso sprejemali kot del svojega kolektivnega habitusa, zato jim niso pripisovali legitimnosti, ki bi prevladala nad dolgoletno tradicijo njihovih kulturnih navad in običajev.

Danes so človekove pravice in nacionalizem v Evropi primer hegemonске artikulacije, kar pomeni, da so dojeti kot princip, po katerem presojam o preteklosti, sedanjosti in prihodnosti, ter vključujejo element ideološke totalizacije (Laclau in Mouffe 1987). Evropska zgodovina, ki jo beremo danes, je pravzaprav zgodovina narodov in nacij. Številna besedila so skonstruirana na način, ki zagotavlja reprodukcijo primordiale ideje, da je narod »vedno od tu«, čakal je le, da se njegova zgodovina zapiše (Calhoun 1995, 233). Podobno tudi številne razprave o človekovih pravicah implicirajo, da pravice odražajo naravni red stvari, da pripadajo človeku po njegovi naravi ter da jih od njega ni moč odtujiti. Zgodovina človekovih pravic se kaže kot nekaj izjemno

daljnosežnega, kot zgodba, ki se je ohranila skozi številna stoletja in ji je uspelo prav zato, ker je resnična in veljavna, ne pa zato, ker bi bila ustvarjena na podlagi naključnih pogojev njihovega nastanka (Moyn 2009). Nacije in človekovih pravic ni treba več vsebinsko utemeljevati, saj smo jih vzeli za logične, naravne in samoumevne. Te značilnosti ponujajo argument, na podlagi katerega lahko nacionalizem in človekove pravice opredelimo kot hegemonski diskurz, saj gre pri obeh za poskus vzpostavitve političnega in moralno-intelektualnega vodstva skozi artikulacijo pomenov in identitet.

Nacionalizem in človekove pravice sta komplementarna koncepta. Poglejmo pravico do samoodločbe; samoodločba določa nacijo kot edino legitimno osnovo za vzpostavitev politične oblasti ter se reprezentira kot osnova za mir in razvoj ter predpogoj uresničevanja človekovih pravic (Summers 2005, 325). Poglejmo pravico do udeleževanja v kulturnem življenju, svobode veroizpovedi ali pravico do državljanstva. Zakaj se kulturne pravice najpogosteje uporabljajo kot pravice za zaščito etničnih manjšin in skupin? Zakaj je pravica do svobode gibanja že izhodiščno omejena na izstop, na pa tudi na vstop v državo? Zakaj lahko posameznik svoje človekove pravice uveljavlja zgolj na podlagi državljanstva, ne pa tudi na podlagi svoje človeškosti? Odgovore na ta vprašanja pogojuje moč nacionalizma.

Toda človekove pravice in nacionalizem obstajajo tudi v antagonističnem razmerju. Izvorni problem njihovega nasprotovanja je v tem, da človekove pravice (ki na normativni ravni pripadajo vsakemu posamezniku ne glede na državljanski status) v praksi ščiti pravni sistem ali politične institucije in da se enačijo z državljanskimi pravicami; izguba pravic posameznika kot državljana (ali tujca z dovoljenjem za bivanje) v posamezni državi v realnosti pomeni izgubo številnih njegovih človekovih pravic, saj v tem primeru v tej isti državi ne obstaja noben mehanizem, ki bi njegove pravice zaščitil (Pajnik 2009). Gre za problem sedanjosti, ki ga obravnavam v tej raziskavi, t. i. arendtovski paradoks, ki se izraža v izjavi:

Človekove pravice, predvidoma neodtujljive, so se izkazale za neizvedljive (tudi v državah, katerih ustava je temeljila na njih), kadarkoli so se pojavili ljudje, ki niso bili državljani katerekoli suverene države [...] Čeprav se zdijo vsi enotni glede tega, da stiska teh ljudi izhaja prav iz njihove izgube človekovih pravic, pa očitno nihče ne ve, katere pravice so izgubili, ko so izgubili človekove pravice. (Arendt 2003, 373)

Diagnoza problema sedanjosti je torej antagonizem med človekovimi pravicami in nacionalizmom, čeprav trdim, da med njimi obstaja tudi komplementaren odnos. Antagonizem v tem primeru pomeni razmerje, v katerem »navzočnost 'drugega' [mi] onemogoči, da bi bil popolnoma jaz« (Laclau in Mouffe 1987, 107). Nacionalna država tako v sodobnem svetu po eni strani predstavlja politični okvir in hkrati omogoča uresničevanje človekovih pravic (saj človekove pravice delujejo le znotraj demokratičnega in pravnega prostora, ki se vzdržujejo z mehanizmi nacionalne države), po drugi pa je prav sistem nacionalnih držav tisti, ki pravice onemogoča, saj je njihova univerzalnost vedno upoštevana le znotraj določenega teritorija in z ozirom na delovanje nacionalne države. Izhajajoč iz napisanega lahko problem doktorske disertacije ponazorim z vprašanjem, ali gre pri sodobnih pravicah še vedno za človekove pravice. Ali niso pod silo nacionalizma spremenile svojega značaja do te mere, da ohranjajo svojo univerzalnost le znotraj nacionalne partikularnosti?

1.2 Temeljna teoretska izhodišča

Teoretska izhodišča doktorske disertacije izhajajo iz antropologije človekovih pravic in teorije diskurza. Antropologija kot veda s specifičnim teoretskim in metodološkim instrumentarijem pomembno dopolnjuje manko vednosti o človekovih pravicah, saj se osredotoča na njihove univerzalne aspekte ter hkrati raziskuje, kako se implementirajo in transformirajo v posameznih kulturnih okoljih ter glede na globalne procese. Antropološki odmik od kulturnega relativizma je povezan z razvojem discipline pa tudi z učinki globalizacije; če so antropologi sprva nasprotovali ideji univerzalnih človekovih pravic na podlagi kulturnih razlik, so sčasoma spoznali, da to ni smiselno tudi zato, ker so številna kolonizirana ali podrejena ljudstva svoje pravice (na primer do jezika, kulture, ozemlja ipd.) utemeljevala prav s pomočjo mednarodnega prava. Poleg tega je razumevanje kulture v esencialističnem smislu (kot jasno zamejenega polja s fiksnimi pomeni) nadomestilo novo pojmovanje kulture kot polja kreativne interakcije, transformacije in izmenjave pomenov, simbolov in praks.

Richard A. Wilson, eden najpomembnejših sodobnih antropologov s področja človekovih pravic, meni, da je te mogoče razložiti s pomočjo njihove kontekstualizacije ter da ideje o nasprotjih med tradicionalnim in modernim oz. med zahodnim in vzhodnim ne odražajo več razsežnosti mednarodnega prava (Wilson in Mitchell 2003;

Cowan, Dembour in Wilson 2001). Pri vprašanju kontekstualizacije ne gre za vprašanje relativizma in človekovih pravic, temveč za vprašanje njihove implementacije, ki jo antropologi poskušajo razložiti znotraj konteksta. Podobno pravi antropologinja Sally Engle Merry, ki opaža, da sodobne antropološke teorije človekove pravice pogosto povezujejo z biografijami pomembnih članov posameznih družb, zgodovino skupnosti, odnosi moči, disciplino in družbeno regulacijo (Engle Merry 2001). Enako Mark Goodale (2008) v svoji teoriji človekove pravice razume kot frazo, ki zajema filozofske, praktične in fenomenološke dimenzije oziroma kot skupek konceptov, praks in izkušenj, skozi katere človekove pravice dobijo pomen na različnih ravneh. Skozi te dimenzije, pravi, se v zvezi s pravicami ukrepa, razpravlja, jih implementira in krati.

Sally Engle Merry verjame, da je naloga antropologije na področju človekovih pravic proučevati »brezprostorske pojave v prostoru«: analizirati odločanje v transnacionalnih procesih, proučevati tok informacij, ki konstituira globalne diskurze, ter stične točke tekmujočih diskurzov znotraj neskončnih povezav med univerzalnimi in partikularnimi koncepti in institucijami (Engle Merry 2006b, 29). Pri tem si avtorica zastavlja vprašanje, ali lahko antropologija s svojim zgodovinsko značilnim zanimanjem za lokalno sploh sprejme fokus raziskovanja, ki se eksplicitno nanaša na vzajemnost procesov na mikro- in makrodružbeni ravni. V tej disertaciji želim narediti prav to – narediti analizo transformacij družbenih praks, ne da bi pri tem izgubila središčno pozornost na vzajemno delovanje majhnih družbenih prostorov, jezika, odnosov moči in družbenega spomina. S tem namenom združujem antropološki in diskurzivni pristop; antropološki zato, ker je cilj naloge proučiti človekove pravice kot etnografski objekt, torej v njihovih konkretnih manifestacijah, in zato ker se pri tem osredotoča na analizo subjekta; diskurzivni pa zato, ker je analitično izhodišče naloge zastavljeno znotraj teorije diskurza Foucaultevih refleksij modernih oblik oblasti.

Dodana vrednost uporabe teorije diskurza pri raziskovanju nacionalizma in človekovih pravic je njena usmerjenost v proučevanje konstitutivnih sil, ki vplivajo na formacijo diskurzov ali objektov znotraj njih. V ospredju so diskurzivni pogoji nastanka, spremembe legitimnosti in modifikacije v načinih delovanja političnih oblasti z vidika vednosti oziroma partikularnih oblik družbenih racionalnosti. Tovrsten pristop izhaja iz Foucaulteve tehnike problematiziranja, ki se imenuje tudi zgodovina sedanosti ter poskuša pojasniti politične in etične probleme sodobnega časa tako, da odgovarja na

vprašanje, kako smo prišli do sem (Dreyfus in Rabinow 1983, 118). To pomeni, da se loteva analize zgodovinskih pogojev, ki so te probleme omogočili (Howarth 2005, 318). Več kot očitno tu ne gre za proučevanje zgodovine preteklosti s terminologijo sedanosti, ne za raziskovanje pomenov stvari ali njihove pomembnosti v preteklih obdobjih, ne za poglobljeno proučevanje temeljnih značilnosti preteklih obdobj, subjektivnosti ali institucij, niti ne za umeščanje sedanjih interesov, institucij in politik v preteklost, opisovanje njihovih izvorov in iskanje podobnosti med preteklimi in sedanjimi variacijami. Ta pristop se začne z eksplicitno diagnozo sedanje situacije – prej omenjenega arendtovskega paradoksa človekovih pravic – pri čemer je temeljno izhodišče vprašanje pogojev manifestacije perečega rituala oblasti, za katerega poskušam pojasniti, kako se je pojavil, oblikoval in pridobival moč (Dreyfus in Rabinow 1983, 119).

Z diskurzivnim pristopom se oddaljujem od normativnih domnev in sodb o tem, kakšne naj človekove pravice bodo, in se usmerjam v vprašanje, kako se v nekem danem okolju kažejo. To pomeni, da je osnovni cilj pojasnjevanje in razumevanje družbeno ustvarjenih pomenov in njihovo umeščanje znotraj odnosov moči oziroma pogojev, ki določajo produkcijo pomenov v določenih zgodovinskih razmerah. Tu ne gre za resnico o človekovih pravicah, ki bi z analizo v nadaljevanju postala odkrita ali ki so jo doslej intelektualci spregledali ali zapostavljali. V tem pogledu sledim Foucaultu, ki pravi, da resnica ni nekaj absolutnega, temveč je sistem postopkov za produkcijo, regulacijo in cirkulacijo izjav, oziroma z drugimi besedami, resnica je nekaj, kar se v določenem diskurzu opredeljuje kot pravilno v nasprotju z napačnim (Foucault 2008b, 133). Glede na to poskušam skozi celotno nalogo razčleniti tisto, kar je z diskurzom človekovih pravic in nacionalizma skladno in kaj od tega odstopa ter je zato pojmovano kot nesprejemljivo.

Pri tem izhajam iz pogojenosti formacije človekovih pravic in zavračam obstoj predoločeni struktur ali subjektivnih interesov kot privilegiranih izhodišč analize. Velik izziv je zame hipernormativnost človekovih pravic, zaradi katere je težko priznati njihovo diskurzivnost; težko je priznati, da niso svete niti niso sveti tisti, ki jim pripadajo (Ignatieff 2000). Na podlagi tega tudi nacionalizem in človekove pravice obravnavam kot pogojene pojave, ne le s strani političnih programov ali humanitarnih akcij, temveč tudi s strani oblasti in vednosti, ki predstavljajo pogoje njihovega

nastanka, kontinuitete, transformacije in manifestacije. Posledično je tudi analiza v nadaljevanju zgolj parcialna, ki sledi problemski naravnosti, s katero sem se zavezala k opisovanju lokalnih, spremenljivih pravil in pogojev, ki v določenem času in okolju definirajo, kaj šteje za smiselno ali resnično trditev. Prav zato ker ne iščem izvora in bistva stvari, tudi ne zanikam svoje subjektivnosti. Kajti, ravno stališče, ki ga zavzemam, omogoča z določenega zornega kota podati pojasnila, razumevanje in ocene zgodovinskega prepletanja nacionalizma in človekovih pravic.

1.3 Kje je subjekt?

Disertacija presega modernistične domneve o kapacitetah posameznika kot razumskega bitja, o možnostih obstoja neodvisnih pomenov in identitet ter o možnostih osvoboditve izpod oblasti skozi racionalno reorganizacijo družbenega reda. Strinjam se s Foucaultem, da je subjekt s tem, ko je vključen v razmerja pomenjanja, prav tako umeščen v razmerja oblasti (Foucault 1991, 103). Subjekti vedno delujejo znotraj diskurzivne formacije in režima resnice, zato ne morejo biti avtorji določene izjave, pač pa zgolj njeni nosilci. Subjekt je torej produkt diskurza v smislu, da je opredeljen, postopa in deluje znotraj parametrov, ki jih opredeljuje diskurz v določenem zgodovinskem obdobju. Posameznik in spoznanje, ki ga lahko dobimo o njem, sta izraz produkcije oblasti (Foucault 2004, 214), zato tudi raziskovalec ne more stopiti izven diskurza. Oblast je tista, ki soustvarja posameznika, medtem ko ta ni mesto, ki si ga oblast prilasti, temveč je hkrati njen primarni učinek kot tudi mesto njenega delovanja (Foucault 2008b, 141). Zato je treba konstitutivni subjekt odpraviti in se zavzeti za njegovo historizacijo, da bi prišel do analize, ki bi pojasnila konstituiranje subjekta v zgodovinskem okviru (Hall v Vezovnik 2009, 71).

Postmodernistične domneve in domneve teorije diskurza so temeljito zamajale tudi antropologijo, saj je bila soočena s temeljno težavo, kako utemeljiti svoj status znanosti znotraj stališč o brezosebni in pasivni subjektu, kajti eliminacija subjekta dejansko za antropologijo pomeni, da je izgubila svoj objekt raziskovanja. Antropologiji v prid je predvsem kritika Foucaultovega dela, da je šel s pasivizacijo subjekta ter desubjektivacijo, fragmentacijo in disperzijo družbene moči enostavno predaleč (na primer Habermas 1990; Santos 1985). Po drugi strani nekateri drugi (na primer Paras 2006; Dosse 1997; Nealon 2008) ugotavljajo, da je Foucault v svojih

poznejših delih spremenil stališče glede mislečega subjekta in mu dodeli večjo avtonomnost. To je po mojem mnenju denimo vidno tudi iz njegove izjave, da je v teku svojega dela poskušal ugotoviti, »kako se ljudje sami preobrazijo v subjekte« (Foucault 1991). Foucault subjektu v svojem poznejšem obdobju torej ni odvzel sposobnosti odločanja, temveč je njegovo delovanje omejil znotraj polja danih in hkrati mnogoterih možnosti, s čimer je lahko še vedno vztrajal pri pasivnem subjektu z vidika ustvarjanja pomena ali njegovega »osvobojenega« razuma.

Problem Foucaulteve teorije je viden predvsem v spremembi diskurza, ki ostane bolj ali manj nepojasnjena; se pravi, kako je mogoče pojasniti spremembo diskurza oziroma zakaj pride do spremembe prav v določeno smer in ne v katero koli drugo, in najpomembneje, kakšna je vloga posameznika pri tem. V tem pogledu se nikakor ne morem strinjati z njegovimi domnevami o avtonomnosti diskurza, saj je ne glede na vse subjekt mesto, kjer se diskurz odvija, kjer se srečajo številni diskurzi in ki diskurz žene naprej. Diskurz brez subjekta ne obstaja. Čeprav se Foucault ni ukvarjal z raziskovanjem osebne izkušnje, pa se postmarksistična diskurzivna teorija usmerja tudi tja, in sicer je med drugim njen temeljni namen analiza družbenih akterjev oziroma njihovega samorazumevanja ter interpretacij njihovih situacij in praks. To med drugim pomeni, da so institucije in prakse konstituirali družbeni akterji, njihova prepričanja in stremljenja oziroma da med subjektivnimi pomeni in družbenimi praksami obstaja odnos vzajemnosti. Posledično je glavni cilj diskurzivne teorije v tem, da osvetli problematizirane objekte analize s pomočjo deskripcije, razumevanja in interpretacije (Howarth 2005, 319).

V tem pogledu se postfoucaultevska teorija diskurza približuje antropologiji, ki v ospredje postavlja izkušnjo subjekta in se oddaljuje od pozitivističnih pravnih opisovanj, ki zapostavljajo subjektivne pomene, namene posameznikov in njihove interpretacije. Pri tem je pomembno, da se diskurzivni pristop ne naslanja zgolj na golo etnografsko opisovanje, temveč analizo objektov umešča znotraj teoretičnih konceptov in logik diskurza, pri čemer poskuša pokazati na alternativne interpretacije; to z drugimi besedami pomeni, da so objekti raziskovanja situirani znotraj širšega polja družbenih pomenov, da se njihova interpretacija zanaša na analitična orodja teorije diskurza ter ne nazadnje, da so interpretacije vedno pogojne, saj so zgolj eden od možnih načinov predstavljanja in opisovanja družbenih pojavov (Howarth 2005,

321). To pomeni, da človekovih pravic ne moremo razumeti, če se osredotočimo samo na njihovo manifestno plat, ki jo ugotovimo z zbiranjem podatkov na terenu. Pridobljene podatke moramo pojasniti glede na širši kontekst pogojenih pomenov in sodobnih in preteklih politik ter ontoloških domnev.

1.4 Cilji in raziskovalna vprašanja disertacije

Študija v svojem temeljnem cilju proučuje diskurzivnost človekovih pravic in nacionalizma z vidika pogojev in značilnosti njunega nastajanja, transformiranja, prevajanja in materializacije. Z besedo diskurzivnost merim predvsem na kontekstualnost, nestalnost, kontingentnost, odnosnost, situacijsko pogojenost pa tudi političnost in oblastnost obravnavanih konceptov. V celoti se pridružujem mnenjem avtorjem, ki zavračajo utemeljitev človekovih pravic v naravnem pravu in človekovi naravi, saj je, kot so pokazale številne študije, nemogoče slediti holističnim pretenzijam postavljanja univerzalnih trditev, ki bi veljale vedno in povsod.

Cilj diskurzivne teorije je, da predstavi nove interpretacije dogodkov in praks, tako da analizira načine, na katere politični in družbeni akterji konstruirajo pomene v fluidnih družbenih strukturah (Vezovnik 2009, 182). Analiza diskurza poskuša ugotoviti, kako in pod katerimi pogoji so diskurzi vzpostavljeni, uveljavljeni in modificirani, kar pomeni, da poskuša analitično pojasniti določene zgodovinske procese, namesto da stremi k posplošitvam ali testiranju hipotez (Howarth 2000, 131). Človekove pravice in nacionalizem razumem kot družbeni kategoriji, ki nikoli ne dosežeta končnega pomena, ki nista zgolj odraz bodisi razuma, družbene strukture bodisi razrednih interesnih skupin. Moja naloga je prepoznati latentne politične procese, ki vplivajo na interpretacijo človekovih pravic in prilagajajo njihovo univerzalnost na podlagi »zdravega razuma«. Takšne interpretacije želijo prevzeti videz, kot da ohranjajo naravne in nepolitične odnose. Toda političnost je obsegajoče strukturirajoče načelo, tako da je vsaka naturalizacija kakega koncepta v nepolitičnega politična gesta *par excellence* (Žižek 2005, 125). Zato v disertaciji obravnavam vprašanje, kaj konstituira legitimno osnovo zanikanja človekovih pravic.

Na podlagi omenjenih izhodišč želim v disertaciji obravnavati vrednote znotraj partikularnega družbenega okolja, ki delujejo kot »predstrukturirane« in naravne.

Zanima me, v katerih primerih vrednote nacionalizma prevladajo nad vrednotami človekovih pravic in nasprotno. Osredotočam se na situacije, v katerih je suverenost nacionalnih držav bolj oz. manj »logična« od kozmopolitskih načel mednarodnega prava, ter ugotavljam, kateri so odrazi nacionalizma, ki negirajo človekove pravice in hkrati za to ne zahtevajo pravne odgovornosti. Zanima me, kako nacionalizem vzdržuje družbene odnose moči ne glede na (ne)spoštovanje človekovih pravic in ne nazadnje, kdaj institucijam mednarodnega prava uspe uveljaviti svoja pooblastila in si podrediti suverenost nacionalnih držav.

V disertaciji analiziram tudi zgodovinski razvoj človekovih pravic in nacionalizma, pri čemer izpostavljam njihove pogoje, francosko revolucijo, obdobje nastajanja narodov in nacionalnih držav, pravico do samoodločbe in problematiziram državljanski nacionalizem. Poleg tega obravnavam globalni režim mednarodnega prava, kjer se osredotočam na delovanje OZN, posamezne pravne dokumente in splošne komentarje OZN. Posebno pozornost namenjam analizi vrednot nacionalizma, ki bodisi dopolnjujejo bodisi onemogočajo celovito varstvo določil mednarodnega prava človekovih pravic. Raziskava zajema tudi kontekst Evropske unije (v nadaljevanju EU) in Evropskega sodišča za človekove pravice (v nadaljevanju ESČP), ki se na eni strani kažejo kot zaščitniki univerzalnih človekovih pravic in zagovorniki vrednot nacionalizma na drugi. V analizi zajemam dokumente s področja človekovih pravic in sodno prakso, pri čemer se osredotoča na vprašanje univerzalnega varstva pravic, implikacij evropskih migracijskih politik in politik državljanstva. V zaključnem delu obravnavam primer izbrisanih prebivalcev Slovenije.

Cilj disertacije je odgovoriti na naslednja raziskovalna vprašanja:

- 1 kako nacionalizem vpliva na interpretacijo in implementacijo človekovih pravic na širši makro družbeni ravni;
- 2 kako nacionalizem vpliva na interpretacijo in implementacijo človekovih pravic na mikro osebni in medosebni ravni;
- 3 kako človekove pravice vplivajo na izražanje nacionalizma na širši makro družbeni ravni;
- 4 kako človekove pravice vplivajo na izražanje nacionalizma na mikro osebni in medosebni ravni;

- 5 ali se nacionalizem v primerjavi s človekovimi pravicami bolj povezuje z družbenimi in političnimi viri moči;
- 6 ali je nacionalizem kot diskurz v primerjavi s človekovimi pravicami bolj naturaliziran oz. »zdravorazumski«;
- 7 v katerih primerih ideali varstva človekovih pravic prevladajo nad pravili, ki jih postavlja suverenost nacionalnih držav;
- 8 ali so človekove pravice v kontekstu sodobne družbene ureditve v obliki nacionalnih držav (lahko) univerzalne.

Raziskovalna vprašanja disertacije niso zastavljena kot hipoteze, ki bi jih bilo mogoče potrditi ali ovreči. Tako tudi nacionalizem in človekove pravice nenehno pridobivajo nove pomene, prevzemajo partikularne oblike in različne vsebine, za nekatere druge, ki jih opuščajo, pa se od daleč lahko zdi, kot da nikoli niso bili zares »resnični« del tega ali onega koncepta. To pomeni, da je pomen vedno naključen, da nima linearnega razvoja od manj k več, od slabšega k boljšemu. Naključen ne zato, ker bi bil ustvarjen po naključju, po izboru posameznika ali po nesreči, temveč zato, ker v objektu, ki ga označuje, ni nič bistvenega. Produkcija pomenov je učinek družbenih odnosov. Ljudje vladajo drugim ljudem – tako se porodi diferenciacija vrednot. Razredi vladajo drugim razredom – tako se porodi ideja svobode (Foucault 2008, 96). To stališče je prisotno tudi skozi celotno analizo diskurza kot temeljno vodilo pri raziskovanju omejitev, pravil in vrednot, ki spremljajo nacionalizem in človekove pravice.

1.5 Metodološki pristop

Raziskava je razdeljena na tri dele: teoretičnega, empiričnega in študijo primera. Teoretični del ponuja pregled nekaterih sodobnih izzivov na področju vprašanja človekovih pravic, ki jih analiziram s pomočjo teoretske komparativne analize ter interpretacije obstoječih znanstvenih del. V analizo so vključeni avtorji, relevantni z vidika antropologije človekovih pravic in teorije diskurza. Manj so predstavljeni tudi avtorji, ki človekove pravice obravnavajo z zgodovinskega, sociološkega in politološkega vidika.

Empirični del poleg komparativne analize vključuje tudi analizo diskurza ter analizo primarnega in sekundarnega empiričnega gradiva. Poglavlja, ki obravnavajo

nacionalizem in človekove pravice z vidika zgodovinskega razvoja, OZN in evropskega konteksta, temeljijo na sekundarni analizi (angl. *desk research*), ki ne izhaja iz zbiranja novega izkustvenega gradiva, temveč do ugotovitev prihaja z odkrivanjem zvez med primarnimi, sekundarnimi viri ter logičnim in kritičnem preverjanjem spoznanj znotraj teh virov. Tu je v ospredju ontološki vidik zastavljenega problema, kar pomeni, da raziskujem izhodišča, ki pojasnjujejo pogoje uresničevanja človekovih pravic ter njihove pogojenosti z vidika nacionalizma. Usmerjam se v analizo vprašanja, kako so človekove pravice in nacionalizem povezani na konceptualni ravni, na ravni pomenov in praks ter v kontekstu mednarodnega prava bodisi z vidika reprodukcije nacionalne ideje bodisi z vidika interpretacije in argumentacije pravic.

Študija primera o izbrisanih prebivalcih Slovenije je izvedena kot primarna analiza (angl. *fieldwork*) in temelji na analizi obstoječih del, primarnih in sekundarnih virov ter kvalitativni analizi podatkov, pridobljenih s pomočjo 15 polstrukturiranih intervjujev z izbranimi posamezniki, ter kvantitativni analizi podatkov, pridobljenih z raziskavo javnega mnenja na vzorcu 570 oseb. Odnos med nacionalizmom in implementacijo človekovih pravic sem želela analizirati z več različnih vidikov, zato sem v analizo vključila tudi politične in pravne vidike problema. Študija primera se usmerja na empirično raven, kar pomeni, da nacionalizem in človekove pravice obravnavam kot nekaj danega. Raziskava človekove pravice in nacionalizem obravnava kot etnografski objekt, saj se osredotoča na njihove konkretne manifestacije in načine, v katerih se skozi družbene prakse materializirajo.

1.6 Uporaba pojmov: človekove pravice

Človekove pravice primarno razumem kot pravice, ki so zapisane v sistemu mednarodnega prava, h kateremu so države bolj ali manj pravno zavezane. To pomeni, da jih ne obravnavam kot predobstoječo realnost, o njih ne razmišljam, kakšne bi utegnile biti, sklepajoč na osnovi človeške narave. Toda hkrati pravo človekovih pravic ni nastalo v družbenopolitičnem vakuumu. Človekove pravice zato niso zgolj pravni sistem, niz črk, zapisanih v mednarodnih pogodbah in zavezujočih konvencijah. Vzniknile so na podlagi filozofskih, praktičnih in fenomenoloških dimenzij, ki določajo, kako se te uzakonjajo, izvajajo, kratijo, predvidevajo in doživljajo. V tem pogledu prevzemam Goodalov pogled, ki pravi, da z diskurzom človekovih pravic označuje

skupino konceptov, praks in izkušenj, skozi katere človekove pravice odražajo pomen na različnih ravneh, ki so predhodne in gredo prek instrumentnega ali pravnega vidika (Goodale 2009b, 378).

Človekove pravice so rutinizirane prakse družbenega in človeškega delovanja. Predstavljajo njegov normativni okvir; na primer to, kako mora policija ravnati s prestopniki, kakšen je ustrezen politični red, kakšne so pristojnosti sodišč, kaj vse mora država omogočiti posamezniku za njegovo življenje in podobno. Moja interpretacija človekovih pravic je torej širša od pravnega instrumentalizma in od zahtev, zapisanih v pravu, kljub temu da je pravni okvir izhodišče za ugotavljanje, katere pravice so dejansko človekove. Z drugimi besedami, človekove pravice razumem, kot da izhajajo iz političnih skupnosti, določenih vladnih institucij, intelektualne zgodovine in filozofskih prepričanj ter vrste zgodovinskih procesov, ki so omogočili nastanek mednarodnega prava ter smisel človekovih pravic in jih napravili za učinkovite ali, bolje, uporabne v javni sferi.

Izhodišče mednarodnega prava človekovih pravic ne zoži polja proučevanja, temveč, nasprotno, predstavlja nujni temelj, iz katerega je možno konsistentno proučevati vsa tista nepravna ali zgodovinska področja, na katera sega. V nasprotnem primeru se zgodi, da obravnavamo človekove pravice, ne da bi zares povedali, za katere gre. Morda bodo nekoč med človekove pravice uvrščene pravice do zdravega okolja, pitne vode in hrane, toda to še ni zadosten razlog, da bi danes o njih razmišljali, kot da gre za človekove pravice. Mednarodno pravo v tem pogledu predstavlja jasno vsebinsko definicijo, ki pa ne glede na ozko pravno usmerjenost sega čez meje konferenčnih dvoran; kajti pravice, kot so zapisane v mednarodnem pravu, odražajo širok spekter vednosti, so učinek in retorično sredstvo političnih in ekonomskih procesov ter različnih družbenih gibanj, so element pravnih praks v domačem in mednarodnem okolju ter ne nazadnje kulturni vidik prepletanja »globalnega« in »lokalnega« skozi vsakdanje izkušnje preprostih ljudi.

Če mednarodnopravni okvir človekovih pravic daje vtis stalnosti in rigidnosti, se ta naloga izhajajoč iz tega osredotoča na njegovo fluidno stran. V tem pogledu imajo pravice zmožnost ustvarjati nove svetove prek nenehnega premikanja in širjenja družbenih meja, identitet in prava ter naslavlja nove zahteve na novih področjih delovanj, oblikujejo nove tipe pravnih subjektivnosti, nenehno konstruirajo nove

pomene in vrednote (Douzinas 2000, 343). Človekove pravice torej primarno razujem kot tiste pravice, ki so zapisane v mednarodnem pravu, ki so lahko pojmovane na različne načine ter odražajo razumevanje družbe in samorazumevanje človeka. S tem ko izhajam iz določil mednarodnega prava človekovih pravic, se izognem metafizičnemu vprašanju njihovega obstoja, ki preokupira prenekatera pretežno filozofska razmišljanja. Kljub temu pa moje razumevanje človekovih pravic sega onkraj prava samega, saj primarno priznavam, da je to učinek širših družbenih procesov in odnosov moči. Človekove pravice je tako najlažje razumeti kot diskurz s svojo logiko delovanja in pojasnjevanja, ki prispeva k razumevanju percepcij o tem, kdo smo, kakšni so naši ideali in tudi kaj se z vidika družbenega življenja pojmuje za dobro in zaželeno. Človekove pravice torej nedvomno obstajajo, toda ne kot predobstoječa realnost, temveč kot oblika osmišljanja sebe in sveta okoli nas ter način usmerjanja človeškega in političnega delovanja.

1.7 Uporaba pojmov: nacionalizem

Sodobna temeljna dela s področja nacionalizma se velikokrat začnejo s priznanjem, da je o nacionalizmu nemogoče narediti celovito teorijo (Hobsbawm 2007; Conovan 1998) ali da na tem področju obstaja terminološka zmeda, ki ne omogoča konsistentne uporabe pojmov, kot so nacija, nacionalna država in nacionalizem (Leerssen 2006; Connor 1978). Nacionalizem je povezan z ljubeznijo do domovine, formacijo nacij, državljanstvom, etničnostjo, samoodločbo, ksenofobijo, skratka gre za nepregleden seznam pomenov, kar dokazuje, da gre za izredno nedoločenost pojma. Margaret Conovan (1998) pravi, da je moč nacionalizma povezana prav z njegovo izmuzljivostjo, pri čemer nacija kot izredno kompleksen fenomen prednjači z neverjetno zmožnostjo povezovanja zasebnega, družbenega in političnega življenja. Nacionalizem je treba prav zaradi tega nekoliko omejiti, saj »beseda, ki lahko vključuje vse in karkoli, nima v znanosti kaj početi« (Deutsch v Connor 1978, 378).

V doktorski disertaciji prevzemam mnenje številnih sodobnih avtorjev, ki pravijo, da je nacionalizem primarno politični princip. Denimo, John Breuilly (1993, 2) pravi, da »nacionalizem pomeni politično gibanje, ki utemeljuje ali izvaja državno oblast in

upravičuje takšno delovanje z nacionalističnimi argumenti«.¹ Hans Kohn (1965, 9) nacionalizem opredeli kot »stanje duha, v katerem se najvišja zvestoba posameznika dolguje nacionalni državi«. Elie Kedourie (1960, 9) nacionalizem razume kot kriterij določanja enote populacije, primerne za vzpostavitev lastne vlade za legitimno izvajanje državne oblasti. Anthony Smith pa pravi, da gre za ideološko gibanje, ki stremi k doseganju in vzdrževanju avtonomije, enotnosti in identitete v imenu populacije, ki jo nekateri njeni člani dojemajo kot dejansko ali potencialno nacijo (1998, 188). Podobno ga razume tudi Hobsbawm (2007), in sicer kot načelo, po katerem se morata politična in nacionalna enota ujemati.

Za doktorsko disertacijo je relevanten Connorjev (1978) poudarek, da je ena najpogostejših manifestacij terminološke zmede enačenje nacije z nacionalno državo. Kot ugotavlja Tamir (2008, 106), je zmotno enačenje med državo in nacijo posledica zgodovinskih procesov, ki so spremljali njuno nastajanje (Tamir 2008, 104–106). Ločevanje med državo in nacijo je po eni strani nujno, po drugi pa nemogoče. Kot ponazori Connor (1978, 381), vprašati japonskega kamikaze, ali bo umrl za japonsko državo ali japonsko nacijo, je povsem nesmiselno, saj sta združena v neločljivo eno. Če je cilj nacionalizma nacionalna država, potem države ne moremo obravnavati kot nepovezane entitete. Državo obravnavam kot produkt nacionalizma tudi, če je etnično izrazito nehomogena; njeno bistvo razumem v zmožnosti izvajanja suverenosti na geografsko zamejenem območju. Po drugi strani pa se zdi ločevanje med državo in nacionalizmom nujno, saj nekateri vidiki delovanja države niso nujno povezani z diskurzom nacionalizma. V tem primeru je bolj ustrezna besedna zveza *raison d'etat*, ki pomeni racionalnost države kot avtonomne entitete.

V metodološkem pogledu se pri razumevanju nacionalizma pridružujem Brubakerju (1996, 16), ki pravi, da se ne smemo spraševati, kaj nacija, temveč kako je nacionalnost kot politična in kulturna oblika institucionalizirana znotraj držav in v odnosu med njimi. Kako nacija deluje kot praktična kategorija, kot klasifikacijska shema, kot kognitivni okvir? Kaj naredi uporabo nacije s strani države ali nasproti njej bolj ali manj

¹ Nacionalistični argument je zanj politična doktrina, utemeljena na treh osnovnih domnevah, in sicer da: (a) ima vsak narod jasno razločen in tipičen značaj; (b) interesi in vrednote naroda presegajo vse druge interese in vrednote; (c) mora biti narod kar se le da neodvisen, kar navadno zahteva vsaj pridobitev politične suverenosti. Breuilly k nacionalizmu pristopa precej ožje, saj iz svoje obravnave izključuje vsa gibanja, ki zahtevajo neodvisnost na podlagi univerzalnih načel oziroma naravnih pravic človeka (na primer Združene države Amerike).

učinkovito? Nacionalizem tako ne izhaja iz nacije, temveč je konstruiran oziroma povzročen iz različnih političnih polj. Njegovo dinamiko določajo tendence političnega polja in ne značilnosti kolektivitet (Brubaker 1996, 17). Nacionalizem s tega vidika ni substanca, temveč praktična, kontingentna in institucionalizirana kategorija. Z diskurzivnim pristopom se je možno esencializmu nacionalizma izogniti in ga razumeti kot prakso, ki se povezuje z idejo nacionalnega, nastajanjem nacij in nacionalnih držav, nacionalnih identitet, nacionalnih ideologij. Gre namreč za specifično obliko vednosti, delovanja oblasti in produkcije subjektivitet, ki svojo moč črpajo iz kategorij, kot so nacionalna zgodovina, nacionalni mit, nacionalni interes, nacionalna varnost, nacionalni teritorij, nacionalna suverenost in tako naprej.

1.8 Predstavitev poglavij

Disertacija je sestavljena iz enajstih poglavij. Uvodu sledi poglavje, ki predstavlja izzive in dileme pri razumevanju in raziskovanju človekovih pravic. Ker vsakršen poskus celostnega prikaza vsebinskih nazorov znotraj posameznih znanstvenih disciplin več kot očitno presega obseg te naloge, se osredotoči predvsem na vidike, ki so s stališča zastavljenih ciljev, empiričnega raziskovanja, antropologije in družbene teorije diskurza še posebno pomembni. S tem podrobneje pojasnim in utemeljim tudi temeljna stališča, ki jih zavzemam v disertaciji.

Tretje poglavje predstavi osnovne značilnosti antropološkega angažmaja na področju človekovih pravic in jih okarakterizira znotraj izhodišč antropološkega raziskovanja. S tem postane razvidno, da se je antropološki diskurz oddaljil od domneve o njegovi objektivnosti in apolitičnosti ter se približal stališčem zagovorniške antropologije in postmodernizma, ki se usmerjajo v analizo odnosov moči in njihovega vpliva na realizacijo človekovih pravic v mikrookolju. Tu vidimo, da je antropologija prevzela osnovne podmene teorije diskurza, čeprav ohranja svojevrsten pristop k raziskovalnemu problemu.

V četrtem poglavju, ki obravnava Foucaultev diskurz, poskušam človekove pravice pojasniti na ravni diskurza in nato še z vidika delovanja moderne oblasti. Tu nakažem, da cilj naloge ni analiza moči v smislu ideje suverene oblasti, ki implicira moč kot dominacijo in represijo, temveč analiza moči v Foucaultevem smislu, torej kot

zmožnosti upravljanja delovanja (angl. *conduct of conduct*), ki se nanaša na načine, kako diskurz regulira delovanje ljudi prek oblikovanja identitet, sposobnosti in pogojev podrejanja družbenih subjektov (Foucault, 2007).

Peto poglavje se začne z obravnavo konceptualnih pogojev možnosti, ki so omogočili nastanek človekovih pravic in nacionalizma. S tem želim pokazati, da obravnavana pojava za svoj nastanek in razvoj potrebuje določen tip védenja, posebno obliko ekonomsko-politične organizacije ter ustrezno razumevanje posameznika kot političnega subjekta. V poglavju pojasnjujem pogoje nastanka, povezane s spremembami legitimnosti oblasti in pravic ter modifikacije v načinih delovanja političnih oblasti. Osredotočam se na analizo vednosti, ki se od 15. stoletja pojavlja v obliki naravnega prava, teorije suverenosti, družbene pogodbe in naravnih pravic. Te teorije so namreč prispevale h konstituciji družbenega, ljudstva, centralne oblasti in subjektivnih pravic posameznika.

Zgodovinska analiza povezanosti človekovih pravic in nacionalizma se začne v šestem poglavju. Tu obravnavam semantične transformacije koncepta nacije in pokažem, da nacija kot taka vsebuje idejno zasnovo človekovih pravic. Osredotočam se na zgodovino Francije, ki je s francosko revolucijo in *Deklaracijo o pravicah človeka in državljana* izvedla spremembo srednjeveškega simbolnega reda. Pravice in nacionalizem so bili v tem času pojmovani kot dve strani istega kovanca, saj so upravičevali prehod iz fevdalnega reda privilegijev v nacionalni red (skoraj) enakopravnih državljanov. V poglavju poleg tega izpostavim pomislek, ali je francoska revolucija res pomenila korak k ideji človekovih pravic.

V sedmem poglavju pojasnjujem, da je bila v 19. stoletju ideja naravnih pravic iz različnih razlogov postavljena v ozadje akademskih in političnih razprav. Preglasil so je nacionalizem, ki je izhajal iz liberalnih načel enakosti in svobode posameznika. Za uveljavitev novih nacionalnih načel, ki so bila v tistem času avantgardna, so se začeli uporabljati načini upravljalvske oblasti, še posebno s pomočjo nacionalnega izobraževanja. Poznavanje svoje dežele naj bi po mnenju tedanjih politikov pri običajnih ljudeh privedlo do vrednotenja svobodnih institucij pa tudi osvajanja vrednot revolucionarne nacije, enakosti, svobode in bratstva. V poglavju tako pokažem na

nekatero resno omejitve in nezmožnosti »liberalnega« nacionalizma ter na učinke skrajnega nacionalizem, ki je privedel do vzpostavitve človekovih pravic.

V osmem poglavju obravnavam človekove pravice v kontekstu Organizacije združenih narodov (v nadaljevanju OZN). S semantično analizo *Univerzalne deklaracije o človekovih pravicah* (v nadaljevanju UDČP) poskušam pokazati, da imajo človekove pravice emancipacijski potencial, ki so ga prevzele institucionalne strukture nacionalne države in drugi odnosi moči. Tako se človekove pravice bolj kot za zaščito posameznika pred poseganjem državnih oblasti večinoma uporabljajo kot način upravljanja populacij, inženiringa demokratičnih držav, širjenja kapitalističnega načina produkcije ter kot podlaga humanitarnih in vojaških intervencij. V poglavju izpostavljam tudi omejitve človekovih pravic, ki izhajajo iz delovanja nacionalnih držav oziroma ločevanja med državljani in tujci ter obravnavam tiste vidike mednarodnega prava človekovih pravic, ki delujejo kot instrument reprodukcije nacionalizma.

V devetem poglavju obravnavam sistem človekovih pravic znotraj Evrope, ki ga zaznamujeta delovanje EU in Sveta Evrope. Evropski prostor je zaznamovan z drugačno razporeditvijo suverenosti, kot jo države izvajajo v odnosu do OZN, saj so ukrepi EU in sodbe ESČP za države članice pravno zavezujoči. Prenos suverenosti nacionalnih držav na evropske institucije bi lahko razumeli kot pojemanje nacionalizma in krepitev človekovih pravic v evropskem prostoru, vendar realnost pogosto nakazuje drugačne premike. V tem poglavju izpostavljam izbrane teme, ki opisujejo odnos med EU in mednarodnim pravom, ponazarjajo spremembe nacionalnega državljanstva in izzivajo misel o novem EU-nacionalizmu. S pomočjo analize sodne prakse ESČP pokažem, kako deluje »pravica imeti pravice«, kdaj tujec postane človek in enakovreden nosilec pravic in kje so meje proste presoje držav pri omejevanju človekovih pravic.

V desetem poglavju obravnavam eno najhujših kršitev človekovih pravic v zgodovini Slovenije, tj. primer izbrisanih, ki se nanaša na izbris 25.671 oseb iz registra stalnega prebivalstva. V poglavju omenjeni zločin pojasnujem z več zornih kotov, pri čemer trdim, da je za razumevanje izbrisa ključna logika t. i. državljanskega nacionalizma, ki se manifestira v obliki ideje nacionalnega sovražnika v političnem smislu. Etnokulturni »drugi« je po mojem mnenju v primeru izbrisanih sekundarnega pomena, ker izbrisani

niso bili primarno razumljeni kot kulturni element ogrožanja. V poglavju kljub temu pokažem, da izbrisa ni mogoče razumeti zunaj etnokulturnega nacionalizma.

Enajsto poglavje obravnava interpretacijo in implementacijo človekovih pravic izbrisanih z vidika konstitucije žrtve v okviru pravnega in političnega procesa. Tu pojasnim omejitve in nezmožnosti uresničevanja univerzalnosti človekovih pravic, ki izhajajo iz razumevanja lojalnosti in teritorialne identitete posameznikov. Kot pokažem, pri razumevanju izbrisa in kratenja človekovih pravic vsi sledijo selektivni interpretaciji žrtev tega zločina in posledično tudi selektivni implementaciji pravic. Značilnost procesa reševanja problema izbrisanih je, da nacionalizem, ki inherentno brani interese države, prevzame retoriko človekovih pravic. Pri tem poskuša vseskozi delovati, kot da sledi načelom univerzalnosti človekovih pravic, ki pa jih z uvedbo suverene izjeme zanika, modificira, napačno spreminja v pravilno in univerzalno v partikularno.

I. DEL: KAKO PROUČEVATI ČLOVEKOVE PRAVICE

2 IZZIVI IN DILEME RAZISKOVANJA ČLOVEKOVIH PRAVIC

Percepcije človekovih pravic so različne. Lahko jih razumemo kot nekaj, kar človeku pripada po njegovi naravi ali kot nekaj, kar je nastalo kot posledica partikularnih zgodovinskih serij dogodkov ali kot nekaj, kar izhaja iz človekove narave, a je kljub temu družbeno odvisno. Poenostavljeno rečeno, akademiki k človekovim pravicam pristopajo bodisi z *normativnega naravnopravnega* bodisi s *pozitivnega empiričnega* vidika. Prvi je bolj zaznamovan z normativnimi razpravami o tem, kaj človekove pravice v svojem bistvu so ali kakšne bi morale biti. Drugi vidik pa se usmerja v empirično dimenzijo človekovih pravic, se pravi v to, kako te delujejo v družbi. Znotraj posameznih akademskih strok se pojavljajo različni pogledi na človekove pravice, pri čemer je posamične avtorje pogosto nemogoče uvrstiti v izključno eno orientacijo raziskovanja. V vsakem empiričnem raziskovanju je namreč tudi del normativne usmeritve in obratno, vsaka normativna trditev izhaja iz nečesa empiričnega. Zato ločevanja med enim in drugim ne smemo jemati preveč dobesedno, saj bi tako podcenili dejanski obseg simultane predanosti normativnemu in deskriptivnemu pristopu hkrati. V tem pogledu tudi razčlenitev na normativno in pozitivno predstavlja zgolj idealno-tipsko delitev, ne pa tudi dejanske distinkcije posameznih avtorjev. V nadaljevanju predstavljam aktualne izzive razumevanja in problematiziranja človekovih pravic. Prikazati želim značilnosti naravnopravnega pristopa ter s pomočjo kritike človekove narave in naravnega prava pojasniti, zakaj po mojem mnenju ni najbolj ustrezen. Kot alternativo naravnopravnemu pristopu ponujam argumentacijo človekovih pravic, ki je zgodovinsko umeščena in upošteva delovanje človekovih pravic znotraj sodobnih političnih odnosov na lokalni in globalni ravni.

2.1 Človekove pravice kot normativna naravnopravna kategorija

Človekove pravice se v pravnem diskurzu povezujejo z naslednjimi lastnostmi: 1) *temeljnost*: človekove pravice so temelj vseh drugih pravic; 2) *splošnost* oziroma *univerzalnost*: človekove pravice pripadajo vsem ljudem, njihov koncept je univerzalen vsaj v elementarnem obsegu; 3) *vezanost na človeka*: človekove pravice pripadajo

človeku po njegovi naravi; 4) *neodtujljivost*: človekove pravice od človeka ni moč odtujiti; 5) *absolutnost*: človekove pravice kot celota imajo vseobsežno eksistenco, ki traja, dokler obstaja človek; 6) *deklarativna narava artikulacije*: človekove pravice je mogoče pravno in drugače deklarirati, ne pa konstituirati; 7) *moralnost*: človekove pravice izvirajo iz njegove moralnosti oziroma npravnosti; 8) *politična narava*: vsaka človekova pravica ima politično težo; 9) *pravnost*: človekove pravice morajo biti pravno določene in zavarovane, saj to zagotavlja njihovo učinkovitost (Cerar 2002, 20). Kot vidimo, pravo človekove pravice utemljuje na domnevi nekega naravnega dejstva, ki naj bi bilo skupno vsem ljudem.

To so temeljna izhodišča naravnega prava, ki v klasičnem pojmovanju pomeni objektivno pravilo in merilo, katerega podlaga je vnaprej dani red v svetu in ki označuje način sistematičnega razmišljanja o povezavah med kozmično ureditvijo, moralnostjo in pravom. Naravno pravo je oblika esencializma, ki poskuša na področju človekovih pravic odkriti bistvo človeka in njegovega delovanja ter na podlagi tega ugotoviti, kaj človekove pravice so. Takšne so denimo študije, ki poskušajo podati interpretacijo človekovih pravic, ki bi veljala neodvisno od časa in prostora ne glede na posamezne okoliščine in posameznikove subjektivnosti. V večini gre za teorije, ki obravnavajo etične, moralne in ontološke temelje človekovih pravic in jih najpogosteje zaznamuje pravna, filozofska ali moralna perspektiva (Deflem 2008, 4). V tej perspektivi so pravice pojmovane kot nekaj, kar posameznik ima, kot dane, absolutne, neodtujljive in univerzalne ter ne nazadnje, kot da obstajajo neodvisno od družbene percepcije (Dembour 2006, 2010). Te študije pogosto analizirajo vprašanje, kaj človekove pravice kot take so, kakšna je njihova narava oziroma ontologija. Pravice so tako praviloma predstavljene kot dejstvo, ki je neodvisno od človekove volje in lahko izvira iz človeka kot živega bitja, narave, boga, razuma ali pa tudi kakega drugega transcendentalnega vira. Teorije naravnega prava so na splošno normativno usmerjene, saj postavljajo ocene in trditve o ustreznem delovanju, pravih izbirah, o pravilnem moralnem razumevanju in vedenju ter ne nazadnje o pravilnem razumevanju prava (Bix 2002, 61).

Človekove pravice so znotraj naravnopravne usmeritve opredeljene z analogijo v odnosu do naravnih pravic in dihotomijo v odnosu do pozitivnih oziroma družbeno pogojenih pravic. Naravnopravna teorija se ukvarja predvsem z vprašanjem, kje zarisati mejo med pravicami, ki jih ni mogoče odtujiti, in pravicami, ki pod pretvezo

partikularnih vrednot stremijo k univerzalnosti (Beitz 2009, 50). Naravne pravice se pogosto uporabljajo kot sinonim za človekove pravice (Finnis 2011). Denimo, Simmons pravi, da so:

Naravne pravice [...] tiste pravice, ki jih posameznik poseduje v naravnem stanju (tj. neodvisno od katerekoli pravne ali politične institucije, prepoznavanja ali izvrševanja). Naravne pravice zato vključujejo oboje (kot reče Kant), 'prirojene' in 'pridobljene' pravice. Človekove pravice so tiste naravne pravice, ki so prirojene in jih človek ne more izgubiti (tj. ne more se jim odpovedati, jih izgubiti ali odvzeti). Človekove pravice imajo tako značilnosti univerzalnosti, neodtujljivosti in neodvzemljivosti. (Simmons 2001, 185)

Simmonsova definicija ponazarja temeljne značilnosti naravnopravne normativne usmeritve, kot že rečeno, da človekove pravice pripadajo vsem ljudem, in sicer na podlagi njihove človekove narave, da so neodvisne od družbenih institucij ter da so naravne pravice, ki jih posameznik ne more izgubiti. Tu meri na pravice, ki ne potrebujejo institucionalnega varstva, na t. i. negativne pravice, ki za svojo implementacijo ne potrebujejo poseganja države, denimo pravica do svobode in varnosti, prepoved zaslužnjevanja, pravica do prostega gibanja, pravica do svobodnega izražanja (Simmons 2001, 186). Pozitivne pravice, denimo do pravičnega sojenja, do državljanstva, do socialne varnosti, do dela itd., so pravice, ki obstajajo zgolj znotraj družbe, zato po mnenju Cranstona (v Beitz 2009, 50) ne morejo biti prave človekove pravice.

Domneva o človekovih pravicah kot nečem, ki izhaja iz človekove narave, je neposredno povezana z vprašanjem univerzalizma, kajti človekova narava je skupna vsem ljudem.² Denimo Jack Donnelly (2003, 7) pravi, da so »človekove pravice dobesedno tiste pravice, ki jih nekdo ima preprosto zato, ker je človek«, da so kot take enakopravne, saj so ljudje med seboj enaki, in neodtujljive, saj je biti ali ne biti človek

² Med zagovorniki skupne človekove narave najdemo tudi avtorje, ki sicer priznavajo zgodovinsko in družbeno pogojenost človekovih pravic. Tak je denimo Ignatieff, ki prepoznava dejstva o človekovem delovanju – denimo dejstvo, da ljudje lahko čutimo bolečino, prepoznamo tujo bolečino, se lahko odločamo o svojih dobrih oziroma slabih dejanjih, da ne delujemo v škodo drugim –, kot osnovo argumenta, da bi moral biti vsak posameznik zaščiten pred nehumanim ravnanjem. Kot pravi avtor, minimalistična koncepcija človekovih zmožnosti – empatija, zavest in svobodna volja – opisuje bistvo človeka kot moralnega, družbenega ali kateregakoli drugega akterja (Ignatieff 2000, 345). V obstoj človeške narave verjame tudi Chomsky, ki je v znani debati s Foucaultem na temo človeške narave zagovarjal stališče o obstoju univerzalne podstati človekove narave; ta je zanj biološka danost, bio-fizična struktura človekove misli, ki nas vodi kot posameznike in kot človeško vrsto pri družbenem, intelektualnem in individualnem vedenju oziroma nam omogoča to, kar počnemo s svojimi mentalnimi sposobnostmi (Chomsky v Rabinow 1984, 3).

nespremenljivo naravno dejstvo in ne nekaj, kar lahko pridobimo ali izgubimo (Donnelly 2007, 282). Tudi Turner zagovarja univerzalnost, ki jo utemeljuje s človeško ranljivostjo, ki je skupna vsem ljudem in jih tudi povezuje; človeška potreba po varnosti v njegovem pogledu zagotavlja dovolj močan moralni argument proti kulturnemu relativizmu in hkrati ponuja podporo za zaščito pred trpljenjem in poniževanjem (Turner 2006). Med zagovorniki univerzalizma je tudi Michael Perry (1998, 86), ki verjame, da so kljub priljubljenosti relativizma, antiuniverzalizma in antiesencializma nekatere stvari enostavno slabe in druge dobre, in ne zgolj za nekatere, temveč za vse ljudi.

Toda če pogledamo seznam pravic, uvrščenih v UDČP, vidimo, da imajo smisel zgolj v družbah, kjer imajo pravni sistem, ekonomijo, oblike plačanega dela, osnovne oblike izobraževanja, državljanstvo itd. (Beitz 2009, 58). Dejstvo, da se človekove pravice vežejo prav na določeno družbeno ureditev, ne govori v prid njihovi univerzalnosti. Ena rešitev iz te zagate se ponuja v trditvi, da človekove pravice niso univerzalne, druga pa v stališču, da pravice, zapisane v UDČP, niso prave človekove pravice. Zdi se, da se omenjeni avtorji nagibajo prav k zadnjemu argumentu in ne enačijo pojmovanja naravnih človekovih pravic s tistimi, ki so zapisane v mednarodnem pravu, čeprav jim ne nasprotujejo.³

Ti univerzalnost pravic razumejo predvsem z vidika skupne človekove narave, a ne ponujajo robustnega seznama človekovih pravic. Tako na primer Feinberg (1973, 68) k svojemu razmišljanju doda, da »vprašanje, ali človekove pravice sploh obstajajo, ostaja odprto, enako kot vprašanje, kaj te pravice so«. In tudi Donnelly (2007, 283) ob trditvi, da človekove pravice obstajajo neodvisno od družbene percepcije, obrazloži, da njihova konceptualna univerzalnost zagotavlja zgolj, da pripadajo enako vsem ljudem, ne potrjuje pa, da dejansko obstajajo. Kot pravi, so človekove pravice morda izjemno maloštevilne ali morda celo izrazito abstraktne tako, da ne implicirajo nobene uporabne vrednosti. Finnis (2011, 225) je v tem pogledu bolj drzen, saj je prepričan, da absolutne

³Zagovorniki naravnopravnega pristopa priznavajo veljavnost mednarodnega prava tudi zato, ker se soočajo s težavo določanja metafizične osnove, ki bi univerzalno upravičila vsebino človekovih pravic. Zato je zanje najlažje strinjati se z vsebino obstoječega mednarodnega prava. Nekateri avtorji so uvideli, da iskanje transcendentálnih virov človekovih pravic vodi v ugibanje bolj kot v raziskovanje, pri čemer so nekateri izmed njih pragmatično ohranili svoje naravnopravno stališče, človekove pravice pa opredelili kot temeljni element prava človekovih pravic. S tem so naravne človekove pravice prenesli v družbo, med družbo in naravo pa argumentirali vzajemen položaj (Dembour 2010).

pravice obstajajo. Zanj so to pravice, ki so v skladu z osnovnimi vrednotami posameznika in družbe, kajti vrednote niso abstrakcije, temveč dejanski vidiki živih posameznikov. Absolutne človekove pravice so po njegovem mnenju pravica do življenja, pravica do iskrenosti (na primer v izobraževanju, vzgoji, verskih praksah, medijskem in znanstvenem poročanju itd.), pravica do poštenega sojenja, pravica do družine oziroma potomcev in pravica do sodelovanja pri določanju zahtev skupnega dobrega.

2.2 Kritika človekove narave in naravnopravnega pristopa

Dejstvo, da se človekove pravice nanašajo na delovanje posameznika v družbi, namiguje na to, da ne morejo biti izpeljane iz človekove narave. V tem primeru bi bile namreč opredeljene onkraj družbenih institucij in odnosov, v katere kot člani družbe vstopamo. Poleg tega človekova narava ni absolutna, večna, univerzalna in enoznačna. Vsi ljudje imamo isto človekovo naravo, ki pa se lahko realizira na zelo različne načine. Tudi če jo razumemo kot temeljni značaj človeka, njegove osnovne potrebe in stremljenja, se moramo vprašati, katera človekova narava predstavlja temelj človekovih pravic.

Študija Marshalla Sahlinsa (2008) o zahodnjaškem pojmovanju človekove narave dokazuje, da so jo številni pisci razumeli kot nekaj sebičnega, tekmovalnega in nič kaj solidarnega. Že Hobbes je s svojim antologijskim rekom »človek človeku volk« opozoril, da ima človek v naravnem stanju pravico do vsega. »Človek je žival, ki potrebuje gospodarja,« je trdil Kant (v Sahlins 2008, 14), John Adams je verjel, da »če bi lahko, bi vsi ljudje bili tirani« (prav tam), medtem ko je Benjamin Franklin izjavil, da »v človekovem življenju obstajata zgolj dve strasti: strast do denarja in strast do oblasti« (Sahlins 2008, 76). Spomnimo na sodobne neenakopravnosti, predsodke in stereotipe, ki v neenakopraven položaj potiskajo ženske, istospolno usmerjene, ljudi drugih narodnosti, veroizpovedi, migrante, skratka vse, ki ne spadajo v okvir »dominantnega normalnega«. Je torej človekova narava kozmopolitski ideal solidarnosti in egalitarnosti ali izraz povzpetništva, ksenofobije, spolne in rasne diskriminacije ter drugih oblik družbene in geopolitične hierarhije?

Človekovo naravo kritizirajo tudi avtorji, ki se pridružujejo Foucaultu in njegovemu antihumanističnemu stališču. Ta zvrča kakršnokoli antropološko konstanto, ki bi pomenila možnost spoznanja brezčasne in univerzalne esence človeka kot osnove za formiranje človekovih pravic. Foucaultovo zavračanje človeške narave meri predvsem na zavračanje domneve o obstoju esence človeštva kot nečesa, kar imamo vsi, nečesa, kar bi bilo lahko vir vednosti o človeku in vir zmožnosti njegovega delovanja, in nečesa, kar bi moglo omogočiti osvoboditev izpod družbenih in političnih omejitev in prisil. Kot pravi, v teku zgodovine ljudje niso nikoli prenehali konstruirati sami sebe, se pravi, nikoli niso prenehali premeščati svojih subjektivitet in so se tako konstituirati v številnih in neskončnih serijah različnih subjektov (Foucault 2002, 276). Še več, »človek« je izum nedavnega časa (Foucault 2005, 422), zato je naivno pričakovati, da bomo kadarkoli soočeni z ultimativno prezenco nečesa, kar bi lahko poimenovali »človek« (Foucault 2002, 276).

Foucault v svojih razmišljanjih opominja, da je treba v analizi diskurza opustiti težnjo po iskanju smisla in tudi resnice. Človeštvo je zanj vedno nedokončan koncept, prostor politične investicije, zaradi česar je treba biti pri vsakem poudarjanju človeškega bistva pozoren na njegov normalizacijski učinek. Človekove pravice tako ne morejo biti esenca ali odraz človekove narave, pač pa so učinek določenih formacij oblasti in vednosti, ki vzpostavljajo »človeka« na podlagi njegovega načina obstoja, konstitutivnih izključevanj, izbrisov in razlikovanj (Golder 2011, 284–287). Človekove narave ni mogoče spoznati v njenem univerzalnem, ahistoričnem bistvu, kar posledično pomeni, da ni končne resnice in absolutnih človekovih pravic.

To ne pomeni, da avtor zavrača vrednote človeške solidarnosti, svobode, enakopravnosti in enakovrednosti. Tisto, kar zavrača, je stališče, da bi človek lahko spoznal svoje univerzalno bistvo in kot avtonomen, razumen in zavesten akter družbene akcije v njem našel osnovo svojih naravnih in neodtujljivih pravic. Skladno s tem ni mogoče postaviti nobenih tez o izvoru človekovih pravic niti o njihovi »resnični« vsebini. Poststrukturalistična teorija diskurza zavrača možnost, da bi lahko stvari spoznali v realnosti, v naravi oziroma same na sebi, pa naj gre za človekove pravice, človeško naravo ali naravno pravo. V okviru tega pristopa je vsak objekt konstituiran kot diskurzivni objekt, zaradi česar ga lahko spoznamo le znotraj diskurza, v katerem smo. Tudi če človekova narava obstaja neodvisno od naših misli, je način, kako jo

razumemo, vedno določen z diskurzom, znotraj katerega jo artikuliramo. Iz tega razloga je ne moremo opredeliti z zunanje točke, ki bi nam zagotavljala pozicijo gotovosti.⁴

Namreč, nič ni inteligibilno, razen besed, skozi katere stopamo v diskurz kot področje praks (Badiou 2007, 10). Spoznati človekove pravice na ravni diskurza pomeni opisati in raziskati korelacije med besedami in rečmi oziroma med stavki in praksami, saj tu ni polja neposrednega izkustva. Človekove pravice niso predmet, ki bi ga lahko čutno zaznali, čeprav učinkujejo na materialni ravni. In vsemu navkljub ta »delno oprijemljiva« razsežnost ne zagotavlja obstoja nekega realnega sveta, ki bi podpiral operacijo, katere odraz je diskurz (prav tam). Vprašanje človekove narave kot take je v prvi vrsti metafizično, na katero ne moremo odgovoriti s fenomenološkimi temelji. Zato ga moramo pustiti ob strani in nadaljevati s študijami, ki v ospredje postavljajo kontingentnost in zgodovinskost človekovih pravic (Wilson 1997, 14). S tega vidika pri proučevanju človekovih pravic in človekove narave ni smiselno dvomiti o njunem obstoju, temveč se je treba vprašati, kako so bili ti koncepti interpretirani, s kakšno obliko vednosti so povezani in kakšni so njihovi učinki na ravni oblasti in identitete subjekta.

2.3 Družbena umeščenost človekovih pravic

Človekove pravice, kot jih poznamo danes, v preteklosti niso obstajale, zato ni povsem jasno, zakaj obstaja težnja po odkrivanju njihovega izvora v tradicionalnih družbah in preteklih zgodovinskih obdobjih (Dembour 1996, 16). Domneva, da pravice obstajajo neodvisno od družbenih institucij, je problematična že zato, ker koncept pravice ne obstaja zunaj družbenega reda. Pravice niso zrak, ki ga dihamo, temveč označujejo odnos, ki ga imamo z nekom ali nečim in v katerem je nekdo nosilec pravic, nekdo drug pa je to pravico dolžen spoštovati. Pravica tako ne more biti interpretirana zunaj družbenih razmerij.

⁴ Tudi nagone, ki naj bi bili stalnica človeške narave, lahko zgodovina zlahka razbije, pokaže na njihove trenutke moči in šibkosti, ugotovi, kdaj je prevladoval eden, pojasni njegov počasen razvoj, premike in uničenje. Človekovo telo ni rezultat lastne fiziologije, temveč je ujeto v ureditev, ki ga oblikuje v skladu z ritmom naravnega in družbenega življenja. Zato se »dejanska zgodovina ne opira na nobeno stalnico: nič v človeku – niti njegovo telo – ni dovolj stalno, da bi razumel druge ljudi in se v njih prepoznal. Vse, na kar se opiramo, ko se obračamo k zgodovini in jo poskušamo zapopasti v njeni totalnosti [...] je treba sistematično razbiti«. (Foucault 1971/2008, 99).

Beitz (2009, 55) sicer pravi, da bi si lahko Lockovo pravico do svobode, življenja in posesti predstavljali kot predinstitucionalne pravice, ki izhajajo iz naravnega stanja. Toda dejstvo, da mora za obstoj posameznikove pravice obstajati konsenz več udeležencev, kaže na to, da je pravica *per se* institucija, ki opisuje odnose med ljudmi in stvarmi, njihovo razumevanje človekovega delovanja in pojmovanja sveta. Po mojem mnenju lahko v naravnem stanju svoboda, življenje in posest obstajajo zgolj kot deskriptivna kategorija. Takoj ko rečemo, da ima nekdo pravico do nečesa, stopimo v okvir normativnosti in s tem tudi v okvir institucije, tudi če se to prepoznavanje ne kaže v pozitivnem pravu, ampak v običajnem kot vrednota, vrlina ali navada.

Pravica, formulirana kot »vsakdo je upravičen do X«, je po izvoru izrazito sekularna, moderna in zahodnoevropska. Ne samo naravno pravo, tudi humanizem in liberalizem, ki predstavljata temelje človekovih pravic, zagovarjata partikularno formo etike kot univerzalni model svobode. Prav zaradi tega, ker se »pravica« osredotoča na posameznika in ne na skupnost, je v številnih družbah neuporabna (Pollis in Schwab v Preis 1996, 291), saj kot pravi Panikkar (1982), predpostavke in implikacije zahodnih človekovih pravic v drugih kulturah niso prisotne. UDČP na primer implicira obstoj univerzalne človekove narave, individualizem posameznika, ki je ločen od družbe, družbo, ki je ločena od kozmosa, demokratični družbeni red in podobno. Zahodni sistem človekovih pravic izraža preokupacijo s posameznikom, njegovo inherentno vrednostjo, osebno avtonomijo in lastnino. Asmarom Legesse (v Preis 1996, 291) trdi, da različne družbe formulirajo svoje koncepte človekovih pravic znotraj različnih kulturnih diskurzov. Zato človekove pravice enostavno ne morejo biti univerzalen koncept, teoretično pa to lahko – čeprav malo verjetno – postanejo. Tu se kaže tudi problem zahodne vzvišenosti, ki predvideva, da sedanji trenutek odraža najvišjo stopnjo razvoja, in od drugih pričakuje – in vsiljuje – isto pot tranzicije od manjših tradicionalnih skupnosti k centralizirani ureditvi v obliki nacionalnih držav (Panikkar 1982, 88).

2.4 Človekove pravice v zgodovinski perspektivi

Nekateri avtorji začetke človekovih pravic pojasnjujejo z dosežki grških in rimskih stoikov (Ishay 2007; Lewis 2003), mnogi argumentirajo, da lahko o začetkih človekovih

pravic govorimo v 18. stoletju⁵ (Stearns 2012; Neier 2012), vse pogostejši pa so tudi avtorji, ki začetke človekovih pravic umeščajo v obdobje po drugi svetovni vojni (Moyn 2010; Osiatynski 2013). Izrazi, kot so naravne pravice, pravice človeka in človekove pravice, se danes pogosto uporabljajo sinonimno, čeprav je takšno enačenje sporno z več vidikov (Moyn 2010; Vincent 2010; Herbert 2002).

Najprej zaradi natančnosti glede dejanske uporabe terminov v danem obdobju. Izraz človekove pravice se je začel uporabljati po drugi svetovni vojni oziroma ustanovitvi OZN leta 1945, naravne pravice se navezujejo predvsem na teorije naravnih pravic iz 17. in 18. stoletja, pravice človeka pa se v največji meri nanašajo na obdobje francoske revolucije, ko je nastala *Deklaracija o pravicah človeka in državljana*.

Nato je tu še pomembnejše vsebinsko razlikovanje, ki z enačenjem izrazov izgubi svoj pomen. Čeprav se naravne pravice, pravice človeka in človekove pravice povezujejo z idejami svobode, pravičnosti in posameznikovih pravic, moramo vedeti, da so bili retorika, logika, razumevanje in interpretacija pravic v teorijah naravnih pravic Sieyès, Grotiusa, Pufendorfa, Hobbesa in Locka povsem drugačni od sodobnega mednarodnega prava tako po vsebini kot po namenu. Med njimi obstajajo podobnosti, toda tudi pomembne razlike, zaradi katerih je vredno ohraniti različne izraze. Drugače se izgubi sled za tem, kaj so določene pravice v času, ko so bile vzpostavljene, dejansko pomenile, in tudi katere njihove značilnosti se ohranjajo skozi čas.

Moyn v enem svojih predavanj pravi, da se skozi razmišljanje o človekovih pravicah kot nečem zgodovinsko daljnosežnem izraža domneva, da te niso naključna ideja, ki bi bila ustvarjena po nesreči. Ustvarja se vtis o pravi ideji, ki se je pojavila in ohranila skozi vsa ta stoletja in tudi tisočletja ravno zato, ker je resnična in veljavna. Zgodba je teleološka in triumfalna, saj napoveduje dobre novice in uspeh ideje človekovih pravic. Toda takšno raziskovanje zgodovine človekovih pravic je pomanjkljivo, ker iz njega marsikaj izpade (Moyn 2009). To je pravzaprav problem tradicionalnega zgodovinskega pristopa, ki poskuša en pojav zvesti na idealno kontinuiteto v obliki teleološkega

⁵ Denimo Kriegl (2002) v svoji analizi naravnega prava in države pravi, da imajo pravice človeka, ki so se pojavile znotraj procesa vzpostavljanja moderne nacionalne države, temelj v skupnem človeštvu. Te pravice, ki so se pojavile v francoski *Deklaraciji o pravicah človeka in državljana*, namreč izhajajo iz teorij Hobbesa, Rousseauja, Spinoze in Locka ter njihovih naravnih pravic in naravnega stanja, v katerem so vsi ljudje enaki (kar naj bi bila skupna podstat ideji človeštva).

gibanja ali naravnega procesa (Chartier 1991, 5). Vse prevečkrat se dogaja, da avtorji razvijajo analogije in podobnosti med idejami oddaljenih obdobij, ne da bi dokazali neposreden vpliv na pojav podobnih idej v sodobnem času.⁶ Pri tem izpuščajo kontekstualizacijo pravic in ne odgovarjajo na vprašanja, kot so kakšne funkcije je imela ideja pravic v posameznem obdobju, kakšne implikacije in kakšne razsežnosti, kako je bila ideja umeščena v družbeno okolje, v logiko oblasti in vladanja. Ko se ustavimo ob tovrstnih vprašanjih, vidimo, da teze o kontinuiteti ni tako enostavno zagovarjati, saj se izgubi prav baza, na kateri danes slonijo človekove pravice.

Na splošno gledano so avtorji iz 17. in 18. stoletja pravice interpretirali kot odraz naravnega stanja stvari. Spraševali so se o naravi človeka in iz svojih dognanj poskušali razviti njegove pravice ter utemeljiti omejitve oblasti. Nekateri izmed njih so pri tem razvili ali nadgradili idejo družbene pogodbe v smislu domnevnega družbenega pristanja, v katerem so ljudje s svobodnim sporazumom opredelili svoje pravice in dolžnosti. Prepričani so bili, da je tako mogoče utemeljiti naravni pravni red, ki je univerzalen, se pravi veljaven za vse čase in za vse ljudi. S tem je povezano tudi najpogostejše napačno in poenostavljeno razumevanje naravnega prava, in sicer da se temeljno ukvarja z naravnimi pravicami ljudi.

Naravne pravice so del naravnega prava, toda v njem ne zasedajo centralnega mesta. Napačno si je predstavljati naravno pravo v današnjem pomenu besede, saj se ne odraža v konkretiziranih zakonih niti ne ponuja robustnega okvira pravil človekovega delovanja. Naravno pravo je v primerjavi s sodobnih konceptom prava veliko bolj abstraktno (Vincent 2010, 119) in se kaže v obliki normativnih teorij o družbeni ureditvi in pravičnosti. Njegov cilj ni zagovor pravic ljudi, temveč argumentacija moralnih temeljev vzpostavitve in delovanja politične oblasti, njeno delovanje z vidika vojne in miru, družbene ureditve, pristojnosti oblasti in ljudi ter ne nazadnje suverenosti države in njene oblasti nad ozemljem in populacijo. Naravne pravice v tej teoriji niso predstavljale sredstva zaščite pred arbitrarnim poseganjem države, kar se danes kaže kot bistvena karakteristika človekovih pravic (Moyn 2010; Herbert 2002, 293; Vincent

⁶ Med antično in srednjeveško idejo človeške enakosti ter pojavom človekovih pravic lahko obstajajo idejne podobnosti, toda med njima ni nobenih neposrednih povezav; namreč tudi ob tej isti antični in srednjeveški filozofiji bi lahko drugačno sosledje dogodkov v 17. in 18. stoletju pripeljalo do povsem drugačne družbene organizacije, ki bi še vedno temeljila na družbeni neenakosti in privilegijih posameznih družbenih skupin.

2010, 119). Pravzaprav so precej daleč od stališča individualističnega vrednotenja posameznika; kajti posameznik je bil v teorijah naravnih pravic v končni fazi vedno del neke skupnosti, ki se ji je moral podrediti, pri čemer je skupno dobro praviloma prevladalo nad individualnim dobrim.

Čeprav se teorije naravnih pravic berejo kot poskus omejitve kraljeve oblasti in ločevanja med legitimno in nelegitimno uporabo politične oblasti (Beitz 2009, 57), je bila zaščita posameznika kljub vsemu nična; naravne pravice, kot pravi Herbert (2002, 293), niso v praksi nikoli nikomur nalagale dolžnosti, niti nikoli niso bile vezane na posedovanje ali priznanje posameznikovega dostojanstva. To so bile pravice oziroma svoboščine, ki jih ima človek v naravnem stanju in so navadno pomenile pravico do varnosti, blaginje in vsega, kar omogoča preživetje posameznika, četudi to pomeni škodovati drugemu. Termin naravne pravice, ki je bil v uporabi v 17. in 18. stoletju, je bil manj egalitaren, bolj individualistično naravnani in ni bil mednarodno utemeljen⁷ (Nickel 2007, 12). Koncept *mednarodnega* pa v tistem času sploh še ni obstajal (Moyn 2010, 38⁸).

Sekulariziran in avtonomen posameznik se prvič pokaže šele znotraj koncepta pravic človeka v času francoske deklaracije. O pravicah človeka obstajajo številne razprave, manj pogosto pa so v zvezi z njimi nastajale znanstvene teorije. Pravice človeka v tem pogledu delujejo kot prizemljene naravne pravice, ki se osredotočajo na pragmatične funkcije znotraj obstoječega družbenega reda. Tudi pravic človeka ne determinira pravna stroka in ne služijo kot pravna zaščita posameznika, temveč so predvsem legitimacijsko sredstvo znotraj procesa konstitucije moderne države, vzpostavitve ljudske suverenosti in nacije ter rušitve starega reda privilegijev in neenakosti. Njihov cilj ni vzpostavitev političnega in pravnega reda, ki bi državo omejeval, temveč nacionalnega političnega reda. Čeprav pravice človeka posnemajo retoriko univerzalnosti, se dejansko izkaže, da niso mišljene za vse ljudi, saj še vedno podpirajo družbene neenakosti, še posebno na področju političnih pravic.

⁷ Nickel (2007, 13) pravi, da so sodobne človekove pravice manj individualistično naravnane, ker pogosto ljudi obravnavajo kot pripadnike določenih družbenih skupin ali skupnosti, denimo narodov, migrantov, žensk itd.

⁸ Čeprav je Bentham skoval izraz mednarodno že v letu 1780, se je internacionalizacija v obliki ekonomske in regulativne integracije skupaj z internacionalnimi projekti začela šele po komunikacijski in transportni revoluciji po letu 1850 (Moyn 2010, 38).

Človekove pravice, ki se predstavljajo kot sredstvo zaščite posameznika pred državno oblastjo in so artikulirane na podlagi pripadnosti skupnosti človeštva, se pomembno razlikujejo od naravnih pravic in pravic človeka. In če prehod od prvih do drugih zaznamuje revolucija pomenov in praks, potem je napačno začeti predstavljati druge s prvimi, pravi Moyn (2010). Avtor poudarja, da se v nasprotju z razširjenim prepričanjem v resnici še dve desetletji po sprejetju UDČP na političnem parketu ni spremenilo skorajda nič; človekove pravice so ostale periferne v vojni retoriki in povojni rekonstrukciji pa tudi v razpravah o holokavstu in drugih vojnih in povojnih pobojih. Vse do sedemdesetih let se ni pojavilo niti nobeno širše družbeno gibanje, ki bi ga lahko poimenovali gibanje človekovih pravic. V tem pogledu Moyn (prav tam) zavzema radikalno stališče, saj poskuša pokazati, da se zgodovina človekovih pravic pravzaprav začneja tam, kjer in ko se ljudje začnejo boriti za vrednote, zapisane v deklaracijah in konvencijah ter hkrati uporabljajo retoriko univerzalnih pravic.⁹ Razkrajanje številnih mitov o nastanku človekovih pravic prinaša novo in tudi boljše razumevanje (ne)moči teh sodobnih družbenih fenomenov, saj kot prepričljivo pravi Moyn (2010, 12), je glavna posledica predvidevanj o njihovih davnih zgodovinskih koreninah predvsem zamegljevanje pogojev njihovega nastanka, ki jih poskušajo pojasniti.

A ne glede na pomembne razlike med obravnavanimi koncepti je ohranitev poudarka na kontinuiteti pomembna zato, ker se »motnja« simbolnega reda, ki nakazuje diskontinuitete, večinoma dotakne zgolj površine, to pa pomeni, da mora hegemonski poskus potencialne spremembe družbenega reda šele doseči verodostojnost kot rešitev za spremembo simbolnega reda. Dejstvo namreč je, da so naravne pravice navdihnile številne protagoniste revolucij 18. stoletja in da je *Deklaracija o pravicah človeka in državljana* premaknila politiko pravic v povsem novo smer, četudi pravice človeka niso bile sredstvo zaščite, ki bi segalo onkraj države in nacije. Dejstvo je tudi, da je podobnosti francoske *Deklaracije o pravicah človeka in državljana* ter UDČP nemogoče spregledati. In ne nazadnje, priznati moramo, da se skupna točka naravnih pravic, pravic človeka in tudi sodobnih človekovih pravic kaže v tem, da v sebi nosijo

⁹ Njegova argumentacija pojasnjuje napake analitikov človekovih pravic, ki preteklost opisujejo tako, da se bere kot priprava na veliki dogodek oziroma kot prihodnost, ki čaka, da se bo zgodila. Pri tem pa je veliki dogodek prikazan precej manj presenetljivo, kot dejansko je. »Postulat, da se je tisto, »kar se je dejansko zgodilo«, zgodilo zaradi nujnosti, je klasična retrospektivna iluzija historične zavesti, ki vidi zgodovino kot polje možnosti, znotraj katerega se tisto, »kar se je dejansko zgodilo«, pojavi kot *ex post facto* kot edina prihodnost te preteklosti« (Furet v Baker 1994b, 192).

del tradicije upora zoper izkoriščanje in degradacijo ter nagnjenje k politični in etični utopiji v smislu razodetja, ki se sicer ne bo nikoli zgodilo, a temu navkljub lahko nastopa kot načelo odločanja znotraj moralnih sodb (Douzinas 2000, 380). S tega vidika so pomembne tako podobnosti kot razlike, ki potekajo kot igra med diskurzivnim formiranjem novih in hkratne odvisnosti od starih pomenov.

2.5 Pojmovanje človekovih pravic v empirični perspektivi

Splošno gledano se empirične študije človekovih pravic razlikujejo od normativnih v tem, da je njihov prvotni namen razumeti in razložiti, *zakaj, kako, kdaj* in *kje* človekove pravice kot družbeni pojavi delujejo, ne pa, *kakšne naj bodo*. Preliminarno specifikacijo raziskovanja človekovih pravic v tej perspektivi je možno opredeliti v vsaj dveh osnovnih idealno-tipskih orientacijah, *notranji* in *zunanji*. Notranja perspektiva predstavlja del študija prava in odraža korpus znanj, ki se usmerjajo k doseganju večje učinkovitosti pravnega sistema kot takega; ukvarja se s sodbami o kratenju človekovih pravic, s tehničnimi vprašanji notranje logike zakonodaje, njene koherentnosti, obsežnosti in pomena, razvija konsistentnost pravil ter omogoča intelektualno bazo znanja o pravu kot tudi praktično usposabljanje na tem področju. Zunanja perspektiva pa se v nasprotju s tem ukvarja s študijami družbenih praks človekovih pravic zunaj prava (Deflem 2008, 4–5).

Človekove pravice se v empiričnem pojmovanju oddaljujejo od naravnega in se približujejo pozitivnem pravu, ki je njegova antiteza, saj je zadnje »časovno, krajevno in personalno omejeno, njegovi ustvarjalci so ljudje, po vsebinski plati pa vsebuje pravila, ki so le bolj ali manj popolna in pravična« (Pavčnik 1997, 158). Cilj empiričnega raziskovanja torej ni v iskanju bistva človekovih pravic ali utemeljevanju njihove naravne univerzalnosti, temveč v proučevanju dejanske implementacije in interpretacije pravic v določenem kontekstu. Bistvo družboslovnega raziskovanja je proučevanje v kontekstu, ki ga zaznamuje zanimanje za koncepte, na katerih človekove pravice slonijo, ter tudi zanimanje za družbene učinke, ki jih imajo.

Za nazorno ilustracijo različnih pristopov k pojmovanju človekovih pravic služi delo Marie-Benedicte Dembour o štirih šolah človekovih pravic (2006, 2010). Njena opredelitev je uporabna, ker opisuje odnose med razumevanjem človekovih pravic,

mednarodnega prava človekovih pravic, njihovih ontoloških temeljev, njihove realizacije in univerzalnosti. Tako posredno opozori na problematično rabo terminologije, zlasti na pomanjkljivo ločevanje med idejo in pravom človekovih pravic. Presenetljivo namreč je, kako redko študije utemeljijo rabo termina človekovih pravic in kako pogosto se dogaja, da je njihov pomen posredovan implicitno skozi tekst brez ustrezne predhodne opredelitve (Goodale 2007, 6). Zato prihaja do različnih razumevanj, še posebno ker so pravice tako v akademskih kot tudi političnih in laičnih krogih pogosto predstavljane kot samoumevne. Dembour poleg »naravnopravne šole«, ki smo jo obravnavali v prejšnjem delu poglavja, ločuje »deliberativno šolo«, ki obravnava pravice kot dogovorjene; »protestno šolo«, ki jih razume kot izbojevane, ter »diskurzivno šolo«, ki pravice dojema kot govorjene.¹⁰

Šola človekovih pravic	Naravnopravna	Deliberativna	Protestna	Diskurzivna
Človekove pravice so	Dane	Dogovorjene	Priporjene	Govorjene
Kako se kažejo?	Kot pravice	Kot načela	Kot zahteve in prizadevanja	Kot jih kdo formulira
Komu so namenjene?	Vsem posameznikom	Pravičnemu vodenju družbe	Zatiranim	Naj bi bile, ampak niso, namenjene zatiranim
Ali se izražajo v pravu?	Zagotovo, to je njihov cilj	Zagotovo, skozi pravo šele zaživijo	Ne kot take, saj pravo sčasoma pravice zataji	Človekove pravice so element prava, toda s kakšnimi implikacijami?
Ali so univerzalne?	Da, so del strukture naravnega sveta	Potencialno, če dosežemo konsenz	Zgolj v svojem jedru, saj so jih ugrabile vlade	Ne, univerzalnost je pretveza vplivnih
Na čem so utemeljene?	Na naravi, Bogu, razumu	Na družbenem konsenzu o vodenju družbe	Na tradiciji družbenih bojev	Na jeziku

Preglednica 1: Idealno-tipske kategorije pojmovanja človekovih pravic

Vir: Dembour 2006

Kot je razvidno iz preglednice, so človekove pravice znotraj empirične perspektive razumljene kot del družbenega življenja, ki se kaže v človekovem delovanju in razmišljanju ter v odnosih do drugih ljudi in statusa znotraj družbenih ureditev. Nekateri raziskovalci mednarodno pravo razumejo kot njihov temelj človekovih pravic (deliberativna šola), drugi kot sredstvo za ohranjanje prevlade vladajočega razreda

¹⁰ Avtorica poudarja, da so omenjene šole oblikovane idealno-tipsko in še zdaleč niso fiksne kategorije, ki bi enoznačno opisovale miselne perspektive. Poleg tega opozarja tudi, da je izraz šola lahko zavajajoč, saj se avtorji znotraj posamezne šole lahko ne prepoznavajo kot sorodne niti se morda med seboj ne poznajo.

(protestna šola) in spet tretji kot učinek diskurza, kjer pravice nimajo bistvene eksistence, temveč so učinek odnosov moči (diskurzivna šola).

Deliberativni avtorji iskreno verjamejo, da lahko človekove pravice omogočijo zaščito posameznika in boljši svet, čeprav jim ne pripisujejo statusa večne resnice. Denimo, Michael Ignatieff (2000, 342) pravi, da so pravice rezultat kompromisov, da niso svete niti niso sveti tisti, ki jim pripadajo. Biti nosilec človekovih pravic zanj ne pomeni biti sveto nedotakljiv, temveč biti predan skupnosti, v kateri se konflikti razrešujejo z razpravo namesto z nasiljem. To še ne pomeni, da Ignatieff ne verjame v univerzalnost pravic, toda njegova univerzalnost ni *a priori* univerzalnost, ampak nekaj, kar lahko na podlagi najmanjšega skupnega imenovalca *a posteriori* dosežemo s konsenzom.¹¹ Podobno pravi An-Na'im (2009, 69–70), ki kot skupni imenovalec vidi temeljne skupne interese, skrbi, sposobnosti in vrednote vseh ljudi, ki jih je možno določiti šele pozneje; najprej poziva k rešitvi teoretskih in metodoloških izzivov, tako da bo lahko skupna kultura univerzalnih človekovih pravic vzpostavljena na trdnih konceptualnih in empiričnih temeljih. Po drugi strani pa uspešnost človekovih pravic pogojuje tudi z njihovo reinterpretacijo in legitimacijo znotraj lokalnih kulturnih tradicij. Kulturna legitimacija je zanj nujna in jo je mogoče izvesti retrospektivno znotraj odnosa med temeljnimi človekovimi pravicami in razsvetljeno interpretacijo kulturnih vrednot. Kot vidimo, so pravice v tem primeru pridobljene, so koncept, ki ga je mogoče zgraditi in za katerega je treba nekaj narediti.

Za avtorje znotraj protestne šole so človekove pravice predvsem cilj, za katerega se moramo nenehno boriti. V tem pogledu pravice ne predstavljajo načel delovanja, ampak se kažejo kot zahteve in prizadevanja zatiranih skupin. Prav iz tega razloga jih protestni avtorji razumejo kot jezik upora in kot obljubo prihajajočega. A vendar so zanje te pravice dejansko zunaj dosega preprostih ljudi, saj so jih ugrabile liberalne oblasti, s čimer so izgubile svoj pristni emancipacijski potencial in značaj (Douzinas 2000). Že Marx (2005) pravi da so pravice človeka in državljana prepojene z ideologijo vladajočega razreda in zato niso svoboščine, ki bi omogočale emancipacijo proletariata,

¹¹ Jezik človekovih pravic zanj predstavlja možnost za vzpostavitev osnove za razpravo, čeprav se lahko izkaže, da je skupna baza človeštva omejena; morda nič več kot osnovno zavedanje, da bolečina in ponižanje za nekoga pomenita enako bolečino in ponižanje tudi za nekoga drugega. Toda ne glede na to, skupen najmanjši imenovalec zanj predstavlja možnost, od koder lahko vzniknejo različne ideje človekovega uspeha (prav tam, 349).

pač pa »svoboščine«, ki s poudarjanjem načel svobode, enakosti in pravičnosti zatirajo dejanska razmerja zatiranja in izkoriščanja.¹² Vidi jih kot del procesa uresničevanja interesov družbenih elit, ki so kot taki daleč od resničnega koncepta človekovih pravic. Avtorji protestne šole verjamejo v človekove pravice kot take, vendar hkrati poudarjajo, da trenutna institucionalna mreža ne zagotavlja njihove realizacije, zato kličejo po vrnitvi pravih človekovih pravic. Te tako na eni strani razumejo kot povezane z vodenjem države in hkrati kot produkt ljudskih uporov, ki enako pomembno rekonstituirajo politično sfero, še posebno z vidika človekovih pravic in s tem povezanih imaginarijev družbenega in globalnega razvoja (Baxi 2002; Stammers 1999; Andreassen in Crawford 2013; Goodhart 2013).

Takšna pozicija se pomembno razlikuje od zadnje, diskurzivne šole, v katero se uvrščajo avtorji, ki so do človekovih pravic nihilistično naravnani. Te po njihovem mnenju obstajajo zgolj, ker o njih govorimo (Dembour 1996, 18). Zato se ne ukvarjajo z vprašanjem njihovega izvora ali postavljanjem drugačnih resnic o človekovih pravicah, temveč jih obravnavajo skozi jezik ter poskušajo poudariti njihove nekonsistentnosti, skozi katere se razkrivajo neslutene povezave in odnosi moči (Dembour 2010). Zanje človekove pravice ne ponujajo odgovora na težave sodobnega sveta, temveč so predvsem orodje izražanja političnih zahtev. V sistemu človekovih pravic pogosto vidijo imperializem zahodnega sveta in poudarjajo omejitve individualistično naravnane etike, na katerih sloni (Dembour 2006, 2010). V tem slogu Makau W. Mutua (1996, 653) pravi, da abstrakcija in depolitizacija korpusa človekovih pravic zakrivata politični značaj norm, ki si jih ta prizadeva posplošiti, ter da med zahodnim liberalizmom in človekovimi pravicami obstaja tautološki odnos. Ravno nasprotno kot pri protestni šoli človekovih pravic niso ugrabile liberalne oblasti, temveč so njihov neposredni inherentni produkt.

¹² Čeprav Marx ni razvil fokusirane pravne teorije, je njegovo razumevanje prava razvidno iz njegovih temeljnih del; pravo je razumel v instrumentalističnem smislu kot orodje za varovanje buržoaznih koristi, saj kot pravi, pravna doktrina opravičuje prakse kapitalističnih zakonov, čeprav se razglašajo kot veljavna in pravična za vse. Kot taka je prežeta z ideologijo vladajočega razreda in pronica v zavest proletariatu, ki jo sprejme, čeprav je prav na podlagi takšnega pravnega reda v ekonomsko podrejenem položaju (Deflem 2008, 24–26).

2.6 Dekonstrukcija človekovih pravic

Izziv raziskovanja človekovih pravic z vidika je lahko zastavljen s stališča Barthesove koncepcije mita; ta v ospredje postavlja proces njihove naturalizacije, ki vodi k prepričanju, da so človekove pravice neideološke in naravne. To je bistveni princip mita, se pravi, da zgodovino spreminja v naravo. Kot pravi Barthes (1987, 142–143), mit ne zanika stvari, saj je njegova funkcija ravno nasprotna, o njih mora govoriti; toda to naredi tako, da jih očisti, jih naredi za nedolžne, jim da nevtralni in večni obstoj. Mit stvarjem da jasnost, ki ne potrebuje dodatnega pojasnjevanja, temveč omogoča, da so predstavljane kot dejstvo. Poleg tega odpravlja kompleksnost stvari in jim da preprostost esence, izloči vsakršno dialektiko, organizira svet brez kontradikcij in se ne ozira za tistim, ki ni neposredno vidno, temveč za tistim, kar je očitno in samoumevno. Tako se stvari zdijo, kot da nekaj pomenijo same po sebi (prav tam).

UDČP je očitno takšen primer. Njen prvi člen se glasi: »Vsi ljudje se rodijo svobodni in imajo enako dostojanstvo in enake pravice. Obdarjeni so z razumom in vestjo in bi morali ravnati drug z drugim kakor bratje«. UDČP prikazuje transcendentalno naravo znotraj družbenih vrednot, ki s tem postajajo naturalizirane (Hastrup 2003, 20). Mit človekovih pravic je torej treba razbiti. To je uspelo mnogim, ki so pod vprašaj postavili njihovo nejasnost, ohlapnost, neizterljivost in vodljivost. Številni so poudarjali tudi njihovo pretirano simboličnost in preskromno konkretnost, zavajajočo ontologijo, individualistično usmerjenost ter podrejenost globalnim ekonomskim in političnim silam.

Tudi Hannah Arendt je bila ena izmed tistih, ki so odkrito in prepričljivo dvomili o potencialu človekovih pravic. V svojem delu *Izvorih totalitarizma* (2003) opozarja na njihove notranje nekonsistentnosti, saj ne verjame, da bi se lahko, kot so zastavljene, tudi dejansko uresničile. Temelji problem sodobnega prava človekovih pravic vidi v dejstvu, da njihova zaščita temelji na sistemu suverenih nacionalnih držav in članstvu v njihovih političnih skupnostih. Arendt s tem opozarja na dejstvo, da nacionalna država kot oblika politične ureditve onemogoča univerzalno spoštovanje človekovih pravic; te so vedno upoštevane le znotraj partikularnega teritorija, tj. nacionalne države, če imajo

posamezniki svoj politični prostor v njej.¹³ Nedokumentirani migranti ali denimo slovenski primer izbrisanih so simptomatski primer pomanjkljivosti takšne zaščite; težava pri njih ni v tem, da bi bili oropani življenja, temveč v tem, da ne pripadajo več nobeni skupnosti – ne v tem, da niso enaki pred zakonom, temveč da zanje ne obstaja noben zakon (Arendt 2003, 376). In kot pokaže s svojo znano formulacijo, je v dani situaciji temelj človekovih pravic zgolj ena pravica, tj. pravica imeti pravice (angl. *right to have rights*). Kajti osnova človekovih pravic, ki temelji na domnevnem obstoju človeškega bitja kot takega, se je podrla isti trenutek, ko so se pojavili ljudje, ki so v resnici izgubili vse druge lastnosti in posebne odnose, razen tega da so ostali ljudje (Arendt 2003, 380). Hannah Arendt spada med redke teoretike 20. stoletja, ki so ponudili tako globok, kritičen in pronicljiv razmislek o omejitvah človekovih pravic. Zato ni presenetljivo, da se več kot petdeset let pozneje nanjo še vedno sklicujejo številni vplivni avtorji, med njimi Balibar, Douzinas, Agamben, Ranciere in Žižek.

Agamben (2004) denimo neposredno prevzame njen argument in ga razvije z distinkcijo med političnim in naravnim življenjem, s čimer praktično ponovi formulacijo oziroma paradoks človekovih pravic. Grki so za označevanje življenja uporabljali dva semantično in morfološko različna izraza: *zoe*, ki pomeni preprosto dejstvo življenja, skupno vsem živim bitjem (živalim, ljudem ali bogovom), in *bios* ki je označeval obliko ali način življenja, lasten nekemu posamezniku ali skupini. *Bios* je označevalo življenje v polis, kot politično eksistenco, *zoe* pa je iz nje izključen in je pomenil naravno življenje v vseh svojih bioloških funkcijah. Agamben pravi, da se je prostor naravnega življenja, ki je bil v starem režimu postavljen ob rob, postopoma popolnoma prekril s političnim prostorom, naravno in politično življenje pa sta vstopila v območje neodpravljljive nerazlikovanosti (Agamben 2008, 17). To naravno življenje, ki je bilo z vidika vodenja političnih entitet v starem režimu povsem nepomembno, so spolitizirale deklaracije. Naravno življenje je tako stopilo v ospredje v strukturi države ter postalo temelj njene legitimnosti in suverenosti (Agamben 2008, 138). Besedilo *Deklaracije o pravicah človeka in državljana* iz leta 1789 priča o tem, da je človek tisti, ki se predstavlja kot vir in nosilec pravic, s čimer ponazarja, kako se je človeško življenje

¹³ Hannah Arendt pravi, da se človekove pravice v praksi enačijo z državljanskimi; izguba pravic posameznika kot državljana (ali tujca z dovoljenjem za bivanje) v realnosti pomeni izgubo njegovih človekovih pravic, kajti v tem primeru v tej isti državi ne obstaja noben mehanizem, ki bi njegove pravice zaščitil (Arendt 2003, 372; Pajnik 2009). Človekove pravice, ki na normativni ravni pripadajo vsakemu posamezniku ne glede na njihov državljanski status, v praksi štiti pravni sistem ali politične institucije in so vezane na politični status posameznika.

odprlo na razpolago biopolitiki moderne (prav tam). Zato Agamben pravi, da deklaracije pravic pomenijo izvorno obliko vpisa naravnega življenja v pravno-politični red, s čimer posameznik postane le še bolj podvržen moči suverene oblasti.

Paradoks človekovih pravic se pokaže natanko v trenutku, ko človek preneha biti politično bitje; ko posamezniku ne preostane nobena druga identiteta kot ta, da je človek – in se hkrati prezentira kot idealni nosilec univerzalnih naravnih človekovih pravic –, dejansko postane človek brez vsakršnih pravic. Oziroma kot pravi Ranciere (2004, 298), »populacije [so bile] oropane svojih pravic ravno na podlagi dejstva, da so bili zgolj ljudje«. Kot kaže, se vsi avtorji strinjajo, da je temeljni problem človekovih pravic ta, da gre za pravice oseb, ki pravic nimajo (prav tam), da so to so pravice tistih, ki so lačni in revni ali izpostavljeni ubijalskemu nasilju (Žižek 2005, 125). Človekove pravice so postale mit postmodernih družb, ki se realizira zgolj v podobi posameznikov, ki trpijo grobe kršitve tistih sil, ki so razglasile njihovo zmago (Douzinas 2000, 380). To so pravice ljudi, ki so žrtve zatiranja in ki ne morejo realizirati pravic, čeprav so njihovo zadnje upanje. Posledično mora njihove pravice zagovarjati kdo drug – kar se imenuje pravica humanitarne intervencije oziroma pravica do napada (Ranciere 2004, 298). Človekove pravice tako dejansko pomenijo pravico zahodnega sveta do politične, ekonomske, kulturne in vojaške intervencije v državah tretjega sveta po njihovi izbiri in v imenu človekovih pravic¹⁴ (Žižek 2005, 126–128).

Človekove pravice se kažejo kot predpolitične, kot zaščita pred presežkom moči, kot nadrazredne in hkrati prvenstveno predstavnice razreda, ki sam nima zmožnosti učinkovitega zastopstva (prav tam), oziroma kot antipolitika in čista zaščita nedolžnih pred velikansko in potencialno kruto ali despotsko mašinerijo kulture, države, vojne, etničnih konfliktov, patriarhije in drugih mobilizacij kolektivne oblasti proti posameznikom (Brown 2004, 453). Žižek se sprašuje, za kakšno politizacijo gre pri tistih, ki ukrepajo v imenu človekovih pravic. Kajti kot ugotavlja, ne gre le za praktične političnoekonomske interese, temveč tudi za ustvarjanje političnih in ekonomskih razmer, v katerih se lahko udejanja »pravilna« oblika svobode (liberalno-demokratični

¹⁴ Žižek aspekte kontekstualnosti in zgodovinske pogojenosti človekovih pravic vkomponira v razpravo o liberalnem fundamentalizmu, fikciji svobodne izbire in presežku moči, ki ga ponazori s stavkom »Demokracija je OK, če je očiščena svojih populističnih izgrediv in omejena na tiste, ki so dovolj zreli, da jo izvajajo« (Žižek, 2005, 120). Skratka, človekove pravice so dobre, če so narejene po meri tistega, ki o njih odloča v svetovnem merilu.

kapitalizem, globalna tržna ekonomija ipd.); humanitarne antipolitične politike preprečevanja trpljenja se tako na koncu stečejo v težnjo razvoja kolektivnega projekta družbenopolitične transformacije.

Žižek se ne zadovolji s cinično marksistično domnevo o redukciji človekovih pravic na iluzijo, ki prikriva drugačno dejanskost in se sklicuje na Levi-Straussovo simbolno učinkovitost; pojavitev koncepta enakopravne svobode (*egaliberte*), ki je simbolna fikcija, ima kot taka svoje dejanske učinke (Žižek 2005, 130). Gre namreč za ponotranjenje človekovih pravic, ki smo jih (nekateri) vzeli za svoje in so zaradi tega sredstvo artikulacije naših tegob. Zato univerzalne človekove pravice lahko razumemo kot nekaj, kar označuje natanko prostor prave politizacije; kajti na koncu gre prav za to – za pravico političnega posameznika do radikalnega neujemanja s samim sabo kot golim človeškim bitjem, za pravico biti umeščen v skupnost, ki pa je paradoksnost predvsem pravica posameznika, ki nima pravega mesta v družbeni stavbi (Žižek 2005, 131). V tem pogledu človekove pravice niso zgolj iluzija, temveč sredstvo realne rezistence, to kar Ignatieff pravi, da je edino, kar nam preostane – da se s pomočjo človekovih pravic upremo silam, ki jih krojijo po lastni meri, in se zavzamemo za zmanjševanje nasilja, mučenja, ubijanja, posiljevanja in nehumanega ravnanja (Ignatieff 2000, 342); »ni razloga, zakaj bi se morali opravičevati za moralni individualizem v jedru diskurza človekovih pravic; ravno ta je tisti, zaradi katerega so pravice privlačne podrejenim skupinam, soočenim s trpljenjem ali zatiranjem«.

Wendy Brown (2004, 495) v odgovor na Ignatieffova stališča izpostavlja dejstvo, ki ne podpira njegovega instrumentalističnega argumenta; Američani še nikoli v zgodovini niso imeli toliko pravic in obenem tako malo moči, ki bi jim omogočala participacijo pri oblikovanju kolektivnega razumevanja pravičnosti ali pri določanju nacionalnih interesov. Ponovno se lahko vprašamo, kaj je njihova simbolna učinkovitost, ki omogoča njihove učinke na ravni vsakdanjega življenja. Del te se vsekakor kaže v pravnem instrumentalizmu, ki posameznikom omogoča zaščito svojih pravic. Drugi in tudi večji del pa se kaže v diskurzu človekovih pravic; W. Brown (prav tam) jasno razloži, zakaj pravice nimajo vsemogočnega potenciala, da bi omejile moč države, niti moči, da bi opolnomočile posameznike in državljane za odločanje o družbeni, ekonomski in politični pravičnosti. Preprosto zato, ker oblast ne prihaja samo od zgoraj v suvereni ali pravni obliki, ker človekove pravice niso zgolj zaščita pred družbeno in

politično oblastjo, ampak so kot aspekt upravljavske oblasti ključen del delovanja oblasti oziroma so kot take taktika in način vladanja in dominacije. Zato moramo upoštevati oba vidika človekovih pravic, tistega, ki omogoča zaščito posameznikov pred nehumanim in diskriminatornim ravnanjem države, in tudi tistega, ki več kot očitno dokazuje, da gre za obliko delovanja oblasti in onemogočanja posameznikovih zmožnosti.

Vprašanje torej je, ali sistem človekovih pravic omogoča zaščito proti ubijanju, mučenju in poniževalnemu ravnanju. Kot pravi Brown (2004), je aktivizem na področju človekovih pravic moralnopolitični projekt, ki tekmuje z drugimi podobami pravičnosti in je kot tak ne le zgolj politična taktika, temveč oblika politične oblasti, ki v sebi nosi določeno podobo resnice. Takšen pristop nas sili k opustitvi pragmatičnega minimalizma in pravnega instrumentalizma ter zahteva način, ki bo upošteval bolj kompleksno dojetje oblasti znotraj političnega konteksta in političnega diskurza ter priznaval oboje, tako uporabno vrednost človekovih pravic pri zagotavljanju dostojnega življenja posameznika in sredstvo zagovora njihovih interesov kot tudi produktivno silo človekovih pravic, ki vpliva na subjektivizacijo posameznika in regulacijo njegovega delovanja.

Namreč, človekovih pravic ne moremo razumeti kot upor proti politični oblasti. Človekove pravice so oblika oblasti. So oblika politizacije pravičnosti, enakopravnosti posameznika, svobode, trpljenja in preostalih konceptov, na katerih slonijo. In kar je ključnega pomena, človekove pravice niso nekaj, kar posameznik *ima*, ampak predvsem nekaj, kar ga oblikuje in usmerja načine njegovega delovanja. Tako tudi v sami obljubi ščitenja posameznika in omogočanja svobodne izbire diskurz človekovih pravic producira prav določeno obliko subjekta, ki potrebuje prav določeno obliko zaščite. Čista zaščita ne obstaja, niti čisto preprečevanje nasilja. Kajti vedno obstaja oblika zaščite in način preprečevanja, ki sama po sebi vzpostavljata politične subjekte in politične možnosti (Brown 2004, 460). Če to prevedemo v bolj pragmatičen jezik, lahko rečemo, da ima zloraba posameznika vedno družbene in subjektivne vsebine, pri čemer je diskurz človekovih pravic način bojevanja proti temu, ki hkrati podaja odgovor na vprašanje, kdo naj nasilje ustavi, s kakšnimi sredstvi, pooblastili, posledicami in obljubami.

Tudi zato je, kot pravi Agamben, prišel čas, da nehamo na pravice gledati kot na »cenene razglasitve večnih nadpravnih vrednot, ki težijo (v resnici brez velikega uspeha) k zavezanosti zakonodajalca na večna etična načela in da jih presojava glede na njihovo realno funkcijo v oblikovanju moderne države« (Agamben 2004, 138). Res je, ne moremo spregledati dejstva, da je vsakdanje človekovo življenje, ki je bilo še pred nekaj stoletij povsem izpuščeno iz političnega prostora, danes eden najočitnejših mest delovanja državne oblasti. Zato lahko govorimo o človekovih pravicah kot elementu tehnik in taktik, ki segajo na področje Foucaultevih konceptov, kot so upravljavska oblast, biopolitika, disciplinarna in pastoralna oblast. Tovrstne oblike oblasti se ne izključujejo, temveč se prepletajo, dopolnjujejo, druga drugo deloma modificirajo, utemeljujejo in podpirajo; ker so na različnih ravneh, med njimi ni neposrednega konflikta, saj uporabljajo drugačne instrumente znotraj različnih racionalnosti. Antropologija ima v tem pogledu veliko povedati. Kajti, izkušnje terenskega dela kažejo, da človekove pravice niso zgolj moralni imperializem, ki bi bil vsiljen od zunaj, temveč so tudi sredstvo artikulacije interesov ljudi kjer koli na svetu zoper različne stvari, na primer rasno segregacijo, jedrske poskuse, homofobijo, pomanjkljivo zdravstveno varstvo, vmešavanje v družinsko življenje in tako naprej.

2.7 Sklep

V poglavju sem predstavila izbrane vidike razumevanja in raziskovanja človekovih pravic, ki so po moji oceni z vidika zastavljenih ciljev disertacije najbolj relevantni. Ob tem sem s kritičnim pristopom do nekaterih stališč poskušala pojasniti tudi lastno razumevanje človekovih pravic, ki hkrati predstavlja tudi izhodišča omenjene disertacije. Kot rečeno, človekove pravice razumem onkraj naravnega prava in človeške narave, saj verjamem, da je človek vedno produkt nekega časa in družbenih okoliščin, ki pogojujejo njegovo razumevanje sebstva in sveta. Posledično so tudi človekove pravice rezultat konkretnih zgodovinskih dogodkov in se zaradi družbenih sprememb tudi same spreminjajo. V poglavju sem želela pokazati, da človekove pravice niso enoznačen diskurz ter da je treba vedno pogledati vsaj dve smeri njihove orientacije; prvič, v kakšnem smislu delujejo kot emancipacijsko sredstvo in sredstvo zaščite interesov posameznikov, ter drugič, v kakšnem smislu delujejo kot sredstvo reprodukcije in način delovanja oblasti. Čeprav sem zadnjemu vidiku namenila več pozornosti, s tem nisem želela zmanjšati pomena človekovih pravic v prvem smislu. Vsekakor pa sem želela

poudariti, da je človekove pravice najustrezneje razumeti znotraj konteksta, v katerem se pojavljajo in glede na namene, skladno s katerimi se uporabljajo. S tega stališča vidimo, da so človekove pravice veliko več, kot se predstavljajo na prvi pogled.

3 ČLOVEKOVE PRAVICE IN ANTROPOLOGIJA

V tem poglavju obravnavam odnos med antropologijo in človekovimi pravicami, ki se danes kaže vsaj v treh različicah; prvo ponazarja argument, da morajo antropologi uporabljati svoje znanje za zagovor človekovih pravic marginaliziranih družbenih skupin in ljudstev, druga se nanaša na etnografsko analizo človekovih pravic kot objekta antropološkega raziskovanja, medtem ko tretjo zaznamuje »kritična antropologija človekovih pravic«, ki presegajoč teoretske in metodološke meje antropologije integrira znanja drugih akademskih disciplin in epistemologije (Goodale 2009b, 377–378). V nadaljevanju strnjeno predstavljam vsa tri specifična področja, pri čemer največ pozornosti namenjam razumevanju človekovih pravic znotraj etnografskega raziskovanja. Poglavje se začne s prikazom antropološkega skepticizma v odnosu do človekovih pravic in se nadaljuje s prehodom v njihovo proučevanje. Kot bom pokazala v nadaljevanju, je antropologija pri razumevanju človekovih pravic razvila svojevrsten postop, ki se precej povezuje tudi s postmodernistično teorijo diskurza.

3.1 Antropološki skepticizem

V preteklem stoletju so antropologi izvedli številne terenske študije pravnih sistemov in medkulturne primerjave, s katerimi so potrdili raznovrstnost kulturnih, moralnih in pravnih sistemov družb po svetu. Predstavniki Organizacije združenih narodov (natančneje UNESCA) so jih ravno zaradi relevantnosti antropološkega znanja, izkušenj in spoznanj o kulturah z različnih koncev sveta povabili k sodelovanju pri oblikovanju UDČP, saj so želeli, da bi z njihovo pomočjo nastajajoči dokument upošteval tudi izkušnje neevropskih in neameriških kultur.¹⁵ Melville J. Herskovits, član izvršnega odbora Ameriškega antropološkega združenja (angl. *American Anthropological Association*, v nadaljevanju AAA), je v ta namen napisal *Izjavo o človekovih pravicah* (AAA 1947) in jo objavil v reviji *American Anthropologist*.

¹⁵ UNESCO je bil zadolžen za zbiranje ekspertnih posvetovalnih mnenj vladnih institucij, izobraževalnih organizacij, uglednih posameznikov in akademskih zvez. Stremel je k zbirki nasvetov in soglasij, na podlagi katerih bi lahko dosegli transkulturno legitimnost UDČP (glej Goodale 2009a; UNESCO 1948).

V izjavi je bilo podano stališče, da bi morala UDČP upoštevati in spoštovati medkulturne razlike in pravico posameznika do osebnega razvoja znotraj družbe.¹⁶ Temeljno vprašanje, ki bi po njihovem mnenju moralo zadevati njene oblikovalce, je, kako naj bo ta napisana, da bo uporabna za vse ljudi, ne bo odražala zgolj vrednot zahodne Evrope in Amerike in bo enakovredno spoštovala vse obstoječe kulturne sisteme. V preteklosti se je namreč jasno izkazala težnja demoralizacije ljudstev, ki so jih Evropejci in Američani opisovali kot primitivne, inferiorne, predlogične, iracionalne in podobno, pri čemer se je to prepričanje uporabljalo kot legitimacija njihove nadvlade in hegemonije.

AAA se je oddaljila od osnutka UDČP prav na podlagi obstoječih študij, ki so potrdile mnoštvo kulturnih razlik, ki ne ponujajo veliko možnosti univerzalizacije načinov reševanja problemov preživljanja, družbenega življenja in politične regulacije skupnostnega življenja (AAA 1947, 540). AAA je zato podala mnenje, da bi morali pri oblikovanju »univerzalnega« dokumenta upoštevati načelo, »da je posameznik svoboden, le ko živi kot njegova kultura razume svobodo, ter da so njegove pravice tiste pravice, ki jih prepozna kot član svoje družbe« (prav tam). Dejstvo o obstoju medkulturnih razlik glede načina življenja in moralnih vrednot je bilo ključen argument antropološkega dvoma AAA o ustreznosti koncepta in splošni veljavnosti človekovih pravic, zastavljenih v okviru OZN.¹⁷ »Šele ko bo pravica človeka, da živi v skladu s svojo tradicijo, vključena v predlagano Deklaracijo, potem se lahko začne iskanje pravic in dolžnosti ljudskih skupnosti, ki jih imajo ena do druge, na podlagi trdnih temeljev obstoječega znanstvenega znanja o človeku.« (AAA 1947, 543)

Izjava je izhajala iz kritike evropskega kulturnega imperializma in prepričanja, da bo imela UDČP kot podaljšana roka zahodnega liberalizma posledice, ki se bodo kazale v vsiljevanju etnocentričnih vrednot.¹⁸ Prav s tega stališča jo je moč razumeti kot

¹⁶ Alison Dundes Renteln (1988, 68) pravi, da so bili antropologi v precepu med profesionalno zavezanostjo k objektivnosti, apolitičnosti in kritiki zahodnega imperializma ter zasebnimi liberalnimi in demokratičnimi vrednotami, ki so bile podlaga kritiki grozot druge svetovne vojne.

¹⁷ Kot so izpostavili, je bilo vprašanje koncepta pravic človeka in državljana v 18. stoletju bolj enostavno in manj problematično, saj se je nanašalo zgolj na moške člane političnih skupnosti, torej člane partikularne družbe, ne pa človeštva na splošno. Vprašanje UDČP je v tem primeru precej bolj zahtevno, glede na to, da stremi k univerzalni veljavi po vsem svetu (AAA, 1947).

¹⁸ Antropologi, kot so Franz Boas, in drugi kulturni relativisti so namreč pogosto kritizirali svojo družbo, tako kot je tudi sodobna antropologija še vedno kritična do zunanje vsiljenih sprememb, generiranih pod vplivom kolonializma, globalizacije ali neoliberalizma. Izjava AAA je bila torej odraz tedanjih kolonialnih tendenc in implikacij, ki so podjarmljena ljudstva praviloma obravnavala inferiorno, neenako

argument, ki poskuša preprečiti ameriško-evropsko kulturno in moralno nadvlado nad industrijsko manj razviti deželami sveta (glej tudi Engle Merry 2003). Izjava demonstrira stališče nevmešavanja, kjer ima vsakdo pravico živeti po pravilih svoje lastne kulturne skupnosti. AAA je s svojim dvomom pravzaprav pravice pripadnikov marginaliziranih ljudstev – njihovo pravico do kulturnega življenja, svobode vesti, mnenja, političnega prepričanja itd. –, še preden je zavzela zagovorniško stališče v smislu človekovih pravic ob koncu stoletja.

S tega vidika lahko rečem, da je ščitila šibkejšo, četudi se je zoperstavila uveljavitvi UDČP. Izjava AAA namreč upravičeno odraža stališče, da priznavanje človekovih pravic, kot so v njej zasnovane, pomeni zanikanje medkulturnih razlik in obratno, da priznavanje kulture vsaj deloma pomeni odmik od univerzalnega mednarodnega prava (Cowan, Dembour in Wilson 2001, 4). Vsebino *Izjave* moramo tako ocenjevati predvsem glede na dejstvo in okoliščine, v katerih je UDČP nastajala. Predvsem pomemben je podatek, da v tistem času koncept človekovih pravic ni bil vsesplošno veljaven, zato ga antropologi niso mogli sprejeti kot univerzalnega.

Antropološki zadržanosti ob sprejemanju UDČP je sledila nekaj desetletij dolga stagnacija zanimanja za človekove pravice, saj te znotraj proučevanja mikrokolij niso imele empirične dimenzije. Človekove pravice so bile problematizirane kot pravni ali politični vidik družbenega življenja, omejene na raven države, pravo in OZN, niso pa bile del ljudskega vsakdanjika. Antropologi so se zato raje kot z mednarodnim pravom ukvarjali s konkretnimi manifestacijami kulturnega življenja raziskovanih skupin. Po letu 1949 pa vse do leta 1987 se besedna zveza »človekove pravice« ni pojavila v nobenem naslovu prispevkov revije AAA. Na to so gotovo vplivali tudi komentarji antropologov Stewarda (1948) in Barnetta (1948), ki so antropologe pozicionirali kot znanstvenike, ki so epistemološko omejeni za ocenjevanje moralnih predlogov, kot so tisti v UDČP (Goodale 2009b, 373).

in z omejeno mero strpnosti do njihovih kulturnih praks in vrednot. Zato ni razloga, da bi besedilo razumeli kot sramoto antropologije, temveč kot tekst, ki zadržano pristopa in legitimno dvomi o konkretni zasnovi moralnega režima, kot je sistem človekovih pravic OZN. Herskovits jasno poudari, da imajo antropologi moralno odgovornost, da zaščitijo ljudstva in skupnosti, ki jih proučujejo. Bil je gotov, da bo imela UDČP, ki je sicer načeloma namenjena varovanju posameznikov pred politikami totalitarizmov in fašizmov, vrsto nenamernih posledic, ki se bodo kazale v kulturno-imperialističnem vsiljevanju zahodnega liberalizma (Goodale 2009b, 373; Messer 1993, 224). Retrospektivno lahko z veliko gotovostjo trdimo, da se ni motil.

Poleg antropološkega prepričanja, da je koncept človekovih pravic kulturno pogojen in tako v opoziciji s svojimi univerzalnimi implikacijami, so bili antropologi nezainteresirani za njihovo proučevanje tudi zaradi: (1) antropološkega zavzemanja za skupinske pravice avtohtonih ljudstev, ki so bile v neskladju z individualističnim pravom človekovih pravic; (2) antropološke zaveze k uporabi političnoekonomskega pristopa za premagovanje družbene neenakosti in represije; (3) politične občutljivosti terenskega dela; (4) antropološke usmeritve v lokalno sociokulturno analizo in komparacijo moralnih sistemov na podlagi dolžnosti in vzgoje, in ne na ravni suverene države in pravnih sistemov pravic (Messer 1993, 221). Tako je bila pravzaprav kultura tista, ki je zasedla osrednje mesto antropoloških razprav, medtem ko se je v pravni antropologiji linija raziskovanja še naprej orientirala na lokalni pravni aspekt družbenega življenja.

3.2 Sprememba antropoloških stališč

Na spremembo antropoloških stališč glede človekovih pravic so vplivale vsaj tri stvari: (1) kritika kulturnega relativizma in opustitev esencialističnega razumevanja kulture, kar je prineslo pojmovanje kulture kot mesto interakcije, zaradi česar zahodne človekove pravice niso bile več v neposrednem nasprotju s kulturo staroselskega prebivalstva; (2) postmoderni preobrat, ki je razbil mit o antropologiji kot objektivni in apolitični disciplini ter omogočil formulacijo normativnih, moralnih in političnih stališč znotraj zagovorniške antropologije; in (3) globalne družbenopolitične spremembe v sedemdesetih letih 20. stoletja in kasneje, ki so se odražale v gibanjih za človekove pravice, povezanih z vojno v Vietnamu, hladno vojno, in ne nazadnje z zaščito staroselskih ljudstev ipd. Vsi trije razlogi so, kot bomo videli, neločljivo povezani.

Potem, ko so antropologi na začetku devetdesetih let prejšnjega stoletja človekove pravice sprejeli kot potencialno sredstvo zaščite lokalnih skupnosti, so jih kmalu začeli obravnavati še kot objekt etnografskega raziskovanja. Človekove pravice so namreč postale konstitutivni element globalne in lokalne kulture, povezane s konstrukcijo sebe in družbenosti, oziroma postale so diskurz, ki določa dojemanje sveta. V antropologiji je tako prišlo do pomembnega vsebinskega in načelnega preskoka od prvotnega nasprotovanja univerzalnim pravicam na podlagi kulturnih razlik k zagovarjanju pravic in antropološkemu raziskovanju njihove implementacije.

Antropologi so tako sprejeli dejstvo, da številna kolonizirana in podrejena ljudstva svoje pravice utemeljujejo ravno s pomočjo mednarodnega prava. Zahteve do pravic so se nanašale na kulturo, tradicije, jezik, veroizpovedi, etničnost in samoodločbo; postale so retorični element v osamosvojitvenih procesih in antikolonialnih gibanjih (Wilson in Mitchell 2003, 3).

Razlog za to je v dejstvu, da so se pravice iz elitističnega političnega koncepta spremenile v nekaj, kar je mogoče proučevati na ravni konkretnih izkušenj znotraj partikularnih mikrookolij glede na strukturne značilnosti posamezne družbe, procese v okviru delovanja mednarodnega prava ter njegovega vpliva na lokalno družbeno življenje. Prav to pa se navezuje na tretji del argumenta o spremembah antropoloških stališč, ki izpostavlja družbenopolitični razvoj v globalni politični areni. Namreč dejstvo, da je jezik človekovih pravic vstopil v antropološki diskurz šele na začetku devetdesetih let, je povezano z obsežno širitvijo konsenza o vsebini in uporabne vrednosti človekovih pravic; in sicer z ustanovitvijo številnih vladnih in nevladnih organizacij, vzpostavitvijo mreže njihovega delovanja na različnih ravneh, širitvijo konceptov in nosilcev pravic ter ekspanzijo akademskega prostora ustvariti nov diskurzivni prostor, ki se je začel odražati v globalnem in lokalnem prostoru političnih elit ter tudi preprostih ljudi. Kot pravi Wilson (1997, 12), je postalo skorajda nemogoče predstavljati si katero koli plemensko skupnost, katere predstavniki še niso slišali za koncept človekovih pravic (Cowan, Dembour in Wilson 2001, 3–5). V devetdesetih letih se je politično dogajanje okoli človekovih pravic samo še stopnjevalo.¹⁹

Pravice so postale del družbenih okolij ter konstitutivni element globalne in lokalne kulture, povezan s konstrukcijo sebstva, ki odraža dožemanje sveta. Človekove pravice postale »univerzalne kot vrednote, kot ideološko sredstvo ali, bolj natančno, kot označevalci v akciji«, kar pa še ne pomeni, da je bil njihov normativni element končno univerzalno usklajen (Preis 2009, 348). To je bilo očitno primerih, ko so pravice zaživele kot del vsakdanjega življenja ljudi, zaradi česar so se tudi antropologi začeli

¹⁹ Izvedene so bile številne humanitarne akcije, ustanovljeni sta bili dve sodišči za vojne zločine (eno za nekdanjo Jugoslavijo in eno za Ruando), v letu 1997 je sodišču za vojne zločine v procesu zoper Duška Tadića prvič po Nürnberških procesih uspelo dokazati krivdo za zločine proti človečnosti, leta 1998 je 120 držav sprejelo statut o ustanovitvi mednarodnega kazenskega sodišča, ki bi imelo jurisdikcijo za sojenja v zvezi z zločini zoper človečnost, genocidom in vojnimi zločini; rekonceptualizirale so se pravice žensk in enakost med spoloma, na človekove pravice in pravico do samoodločbe pa so se začele sklicevati tudi avtohtone skupine (Wilson in Mitchell 2003, 2).

ukvarjati z primeri njihove realizacije. Teoretiki so se tako lahko približali empiričnemu pristopu proučevanja vprašanja, kaj človekove pravice kot del družbene realnosti so. Ob Geertzevi predpostavki, da je »pravo del posebnega načina predstavljanja resničnega sveta« (Geertz v Cowan, Dembour in Wilson 2001, 12), in ob dejstvu, da se režim človekovih pravic širi globalno in lokalno, je etnografsko proučevanje pravic kot moderne, globalne in transnacionalne kulture postalo izvedljivo.

Spremenjen koncept kulture²⁰ je antropologe neizogibno silil tudi k premisleku, če se zoperstavljamo dominaciji (tipično zahodnega) mednarodnega prava nad (tipično pristnimi) kulturami deželami t. i. tretjega sveta, zakaj ne bi enako zagovarjali tudi stališča, ko gre za dominacijo moških nad ženskami ali družbenih elit nad ljudstvom znotraj partikularne družbe. Ali torej obstaja razlika med dominantno pozicijo subjekta na osi »zahod – vzhod«, medtem ko oblike dominacij znotraj posameznih, denimo afriških ali azijskih, družb niso relevantne, ker ne prihajajo iz zahoda?

Vprašanje univerzalizma in kulturnega relativizma ni bilo več vprašanje dveh alternativ, med katerima moramo izbirati. Antropologi so začeli razmišljati o človekovih pravicah kot o odnosu med dvema poloma, ki je del pogajalskega procesa spreminjajočih se in medsebojno povezanih globalnih in lokalnih norm (Hastrup 2003, 18; Cowan, Dembour in Wilson 2001, 6–9).²¹ Razprave o univerzalizmu in kulturnem relativizmu so se še pojavljale, vendar je v akademski areni postalo zavajajoče kulturne razlike zreducirati

²⁰ Kultura ni bila več dojeta v esencialističnem smislu kot jasno zamejena, ločena in homogena enota pomenov, vrednot in praks. Njenega bistva ni bilo več mogoče opisati v okviru integrirane, homogene, harmonične in zaključene celote, utemeljene na skupnih vrednotah in normah (glej na primer Cowan, Dembour in Wilson 2001; Engle Merry 2001; Preis 1996). Kultura se je spremenila v polje interakcije, razdeljeno glede na družbene razlike, ki je inherentno fragmentarno, kontekstualizirano in pogojeno, zgodovinsko ustvarjeno, globalno povezano in notranje izpodbijano, v polje z nejasnimi mejami kulturnih identitet in praks, preprejeno s strukturami družbene moči ter hegemonijami, ki izhajajo iz praks, simbolov, navad, pomenov in vzorcev vedenja. S tega vidika koncept človekovih pravic ni bil več v neposrednem nasprotju s kulturo, temveč je postal eden izmed vidikov, ki ga lokalne skupnosti sprejemajo in uporabljajo za svojo lastno zaščito ter ohranitev svojih vrednot.

²¹ Kot opažajo avtorji, so bili argumenti nasprotovanja med kulturnim relativizmom in univerzalizmom pogosto uporabljeni v instrumentalnem smislu, se pravi v smislu, ko je bil koncept kulture bodisi kritiziran bodisi podpiran. Ob tem se sprašujejo, ali je resnično kultura tista, ki je tu sporna. V zgodnjem obdobju razprav so na primer nekatere izmed azijskih držav v imenu ohranjanja kulturnih vrednot zavračale univerzalne (z njihovega vidika zahodne) pravice, a kot se je izkazalo, je življenjski stil pripadnikov višjih družbenih razredov, ki so nasprotovali ideji univerzalnih človekovih pravic, bolj podoben zahodnjaškemu kot pa azijskemu. Prav tako so ekonomske družbene elite pozdravile industrializacijo, a hkrati v imenu azijskih vrednot zavračale diskurz človekovih pravic. Takšna zavrnitev je verjetno povezana s politično taktiko za varovanje državne suverenosti in izogibanje obtožb mednarodne skupnosti. V tem primeru so bili torej argumenti kulturnega relativizma motivirani od političnega oportunitizma in ne zaradi kulturnih vrednot.

na zahteve bodisi kulture bodisi človekovih pravic. V tem kontekstu se je kot primerna in adekvatna izkazala perspektiva, ki je izhajajoč iz marksistične teorije pravo interpretirala kot obliko dominacije, kot način zagotavljanja interesov vladajočega družbenega razreda in kot način (re)produkcije družbene realnosti.²² Pravo, ki na prvi pogled zagotavlja interese vseh, je postalo orodje v rokah močnejših, na splošno kapitalistov in kapitalizma (Falk Moore 2001, 95) in, še pomembneje, ne zgolj kot oblika družbenega nadzora, temveč kot sistem, ki kreira in konstruira predstave reda ter ga hkrati skozi družbene odnose vzpostavlja.

Na spremembo antropološkega razumevanja človekovih pravic je posredno vplivala tudi epistemološka kriza, povezana z domnevo o objektivnosti in apolitičnosti antropološke znanosti; takrat je postalo jasno, da celotni korpus znanja, ki ga antropologija proizvaja, ni neodvisen od družbenopolitičnih vrednot okolja, iz katerega raziskovalec izhaja. Raziskovalec na splošno ni bil več dojet kot nevtralni mediator etnografskih deskripcij, temveč je njegovo delo postalo bolj podobno interpretaciji, odvisni od zavestnih in nezavednih izbir. Vez med raziskovalcem in objektom raziskovanja, ki je bila nekdanj dojeta kot neposredna, je postala mesto transformacije pomenov. V navezavi na omenjeno so se pojavljala tudi vprašanja, ali naj antropologi zavzamejo stališča do zunanjih politik posameznih držav, kot sta denimo naredila antropologa David in Kathleen Gough Aberle, ko sta obsodila vlogo Združenih držav Amerike v vojni v Vietnamu. Njuna poteza je bila za nekatere neupravičena, ker ni imela neposredne povezave z razvojem antropološke znanosti (Berreman 1968, 391), toda po drugi strani so antropologi svojo vlogo interpretirali tudi znotraj moralnih dolžnosti in zavez k omogočanju enakih možnosti za vse.

3.3 Dileme antropološke zavezanosti k promociji človekovih pravic

Zavezanost k načelom človekovih pravic je vsekakor ključen del antropološkega raziskovanja, toda ob tem se vseeno pojavlja vprašanje, kako dejansko naj bodo antropologi vpeti pri zagovoru oziroma promociji človekovih pravic ali, če hočete, pri spodbujanju radikalnih družbenih sprememb. Na eni strani je treba priznati, da se

²² Takšna pozicija je prisotna v delu Pierra Bourdieuja, Snyderja in predstavnikov kritičnih pravnih študij (Falk Moore 2001, 95) ter tudi pri antropologih, ki so na polovici 20. stoletja nasprotovali ideji univerzalnih človekovih pravic.

normativnim ocenam pri antropološkem raziskovanju skorajda ni mogoče izogniti; empirične analize poleg deskripcije podatkov omogočajo evalvacijo končnih rezultatov, s čimer neizogibno formirajo normativna stališča, s tem pa tudi predanost določenim formulacijam, metodologijam ali politikam pravic, ne pa tudi drugim (glej Turner 2006). S tega vidika je zagovorništvo človekovih pravic neizogibna posledica poglobljenega razumevanja konfliktnih področjih raziskovalnih kultur. Zagovorniška antropologija nas poleg tega opominja, da je inherentno »politična« veda, ki bi z zavezo k čisti deskriptivnosti dejansko podpirala *status quo* neenakopravnih odnosov (Sanford 2006, 6).

Terence Turner (2006, 3–4) pravi, da antropološka odgovornost zadeva tudi kljubovanje kršitvam človekovih pravic; ta je v svojem bistvu širše moralna in intelektualna, saj izhaja iz raziskovalčevih recipročnih dolžnosti in solidarnosti s pripadniki kultur, ki so bili predmet njegovega antropološkega raziskovanja. Zato pomoč pri preseganju kratenja človekovih pravic ni zgolj stvar etike, temveč tudi raziskovalčevih teoretičnih spoznanj in njegove predanosti antropološki ideji človeštva, ki je politična in hkrati etična. Laura R. Graham (2006, 4–5) meni, da kratenje človekovih pravic pomeni moralno obveznost, terja prizadevnost za izboljšanje razmer, podporo prizadetih skupin in zagovor v njihovem imenu. Kot izpostavlja, antropologove spretnosti, znanje in informacije predstavljajo način kompenzacije in »poplačilo« tistim, ki jih raziskujejo in zaradi katerih akademsko napredujejo. Pri tem je stopnja zagovorništva in antropološkega aktivizma odvisna predvsem od lokalnih potreb, raziskovalca in določenih situacijskih dejavnikov. Antropološko delo je nujno politično in privilegirano prizadevanje, zato bi morali antropologi, namesto da poskušajo ustvariti vtis nevtralnosti, transparentno problematizirati svoje zagovorniško stališče ter njegov vpliv na etnografske izkušnje in znanje (prav tam). Carolyn Fluehr-Lobban (2006, 5–6) v nasprotju s prejšnjima avtorjema meni, da je zagovorništvo osebna izbira, odločitev posameznika, ne pa moralna dolžnost. Kljub temu verjame, da bi morali pri kulturnih praksah, o katerih se ljudje različnih kulturnih ozadij strinjajo, da so škodljive, opustiti nevtralnost kulturnega relativizma in se zavzeti za njihovo izboljšanje ali eliminacijo.

Shannon Speed (2006, 65) je prepričana, da je aktivistična antropologija nujna in produktivna, saj prispeva k transformaciji discipline glede na politiko pridobivanja znanja ter dekolonizacijo raziskovalnih procesov; namesto izogibanja ali reševanja

tenzij v antropologiji aktivistično raziskovanje te prinaša v ospredje in s spajanjem kulturne kritike in politične akcije ustvarja znanje, ki je empirično utemeljeno, teoretično koristno in moralno uresničljivo. Jane K. Cowan (2006, 7) po drugi strani opozarja, da je brezpogojno podpiranje človekovih pravic neupravičen moralizem, saj so te kompleksen diskurz, ki omogoča multiple reinterpretacije in raznovrstnost ciljev, kamor so usmerjene.

Kljub vsemu se moramo zavedati, da se z zagovorniško pozicijo, ki stremi k eliminaciji določenih kulturnih praks, postavljamo na vzvišeno mesto, od koder predvidevamo, da »mi« vemo, da so te prakse škodljive, »oni« pa tega znanja nimajo, zaradi česar smo »mi« v tem pogledu superiorni (Van Duffel, 2004). Že od začetka so človekove pravice nekaj, kar politično in ekonomsko dominantne države želijo dati »tradicionalnemu drugemu«. Richard Falk to tendenco imenuje normativna slepota – slepota pogleda moderniziranega subjekta, ki dojema predmoderne kulture kot zaostalost, ki jih je treba preseči (v Nader 2006, 6). Raziskovalec se mora ne glede na to morebitnim imperialističnim očitkom zoperstaviti s kontekstualizacijo razmer, odnosov in zbiranjem stališč predstavnikov skupin, ki jih raziskuje.

Prav to je podlaga za njihovo opolnomočenje in družbene spremembe z uporabo pridobljenega znanja. S kontekstualizacijo se namreč odkrijejo politični in ekonomski ali kulturni vzroki zlorab, ki ponudijo mesto za poln razvoj zagovorniškega potenciala. Tako se razkrijejo kulturni sistemi vrednot, pod katerimi kastne, spolne ali razredne distinkcije ohranjajo ali izgubljajo svojo moč in ki so ključni za razumevanje delovanja človekovih pravic v lokalnem okolju (Messer 1993, 229). In tu ima antropologija največji prispevek; antropološka analiza namreč unikatno prispeva s tem, ko ljudi in situacije s terenskega dela zavestno obravnava z vidika neenakopravnih odnosov moči in družbenih privilegijev (Sanford 2006; Dauer 2006). Tako lahko največ pripomore k učinkovitemu zagovoru človekovih pravic ravno z raziskovanjem kontekstualne večplastnosti pravnih in družbenih norm na konceptualni ravni in njihovi manifestaciji v vsakdanjem življenju ljudi ter njihovi problematizaciji.

Človekove pravice niso nevtralni medij, temveč so odvisne so od tega, kdo jih artikulira in za kakšne namene (Cowan 2006, 70). Antropološki cilj mora zato stremeti k odkrivanju povezav in pogojev nadvlade, ki se skrivajo za všečnimi besedami o

spoštovanju in zagotavljanju človekovih pravic. Stremeti mora k pojasnjevanju vsebine njihovih interpretacij, izpostavljanju vzrokov in okoliščin njihovih implementacij ter odkrivanju povezav in odnosov med ljudmi, vrednotami, idejami in institucijami na različnih družbenih in institucionalnih ravneh. To stališče ne implicira, da je antropološko območje delovanja akademski prostor kritičnih in poglobljenih terenskih preiskovanj, ki lahko omogočijo učinkovito zagovorništvo, družbene spremembe in potencialni aktivizem. Zagovorništvo in aktivizem sta ključni sredstvi družbenih sprememb, pri čemer je antropologija tista, ki lahko pokaže na latentne vzorce vedenja, ki preprečujejo zadostno enakopravnost in integriteto posameznikov.²³

Pomen samoodločanja je med drugim možno podpirati tudi s stališča njegove učinkovitosti, saj spremembe, ki jih svetujejo transnacionalne, nevladne in mednarodne organizacije v vsakdanjem življenju ljudi, ne morejo zaživeti, če jih ljudje ne podpirajo, razumejo in čutijo tudi sami. Prav tako lokalne politične zahteve po spremembah nimajo enake legitimnosti, če jih zahtevajo akademiki ali če se zanje borijo člani skupnosti, katere pravice so ogrožene. V tem pogledu se strinjam z Sally Engle Merry (2006b, 3), ki pravi, da če naj imajo človekove pravice učinek v vsakdanjem življenju ljudi, morajo postati del njihove zavesti, vsakdanjih družbenih praks, norm in vrednot, biti morajo kulturno prevedene, četudi to pomeni, da se s prevodom izgubi del njihovega pomena, značaja in potenciala. Tako se lahko ubranimo očitkov kulturnega imperializma, čeprav mu v procesih globalizacije ne moremo povsem ubežati.

3.4 Antropološki začetki na področju človekovih pravic

Antropologi so se s človekovimi pravicami začeli intenzivneje ukvarjati v devetdesetih letih 20. stoletja, ko so se bolj kot z njihovo normativno naravo ukvarjali z implementacijo in interpretacijo v danih družbenih okoliščinah. Človekove pravice so obravnavali v navezavi na različne tematske kontekste,²⁴ kjer so se osredotočili na

²³ Vsekakor pa bi se moral vsak raziskovalec zavedati morebitnih negativnih posledic svojih dejanj, ki lahko ogrozijo življenje žrtve, njeno vključenost v skupnost. Zavedati se mora, da ima njegovo posredovanje neposredne učinke, ki, če ne drugače, vplivajo vsaj na drugačno razumevanje problema.

²⁴ Obravnavali so kulturni relativizem in univerzalizem, moralne koncepte, kastni sistem in neenakost, kolonializem, rasizem, suženjstvo, apartheid, mučenje in nehumano ravnanje, genocid in etnocid, pravice avtohtonih ljudstev, avtohtona ljudstva in razvoj, posest in lastnino avtohtonih skupnosti ter pravico do vode, pravice aboriginov, pravice žensk in otrok, zdravstvene in reprodukativne pravice, vojno, nasilje in konflikte, kanibalizem, medkulturne pravne sisteme, recipročnost in dolžnosti (Messer 1993, 226).

njihovo družbeno-kulturno in politično ekonomijo. Relativno pozen interes za človekove pravice je bil vzrok, da so jih obravnavali predvsem znotraj družbenih teorij postmodernizma in poststrukturalizma, torej teorij, ki so presegle vprašanja njihovega bistva ter kulturnega relativizma in univerzalizma. Akademiki so človekove pravice pod tem vplivom začeli raziskovati kot sekularni in antimoralistični fenomen, ki je značilno multivokalen, fleksibilen, fluiden in kompleksen (glej na primer Preis 1996; Goodale 2009a; Cowan, Wilson in Dembour 2001).

Nerešeno antropološko vprašanje univerzalizma in kulturnega relativizma je v kontekstu sodobnih globalnih razmer izgubilo smisel, saj ni več pomembno, *ali so pravice dobre ali ne*. Cowan (2008, 309) denimo razlikovanje med politično teorijo in antropologijo vidi predvsem v metodologiji; antropologi se namreč pretežno ukvarjajo z vprašanjem, kako je, medtem ko se politologija bolj ukvarja tudi z vprašanjem, kako bi moralo biti. Pravice so postale družbeno dejstvo, način delovanja in tudi vsakdanjega življenja ljudi, zato je v ospredje prišlo vprašanje, *kako se manifestirajo v specifičnem prostoru in času*. V okviru tega je skladno z metodološkim poudarkom discipline v ospredje prišlo empirično izpraševanje pravic, njihov normativni značaj pa je ostal drugotnega pomena.

Za antropologijo človekovih pravic so bistvenega pomena empirične študije, ki poskušajo prikazati analitično vrednost prek ilustracij argumentov in konceptov človekovih pravic, s čimer se izogibajo pretiranemu teoretiziranju in hkrati omogočajo nove vpoglede v problemsko naravnane študije posameznih diskurzov; gre za študije na mikroravni, ki se ne osredotočajo na velike teme, kot so spol in nacionalnost, temveč glede na te obravnavajo javno administracijo, analizo politik, politike varnosti, migracijske politike, formacijo identitet itd. Njihova prednost je, da poudarjajo pomenske, pragmatične in retorične vidike v konstrukciji družbenih struktur in identitet, kar zanemarja večina disciplin. Poudarek antropologije človekovih pravic je fokus na sile, ki spodbujajo formacijo in kohezijo političnih zavezništev, mrež vladanja, političnih skupin, družbenih skupnosti, saj postavljajo moč in boje oblasti v središče raziskovanja.

Raziskovalna vprašanja so se porajala tudi v zvezi z novimi državnimi ureditvami, demokracijo, državljskim pravicami in transnacionalnimi procesi ter njihovim vplivom na lokalne pravne sisteme.

Proučevanje človekovih pravic kot družbene prakse je tako začelo odražati metodologijo, ki je primarno deskriptivna in komparativna, njen osrednji namen pa je ustvariti bazo podatkov za razumevanje delovanja pravic v praksi, njihovega pomena za različne družbene akterje in dejanskega povezovanja s transnacionalnimi procesi. Skozi rekonceptualizacijo človekovih pravic kot etnografskega objekta ta pristop *a posteriori* opisuje – in ne *a priori* sklepa – vpliv političnih, ekonomskih in pravnih neenakosti, tj. moči, oziroma vpliv teh strukturnih problemov na oblikovanje družbenih praks človekovih pravic (Goodale 2006c, 4). Antropologija tako danes proučuje konkretne načine, kako posamezniki, skupine, skupnosti in državne administracije uporabljajo in interpretirajo diskurz človekovih pravic, da bi dosegli svoje cilje, kako se pri tem ustvarjajo nove subjektivnosti ter kako se logika tega diskurza spreminja, omejuje in prilagaja.

3.5 Človekove pravice in kultura

Zgodovinsko gledano je bila perspektiva antropološkega raziskovanja zaznamovana z metodološkim poudarkom na lokalnem in teoretskem zanimanju za kulturo. Zadnja je bila eden od konceptov, ki je vseskozi zasedal središče antropoloških analiz, medtem ko so se med kulturo in človekovimi pravicami razvile različne konjunkcije. Cowan, Dembour in Wilson (2001) v tem pogledu izpostavljajo naslednje značilne relacije: (1) pravice nasproti kulturi; (2) pravice do kulture; (3) pravice kot kultura in (4) kultura kot sredstvo analize pravic. Prvega ponazarja opozicijski odnos med univerzalizmom in kulturnim relativizmom. Drugi se najpogosteje pojavlja kot vprašanje pravnega in političnega statusa, ki naj bi kulturi pripadal.²⁵ Tretji in četrti odnos pa se v nasprotju s prvima dvema pogosteje pojavljata v sodobni antropologiji oziroma v etnografskih študijah človekovih pravic ter predstavljata perspektivo antropologov, ki so jo razvili pri

²⁵ Drugi relacijski vidik se pogosteje kot v antropološkem raziskovanju pojavlja znotraj nacionalnih in mednarodnih institucij. Čeprav je bila pravica do kulture kot taka z vidika antropološkega teoretičnega in empiričnega raziskovanja deležna nekoliko manj pozornosti, pa je zapisna v deklaracijah in konvencijah in nastopa kot objekt človekovih pravic. V zadnjih desetletjih so kulturne pravice dosegle nov zagon; bodisi v primeru migrantov, avtohtonih skupin ali manjših držav so bile postavljene pred izziv zagotavljanja (in ne zgolj dopuščanja) kulturne raznolikosti znotraj svojih meja. Zahteve do pravic, ki so se nanašale na ideje kulture, tradicije, jezika, veroizpovedi, etničnosti in podobno, so postale retorični element v sodobnih pravnih procesih; včasih so bile uporabljene za utemeljevanje ali upravičevanje drugih zahtev, ki so se na primer nanašale na lastništvo zemlje, zaščito okolja, izobraževanje ali celo politično avtonomijo. Antropologi so v tem pogledu večkrat izpostavili problem esencialističnega razumevanja »kulture«, se pravi kulture v smislu enotnih pomenov in praks, ki kot tako ni uporabno (Cowan, Dembour in Wilson 2001).

raziskovanju pravic in pravnih procesov; na splošno se nanašata na proučevanje strukturnih značilnosti pravic in procesov ter njihove povezanosti z drugimi vidiki družbenega življenja.

Relacija »pravice kot kultura« predvideva, da je diskurz človekovih pravic oblika kulture, ker vsebuje neke vrednote in značilnosti – specifično retoriko, razmišljanja, prakse, konstrukcije sebstva in družbenosti –, ki jih antropologi prepoznavajo kot konstitutivne za kulturo. Tu ne gre za proučevanje človekovih pravic kot segmenta kulturnega življenja partikularne skupnosti, temveč proučevanje mednarodnega prava človekovih pravic kot načina predstavljanja sveta in oblike družbene misli, ki odraža, vzpostavlja in reproducira družbeni red (Cowan, Dembour in Wilson 2001, 12). To pomeni, da mednarodni sistem človekovih pravic kot svojevrstna kultura s svojo doktrino, instrumenti, dokumenti in praksami postane subjekt etnografskega raziskovanja. Fokus raziskovanja so načini njegovega delovanja, razvoj mednarodnih institucij, retorika mednarodnega prava ter dinamika človekovih pravic na transnacionalni ravni, na prizoriščih mednarodnih konferenc in sestankov mednarodnih organizacij.

Denimo Annelise Riles (2006) v zvezi s kulturo človekovih pravic opaza, da se je ta razvijala pod prevlado pravnikov, ki so jo interpretirali predvsem kot sredstvo za doseganje ciljev, zastavljenih v politiki, ekonomiji ali širši družbi in je zato zaznamovana s tehnokratskim, pravnim in instrumentalnim jezikom. Razumevanje prava kot orodja – na primer za doseganje družbene pravičnosti, ekonomske učinkovitosti in podobno – še danes predstavlja dominantno obliko pravnih ekspertiz in političnih reform, pri čemer je tehnokratski instrumentalizem postal hegemonška oblika tudi znotraj projektov mednarodnega prava človekovih pravic, temeljna oblika dela pravnikov, birokratov in diplomatov ter *mainstream* pravnih praks.

Četudi priznavamo, da so človekove pravice skonstruirane skozi koncepte, jezik in prakso mednarodnega prava, jih ne smemo razumeti kot enostranske procese aplikacije tehnokratskega jezika, zapisanega v mednarodnih pravnih dokumentih. To deloma so, toda bolj kot za globalno kulturo človekovih pravic gre v resnici za njihovo umeščanje v obstoječe lokalne vrednote, odnose moči in specifične situacije. In ravno pri raziskovanju tega »medkulturnega stika«, se pravi stika »globalne kulture« človekovih

pravic in kulture lokalnega življenja, ima antropologija akademski prispevek, ki ga Cowan, Dembour in Wilson (2001, 13–14) predstavijo s konjunkcijo »kultura kot sredstvo analize pravic«. Ta ponazarja izhodišče proučevanja človekovih pravic kot koncepta, ki je postal del miselnega zemljevida lokalnih skupnosti, in se kaže kot unikatni proces, zaznamovan s svojo vsakokratno družbeno-kulturno situacijskostjo.

Cowan, Dembour in Wilson pravijo, da lahko ločimo med pravom kot objektom analize, kjer poskušamo izluščiti kulturne značilnosti prava kot bolj ali manj avtonomnega področja družbe (pravice kot kultura), ali pa med pravom in kulturo zavzamemo širši pristop ter poskušamo ugotoviti, kako so pravice preoblikovale raznovrstne dimenzije posameznikovega življenja in izkustev v partikularni skupnosti ter kako so družbene institucije in družbene prakse vplivale na uporabo družbene moči v formalnih in neformalnih pravnih kontekstih (kultura kot sredstvo analize pravic). Koncept kulture je v tem primeru ohranjen, vendar ne v smislu esence, pač pa kot hevristično orodje za opisovanje družbenih procesov, povezav med različnimi področji ter vzorcev delovanja na podlagi partikularnih manifestacij. Tako zastavljena kultura ne »povzroča« določenih oblik vedenja, ampak omogoča njihovo abstrakcijo. Poleg tega ni niti normativna niti predvidljiva, saj označuje sociološko fikcijo oziroma bližnjico za označevanje neurejenega družbenega polja soodvisnih praks in prepričanj, ki nastanejo kot odraz družbenega delovanja. Tvrsten pristop v kontekstu empiričnih študij omogoča boljše razumevanje vzorcev delovanja človekovih pravic, logike družbenih bojev, podobnosti in razlik teh družbenih odnosov (prav tam). Takšno pojmovanje v ospredje prinaša vprašanje vpliva prava človekovih pravic na naše razumevanje sveta, na naše delovanje, na to, k čemu stremimo in čemu se upiramo, kaj zahtevamo kot minimalni standard svojega življenja, kaj dojemamo kot dobro in kaj kot zlo.

3.6 Proučevanje človekovih pravic v lokalnem okolju

Kulture človekovih pravic ni moč enostavno preslikati v lokalno mikrookolje, kar v svojih študijah dokazujejo vsi sodobni antropologi. Shannon Speed (2009) denimo za procese inkorporacije pravic uporabi izraz lokalne prisvojitve (angl. *local appropriations*), s katerim označuje procese utemeljevanja in aktualizacije globalnih diskurzov v lokalnem okolju, kjer družbeni akterji mobilizirajo diskurz človekovih pravic znotraj kulturno specifičnih pogojev in nenehnih pogajanj med pomenom,

kulturo in oblastjo. Kot opaza na primeru empirične študije o kolektivnih in individualnih pravicah žensk v mestecu Nicolas Ruiz v ruralnem predelu mehiškega Chiapasa, se interpretacije človekovih pravic razlikujejo tudi znotraj ene same skupnosti, in sicer glede na posamezne skupine nosilcev pravic, glede na njihov odnos z akterji zunaj skupnosti in glede na diskurze, s katerimi so v dialogu, medtem ko so vsi lokalni dialogi dodatno pogojeni s širšim kontekstom konfliktov, nesoglasij in pogajanj v okviru državnih oblasti.

Podobno, a vseeno drugače obravnava lokalne prisvojitve Engle Merry (2006a), ki pravi, da mora biti za doseganje učinkovitosti globalni diskurz človekovih pravic »vernaculariziran«. Vernacularizacija je po njenem konstitutiven proces kulturnega prevajanja, skozi katero se posplošena retorika mednarodnega prava prilagaja zahtevam mikrookolja in katerega učinek je *bricolage* nenehno spreminjajočih se in ne nujno vzajemno konsistentnih elementov (Engle Merry 2006a, 2009). Proces tovrstnega kulturnega prevajanja je še posebno opazen v primerih, ko gre za »transplantacijo« institucij in programov, kot so izobraževalni programi, svetovalni centri ali komisije človekovih pravic, namenjene preprečevanju diskriminacije žensk, nasilja v družini, reševanju vojnih zločinov in podobno. V osrčju teh so procesi prevajanja načel mednarodnega prava v odnosu z družbeno-kulturnimi mejami področij spola, razreda in etničnosti, kjer ključno vlogo igrajo posredniki globalnih idej v lokalno okolje – predstavniki državnih elit, pravniki, aktivisti, socialni delavci, akademiki –, ki so pogosto priča vzniku nove pravne zavesti pri preprostih ljudeh kot tudi večje ozaveščenosti na ravni države in globalnega aktivizma. Engle Merry, ki jo zanimajo obče in partikularne značilnosti procesov vernacularizacije, si svoj raziskovalni problem zastavlja izrazito večplastno.

Kot pravi avtorica, poskuša ugotoviti, kako ljudje v lokalnih skupnostih preoblikujejo človekove pravice, da se ujemajo z njihovim sistemom kulturnih pomenov. Zanimajo jo kako človekove pravice postanejo pomenljive v lokalnih okoljih, kako prečijo meje kozmopolitske zavesti o človekovih pravicah in družbeno-kulturnega razumevanja spola, družine in pravičnosti, ali se lokalne družbene elite upirajo spremembam, kako diskurzi človekovih pravic preoblikujejo družbene neenakosti, ali so človekove pravice zgolj strateško orodje oblasti za izvajanje ciljev njihove *realpolitike* ali so oblika neoimperializma in podobno (Engle Merry 2006a). Proces vernacularizacije označuje za

svojevrsten paradoks, saj morajo biti človekove pravice, da bi bile sprejete med lokalnim prebivalstvom, bolj kot ne skladne z njihovo kulturo, hkrati pa morajo, da bi bile del sistema človekovih pravic, poudarjati individualizem, avtonomijo, izbiro posameznika, telesno integriteto in enakopravnost. Med prizorišči ustvarjanja režima mednarodnega prava in prizorišči njegovega udejanjanja obstaja precejšnja distanca, pri čemer je relativno malo znanega o tem, kako posamezniki v različnih družbeno-kulturnih kontekstih razumejo samega sebe z vidika človekovih pravic. Kot pravi Engle Merry (2006b, 29), je poseben izziv sodobne antropologije proučevanje »brezprostorskih« pojavov v konkretnih prostorih, postopkov odločanja v procesih v transnacionalnem in nacionalnem pogledu, pretoka informacij in stičnih točk, v katerih se tekmujoči diskurzi prepletajo znotraj neskončnih povezav med univerzalnimi in partikularnimi koncepti in institucijami²⁶.

Wilson (1997), ki se v svojih antropoloških študijah poslužuje analize človekovih pravic s poudarkom na analizi odnosov moči, opaza, da se malone vsi sodobni antropologi odmikajo od enodimenzionalnega opisovanja in prevajanja različnih kulturnopravnih sistemov ter se nagibajo k raziskovanju relacij tako v okviru nacionalnih držav in transnacionalnih institucij kot v okviru konstitucije vsakdanjih okolij. Antropološke analize se namreč ne ukvarjajo z univerzalnimi temelji človeštva kot izvira naravnih človekovih pravic niti ne s potenciali človekovega razuma, utemeljenega v naravnem pravu in družbeni pogodbi. Nasprotno, antropološki pristop človekove pravice predstavlja kot značilnost odnosov in relacij med družbenimi subjekti, sposobnimi moralne presoje svojih in drugih dejanj, in ne kot posledico bistvenih lastnosti človeka kot biološkega bitja (prav tam).

Univerzalnost človekovih pravic v antropološkem oziru postane stvar konteksta, ki zahteva situacijsko analizo, kontekstualizacijo brez relativizacije, kjer morajo biti povezave, pogajanja in interpretacije med različnim družbenimi akterji empirično

²⁶ Engle Merry (2006) je kot svoj centralni problem izbrala gibanje za odpravo nasilja nad ženskami, ki ga analizira v lokalnih okoljih azijsko-pacifiške regije, svetu konferenc Združenih narodov, transnacionalnem aktivizmu nevladnih organizacij ter akademskem, pravnem in družbenem pretoku idej in praks. Svoj pristop poimenuje »deteritorializirana etnografija«, ki ponazarja, da gre za »prostor družbenega življenja, ki obstaja v različnih prostorih, vendar ni osnovan v nobenem izmed njih. [Njeno] središče pozornosti so družbeni svetovi, katerih lokacije so različne, toda katerih besede in prakse se slišijo in so videti enako, bodisi v Ženevi, New Yorku, Delhiju ali Pekingu« (Engle Merry 2006, 29). S tem želi pokazati, da kulturno razumevanje spola, nasilja in družine izhaja tudi iz svetovnih konferenc, sestankov Komisije za človekove pravice ter delovnih teles, ki nadzorujejo izvajanje konvencij.

odkrite in ne normativno domnevane. Etnografija se tako odpoveduje holističnim pretenzijam in sprejema parcialnost, čeprav to pušča številna nerešena vprašanja. S te perspektive, pravi Wilson (prav tam), se antropologija osredotoča na študije, ki proučujejo, kako pravo človekovih pravic uokvirja in oblikuje lokalne vrednostne sisteme, kako se ti povratno upirajo oziroma prisvojijo transnacionalno pravo ali kako družbeni akterji razvijajo različne načine razumevanja in uporabe mednarodnega prava. Skratka, naloga antropologije v tem primeru je proučevanje nastajanja, prevajanja in materializacije normativnih diskurzov človekovih pravic v različnih kontekstih

S tega vidika so sodobne študije v antropologiji začele presoјati tudi osebne biografije in zgodovino skupnosti, pri čemer so svoja kritična stališča pogosto utemeljile z analizo oblasti, discipline in družbene regulacije nacionalnih držav in medvladnih birokracij, manj pa so postale osredotočene na inherentno logiko kulture ali idejnih sistemov posameznih družb (Engle Merry 2001; Wilson in Mitchell 2003, 8). Fokus tovrstnih raziskav so povezave in vzajemno delovanje pravnih procesov na različnih ravneh, okoliščine nastanka diskurzov človekovih pravic in transformacije njihovih pomenov, saj podobnosti koncepta človekovih pravic lahko obstajajo, toda nikoli ne moremo predvideti, kako se bodo realizirale v določenih situacijah. Takšen pristop v ospredje postavlja tudi delovanje prava in pravic kot oblike režima resnice, ki s svojimi pravili producira subjekte, oblike govora in kršitev. Na primer, tudi normativnost mednarodnega prava je ena od glavnih kategorij analize, pri čemer je ta pojmovana kot sprehoda človekovih pravic v vednost, ki oblikuje družbeno prakso. Proučevanje človekovih pravic na diskurzivni ravni se usmerja tudi v odkrivanje načinov, na kakršne posamezniki sprejmejo idejo človekovih pravic zaradi njihove vizionarske naravnosti oziroma normativnosti in obetavnosti (Goodale 2007, 8).

Kar lahko antropologija ponudi razpravi o človekovih pravicah, je ravno analiza njihove *družbenosti* v nasprotju z diskusijo o njihovih filozofskih temeljih.²⁷ Wilson (2006) človekove pravice obravnava izhajajoč iz pluralnosti in fragmentiranosti mednarodnega prava, ideološke mešanosti političnega diskurza in odnosov moči, kar poimenuje »družbeno življenje človekovih pravic«. Kot pravi, bi se morali antropologi osredotočiti

²⁷ Univerzalistični pristop onemogoča antropologiji raziskovanje človekovih pravic v dejanskem življenju, saj argumentacija človekove narave in univerzalnih pravic inherentno povzema racionalistično družbeno filozofijo in naravno pravo, s tem pa iztrga diskusijo v kontekstu konkretnih družbenih sil in jo ponese na raven kategoričnega imperativa (Wilson 1997, 8).

na skrite domneve in latentne pomene političnih in pravnih procesov ter analizirati družbene vidike človekovih pravic in njihovih formulacij, ki se skrivajo v senci političnih procesov. Proučevati bi morali dinamiko družbene mobilizacije znotraj bojev za pravice, njihovih performativnih dimenzij, sprememb v stališčih družbenih elit in ljudstva glede pravic in pravičnosti znotraj in zunaj pravnih procesov. Po drugi strani se družbeno življenje pravic lahko nanaša na oris razvoja zahtev človekovih pravic skozi pravne in politične kanale ali na izpraševanje osnovnih formulacij z vidika različnih družbenih akterjev, na sledenje konceptualnim spremembam vrednot skozi medkulturna srečevanja znotraj nacionalnih in mednarodnih pravnih procesov.

Kot pravi, je etnografski pristop za tovrstna vprašanja ustrezen predvsem zato, ker se človekove pravice manifestirajo kot spekter različnih moralnih in političnih, pogosto nekompatibilnih, projektov na mikroravni. Statistika zaradi odsotnosti širše zgodovinske in politične kontekstualizacije pač ne zmore odgovoriti na temeljna vprašanj glede vzrokov in povodov nasilja in diskriminacije kot tudi politologija ne more dati vpogleda posledice strategije državnih ali nedržavnih organov na življenje lokalnih skupnosti.

3.7 Kritična antropologija človekovih pravic

Goodale bistvo antropologije vidi v tem, da predstavlja okvir in spodbuja pristope, ki so hkrati kritični do koncepta režima mednarodnega prava, ter tudi projekte, ki so politično zavezani in moralno podpirajo isti režim človekovih pravic. Kritična antropologija namreč v nasprotju z aplikativno antropologijo, ki obravnava vprašanje, kako uporabiti antropološko znanje za zagovor človekovih pravic, ter etnografskimi študijami, ki obravnavajo transformacije konceptov mednarodnega prava na lokalni ravni, vzpostavlja kritično distanco in izprašuje koncepte družbe, kulture in človekovih pravic v teoriji in praksi. Vzrok za to so bili različni vzgibi in pobude, a njihova skupna podstat je premik od splošne antropologije kot oblike kulturne kritike k antropologiji, ki jo zanimata produkcija vednosti in analiza človekovih pravic kot moralne prakse (Goodale 2009a, 12).

Razlikovanje med omenjenimi antropološkimi pristopi lahko razumemo podobno kot Glynos in Howarth (2007, 108) razumeta razlikovanje med *ontično* in *ontološko* ravni

raziskovanja; ontična raven se nanaša na raziskovanje objektov in entitet na določenem področju, ontološka pa izprašuje kategorične pogoje za obstoj teh objektov. Z drugimi besedami antropologi na ontični ravni človekove pravice raziskujejo kot dano entiteto, medtem ko se na ontološki ravni osredotočajo tudi na globlje predpostavke o tem, kaj človekove pravice so, kako jih raziskujemo in kateri pogoji jih omogočajo.

Goodalov apel po uveljavitvi kritične antropologije na področju človekovih pravic zagovarja pristop, ki združuje ontične in ontološke analize; gre za pristop, ki poskuša po eni strani omogočiti uporabo antropoloških metodoloških in analitičnih orodij v dejanskih družbenih bojih, po drugi pa upošteva normativno usmeritev sistema človekovih pravic, ki izhajajoč iz kompleksnosti lokalnih praks poskuša uporabiti antropološko znanje za oblikovanje temeljev za transkulturno legitimacijo človekovih pravic ter hkrati ohranja skepticizem in kritično držo do obstoječega režima mednarodnega prava (Goodale 2006b, 506). Za Goodala kritična antropologija posega na ontološko raven raziskovanja, ker človekove pravice obravnava kot princip, ki oblikuje družbene prakse in njihove pomene, in ker presegajoč teoretske in metodološke meje antropologije integrira znanje drugih akademskih disciplin.

Kot pravi avtor, so antropološke študije dokumentirale delovanje človekovih pravic v vsakdanjem življenju. Vendar ne smemo pozabiti, da gre pri človekovih pravicah v osnovi za koncept, ki se navezuje na različne družbene akterje, pravne in tudi politične, zaradi česar so vedno del neke širše kategorije etičnih teorij. Zato se mu zdi pomembno spodbuditi diskusije znotraj antropologije in hkrati antropološko znanje aplicirati znotraj strokovnih in akademskih debat zunaj discipline, saj je prepričan, da antropologija lahko s tem pripomore k razčiščenju institucionalnih, konceptualnih in političnih problemov, ki zadevajo sodobne ideje človekovih pravic, ter prispeva k boljšemu razumevanju, preoblikovanju in aplikaciji mednarodnega prava na širši družbeni ravni (Goodale 2006b, 2009). Goodale meni, da je čas za nov antropološki angažma na tem področju, in sicer za pristop, ki bo zaobjel tako kulturno kritiko in politična stališča kot tudi etnografske študije in filozofske refleksije.

Goodale (2009b, 378–379) želi z besedo *kritično* poudariti razlikovanje antropologije od dogmatskih pristopov. Poudariti želi zavedno ustvarjanje distance med idejami in praksami, ki konstituirajo vsakdanje življenje ljudi oziroma oblikovanje tega namensko

ustvarjenega prostora refleksije. Tako naravnana antropologija je še posebno pomembna z vidika človekovih pravic, ki so postale aksiomska resnica neoliberalnega diskurza. Tu ni zato, da bi izpodrinila preostale možnosti raziskovanja, temveč da bi se kot njihova alternativa posvetila raziskovanju idej, ki so postale ideologija, in družbenih praks, ki so postale del kolektivnega habitusa.²⁸ Njena naloga je, da pokaže na možnosti vmesnega prostora med materializirano normativnostjo človekovih pravic in množico sodobnih praks, kjer obstaja navidezna izbira, ki jo diktirajo odnosi moči.

Antropologija je pomembna z vidika kritične obravnave intelektualne zgodovine, proučevanja družbene moči ideje človekovih pravic ter načinov njihovega umeščanja znotraj širšega družbenega in pravnega konteksta. Človekove pravice namreč vsebujejo predstavo sveta, ki je sčasoma postala dominantna. Kritična obravnava tega procesa pa je sposobna identificirati prisvojitve, vernakularizacijo in politizacijo pravic ter družbene rezistence znotraj splošne zgodovine glede na odnose moči, ki pogojujejo in povzročajo kratenje človekovih pravic, ter tudi glede na družbene, politične in ekonomske sile, ki oblikujejo reakcije na kratenje. Številne etnografske študije so namreč pokazale, da se moč, vednost in nasilje stekajo v enoten vrtimec pravnega in političnega konteksta, ki pogojuje diskurz univerzalnih človekovih pravic (Goodale 2006a).

Drugi pomen Goodalove (2009, 378–379) antropološke kritičnosti apelira na namensko kritičnost, katere naloga je izpeljati identifikacijo, kontekstualizacijo in praktično izvršljivost normativnih načel ter razložiti neuspeh njihove realizacije v obstoječi družbi. Takšna kritičnost je nekako oživitev razsvetljenske misli, saj če zadnja prostovoljno izpusti svoj kritični element, postane nič več kot orodje v rokah obstoječega sistema, s čimer se njen pozitivni vzrok neprostovoljno transformira v nekaj negativnega in destruktivnega. Goodalova kritična antropologija predvideva, da obstaja neki emancipacijski potencial, vsebovan v osnovnih načelih človekovih pravic, ki pa je z njihovo materializacijo postal zatrt. Z drugimi besedami, diskurz človekovih pravic po

²⁸Noam Chomsky in Edward S. Herman na primer ugotavljata, da so ZDA na podlagi človekovih pravic utemeljevale nasilne politike, ki so v bistvu služile širjenju in ščitenju tujih trgov za zasebne namene (Goodale 2009b, 386), medtem ko Evans (2005) opaža, da je režim človekovih pravic pravzaprav v rokah sil globalizacije, saj državne politike dajejo prednost svobodni trgovini, tudi če pri tem prihaja do kratenja človekovih pravic. Evans se tako osredotoča predvsem na politični diskurz in poskuša kontekstualizirati prevladujoče vrednote, izražene v pravu in filozofiji; tako se osredotoča na vprašanja odnosov moči, ki so povezani s konceptom človekovih pravic, ter interesov, ki se kažejo kot filozofske in pravne resnice.

njegovem mnenju vsebuje emancipacijska načela, ki so jih institucionalne strukture in odnosi moči prevzeli, tako da se človekove pravice ironično nagibajo k moralnemu imperializmu.

Zmožnost kritične antropologije pa je, kot pravi avtor (prav tam), da znotraj konteksta razloži, zakaj sodobnemu mednarodnemu režimu človekovih pravic ni uspelo izpolniti svojih obljub, ter da se z refleksijo procesa »prevzemanja« in nazadovanja potrebni potenciali teorije in prakse človekovih pravic lahko realizirajo v obstoječi družbi. Naloga antropologov, ki bodo tem izhodiščem sledili, je, da kot prvi objekt kritike sprejmejo proces prehoda diskurza človekovih pravic v hipernormativnost, ki dejansko zamegljuje njegov izvor in razvoj. Načela antropološkega raziskovanja v tem pogledu niso uporabljena za predstavitev ali utrjevanje diskurza človekovih pravic, temveč za dekonstrukcijo njegove konkretizirane hipernormativnosti, ki onemogoča realizacijo ciljev pravičnih družb, posameznikov in skupnosti.

Tovrsten pristop ne dvomi o dokumentih, kot je denimo UDČP, temveč ponuja nove perspektive in omogoča notranjo kritiko, ki opozarja na omejitve veljavnosti človekovih pravic in hkrati ponuja možnosti za razširitev njihovega področja.²⁹ Namen Goodalove kritične antropologije je, kot pravi sam, »odkriti latentni potencial osnovnih načel, ki so bila potlačena s strani institucij v procesu materializacije in implementacije človekovih pravic« (2009, 379). Podoba mednarodnega sistema človekovih pravic nam po njegovih besedah zastira pogled na številne vmesne konceptualne momente, ki pravzaprav konstituirajo človekove pravice.

V navezavi na Goodalovo kritično teorijo se mi zdi pomembno poudariti pomen ohranjanja antropološke distance, tudi ko gre za domneve o emancipacijskih potencialih človekovih pravic. Dejstvo namreč je, da so argumentacije in implementacije mednarodnega prava kompleksen proces, ki ne poteka enosmerno kot potlačitev emancipacijskih potencialov. Priznati moramo, da so človekove pravice lahko tako osvobajajoče in omejujoče hkrati. Tisto, kar bi moralo kritično antropologijo zanimati, pa je kroženje in prepletanje interesov in zmožnosti pripadnikov različnih družbenih

²⁹ Vzpostavitev antropološkega vmesnega prostora za Goodala pomeni, da alternativna paradigma človekovih pravic ne more biti zgolj normativna ali deskriptivna, temveč mora biti hkrati tudi komparativna in čezkulturna.

skupin, ki jih v bojih za uveljavitev svojih zahtev bolj ali manj uspešno prilagajajo, tudi ko gre za spoštovanje človekovih pravic drugih ljudi.

Zato je dogajanje v zvezi z človekovimi pravicami ustrežneje opredeliti kot polje antagonističnih bojev, katerih končni rezultat je odvisen od vsakokratnega prostora in časa, dogodkov in oseb, vrednot in pravil, ki ta proces preoblikujejo. Goodale ima prav, ko pravi, da so človekove pravice postale z institucionalnimi odnosi moči potlačene, vendar bi hkrati moral poudariti tudi, da imajo še vedno generično emancipacijsko moč, da so mobilizacijsko sredstvo, ki ustvarja nove subjekte in nosilce pravic. Prav zato se mi zdi ustrežneje reči, da v procesih družbenega in posameznikovega delovanja človekove pravice niso potlačene, temveč vedno znova *prilagojene* in *reinterpretirane* skladno z vsakokratnimi interesi in normami posameznih družbenih skupin.

Diskurz človekovih pravic namreč nikoli ni obstajal v čisti emancipacijski obliki – saj je tudi v najelementarnejši formi, denimo v UDČP, zgolj produkt nekega časa, odmevnih dogodkov in vplivnih ljudi – niti niso bila njegova emancipacijska načela nikoli v celoti potlačena. Priznati moramo, da smo v zgodovini človekovih pravic priča hkratnim procesom njihovega recitiranja, napredovanja, prevzemanja in nazadovanja, pri čemer je treba refleksijo tega procesa ohraniti kot izrazito večplastno in kompleksno sliko, pogojeno s politično močjo družbenih elit, mobilizacijo razrednih bojev in pravnih zavesti preprostih ljudi.³⁰ Zato se mi zdi pomembno dodatno poudariti, da domneve o emancipacijskih načelih, ki so se z njihovo uveljavitvijo sprevrgle v nekaj nepristnega, niso povsem ustrezne.

Seveda se moram strinjati z Goodalom, ko pravi, da je cilj antropologije pokazati na konceptualne momente, ki konstituirajo ali blokirajo diskurz človekovih pravic, vendar je prednost antropologije v primerjavi z drugimi disciplinami ravno v tem, da pokaže to, kar Ann Belinda S. Preis (2009) opisuje kot kompleksnost in multivokalnost človekovih pravic. Ta odražata njihovo dialoškost, nenehno preoblikovanje in konstitucijo, vpete med odnose centra in periferije, njihove institucionalizacije in vsakdanjega življenja ljudi. V tem pogledu je pomembna analiza osvobajajočih in omejujočih vidikov

³⁰ Tudi nacionalizem, ki je v določenem zgodovinskem trenutku spodbudil nastanek človekovih pravic, v nekem drugem kontekstu lahko te iste pravice onemogoča oziroma kot pravi Eriksen (1991, 265–266), je nacionalizem pojmovan kot ideologija, ki poudarja enakopravnost in človekove pravice posameznika, hkrati pa je mišljen kot partikularizem, ki nedržavljanom odreka dostop do določenih pravic.

človekovih pravic, njihove sposobnosti družbene in politične mobilizacije zoper kratenje in hkratne legitimacije strukture neenakosti in oblasti ter ne nazadnje njihove zmožnosti produkcije subjektivitet, družbenih odnosov in identitet. Takšen pristop dokazuje, da po vsebinski plati in splošni usmeritvi antropologije na področju človekovih pravic nismo daleč od teorije diskurza in njenih temeljnih pojmov, kot so vednost, oblast, subjekt pa tudi družbena regulacija, pravo, upravljavska oblast in disciplina.

3.8 Sklep

Kot sem pokazala na prejšnjih straneh, je odnos med antropologijo in človekovimi pravicami v zadnjih šestdesetih letih doživljal vzpone in padce. Po prvotnem zavračanju človekovih pravic in večdesetletnem akademskem molku je antropološki pristop postal zaznamovan z zanimanjem za proučevanje stika med »globalno« kulturo človekovih pravic in »lokalno« kulturo skupnosti. Antropološki skepticizem ponuja argument (in po mojem mnenju tudi dokaz), da je sodobni režim človekovih pravic v številnih primerih možno razumeti kot imperialno politiko zahoda. Antropološko razumevanje človekovih pravic je za disertacijo ključnega pomena, zato ker jih vedno umešča v širši družbeni kontekst, se pravi, da obravnava tako njihove lokalne manifestacije kot vplive »globalnega mednarodnega prostora« ter poskuša pokazati, da gre pri implementaciji človekovih pravic za *bricolage* pomenov enega in drugega. V tem poglavju sem poskušala predstaviti tudi izhodišča, ki jih zavzemam v študiji primera o izbrisanih (deseto in enajsto poglavje); v njej nacionalizem predstavlja lokalno kulturo, ki s svojimi vrednotami povratno vpliva na interpretacijo in implementacijo človekovih pravic izbrisanih. Kot pokažem v tem delu disertacije, gre pri razumevanju človekovih pravic res v veliki meri za vpliv zgodovine skupnosti, osebnih biografij vplivnih ljudi na pomembnih položajih, oblasti in poskusov družbene regulacije. Nacionalizem namreč zaznamuje način govora o človekovih pravicah izbrisanih, pogoje konstitucije žrtve oblasti in tudi način delovanja slovenskega pravnega sistema. S tem se pokaže empirična dimezija Goodalovega stališča, da institucionalni odnosi potlačijo emancipacijski potencial človekovih pravic in latentno spreminjajo njihovo vsebino iz univerzalne v patikularno.

4 ČLOVEKOVE PRAVICE IN FOUCAULTEVA TEORIJA DISKURZA

Proučevati človekove pravice bi z vidika teorije diskurza lahko pomenilo proučevati spremembe zgodovinskih pogojev, ki so omogočili vznik človekovih pravic kot učinka različnih diskurzov (denimo humanizma, liberalizma, merkantilizma in naravnega prava), ter ob tem razložiti preobrat diskurzivno vpisane hierarhije med družbenimi silami. Lahko bi pomenilo izhajati iz odvisnosti človekovih pravic od političnih bojov, zgodovinskih transformacij njihovih pomenov in vednosti ter strukturnih značilnosti soodvisno konstruiranih diskurzov; ali pa bi pomenilo analizirati učinke diskurza človekovih pravic na delovanje ljudi in načine, kako sami postanejo prevodniki ideje mednarodnega prava. Čeprav se Foucault nikoli ni konsistentno ukvarjal z vprašanjem človekovih pravic, so številni avtorji z njegovo terminologijo poskušali pojasniti njihove razsežnosti in bili pri tem zelo uspešni. V tem poglavju želim predstaviti osnovna izhodišča Foucaulteve teorije diskurza in jih navezati na razumevanje človekovih pravic. Predstaviti želim človekove pravice kot obliko vednosti in režim resnice, ki deluje onstran prava, ter hkrati na kratko pojasniti družbene učinke pravnega diskurza. Poleg tega želim pokazati, kako je človekove pravice možno razložiti znotraj delovanja oblasti, sodobnih političnih odnosov in upravljanja delovanja ljudi.

4.1 Diskurz: oris izhodišč

Foucault v svojem delu *Arheologija vednosti* pravi, da je diskurz »celota izjav, kolikor te izhajajo iz iste diskurzivne formacije« (Foucault 2001, 128). Besedo diskurz včasih uporablja za splošno področje vseh izjav, včasih za skupino izjav, ki jo je možno individualizirati, in spet drugič za urejeno prakso, ki pojasni določeno število izjav (Foucault 2001, 86). V njegovem delu se diskurz lahko nanaša na vse izjave, ki imajo neki pomen in učinek na družbeni ravni; to izjemno široko pojmovanje Foucault uporablja predvsem v svojem zgodnejšem obdobju, ko razpravlja o diskurzu na teoretični ravni. Drug primer – diskurz kot skupina izjav, ki jo je možno individualizirati – se nanaša na posamezne skupine izjav, med katerimi je mogoče izpostaviti neke regularnosti, denimo medsebojno povezanost, korelacije, recipročnosti in vzajemne transformacije; v tem pogledu je mogoče govoriti o posamičnih diskurzih,

na primer o diskurzu človekovih pravic. Tretji primer Foucaulteve uporabe diskurza pa zajema fokus na analize pravil in struktur, ki producirajo partikularne izjave (Mills 2004, 6). V nadaljevanju se osredotočam predvsem na drugi in tretji način pojmovanja diskurza, ki človekove pravice razloži kot prakso, ki vpliva na posameznikovo delovanje in razmišljanje, povzroča zoženje polja percepcije ter izključuje nabor pojavov, ki jih lahko jemljemo kot neresnične ali nepomembne ali pa za nas celo ne obstajajo (Mills 1997).

Da bi lahko v celoti razumeli njegov koncept diskurza, je treba pojasniti Foucaultovo uporabo besede *izjava*. Ta namreč ni zgolj neka trditev, poved ali stavek, ki jo po slovničnih pravilih lahko formuliramo v neskončnih možnostih; izjava ni to, da govoreči subjekt uporabi določeno število jezikovnih elementov in pravil (Foucault 2001, 108). Izjavo določajo drugi pogoji, in sicer tisti, ki ji jih vsiljuje celota drugih izjav, sredi katerih izjava nastopa, področje, znotraj katerega se pojavi, vloga in funkcije, ki jih izjava ima.³¹ Denimo trditev, da je zemlja okrogla, ne konstituira iste izjave pred Kopernikom ali po njem, čeprav se pomen besed ni spremenil. Podobno izpostavlja Fitzpatrick (2003, 242), ki pravi, da se po 11. septembru 2001 forma človekovih pravic ni bistveno spremenila, radikalno se je spremenilo politično vzdušje, ki je z vednostjo o terorizmu povzročilo opazne modifikacije na ravni državnih zunanjih politik in tudi na ravni delovanja mednarodne skupnosti. Spremenilo so je razmerje trditve do drugih propozicij, pogoji njene rabe, polje izkustva in problemov, na katere se človekove pravice navezujejo (prav tam).

Na kaj torej mislim, ko govorim o diskurzu človekovih pravic kot o celoti izjav znotraj iste formacije? Predvsem merim na prakse, ki se pojavljajo v sodnih dvoranah in na političnem parketu, na protestih in v akademskem in vsakdanjem svetu; gre za pomene, vloge, in subjektivnosti, ki se tam pojavljajo, za odnose moči, ki jih ti pomeni posredujejo in katerih odraz so. Gre za izjave, ki so »resnične« ne glede na kontekst, v katerem so bile izrečene (Dreyfus in Rabinow 1983, 48), in izjave, ki imajo institucionalno moč in veljavo, zaradi česar se znotraj diskurza opredeljujejo kot

³¹ Po drugi strani pa forma izjave ni omejena zgolj na gramatično entiteto; izjava je lahko tudi matematična formula, zemljevid, podoba, gesta. Ko Foucault poskuša opisati bistvo izjave, se ne osredotoča na vsakdanja govorna dejanja niti se ne ukvarja z lokalnim, pragmatičnim kontekstom, ki določa pogoje oblikovanja govora v vsakdanjih okoliščinah. Nasprotno, njega zanimajo tiste izjave, ki so nekako ločene od vsakdanjega življenja, pri čemer dosega svojo avtonomijo prek različnih družbenih institucij, denimo religije ali znanosti.

resnične (Mills 2004, 55). Toda če so izjave dogodki, ki jih ne moremo razumeti s stališča klasičnega strukturalizma kot nekaj misljivega in dostopnega analizi, ali smo potem nemara obsojeni na kaos nepreglednih dogodkov brez pravega reda (Dolar 2009, 56)? Ravno obratno, dogodek kot tak resda ni materialen, toda vedno učinkuje na materialni ravni. Čeprav Foucault občuti odsotnost teorije, ki bi omogočala analizirati odnose naključja in mišljenja, predlaga prav to, in sicer da v delo teoretske izdelave vpeljemo naključje, diskontinuiranost in materialnost (Foucault 2008, 26–28), s čimer so zaznamovana tudi njegova najpomembnejša dela.

4.2 (Ne)zamejenost diskurza človekovih pravic

Foucault na podlagi svojih dotedanjih študij uvidi, da diskurza ni mogoče določiti glede na enotnost določenega objekta, forme izjavljanja, pojmov ali teme. V posameznem diskurzu namreč prej kot to najdemo raznovrstne možnosti, ki omogočajo uporabo različnih tem ali celo integriranje iste teme v različne celote. Objekt človekovih pravic na primer ne dopušča, da bi individualizirali celoto izjav, katerih relacija bi bila konstantna; o njih so različni ljudje trdili različne stvari, jih poimenovali na drugačne načine, jih različno implementirali in formalizirali. Spreminjala sta se tudi njihova oblika in način prezentacije, saj gre za različne značaje izjavljanja, ki lahko zadevajo tako argumentacijo zunanje politike, legitimacijo ekonomskih elit, parlamentarno leporečje, humanitarne intervencije ali boj množic za njihove pravice.

Po drugi strani pa tudi pojmi in teme, ki se vežejo okoli človekovih pravic, niso vedno identični; lahko gre za enakost pred zakonom, družinsko življenje in zasebnost, intelektualno lastnino, pravice marginaliziranih skupin ali svobodo vesti in religije. In ravno zaradi ugotovljene odsotnosti te enotnosti se Foucault osredotoči na deskripcijo sistemov disperzije elementov diskurza ter jo poskuša odkriti kot neko regularnost – red v pojavitvi, korelacije v simultanosti, pozicije v prostoru, vzajemnost funkcioniranja, medsebojne in hierarhične transformacije – med objekti, tipi izjavljanja, pojmi in tematskimi izbirami. Področje, kjer je moč ugotoviti podoben sistem disperzije, imenuje diskurzivna formacija, s čimer se želi izogniti besedam, kot so »znanost«, »ideologija« »teorija« ali »področje objektivnosti« (Foucault 2001, 42). Tako se izogne tudi pozitivni definiciji diskurza, saj njegovo bistvo najde v razpršitvi izjav in regularnosti, ki jo je

moč ugotoviti šele pozneje, saj so pravila formacije – pogoji, ki so jim podvrženi elementi te porazdelitve – diskurzu notranji.³²

Čeprav Foucault nenehno operira s pojmi, kot so regularnost, sistem, pravila formacije, ti ne predstavljajo strukturne urejenosti, koherentnosti in totalnosti izjav. Pravila niso brezčasna in univerzalna, temveč so določena v času in prostoru.³³ S tega stališča lahko razumemo, zakaj ljudje v nekaterih drugih obdobjih niso bili nosilci določenih pravic ali zakaj ima, ilustrativno rečeno, izjava »pravice človeka so univerzalne« povsem drugačen pomen pred francosko revolucijo in po njej. Pri analizi so pomembna predvsem vprašanja, o čem je mogoče govoriti, kako je mogoče govoriti, kdo lahko govori in v imenu koga oziroma katere izjave krožijo in se ohranijo, katere so bile opuščene in izključene. Pri tem gre le za tiste izjave, ki so bile v določenem obdobju dejansko izrečene, se pravi za skupek izrečenega, zapisanega in izjavljenega, ki je vedno končen, naj bo še tako velik (Dolar 2010, 54). Foucaulteva »analiza, [ki pa] se nahaja zunaj vsake interpretacije: glede izrečenih stvari se ne sprašuje po tistem, kar te stvari skrivajo [...] sprašuje se po načinu, na katerega eksistirajo«. (Foucault 2001, 119) Takšna analiza ne išče neizrečenega, skritega pomena, ne presoja resnice izjave niti njene smiselnosti, temveč se sprašuje o njihovem načinu obstoja, zakaj so se pojavile in zakaj se na njihovem mestu ni pojavila katera druga izjava.

Človekovih pravic torej ne moremo analizirati kot izolirano skupino izjav, saj ni toliko pomembna njihova vsebina, kot je pomemben odnos, v katerem je določena izjava do neke druge izjave oziroma vpliv partikularne izjave na vznik, kroženje, izključevanje in izginotje drugih izjav. Človekove pravice moramo razumeti predvsem v njihovih pogojih obstajanja (angl. *conditions of existence*) in pogojih možnosti (angl. *conditions*

³² Področje, kjer je mogoče ugotoviti podoben sistem disperzije, poimenuje diskurzivna formacija, pravila formacije pa so zanj pogoji, ki so jim elementi diskurza podvrženi in se nanašajo na pravila eksistence, koeksistence, ohranjanja, modificiranja in izginotja izjav v posamezni diskurzivni formaciji (Foucault 2001, 126). Poenostavljeno rečeno, diskurzivna pravila odkrijemo, če ugotovimo povezanost in sistematičnost idej, konceptov, načinov mišljenja in delovanja, ki se oblikujejo v določenem prostoru in času (Mills 2004, 15), oziroma če ugotovimo diskurzu lastno racionalnost.

³³ Pri Foucaultu je ustrezneje, če pravila razumemo kot formalni princip, ki določa nujne in zadostne pogoje obstoja in delovanja izjav partikularnega diskurza. Dreyfus in Rabinow (1983, 55–56) v komentarju Foucaultove teorije pravita, da pravil pravzaprav ni; namreč tisto, kar lahko opišemo, so medsebojne povezanosti izjav – regularnosti –, teh pa, kot že rečeno, ni mogoče določiti vnaprej; možno je opisati le odnose specifičnih soodvisnih izjav, ki se dejansko pojavljajo in se lahko med seboj navezujejo, dopolnjujejo ali nasprotujejo. Dreyfus in Rabinow (1983, 75) za Foucaultovo arheologijo kot metodo dodajata, da pri njegovem »sistematičnem redu« pravzaprav ne gre toliko za vzpostavitev sistema kot za natančen opis »nereda«.

of possibility). To z drugimi besedami pomeni, da je treba raziskati pogoje obstoja določene izjave, njene meje in korelacije z drugimi izjavami, ki se bodisi nanjo navezujejo ali jih omenjena izjava izključuje (Foucault 2001, 30–31). Za raziskavo človekovih pravic to pomeni, da se mora analiza usmeriti v proučevanje pogojev možnosti njihovega nastanka in delovanja, s tem povezanih tipov védenja, družbenopolitičnih organizacij in razumevanja posameznika kot avtonomnega, moralnega in političnega subjekta.

Foucaultev poziv k proučevanju pogojev možnosti pravzaprav na široko odpira možnosti raziskovanja, saj ne ponuja nobene oporne točke, iz katere bi lahko vnaprej določili mesto analize; noben seznam pogojev možnosti ne more biti celoten in končen (Baker 1994b, 195). Če se lotimo pogojev možnosti človekovih pravic, bomo denimo ugotavljali, kako je posameznik v družbenem in političnem smislu postal avtonomen moralni akter, kot bitje nosilec moralne vrednosti, sposoben odločanja in prevzemanja odgovornosti (glej Woodiwiss 2005, XI). Ali zakaj je med temeljne človekove pravice uvrščena pravica do udeleževanja v kulturnem življenju skupnosti? Kaj je glavni vzrok, da je kulturno življenje postalo temeljni aspekt identitete modernega subjekta? Katera so družbena pravila, skladno s katerimi so se lahko pojavile tudi preostale človekove pravice? Kot lahko sklepamo z vidika teorije diskurza, pri tem ne gre za odkrivanje sistema kot strukture, temveč za identifikacijo pogojev, ki so omogočili konstitucijo človekovih pravic – teh redkih pomenskih izjav; glede na teoretično neomejene možnosti vsebinskih variacij človekovih pravic so te razmeroma redke, zato gre pri njihovi analizi za ugotavljanje njihovega zakona redkosti³⁴ (Foucault 2001, 130). To so pogoji možnosti in eksistence, ki določajo in pojasnjujejo, ali, zakaj in kako so se človekove pravice realizirale v določenem kontekstu.

³⁴ Dejstvo namreč je, pravi Foucault (Foucault, 2001 131), da je lahko »izrečeno le malo stvari, [kar] pojasnjuje, da izjave niso tako kot zrak, ki ga dihamo, neskončna transparentnost; temveč so stvari, ki se prenašajo in ohranjajo, ki imajo neko vrednost, ter stvari, ki se jih poskušamo polastiti; ki jih ponavljamo, reproduciramo in transformiramo; ki jim preskrbimo predhodno osnovane kroge in katerim podelimo status znotraj institucije«. Ti družbeni pritiski ohranjajo diskurz človekovih pravic bolj ali manj stabilen, zato znotraj njega ni lahko povedati nekaj novega; ni dovolj zavedati se nečesa, izmisliti si nekaj, da bi se formiral nov diskurz ali znotraj njega nov objekt, saj ta obstaja pod pogoji kompleksnega svežnja razmerij, ki omogočajo, da se pojavi (Foucault 2001, 50). A vendarle, njegov zakon redkosti ni ahistorični a priori, ki bi lahko vnaprej pojasnil izjave, temveč gre za deskripcijo pravil, ki so lahko ugotovljena šele pozneje.

4.3 Človekove pravice kot učinek vednosti

Tako kot pravo na splošno od 19. stoletja naprej ne išče sidrišča znotraj sebe, temveč v sociologiji, medicini, psihologiji in psihiatriji (Foucault 2008, 13), tako se je tudi pravo človekovih pravic konstituiralo kot učinek vednosti, vzpostavljene znotraj ekonomskih teorij, filozofskih razsvetljenskih in humanističnih razprav ter politologije glede na vprašanje odnosa med posameznikom in državo. To pomeni, da so človekove pravice vzniknile na podlagi vednosti o človeku v družbenem in biološkem smislu; če naj navedem najočitnejši primer, preden so se lahko pojavile, se je morala izoblikovati vednost, ki je za resnico postavila politično, družbeno in biološko enakovrednost in enakopravnost ljudi ne glede na spol, raso, versko prepričanje, etnično pripadnost oziroma katero drugo okoliščino (Hunt 2007). Ta resnica je morala prevladati nad drugimi resnicami znotraj znanosti in zdravega razuma³⁵, na katerih so temeljile razne oblike diskriminacij, kajti še ne dolgo nazaj so bile ženske dojete kot nezmožne avtonomnega racionalnega razmišljanja, suženj v Ameriki pa je predstavljal tri petine osebe.

Po drugi strani je treba pogledati tudi vsako pravico posebej. Kajti, vsaka posamezna pravica, ki je bila uvrščena na seznam človekovih pravic, ima svojo zgodovino, svoje okoliščine nastanka in razloge, zakaj je bila tja postavljena. Pojav določene pravice še ne pojasni, zakaj je bila uvrščena na seznam univerzalnih pravic, in obratno, to, da je bila uvrščena na seznam univerzalnih pravic, še ne pomeni, da je bila kot taka argumentirana že od začetka. Kot pravi Moyn (2010, 17), nič od tega, kar je bilo kasneje združeno v sodobnih deklaracijah pravic, v začetku ni bilo predvideno kot človekova pravica. Denimo pravica do posesti ima dolgo zgodovino, toda nikoli ni izhajala iz ideje »človeštva«; prej kot to je pravica do zasebne lastnine slonela na bodisi privilegijih stanovske družbe bodisi ciljih kapitalističnega sveta. Prav tako pravica do svobode veroizpovedi ni izhajala iz prepričanja, da je vera zasebna zadeva vsakega

³⁵ Resnica pri Foucaultu ni ontološka in transcendentalna, temveč je postopek regulacije, distribucije in delovanja izjav, pri čemer je »povezana s sistemi oblasti, ki jo proizvajajo in vzdržujejo, ter z učinki oblasti, ki jih proizvajajo in jo reproducirajo«. Foucault v svojem predavanju *Red diskurza* (1970/2008) pravi, da je produkcija diskurza kontrolirana, selekcionirana, organizirana z različnimi postopki, ki zadržujejo njegove moči in obvladajo naključnosti. Vsaka družba ima svoj režim resnice, »svojo 'splošno politiko' resnice: tj. tipe diskurzov, ki jih sprejema in jim zagotovi funkcijo resnice; mehanizme in instance, ki nas usposobijo, da razločujemo resnične in neresnične trditve, način, kako se ene in druge sankcionira; tehnike in postopke, ki veljajo kot ustrezni za doseganje resnice; status tistih, ki jim je naloženo povedati, kaj šteje za resnično« (Foucault, 1977/2008, 132).

posameznika. Zato, pravi Moyn (prav tam), ima zgodovina teh pravic povsem drugačno ozadje, kot ga ima zgodovina sodobnih človekovih pravic; zgodovina vrednot, ki so danes zaščitene kot človekove pravice, kaže na to, da med njimi ni pomembnejših neposrednih povezav niti povezav z univerzalistično idejo o človeku kot pripadniku človeštva. In prav zaradi raznolikosti zahtev, ki so danes zapakirane pod skupni imenovalec »človekove pravice«, je treba uvideti, da ima vsaka od njih svojo kronologijo in geografijo, svoje tradicije in svoje razloge, zakaj je bila postavljena na mesto kriterija, po katerem se presoja resnica.

4.4 Človekove pravice onstran prava

Človekove pravice niso pravice zaradi pravic samih in ne izvirajo iz vrhovnega prava. Nasprotno, so odraz družbenih odnosov in hierarhij ter njihovih transformacij v prostoru in času. So stvar prostora in časa, določenih politik, vednosti in strategij. Ravno zato Foucault zavrača pravo kot središče katerekoli analize. Zgrabiti jih moramo znotraj vozlišča subjekta, oblasti in vednosti, ki obstaja kot polje nenehnega boja pomenov, kot mesto konfrontacije in reprodukcije družbenih odnosov moči, ki na ravni družbenih odnosov proizvaja učinke. Z drugimi besedami, gola pravica do zdravstvenega varstva ne more obstajati, niti gola pravica do izobraževanja, saj artikulacija prvega in drugega vsebuje latentne odnose moči, ki ne morejo biti pojasnjeni s pravnimi termini.

Pravo, pogodbe in legitimnost so zaznamovali človekove pravice. Toda to je tisto, kar se kaže na površju, medtem ko se v globini razkriva manj vidna kapilarna oblast in načini njenega delovanja. Namesto da pravice razumemo kot naravne in neodtujljive, se moramo z njimi spoprijeti kot s kodifikacijo spreminjajočih se odnosov moči (Whyte 2012, 16). Tako človekove pravice skladno s Foucaultevim stališčem (2008b, 139) delujejo na točki onstran pravnih pravil, ki jih določajo; spoznati jim moramo v njihovih skrajnih točkah, ki so v svojem izvajanju manj in manj pravne, daleč od zavestne intence ljudi in s pogledom na načine, kako stvari funkcionirajo na ravni podrejanja teles, gest in vedenja. Sodobni diskurz človekovih pravic svojo moč črpa zunaj prava samega. Pravo je sredstvo njihovega udejanjanja in prisile, ki vzpostavlja in ohranja razmerja onkraj njega samega. Pravo ne odraža celotnega polja človekovih pravic, saj tudi samo deluje na osnovi drugih že obstoječih družbenih relacij. V tem pogledu so človekove pravice pozicionirane daleč stran od središčnega pomena mednarodnega

prava, kajti formirajo se na načine, ki jih ne moremo zreducirati na pravno sfero (Foucault 2008b, 138).

Moderna oblast s pravnim diskurzom (diskurzom demokracije, enakopravnosti, pravne države, suverenosti ljudstva in tako naprej) zamegljuje načine svojega delovanja, tj. vzgajanja, razporejanja, discipliniranja, nadzorovanja, izobraževanja, usposabljanja, opazovanja, popisovanja (Foucault 2008b, 138–147). S tega stališča Foucault trdi, da diskurz zakona in pravic služi kot sredstvo maskiranja odnosov dominacije, kot orodje dominacije. Baker na to odgovarja, da Foucault ponuja neprepričljivo predelavo marksistične koncepcije baze in nadstavbe. Baker namreč ne razume, zakaj bi moral biti sistem discipline zamaskiran znotraj pravne teorije suverenosti, če pa ima svoje oblike legitimacije oziroma režim resnice (Baker 1994b, 195). Toda, dominacija za Foucaulta ni nadvlada ene osebe nad množtvom ali enega razreda nad drugimi, temveč je dominacija subjektov v njihovih medsebojnih odnosih in oblikah podrejanja, ki imajo svoje mesto in funkcijo znotraj družbenega telesa. Pravo v tem pogledu deluje kot postopek podrejanja (Foucault 2008b, 138), ki upravlja delovanje ljudi in se kaže v tako banalnih stvareh, kot je avtoriteta sodnika, policista, učitelja, zdravnika, politika itd.

Vse te oblike organiziranja so oblike podrejanja na ravni vsakdanjega življenja in zdravega razuma, zato Foucault pravi, da pravo ni resnica oblasti niti njen alibi, temveč instrument, katerega učinki in vzvodi morajo biti locirani znotraj številnih drugih, nepravilnih mehanizmov (Foucault 1980, 141). Tudi človekove pravice, če jih pogledamo s tega vidika, vzpostavljajo in ohranjajo družbena razmerja in institucije, skozi katere deluje disciplinarna oblast, denimo izobraževanje, sodni sistem, kulturne skupnosti in družina. Že Hobbes (2006, 152), čeprav v drugačnem kontekstu, je trdil, da zakoni ne obstajajo zato, da bi preprečevali aktivnost ljudi, temveč da jo usmerjajo in upravljajo, kajti volja najvišje oblasti sčasoma postane njihova navada. Zakoni zanj niso nič drugega kot suveren ukaz o bodočih ravnanjih državljanov. Tako lahko tudi za človekove pravice rečemo, da so odraz širših družbenih odnosov; so določena oblika moči in podrejanja, ki je vsebovana v družbenem telesu in se izraža v matrikah vrednostnih razlikovanj (Wilson 1997, 14).

4.5 Človekove pravice kot režim resnice

Foucault pravo ne pripisuje velikega pomena, čeprav pravi, da njegova vloga ni zanemarljiva. Gre namreč za sistem, ki je v naši družbi skupaj z oblastjo in resnico organiziran prav na poseben način (Foucault 2008b). Pravni diskurz je »resnični« diskurz, kar se odraža v zmožnosti uveljavljanja dejanj in upravljanja delovanja. Resnični diskurz je tisti, ki vsaj deloma določa in poganja učinke oblasti, pri čemer oblasti ne moremo izvajati drugače kot s specifičnim načinom produkcije resnice. Tudi človekove pravice dojemamo kot objektivni minimalni standard našega življenja, čeprav v so prvi vrsti učinek vrednot sodobne družbe. Na ta način jih razumemo kot obliko resnice onkraj oblastnih razmerij, ki delujejo v interesu ljudi.

Toda resnica je odraz oblasti, saj v vsaki družbi obstajajo oblastna razmerja, ki ne morejo biti vzpostavljena, izvajana in utrjena brez funkcioniranja resničnega diskurza. Vsaka oblast potrebuje resnico, da lahko deluje, pri čemer resnico institucionalizira, zato je v nekem smislu resnica tisto, kar oblikuje zakone (Foucault 2008b, 136). Če naj se navežem na človekove pravice, potem lahko rečem, da je pravo način predstavljanja resničnega sveta in tistega, kar je za nas pomembno. Človekove pravice so danes resnične, imamo jih vsi, imajo veljavo in učinke prisile, so temeljna norma in minimalni standard človeškega življenja, o njih ne dvomimo, saj bi s tem tvegali svojo spodobnost in stopnjo civiliziranosti.

Hunt in Wickham v primerjavi s Foucaultem dajeta pravo večji pomen, ker verjameta, da ga sodobne tehnike oblasti niso izpodrinile, temveč se z njim ustrezno dopolnjujejo. Pravo človekovih pravic prikazuje izvaja pritisk na druge diskurze in v moderni družbi poleg znanosti predstavlja privilegiran vir resnice. Družbena moč izhaja iz jezika prava in pravne države, in ne magije, religije ali česar koli drugega (Hunt in Wickham 1994, 42). Poleg tega je pravo eden očitnejših dokazov, na podlagi katerega lahko ugotovimo obstoj strategij in celo momentov njihove transformacije (denimo prek pravnih precedensov), ki jim pogosto sledi tudi transformacija odnosov moči.³⁶ Pravne spremembe ponazarjajo tudi, kako v določenih zgodovinskih trenutkih pravo odraža in

³⁶ Strategija za Foucaulta pomeni, da se v določenih zgodovinskih trenutkih združi določena kombinacija programov, vednosti in praks, na podlagi katere je mogoče ugotoviti obstoj neke ciljne racionalnosti (na primer strategija humanizacije kazenskih ukrepov).

inkorporira modifikacije v odnosih moči (Hunt in Wickham 1994, 30). Pravo vpliva tudi na to, kaj dojemamo kot nasilje, kako formuliramo kratenje pravic, koga interpretiramo kot žrtev in podobno (Wilson 1997, 134–160). Pravni diskurz tako kot katerikoli drug diskurz predstavlja kreativno plat govora, ki daje obstoj objektom, o katerih govori in ima v nekaterih pogledih performativen značaj, kar pomeni, da dejansko opravi dejanje, o katerem govori (Bourdieu 1991, 42). In ne nazadnje pravo je sistem produkcije resnice, s katerim se v določenem diskurzu nekaj opredeljuje kot pravilno v nasprotju z napačnim in dobro v nasprotju s slabim; pravo zagovarja stvari, ki so resnične, prave in moralne, medtem ko nič od tega, kar si postavlja za cilj, ni dojeta kot napačno, neresnično in nemoralno.

Pravo človekovih pravic se danes predstavlja, kot da sledi naravnemu redu stvari, kar implicira, da je vsaka kršitev tudi kršitev naravnega reda. Spoštovanje človekovih pravic se po drugi strani predstavlja, kot da omogoča spoštovanje naravnih, univerzalnih in večnih pravil, s tem pa tudi normalno, dobro in pravo delovanje. To ne pomeni, da je pravica do političnega zbiranja in organiziranja sama po sebi dobra, pravilna in normalna, ampak da konstituira merilo resnice, po katerem se presoja, katere vladne prakse so pravilne oziroma napačne. Mednarodno pravo je danes privilegirano mesto presojanja resnice, toda ne zato, ker bi bilo nekaj posebnega, temveč ker se je na tem mestu utrdilo pod vplivom obstoječih geopolitičnih odnosov kot sredstvo globalnega upravljanja.

4.6 Pojmovanje oblasti

Foucault je v svojem govoru na sedežu Združenih narodov v Ženevi ob ustanovitvi Mednarodnega komiteja za boj proti piratstvu (angl. *International Committee Against Piracy*) leta 1981 zavzel zagovorniško stališče do pravic posameznikov. V svoji kratki izjavi je potrdil pomen mednarodnega državljanstva, ki vsebuje pravice in dolžnosti in ki obvezuje h kritiki vsakršne zlorabe oblasti, ne glede na to, kdo zlorabo povzroči ali kdo je njena žrtev. Foucaulteva poteza je marsikoga presenetila, saj se ni ujemala s stališčem, ki ga je sicer zagovarjal v svojih besedilih. Kako je mogoče, da Foucault, zaprisežen antihumanist, na koncu prizna idejo človekovih pravic, ki so pravzaprav osrednje načelo humanistične tradicije? Naivno bi bilo trditi, da bi Foucault, precizen mislec, kot je bil, spremenil svoja temeljna izhodišča (glej Paras 2006; Dosse 1997;

Nealon 2008), saj se niti v svojih poznejših delih ni ukvarjal z vprašanjem zakonov, ki bi jih lahko pripisovali človekovi naravi.³⁷

V njegovem govoru se pravica pojavlja kot nekaj, kar bi posameznikom omogočilo učinkovito sodelovanje pri odločanju glede mednarodne politike in strategije. S tem bi pridobili vpliv na prostor in stvari, nad katerimi so si države vlade zagotovile monopol (Foucault 1981, 474). Gre za pravico »vladanih« do omejevanja državne oblasti (Golder in Fitzpatrick 2009, 28) oziroma pravice do »ne biti vladan na tak način in za to ceno« (Whyte 2012, 12). Foucault torej ne zavrže ideje človekovih pravic, temveč je kritičen do naravnih resnic, ki jih vzpostavljajo, še posebno do diskurza države in humanizma, ki se kažeta kot brezčasna in univerzalna fenomena.

Foucaulteva oblast ne pomeni vlade ali izvajanja politik, ki implicira dominacijo in zatiranje. Oblast je zanj odnos med različnimi družbenimi akterji, ki upravlja njihovo delovanje.³⁸ Oblast zanj ni represivna in ni možno posedovati. Je relacijska, produktivna, restriktivna in podprta z resnico; kroži skozi mreže družbenih odnosov, konstruira subjekte in prakse ter omejuje in usmerja delovanje (Foucault 2008b). Foucault ponudi povsem novo analitično perspektivo oblasti, ker verjame, da oblastnih učinkov ne moremo opisovati zgolj negativno v smislu, da oblast izključuje, zatira, cenzurira, skriva itd. (Foucault 2004, 214), temveč nas usmeri na njeno pozitivno in produktivno stran.

Oblast je zanj vsepovsod, v vseh družbenih odnosih in nenehno na delu. Zato jo lahko raziskujemo skozi mikrofiziko družbenega telesa, kjer nadzoruje subjekte v podrobnostih, upravlja njihovo obnašanje in delovanje ter proizvaja krotka (ubogljiva)

³⁷ Njegovo figuro transcendentnega človeka je moč misliti, le »ko prepoznamo naša postčloveška telesa in ume, ko sprevidimo, kakšni kiborgi in primati smo, moramo raziskati *vis a vis*, ustvarjalne moči, ki nas poživljajo tako kot celotno naravo in uresničiti naše potenciale. To je humanizem po smrti človeka« (Hardt in Negri 2003, 85).

³⁸ Foucaulta ne smemo razumeti, kot da poskuša izničiti vlogo in razsežnost države kot take. Ne nazadnje v sklopu svojih predavanj na *Collège de France* 1977–1978 razlaga prav koncept upravljalne oblasti, ki se nanaša na tehnike delovanja moderne oblasti, *in raison d'etat*, ki posebej racionalnost države. Kot pravi v enem od svojih intervjujev, ne želi reči, da država ni pomembna, temveč to, da razmerja oblasti segajo prek države, »najprej zato, ker je država kljub svoji vsemogočnosti in kljub svojim aparatom daleč od tega, da bi zmogla zasesti celotno polje dejanskih oblastnih razmerij, in dalje zato, ker lahko država deluje le na podlagi drugih, že obstoječih oblastnih razmerij« (Foucault 2008a, 124). Gre pravzaprav za daljnosežnost njegove teorije, saj s tem ko opisuje racionalnosti, tehnike, metode in strategije oblasti, pravzaprav podaja razloge, v okviru katerih lahko razumemo, zakaj je država danes tako močna, kot je.

telesa³⁹ (Foucault 2004). Takšno pojmovanje oblast konstituira kot odraz režimov resnice, in ne kot izvajanje politične volje. Označi jo kot večznačno, polimorfno in prežemajočo silo, ki ustvarja družbene subjekte (Baker 1994b, 194). Pri Foucaultu gre v več pogledih za popolno preusmeritev od ustaljenih načinov raziskovanja družbenega reda in argumentiranje pozicije posameznika v njem. Bruchell (1991, 120) pravi, da želi Foucault izvedeti predvsem, na kakšen način, skozi katere prakse vladanja in na podlagi katerih razlogov prepoznamo svojo identiteto z vidika članstva globalnih entitet, kot so skupnost, družba, nacija ali država.

Foucault delovanje oblasti opre na besedo voditi (fr. *conduire*, angl. *conduct*), ki ima v izvorniku več pomenov. Nanaša se na voditi nekaj in (pustiti se) biti voden. Pomeni pa tudi način delovanja, način obnašanja in ne nazadnje tudi način obnašanja kot učinka oblike vodenja (Foucault 2007b, 193; glej tudi Foucault 1991, 114). Poenostavljano rečeno, izraz »voditi« se v Foucaultevi koncepciji oblasti nanaša tako na (1) vodenje drugih in sebe skladno z bolj ali manj striktnimi mehanizmi prisile kot tudi na (2) vodenje v okviru bolj ali manj odprtega polja možnosti. K temu Foucault doda, da oblast temelji na upravljanju delovanja oziroma vodenju obnašanja (angl. *conduct of conduct*), pri čemer je temeljno vprašanje, kako diskurz regulira delovanje ljudi prek oblikovanja identitet, sposobnosti in pogojev podrejanja družbenih akterjev (Torfing 2005, 7).

To pa še ne pomeni, da oblasti ne bi smeli kritizirati; nasprotno, Foucault vseskozi vztraja, da je treba odkriti igre oblasti, znotraj katerih so nekateri podrejeni in drugi nadrejeni, nekateri dominirajo, medtem ko so do drugi dominirani (Hunt in Wickham 1994, 15). Namreč, vedno ko operiramo s pojmom oblast, implicitno rečemo tudi prisila, dominacija, podreitev in upor. Toda, ali se je oblasti res treba vedno upirati? Je oblast nujno nekaj slabega? Sama menim, da je Foucault eden izmed avtorjev, ki je takšno pojmovanje oblasti želel preseči. Upor proti določeni obliki oblasti zanj pomeni drugačen način delovanja in vodenja oziroma protidelovanje/protivodenje (angl. *counter-conduct*). Tako se je moč rešiti konotacije oblasti kot nečesa slabega ali nečesa,

³⁹ Temeljni problem teorije oblasti pri Foucaultu je, in s tem se strinjamo, da avtor po eni strani govori o pluralnosti in razpršenosti oblastnih razmerij, po drugi pa uklešči to disperznost v neko usrediščeno načelo, ki uravnava množstvo razmerij na mikroravneh. Te se namreč vedno vežejo okrog neke instance, bodisi boga, kralja, države, zakona, denarja itn.; središče torej deluje, čeprav se ga ne da substancializirati (Dolar 2010, 32–33).

česar se je treba oziroma se je sploh možno rešiti – možno se je postaviti po robu zgolj določeni oblastni strategiji z drugo (Dolar 2010, 26–27).

Čeprav je pri Foucaultu pogosto vidna neposredna povezava med oblastjo (angl. *power*) in vladanjem (angl. *government*), pravi, da vladanje ni zgolj politično ali ekonomsko podrejanje subjektov, temveč označuje oblikovanje polja delovanja ljudi. Zato poglavitno vprašanje pri Foucaultu ni, kaj je oblast, temveč kako deluje, kako se manifestira, s kakšnimi sredstvi se izvršuje in kaj se dogaja, ko individui uveljavljajo (kot se reče) oblast nad drugimi⁴⁰ (Foucault 1991, 111). Oblast se odraža v razmerjih med posamezniki in označuje odnose med ljudmi. S tem ko smo vodeni/vladani, ne pomeni, da postanemo pasivni subjekti, temveč da se vedemo skladno z modeli možnega delovanja (Burchell 1991). S tega vidika so človekove pravice oblika vodenja, način določanja in zamejevanja človekove identitete, zmogljivosti, polja delovanja in vedenja. Z drugimi besedami, so oblika oblasti.

4.7 Človekove pravice kot oblast

Če bi Foucault rekel, človekove pravice so oblika oblasti, kaj bi s tem dejansko mislil? Tega bi se lotil daleč stran od realistične teorije oblasti, kjer je ta interpretirana kot zavestna in racionalna odločitev posameznika. Kot pravi (v Hunt in Wickham 1994, 29) za odnose moči, so tako namenski kot nesubjektivni; po eni strani so navdani s preračunljivostjo, kajti nobena oblast se ne izvaja brezciljno, po drugi pa to ne pomeni, da oblast izvira iz izbire in odločitve posameznega subjekta. Razsvetljenko domnevo o razumu, ki oblast omejuje, ali subjektu, ki je osvobojen od oblasti, je treba opustiti; subjekt, ki ve, in objekti, ki jih pozna, so odraz učinkov povezave med oblastjo in vednostjo. Oblast za Foucaulta ni nekaj, kar posameznik ima (ali nima), temveč je kategorija, ki opisuje družbene odnose.⁴¹

⁴⁰ Foucault je zanikal, da njegova razmišljanja predstavljajo novo teorijo oblasti. Kot pravi, potrebujemo novo teorijo oblastnih razmerij, v katere bi v ospredje prišla zveza med racionalnostjo in oblastjo, pri čemer bi racionalizacijo obravnavali, ne kot tisto vrsto racionalizma, ki je specifična za našo kulturo in izvira iz razsvetljenstva, temveč glede na neko temeljno izkušnjo – denimo na človekove pravice. Njegova pot je zastavljena na način, ki si za izhodišče vzame oblike odpora proti različnim tipom oblasti, ki bi delovali kot pokazatelji oblastnih razmerij, njihove pozicije in metode. Toda tu ne gre toliko za analiziranje moči s stališča neke notranje racionalnosti kot dejansko za analizo oblastnih razmerij prek antagonizma strategij, denimo, če hočemo izvedeti, kaj se dogaja v polju normalnosti, preiskujemo polje norosti, polje legalnosti proučimo s poljem ilegalnosti in podobno (Foucault 1991, 105).

⁴¹ Ker gre za disperzno, heterogeno polje sil, bi bilo ponekod ustrezneje, če bi v slovenskem jeziku Foucaultev izraz *pouvoir*, *power* namesto oblast prevajali kot moč, čeprav se nekje nanaša na oboje.

Kaj to pomeni za temo mojega raziskovanja? Predvsem to, da človekove pravice podpirajo obstoječi družbeni red ter oblike dominacije oziroma organizacije v njem. Pravo človekovih pravic upravlja delovanje ljudi tako, da utrjuje institucionalne odnose, ki usmerjajo spekter človekovega delovanja. Poglejmo si pravico do državljanstva. Državljanstvo je imperativ in pogoj dostojnega ter enakopravnega življenja v skupnostih nacionalnih držav. Kaj je narobe z državljanstvom, bi se lahko kdo upravičeno vprašal. Poleg tega da predstavlja vstopno mesto v politično skupnost, ki je v arendtovskem pogledu kot taka v protislovnem razmerju z univerzalnostjo človekovih pravic, je treba poudariti tudi, da državljanstvo ni nevtralna kategorija, ki bi jo lahko posameznik poljubno izbral. Državljanstvo sporoča posameznikovo pripadnost in zvestobo nacionalni skupnosti, ki v kontekstu sodobnih politik ni zgolj formalna identifikacija z neko državo, temveč konstruira posameznika na podlagi emocionalne pripadnosti, patriotizma in lojalnosti. Če povežemo oba konca obravnavane pravice – državljanstvo kot pogoj zagotavljanja človekovih pravic in državljanstvo kot obliko pripadnosti nacionalni skupnosti – potem smo le še korak od trditve, da človekove pravice ustvarjajo posameznike, ki kot pripadniki partikularne države ne kljubujejo takšnemu političnemu redu.

Mednarodno pravo s svojim delovanjem integrira konkretne aspekte posameznikovega življenja in delovanja tako, da zagotavlja sledenje ciljem države (Bruchell 1991, 122). Pravo človekovih pravic je tako izraz želje po oblikovanju pravega reda stvari in ustreznega odnosa med subjekti in državo. Subjekt in njegov odnos z državo, ki ga pravo formalizira, sta enako pomembna za doseganje političnih učinkov, kot so pomembne dolžnosti držav, vzpostavljene znotraj mednarodne skupnosti (Orford v Kotiaho 2008, 58). Pravo človekovih pravic deluje na principu discipline, saj vzpostavlja, ohranja in vpeljuje vrednote, ki so odraz moderne oblike oblasti in vednosti ter hkrati integralne za njeno delovanje, pri čemer ni toliko pomembna njegova vsebina kot odnosi moči, ki jih uteleša.

Težava z oblastjo je predvsem v tem, da oblast implicira državno oblast ali oblast nad nekom ali nečim, kar pa ni Foucaultev primarni namen. Zdi se, da želi preseči ravno takšno pojmovanje oblasti, saj pravi, da oblast ne dela razlik med tistimi, ki jo prakticirajo, in tistimi, ki se ji podrejujejo – oblast kroži in se izvaja z organizacijo, je strategija, mreža razmerij, ki preči vse družbene razrede in ustvarja določeno razporeditev moči. Po drugi strani pa v slovenskem jeziku moč v njegovi teoriji težko nadomesti oblast, se pogosto nanaša nanjo.

Človekove pravice tako rekoč poganjajo mašinerijo, na kateri sloni nacionalna država. Brez države teh pravic ni mogoče zagotoviti, saj so lahko zagotovljene zgolj z njenimi aparati discipliniranja (sodstvo, izobraževanje). Človekove pravice legitimirajo državo, drugo brez drugega ne gre. Dokler bomo vztrajali pri takšni ureditvi človekovih pravic, bo obstajala tudi nacionalna država. To stališče lahko razumemo z vidika domneve, da bi bile lahko človekove pravice zastavljene v povsem drugačni luči in ne bi na noben način perpetuirale državne ureditve. Poglejmo na primer pravico do socialne varnosti. Ta znotraj diskurza človekovih pravic danes ne pomeni, da si posameznik socialno varnost išče znotraj lokalne skupnosti, kot je veljalo v preteklosti za vse evropske države in še danes velja za vse tiste ljudi, ki jih ni v celoti posrkal sistem državne birokracije. Interpretacija pravice do socialne varnosti ni postavljena niti v zasebno niti religijsko sfero, temveč je država tista, ki je dolžna zagotavljati socialno varnost ljudi. Diskurz človekovih pravic reproducira državo, ker je to institucija, ki nastopa kot podpisnik deklaracij in konvencij, kot vir zagotavljanja pravic in ne nazadnje kot tožena stranka v primeru kršitev. To dejansko pomeni, da če bi ukinili državo, bi ukinili tudi človekove pravice in obratno, če bi se odpovedali človekovim pravicam (v takšni obliki, kot so trenutno zastavljene v mednarodnem pravu), bi se lahko odpovedali tudi državi.

Človekove pravice poleg tega vzpostavljajo minimalne standarde našega bivanja, oblikujejo naša stremjenja in identiteto. To pomeni, da pravice sporočajo, kaj človeku kot živemu bitju pripada, k čemu mora stremeti in kaj lahko od države zahteva. Človekove pravice so s tega vidika izjemno normativne, saj razglašajo, kaj je prav in kaj narobe, kaj je sprejemljivo in proti čemu se moramo boriti. So način normalizacije vrednot, ki so jim inherentne; skozi določbe človekovih pravic prebivalstvo postane subjekt postuliranih potreb in stremljenj ter hkrati tudi objekt v rokah vlade, pri čemer prebivalstvo ve, da so človekove pravice tisto, kar hoče, ne zaveda pa se, kaj se z njim v tistem trenutku dogaja; kajti interes vsakega posameznika in interes prebivalstva postaneta tarča oblasti in temeljni instrument vladanja prebivalstvu (Foucault 2007a, 126–127). Oblast želi na interese prebivalstva vplivati zato, da bi dosegla želene učinke na ravni države. To med drugim kaže na to, da pravice niso zgolj sredstvo zaščite posameznika, temveč tudi sredstvo produkcije njegove identitete, skozi katero postane cilj političnega delovanja in način reprodukcije obstoječih odnosov moči. Človekove pravice tako specifičen način življenja konstituirajo kot moralen, normalen, ustrezen in

pravilen, kar pomeni, da je vse tisto, kar se ne ujema z njihovimi določili, nemoralno, nenormalno, neustrezno in napačno.

Zato Mitchell (2010, 247) verjame, da človekove pravice z vidika upravljaljske oblasti niso zanimive kot oblika univerzalnega prava, temveč kot način, na kakršnega se ravna ter upravlja posameznike in prebivalstvo, kot način, ki omogoča upor različnim oblikam dominacije in eksploatacije, in ne nazadnje kot način utemeljevanja mednarodnih vojaških intervencij in poseganja v državne suverenosti. Človekove pravice so torej taktika v obliki zakona, ki ima svoj cilj zunaj pravic samih, taktika, ki upravlja različne aspekte človekovega življenja, zato da bi dosegla učinek na ravni populacije. Pri tem se poslužuje retorike t. i. *pastoralne oblasti*, ki se kaže kot dobronamerna oblast, ki skrbi za vsakega posameznika posebej (glej Foucault 2007a, 155–170); to je oblast, ki individualizira, saj se osredotoča na korist vsakega posameznika. Njen glavni cilj se kaže v zaščiti ljudi v smislu fizičnega preživetja ter tudi skrbi na splošno. Država je v tem pogledu interpretirana kot zaščitnik – pastir ljudi, njen temeljni cilj pa je delati dobro z namenom zanje poskrbeti. Takšna oblast se ne manifestira v obliki premoči in nadrejenosti, temveč kot dolžnost v obliki vneme, predanosti in brezmejne prizadevnosti, ki jo vodi skrb za ljudi in varstvo posameznikov. Prav zato je možno o človekovih pravicah govoriti kot o nečem apolitičnem, predpolitičnem in antipolitičnem, kot o zaščiti nedolžnih posameznikov pred presežkom politične moči, čeprav to niso – te, kot pravi Agamben (2004, 137–138), predstavljajo vrhunec vpisa naravnega življenja v pravno-politični red nacionalne države.

Golder za človekove pravice pravi, da so *strateški instrument-učinek političnih bojev* (Golder 2011, 290). Zanj so spremenljiv konstrukt, politična kreacija, odvisna od politične-strateške-diskurzivne izvedljivosti zahtev in posledično njihovega spoštovanja in uveljavljanja; so rezultat političnih bojev in refleksije vrednostnih sistemov, zato niso apolitične, kot se pogosto predstavljajo – kot čista zaščita nedolžnih in nemočnih pred brezobzirno oblastjo (Golder 2011, 290). Zato Golder (Golder 2011, 295) pravi, da so človekove pravice strateške, vendar ne v smislu mehanizma reforme obstoječega sistema; strateške so kot koncept, ki ne spada nujno znotraj političnega sistema, ampak se lahko neskladno z njim situira v političnih konceptualnih prostorih in pozicijah, ki omogočajo tak sistem. Človekove pravice so zanj torej strateške v smislu, da so situirane znotraj političnih formacij, čeprav so namenjene njihovem upiranju,

preseganju in spreminjanju. Po drugi strani pa imajo še vedno – čeprav so situirane znotraj sistema in ga reproducirajo – potencial, da povzročijo njegovo spremembo.

Pravice kot zahteve imajo povratni učinek na konstitucijo subjekta in njegove identitete, kajti subjekt ni ločen od mehanizmov konstrukcije pravic, temveč je konstituiran v njih in skozi njihovo delovanje. Nekoliko paradokсно, ampak pravice žensk niso le sredstvo za doseganje enakopravnosti spolov, temveč hkrati tudi utrjujejo spolno identiteto in neenakopravnosti, s tem ko se ženske prepoznavajo kot pripadnice te družbene skupine (Golder 2011, 292–294). Podobno tudi pravica do uživanja kulturnega življenja skupnosti ne predstavlja zgolj sredstva za osvoboditev in zaščito marginaliziranih kulturnih skupin, temveč utrjuje identiteto subjektov kot pripadnikov takšnih skupin, čeprav še zdaleč niso edini možni način družbene organizacije. Kulturne skupine se tako naturalizirajo in se utrjujejo znotraj zdravega razuma.

Toda vidiki posameznikovega življenja, ki so vključeni v UDČP, niso dobri sami po sebi. Koristni so za usmerjanje delovanja ljudi in povečanje njihove uporabne vrednosti glede na potrebe družbenega sistema. Takšna je denimo človekova pravica do izobraževanja, za katero se izkaže, da ni pravica, ki bi jo lahko po želji uveljavili; je posameznikova dolžnost, saj je »šolanje na začetni stopnji [...] obvezno« (UDČP 1948). Strinjam se, institucionalno izobraževanje koristi ljudem. Nikakor pa to ne pomeni, da je izobraževanje samo po sebi vrednota. Institucionalno izobraževanje postane vrednota šele z vidika sodobne ekonomske ureditve in načina življenja. Če bi UDČP temeljne človekove pravice ocenjevala na podlagi neposredne vrednosti za življenje brez implikacij, kako naj posameznik živi in deluje, potem bi zagotovo s seznama izpustila kar nekaj pravic, nanj pa uvrstila denimo pravico do hrane, pitne vode, čistega okolja in podobno.

S tega vidika tudi človekove pravice niso pravice zaradi pravic samih. Nasprotno, so sredstvo, ki naj bi pripeljalo do nekega cilja. Če preberemo preambulo UDČP, vidimo, da stremijo k svobodi, pravičnosti in miru na svetu, preprečevanju barbarskih dejanj, pospeševanju razvoja prijateljskih odnosov med narodi, zagotavljanju družbenega napredka in ustvarjanju boljših življenjskih razmer, k spoštovanju človekovega dostojanstva in enakopravnosti moških in žensk. Vse to so stvari, ki se jih ne da ukazati, temveč jih je mogoče doseči. Človekove pravice naj bi bile sredstvo za doseganje teh

ciljev. So načelo racionalnosti sodobne oblasti, ki je usmerjena v zagotavljanje minimalnih standardov posameznikovega življenja znotraj posamezne države, globalno gledano pa stremijo k temu, da bi omogočile pravičnost in mir na svetu, zagotovile varnost, dostojanstvo in svobodo ljudi.

4.8 Sklep

V tem poglavju sem poskušala umestiti človekove pravice znotraj Foucaulteve teorije diskurza. To je še posebno pomembno zaradi poglavij v nadaljevanju, v katerih se pogosto nanašam na koncept oblasti in subjekta. Poglavje predstavlja pomembna stališča, ki jih v besedilu implicitno ali eksplicitno zavzemam tudi sama. V tem pogledu sem izpostavila predsvem pojmovanje človekovih pravic z vidika upravljske oblasti, zaradi katere pravni vidiki analize postanejo manj pomembni (čeprav ne nepomembni), saj človekove pravice delujejo kot sredstvo doseganja ciljev na ravni populacije in kot način upravljanja delovanja ljudi. Enako pomemben je za to diseratacijo poudarek na analizi pogojev možnosti, ki omogočajo vznik določenega pojava (kar obravnavam v naslednjem poglavju). V poglavju sem poleg tega pokazala, da je človekove pravice treba razumeti kot spremenljiv konstrukt in politično kreacijo, odvisno od političnih bojev, vednosti in vrednostnih sistemov. Iz tega izhaja tudi stališče, da človekove pravice lahko delujejo kot mehanizem reforme ali kot način ohranjanja dominantnih družbenih relacij. V vsekem primeru so učinek oblasti, situirane znotraj političnih formacij, čeprav so namenjene njihovem upiranju, preseganju in spreminjanju ter so pri tem včasih bolj, drugič manj uspešne.

II DEL: ČLOVEKOVE PRAVICE IN NACIONALIZEM

5 KONCEPTUALNI POGOJI MOŽNOSTI

Nacionalizem in človekove pravice za svoj nastanek in razvoj potrebujeta določen tip védenja, posebno obliko družbenopolitične organizacije ter ustrezno razumevanje posameznika kot političnega subjekta. Pogoji možnosti, ki jih predstavljam v nadaljevanju, se nanašajo na širši kontekst, kamor se umestijo nacionalizem in človekove pravice med svojim razvojem. Po mojih ocenah je bilo za pojav nacionalizma in človekovih pravic potrebno: (1) oblikovanje družbe kot avtonomnega nivoja človekovega obstoja, saj se znotraj religioznega imaginarija ne bi mogli pojaviti; (2) oblikovanje subjektivnih pravic, ki se transformirajo iz objektivnega prava in omogočijo artikulacijo pravic kot zahtev posameznika; (3) oblikovanje posameznika kot nosilca inherentne vrednosti in s tem tudi temelja omejevanja oblasti; (4) oblikovanje ljudstva kot legitimnega nosilca politične oblasti, ki na eni strani predstavlja mesto artikulacije subjektivnih pravic, na drugi pa kolektiv odločanja, iz katerega izhaja nacija; (5) oblikovanje centralne državne oblasti, ki jo prevzame nacionalizem; in (6) pojav upravljalvske oblasti, ki nacije in človekove pravice prevzame znotraj novih logik političnega delovanja. Vse od naštetega poskušam pojasniti v nadaljevanju, medtem ko poglavje začnjam s kratkim prikazom družbenega reda, ki se je »moral« spremeniti.

5.1 Značilnosti starega režima

V nadaljevanju želim pokazati, da je bilo dejstvo, ki je najbolj zaznamovalo družbeno ureditev starega režima, dejstvo družbene neenakosti in vesplošne družbene prežetosti z religijskim diskurzom. Neenakost med posamezniki je bila vpisana v družbeni red, ki je odražal nezmotljivo voljo Boga. Nacionalizem in človekove pravice sta izrazito sekularna pojava in se v religiozni družbi, ki izhaja iz višjega reda Boga, ne moreta pojaviti. Poleg tega oba vzpostavljata skupnost enakopravnih posameznikov, kar potrjuje, da se je moral fevdalni družbeni red temeljito spremeniti, preden so se nacionalizem in človekove pravice sploh lahko pojavili. Da bomo lažje razumeli poglavja v nadaljevanju, želim najprej predstaviti družbeni red in vse tisto, kar je onemogočalo njihov nastanek.

Fevdalno-teološka logika se je udejstvovala v nenehni fiksaciji individuumov v diferencialnih pozicijah glede na stanove. Takšen družbeni red je bil artikuliran kot univerzalni naravni red, naravni zakon ali božja volja. Legitimiral je obstoječe stanje, ki se je manifestiralo v suvereni oblasti vladarja in družbeni hierarhiji (Reynolds 1994; Harding 2001). Družba je bila preprejena s privilegiji, ki so jih uživale nekatere družbene skupine. Pravna neenakost, ne zgolj družbena, je bila osnova družbenega reda. Brubaker (1989, 32–33) za privilegije pravi, da so bili predvsem teritorialni in funkcijski; obstajale so privilegirane vasi, mesta in province, privilegirani cehi, družbe in združenja. Obstajale pa so tudi druge vrste privilegijev: katoličani so bili privilegirani v primerjavi s protestanti in Judi ter moški v primerjavi z ženskami. In ne nazadnje različno privilegirani so bili posamezniki znotraj plemstva, privilegije pa so uživali tudi nekateri pripadniki tretjega stanu. Pravice posameznikov so se določale glede na družbeno kategorijo, iz katere je nekdo izhajal.

Državljanstvo je imelo v starem režimu povsem obrobni pomen. Odločilni kriterij pravic ni bilo vprašanje, ali je nekdo Francoz ali tujec, temveč ali je klerik ali plemič, buržuj ali človek s podeželja, ali je protestant ali Jud in ne nazadnje, ali je član ceha, univerze, verskega združenja ali sodišča (Brubaker 1989, 32–33). Tako je obstajal cel sistem označevalcev privilegijev, na primer komu se reče gospod in komu visokost, kdo ima pravico do samoobrambe, do ježe konja, do imunitete, do opravljanja določenih funkcij; plemiči niso mogli biti zaprti zaradi dolgov, ukazovali so vsem podložnikom, bili so izvzeti iz plačevanja nekaterih davkov, opravljanja dolžnosti in kaznovanja (Leerssen 2006, 80). Nič ni bilo bolj naravnega kot obstoj različnih pravnih statusov z različnimi nalogami, pravicami in dolžnostmi. Ljudje se niso prepoznavali kot med seboj enakopravni niti enaki; razlikovali so se glede na pravni položaj, spol in vero. Preprosti ljudje političnega življenja niso imeli, prav tako razen redkih izjem niso bili dojeti kot avtonomni individuumi, zmožni lastne moralne in razumske presoje.

Identiteta posameznika se ni vzpostavljala skozi državne institucije, temveč je posameznik sebe v največji meri doživljal skozi teološko kozmologijo in obstoječo družbeno hierarhijo. Ljudje so bili vzgojeni v duhu ubogljivosti in lojalnosti, kar je bistveno za razumevanje srednjeveške družbe (Reynolds 1994, 28). Odnos lojalnosti med podložnikom ter gospodom in vladarjem se je realiziral v okviru »pogodbe«, ki je

kralju zagotavljala dajatve in davke, podložniku pa varnost in zaščito. Vladarjeva oblast in družbena slojevitost sta bili utemeljeni v naravnem in pozitivnem pravu (Canning 2003, 83). Plemstvo je bilo vmesni člen med kraljem in kmečkim prebivalstvom, s pomočjo katerega se je reproducirala družbena hierarhija.

Čeprav je bil vladar najpomembnejša posvetna figura, je bila srednjeveška politično-pravna ureditev zaznamovana prav z nemočjo osrednje oblasti in njeno nezmožnostjo, da bi uresničila svoje hotenje (Grossi 2009, 60). Zaradi plemstva, ki je prevzelo vlogo pobiranja davkov in obrambe ozemlja, je bila oblast zelo razdrobljena. Vladar v tem času ni imel absolutne oblasti, temveč se je zanjo potegoval v zapletenem odnosu med cerkvenimi, plemiškimi pristojnostmi oziroma hierarhijo pravic. A kralj je bil suveren vladar določenega ozemlja. Čeprav se je moral usklajevati z delno avtonomijo mest in ambicijami lokalnega plemstva, je bil on tisti, ki je zastopal državo in vladal skozi svoje predstavnike (Leerssen 2006, 52).

Kantorowicz (1997) v svoji mojstrovini *Kraljevi dve telesi* razkriva, kako je bila v srednjem veku razumljena država in družba v njej. Kot pravi, sta bila v ideji politične skupnosti ljudstvo in vladar inkorporirana drug z drugim znotraj ene skupnosti, *universitas* (to je vsake skupnosti ljudi, zbranih v enem telesu)⁴² (Kantorowicz 1997, 293). V procesu nastajanja politike v modernem pomenu besede se je začela uveljavljati ideja o dveh kraljevih teles, med katerima je bilo eno zasebno (fizično in minljivo), drugo pa javno (politično in večno); slednje ni bilo vezano na osebo, pač pa na *institucijo* (državo). To telo ni bilo vidno, ampak navzoče povsod, čeprav ne prisotno. Bilo je večno in namenjeno vodenju ljudstva ter upravljanju javne blaginje (Kantorowicz 1997, 25).

Tudi država v 14. stoletju ni obstajala ločeno od svojih delov. Ni bila ločena entiteta, ki bi bila postavljena nad kralja, pravo ali moralnimi zakoni. Pojma *patria* niso personificirali, temveč vključili v organsko celoto (Kantorowicz 1997, 266), za katero je Baldus na primer pravil, da [kraljestvo] ne obsega le snovnega ozemlja, ampak tudi skupnost kraljestva, kajti ljudje skupaj so kraljestvo (v Kantorowicz 1997, 293). V

⁴² Ključna značilnost korporativnih teles *universitas* je bila, da so vključevala tako tiste, ki do dejansko v njem, kot tudi tiste, ki se jim utegnejo pridružiti v naslednjih generacijah, ki še niso rojene, in tudi vse člane, ki so že umrli (prav tam). Z razlago ljudstva kot *universitas*, ki nikoli ne umre, so pravniki prišli do koncepta trajnosti celotnega političnega telesa in posameznih sestavnih delov (Kantorowicz 1997, 307).

politični misli poznega srednjega veka je prevladovala metafora, da je država kot korporacija kakor človeško telo – v njej kralj predstavlja glavo, podložniki pa so udi (Kantorowicz 1997, 25). Prav tako so bili v prisposobi krone združeni vsi od kralja in plemstva do zadnjega podložnika. Krona ali država nista bili ločeni od preostalih delov.

Kralj je bil močna figura in je v svojih podložnikih vzbujal sentiment lojalnosti. Grossi (2009) poudarja, da ta odnos ni bil dosežen s prisilo, temveč na osnovi prepričanja, da je vladarjevo najvišjo oblast in njegovo nezmotljivost treba spoštovati.⁴³ Ljudstvo ni bilo podložno svojemu kralju ali gospodu proti svoji volji, temveč skladno z njo in vrednotami takratne družbe. Kralj je imel vrhovno oblast »s privolitvijo«⁴³ ljudstva, kar kaže na to, da oblast ni delovala zgolj od zgoraj navzdol, temveč tudi od spodaj navzgor. A vendarle, kraljevina kot politična entiteta za vsakdanje življenje posameznika ni bila zelo pomembna, saj je vanj izjemno malo posegala. Institucij, kot so šole, bolnišnice, državni uradi, ni bilo. Politični sistem srednjega veka ni temeljil na identifikaciji podložnikov s kraljevino ali cesarstvom, v katerem so živeli (glej Ronzani 2011). Identiteta posameznika je bila namreč predvsem lokalno, religijsko in stanovsko zaznamovana.

Bolj kot posvetna oblast je bila v srednjeveškem vsakdanjem življenju preprostih ljudi vplivna cerkev. Ta je po več stoletjih konstantne finančne in moralne krepitve v srednjem veku postala dominanten družbeni akter. Meja med političnim in religijskim malone ni obstajala, čeprav sta bila poglavarja vedno dva – papež, čigar moč je segala čez meje posamezne kraljevine ali cesarstva, in vladar, ki je izvajal svojo oblast z ohranjanjem kraljestva. Med posvetno in sakralno oblastjo je bilo kljub inherentni komplementarnosti vedno čutiti veliko rivalstva; krščanska cerkev se udeleževala kot elementarni politični agent na eni strani, medtem ko je bila kraljeva oblast utemeljena v teologiji. S tem ko je cerkev konsolidirala svojo oblast v obliki kanonskega prava, je to

⁴³ Tu je pomembno razumevanje, da vladar na izvajanje prava na družbeni ravni ni imel veliko vpliva, saj ga srednjeveška kolektivna zavest ni dojemala kot ultimativnega zakonodajalca, temveč kot razsodnika svojega ljudstva, ki je smel odločati tudi o življenju in smrti svojih podložnikov (Grossi 2009, 32). Grossi namreč poudarja, da vladarjeva oblast ni bila povsem samovoljna; vladarji niso delali prava, ničesar niso ustvarili, saj je bilo pravo navzoče v družbenih običajih, vrednotah in prepričanjih, čeprav je šlo po večini za nenapisano, a zavezujoče pravo. In vladarji so morali biti do teh običajev zelo spoštljivi, njihova oblast in dolžnost je bila predvsem pravičnost, kar pomeni, da je postopal pravično in skladno s tistim, kar je bilo zapisano v naravi stvari (Grossi 2009, 31). Oziroma kot pravi Grossi (prav tam, 33), je bila ustava običajev za kralja ravno toliko zavezujoča kot za njegove podložnike. Zato so tudi njegovi ukazi temeljili na *lex non scripta*, po kateri se je ravnala skupnost (prav tam).

postalo edino resnično in univerzalno merilo v zahodnem krščanstvu. Toda, od četrtega stoletja je rimska cerkev širila svojo organizacijo do najbolj odročnih krajev in s tem učinkovito nadomeščala neobstoječo ali nemočno cesarsko oblast. Politične sile je zato gledala sovražno in s tem pripomogla k utrditvi antiabsolutistične kolektivne psihologije (Grossi 2009, 21). Tako je cerkev postala močnejša in vplivnejša v primerjavi s posvetnimi vladarji, kot je bila kadarkoli (Canning 2003, 84), in ne zgolj na področju politike. Religija je prevevala skoraj vse pore družbenega življenja.⁴⁴ Religija in lokalna skupnost sta bili najpomembnejši instituciji v posameznikovem življenju; rimska cerkev je imela glavno besedo tako na religiozni kot tudi na kulturni, družbenoekonomski, politični in pravni ravni (Grossi 2009; Scott 2010). Izvajala je funkcije, ki jih je v moderni državi prevzel državni aparat, od zaščite, oskrbe, podpore, izobraževanja, zdravstva in podobno.

5.2 Konstitucija družbenega

Družba, kot smo jo opisali na prejšnjih straneh, ni bila družba, ki bi omogočala pojav nacionalizma in človekovih pravic. Na začetku sem izpostavila, da je eden najpomembnejših pogojev njihovega nastanka oblikovanje koncepta *družbe* kot temelja kolektivnega človeškega obstoja. Srednjeveški religiozni imaginarij namreč zanika avtonomnost družbe in posameznika v njej, s tem pa onemogoča tudi vznik nacionalizma in človekovih pravic, ki se ne obračajo k Bogu niti h kralju, temveč legitimnost črpajo iz ljudstva in posameznika. To pomeni, da se je moralo razumevanje družbene kozmologije ločiti od religioznega diskurza. V nadaljevanju želim pokazati, kako se je to zgodilo.

⁴⁴ Odmevna filozofska dela pred pojavom moderne znanosti so bila ne glede na sakralno ali posvetno vsebino v celoti investirana s krčansko dogmo, po kateri je Bog kot vrhovna avtoriteta svojo moč in voljo uveljavljal skozi institucije religijskih in političnih avtoritet. S tega vidika ni presenetljivo, če v srednjem veku posameznik ni bil pojmovan kot individuum, sposoben lastne presoje, temveč je bil artikuliran kot del celote, določene v harmoniji, v kateri ima vsako bitje svoj prostor in kjer se vsak odnos med posamezniki ravna po božjih predpisih. Znanost se je razvijala predvsem v samostanih in katedralnih šolah, tako da kulturno bogastvo ni oplajalo posvetne družbe. Z razvojem mest pa se je začela tudi intelektualna menjava znotraj novonastalih univerz v Salernu, Parizu in Bologni, kjer so poučevali umetnost, medicino, teologijo in pravo. Univerze so imele pravni položaj, ki ga je podrobno urejal papež ali cesar, zato so tam poučevali zgolj glasniki teološkega nauka. Na pariški univerzi so na primer poučevali Tomaž Akvinski, Aleksander iz Halesa, Peter Lombard ter teologi in filozofi, ki so bili razglašeni za svetnike kot na primer Albertus Magnus in sv. Bonaventure. Zato Rossi (2004) pravi, da se moderna znanost ni razvijala znotraj univerz, temveč zunaj njih in pogosto v polemiki z njimi.

Družba je morala postati ultimativni in avtonomni temelj človekovega obstoja, tj. temelj, ki ne izhaja več iz metafizičnega reda Boga, temveč odgovore na politična, znanstvena in družbena vprašanja išče v vidnem in preverljivem svetu, dostopnem razumu in neposredni izkušnji. Družba kot sekularni fenomen se je izrazila šele potem, ko se je ontološka povezava med stvarnikom in stvarjenjem prelomila, se pravi, ko kolektivni človekov obstoj ni bil več vezan na božansko ustvarjen hierarhični red, ki ga je vzpostavil vladar kot poslanik Boga na zemlji (Baker 1994b, 196). To seveda ne pomeni, da je religija povsem izgubila svojo vlogo pri osmišljanju sveta, temveč predvsem to, da je postalo sploh možno misliti družbo in človeka neodvisno od Boga.

Izum »človeka« izhaja iz humanizma, ki je raziskovanje od Boga preusmeril na ljudi. Humanizem je spremenil človeško razumevanje sveta. Ko je človek začel raziskovati samega sebe, je hkrati ustvarjal svojo avtonomijo, svoj značaj in končno tudi svoje pravice (Goodale 2015). Ta dolgotrajni prehod oziroma proces sekularizacije se pogosto pojasnjuje kot zanikanje božanske in transcendentalne oblasti. Toda Negri in Hardt (2003, 70) verjameta, da je ta proces simptom prvotnega dogodka moderne: ne zanikanje religioznega, temveč uveljavitev moči tega sveta in odkritja na ravni imanence – da lahko stvari pomenijo nekaj neodvisno od Boga. To pomeni, da je dualistično razumevanje sveta, ki obstaja na božanski in tuzemski ravni, nadomestila singularna misel, ki poskuša svet spoznati na ravni razuma z opazovanjem, utemeljevanjem in boljšo uporabo tehnik uma. Kot se poetsko izrazita glede revolucionarnosti filozofskega razvoja med 13. in 16. stoletjem, »so se moči stvarjenja, ki so bile dotlej izključno v pristojnosti nebes, zdaj zrušile na zemeljska tla« (Negri in Hardt 2003, 71).

Bistvena značilnost nove filozofske misli je bila, da se je oprla na človeški razum. Vlogo razuma so več kot očitno podkrepila geografska odkritja na začetku novega veka, ko so ne le spodbudila razmislek o kulturni različnosti, ampak razkrila obstoj povsem novega kontinenta, ki v bibliji sploh ni bil omenjen. Ključna za desakralizacijo družbe pa so bila odkritja Galileja in Newtona. Materializem Hobbesa, racionalizem Descartesa, empiricizem Bacona in Locka pa so spodbudili prepričanje o obstoju naravnega prava in univerzalnega reda. Teoretiki so začeli verjeti, da družba posnema metodologijo matematike in naravoslovja, po kateri so sami postali odkritelji – odkritelji univerzalnih zakonov, ki so zapisani v človekovi naravi in so vidni zgolj, če

jih uspejo videti prek potvarjanj in deformacij, nastalih skozi zgodovino (Grossi 2009, 91).⁴⁵

Pravu, medicini, umetnosti in teologiji so se pridružile še druge oblike, čeprav takrat še neakademiških, vednosti. V 16. stoletju se že kažejo zametki politologije, zgodovine, statistike in sociologije. Uveljavi se moderno naravno pravo, ki se ukvarja z delovanjem države, pristojnostmi vladarjev in ljudstvom. Stališča o tem, ali so zgodnji moderni teoretiki priznavali povezanost Boga in naravnega prava, so različna, saj se posamezni avtorji glede tega niso vedno nedvoumno opredelili. Tako na primer pri interpretaciji Hobbesa na eni strani najdemo argumente, ki v doktrini *Leviathana* vidijo utemeljitev Boga, na drugi strani pa prepričanje, da ta ista doktrina religijsko etiko nadomešča z naravnim pravom onstran njega (Forster 2003). Nekoliko bolj jasno stališče glede tega izrazi Grotius, ki v svojem delu *O pravu vojne in miru* loči pravoznanstvo od teologije (Pavčnik 1997; Pound 1922, 125). Prepričan je, da je človekov razum sposoben spoznati, kaj je zanj koristno in kaj škodljivo. Zato zanj naravnopravna pravila in načela, ki jih razum spozna, veljajo tudi, če bi kdo predvideval, da Boga ni. Kot pravi, »tako kot Bog ne more vplivati, da dva krat dva ne bi bilo štiri, tudi ne more vplivati na to, da tisto, kar je po svojem notranjem bistvu zlo, ne bi bilo zlo« (Grotius v Pavčnik 1997, 164).

A kljub temu trditve, da se je moderno naravno pravo osvobodilo religioznih spon, ne smemo jemati preveč dobesedno. Religiozna dimenzija je bila še vedno močna tudi v zgodnjemodernih teorijah naravnega prava, ki označujejo odklon od teološko obarvanega srednjeveškega naravnega prava. Odmik od religije torej ni bil v tem, da naravno pravo ne bi priznavalo Boga, temveč v tem, da so se teorije desakralizirale, se odvrnile od transcendentálnih in metafizičnih virov civilnega prava in politične oblasti ter se usmerile v raziskovanje človeške opazljive narave in zgodovine kot nove baze prava in politike. Za moderne teorije naravnega prava je namreč značilno zapostavljanje

⁴⁵ Od tod tudi njihova ideja, da je treba ugotoviti naravno stanje stvari kot neokrnjen model, v katerem posamezniki delujejo svobodno (Grossi 2009, 91), in iz tega izpeljati najustreznejšo obliko *družbene pogodbe*, ki bo kar najbolj ščitila naravne pravice ljudi. Avtorji so iz domnevnega naravnega stanja ljudi, ko ti še niso bili organizirani v ljudskih skupnostih, poskušali razviti njihove naravne pravice in utemeljiti omejitve oblasti. Nekateri izmed njih so pri tem razvili ali nadgradili idejo družbene pogodbe v smislu domnevnega družbenega pristanja, v katerem so ljudje s svobodnim sporazumom opredelili svoje pravice in dolžnosti. Prepričani so bili, da je tako mogoče utemeljiti pravni red, ki je univerzalen, se pravi veljaven za vse čase in za vse ljudi. Čeprav oprto na razum, pa je naravno pravo še vedno nedvoumno stremelo k strnitvi refleksij univerzalnih konceptov resnice in pravičnosti, izhajajočih iz narave same.

religioznega vidika, ki pa še ni pomenilo njegovega nasprotovanja⁴⁶ (Vincent 2010, 49). Teorije naravnega prava so izgubile pretežno teološki akcent. Čeprav so priznavale obstoj Boga, so se teoretiki intenzivneje ukvarjali z analizami in razpravami o podrobnostih delovanja države, vlogi vladarja in dolžnostih ljudstva. Družba je bila tako vse pogosteje razumljena znotraj parametrov družbene pogodbe, ki ureja tuzemska vprašanja, povezana z vodenjem, varnostjo in srečo ljudi (Hunter in Saunders 2002, 3).

Pri ustvarjanju vednosti in zanimanja za tuzemski svet ni šlo zgolj za teoretiziranje, temveč so teoretična razmišljanja vplivala na mutacije prakse in realnosti. Ta tendenca se je odražala tudi v političnem dogajanju v Evropi. Če je bilo še ob koncu srednjega veka v Evropi okoli petsto bolj ali manj neodvisnih političnih entitet, jih je bilo ob začetku 20. stoletja le še okoli petindvajset (Hont 1994, 178). Države niso več utemeljevali v odnosu do Boga, kot je bilo to značilno za sholastične mislece. Začela je obstajati kot raven realnosti, ki ne potrebuje argumentacije. Začela se je izgrajevati kot avtonomna in neodvisna entiteta s sebi lastnimi smotri in cilji. V tem pogledu so teoretiki državo razumeli kot relativno avtonomno upravljavsko oblast, situirano nad civilno družbo, ki je zmožna zagotoviti centralizirano obliko organizacije svojih članov in za svoje člane (Coleman 2006a, xi). Prav izhajajoč iz tega so se lahko začeli posvečati vprašanjem njenega delovanja in upravljanja, kar je še pospešilo sekularizacijo in konstitucijo družbenega.

Družba se torej nasproti religiji ne pojavi kot odkritje, temveč kot učinek delovanja na področju politike in znanosti. Pojavi se na točki, ko je že dovolj vključena v človeško delovanje, da se lahko pokaže, kot da ima svojo lastno avtonomijo in pravilnost. Družba se pojavi kot posledica premika v obliki ontološkega horizonta človeškega življenja in se začne predstavljati kot edini možni način človeškega obstoja, neodvisnega od Boga (Baker 1994b, 196). Filozofski ateizem 18. stoletja je, kot pravi Sartre (v Davies 1997, 124), potlačil misel Boga, ne pa tudi ideje, da je bistvo predhodno obstoju; s tem je človek postal odraz človekove narave, ki je prisotna v vsakem posamezniku, vsak posameznik pa je postal izraz univerzalne koncepcije človeka.

⁴⁶ Dvom o tem, ali je Bog resnično ustvaril svet in ali je resnični vir naravnega prava, se namreč prvič pojavi pri Davidu Humu v 18. stoletju (Vincent 2010, 50).

Res je postalo mogoče podati bistvo človeka in ljudstva neodvisno od religije, toda pogosto ni bilo tako in tudi narava je bila kljub vsemu še vedno temeljni element razumevanja družbene organizacije in človeka v njej. V razsvetljenstvu smo tako še precej daleč od percepcije človeka kot posameznika, čigar vrednost izhaja iz njegovega bitja, kajti v principu je bil še vedno podrejen neki višji instanci.

5.3 Subjektivne in naravne pravice

Vzporedno z vzpostavljanjem družbenega reda je potekalo tudi izgrajevanje subjektivnih pravic, ki jih prav tako razumem kot enega pomembnejših pogojev nacionalizma in človekovih pravic.⁴⁷ Pojav subjektivnih pravic je za temo disertacije pomemben, ker je privedel do postopnega izgrajevanja posameznika kot nosilca inherentne vrednosti in legitimnega vira političnih zahtev. Za razvoj nacionalizma in človekovih pravic je ključnega pomena, saj koncepta izhajata prav iz subjektivnih pravic, zahtev po enakosti, svobodi ter politični participaciji posameznikov. Zato je na tem mestu treba pojasniti vznik subjektivnih pravic, ki so v teku stoletij omogočile, da je človek na podlagi svojega obstoja in naravnega stanja zahteval revolucionarne spremembe fevdalne oblasti.

Francoski teoretik Michel Villey (v Tierney 2004, 3) razliko med subjektivnim in objektivnim pojmovanjem pravice pojasni na podlagi distinkcije med *imeti pravico* (subjektivna koncepcija) in *imeti prav* oziroma *biti pravičen* (objektivna koncepcija).⁴⁸ Prvo je nekaj, kar človeku pripada, drugo pa nekaj, kar se ujema z določenimi pravili ali moralnimi kodi. Objektivna pravica (*ius*), značilna za poznosrednjeveške teorije, je bila

⁴⁷ Teorija naravnih pravic v prvi vrsti ni teorija, ki se nanaša na seznam zahtev, ki jih mora vsaka politična oblast izpolniti. Ideja naravnih pravic namreč temelji na določenih moralnih argumentih in tudi na metodi argumentacije. Torej ne gre zgolj za predpostavko, da ljudem nekatere pravice pripadajo po naravi, temveč za širši pristop k razumevanju politike in družbe na abstraktnih temeljih, ki vsebujejo elemente naravnega prava, družbene pogodbe in filozofskega racionalizma. Teorija je po metodi racionalistična, v temeljih individualistična, po principu univerzalistična (Waldron 2012, 625). Naravne pravice so se pojavile kot del političnih in filozofskih razprav, še posebno znotraj del Locka, Grotuisa, Hobbesa, Rousseauja in tudi Adama Smitha. Sama teorija naravnih pravic je zelo raznolika in v nobenem pogledu ne predstavlja konsistentne celote, saj so za teoretike 17. in 18. stoletja značilne razlike, ki jih lahko zaznamo tudi če prebiramo teorije angleških čartistov, razsvetljencev, liberalcev in tako naprej (prav tam). Čeprav jih pogosto povezujemo z idejo naravnega prava, se od nje hkrati tudi pomembno razlikujejo.

⁴⁸ Pravica in pravičnost se sicer pogosto prekrivata v smislu, da je nekaj, kar človeku pripada kot pravica, opredeljeno kot pravično. Toda to ni vedno tako. Nekdo lahko ima pravico, ki ni nujno tudi pravična, pravilna ali moralno neoporečna. Na primer, pravica do življenja je moralno sprejeta, čeprav si nekatere države jemljejo pravico do izvrševanja smrtne kazni (Vincent 2010, 8).

utemeljena v metafiziki in teologiji (Hunter in Saunders 2002, 4) in jo je, kot rečeno, zaznamovala implikacija moralne pravilnosti in pravičnosti (Vincent 2010, 10). Beseda se je v tem kontekstu večinoma uporabljala v ednini, saj se je praviloma nanašala na stvari, ki so bile skladne z objektivnimi, neodvisnimi, *a priori* pravili naravnega oziroma božjega prava (Coleman 2006b, 4). Denimo Akvinski besedo pravica uporablja za *pravične* stvari (dejanja, objekte, zadeve pravice) in kot kriterij ugotavljanja, ali je nekaj pravično (pravo kot pravila in načela pravičnosti) (Finnis 2011, 206). Tudi etimološko gledano *jus* (oziroma *ius*) predstavlja koren besede pravičnost (angl. *justice*), in čeprav je lahko prevedena kot pravo ali pravica, bolj označuje nekaj, kar je moralno pravilno, pravično in moralno skladno (Vincent 2010, 8).

Subjektivna pravica se je v nasprotju s tem opredeljevala kot posameznikova zahteva ali upravičenost, ki je navadno vsebovala tudi idejo pravičnosti. Med naravne pravice so zgodnjemoderni avtorji najpogosteje prištevali pravico do svobode, življenja, varnosti in pravico do zasebne lastnine, pri čemer je šlo večinoma za tako imenovane negativne pravice.⁴⁹ Navadno so bile to zahteve posameznikov, izpeljane iz človekove narave znotraj okvira naravnega prava, pri čemer se je izraz pogosteje uporabljal v množini (*iura*) (Coleman 2006b, 4). Toda še vedno pa se je, enako kot v poznem srednjem veku, uporabljal tudi vidik objektivne pravice za označevanje pravičnih stvari oziroma stvari, ki so skladne z božanskim redom. Naj je šlo za pravico posameznika, pravico družine, pravico rase, pravico superiornosti, pravico starosti, pravico zmagovitih invazij ali okupacij, njena argumentacija je bila vedno utemeljena v zgodovini, naravnem pravu ali družbeni hierarhiji.

Denimo, prepletanje subjektivne in objektivne pravice se nazorno izrazi pri Pufendorfu, čigar razumevanje pravice v besedilu *On the duty of man and citizen* (Pufendorf 2006) se nanaša na moralno pristojnost posameznika, na podlagi katere lahko nekdo upravičeno ukazuje ljudem, poseduje stvari ali na podlagi katere nekaj upravičeno pričakuje. Za Pufendorfa je pravica prav tako neločljivo povezana z oblastjo (angl. *power*), saj kot pravi, se izraz »oblast nad ljudmi in reči, našimi ali od drugih, pogosto pojavlja pod imenom 'pravica' [...], a naslednja distinkcija se pojavlja glede teh izrazov.

⁴⁹ Hobbes na primer jasno izpostavi pravico vsakega posameznika do varnosti in zaščite svojega življenja, kar ponuja argument proti suženjstvu, pravici do življenja. Spinoza zagovarja pravico do svobodnega mišljenja, s čimer omogoči razvoj s tem povezanih državljskih svoboščin. Locke pa utemelji pravico do lastnine (Kriegl 2002, 19).

Oblast bolj ponazarja dejansko prisotnost omenjene [moralne] pristojnosti nad reči in ljudmi, a označuje nejasno in pušča skoraj nepojasnjeno, način, po katerem jo je nekdo pridobil. Izraz *pravica* pa podaja jasno in ustrezno indikacijo, da je bila ta pristojnost pridobljena na pravilen način in je zdaj tudi *pravilno* posedovana« (Pufendorf 1994, 46, poudarki dodani). S takšnim razumevanjem pravice se soočimo tudi pri Grotiusu, ki jo razume lahko kot nekaj, kar je vezano na človeka, po drugi strani pa tudi kot nekaj, kar opisuje pravičnost dejanja. Grotius besedo pravica (angl. *right*) uporablja tudi kot oznako za pravična *dejanja* (denimo pravičnost vojne); za pravičnost *nadrejenosti* (med starši in otroki, gospodarji in podaniki, vladarji in subjekti, Bogom in ljudmi); za *pravo* kot pravilo moralnih dejanj, ki obvezuje k temu, kar je dobro; in za *zmožnost* oziroma *oblast*, ki jo posameznik poseduje (Grotius 2005, 53–54). Se pravi, ponovno je v ospredju skladnost dejanj s pravili naravnega prava in družbenega reda, ki se prepleta s pravico posameznika v smislu moralnih zmožnosti.

Kaj to pomeni v praktični interpretaciji pravic, lahko ponazorimo s sodbo iz poznega srednjega veka, v kateri so razsojali o posledicah samomora. Sodniki so samomor nekega posameznika označili za dejanje izdaje, vrhovni sodnik pa je v isti zadevi samomor označil za trikratni zločin; prvič zločin proti naravi, saj je v nasprotju z zakonom samoohranitve, zločin proti Bogu, ker krši šesto zapoved; in zločin proti kralju, ker je on glava in je izgubil del svojega mističnega oziroma političnega telesa (Kantorowicz 1997, 25). To pomeni, pravica do življenja, ni pravica zato, ker bi bilo življenje samo po sebi vrednota, ki jo je treba zaščititi za dobro posameznika, temveč zato, ker tako velevajo interesi in pravila narave, boga in kralja.

Mnenja o tem, kdaj in zakaj je objektivno pojmovanje pravice prešlo v subjektivno, so različna. Janet Coleman (2006b, 4) s tem v zvezi ugotavlja, da se je srednjeveški diskurz pravic razvijal vzporedno z idejami svoboščin in privilegijev v smislu posedovanja *moči* in *pristojnosti*. Brian Tierney (1997) prve indikatorje subjektivnih pravic vidi v besedilih t.i. dekretistov (angl. *decretists*) iz 12. stoletja, medtem ko jih Richard Tuck (v Vincent 2010, 42) povezuje s skupino srednjeveških pravnikov iz istega stoletja. Prvi so v pojmovanje prava vnesli idejo svobode, ki je bila dotlej dojeta kot njegovo nasprotje, s čimer se je pravo začelo nagibati k zmožnosti delovanja skladno z razumom. Drugi pa so konceptualno združili pravo, oblast in lastništvo, kar je pripeljalo

do percepcije posameznika kot lastnika posesti in s tem morebiti tudi do pojava subjektivnih pravic.

Potem so tu še domneve, da so se subjektivne pravice začele graditi šele znotraj teorij 17. stoletja (Vincent 2010; Moyn 2010), ki so pravice vse pogosteje opredeljevale kot oblast nad nekom ali nečim. Moyn pravi, da sholastično naravno pravo ni poznalo pravic posameznika, saj je bilo dojeto kot objektivno pravilo, ki ga morajo posamezniki kot integralni del naravnega oziroma božjega reda ubogati (Moyn 2010, 21). Nekateri zato verjamejo, da vznik subjektivnih pravic ni toliko povezan z naravnim pravom kot s krepitvijo individualizma (Vincent 2010, 11) oziroma, kot pravi Moyn, z idejnim oddaljevanjem od naravnega prava kot objektivnega pravila. Kajti čeprav so pisci 17. stoletja uporabljali jezik naravnega prava, so se po njegovem mnenju idejno od njega distancirali; naravne pravice se namreč tako po implikacijah kot po namenu bistveno razlikujejo od naravnega prava, tako da bi lahko trdili, da gre za povsem drugačen koncept (Moyn 2010, 21).

Čeprav se moram strinjati z Moynom, da se subjektivna koncepcija pravic oddaljuje od naravnega prava, pa se ne morem strinjati, da gre za ločena koncepta. Naravne pravice so namreč subjektivne pravice, ki se ujemajo z objektivnim naravnim pravom, torej gre za vzajemnost. Naravno pravo temelji na domnevi univerzalne oblike skupnosti (naravnega stanja), iz katere lahko s pomočjo razuma razberemo svoje pravice in dolžnosti. To pomeni, da je naravno pravo kot objektivno pravilo hkrati tudi vir pravic ter temelj, na katerem se presoja o političnih in moralnih odnosih. Naravno pravo tako pokaže na močno povezavo med pravom (subjektivno pravico) in moralnostjo (objektivno pravico). Pozitivno pravo se vedno vzpostavlja na osnovi neke obče moralnosti, ki je hkrati tudi razlog, da posamezniki spoštujejo njegove zahteve (Vincent 2010, 47). Pri zgodnjih modernih avtorjev ne gre za radikalne odmike od religioznega diskurza objektivne pravice ali od teološke kozmologije. S subjektivno koncepcijo pravic je posameznik resda postal nosilec pravic. Pravica pa je izvirala od Boga ali naravnega prava, zaradi česar individuum sam po sebi ni bil ultimativno merilo in ni prevladal nad pravili objektivnega stvarstva.

Kakorkoli, pojav subjektivnih pravic je spodbudil razmišljanja o razumu slehernega posameznika, njegovi samoohranitvi, interesih in svobodi vesti. Os razmišljanja se je

usmerila v posameznika, kar je pripomoglo, da je lahko sčasoma postal nosilec inherentne vrednosti, ki jo je pridobil z rojstvom in na osnovi svojega bitja. To ne pomeni, da so razprave o posameznikovi avtonomiji privedle k osamosvojitvi posameznika, temveč da se je na podlagi teh razprav pojavila potreba po modifikaciji oblasti in družbenih odnosov, ki bodo kompatibilne z novo koncepcijo posameznika in širše družbe. Kot se je izkazalo, je temu ustrezal nacionalizem, ki je ponujal rešitev iz zagat, povezanih z omejitvami srednjeveškega fevdalnega reda. Čeprav posameznik nikoli ni postal ultimativni vir argumentacije pravic, pa se je začela počasi izgrajevati družbena iluzija o tem, da je pomembnejši od skupnosti, v kateri živi, in da ima pravico do zaščite pred poseganjem v njegovo življenje.

5.4 Posameznik, skupnost in vladar

Reynolds (1994) opaža, da je bilo v fevdalnem sistemu moč zaznati močan poudarek na dolžnostih subjekta in, kar je še posebno pomembno, upor proti nadrejenim je bil dojet kot greh. Podložnikova nezvestoba je bila strogo kaznovana, in nižje na družbeni lestvici, kot je bil posameznik, hitreje je bila njegova »pravica« do upora zatrta (prav tam). Takšna družba ni ponujala možnosti za razvoj človekovih pravic in nacionalizma, vsaj dokler je bil posameznik razumljen kot nepomemben del skupnosti in skupnost podrejena vladarju kot edinemu legitimnemu poglavarju. V tem delu poglavja zavzemam stališče, da so se nacionalizem in človekove pravice lahko pojavili šele, ko enkrat na teoretični ravni posameznik in ljudstvo pridobita določeno mero avtonomije in postaneta legitimni vir političnih zahtev. Kot bomo videli v nadaljevanju, so ključni premik na tej poti naredili teoretiki naravnega prava, ki so kljub priznavanju tradicionalne nadvlade vladarja in pomena skupnosti postopoma uvajali individualizem. To so naredili s tem, ko so posameznika poskušali razumeti v naravnem stanju, se pravi kot posameznika izven družbenih prisil.

Grossi (2009, 94) ugotavlja, da je posameznik znotraj teh teorij posameznik, ki se je rešil spon srednjeveških okov; subjekt, ki je osvobojen in svoboden, ker je lastnik dobrin in samega sebe. Toda to je samo delno res. Namreč zgodnje teorije naravnega prava res zanikajo fevdalni red, a po drugi strani uvajajo vladarja kot najmočnejšo sekularno figuro, ki se mu mora ljudstvo pokoriti. V tem pogledu je najbolj radikalen Hobbes, ki verjame, da se morajo posamezniki zavoljo svoje sreče in miru popolnoma

pokoriti svojemu vladarju. To stališče izpelje na domnevi, da je naravna pravica vsakega posameznika, da uporabi moč za ohranitev svojega življenja, četudi to pomeni škoditi drugim ljudem.⁵⁰ Posledično človek razumsko spozna, da si mora prizadevati za mir, saj uporaba tolikšne svobode povzroči tudi njegovo lastno škodo. Iz tega Hobbes v svojem delu *Leviathan* izpelje, da:

Vsakdo naj se prostovoljno, če so tudi drugi pripravljeni na to, odpove svoji pravici do vsega, če meni, da je to potrebno zaradi miru in samoobrambe; zadovolji naj se s toliko svobode nasproti drugim, kolikor bi je priznal drugim nasproti samemu sebi. (Hobbes v Kaufmann 1998, 76).

S tem Hobbes pravzaprav pove, da posamezniki v naravnem stanju ne morejo učinkovito zagotavljati svojih naravnih pravic, zato se prostovoljno odločijo podrediti vladi, in sicer prek družbene pogodbe, s katero svoje naravne pravice predajo suverenemu vladarju.

Podobno tudi Pufendorf in Grotius vidita smisel v državi, ki s konsenzom prevzame pravico vodenja civilne družbe in vsakega njenega državljana k skupnemu dobremu. Čeprav Grotius ne zanika pravice do političnega upora tej s soglasjem vzpostavljeni oblasti, je skozi njegove tekste očitno, da so zanj bolj sprejemljivi pasivni in pokorni državljani. Prav tako Pufendorf meni, da ljudje ne morejo zahtevati odvzema oblasti suverenu, ki so jo z dogovorom prenesli nanj (Carr 1994, 16; Saastamoinen 2006, 249); posamezniku, ki ga vladar ogroža, svetuje, naj zapusti državo in išče zaščito pri katerem drugem vladarju (Pufendorf 1994, 237). Če Grotius posameznikom kot edino legitimno sredstvo upora krivični oblasti priznava »potrpežljivost in molitve« (Borschberg 2007), pa Hobbes v celoti zanika pravico do upiranja suverenovi oblasti. Kot vidimo, individualizem sodobne liberalne tradicije povsem umanjka iz njihovih misli. Posameznik še vedno ni pomembnejši od skupnosti, skupnost pa še vedno ni pomembnejša od vladarja.

Prav zaradi nezmožnosti upiranja nepravični oblasti lahko rečemo, da posameznik v njihovi teoriji ne predstavlja niti izvora pravic niti njihovega temeljnega cilja, saj ne

⁵⁰ Naravno stanje po njegovem mnenju pomeni stanje nenehnega boja, kjer vsak deluje skladno s svojim razumom in težnjo po ohranitvi življenja (Hobbes 2007, 104). Zanj je naravno stanje svoboda, kjer ima vsakdo pravico do vsega, se vsakdo boji vsakogar, kar opiše z antologijskim rekom *homo homini lupus* oziroma človek človeku volk.

poseduje pravic, ki bi jih morala zagotoviti oblast, niti svoboščin, ki bi jih morala omogočiti. Srednjeveško pojmovanje pravic ni poznalo stališča, da posameznik lahko od najvišje oblasti upravičeno zahteva svojo pravico, da ima pravico do upora ali da je oblast dolžna njegovi zahtevi ugoditi. Zato je težko zagovarjati idejo, da so naravne pravice ščitile pravice ljudi. Omenjeni avtorji so tako precej daleč od individualističnega vrednotenja posameznika; ta je zanje v končni fazi vedno del neke hierarhične skupnosti, ki se ji mora podrediti. Kot opazuje Vincent (2010, 55), je bil srednjeveški imaginarij dolgo zaznamovan s prepričanjem, da vladar ne more krati naravnih pravic posameznika oziroma da »kralj ni samo nesposoben storiti zlo, ampak celo ne more misliti napačno: nikoli ne namerava storiti neprimerne stvari: v njem ni nobene norčije ali slabosti« (Kantorowicz 1997, 14).

Zato tudi pravice posameznika niso bile razumljene kot sredstvo zaščite pred vladarjem, čeprav se zdi, da je to danes njihov temeljni namen. Njegova naravna svoboda se je izgubila v prevladi hierarhičnih družbenih vlog, ki ga določajo in ga hkrati obvezujejo, denimo kot državljan, oče, žena, gospodarja, sužnja (Carr 1994, 18; Vincent 2010, 55). Podobno je Locke gradil na dolgo vzpostavljenem srednjeveškem konceptu človeka kot božje kreacije, ki je ravno na tej podlagi obvezan ohraniti svoje življenje (Coleman 2006b, 25). Pravico do zasebne lastnine je utemeljil kot legitimno sredstvo za preživetje, ki ga posameznik spozna skozi razum in s prilaščanjem tega, kar je Bog namenil ljudem. Kot pravi, je »Bog, ki je dal svet ljudem v skupno last, jim je dal tudi razum, da ga uporabijo najkoristneje za življenje in udobje« (Locke 2010, 150), s čimer pokaže, da legitimni temelj pravice ni posameznik, temveč Bog.

Pomemben premik v preseganju nedotakljivosti vladarja se je zgodil z Lockom, Barbeyracom in Burlamaquijem. Ti so v 16. in 17. stoletju vpeljevali jezik sodobnih pravic kot področja samoodločanja, v katero ne sme posegati nobena oblast. Burlamaqui jasno pove, da če vladar ne presega omejitev svojih pooblastil, podložniki nimajo pravice do upora. Če pa sta ogroženi svoboda in sreča ljudstva, imajo ljudje pravico ne le do upora suverenovi oblasti, ki so mu jo soglasno predali, temveč tudi do odvzema njegove oblasti. Njegova zasnova oblasti upošteva avtonomijo ljudstva, kar je vidno v tem, da o odvzemu oblasti ne odloča vladar sam, temveč ljudje, ki so mu podelili oblast. Čeprav to ne pomeni, da je presoja o tem v celoti zaupana ljudstvu, pa pravi, da ima v

primeru tiranije vsakdo pravico izreči se o tem, ali mu je bila narejena škoda ali ne (Burlamaqui 2006).

Barbeyrac prav tako razvije avtonomijo posameznika do te mere, da v njegovih besedilih individualna svoboda postane dejanska meja državne oblasti. Svoboda se zanj izraža skozi pravico do svobode vesti in veroizpovedi in načina življenja, saj namen prava ni vsiljevanje tovrstnih zadev, ampak spodbujanje sožitja med državljani (Barbeyrac 2003, 318). Za Barbeyraca instrument nasilja ni opravičljiv; v nekaterih primerih imajo posamezniki pravico in dolžnost zoperstaviti se svojemu nadrejenemu, protestirati ali celo nasprotovati vladarju, pri čemer kot ustrezen primer navede preganjanje hugenotov. Vladar, ki prestopi mejo posameznikove svobode s prisilo, izgubi svojo pravico do vladanja, posamezniki pa pridobijo pravico do upora.

Podobno je pri Locku družbena pogodba obvezujoča le toliko, kolikor izpolnjuje interese obeh pogodbenih strank. Kraljeva oblast deluje le pod pogojem, da se ljudstvo s tem strinja (v Leerssen 2006, 72). Vsak človek po Lockovem mnenju poseduje samega sebe, zato ne more biti podrejen ničemu drugemu kot svoji lastni volji (v Tierney 2005, 32), zato pravica zanj pomeni tudi zaščito pred vmešavanjem v življenje, svobodo in posest. Njegovo naravno pravo ne izhaja več iz dolžnosti, temveč iz *pravice do* (in ne *nad*), ki pripadajo človeku tudi, ko se ta z družbeno pogodbo odpove delu svoje suverenosti.

Omenjeni avtorji so spodbudili konstrukcijo avtonomije posameznika, s čimer so pripomogli h grajenju pravic človeka, saj kot ugotavlja Hunt (2007, 27), človekove pravice slonijo na koncepciji posameznika kot ločenega individuuma, svobodnega akterja, zmožnega lastne moralne presoje. S tem ko se argumentacija pravic z Lockom, Burlamaquijem in Barbeyracem prevesi na stran individualizma. Pojavi se argumentacija omejevanja suverenove oblasti, ki je embrio popularne suverenosti, za katero je konsenz ljudstva temeljni pogoj legitimne oblasti (Vincent 2010, 60). Posameznik in njegove pravice začnejo predstavljati mejo politične oblasti, ki pa se realizira predvsem na ravni ljudstva. Tako se interes posameznika začne kazati kot interes skupnosti. Krepitev posameznika na ravni pravic je pomenila tudi krepitev skupnosti, saj je posameznik v političnem pogledu najučinkoviteje zastopal svoje interese, združene v skupnosti ljudstva.

Kljub vsemu pa stvari v resnici niso bile tako enostavne. Vedeti moramo, da so naravnopravni teoretiki razpravljali na podlagi abstraktnega modela človeka, ki ni zares živel (Grossi 2009, 93). Politična misel 18. stoletja se je znašla v konfrontaciji realnosti na eni strani in intelektualnega diskurza na drugi. Oziroma kot pronicljivo zapiše Grossi (2009, 95), se je abstraktnost naravnega prava izkazala za učinkovit figov list, s katerim je mogoče zakriti konkretno ureditev nepravilne družbe, kajti »kaj naj naredi s pogodbeno svobodo in formalno enakostjo strank, zapisanima v pogodbi, samo virtualno oplemeniteni berač, ki je pravno enak bogatemu buržuju, dejansko pa ga je dominantni pogodbenik zmllel«.

5.5 Izgrajevanje človeške enakosti

Avtonomija in enakost posameznikov nista zgolj ideji, temveč kulturni praksi, ki morata, da bi se lahko izrazili v vsakdanjem življenju, preiti v mišljenje ljudi. Ker verjamem, da so pravice človeka in nacionalizem odvisni tako od avtonomije posameznika kot tudi od spoznanja, da enaka stopnja avtonomije pripada tudi vsem drugim ljudem (Hunt 2007), se na tem mestu osredotočam na vprašanje, kako sta se ti dve družbeni praksi izoblikovali v zgodovinskem procesu. Če se zdi, da je v primeru človekovih pravic teza o nujnosti človeške enakosti že na prvi pogled očitna, pa je to v primeru nacionalizma manj jasno. Toda vedeti moramo, da je bil nacionalizem v svojih začetkih prav to – klic k odpravi družbenih neenakosti na podlagi naravne enakosti vseh ljudi. Družbena in naravna enakost je eden pomembnejših pogojev, ki so omogočili vznik človekovih pravic in nacionalizma, zato je v nadaljevanju nujno potrebno izpostaviti potek njunega nastanka.

Hunt pravi, da so posamezniki lahko postali del iste politične skupnosti, ko so se začeli razumevati kot zmožne moralne presoje in se prepoznavati kot medsebojno enake; vsi imajo lahko enake pravice, če se le v temelju vidijo kot enakovredne (Hunt 2007, 27). Naravno pravo ima na konceptualni ravni velike zasluge za to. Diskurz naravnih pravic je s tem, ko je razpravljal o enakosti posameznikov, omogočil razpravo o osvobajanju posameznika izpod spon razredne družbe in sorodstvenih hierarhij. Teorija naravnega prava temelji na predpostavki, da imajo vsi ljudje naravno nagnjenje k razumskosti; razum je skupen vsem ljudem. Človek se od živali razlikuje prav po razumu, ki je dan

od Boga. »Naravno« se je nanašalo na sistem normativnih pravil, implicitnih v človekovi naravi in svetu, ki ga ljudje naseljujejo (Vincent 2010, 71). Kriegel (2002) pravi, da naravne pravice potrjujejo idejo človeštva, saj so naravnopravni teoretiki vzpostavili razmislek o enakosti vseh posameznikov v naravnem stanju, s tem pa tudi filozofsko podstat enotnega *človeštva*. Naravne pravice so bile zanje učinek absolutnih dolžnosti, implicitnih v naravnem pravu, ki obvezujejo vse ljudi v vseh stanjih in pogojih in kot take uvajajo naravno enakost med ljudmi.

Grossi ugotavlja (2009 97), da so bili privrženci naravnega prava nagnjeni k spreminjanju lastne idejne dediščine v načrt za spremembo političnega, družbenega in pravnega sveta, predvsem s tem, ko so napadali preplet odnosov med subjektom in politično oblastjo. Zato ni presenetljivo, da so v času njihovega ustvarjanja obstajala tolikšna vsebinska, pomenska in dejanska razhajanja med besedili (tudi nekaterimi pravnimi) in razmerami v resničnem vsakdanjem življenju ljudi. Toda če so naravnopravni teoretiki pisali o naravnem stanju in pravicah ljudi, to še ne pomeni, da so se za to zavzemali. Kdo izmed njih je resnično dojemal ljudi kot enake ali enakopravne, lahko samo ugibamo, ne zgrešimo pa veliko, če rečemo, da jih ni bilo veliko. Tudi ko so pisali o univerzalistični retoriki pravic, postane jasno, da ne zagovarjajo interesa vseh ljudi, torej tudi revnih, žensk, sužnjev, pripadnikov nekaterih veroizpovedi in nebelcev. Kot je leta 1755 v svoji enciklopediji zapisal Diderot, v naravnem stanju ni ne gospodarjev ne sužnjev, vsi ljudje se rodijo svobodni:

Naravna enakost dobro pozna nujnost različnih položajev, stopenj, časti, ugleda in podrejanj, ki morajo biti uveljavljeni v vseh vladah. In upal bi si reči, da naravna oziroma moralna enakost ni v nasprotju s tem. V naravnem stanju se vsi ljudje rodijo v resnično enakost, toda je ne znajo obdržati. Družba jih prisili v njeno izgubo, zato lahko ponovno postanejo enaki zgolj z zakonom. (Diderot 2015a)

Po njegovem mnenju se je naravna enakost postopoma umaknila podložništvu na podlagi svobodnega dogovora, čeprav je morala za to, kot pravi, obstajati določena nuja (Diderot 2015c). Naravna enakost torej teoretikov ni pripeljala neposredno do družbene enakosti med ljudmi. Še več, družbena neenakopravnost se jim ni zdela v nasprotju z naravno enakostjo. Zakaj? V teoriji naravnega prava je bilo jasno, da med človekom v naravnem stanju in človekom v družbi ostajajo razlike. To implicira, da v naravnem stanju veljajo drugačni zakoni kot v stanju družbene pogodbe. Ker so izhajali iz

naravnega stanja, kjer se svobodni posamezniki soglasno dogovorijo o vzpostavitvi oblasti, da bi zaščitili svoje pravice. Tu ne gre za prisilo, ki ustvarja sužnje, temveč konsenz, ki posamezniku skladno s ciljem zagotavljanja naravnih pravic dodeljuje določen položaj, zagotavlja njegove pravice in uveljavlja določene dolžnosti.

Politični red, ki ga je utemeljevala teorija naravnega prava, je bil torej red podrejanja na temelju družbene pogodbe (Burchell 1991, 124). Ljudje so v osnovi spoznani kot enakopravni individuumi in nosilci naravnih pravic, ki jih z družbeno pogodbo v celoti ali delno prenesejo na vladarja. Družbena pogodba kot oblika pravne volje se realizira v zameno, predajo in prenos naravnih pravic, s čimer posameznik postane pravni subjekt, ki, ob tem da obdrži nekatere pravice, hkrati postane tudi podrejen sistemu pravic, ki se uveljavljajo pred temi (Burchell 1991, 131). Prav zato lahko rečemo, da teorije naravnih pravic, čeprav sicer izhajajo iz naravne enakosti ljudi, ne zagovarjajo tudi njihove družbene enakosti. Sistem družbenega podrejanja je njihova osnovna logika delovanja družbe oziroma države. Enakopravnost za njih velja samo v naravnem stanju, medtem ko so v družbi razlike glede družbenega in političnega statusa enako prisotne. Res pa je, da so teorije naravnih pravic bistveno prispevale k izgrajevanju svobode posameznika, družbene enakopravnosti in samoodločanja.

Čeprav izjemno počasi, a tudi naravna enakost je začela postopoma kljubovati nekaterim oblikam družbenih podrejanj. Ko je leta 1753 izšel program Akademije v Dijonu, se je njihovo razpisno vprašanje glasilo: »Od kod izvira neenakost med ljudmi in ali jo naravni zakon avtorizira?« Rousseau je svoja provokativna stališča razgrnil v *Razpravi o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, za katero Pribac (2001, 143) pravi, da če bi jo morali povzeti z eno povedjo, bi jo lahko povzeli z njegovo znamenito mislijo: »Človek se rodi svoboden, a vsepovsod je vkovan v verige.« Rousseau politične neenakosti, ki jo vzpostavlja soglasje ljudi in vključuje razne privilegije, ki jih eni uživajo na škodo drugih, nikakor ni razumel kot naravno, saj kot je zapisal: »Če imamo sužnje po naravi, je to zato, ker smo imeli najprej sužnje proti naravi. Sila je ustvarila prve sužnje, njihova brezvoljnost pa jih je ohranila.« (Rousseau 2001, 15) Ne le Rousseau, tudi drugi so polemizirali o pravicah posameznikov in s tem vzpostavili teoretski in konceptualni podstat o moralni enakosti in naravnih pravicah.

Napetosti med teorijo in realnostjo so se kazale tudi v praksi. Na primer španski tomisti, kot je Francesco de Vitoria, so staroselcem v Ameriki želeli priznati naravne pravice, vendar je prevladala stran uradnikov, ki so trdili, da staroselske »barbarske« prakse niso v skladu z naravnim pravom, zato sta dolžnost in pravica zavojevalskih vladarjev, da domačine skladno s tem kaznujejo (Edelstein 2009, 27). Naravno pravo je bilo torej v tem primeru predstavljeno kot nasprotje naravnih pravic, medtem ko so Španci svojo dominacijo utemeljevali prav z neenakostjo v razvoju, nezmožnostih razumskega mišljenja in delovanja. Če so bili staroselci dojeti kot nepopolni posamezniki, so bili zavojevalci prepričani, da ravnajo po svojem humanitarnem duhu. Po njihovem mnenju morajo biti staroselci kolonizirani zavoljo njihove odrešitve (Vincent 2010, 62). Toda diskurz naravnih pravic je imel potencial kljubovati takšnim domnevam, četudi v praksi ni imel neposrednih širših družbenih učinkov. Narave pravice je bilo možno interpretirati, kot da obvezujejo vse ljudi v vseh stanjih in pogojih ter kot take uvajajo naravno enakost med ljudmi.

5.6 Konstitucija centralne oblasti

Čeprav si morda kdo misli, da med vzpostavitvijo centralne oblasti, nacionalizmom in človekovimi pravicami ni neposredne povezave, želim v tem delu poglavja pokazati, da ima konstitucija centralne oblasti za razumevanje obravnavane teme takšne implikacije, ki jih ne smemo spregledati. Moderna država ima, kot bomo videli v nadaljevanju, povsem drugačno idejno zasnovo kot fevdalne oblike družbene ureditve, predvsem ker uvaja centralo državno oblast. Takšna oblast izhaja iz teorije suverenosti, ki se, poenostavljeno rečeno, ukvarja z vprašanjem, komu pripada najvišja oblast. Za nas je na tej točki pomembno predvsem dejstvo, da teorija suverenosti odgovor na to vprašanje zasnuje na premici odnosa med dvema ključnima akterjema – vladarjem in ljudstvom –, ki dobita svoj specifičen značaj le ob predpostavki centralne oblasti.⁵¹ Kot poskušam pokazati v tem delu poglavja, gre za infrastrukturo in diagram oblasti, ki sta za nacionalizem in človekove pravice ključnega pomena.

⁵¹ Moyn (2010, 21) zato celo verjame, da doktrina naravnih pravic nima toliko skupnega s teorijo naravnega prava, kot ima v resnici z diskurzom moderne države in absolutizma. Po njegovem mnenju so naravne pravice koncept, ki državo utemeljuje, in ne nekaj, kar bi segalo onkraj nje. Moynovo trditev je možno podpreti z vidika, da so naravne pravice nastale znotraj diskurza, ki se je od naravnega prava oddaljeval, postajal vedno bolj sekularen in se primarno osredotočal na izvajanje oblasti znotraj političnih entitet, bodisi republike, monarhije, imperija itd.

Naravne pravice so tesno povezane s temeljnimi predpostavkami teorije suverenosti – državo, ljudstvom in vladarjem. S terminom teorija suverenosti označujemo teorije, ki se pojavljajo od 16. stoletja naprej in se ukvarjajo z interpretacijo vprašanj, kaj je država, kako je konstruirana, komu pripada vrhovna oblast oziroma kako naj država deluje, da bo kar najbolj izpolnjevala zahteve naravnega prava.⁵² Bezjak (2012, 16) ugotavlja, da čeprav gre pri teoriji suverenosti za različne odgovore na vprašanje, komu pripada oblast, analiza njene racionalnosti in teoretske strukture kaže, da teorije suverenosti niso toliko opis različnih nosilcev oblasti kot opis njenega delovanja ter odnosov med vladarjem, državo in ljudstvom. Teorija suverenosti torej predstavlja konceptualni horizont, znotraj katerega se konec 18. stoletja pojavijo nacija in pravice človeka.

V 17. in 18. stoletju se v okviru teorije suverenosti pojavita dve temeljni tendenci; ena, ki podpira in utemeljuje vrhovno oblast vladarja kot najvišjo obliko ukazovalne, avtonomne in neomejene oblasti, ter druga, ki poskuša njegovo oblast omejiti. Ista teorija torej, ki se v 16. in 17. stoletju pojavlja pretežno kot instrument in temelj absolutne oblasti vladarja na podlagi naravnih pravic, v 18. stoletju deluje kot poskus njegove omejitve in konstitucije parlamentarne monarhije, prav tako na podlagi naravnih pravic (Foucault 2008, 146). Da gre za isto teorijo, vidimo predvsem v dejstvu, da omejevanje vladarjeve absolutne oblasti ne uvaja drugačnega načina vladanja, temveč poskuša na vladarjevo mesto postaviti ljudstvo, ki prevzame njegovo suverenost. Ta oblast je utemeljena kot oblast, katere temeljni namen je zagotavljanje naravnih pravic in naravnega prava kot vira te pravice. Tako Vincent (2010, 53) opominja, da je bila doktrina naravnih pravic osnova tako za Hobbesov radikalni politični absolutizem kot za Lockov protokonstitucionalizem.

Dela Jeana Bodina, ki izvirajo iz druge polovice 16. stoletja, predstavljajo enega najprodornejših zagovorov absolutne oblasti. Kot je razvidno iz njegovega temeljnega besedila *Six books of the Commonwealth* iz leta 1576, pravna suverenost pomeni

⁵² Za teorijo suverenosti lahko rečemo, da se je razvijala vzporedno z naravnim pravom, se z njim včasih prekrivala, včasih pa tudi ne. Z njim je več kot opazno povezana, saj je legitimnost suverenosti bolj kot ne utemeljena z diskurzom naravnopravne argumentacije, obče veljavnosti in višjih pravil, četudi morda ne izhaja iz natančne opredelitve naravnega stanja in naravnih pravic. Hobbes, Locke, Rousseau in Pufendorf so tako predstavniki naravnega prava in teorije suverenosti. Teorija suverenosti ima v Evropi izjemno tradicijo, v procesu izgrajevanja modernih držav pa je predstavljala tudi osrednji praktični izziv, med drugim tudi zato, ker jo je bilo težko zagotoviti. Za izčrpen pregled teorije suverenosti glej Kalmo in Skinner (2010).

absolutno in *neprekinjeno* oblast, ki sprejema zakone za svoje podložnike brez njihovega soglasja⁵³ (Bodin 1955, 24). Suverena oblast je vrhovna oblast nad podložniki in državljani, ki ni omejena s civilnim pravom, nima omejitev niti pogojev, razen tistih, danih od Boga (Bodin 1955, 25–27; Merriam 2001, 7–9). Tu vidimo, da Bodin zavrača, da je konsenz o vzpostavi vlade del naravne svobode posameznika ali da je dolžnost podrejanja odvisna od takšnega konsenza; izvor politične oblasti pripisuje Bogu, zaradi česar jo razume kot neodvisno od ljudi oziroma njihovega soglasja. Zato moramo biti pozorni na pravilno razumevanje izraza absoluten. Namreč, za Bodina je vladar »neomejen« (*absolutus*) s strani civilnega ali pozitivnega prava, ki ga je vzpostavil ali so ga vzpostavili njegovi predhodniki. Kljub temu pa je omejen z naravnim in božjim pravom in ne more početi nečesa, kar ni v skladu s tem (Bodin 1955, 28–29). A ne glede na to Bodin kot prvi atribut suverenosti postavi ravno vrhovno zakonodajno oblast, ki suverenu daje prisojnost postaviti zakon za vse njegove podložnike brez njihovega soglasja.

Hobbes tako kot Bodin smisel vidi predvsem v absolutni suvereni zakonodajni oblasti nad podložniki, saj so mu ti suverenost podelili prav zato, da bi zagotovil njihove naravne pravice. Med pravice suverena uvršča tiste, ki utrjujejo njegovo vsemogočno moč; Hobbes verjame, da vladarjeva oblast ne more biti prekinjena, odvzeta ali zasežena, da nihče ne more pravično protestirati proti vladarju, da njegova dejanja ne morejo presojati podložniki in ne nazadnje da ne more biti usmrčen na zahtevo podložnikov (Hobbes 2003, 122–126). Kot lahko vidimo v *De Cive* iz leta 1651 (Hobbes 2006), pravica prihaja izključno od zgoraj in pripada vladarju, ki ima oblast nad podložniki, gospodu, ki ima oblast nad sužnji, in očetu, ki ima oblast nad otroki. Posameznik kot subjekt je nosilec naravne pravice, zgolj dokler je v naravnem stanju. Njegova pravica se z družbeno pogodbo prenese na vladarja in preneha v absolutnem smislu, saj je za Hobbesa družbena pogodba dokončna in se je ne da preklicati.

Ena pomembnejših implikacij centralne oblasti v teorijah Hobbesa in Bodina je, da se izvaja na določenem *ozemlju* in izključuje vsako drugo suverenost bodisi plemstva

⁵³ Bodin je bil najverjetneje prvi, ki se je posvetil sistematični analizi suverenosti in se tako odmaknil od neskončnega razpravljanja o mandatu posvetnih in duhovnih oblasti. Svoje temeljno delo *Six books of the Commonwealth* začne z opredelitvijo *commonwealtha*, ki zanj pomeni »ustrezno urejeno upravljanje številnih družin in tistih stvari, ki so njihova skupna skrb, preko suverene oblasti« (Bodin 1955, 1), ter s tem že takoj nakaže, znotraj katerih parametrov bo zastavljena njegova teorija suverenosti.

bodisi držav, na katere meji. Centralizacija v okviru administrativnega aparata kraljevine ozemlje postavi za področje kraljeve oblasti, posledično pa tudi za teritorialno ločnico, ki zamejuje skupnost od svojih sosedov (Leerssen 2006, 52). Tako združi skupino posameznikov znotraj ozemlja, na katerem deluje njen oblastni aparat, in odpre prostor za nastanek »edinstvene« populacije (Balibar 2007, 207). In ne le to, s tem se odpre možnost povezave posameznikov znotraj koncepta državljanstva, saj skupnost v tem primeru ni interpretirana znotraj mestnih skupnosti, temveč s sklicevanjem na politično skupnost celotne države (Giddens 1985, 94). Centralna oblast potemtakem vzpostavlja *vzajemno pripadnost množice posameznikov in ozemlja*, na katerem deluje določen oblastni aparat (Balibar 1997, 207), s čimer teritorij postaja politiziran, oblastni mehanizmi pa teritorializirani (Bartelson v Bezjak 2012, 123).

Druga pomembna implikacija centralne oblasti je, da spreminja fevdalne odnose neenakosti. Da se suveren ne zmeni za vmesno oblast na nižji ravni oziroma jo nevtralizira, je najbolj jasno pri tistih inovacijah, ki so obenem napovedovale in simbolizirale vzpon absolutizma: vojska, davčni sistem, birokracija, trgovina in diplomacija⁵⁴ (Anderson 1992, 30). Vse to so mediacije absolutistične države, s katerim suveren oziroma njegova država dosega posameznike *omnes et singulatim* – vse skupaj in vsakega posebej. Osebni status posameznika znotraj nove oblasti tako postaja manj pomemben, hkrati pa je ustvarjena enakovredna pripadnost, ki je tudi edina politična (Balibar 2007, 207). Moderna suverenost je torej ustvarila enotno in homogeno ljudstvo, ker je težila k temu, da se izvaja oblast nad vsemi posamezniki enako in neposredno.

Teorija suverenosti ne govori o plemstvu, duhovščini in kmečkem prebivalstvu, temveč tri stanove na teoretski ravni združi v eno ljudstvo, ki ga opredeljuje odnos z vladarjem, s čimer posameznikom daje egalitarno identiteto. Absolutna oblast torej vlada nad vsemi posamezniki enako in neposredno, saj s tem demantira fevdalne odnose, ki jo

⁵⁴ Vojskovanje je bilo glavna usoda vladarjev, država pa je bila dojeta kot stroj, namenjen vojskovanju. In ni naključje, da so v Franciji prvo nacionalno davščino vpeljali prav zato, da bi lahko financirali plačane vojake in vojsko. Davčni sistem je z uvedbo davkov na državni ravni pod vprašaj postavil smiselnost fevdalnega sistema, medtem ko je merkantilizem stremel k oblikovanju enotnega domačega trga. Diplomacija pa je ne nazadnje krepila idejo mednarodnega sistema držav (Anderson 1992). Poleg naštetega je bilo pomembno tudi enotno državno pravo; številni pravniki 16. in 17. stoletja so se zavzemali za pravno avtonomijo in oblikovanje nacionalnega prava, včasih so vztrajali, da ga je treba utemeljiti na načelih poenotenih lokalnih običajev, spet drugič pa, da je treba poudariti kraljevo zakonodajno oblast (Grossi 2009, 89).

omejujejo. Bodin namreč v svoji argumentaciji absolutne oblasti ne zanika razlikovalnih mehanizmov fevdalne oblasti, temveč jih ima preprosto za nične. Tako posamezniki v njegovi teoriji postanejo ločeni od vseh partikularnih vezi in lojalnosti, ki jih ne ustvarja država. S tem pa so enako oddaljeni od suverena – bolj enakopravni (Bezjak 2012). In če je Ludvik XIV. rekel »*L'etat c'est moi*«, je to rekel zato, ker je beseda *l'etat* označevala stanove. S tem je želel pokazati na eno, skupno in centralno vlado kralja, pod čigar vodstvom se združujejo vsi trije stanovi na enak način (Schulze 2003, 58).

Hobbesova in Bodinova ideja absolutizma ni prekinila obstoječega družbenega reda.⁵⁵ Kljub temu pa je zagotovo nakazovala prve diskontinuitete z obstoječo oblastjo na poti do modernih družb. Absolutistična država je bila sama po sebi še vedno zelo hibridna in neenotna kompozicija, vendar je težila k vzpostavitvi sistemov, ki presegajo strukturne značilnosti fevdalizma (Giddens 1985, 93). Anderson jo, namigujoč na njeno kontinuiteto, zato pomenljivo poimenuje »*obnovljen in revitaliziran aparat fevdalne gospodstva*« (1992, 18). A začetek razkroja *ancien regima* se je dogajal, tega ne moremo spregledati. In to ravno na osnovi neposrednih odnosov med suverenom in subjekti, v katerih se zrcali oblastno razmerje brez posredovanja in diferenciacije, za katero Balibar (2007, 206) predlaga izraz *dezinkorporacija*. Kar je za temo našega proučevanja najpomembnejše, je, da suverenost temelji na *neposrednem odnosu* med subjekti in vladarjem, brez posredovanja drugih akterjev ali diferenciacije med njimi, da združi skupino ljudi v *enotno skupnost s skupno homogeno voljo* in da to skupnost poveže *znotraj ozemlja oziroma države*. To konceptualno zasnovano lahko razumemo kot temelj konstitucije ljudstva oziroma nacije. Na podlagi teh izhodišč so se izoblikovali novi pravni mehanizmi ter fiskalne, davčne in ekonomske politike (Giddens 1985, 95), katerih skupna težnja je bila postopna centralizacija administrativnega aparata.

Zgodnjemoderni teoretiki so zagovarjali absolutno in centralizirano oblast ter s tem vzpostavljali diskurz proti njeni razdrobljenosti in sistemu fevdalizma (Kriegel 2002, 17). Tako Bodinova in Hobbesova teorija nista zgolj poskus legitimacije absolutističnih

⁵⁵ Seveda so vse trditve o enakopravnosti posameznikov ter absolutni in centralni oblasti tudi v času absolutizma daleč od resničnosti. Pristojnosti plemiških veljakov niso bile odpravljene, družbene neenakosti pa so bile še vedno skladne z načeli naravnega prava. Noben absolutistični vladar ni v resnici vladal brezkompromisno oziroma brez soglasja ljudi, še posebno pa ne brez plemstva. V njih tudi ni nikoli prišlo do popolne administrativne centralizacije ali do pravne unifikacije, saj je bila absolutistična država do svojega konca prepredena z lokalnimi partikularizmi in regionalnimi heterogenostmi (Anderson 1992, 53).

monarhij, temveč opisujeta in legitimirata specifičen sistem administrativnih pravil in načel vladanja. Idejna zasnova nacije se ujema s postopnim procesom izgrajevanja centraliziranih suverenih držav in s političnim strukturiranjem svetovnega državnega sistema⁵⁶ (Wallerstein 1991, 80). Uveljavljanje absolutistične države, s tem pa tudi prehod in približevanje k moderni centralizirani in administrativni državi, je pripomoglo h oblikovanju nacionalizma in človekovih pravic, saj kot pravi Giddens (1985, 94), noben nemonarhičen režim niti teorije republikanizma in libertarianizma ne bi bile mogoče brez oblikovanja diskurza suverenosti. Zato pravi, da ni presenetljivo, če se je domneva o enačenju teritorialne države in nacionalne skupnosti začela ravno na vrhuncu absolutizma, tj. v poznem 17. stoletju (Wright 1994, 202). Toda kot pravi Giddens (1985, 94), se kmalu izkaže, da v teoriji centralne oblasti ni nobene nujne vloge za kralja oziroma monarha.

5.7 Konstitucija ljudstva

Nič se ne zdi bolj očitno od tega, kot kdo ali kaj je ljudstvo, a v resnici je ravno nasprotno (Wallerstein 1991, 71). V prejšnjem delu poglavja smo videli, da je s pomočjo teorije suverenosti in naravnega prava prišlo do izgrajevanja moderne države; prišlo je do centralizacije oblasti, katere glavni nosilec je bil vladar. Toda da se je lahko pojavil nacionalizem, je moralo nastati tudi ljudstvo in od vladarja prevzeti oblast – postati je moralo kolektivni subjekt politične reprezentacije (*demos*), preden je postalo imaginarna skupnost pripadnosti in sorodstva (*ethnos*) (Balibar 2007, 14). Kot bomo videli v nadaljevanju, so iste teorije, ki so vzpostavile vladarja in centralno oblast, hkrati ustvarile tudi ljudstvo.

Morda se na prvi pogled zdi, da je vloga vladarja, ki si podreja svoje podložnike z zakonom, nasprotna ideji vladavine ljudstva, toda v resnici ni tako. V obeh primerih gre namreč za oblast, ki se veže na izvorno pravico do oblasti, stvar interpretacije pa je, komu pripada. V teoriji Carla Schmitta ljudstvo postane suvereno telo na podlagi kompleksnih normativnih predpostavk, ki izhajajo iz partikularne koncepcije demokracije. To z drugimi besedmi pomeni, da ljudstvo prevzame oblast, ne na podlagi

⁵⁶ Centralizirane politične entitete so se začele oblikovati v 12. stoletju oziroma kasneje, vendar je šlo tu za izjemno preproste oblike organizacije, v katerih je bil vladar odgovoren za ohranjanje reda in uveljavljanja zakonov na določenem ozemlju ter obrambo ali širitev ozemeljskih meja svoje kraljevine.

družbenega dejstva, pač pa na podlagi določenih vednosti, ki se ukvarjajo z vprašanjem, kdaj, zakaj in kako ljudstvo lahko postane suvereno (Eleftheriadis 2015, 25). Čeprav gre v teoriji suverenosti primarno za obliko oblasti, o kateri nihče nima pristojnosti dvomiti, pa gre hkrati tudi za oblast, kamor se usidrajo tako Bodinova interpretacija monarhične suverenosti kot Rousseaujeva ideja suverenosti ljudstva in Sieyesova ideja nacionalne suverenosti. V tem pogledu se lahko približamo razmišljanju, da je nastala kot učinek vednosti v okviru naravnega prava in teorije suverenosti ter bila prek tega vpeljana v strukturo in tehnike političnega vladanja.

V teoriji suverenosti in naravnem pravu je ljudstvo vseskozi prisotno, če ne kot vir suverenosti, pa kot cilj vladarjevega delovanja. Zgodnji moderni teoretiki, kot so Locke, Grotius, Hobbes, Rousseau in drugi, so obravnavali pristojnosti ljudstva in kralja ter temeljne koncepte in elemente države. S tem so vzpostavili funkcionalno ločevanje med državo, vladarjem in ljudstvom na teoretski ravni ter posledično tudi konceptualno razlikovanje, kjer sta ljudstvo in vladar postala dve ločeni entiteti, čeprav še vedno združeni, pa vsaka od njiju s svojim poslanstvom, značilnostmi, dolžnostmi, pravicami in legitimnostmi. Primarni učinek teorije suverenosti je konceptualna ločitev države, vladarja in ljudstva ter ponovna združitev teh sfer prek političnih mehanizmov in izvajanja oblasti.

Kako pomembna je ločitev vladarja od ljudstva, nam pokaže dejstvo, da je v srednjem veku prevladovalo prepričanje o istovetnosti življenja ljudstva, države in cesarja; ljudstvo oziroma univerzalna skupnost državljanov, *universitas*, o kateri so pisali Baldus, Bartolus, Akvinski, Dante in drugi, v poznem srednjem veku ni poznala časovnih omejitev, saj je vključevala vse, ki so živeli v preteklosti in bodo živeli v prihodnosti (Bezjak 2012, 123; Kantorowicz 1997). *Universitas* je združevala kralja, plemstvo in ljudstvo v enem telesu. Zato je bilo praktično nemogoče ločevati med ljudstvom in kraljem, kajti »korporacija je skupek glave in telesa, ne glava sama niti telo zase« (Fineux v Kantorowicz 1997, 352). Ljudstvo in kralj nista bila dva nasprotujoča si pola, temveč sta lahko bivala le drug z drugim, zaradi česar je bilo nesmiselno interese enega predstavljati kot škodo drugega.

Teorija suverenosti še vedno priznava povezanost vladarja in ljudstva, toda v nasprotju s srednjeveško *universitas* izhaja iz diagrama oblasti, sestavljenega iz suverena, ljudstva

in Boga oziroma narave kot zadnje instance naravnega prava. Ta shema oblastnih razmerij je ponudila okvir, znotraj katerega je postalo možno misliti vladarja in ljudstvo kot ločeni politični entiteti znotraj enotne družbenopolitične organizacije. Ko je ljudstvo znotraj teorije suverenosti in naravnega prava postalo ločeno od vladarja ter ustvarjeno kot vsota prebivalcev določenega ozemlja, je dobilo potencial, da nastopi kot nosilec neodtujljivih pravic in legitimen politični akter. S tem se je odprla pot k oblikovanju ljudstva kot kolektivnega subjekta politične reprezentacije (ki se dokončno uveljavi ob koncu 18. stoletja), saj je bilo ljudstvo moč misliti kot enoten kolektiv, ki ima svojo pozicijo v odnosu do vladarja.

Zgodnjemoderni teoretiki so vsi verjeli, da se suverenost lahko izvaja le, če so posamezniki na politični način oblikovani v ljudstvo z enotno voljo. Hobbes (2006, 143) denimo pravi, da »država (angl. *commonwealth*) pomeni zvezo oziroma civilno družbo, ki voljo vseh ljudi s konsenzom združi v eno skupno voljo, katere cilj je ohranjati mir in varnost, preživetje ter srečno življenje«. Šele iz tega potem izpelje podreditev, in sicer skupni volji, ki se realizira takrat, ko ljudje svojo voljo združijo v eno skupno in se zavežejo, da se ji ne bodo upirali (Hobbes 2006, 72). »Ljudstvo je nekaj, kar je eno, ima eno voljo in mu lahko pripišemo neko dejanje; nič takega ne moremo trditi za multitudine.« (Hobbes v Negri in Hardt 2003, 93) Ljudstvo je tisto, ki omogoča izvajanje politične oblasti, saj ima enotno voljo in delovanje. V nasprotju z ljudstvom multitudine pomeni mnogoterost, odprto množico odnosov in raven singularitet, ki ni homogena ali identična sama s sabo, ampak implicira konfliktnost različnih volj in dejanj (Negri in Hardt 2003, 93).

Tako v Hobbesovi teoriji nastane ljudstvo, ki ga interpretira kot samostojno entiteto z enotno voljo, pri čemer pravi, da »v vsaki državi vlada ljudstvo; tudi v monarhiji vlada ljudstvo; saj ljudstvo izraža svojo voljo skozi voljo vladarja [...] (čeprav se zdi paradoksalno), kralj je ljudstvo« (Hobbes 2006, 137), »celoten spekter vladarjevih dolžnosti [pa se] izraža skozi frazo *Varnost ljudi je vrhovni zakon* [...], njegova dolžnost je, da uboga pravilni razum glede vseh stvari, kolikor je to mogoče; pravilni razum je naravno, moralno in božje pravo« (Hobbes 2006, 143, poudarki dodani). Hobbes je jasen, da politično vladanje ni zgolj pravica suverene oblasti, temveč dolžnost, ki sledi cilju zagotavljanja srečnega in dolgega življenja državljanov, ohranjanja njihove varnosti, pri čemer ne gre samo za to, da ljudstvo preživi, ampak da

živi dobro, srečno, brez pomanjkanja in dostojanstveno, kajti moč državljanov je pravzaprav moč države (Hobbes 2006, 137, 143). Dober vladar je za Hobbesa tisti, ki vlada v skladu z naravnim in božjim pravom, kar pomeni, da ni krut, nerazumen, nesramen in predrzen (Hobbes 2006, 97). Če je teorija suverenosti od začetka zagovarjala absolutno moč vladarja nad svojimi podložniki, kako lahko potem trdimo, da je pripomogla h konstituciji ljudstva?

Del odgovora na to vprašanje najdemo v dejstvu, da so teorije suverenosti v navezavi na naravno pravo, ne glede na to, ali so se nagibale k monarhični suverenosti, izvirno sledile načelom interesov *ljudstva*.⁵⁷ Bodin, ki velja za velikega zagovornika absolutne monarhije, pravi, da državniki, filozofi, teologi in zgodovinarji, ki zagovarjajo monarhijo pred drugimi oblikami oblasti, to počno, ne da bi ugajali kralju, temveč da bi zagotovili varnost in srečo njegovih subjektov (Bodin 1955, 208). Kraljeva oblast v filozofskih in pravnih besedilih torej ni predstavljena zgolj kot pravica; dober vladar je tisti, ki deluje za *skupno dobro* in stremi k odrešitvi za vse (Foucault 2007b, 98). Dober vladar je bil pravičen vladar, ki je postopal pravično in nepristransko, v skladu z ljudskimi običaji in s tistim, kar je bilo zapisano v naravi stvari (Grossi 2009, 30). Denimo, kot je v 12. stoletju zapisal Albert Veliki (v Coleman 2006b, 6), je moralni red temelj pravičnosti v republiki, kjer vladar ponazarja predanost skupnemu dobremu, skupno dobro pa je v popolnosti utelešeno v osebi vladarja, ki je sam popoln, samozadosten in se odlikuje z vrlinami, ima v izobilju bogastva, slave in prijateljev; zato ne odira svojih podložnikov, temveč njihove prispevke namenja v korist republike za zagotavljanje skupnega dobrega njegovih ljudi.

Toda, kako je bilo tedaj razumljeno skupno dobro? Kot doseganje pogojev, ki omogočajo članom skupnosti, da realizirajo zelene cilje in izkazujejo osebni razvoj ter vrednote, zaradi katerih živijo v sožitju z drugimi člani v skupnosti (Finnis 2011, 155)? Skupno dobro je doseženo takrat, ko vsi subjekti ubogajo zakone, opravljajo svoje naloge, spoštujejo red, se pravi, ko družbeni red odraža božji red.

⁵⁷ V resnici so seveda stvari potekale povsem drugače, kajti vladar je vse prej kot sledil interesom ljudstva. Države so bile pogosto vpete v vojno, revni so bili precej obdavčeni, in ne le od vladarja, tudi od fevdalnega gospoda, medtem ko so preskrbovalci hrane in vojska pobrali, kar jim je prišlo pod roke. Še v 17. stoletju so mnogi zagovarjali suvereno oblast vladarjev v naravnih zakonih..

A ne glede na to je v teoriji suverenosti republika nastopala kot pravna država, katere legitimnost je izvirala iz temeljnega cilja zagotavljanja dobrega življenja in sledenja skupnemu dobremu.⁵⁸ Upravičenost njenega delovanja je bila izpeljana neposredno iz naravnega prava, katerega cilj je zaščita življenja ljudi in zagotavljanje njihove varnosti. Tako lahko rečemo, da je suverena oblast predstavljala nasprotje fevdalne, v smislu, da ni bila utemeljena z zavojevanem in vojaško nadvlado kot denimo *imperium* niti ni izhajala iz odnosa podrejanja med gospodarjem in sužnjem kot denimo *dominium*. Suverena oblast je sprožila razpravo o interesih ljudstva, s čimer je ljudstvo poenotila in ga predstavljala kot enotno skupnost znotraj države, homogeno in složno, ki jo zastopajo skupna stremjenja, pri čemer obča volja tu nastopa kot skupna celota. Konceptija ljudstva je uvedla predstavo o povezanosti ljudi znotraj države ter s tem tudi potrebo po zagotavljanju celovitosti, ki jo v 19. stoletju prevzame nacionalizem.

5.8 Modifikacije političnih oblasti

V prejšnjem delu poglavja smo videli, da se je suverena oblast s pojavom teorije suverenosti začela zanimati za dobro ljudi na svojem ozemlju. To je kmalu pripeljalo do želje po njihovi regulaciji in usmerjanju njihovih življenj. Oblast se je polastila vidikov življenj, ki so pred koncem 18. stoletja veljali za izključno zasebne. Šele ko nastopi ta sprememba, nacionalizem in človekove pravice dobijo svoj smisel. Preden začnem obravnavati zgodovinske okoliščine njihovega odnosa, moram pojasniti temeljne predpostavke oblasti, ključne za nastanek nacionalizma in človekovih pravic. Kot bom pokazala, ne gre za eliminacijo starega načina vladanja, dopolnjevanje starih tehnik oblasti z novimi, pač pa upravljanje. Kot rečeno, človekove pravice in nacionalizem postanejo uporabni šele znotraj nove upravljavske oblasti, ki nima naloge ukazovati in prepovedovati (suverena oblast), temveč pospeševati, krepiti, spodbujati, odpravljati prepreke rasti ter skrbeti za življenje in ljudi (upravljavska oblast).

⁵⁸ Republika je argumentirana v nasprotju z despotsko oblastjo, se pravi kot država, ki sledi interesom ljudstva in izvaja oblast na podlagi prava na svobodnih in enakopravnih posameznikih. Despotska oblast pa v nasprotju s tem temelji na zasebnih interesih in izvajanju oblasti skozi prisilo in nadvlado nad podložniki (Kriegl 2002, 14). Zgodnjemoderni teoretiki so poudarjali, da je suverena oblast tista, ki stremi k zagotavljanju miru in naravnih pravic ter daje prednost pogajanju pred vojskovanjem (Kriegl 2002, 15). Če fevdalizem podložnike obravnava kot gospodar sužnje, suverena oblast odnos med vladarjem in podložniki interpretira na osnovi konsenza. Konsenz in naravno pravo sta tista, ki pripeljeta do družbene pogodbe. Model konsenza sicer ne odpravi odnosov dominacije in izkoriščanj, vendar prelomi s klasičnim modelom družbenih odnosov in vladarja postavlja na mesto zaščitnika svojega ljudstva, ki izhaja iz naravnega prava.

Foucault (2007) način delovanja suverene oblasti ponazori z Machiavellijevim tekstom *Vladar*. Vladar svojo oblast dobi skozi dedovanje, prevzem ali osvojitvev in je nenehno pod pritiskom zunanjih ali notranjih sovražnikov, zato je temeljni cilj njegove oblasti *ohranjanje, vzdrževanje in utrjevanje kneževine* z nadzorovanjem ozemlja, uporabo nasilja in ukazovanja. V starem režimu je vladar svojo oblast izvajal na ozemlju in ljudeh. Kralj je bil pogosto pojmovan kot lastnik zemlje, zato je imel pooblastila za posredovanje. Oblast nad svojimi podložniki je lahko izvajal, saj so imeli z njim osebno vez, bili so mu podrejeni, ne glede na pravice (Foucault 2008, 42). Vladar je imel temeljno pravico odločanja o smrti in življenju svojih podložnikov. To pravico, pravi Foucault (2010, 130), zaznamuje pravica povzročiti umreti ali pustiti živeti (angl. *take life or let live*). Oblast je bila predvsem oblast jemanja: stvari, časa, teles in življenja.

Foucaulteva osnovna domneva glede tega je, da se teorija suverenosti ukvarja z zagotavljanjem oblasti s pomočjo podreditve, pri čemer legitimnost črpa iz zakona, ki ima v zadnji instanci svoj temelj v transcendenci, torej naravnem pravu (Dolar 2010, 74). Vladarja pri vodenju države ni zanimalo, kakšen jezik govorijo njegovi podložniki niti katerim navadam sledijo. Ni se ukvarjal z življenjem ljudi niti s prebivalstvom kot celoto posameznikov znotraj ozemlja. Prav tako ni bilo pomembno, ali so bile različne skupnosti znotraj državnih meja medsebojno složne ali ne, saj je kraljeva suverena pravica izvirala iz oblasti nad ozemljem, na katerem so živele posamezne skupnosti, šele potem pa nad ljudmi, ki so živeli na določenem ozemlju. Moč države se je merila glede na velikost ozemlja, bogastvo vladarja, medtem ko je bilo prebivalstvo pomembno zaradi zagotavljanja močne vojske in ekonomskih aktivnosti. Ljudstvo je bilo pokazatelj vladarjeve moči le toliko, kot je ubogalo njegove zakone in bilo predano delu; tako je vladar lahko ostal avtoritativen in bogat (Foucault 2007b).

Machiavellijevo delo je bilo eno prvih, ki se je usmerilo v delovanje države brez sklicevanja na Boga. Prav kot posledica vse večjega zanimanja za državo kot avtonomno entiteto se od 16. stoletja v vse večjem številu pojavljajo besedila, ki niso podlaga (ali nasvet) vladarju niti ne (še) politologija, temveč se kot neka vmesna točka med prvim in drugim predstavljajo kot besedila, ki se ukvarjajo z »umetnostjo vladanja« (angl. *the art of government*) (Foucault 2007a, 111). Čeprav v slovenskem jeziku ni mogoče zaznati razlike – ker se v obeh primerih uporablja izraz vladati –, pa moramo

povedati, da želi Foucault tu poudariti premik od vladanja na podlagi ukaza (angl. *to reign*) k povsem drugi racionalnosti vladanja na podlagi upravljanja (angl. *to govern*).

Pri t. i. besedilih o umetnosti vladanja gre za razprave, ki so delovale kot nasveti vladarju in razprave o vladanju, v katerih se pojavi problem »kako biti vladan, od koga, do katere točke, s kakšnimi nameni in s kakšnimi metodami« (Foucault 2007a, 111). V poznem 16. in zgodnjem 17. stoletju se je umetnost vladanja pojavljala v obliki razprav o delovanju države, ki so omogočile razmišljanje o državi kot o ločeni entiteti, kar je povzročilo tudi povsem novo logiko delovanja oblasti (Zanotti 2005, 464). Niccolo Machiavelli, Francesco Guicciardini in Giovanni Botero so bili med prvimi avtorji, ki so se v svojih besedilih obravnavali državo kot posebno in ločeno raven realnosti brez sklicevanja na Boga. Tako sta nastala *raison d'etat* in država z neosebno značajem, ki se razlikuje od vladarja in politikov, ki jo vodijo, ter tudi od družbe oziroma skupnosti, nad katerimi se izvaja oblast; s tem je država dobila svoje pravice in lastnosti, ki ne morejo biti zreducirane na pravice državljanov kot posameznikov ali skupnosti (Dean 2010, 123).

Raison d'etat se nanaša na racionalnost države in označuje »določena politična premišljevanja v okviru javnih zadev, zborovanj in načrtovanj, ki stremijo izključno k ohranjanju, širjenju in sreči države ter za katera moramo uporabiti najprimernejša in nagla sredstva«⁵⁹ (Chemnitz v Foucault 2007b, 257). *Raison d'etat* se nanaša na bistvo države (ozemlje, skupek institucij, stanje posameznikov in ohranjanje takšnega stanja) in poznavanje tega bistva, ki nam hkrati omogoča mu slediti, se mu prilagajati in se z njim usklajevati. *Raison d'etat* je torej praktični aspekt, ki zaznamuje stanje, in tudi aspekt vedenja, ki pogojuje naše delovanje v smeri ohranjanja tega stanja. *Raison d'etat* tako pomeni vse, kar je nujno in zadostno, da država obstoji, preživi in se ohrani. Kot pravi Foucault (2007, 257), to je državna racionalnost artikulirana okrog načela konservativnosti. To ni načelo transformacije ali načelo razvoja; edini razvoj, ki se v njenem okviru pojavlja, je razvoj v smislu izpopolnjevanja značilnosti in karakteristik,

⁵⁹ *Raison d'etat* oziroma *reason of the state* je nekoliko težje prevedljiv izraz v slovenščino. Nekateri ga prevajajo kot *državni razlog*, vendar takšen prevod ne zagotavlja zadovoljivega semantičnega razumevanja. Namreč, francoska beseda *raison* ali angleška *reason* ne pomenita samo *razlog*, temveč tudi *razum*, in kot pravi Foucault (2007, 256), v objektivnem smislu tudi bistvo stvari, nujno povezavo med različnimi elementi, ki konstituirajo neko stvar, ter sposobnost posameznika, da to povezanost različnih delov – bistvo – spozna. *Raison* res potem v drugem subjektivnem pomenu označuje tudi razlog, in sicer v smislu, da posameznik svoja dejanja in voljo prilagodi svojemu vedenju o bistvu stvari.

ki že dejansko konstituirajo državo, gre torej za krepitev države same. Oziroma kot pravi Botero (1956), *raison d'etat* pomeni vednost o načinih in sredstvih vzpostavljanja, ohranjanja in razvoja države. Povsod gre za tehnike in praktično vednost, ki ne išče sidrišča v pravu, niti v tradiciji ali v suverenosti, ampak izhaja iz povsem lastne realnosti in racionalnosti, ki se kaže kot razlog države (Dolar 2010, 75). Bistvena je ideja, da postane država svoje lastno merilo, da ima lastno racionalnost, ki je utemeljena v njeni težnji po krepitvi, pri čemer ideali legitimnosti, pravičnosti in zakonitosti postanejo sredstva za doseganje te težnje.

V navezavi na *raison d'etat* se pojavi tudi potreba po upravljanju države in uvajanju nove oblike oblasti, ki je postopoma začela nadomeščati suvereno oblast, čeprav je ni nikoli dokončno izrinila. Foucault semantični prehod od suverene k upravljavski oblasti mojstrsko izpelje začeniši s pojasnitvijo besede vladati (angl. *to govern*). Kot pravi, se ta v 16. stoletju pojavlja v navezavi na vladarja, monarha, cesarja, kralja, princa, plemiča, sodnika, po drugi stani pa se je takrat govorilo tudi o vodenju (angl. *government*) gospodinjstva, duš, otrok, province, samostana, družine in države. Model, po katerem se je presojalo vodenje države, je bil model vodenja družine – v smislu, da kdor hoče dobro voditi državo, mora najprej znati voditi sebe, svojo družino, imetje; to se v tistem času imenuje ekonomija. V besedilih, ki so se ukvarjala s problemom dobrega vladanja, je bilo osrednje vprašanje, kako prenesti načela dobre ekonomije (dobrega vodenja družine, posameznika, imetja, družinskih članov) na raven vodenja države. To je pomenilo, da centralno vprašanje vladanja ni več ohranjanje oblasti nad ozemljem ali podrejanje podložnikov, temveč se ob tem pojavi tendenca vpeljevanja ekonomije v politično prakso (Foucault 2007a, 115–7).

S prenosom ekonomije na raven države pride do bistvenega premika v logiki vodenja. Nova naloga vladarja postane, da dobro upravlja, postavi in razporedi stvari, da pripeljejo do ustreznih ciljev, kot so bogastvo, sredstva za preživetje, zdravje. Ključno postane doseganje nekega cilja, ki je zunaj dosega suverenovega ukaza. Novih ciljev, ki si jih zastavlja – bogastvo, sredstva za preživetje, zdravje prebivalcev –, ni moč doseči z ukazovanjem, ampak z vodenjem in upravljanjem, izpopolnjevanjem in pospeševanjem procesov. Pri tem instrument doseganja ciljev postanejo taktike, metode in postopki (v obliki zakonov) in ne več zgolj zakoni (v obliki ukazov). Posledično se zakon kot primarni instrument vladanja umika (Foucault 2007b, 100). Način in logika delovanja

oblasti se korenito spremenita, ker v ospredje pride razporejanje, usmerjanje in reguliranje stvari in družbenih procesov.

Te prakse so izhajale iz številnih vednosti, kot so statistika, policijska vednost, politična ekonomija, družbene vede in vede o človeku (Jeager 2008, 594). Nova logika delovanja oblasti je ustvarila nov objekt, na katerega se oblast osredotoča, tj. *populacija*. Populacija kot entiteta znotraj suverene oblasti ne obstaja, saj nima uporabne vrednosti, kajti suverena oblast temelji na odnosu ukazovanja med vladarjem in podložniki. Z novo tehniko oblasti pa populacija postane tarča politik, ki stremijo k doseganju nekega cilja. Vzrok za vznik populacije je med drugim statistika, ki se je kot znanost o državi začela razvijati v 16. stoletju; delovala je znotraj administrativnega okvira in tako tudi v okviru delovanja oblasti. Zaradi statistike postane jasno, da ima populacija svoje značilnosti – rodnost, umrljivost, epidemije ipd., ki jih ne moremo zreducirati na družino. Poleg tega statistika pokaže, da ima populacija skozi načine delovanja tudi ekonomske učinke. To pokaže, da je pojav populacije mogoče kvantificirati in jo obravnavati z vidika specifičnih značilnosti, ki jih ne moremo primerjati z družino. Posledično družina izgine iz modela vladanja (Foucault 2007b, 96-7).

Populacija ni (ob)vladana znotraj umetne teorije družbene pogodbe, temveč skozi povsem nove tehnike upravljanja, ki poskušajo vplivati na naravne procese z analizo, kalkulacijo in manipuliranjem spremenljivk, kot so zdravstvene razmere, izvoz in denarni tok (Whyte 2012, 24). S tem so se v osrčju delovanja oblasti pojavili izzivi, kot so nadzor nad prebivalci, upravljanje bogastva, imetja in vedenja vseh in vsakega – izzivi, s katerimi se srečuje oče, ko nadzoruje in upravlja svojo družino (Foucault 2007b, 96). Življenje postane cilj državnih politik, družina (posameznik) pa segment, na katerega je treba delovati, kadar je treba doseči kaj pri prebivalstvu, na primer glede demografije, števila rojstev, lojalnosti do države, seksualnosti ipd. (Foucault 2007b).

Znotraj takšne oblasti primarni cilj ni samo vladanje (kot pri suvereni oblasti), temveč izboljšanje razmer, v kakršnih živi prebivalstvo, povečanje njihovega bogastva, podaljšanje njihove življenjske dobe in izboljšanje zdravstvenega stanja (Foucault 2007b). Burchell (1991, 124) pravi, da je bila merkantilistična verzija *raison d'etat* artikularna znotraj konceptualnih in institucionalnih struktur suverenosti, pri čemer je sledila ciljem krepitve države in zagotavljanja sreče ljudi. Obstoje države je bil utemeljen

na osnovi življenjskih potreb in zagotavljanja dobrega življenja. Življenje in pravice, vezane nanj, tako postanejo del politične sheme s pojavom teorij družbene pogodbe, ko suveren pridobi svojo pravico za uveljavitev svojih pravil na podlagi argumenta zaščite življenj in koristi ljudi (Foucault 2010, 96). V tem kontekstu se pojavi vprašanje, kakšne naj bodo politike, ki lahko simultano stremijo k ohranjanju države in zadovoljstvu njenih ljudi (Bruchell 1991, 124). Pravice, ki jih mora država zagotoviti, predstavljajo vidik uvajanja logike pastoralne oblasti, se pravi logike, ki stremi k sreči posameznikov, njihovi koristi, dobremu zdravju, bogastvu, zaščiti in odrešitvi.⁶⁰ Kot pravi Dolar (2010, 74), v sekulariziranem svetu preide pastoralna oblast v domeno javnih zadolžitev in institucij, njeni cilji pa se pomnožijo tudi v smislu zagotavljanja in spoštovanja človekovih pravic.

V tem kontekstu se pojavi tudi zanimanje oblasti za posameznika in njegovo življenje, kar Foucault poimenuje biopolitika. To je najlažje razumeti kot enega izmed vidikov upravljavske oblasti, ki se nanaša na odločanje o življenju. Ta oblast vzpostavlja svoj vpliv prav nad življenjem in nad vsem njegovim potekom, oziroma kot pravi Foucault (2010, 132), omogoča živeti in pusti umreti (angl. *make live and let die*).⁶¹ Nova upravljavska oblast ne upravlja smrti, pač pa življenje skozi poskuse prilagajanja, pospeševanja in usmerjanja ter se tako še bolj polasti posameznikovega telesa in kolektivnosti (Spektorowski in Ireni-Saban 2013, 103). Življenje in pravice, vezane nanj, tako postanejo del politične sheme na podlagi teorij družbene pogodbe, v katerih ima suveren pravico vladanja na podlagi argumenta zaščite življenj in koristi ljudi.

⁶⁰ Pastoralna oblast se nanaša na krščansko obliko vodenja duš, medtem ko jo upravljavska oblast sekularizira, saj ne gre več za zveličanje ljudi na drugem svetu, temveč za zagotavljanje odrešenja na tem svetu. Pastoralna oblast je značilna za moderne države in se kaže kot oblast, ki je odgovorna za dobro vsakega posameznika in vsako najmanjšo podrobnost njegovega življenja in dejanj. Ta oblika oblasti predvideva posebno obliko poznavanja stanja posameznika in populacije kot celote, saj ravno poznavanje razmer služi za izhodišče delovanja. Vedeti mora, kaj se dogaja, kaj počne vsak od njih, ne le v javnosti, temveč tudi zasebno (Foucault 2007a).

⁶¹ Ta oblast se je od 17. stoletja razvijala v dveh oblikah, ki se med seboj dopolnjujeta – prva se osredotoča na telo, njegovo vzgojo, večanje njegovih sposobnosti in moči, večanje njegove koristnosti in ubogljivosti ter na integracijo v uspešne ekonomske sisteme nadzora – disciplinarna oblast. Drugi pol se je oblikoval nekoliko kasneje, sredi 18. stoletja, in je osredotočen na telo, ki služi kot podpora širšim biološkim procesom, povezanim z rodnostjo, javnim zdravstvom, bivališčem, preseljevanjem, umrljivostjo, trajanjem življenja. Skozi 18. stoletje življenje predstavlja temeljno osnovo za artikulacijo političnih presoj, okupiranih s potrebo po discipliniranju, oblikovanju in regulaciji teles v interesu kapitalističnih potreb po zdravih in produktivnih delavcev. Tehnike biopolitike se začnejo še posebno pospešeno razvijati v drugi polovici 18. stoletja, ko populacija pridobi pomen znotraj področij, kot so demografija, statistika, medicina, nadzorovanje in podobno. Ljudje v tem pogledu niso več obravnavani kot politični oziroma pravni subjekti, temveč kot biološka oziroma živa bitja, pri čemer biološko ne pomeni dobesedno nanašajoč se na biologijo, temveč na rasno in nacionalno komponento človeške vrste, ki se kaže kot naravna (Foucault 2003).

5.9 Sklep

V poglavju sem obravnavala pogoje možnosti nastanka nacionalizma in človekovih pravic ter izpostavila stvari, ki so se morale spremeniti na poti njunega razvoja. Zdelo se mi je pomembno poudariti, da sta nacionalizem in človekove pravice pretežno sekularna pojava, zaradi česar sta lahko nastala šele potem, ko se je družba osvobodila izpod nadvlade religijskega diskurza. To se je zgodilo kot posledica konstitucije družbenega, kar je vplivalo tudi na izgrajevanje avtonomnosti posameznika. Želela sem pokazati, da je posameznik kot individuum poleg tega tudi učinek, ki ga prinese formulacija subjektivnih pravic, čeprav sprva niso izhajale iz njegovega lastnega interesa. Desakralizacija družbe je omogočila razvoj moderne države, in sicer na osnovi diagrama centralne oblasti, vladarja in ljudstva. Na podlagi te teorije se je ljudstvo ustanovilo kot politično telo in na osnovi naravnih pravic posameznika od vladarja prevzelo vrhovno oblast. In ko enkrat ljudstvo prevzame oblast, so ustvarjeni najpomembnejši pogoji, na katerih se ob francoski revoluciji uveljavijo pravice človeka in nacija. V tem času se v političnih praksah že jasno kažejo spremembe delovanja oblasti, ki neposredno vplivajo na pojav nacionalizma in človekovih pravic (oziroma pravic človeka). Nov način delovanja oblasti namreč ustvari nacijo in pravice človeka, ker poskuša z upravljanjem ljudi uvesti politične spremembe, konsolidacijo nacionalne države in suverenosti. Nacija in pravice človeka so tako postale eno od sredstev upravljavske oblasti, ki so omogočila vzpostavitev nacionalne države.

6 SVOBODA, ENAKOST, BRATSTVO

Ob koncu 18. stoletja so v evropskem miselnem prostoru obstajali vsi pogoji, nujni za nastanek nacionalizma in človekovih pravic. Ti pogoji so produkt večstoletnega razvoja, zato tega poglavja o francoski revoluciji ne moremo brati, kot da predstavlja njihovo točko izvora. Francoska revolucija je z vidika raziskovalnih vprašanj pomembna predvsem kot simptomatska točka prepletanja diskurza pravic in ideje nacionalizma.⁶² V tem poglavju sledim zastavljenim analitičnim izhodiščem in izhajajoč iz teorij družbene pogodbe izpostavljam tiste vidike, ki pojasnjujejo nacijo in pravice človeka kot učinek vednosti ter političnih bojev. Ideja nacije in pravic nastopata kot instrument doseganja političnih ciljev in legitimacije zahtev po spremembi fevdalne oblasti. To kaže na to, da obravnavana koncepta nimata cilja sama v sebi, temveč se pojavljata znotraj političnih praks protagonistov poznega 18. stoletja. Sta vodilo sprememb, ki ne potrebujejo dodatne legitimacije, saj se oba izvorno povezujejo z načinom *dobrega* vodenja države in družbe. V nadaljevanju sledim ideji, da so nacija in pravice človeka na ta način integrirane v novo racionalnost vladanja, ki izhaja iz interesov ljudstva. Najprej pojasnim semantične spremembe pomena nacije, ki so pripeljale do oblikovanja nacionalne suverenosti. Posebno pozornost namenim vprašanju, kako je možno razumeti nacionalizem kot prvo gibanje pravic in v katerih pogledih nacionalizem pravice človeka omejuje. Poglavje zaključim z analizo učinkov francoske revolucije in se sprašujem, ali je šlo res za spremembo obstoječih odnosov oblasti.

6.1 Uvajanje nacionalne suverenosti

Dejstvo, da je absolutna monarhija postala prva žrtev nacionalne osvoboditve, je povezano s krepitvijo ideje ljudstva in desakralizacijo monarhije (Wright 1994, 203). V nadaljevanju želim pojasniti, kakšna je bila osnova omejevanja vladarjeve oblasti. Ob koncu 18. in na začetku 19. stoletja imamo dva odgovora na vprašanje omejevanja oblasti, prvi izhaja iz načel delovanja upravljaljske oblasti, drugi pa iz pravnih implikacij ljudske suverenosti. V tem delu poglavja se osredotočam zadnji, t. i.

⁶² Koncepta nacije, ki ga obravnavam v tem poglavju, ne razumem skozi prizmo sodobnega pomena, temveč kot idejo, ki ustvarja občutek pripadanja, omogoča izgrajevanje določenega načina samorazumevanja, delovanja in pogleda na svet. Nacija, kot jo poznamo danes, v 18. in pretežnem delu 19. stoletja ni obstajala, saj se je sodobna nacionalna identiteta uveljavljala šele skozi aktivno propagando nacionalne ideje (Weber 2013, 427).

rousseaujevski pristop omejevanja oblasti (Foucault 2008a, 40) oziroma diskurz pravičnosti (Baker 2002, 99). Ta pristop temelji na definiranju pravic, o katerih so se ljudje dogovorili, da jih bodo prepustili, in tistih, ki ostajajo neodtujljive v vseh okoliščinah in pod vsakršno vlado oziroma političnim režimom.

Rousseau (2001, 23) pravi, da »združitev iz zasebnih oseb vseh pogodbenikov na mah naredi moralno in kolektivno telo, ki je sestavljeno iz toliko udov, kolikor glasov ima celotno združenje, združenju pa podeli svoj skupni jaz, njegovo življenje in voljo«. Z vidika pravic zanj to pomeni, da »vsak član združenja odtuji sebe in vse svoje pravice celotni skupnosti. Kajti, prvič, če se vsakdo odtuji v celoti, so vsi v enakem položaju, in če so vsi v enakem položaju, nima nihče interesa, da bi ga slabšal drugim« (Rousseau 2001, 22). Rousseau v svoji teoriji suverenosti tako ukine razliko med ljudstvom in njegovim suverenom (Balibar v Bezjak 2012, 140). Z družbeno pogodbo posamezniki vstopijo v civilno družbo, pri čemer izgubijo svojo naravno svobodo in neomejeno pravico do vsega, pridobijo pa državljansko svobodo in lastništvo nad vsem, kar imajo, ter moralno svobodo, ki edina napravi človeka za gospodarja nad samim seboj (Rousseau 2001, 26–27).

S tem nastane tudi svojevrsten paradoks, saj naj bi suvereno ljudstvo določalo o zakonu in bilo hkrati omejeno z zakonom (Tambakaki 2010, 13). Tako je vsak posameznik hkrati vladar in član ljudstva, s čimer je potisnjen v odnos s samim seboj. Rousseaujev odnos ni odnos med nadrejenim in podrejenimi, ampak sporazum vsakega posameznika, ki tvori kolektivno telo, zaradi česar je ljudstvo podvrženo zgolj lastni volji in zakonom, ki jih postavi samo (Rousseau 2001, 46). Rousseau utemelji ljudsko suverenost, ki odslej tvori sestavni element vsake demokracije in temelji na prenosu pravic posameznika na suvereno kolektivno telo, ki se ustvari z družbeno pogodbo. Rousseaujeva teorija o skupni volji je izhajala iz domneve, da je politika proces odkrivanja volje nacije, pri čemer nihče nima pravice nasprotovati (Kates 2002, 8), saj »je obča volja vedno pravilna in da vedno teži k javni koristi« (Rousseau 2001, 33) in »kakor je dala narava vsakemu človeku absolutno oblast nad njegovimi udi, tako daje družben sporazum političnemu telesu absolutno oblast nad njegovimi; in prav ta oblast, ki jo usmerja obča volja, nosi, kakor sem bil dejal, ime suverenost« (Rousseau 2001, 35).

Sieyès velja za teoretika, ki je za prenos Rousseaujevih idej v razprave francoske nacionalne skupščine naredil več kot kdorkoli (Baker 1994a, 295). Sieyès namreč prevzame Rousseaujevo izhodišče, s tem ko pravi, da nacija izvira iz družbene pogodbe, ki izolirane posameznike združi v združeno družbeno telo s skupno voljo, ki vključuje vse državljane, njena volja pa je suverena (Sewell 1994, 46). Organizacijo družbe pojasni v treh fazah. Prvo obdobje je obdobje posameznikov, ki se želijo združiti (ta želja iz njih že napravi nacio). V drugem obdobju začnejo vsi znotraj skupnosti stremeti k njihovi konsistenci, določijo javne potrebe in vedo, kako jih uresničiti (že imajo skupno voljo). Skupna volja je seštevek volje vseh posameznikov, zato verjame, da skupnost nima nobenih pravic, ki bi se z občo voljo razhajale. Sčasoma ko skupnost raste in ni več mogoče enostavno uravnavati njihove skupne volje, to pravico zaupajo nacionalni volji, kar privede do tretjega obdobja – obdobja vladanja prek zastopstva (Sieyès 2003, 134).

Tu nastopi bistvena razlika z Rousseaujem, in sicer pri Sieyèsu se skupnost ne odreče pravici do volje, saj je ta zanj neodtujljiva posest. Vse, kar skupnost naredi, je, da skrb za izpolnjevanje svoje volje zaupa nekemu drugemu. Tisti, ki jim je ta naloga zaupana, ne morejo v celoti izvajati oblasti skupnosti, temveč samo tisti del, ki zadeva vzdrževanje javnega reda. V tem pogledu se zastopnikom ne preda nič več, kot je potrebno. In ne nazadnje, zastopstvo ne dobi nikakršnih pooblastil za spreminjanje meja oblasti, ki mu je bila zaupana (Sieyès 2003, 135). To pomeni, da volja zastopnikov ni niti popolna niti neomejena, temveč predstavlja le del obče nacionalne volje. Njeni zastopniki ne postopajo, kot da je to njihova pravica, temveč upoštevajo, da je to pravica v imenu drugih (prav tam).

Sieyès je vse pravne dokumente o omejevanju oblasti, sprejete pred francosko revolucijo, označil zgolj kot poglavja v zgodovini despotizma. Ker so prevzemale obliko pogodbe med vladarjem in njegovimi podložniki, niso bile nič drugega kot dogovor o zamejitvi pravil ene in druge strani. Vladar je s tem, ko je priznal nekatere pravice, popustil napetosti členov v verigi, medtem ko je podložnik, ki je popuščanje sprejel, recipročno priznal njegovo suverenost (Sieyès v Baker 2002, 96). Deklaracija, ki bo resnično osvobodila ljudi, po mnenju Sieyèsa ne more razglasiti: »Človek, državljani ne bo vklenjen v takšno in takšno verigo. Verige mora pretrgati.« (Sieyès v Baker 2002, 97) Zato, pravi, se mora spremeniti temelj deklaracij, prenehati morajo biti

dogovor, prenos, pogoj sporazuma, pogodba med eno avtoriteto in drugo (Sieyès 2003, 97).

S tega vidika je zelo zanimiva etimologija besede deklaracija. Ta se je še v 17. stoletju v Franciji nanašala na javne izjave kralja (Hunt 2008, 114–115), se pravi, navezovala se je na izvajanje kraljeve suverenosti. Angleški kraljevi podložniki so, kadar so zahtevali suverenovo potrditev svojih pravic, uporabljali drugačne izraze; denimo leta 1215 so svoje zahteve izrazili v *Veliki listini svoboščin* (*Magna Carta Libertatum – Great Charter*), ki je formalizirala pravice angleških baronov *v odnosu do kralja*; leta 1628 so oblikovali *Peticijo pravic* (angl. *Petition of Rights*), ki je prav tako potrdila pravice in svoboščine *podložnikov*; medtem ko so leta 1689 napisali *Angleško listino pravic* (angl. *English Bill of Rights*), ki se je nanašala na pravice in svoboščine *ljudstva kraljevine*. Peticija (angl. *petition*) in listina (angl. *bill*) v etimološkem pogledu implicirata zahtevo ali poziv višjim oblastem, medtem ko se beseda statut (angl. *charter*) pogosto nanaša na star dokument (prav tam). Dejstvo, da je leta 1789 francoska nacionalna skupščina za novo sprejeti dokument uporabila ravno izraz deklaracija, in ne besede, kot so statut, listina ali peticija, kaže na novo pojmovanje suverenosti (prav tam). Ljudstvo se je postavilo na mesto kralja in se začelo obnašati, kot da ima suvereno pravico ukazovati.⁶³

Takšen premik so napovedovale že teorije Rousseauja in Locka, za katere je značilno, da legitimnosti političnih institucij niso več iskale v božjih zakonih, temveč v ljudski privolitvi, kar z drugimi besedami pomeni, da imajo državljani pravico vladati sebi oziroma da avtoriteta oblasti izhaja iz njihove volje (Tamir 2008, 107). K temu je prispevalo tudi oblikovanje koncepta javnega mnenja, ki se je, kot pravi Luhman (v Jeager 2008, 593), pojavil ravno kot kritika aristokracije in fevdalnega reda. Mnenje ljudstva je bilo močan politični argument, ki je hkrati izhajalo iz moči ideje ljudske suverenosti in jo povečevalo. Pri tem namreč ni šlo za to, da bi javno mnenje dejansko povzemalo stališča javnosti, temveč je nastopalo kot značilnost politične komunikacije in legitimacije zahtevanih političnih sprememb na osnovi interesov ljudstva, čeprav to niso nujno bili interesi običajnih ljudi.

⁶³ Prva francoska deklaracija pravic je bila sprejeta 3. maja 1788 in je imela naslov *Deklaracija pravic kralja in nacije*. Baker (2002, 99) to deklaracijo označi kot kljubovalno resolucijo proti arbitrarnemu despotizmu vladarja in njegovih ministrov, temelječo na diskurzu pravice. Deklaracija je omejevala kraljevo oblast na podlagi pogodbe med ljudstvom in vladarjem. Razglasila je, da je Francija monarhija, ki na podlagi temeljnega prava upošteva pravice kralja in pravice nacije. Deklaracija je tako hkrati na eni strani omejevala oblast vladarja, po drugi pa jo je s tem, da se ji ni v celoti odpovedala, tudi potrjevala.

Da je lahko prišlo do sestave deklaracije v imenu ljudstva, je le-to moralo imeti dovolj simbolne politične moči, da se je lahko uprlo kralju. Sicer ne bi moglo nastopiti kot podpisnik *Deklaracije*.⁶⁴ Po drugi strani pa je bil podpis v tistem trenutku zgolj zmaga na papirju.⁶⁵ Z drugimi besedami bi lahko rekli, da je imelo ljudstvo simbolno oblast, ki še ni bila uzakonjena, oblast, ki novo oblast v formalnem smislu šele vzpostavlja in temelji na izvornosti novega reda, novih temeljnih zakonov, novega političnega reda in novih ustav.

Tudi domneva, da so revolucionarji načrtovali odpravo kraljeve oblasti, je napačna. Ta ideja se je razvila postopno skozi konfliktna mnenja in dejanske dogodke revolucije. Ko so sprejemali *Deklaracijo o pravicah človeka in državljana* je uredniški odbor, ki ga je pooblastila nacionalna skupščina, prejel več predlogov, in sicer kot navaja Hunt (2008, 132), vsaj štiri dokumente, ki so obravnavali pravice človeka, pravice ljudstva, pravice kralja in pravice državljana. Tudi slovita *Prisega na teniškem igrišču* priča o tem, da člani nacionalne skupščine v resnici niso želeli odpraviti monarhije. Kot lahko preberemo: »Nacionalna skupščina, upoštevajoč, da se je sklicala, da oblikuje ustavo kraljevine, da vzpostavi obnovo javnega reda in da ohrani prava načela monarhije [...], razglša, da vsi člani te skupščine slovesno prisegajo, da se ne bodo ločili in da se bodo ponovno zbirali, kjerkoli bodo okoliščine zahtevale, dokler ne bo oblikovana ustava kraljevine in vzpostavljena na trdnih temeljih.« (prevod B. G., poudarki dodani) Deklaracija, ki je vzpostavila suverenost nacije, torej ni bila od začetka načrtovana, temveč je nastala kot posledica brezizhodnega položaja, v katerega je bila potisnjena nacionalna skupščina, ko se je poskušala dogovoriti z vladarjem.

⁶⁴ Z vidika oblikovanja ljudstva je zanimiva Derridajeva (2002) obravnava performativnosti ameriške *Deklaracije o neodvisnosti*, za katero pravi, da je ne moremo uvrstiti med deskriptivne vrste besedil, ki opisujejo stanje stvari, temveč med performativne, ki dejansko stvari izvršujejo; deklaracija z aktom razglasitve (oziroma podpisu) v resnici izvrši dejanje, doseže tisto, kar pravi, da dosega. Toda, ali se je ljudstvo v resnici že osvobodilo in z deklaracijo zgolj razglša svojo svobodo? Ali se dejansko osvobaja s trenutkom podpisa deklaracije? V tem primeru ljudstvo, ki je podpisnik deklaracije, pred samim podpisom ne obstaja, vsaj ne kot politična entiteta; ljudstvo namreč to postane kot podpisnik, in to šele s podpisom samim. Oziroma kot pravi Derrida (2002, 49), podpis izumi podpisnika. Podpisnik – ljudstvo –, s tem ko se prvič podpiše, postane šele pooblaščen za podpis.

⁶⁵ Prav zaradi korenitega odvzema privilegijev sta tej oblasti nasprotovala oba privilegirana stanova. Celotno obdobje razsvetljenstva, ki ga številni zgodovinarji povezujejo z revolucijo, je bilo polno nasprotujočih si in medsebojno tekmujočih političnih diskurzov o ohranitvi ali odpravi monarhije (glej Baker 2002).

Tako se prvič v moderni zgodovini Evrope zgodi, da v nekem pravnem dokumentu, ki se nanaša na opredelitev pravic, kraljeva oblast sploh ni omenjena. To pomeni, da je prišlo do ukinitve kraljeve figure kot vmesnega člana zagotavljanja pravic. Diagram oblasti, ki je veljal v starem režimu, je bil odpravljen; pravic namreč niso utemeljili, kot da izvirajo iz pogodbe med vladarjem in njegovimi podložniki ali državljani niti iz peticije, naslovljene nanj, ali statuta, ki bi ga potrdil on. Pravice so bile utemeljene v naravi človeka, načelo sleherne suverenosti pa v naciji. *Deklaracija o pravicah človeka in državljana* prikazuje formalno kreacijo ljudstva kot neposrednega nosilca suverenosti ali politične moči odločanja, ki za zaščito svojih pravic ne potrebuje nikogar in ničesar razen svoje oblasti. Naravne pravice so nastopale kot sredstvo argumentacije in cilj delovanja zagovornikov političnih sprememb.

6.2 Semantične transformacije nacije

Nacija je imela v zgodovini kar nekaj semantičnih transformacij. Ob političnih interpretacijah so se občasno pojavljale koncepcije nacije v etnokulturnem smislu, se pravi nanašajoč se na skupino ljudi znotraj ene države, ki jih povezujejo jezik, skupen značaj, izvor, miselnost in podobno (Diderot 2015b). A ker obravnavam konceptualno združljivost nacije z idejo pravic človeka, se v nadaljevanju osredotočam predvsem na njeno politično koncepcijo, ki je značilna za drugo polovico 18. stoletja. Pred tem pa pogledjmo nekaj znanih pomenov koncepta.

Latinski izraz *natio* (nekaj rojenega) oziroma *nasci* (biti rojen) je v antičnem Rimu označeval *rojstvo* ali *izvor* kot znamenje razločevanja in je jasno nakazoval idejo krvnega sorodstva (Connor 1978, 381). Lahko je označeval skupino tujcev iz iste geografske regije (Greenfeld 1992, 4–6), necivilizirano ljudstvo (podobno kot Angleži danes uporabljajo *natives* ali Francozi *natifs*) ali aristokracijo (Schulze 2003, 105). V podobnem smislu povezanosti glede na izvor se je beseda nacija v srednjem veku uporabljala za skupnosti študentov iz podobnih ali sorodnih evropskih regij.⁶⁶ Ti študentje, ki so v okviru univerzitetnega življenja delovali kot podporne skupine, zveze, so tako pogosto razvili skupna mišljenja in stališča. Izhajajoč iz tega je nacija kasneje

⁶⁶ Greenfeld pove, da so na pariški univerzi poznali narod Francije, ki je vključeval študentsko populacijo z ozemlja Francije, Italije in Španije, narod *Germanie* s študenti iz ozemlja Nemčije in Anglije, narod *Picard* z Nizozemske in narod *Norman* za študente iz severno-vzhodne Evrope (1992, 4).

pomenila tudi skupnost stališč v okviru cerkvenih koncilov v 13. stoletju (Greenfeld 1992, 4–6; Kedurie 1961, 14). In ker so lahko isto skupnost sestavljali predstavniki tako cerkvenih kot tudi sekularnih oblastnikov, se je pomen besede nacija spremenil tako, da se je nanašal na predstavnike kulturnih in političnih oblasti oziroma političnih, kulturnih in družbenih elit. Greenfeld (1992, 6) verjame, da se je beseda nacija prvič pojavila kot sinonim za ljudstvo oziroma populacijo države v zgodnjem 16. stoletju, medtem ko Connor (1978, 381) pravi, da se je to zgodilo v zgodnjem 17. stoletju, ko je termin nacija postal označevalec državljanskega telesa. Schulze (2003, 110) se s tem ne strinja, saj pravi, da je nacija od visokega srednjega veka pa do konca 18. stoletja označevala zgolj posameznike, ki so imeli *status politicus*.

V političnem smislu sta se v 18. stoletju pojavljali dve temeljni obliki koncepta nacije – buržoazna, ki je slonela na pravicah človeka in se nanašala na vse ljudi, in aristokratska, ki je zagovarjala privilegije in tradicionalni hierarhični red ter se nanašala na družbeno elito. Aristokrati so nacijo poskušali opredeliti izhajajoč iz tradicionalne razredne družbe, saj so bili prepričani, da lahko svobodo in pravice zagotovi le tista vlada, ki izhaja in upošteva zgodovino nacije (glej Hunt 2007, 177). Aristokratska definicija nacije se ni nanašala na celotno družbeno telo, temveč na skupnost ljudi, ki se združijo na podlagi skupnih interesov, navad, običajev in deloma tudi jezika. Njihova nacija je bila utemeljena na edinstveni pravici, zagotovljeni s krvjo in dominacijo, se pravi z dednim statusom. Aristokratska nacija je bila zato interpretirana kot zgolj ena nacija med drugimi, toda edina, ki lahko zagotavlja delovanje države (Foucault 2003, 218). Zagovornik aristokratske nacije je bil Edmund Burke (1955), ki je verjel, da jo je smiselno interpretirati le v navezavi na tradicionalno hierarhično družbo, saj ta lahko zagotovi svobodo in spoštovanje pravic (Hunt 2007, 177). Podobnega mnenja je bil Joseph de Maistre (2003), goreč podpornik monarhije in papeške oblasti. Prav tako je menil Henri Comte de Boulainvilliers, ki nacije ni enačil s celotno populacijo države, temveč s plemstvom kot nosilcem posebnih pravic (Bell 2003, 57).

Aristokratski diskurz je torej temeljil na razlikovanju med nacijo revnih in bogatih, med katerima je obstajal odnos konfliktov in dominacije. Takšna nacija je bila orodje, s katerim je aristokracija želela oslabiti oziroma zlomiti enotnost države, njen

absolutistični značaj in njene težnje po centralizaciji⁶⁷ (Foucault 2003, 218). Boulainvilliers in njemu podobni avtorji so se zavzemali za večjo politično avtonomnost v obliki »idealne elite«, ki so jo uživali v preteklosti. S tem ko so v svojih argumentacijah na začetku 18. stoletja uporabili termin nacija (denimo namesto sklicevanja na generalne stanove), so bistveno pripomogli k izgrajevanju političnega naboja koncepta, ki ga dotlej ni imel. Na podlagi poskusov povezovanja nacije z zgodovinskimi predniki in utemeljevanja takratnih institucij so se pojavila tudi vprašanja, kdo zares oblikuje nacijo, kdo so njeni predstavniki in kdo jih ima pravico zastopati (Bell 2003, 58). Odgovor na to vprašanje se je največkrat pojavljal znotraj argumentacij, da ima nacija določene pravice, ki izhajajo iz začetkov njenega obstoja in ki tako kot posest v obliki pozitivnih pravic in privilegijev prehajajo iz generacije v generacijo.⁶⁸

Kritiki monarhije pa so zgradili drugačen, revolucionarni koncept nacije, ki je temeljil na ideji, da nacija obstaja, če ima skupno pravo in svoje zastopstvo oziroma zakonodajno telo, pri čemer ne potrebuje niti kralja niti vlade, da bi lahko obstajala (Foucault 2003). Foucault buržoazni model pojasni z delom *Kaj je tretji stan?* Emmanuel-Josepha Sieyès, ki izpostavi revolucionarne zmožnosti nacije, s tem pa tudi artikulira nacijo kot konstruktivni politični koncept (Negri in Hardt 2003, 92). Nacija, kot je verjel Sieyès, obstaja in preživi skozi zgodovino, le če je sposobna izvajati te aktivnosti in če so posamezniki sposobni opravljati državne funkcije. S tega stališča se sprašuje, kdo je resnični predstavnik nacije. Kdo izvaja te funkcije? Kdo vzdržuje vojsko, cerkev, administracijo in sodstvo? Kdo poganja podporne funkcije države, kot so kmetijstvo, trgovina in obrt? Tretji stan. Kje se potem skriva nacija? Njegov odgovor se glasi: V tretjem stanu in zgolj v tretjem stanu. (Sieyès 2003, 95) Tretji stan je sam po sebi zadosten pogoj za obstoj nacije; kot ekvivalent nacije predstavlja avtonomen vir

⁶⁷ Aristokratski diskurz nacije je obstajal še dolgo po francoski revoluciji. Resnica je bila namreč v tem, da je bil državljan Anglije, Nemčije ali Francije lahko zgolj Anglež, zgolj Nемец ali zgolj Francoz le daleč od doma. V svoji lastni deželi je bil tako vpet v ekonomske interese in lojalnost družbi, da se je čutil bliže predstavniku svojega razreda v tuji deželi kot pa človeku iz kakega drugega razreda doma (Arendt 2003, 214).

⁶⁸ Ta diskurz odpre nov odnos med partikularnostjo in univerzalnostjo, ki je pravzaprav ravno nasprotno od tega, kar označuje diskurz plemstva. Plemstvo je namreč iz celotnega družbenega telesa, sestavljenega iz kralja, njegovih podložnikov in enotnosti monarhije, izvleklo edinstveno pravico, utemeljeno v krvi in zagotovljeno z dominacijo. Zato je zagovarjalo to pravico ne glede na družbeno telo, ki ga je obdajalo. Zato so govorili, smo samo ena nacija med drugimi posamezniki. Toda nacija, ki jo konstituiramo, je edina, ki lahko konstituirajo nacijo. Čeprav ne predstavljamo celotnega družbenega telesa, pa smo tisti, ki lahko zagotavljamo delovanje države (Foucault 2003, 222).

politične legitimacije. Tako se nacija kot legitimen vir politične moči znotraj diagrama oblasti pozicionira na mesto ljudstva. Sieyès sklene, da je potencialna nacija tretji stan, ne pa plemstvo, ki morda ima skupne navade, običaje in status, nima pa zgodovinskih pogojev, ki so nujni za vzpostavitev nacije.

Če bi privilegirani stanovi bili ukinjeni, bi nacija ne bila več nekaj manj, temveč bi postala nekaj več. Kaj je torej tretji stan? Vse; toda »vse«, ki je vkljenjen in zatrt. Kaj bi bil brez privilegiranih stanov? Bil bi vse; toda svoboden in uspešen. Nič ne bo šlo dobro brez tretjega stanu; vse bi šlo občutno bolje brez drugih dveh. (Sieyès 2003, 96)

Negri in Hardt (2003, 93) zanimivo ugotavljata, da četudi se ljudstvo pojavlja kot izvorni temelj nacije, je »moderna koncepcija ljudstva dejansko proizvod nacionalne države in preživi samo znotraj njenega specifičnega ideološkega konteksta«. Se pravi nacija in ljudstvo, čeprav se pogosto uporabljata kot sinonima, izvorno nista enaka. Sieyèsova povezava med konceptom nacije in konceptom ljudstva je resnično inovativna, saj buržoazijo – tretji stan – interpretira kot ljudstvo, njene interese pa kot interese vseh ljudi. Ko se je suverenost izkazala za neučinkovit odgovor na krizo moderne, je naprej iskala podporo v naciji. In ko se je tudi nacija izkazala za slabo rešitev, pa v ljudstvu (Hardt in Negri 2003, 93). Nacija postane ljudstvo z zamračitvijo notranjih razlik skozi predstavništvo celotnega prebivalstva s strani hegemonkega razreda, saj iz družbenih skupin z različnimi interesi naredi ljudstvo z občim interesom in enotnimi cilji (Hardt in Negri 2003, 94). Kako to naredi? Na podlagi naravnih pravic človeka. S Sieyèsovo inverzijo pojma nacije, ki združi nacijo z ljudstvom, je ljudstvo iz zaničevane in neumne množice postalo dobro ljudstvo, ki ga sestavljajo dobri, delavni in nepokvarjeni ljudje, ki kot edini koristni člani družbe lahko zahtevajo svoje naravne pravice (Schulze 2003, 160).

6.3 Nacionalizem kot prvo gibanje pravic

Francozom se ni zdelo kontradiktorno vzpostaviti suverenost nacije in obenem razglasiti pravice človeka (Moyn 2010, 28). Zadnje so bile skladne z uveljavljanjem nacionalne suverenosti kot njeno nepogrešljivo sredstvo, nujen pogoj in vzdržljiv spremljevalec (Moyn 2010, 29). Potemtakem lahko rečemo, da pravice niso bile zgolj neodvisne zahteve predstavnikov ljudstva, temveč so bile ključni argument konstitucije nacije kot

politične skupnosti, saj so jo hkrati osmišljale in upravičevale. Ali je bil nacionalizem tudi prvo gibanje pravic, bom poskušala pokazati v nadaljevanju.

Diskurza nacije so se v 18. stoletju posluževali vsi, tako tisti, ki so kritizirali monarhijo, kot tisti, ki so jo podpirali. Avtorji, kot so Le Paige, Bousset, Lamoignon, Dubos, so omogočili, da je koncept nacije v 18. stoletju postal predvsem političen (Bell 2003). Nacija se je s prehodom na politično področje povezala tudi z idejo pravic; člani francoskih sodišč (*parlementov*) so vedno pogosteje uporabljali besedne zveze, kot so pravice nacije; pravice in privilegiji nacije; pravice, svoboščine in državljanske pravice nacije ter celo svete pravice nacije (Bell 2003, 59). Pravice, ki so, kot smo videli v prejšnjem poglavju, pomenile predvsem oblast in pristojnost, so postale sredstvo argumentacije oblasti nacije in omejevanja obstoječih oblastnih razmerij. To, da je nad aristokratskim diskurzom prevladal buržoazni koncept nacije ter da je nacija postala ljudstvo, je omogočilo, da je nacija postala skupnost posameznikov, ki so oziroma morajo postati enaki, svobodni in enakopravni. Pravice človeka so zagotavljale legitimnost njenega političnega delovanja in jo napolnile s politično močjo.

Francoska nacija v času francoske revolucije torej ni bila izpeljana na podlagi skupnostnih značajskih potez, pripadnosti skupnosti in sorodstva, temveč je bila vzpostavljena in legitimirana na temelju naravnih pravic, civilni enakopravnosti, državljanskih dolžnosti, politične filantropije in naklonjenosti do sodržavljanov, suverenosti ljudstva in boju proti privilegijem *ancien regima*. Kot ugotavlja Hobsbawm (2007, 106), je nacija izražala pripadnost do svoje države tako, da so jo njeni predstavniki hoteli prenoviti z reformami in ukinitvijo obstoječega fevdalnega reda. Zato so bili predstavniki nacije tisti, ki so se poistovetili z idejo francoske revolucije, ki zoper interese in privilegije posameznikov zastopajo interes in pravice nacije (Hobsbawm 2007, 29). Podobno pravi Rotar in Kramberger v komentarju k prevodu *Deklaracije*, in sicer, da je revolucijska nacija utemeljena na podlagi spoznanj o skupnih interesih, lastnostih in memoriji individuumov ter je neposredno produkt njihove obvezujoče odločitve za življenje v skupnosti z drugimi posamezniki, se pravi za samoomejevanje (in s tem varovanje) svoje svobode. Enako je Leerssen (2006)

prepričan, da bi bil diskurz nacionalizma izvorno precej drugačen kot v stoletjih, ko so ga prevzele državne oblasti.⁶⁹

Francoska deklaracija je jasno pokazala, katere so vrednote tedanjega nacionalizma: enakost pred zakonom, pravna država, pravica do posesti, pravica do varnosti, pravica do upora, svoboda vesti, veroizpovedi in govora. V tem pogledu jo lahko razumemo kot prvo gibanje pravic. Namreč, nacija se je v času revolucije vzpostavila kot temelj zaščite pred arbitrarnim poseganjem vladarjeve oblasti, kar je enak namen, kot ga imajo danes v odnosu do države človekove pravice. To sicer ne pomeni, da je nacionalizem prvo gibanje človekovih pravic, temveč to, da se prvič v zgodovini Evrope pojavi gibanje, ki se zavzema za odpravo neenakosti, vezanih na osebni status, ukinitvev s tem povezanih privilegijev in dodelitev pravic vsem ljudem.

Za Sieyès je nacija pomenila naravno stanje (Sieyès 2003, 136). V tem pogledu se koncept nacije pomembno razlikuje od koncepta ljudstva. Ta namreč temelji na opustitvi naravnih pravic, da bi zagotovili spoštovanje pravic ljudi v politični skupnosti, medtem ko nacija dejansko omogoča implementacijo pravic, ki jih ima človek po naravi. Nacija ni stanje onkraj naravnega stanja, temveč je naravno stanje samo, kjer se vsi rodijo svobodni in enaki. Nacija torej označuje skupnost ljudi, kjer imajo vsi enake pravice, so zavezani enakim zakonom in so formalno enakopravni. (Tully 1995, 85) To je tudi sporočilo prvega člena *Deklaracije o pravicah človeka in državljana*, ki pravi, da se »ljudje rodijo in ostanejo svobodni in, kar zadeva pravice, enaki«.

Nacija kot oblika družbene organizacije torej pomeni, da ljudje ohranijo svobodo in enakost iz naravnega stanja. V zgodnjemoderni teoriji naravnega prava je bilo jasno, da med človekom v naravnem stanju in človekom v družbi ostajajo razlike. Kot pravi Diderot (2015a), »v naravnem stanju se ljudje resnično rodijo v enakost, toda ne znajo tega stanja obdržati«. To implicira, da v naravnem stanju veljajo drugačni zakoni kot v

⁶⁹ Če je beseda patriot danes prežeta z idejo pripadnosti domovini kot naciji, pa se je ob koncu 17. stoletja izraz nanašal na nekoga, ki podpira pravice države nasproti pravicam kralja (Leerssen 2006, 76). S tem ko so patriotske vrednote začele upravičevati pravice naroda (vladanih), se je začela širiti tudi etična kampanja proti razrednemu sistemu *ancien régime* (Leerssen 2006, 79) V 18. stoletju se je beseda patriot nanašala na prebivalca *patrie*, sodržavljana. Podobno kot beseda državljan izvira iz članstva svobode in politično emancipirane skupnosti ali populacije nekega mesta, tako se je tudi izraz patriot izvorno uporabljal za označevanje državljanstva, se pravi članstva, neke države. Izraz se je pogosto pojavljal v navezavi na besede dober, se pravi vreden, ki so kazale na nekoga, ki deluje dobro kot državljan ter izpolnjuje svoje državljanske dolžnosti in odgovornosti do sodržavljanov (Leerssen 2006, 75)

stanju družbene pogodbe. *Deklaracija* v tem pogledu naredi pomemben preskok. Ne nadaljuje antičnega republikanizma, kjer je ustava darilo božjega zakonodajalca, niti klasičnega republikanizma, kjer sta republika in ustava del spretno oblikovanega političnega sistema. Ustvari naravni republikanizem, kjer so pravice človeka enake pravicam državljana, saj nacija kot družbena organizacija ohrani vse temeljne značilnosti naravnega stanja (Edelstein 2009). *Deklaracija o pravicah človeka in državljana* se začne s stavkom:

Zastopniki francoskega ljudstva, ki sestavljajo nacionalno skupščino so – ker menijo, da so nepoznavanje, pozaba ali preziranje pravic človeka edini vzroki javnih nesreč in izprijenosti vlad – sklenili v slovesni deklaraciji prikazati naravne, neodtujljive in svete pravice človeka. (*Deklaracija pravic človeka in državljana*, 1789)

Oblikovalci *Deklaracije*, ki razglašajo naravne pravice, nastopajo kot zastopniki ljudstva, kar pomeni, da so hkrati tudi zastopniki njegovih interesov. To hkrati pomeni tudi, da je interes ljudstva uresničevanje pravic človeka. To pa *ipso facto* pomeni, da je interes nacije – kot ljudstva oziroma skupnosti enakih in svobodnih posameznikov – uresničevanje pravic človeka. Tako ugotovimo, da je v revolucionarnem obdobju med nacijo in pravicami človeka možno postaviti enačaj.

Slogan francoske revolucije *svoboda, enakost, bratstvo* ni bil naključen. Svoboda in enakost sta bila namenjena vsem.⁷⁰ Naravne in državljanske pravice so bile artikulirane univerzalno, se pravi, da pripadajo vsem ljudem, saj gre za tiste pravice, ki se zagotavljajo in vzdržujejo z družbo. Vsi prebivalci države morajo imeti pravico do lastnine, zaščite, svobode in ne smejo biti izvzeti iz pravnega varstva in socialne podpore (Sieyès v Sewell 1994, 176, 179). Baker (1994b, 190) temu pravi proces dediferenciacije, ki zajema simultano individualizacijo subjektov in univerzalizacijo njihovih odnosov na ravni države, se pravi, da iz stanovske družbe neenakopravnih posameznikov naredi družbo civilno enakopravnih državljanov.

Balibar (1994, 102) se v svoji briljantni analizi figure naravnega človeka in državljana v besedilu francoske deklaracije sprašuje, kdo je kdo; ali stari človek postane državljan ali obstoječi državljan postane novi človek. Čeprav na to vprašanje ne poskuša odgovoriti,

⁷⁰ Diskurz francoske revolucije v njenih zgodnjih fazah je bil naravnan izrazito kozmopolitsko. Svoboda, enakost bratstvo je bil slogan, namenjen celotnemu svetu, ne le Francozom, saj so bili prepričani, da bijejo bitko v imenu celotnega človeštva (Brubaker 1994, 45).

pa pokaže, kakšne so logične implikacije *Deklaracije pravic človeka in državljana*. Ta namreč daje vtis, da razlikuje med univerzalnimi in neodtujljivimi pravicami človeka ter bolj partikularnimi in pozitivnimi pravicami državljana. Toda tisti, ki poznajo njeno besedilo, vedo, da ne ponuja nobenega argumenta, s katerim bi bilo mogoče ločevati med tema kategorijama pravic.

Pravice v *Deklaraciji* so sočasno pravice človeka in državljana (Balibar, 1994); *Deklaracija* v preambuli napove, da razglašča naravne in od politike neodvisne pravice vsakega posameznika, potem pa te iste pravice človeka izenači s civilnimi oziroma političnimi pravicami državljana (Arendt 1990, 149). Pravice, ki jih ima človek po naravi, so iste pravice, kot jih določa *Deklaracija*, zakoni narave pa so zakoni republike (Edelstein 2009, 3). Balibar zato trdi, da *Deklaracija* ne uvaja političnih pravic državljana na osnovi naravnih pravic človeka, ampak preprosto razglasi, da so pravice državljana naravne, se pravi, univerzalne. Človekova narava tako postane ne temelj političnega reda, ampak sam politični red (Balibar 1994, 103), saj *Deklaracija* med naravnim in političnim vzpostavi enačaj.⁷¹ Saj če ni razlik med naravnimi in političnimi ter civilnimi pravicami, potem s tega vidika niti ni nobene razlike med človekom v naravnem stanju in državljanom.

Kot ugotavlja Balibar, je eden temeljnih pogojev, ki omogoča, da bi nacija (družbo) lahko izenačili z naravnim stanjem, domneva o enakopravni svobodi (angl. *equaliberty*), ki pomeni, da so vsi svobodni enako in v istem obsegu (Balibar 1994, 105). Z drugimi besedami, ljudje v naravnem stanju so svobodni in enaki. Iz tega sledi, da je družbeno stanje enako kot naravno, le če so tudi v družbi vsi državljanji svobodni na enakopraven način; nihče od državljanov ne sme imeti več svobode od drugega, v nasprotnem primeru se družbeno stanje ne ujema z naravnim. Državljan, ki ni enakopravno svoboden, se ne ujema z naravnim človekom, ki ima to svobodo po naravi (Balibar 1994, 105). Zato nacija, ki stremi k neposrednemu uvajanju zakonov narave v družbo, v svojem bistvu zagovarja svobodo in enakost oziroma enakopravno svobodo vseh ljudi.

⁷¹ Na to so vplivali tudi fiziokrati, ki so vzpostavili temeljni filozofski okvir naravnega republikanizma, in sicer z razglašanjem, da obnove družbe temelji na ponovni vzpostavitvi naravnega reda, s čimer so definitivno zameglili distinkcijo med naravno in civilno družbo. Fiziokrati, čeprav so v glavnem podpirali monarhično družbeno ureditev, so ne glede na to omogočili predstavo o družbi, v kateri je politična oblast zreducirana na minimum. Emancipacija družbe izpod države je dosegla vrh s Tomasom Painom ob koncu 18. stoletja, ki v *Common Sense* izhaja iz distinkcije med družbo kot stanjem blaženosti in oblastjo kot nujnim zlom, ter Saint-Justom, ki je verjel, da je vir prava narava in ne skupna volja ljudi (14).

Nacija kot družba enakopravnih posameznikov je tako ustvarila neizogibne napetosti med institucionalnimi pogoji, pod katerimi so pravice podeljene, in virtualno neomejeno širitvijo pravic na vse ljudi (Balibar 1994, 108). S tem ko nacija odpravi statusne razlike, vzpostavi enakost na ravni države, tako pa tudi možnost širitve civilnih in političnih pravic na vse družbene skupine. Kajti če ni razlikovanja na podlagi družbenih razredov, ne more biti niti razlikovanja na podlagi pravic, ki so (bile) statusno pogojene. Tako so kmalu vzniknile zahteve žensk, sužnjev, delavcev, koloniziranih in tako naprej. *Deklaracija* torej z uvedbo nacije omogoči nesluten razmah ideje pravic človeka, saj formalno gledano s tem odpre neskončno sfero politizacije zahtev pravic subjektov, ki na različnih področjih zahtevajo državljanstvo, svobodo in enakost (Balibar 1994, 108).⁷² Enačenje človeka in državljanja torej pomeni potrditi univerzalno pravico človeka do političnega udejstvovanja, politične participacije oziroma članstva v politični skupnosti (Balibar 1994, 106).

Nacija kot skupnost ljudi znotraj države ustvari politični prostor za uresničevanje pravic človeka – prostor, v katerem skupnost podložnikov postane skupnost državljanov, nosilcev pravic in inherentne vrednosti. Čeprav še vedno daleč od univerzalne implementacije pravic, moramo priznati, da je temeljni doprinos nacije k izgrajevanju sodobnih človekovih pravic v tem, da je človek kot pripadnik nacije postal enakopraven nosilec naravnih in civilnih pravic. Še več, nacija je v kontekstu francoske revolucije temeljni zaščitnik posameznikovih pravic, saj je bilo samoumevno, da bodo pod njeno oblastjo blagostanje, dobro in zagotovitev pravic samodejno zagotovljeni.

6.4 Nacionalizem kot omejevanje pravic

Balibar (1994, 108) pravi, da na podlagi izrazitih ideoloških in družbenih napetosti revolucionarnega procesa postane kmalu očitno, da takšna formulacija pravic potrebuje temelj, ki bo zagotavljal enotnost enakopravnosti in svobode in na katerem bo mogoče misliti enakopravno svobodo. Tu vstopi logika skupnosti oziroma *bratstva*, saj je ravno

⁷² Enako tendenco francoske revolucije na drugačni osnovi poudarjata Baker in Brubaker. Prvi pravi, da je politizacija posledica dediferenciacije posameznikov, ki za seboj potegne produkcijo specifične politične subjektivnosti, kjer vsak posameznik postane potencialni politični akter. Brubaker (1994, 40) pa ta vidik poimenuje demokratizacija politike, kjer nacija predstavlja nov vir političnih pravic, ki se odslej niso več dodeljevale glede na razredni status. Kajti če so pravice človeka enake pravicam državljanja, potem so civilne in politične pravice osnovne naravne pravice človeka.

skupnost tisto, kar umanjka pri absolutnem enačenju svobode in enakopravnosti (prav tam). Če sem v prejšnjem delu pokazala, da ideja nacije sama v sebi nosi idejo naravnih pravic, bom v nadaljevanju poskušala pokazati drugo plat njenega pomena. Prepričana sem namreč, da nacija prav z opolnomočenjem ljudi proizvede politično distinkcijo med državljanom in tujcem, ki pred tem ni obstajala. Poglejmo, kako se je to zgodilo.

Francoska revolucija z idejo bratstva ni merila na ločevanje med državljani in tujci v etničnem smislu, saj nacija ni bila vzpostavljena v odnosu do drugih nacij. Nadaljevala je kozmopolitsko naravnost absolutistične monarhije, za katero je bilo značilno nezanimanje za etničnost posameznika v javnem življenju (Brubaker 1994, 45). Francosko pravo namreč tudi pred francosko revolucijo ni sistematično ločevalo med Francozi in tujci, saj je status državljana obstajal le v embrionalni obliki. Tuji delavci so imeli določene ugodnosti, kraljeva osebna garda je bila sestavljena iz tujcev, tudi nekateri visoki politični funkcionarji so bili tujci. Ločevanje med državljani in tujci v tem času ni imelo nobene ideološke pomembnosti, razen dedovanja, ki ga je določal zakon imenovan *droit d'aubaine*. V resnici pa je imel tudi ta toliko izjem, da je v praksi zelo malo učinkoval. Tako so bili v 16. stoletju v Franciji državljani vsi tisti, ki niso bili deležni omejitev *droit d'aubaine*, se pravi, tudi ženske, otroci, služabniki, revnejši prebivalci in tako naprej. Državljanstvo je označevalo predvsem, kaj lahko posameznik počne kot pravni subjekt, ne statusa pravic (Sahlins 2004, 5).

Francoska revolucija je z vidika izgrajevanja nacionalnega državljanstva odločilen moment, saj to postane politična kategorija neposrednega in nacionalnega članstva države, ki je institucionalizirala politične pravice na ravni nacionalne države (Brubaker 1994, 40). Brubaker (1994, 40–43) v tem pogledu poda zelo zanimivo interpretacijo, saj pokaže, kako se združita dva povsem nekompatibilna diskurza: pravna enakost in politične pravice. Pravna enakost namreč na ravni države izvira iz absolutističnih politik, ki so poskušale ukiniti družbo fevdalnih posrednikov. Politične pravice pa izvirajo iz diskurza fevdalne družbe privilegijev in se nanašajo na participacijo pri političnem odločanju, ki je produkt politično privilegiranih ter njihovega delovanja znotraj bolj ali manj avtonomnih mest. Se pravi, revolucija na eni strani uvede pravno enakost in institucionalizira politične pravice odločanja na ravni države. Tako je koncept državljanstva kot vir političnih pravic premeščen na nacionalno raven.

Koncepcija državljanstva kot splošne kategorije članstva države, ki ne implicira nobenih posebnih pravic, je bila tako združena s idejo državljanstva kot temelja politične participacije v okviru mestnih avtonomij. Državljanstvo je tako postalo politična kategorija odločanja na nacionalni ravni, državljansko telo pa ekskluzivna skupnost premožnih moških, sposobnih sodelovanja pri javnem dobrem in odločanja o interesih družbe, domovine in nacije (Sahlins 2004, 220). Državljan je postal nov politični subjekt znotraj nacionalne arene in nosilec političnih in civilnih pravic. Znotraj tega procesa je kategorija državljanstva postala omejena tako družbeno kot tudi politično, saj ni več vključevala vseh podložnikov francoskega kralja, temveč so (aktivni) državljani lahko postali le nekateri (Sahlins 2004, 220–223). Zakaj se je logika nacionalizma, ki je bil sprva zaznamovan s svojo kozmopolitskostjo, spreobrnila v ločevanje med državljani in tujci?

Brubaker poudarja, da ksenofobni nacionalizem ni bil produkt liberalne faze francoske revolucije, temveč njene radikalne faze, obdobja terorja, ki je napolnil vzdušje s sumom notranjih sovražnikov, ki lahko sodelujejo z zunanjim sovražnikom. Žrtve vsesplošnega sumničenja so tako postali tujci ter tudi duhovniki, plemstvo in politični nasprotniki. V Franciji so se začeli izvajati ukrepi proti tujcem, uvedba nadzorovanja, izгона, posebnih kazni za kriminalna dejanja, izključevanje iz političnih funkcij, zaplenitve lastnine, prepoved bivanja v Parizu. Brubaker (1994, 47) verjame, da je negativen odnos do tujcev povezan z logiko nacionalne države, se pravi države, ki je v lasti nacije, ki jo je ustanovila določena nacija in za določeno nacijo, v katero tujci po definiciji ne spadajo. Notranje poenotenje je povzročilo razmejevanje navzven. Ostre zunanje meje niso narekovale, kako naj se ravna s tujci, toda označevale so jih za nečlane. Z vzpostavitvijo nacionalnega državljanstva in državljanov kot pravno poenotenega državljanskega telesa je revolucija vplivala na pojav tujca. Državljan in tujec sta postali recipročno izključujoči kategoriji – nekdo je bil lahko bodisi tujec bodisi državljan. Če je bilo v starem režimu razlikovanje med posameznimi razredi, se je to težišče z ukinitvijo razredov preneslo na tujce. Revolucijska iznajdba nacionalne države in nacionalnega državljanstva tako vsebuje moderno figuro tujca, ne le kot pravno kategorijo, temveč tudi kot politični vzdevek, napolnjen s psihopolitičnim nabojem, ki ga prej ni imel (Brubaker 1994, 47).

Ločevanje med državljani in tujci je torej posledica brisanja notranjih neenakosti, s čimer se je uveljavila zunanja meja med narodi. Lucien Febvre (v Brubaker, 1994,) pravi, da je revolucija, s tem ko je povezala posameznike v državljane ene države, ukinila meje med njimi in jih povezala v močno skupino, ki tvori koherentno gmoto znotraj jasno zamejenega ozemlja. Posledično so po revoluciji meje države postale jasnejše, postale pa so tudi meje, ne le med različnimi državami, temveč med različnimi nacionalnostmi. Članstvo manjših etničnih skupin je postalo nepomembno oziroma pretvorjeno v članstvo nacionalne države. To je pripeljalo tudi do pravne racionalizacije in poudarka ločevanja med državljani in tujci (Brubaker 1994b, 44) Zamejevanje pravic je bilo tako posledica razvoja mednarodnih meja in brisanja meja znotraj družbenega telesa. V starem režimu, ko bile pravice vezane na osebni status, je bilo pomembno zgolj vprašanje, kateremu razredu pripadaš. S francosko revolucijo pa je, ko so pravice postale vezane na državljanstvo, postalo pomembno, katere nacionalnosti si. Tako kot so bili neprehodni družbeni razredi, je tudi državljanstvo postalo družbeno in politično omejena kategorija. Prav zaradi pravic, ki so se vezale na državljanstvo, to ni moglo biti dostopno vsem.

To dokazuje francoska ustava iz leta 1791, ki določa, da so francoski državljani (1) osebe, rojene v Franciji francoskemu očetu; (2) osebe, rojene v Franciji tujemu očetu, ki bivajo v kraljevini; (3) osebe, rojene v tujini francoskemu očetu, ki bivajo v Franciji in imajo državljansko prisego; in (4) osebe, rojene v tujini tujim staršem, ki postanejo državljani Francije po petih letih neprekinjenega bivanja, če imajo posest, so se poročili s Francozinjo, so vzpostavili kmetijsko ali trgovsko dejavnost in imajo državljansko zaprisego. Tu se jasno vidijo osi pogojevanja državljanstva, prvo predstavlja *ius sanguinis* (po starših), drugo *ius domicilia* (po kraju stalnega bivanja) in tretjo podpora naciji z državljansko zaprisego. Kot vidimo, je francoska ustava pomenila potrditev idej starega režima, kot so ideja krvi, prebivališča, lojalnosti, predanosti in družbene asimilacije (Sahlins 2004, 272).

Kljub kriterijem določanja državljanstva, ki so bili pred francosko revolucijo in po njej enaki, se ksenofobni nacionalizem ne pojavlja pred njo, temveč zgolj po njej. Vir ksenofobnega nacionalizma tako ni kriterij krvi in grude, temveč umestitev pravic v nacionalno državljanstvo. Šele ko so državljani postali tudi nosilci pravic, je distinkcija med državljani in tujci postala pomembna. Razlikovanje med državljani in tujci je tudi

pred revolucijo temeljilo na istih kriterijih, a ker se nanjo niso vezale civilne in politične pravice, je bilo ločevanje med državljani in tujci povsem obrobne pomena. Kot pravi Kesby (2012, 69), so ravno politične pravice tiste, ki so pokazatelj polnopravnega članstva politične skupnosti in kot take mesto boja za družbeno moč.

6.5 Učinki francoske revolucije

Francosko revolucijo si je najbolje predstavljati kot radikalno reformo, ki je pomenila motnjo obstoječega simbolnega reda. Revolucija je spremenila politični diskurz skozi rehierarhizacijo in novo kombinacijo retoričnih elementov, pri čemer se je diskurz prava in pravice spremenil v diskurz pravic individualnega subjekta (Baker 1994b, 199). Toda, kakšni so bili učinki revolucije na ravni vladanja? Učinek francoske revolucije ni bil v osvoboditvi subjekta, saj kot pokažem v nadaljevanju, je posameznikovo življenje postalo le še bolj podvrženo novim tehnikam oblasti. Z *Deklaracijo* so se namreč odprla področja posameznikovega zasebnega življenja, ki jih mora država urejati, da bi zagotovila spoštovanje pravic.

Z uvedbo diskurza nacionalne države oziroma nacionalne suverenosti pride do precejšnjega nazadovanja ukazovalne oblasti. Ustave, sprejete po francoski revoluciji, so namreč le še spodbudile oblast, ki upravlja, in ne oblast, ki ukazuje. Upravljavsko oblast so naredile dobro, koristno, zaželeno in sprejemljivo. To ne pomeni, da je stari način delovanja ukazovalne oblasti izginil, temveč da sta se obe obliki združili in se dopolnili.⁷³ Pravni okvir, na katerem je stoletja temeljila ukazovalna oblast, je bil hkrati okvir, v katerega so se integrirale logike upravljavske oblasti; njena logika in cilji (uresničevanje pravic človeka, izboljšanje pogojev življenja, večanje bogastva, regulacija demografskega gibanja prebivalstva) so se izražali kot taktika v obliki zakonov. V tem kontekstu moramo razmeti tudi nacionalizem in pravice človeka, ki svoj pomen dobijo šele z uveljavljenjem upravljavske oblasti.

⁷³ Prav tako tudi disciplinarna oblast ni eliminirana. Vse institucije disciplinarne oblasti – šole, delavnice, vojašnice – lahko razumemo le znotraj razvoja administrativne države. Te institucije so postale še pomembnejše, ko se je pojavil fenomen populacije in njegovega usmerjanja ali vsaj doseganja rezultatov na ravni populacije. V tem pogledu je potreba po razvoju disciplin bolj akutna kot kadarkoli prej. Torej ne moremo reči, da je družbo suverenosti nadomestila družba discipline, družbo discipline pa družba vladanja – pravzaprav imamo trikotnik – suverenost – disciplina – vladanje populacije (Foucault 2007a, 128).

Kot ugotavlja Agamben (2008, 92–93), *Deklaracija o pravicah človeka in državljana* pomeni vpis naravnega življenja v politični red nacionalne države. Francoska revolucija jih je umestila znotraj državnega okvira. Po mnenju tedanjih politikov so bile lahko najbolj zaščitene prav s pomočjo mehanizmov in strukture suverene nacionalne države. S tem se je odprlo področje, na katero država mora posegati, da bi zagotovila spoštovanje pravic. Kot ugotavlja Agamben, so pravice človeka, ki so bile razumljene kot normativna zaščita pred poseganjem države, dejansko pripomogle k izpostavljanju človeškega življenja državni oblasti, saj je to skozi *Deklaracijo o pravicah človeka in državljana* postalo predmet politike. Kajti ko enkrat deklaracija postavi naravno življenje kot temelj države, vsak aspekt življenja, ki ga obravnava, postane spolitiziran in tako tudi tarča oblasti do nepredstavljivih razsežnosti; da bi prelomili vez med posameznikovim življenjem in suvereno oblastjo, bi morali preseči tudi politiko človekovih pravic (Gündoğdu 2012, 3).

Življenje posameznika je z deklaracijami pravic izgubilo dobršen del zasebnosti, saj je z uvajanjem politik regulacije prebivalstva postalo tarča političnih manipulacij. Usmerjanje življenja postane z nacionalno državo način doseganja zelenih ciljev oziroma vzpostavljanja države same. Državo zanima vsak posameznik posebej kot tudi kot vsota vseh posameznikov znotraj teritorija (potencialne) države z namenom povezati ljudi, upravljati njihovo delovanje na poti do ustanovitve ali krepitev nacionalne države. Pojavijo se številni strokovni politični administratorji, ki se, kot pravi Burchell (1991, 123), ukvarjajo z vprašanjem »nacionalne blaginje kot intelegibilnega področja politične aritmetike, ki ugotavlja prispevek slehernega posameznika k političnemu dobremu«.

Po drugi strani se z *Deklaracijo o pravicah človeka in državljana* prvič v takšni razsežnosti razkrije vpliv pastoralne oblasti. *Deklaracija* namreč obljublja odrešenje na tem svetu za vsakega posameznika, in sicer z zahtevo po zagotavljanju naravnih pravic človeka. Tako so pravice človeka postale nova oblika svobode, ki hkrati kaže, kako to svobodo doseči in kaj je njihova temeljna predpostavka. Pastorat namreč nikoli ni bil zgolj vodenje duš k odrešenju, temveč je vključeval tudi obširno vednost o pravilih in ustreznih oblikah vedenja, ki pripelje vernika k odrešenju. Prav zato ker pravice človeka niso samouresničljiv naravni pojav, so spodbudile razvoj upravljavske oblasti, katere naloga je postala, da poskrbi za odrešenje članov svoje črede. To daje upravljavski oblasti prav posebno moč, saj kot pravi Patton (2005, 279), je pravica države do

delovanja konstituirana na podlagi dejstva, da jo ljudje sprejemajo kot odgovorno za njihovo blaginjo in dobro, saj se kaže kot skrbna, dobronamerna in odgovorna oblast, ki skrbi za svoje prebivalstvo. Ta percepcija oblasti daje legitimacijo vpletanju življenja v politiko države in omogoča, da naravno življenje postane ključno vprašanje političnih projektov.

Nacionalna država torej še pospeši premik od suverene oblasti, ki se osredotoča na zaščito ozemlja (in šele posledično na zaščito ljudi) k administrativni oblasti, saj je zanj temeljnega pomena pridobivanje podpore, se pravi upravljanje ljudi. Ta politična aritmetika se bistveno razlikuje od teorije suverenosti; izhaja iz povsem drugačnega znanja in ocenjuje posameznika znotraj povsem drugačnih parametrov. Je oblika sekularne vednosti o državi, ki objektivira posameznike in njihova dejanja kot izračunljivo komponento in prispevek državnemu bogastvu in moči (Burchell 1991, 124).

Področja, ki so bila pred tem zunaj dosega državnih politik, so se s tem prenesla v jedro njihovega delovanja. Naravno človekovo življenje je bilo postavljeno v središče politike, s čimer se je še okrepila politična racionalnost, ki v parametre vodenja države vpeljuje zanimanje za podrobnosti iz posameznikovega življenja in ki si posameznikovo življenje postavlja za cilj svojega delovanja, državo pa obravnava kot objekt konkretne realnosti znotraj sekularnega, neeshatološkega konteksta (Burchell 1991, 122). S tem se strinja tudi J. Coleman, ki vidi vzvode upravljavske oblasti kot tiste tehnike infrastrukturne države, ki so bili dokončno zgrajeni v 18. stoletju v obliki *liberalne* in *nacionalne* države. In kot pravi avtorica (Coleman 2006a, xi), je to v praksi za posameznega državljana moderne infrastrukturne države pomenilo, da večja ko je bila prodirajoča upravljavska oblast,⁷⁴ večja je bila tudi verjetnost njene moči nad posameznikom ter marginaliziranimi in manjšinskimi skupinami.

Kot učinek takšnega načina delovanja oblasti se je pojavila specifična oblika posameznika – pojavil se je »zaščiten in tematiziran individualni akter z državno določenimi svoboščinami, pravicami in dolžnostmi, posameznik, ki je bil razumljen kot enakovreden vsem drugim posameznikom ne glede na družbeni položaj, religijsko

⁷⁴ Avtorica na tem mestu uporablja izraz infrastrukturna oblast, s čimer meri na povečano administrativno moč države, zato mislim, da jo lahko nadomestim z izrazom upravljavska oblast.

prepričanje, bogastvo in sčasoma spol, z enakostjo in pravicami, izraženimi v pravni državi« (Coleman 2006a, xi). Država je s tem njegove pravice vključila v polje svojega delovanja oziroma jih ponotranjila, prevzela nad njimi nadzor, jih postavila v polje svojega delovanja. Ta proces spremlja vpeljevanje institucij duhovnih in ekonomskih pristojnosti v državne politike, vključevanje novih funkcij države v javno področje, demokratizacijo politike in ne nazadnje grajenje nacionalne identitete na ravni ljudskih množic.

6.6 Nacionalna država

Nacionalna država, ki na eni strani temelji na naciji, na drugi pa na pravicah človeka, se je izkazala kot način in princip enotnega in združevalnega pravnega političnega reda, skozi katerega so posamezniki integrirani v državo (Bruchell 1991, 144). Nacionalna država je v tem pogledu pomembna vez med posameznikom kot nosilcem pravic in nacijo kot skupnostjo enakopravnih državljanov. Čeprav nacije ne moremo enačiti z (nacionalno) državo, pa sta ta dva koncepta tako prepletena, da ju je nemogoče obravnavati ločeno. Transformacija države v nacionalno ima pomembne implikacije za razumevanje človekovih pravic v 20. stoletju. Gre namreč za združitev nacije z državo, kar potisne cilj njenega ohranjanja in vzdrževanja v ospredje, tudi če to pomeni kratenje pravic. V tem delu poglavja prikazujem nekaj zanimivih vidikov nastajanja nacionalne države.

Nacionalna ideja je zaznamovala revolucionarno in tudi konservativno politično pozicijo ter prilagodila razpravo pravic glede na potrebe in cilje znotraj novih miselnih mejnikov. Spomnimo, niti buržoazno niti aristokratsko razumevanje nacije ni temeljilo na elementih etnične identitete, temveč sta v ospredje postavljali politična vprašanja, povezana z vodenjem države. To pomeni, da nacija ni bila opredeljena s horizontalnim odnosom do nacij iz drugih držav, temveč jo je določal vertikalni odnos med telesom posameznikov, ki so sposobni konstituirati državo in jo administrirati, upravljati ter zagotavljati pravo. Nacija s tega vidika predstavlja konstitutivni element države, saj postane država sama oziroma odraža vsak njen temeljni obris (Foucault 2003, 236). Vattel (2008) je denimo še pred francosko revolucijo v svoji znani knjigi *The Laws of Nations* zapiše, da je »Nacija ali država [...] politično telo ali družba ljudi, združenih z namenom zagotavljanja njihove skupne varnosti in razvoja s skupno močjo« (2008, 30,

poudarki dodani). Tu je jasno razvidno, da nove države ne opravičuje več Bog, ampak narod (Schulze 2003, 164).

Država in nacija nista bila nevtralna pojma, temveč je bilo njuno inherentno poslanstvo zagotovitev pravic ter sreča vseh pripadnikov nacije oziroma državljanov (Rousseau 2001, 80). Država je bila temeljna zaščitnica prebivalcev na svojem ozemlju ne glede na njihovo kulturno ozadje, njena glavna naloga pa se je nanašala na izvajanje vrhovne institucije zakona (Arendt 2003, 302). To z drugimi besedami pomeni, ne le da so pravice postale sredstvo legitimacije zahteve po vzpostavitvi nacionalne države nacije, temveč tudi obratno, da vzpostavitev države predvideva samoumevno spoštovanje pravic človeka. Država je torej v svoje jedro sprejela idejo nacionalnega in obratno, nacija se je uveljavila le znotraj državne racionalnosti.

To niti ni toliko presenetljivo, saj v tistem času razlikovanje med državo in civilno družbo ni bilo uveljavljeno. Denimo za Rousseauja so cilji državljana enaki ciljem države (Neuhouser 2012, 653), saj je temeljni cilj države ohranitev in blaginja njenih članov (Rousseau 2001, 80). Če so človekove pravice danes tisto, kar moramo varovati pred poseganjem države, je bilo tedaj to vprašanje nepredstavljivo. Nacionalna država je bila interpretirana kot rešitev za kršitve, nepravilnosti in razslojenost starega režima. Država in nacija za pravice človeka nista bili nekaj, kar bi jih oviralo. Nasprotno, bili sta njihov temelj, ki se je po revoluciji kazal v kolektivni pravici do samoodločbe in s tem ponujal okvir spoštovanja državljanskih pravic. Nacionalna država je bila centralnega pomena, saj je predstavljala in konstruirala prostor državljanstva kot mesta njihovega uresničevanja (Moyn 2010, 30). Kje drugje bi se sicer lahko udeleževale pravice človeka, če ne znotraj države, katere ureditev odpravlja fevdalni red neenakosti in vzpostavlja enakost in svobodo vseh njenih državljanov?

Pravice posameznika so v tem kontekstu postale sredstvo zagovora legitimacije in vzpostavljanja nacije in države. Država je nastopala kot mreža institucionalnih odnosov, ki je naciji omogočila izvajanje najvišje oblasti. Država je bila utemeljena z nacijo, cilj obeh pa je bil uresničevanje pravic človeka. V tem smislu se vsi trije koncepti učinkovito dopolnjujejo. Po revoluciji so bili v političnem in znanstvenem diskurzu že tako močni, da je bilo zanje nemogoče najti močnejšo alternativo. Nacija, pravice človeka in država so postali »družbeno dejstvo«, ki ne potrebuje legitimacije, ampak le

še taktičen načrt svoje uresničitve. V tem pogledu se približujemo mnenju Breuillyja (1993, 14), ki pravi, da je nacionalizem predvsem oblika politike, in čeprav ima nepolitično bazo, ta še ne pojasnjuje njegovih temeljnih značilnosti.

Da je nacionalni problem predvsem politični problem, postane jasno, ker se v njegovem ospredju pojavlja vprašanje države. V tem pogledu je podoben diskurzu *raison d'etat* 17. stoletja, ki je v ospredje postavljala razpravo o državi, njeni preteklosti, delovanju in pravicah ter jo s tem legitimiral. Novi diskurz nacionalizma je bil ponovno naklonjen državi. Ukvarjal pa se je z zapletenim odnosom med posameznikom, nacijo in državo, med državnim potencialom nacije in dejansko totalnostjo države. Država je bila personificirana, opredeljena kot ozemlje in oblast nad prebivalci znotraj jasno zarisane meja (Hobsbawm 2007, 98). Bila je dojeta kot od posameznikov ločena entiteta, ki ima določene sposobnosti in značilnosti, denimo enotnost, tradicijo in suverenost (Troper 2015, 322).

Nacionalna država je bila država, ki je sprejela koncept nacije in pravic znotraj svojih infrastrukturnih zmožnosti. Namreč, ko so se predstavniki tretjega stanu enkrat zavedali, da imajo vse vzvode države v svojih rokah in da jim hkrati plemstvo omejuje njihove pravice, se je začel boj za prevzem države. Med revolucijo je tretji stan absorbiral vse funkcije države in postal edini resnični predstavnik nacije. To je omogočilo, da je v ospredje prišel potencial njegove univerzalnosti, ki odpravlja stare odnose dominacije, vzpostavlja eno ljudstvo in en zakon, ki velja za vse, ter eno svobodno in suvereno nacijo (Foucault 2003, 236). Nacija se je tako umestila znotraj obstoječe infrastrukture in institucionalnih vzvodov državne oblasti.

Po francoski revoluciji so države postale entiteta, ki poseduje individualno identiteto nacije, zamišljene skupnosti, ki ji pripadajo vsi člani nacije in v kateri vsi kot državljani uživajo enako dostojanstvo (Tully 1995, 68). Dejstvo, da se je nacija združila z državo, je pripeljalo do tega, da se je princip nacionalnega uporabil znotraj politik *raison d'etat*, ki sicer izvorno niso imele dosti opraviti z nacijo, temveč s krepitvijo države kot take. Namreč, moderna država je že od 16. stoletja počasi, a vztrajno iskala načine, kako privzgojiti ljudem navade, ki bi pripomogle k njihovi večji produktivnosti in disciplinarnosti ter s tem tudi k večji konkurenčnosti v odnosu do drugih držav (Tully 1995, 88; Tuck 1993; Colley 2003). Tako je ideja nacije v marsikaterem pogledu

prevzela ista stališča: krepiti državo, večati njeno moč in bogastvo, konkurirati drugim državam in podobno.

Z vzponom nacionalne države in demokratičnega državljanstva se je pomembno spremenilo tudi razumevanje same države, še posebno zunanje suverenosti; ne le da zunanje grožnje pomenijo grožnjo obstoju države, ampak tudi obstoju nacije (Habermas 1999, 287). Zaradi tega se pojavi koncepcija svobode, ki poleg svobode kot zasebne in politične avtonomije poudarja svobodo nacije. Ta poudarja kolektivno svobodo in neodvisnost, ki mora biti zagotovljena tudi s krvjo sinov nacije, če je to potrebno. Pripravljenost žrtvovati svoje življenje za državo izraža tako narodno zavest kot tudi republikanske vrednote, kar kaže dvojnost nacije, in sicer prostovoljne skupnosti državljanov, ki omogoča demokratično družbo, in skupnost tistih, ki so rojeni vanjo, kar omogoča družbeno integracijo (prav tam). Dejstvo namreč je, da je uvedba nacionalne suverenosti na ravni države pomenila premik od zahteve po politični oblasti, ki bi slonela na demokratičnih načelih, k zahtevi po oblasti na nacionalnih temeljih.

Ta premik Y. Tamir (2008, 108) označi kot premik od prepričanja o pravici državljanov do samouprave k podpiranju pravice narodov do samoopredelitve. S tem je bil vzpostavljen nov diskurzivni okvir, ki je omogočil prikrivanje protislovij med demokratičnim in nacionalnim pristopom. Pravice človeka so na teoretični ravni lahko pripadale vsakemu posamezniku, toda znotraj nacionalne države je bilo državljanstvo tisto, ki je zagotavljalo poln dostop do teh pravic. Pravice človeka so obstajale le kot pravice državljana oziroma pripadnika nacije. Arendt (2003, 302) pravi, da so se trenja med državo in nacijo pokazala že ob rojstvu moderne nacionalne države, ko je francoska revolucija združila *Deklaracijo o pravicah človeka in državljana* z zahtevo po nacionalni suverenosti. Kajti iste temeljne pravice, ki so bile neodtujljiva dediščina vsakega posameznika, so bile hkrati tudi posebna dediščina posameznih narodov.

Tragičnost nacionalnih držav je prav v tem, da dvig nacionalne zavesti pri ljudstvu pride v navzkrižje s temeljno pravno in zaščitniško vlogo države do svojega prebivalstva. Država kot državljanke priznava le pripadnike naroda, civilne in politične pravice pa zagotavlja le tistim, ki so bili del nacionalne skupnosti zaradi svojega izvora in rojstva. To pomeni preoblikovanje države iz instrumenta zakona v instrument naroda (Arendt 2003, 302). Nacionalna država, ki je imela sprva nalogo, da človeka zaščiti in mu

zagotovi temeljne pravice, svoj zakonit in razumski videz zamenja za zastopnico »nacionalne duše«, ki naj bi bila onstran zakona oziroma nad njim (prav tam). Na mesto vladarja, ki je trdil *Država, to sem jaz*, pride nacija, in to na istih domnevah. Nacija postane država, in to dobesedno, na kar je v svoji alegoriji opozoril že Nietzsche: »*Jaz, država sem ljudstvo!*« (v: Balibar, 2007, 197) Kot ugotavljata Negri in Hardt (2003, 87), nacija nadomesti božansko telo kralja in teritorij ter prebivalstvo postavi za idealno abstrakcijo oziroma za podaljšek svojega transcendentalnega bistva. Moderen koncept nacije tako ne prekine obstoječega modela monarhične države, temveč ga prevzeme in ponudi v nekoliko drugačni obliki.

6.7 (Dis)kontinuiteta elementov absolutistične oblasti

Francoska revolucija skupaj z *Deklaracijo o pravicah človeka in državljana* napoveduje uveljavitev moči posameznika, njegove avtonomije in svobode. V tem delu poglavja želim ugotoviti, ali se je z revolucijo to v resnici zgodilo. Kaj je pomenila nova nacionalna suverenost z vidika pravic posameznika? Prepričana sem, da je v tem pogledu možno opaziti močno kontinuiteto absolutistične oblasti, ki se skriva za obljubami o svobodi posameznika. Številni avtorji so že neposredno po revoluciji opozarjali, da ta ni prinesla osvoboditve, pač pa zgolj isto obliko podrejanja naciji kot novemu suverenu. Poglejmo, zakaj je bila za nekatere ideja nacije prepričljiva, medtem ko so drugi že takoj uvideli njene izvirne pomanjkljivosti.

Kot vemo, z *Deklaracijo o pravicah človeka in državljana* nacija postane edini legitimni vir suverenosti. Tako se vzpostavi novo razmerje, v katerem nacija sočasno zaseda mesto vladarja in mesto vladanih. V takem razmerju dolžnost zagotavljanja pravic subjektov – državljanov – postane nepotrebna, saj je nepredstavljivo, da bi to telo hotelo škoditi samemu sebi (Balibar 1994). Nacionalna suverenost med suverenom in ljudstvom postavi enačaj, v smislu *nacija, ki je ljudstvo = nacija, ki vlada*. S tem pride do logične implikacije, ki jo izpostavi Rousseau (2001, 25), ko zapiše, »suveren je le skupnost zasebnikov, ki ga sestavljajo, nima in tudi ne more imeti interesov, ki bi bili nasprotni njihovim. Iz tega sledi, da podanikom ni treba nobenih jamstev s strani suverene oblasti, ker ni mogoče, da bi telo hotelo škoditi vsem svojim udom«. Podobno je bilo mogoče trditi znotraj liberalistične ideologije, po kateri naj bi svobodno

izražanje mnenj samoumevno pripeljalo do nasprotovanja nasilnim vladnim politikam (Jaeger 2008, 606), tako kot naj bi uveljavitev nacije pomenila zagotovitev pravic.

Nacija oziroma nacionalna skupščina torej s prevzemom suverenosti samoumevno zagotavlja uresničevanje pravic iz *Deklaracije*, saj je bila ravno nacionalna skupščina tista, ki jih je razglasila za naravne, neodtujljive in svete pravice človeka. Ker so pravice razglasili za neodtujljive, se za njihovo uvedbo niso sklicevali na noben organ oblasti, za njihovo zaščito se ni zdel nujen noben zakon, kajti vsi zakoni naj bi samoumevno temeljili na njih. Ljudska suverenost ni izhajala iz božje volje, temveč je bila dosežena v imenu človeka, tako da se je zdelo logično, da pravice človeka najdejo zagotovilo in postanejo neodtujljivi del pravice ljudstva do samouprave (Arendt 2003, 371). S tega stališča je razumljivo, zakaj se takratne pravice človeka razlikujejo od današnjih; v tem času je bila nacija konceptualni okvir njihove implementacije, zato ni bilo nikakršne potrebe, da bi jih morali zaščiti pred nacijo ali jih interpretirati onstran nje.

Čeprav je v francoski revoluciji res prišlo do korenite diskontinuitete vladarjeve suverenosti in reinterpretacije pravic, moramo hkrati priznati, da se je prelom zgodil zgolj na površinski ravni, saj so se spremembe družbenega reda odvijale zelo počasi ali pa se sploh niso. To je vidno denimo v kontinuiteti nekaterih vladnih racionalnosti, ohranitvi strukture pravnega sistema, ločevanju med aktivnimi in pasivnimi državljani in tako naprej. Problem francoske revolucije je bil opažen že takoj po uvedbi nove oblasti. De Tocqueville in Cochin (v Chartier 1994, 178) poudarjata, da so možje revolucije dejansko naredili nasprotno od tega, kar so rekli in mislili, da delajo; revolucionarji so razglasili popoln prelom s starim režimom, toda dejansko so okrepili in dokončali delo centralizacije. To, za kar so si absolutistični vladarji prizadevali stoletja, je francoska revolucija izvedla v nekaj dnevih.

De Tocqueville pojasnjuje, da je absolutizem poskušal odvzeti moč aristokraciji, omejiti parlamente in sodišča, odpraviti avtonomnost in privilegije mest in pokrajin ter uvesti gosto mrežo centralne uprave (Schulze 2003, 95). Kot pravi, je revolucija v resnici »povečala moč in pravice javnih oblasti. Namen revolucije ni bil spremeniti značaja naše družbe, kot so si drugi predstavljali, ali ustvariti njen napredek, ali celo spremeniti temeljne zakone, na katerih temelji zahodna družba [...] radikalna, kot je bila, je uvedla manj novosti, kot se navadno predpostavlja [...] kar je resnično dosegla, je uničenje – v

celoti ali delno, saj je njeno delo še vedno v procesu – vsega, kar izhaja iz starih aristokratskih in fevdalnih institucij, in vsega, kar je nosilo na kakršen koli način njihov prepoznavni znak« (Tocqueville 1856, 35–36). S tem pa je dokončno omogočila vzpostavitev absolutne oblasti.

Podobno pravi Arendt (1972, 139), da so se možje revolucije morda resda nadejali, da bo konstitucija vlade in republike podobna atenski *isonomiji*, kjer je bil politični red zasnovan tako, da je dejansko stremel k maksimiranju priložnosti za neposredno participacijo vsakega državljana pri javnih zadevah. Toda kulturni etos Aten je imel takšno participacijo za osrednji vir resničnega pomena v življenju. Njihova skupnost državljanov se ni ukvarjala z upravljanjem ljudi oziroma s pasivnimi državljani – namen atenskega sistema je bil to preprečiti (Shanks 2013, 33). V tem pogledu se novi nacionalni red pomembno razlikuje.

Nova oblast, ki jo je prinesla revolucija, ni končala nadvlade enega človeka nad drugim niti načina absolutistične oblasti, ki je temeljila na odnosu ukaz–podredu. Kot se je pokazalo, je pravzaprav ista *suverena* oblast, ki še vedno temelji na ukazovanju in ubogljivosti, le da se ljudje ne podrejajo drugim ljudem, pač pa naciji in njenim zakonom (prav tam). Istega mnenja je tudi Foucault, ki v enem od svojih predavanj pravi: »Kralja so odpravili, toda okronali so monarhijo.« (2003, 232) Nacionalna suverenost, čeprav je uvedla nove oblike delovanja v obliki biopolitike in upravljavske oblasti, ni ukinila izvajanja oblasti, ki ukazuje, prepoveduje, omejuje in zapoveduje, je monotona, restriktivna, repetitivna in nekreativna. V tem pogledu je ohranila tendence postavljanja mej znotraj pravnega okvira, pri čemer so bili načini njene dominacije in podrejanja na koncu zreducirani na učinek poslušnosti. Nacija je bila umeščena znotraj državne infrastrukture, zaradi česar v tem pogledu ni prinesla bistvenih novosti, temveč nadaljevanje politik absolutistične oblasti. Stremela je k dokončnemu zlomu fevdalne oblasti, in sicer prek neposrednega vladanja nad vsemi prebivalci brez vmesnih posrednikov. Njen cilj je bil enoten pravni sistem, ki bi veljal za vse prebivalce enako in bi uvajal iste institucionalne in administrativne ureditve. To pomeni, da je nacija nadaljevala politiko uvajanja najvišje centralne oblasti, značilno za absolutistični red.

Enake pomisleke je izrazila tudi Rosa Luxemburg, za katero je nacija pomenila diktaturo in se kot taka ni ujemala z nobenim poskusom demokratičnega organiziranja.

Nacionalna suverenost po njenem prepričanju s tem, ko obnavlja moči teritorialne suverenosti in z mobilizacijo aktivne skupnosti modernizira svoj projekt, dejansko uzurpira teren demokratične organizacije (Hardt in Negri 2003, 89). Hardt in Negri (2003, 92) pravita, da je nacija, čeprav se je formirala skozi politiko, pomenila predvsem duhovno konstrukcijo oziroma ljudski in revolucionarni koncept, ki se je kazal kot drugačen od suverenosti in njegovega aparata podrejanja in dominacije, kot predan demokratičnemu pojmu skupnosti. Vendar, »kar se v tem pojmovanju nacionalne ljudske suverenosti kaže kot revolucionarno in osvobodilno, pa ni nič drugega kot le nov obrat vijaka, nadaljnja razširitev podreditve in dominacije, ki ju je moderni koncept suverenosti nosil s seboj že od začetka« (Negri in Hardt 2003, 92).

Struktura, ki jo je ponudila teorija suverene oblasti, se torej ni spremenila, spremenil se je zgolj temelj njene legitimacije, s čimer je postalo še toliko težje kljubovati njenemu načinu delovanja. Nacija je postala nova politična forma, ki je spodbujala prepričanje, da kot ednina prava predstavnica ljudstva podeljuje legitimnost politiki in državi. Če vladar ni upošteval pravic ljudstva, je bilo to ravno na podlagi dejstva, da je bil njegov nasprotni pol. Tako se je po istem ključu predvidevalo, da bo ljudstvo s prevzemom oblasti zaščitilo *svoje* pravice in *svoje* interese. Upor naciji znotraj predvidene logike povsem izgubi smisel. Zdi se, da nacionalna suverenost nekako pomeni propad vsakega neodvisnega prostora, ki bi lahko vzpostavil politični preobrat. Kakšen bi sploh lahko bil nov tip upora?

Nacija v nosi v sebi temeljni paradoks, saj je treba za zaščito posameznikov znotraj ljudstva najprej zaščititi njeno suverenost, ne pa posameznika kot takega. In ker se je nacionalna suverenost umestila znotraj strukture centralizirane države, je postalo možno sočasno braniti nacionalno suverenost in državo. S tem je prišlo do enačenja nacije in države, *raison d'etat* je dobil nov zagon, saj je argument nacije lahko uporabil v interesu države. Balibar (1994) pravi, da si je državljana, ki hkrati vlada in je vladan, možno zamisliti le na nacionalistični podlagi, saj je nacija tista, ki presega ločenost ljudstva in države. Nacija predvideva politično organizacijo z inherentnim spoštovanjem pravic. Implikacija, ki jo nosi takšna postavitev političnega telesa, je v tem, da izenačuje pravice posameznika s pravicami nacije. Primarno je treba zagotoviti njeno oblast, saj se pravice posameznika zagotavljajo prav skozi izvajanje nacionalne oblasti.

Posledično nacija zahteva podreditev njenim ciljem in ciljem države ne glede na posameznikove želje. To je poudaril že Rousseau: »Da torej družbeni dogovor ne bi bil prazen obrazec, vsebuje nepisano obveznost, ki edina daje moč ostalim, namreč, da bo vsakogar, ki bi se upiral podrejeni obči volji, k temu prisililo vse telo: kar ne pomeni nič drugega, kakor da bo prisiljen biti svoboden.« (Rousseau 2001, 25–26) Njegova koncepcija demokracije je bila jedro francoske revolucije in ni temeljila na resničnem konsenzu. Revolucija je idejo nacionalne suverenosti radikalizirala, tako da je dovoljevala vsako nasilje nad posameznikom, če je le bilo izvedeno v imenu ljudstva (Furet v Kates 2002, 6). Demokracija je tako zahtevala usklajevanje interesov posameznika s cilji nacije, kajti vsak poskus delovanja oziroma odstopanje od teh ciljev je moral biti zatrt ali sankcioniran. Francoska revolucija tako ni osvobodila ljudi, temveč ustoličila francosko ljudstvo, kar je pomenilo, da mu je odslej vsak posameznik podložen (Kates 2002, 7).

Furet (v Kates 2002, 6) in Baker (1994a) denimo verjameta, da obdobje terorja, v katerem so usmrtili več deset tisoč ljudi, ni bilo zgolj nesrečni odmik od načel francoske revolucije, pač pa je izviralo neposredno iz osvobajajočega leta 1789. Na to je vplivala predvsem Rousseaujeva koncepcija nacionalne suverenosti, ki se je kot obča volja, ki zahteva absolutno podreditev, prenesla v francosko revolucijo. Kratenje pravic političnih nasprotnikov se torej ni dogajalo kot začasni odklon od političnih norm, pač pa predvsem kot odraz konceptualizacije politične oblasti leta 1789 (Kates 2002, 8).

Teror francoskega nacionalizma je izhajal iz domnev naravnega prava, ki je bilo alibi za kaznovanje vsakega odklona (glej Edelstein, 2009), in nacionalne suverenosti, ki zahteva popolno podreditev posameznika nacionalni volji. V tem duhu lahko razumemo tudi Robespierjevo izjavo, da je »teror nič drugega kot pravica, takojšnja, ostra in neuklonljiva; je izžarevanje kreposti« (Robespierre v Andrew 2011, 158), oziroma da je »vlada revolucije [je] despotizem svobode, uperjen proti tiraniji« (Robespierre v Raymond 1992, 447). Zato moramo biti natančni in priznati, da francoska revolucija ni navdihnila številnih nacionalističnih gibanj zato, ker bi bila zgled v univerzalnem zagotavljanju pravic ali v stabilni vladi, temveč predvsem zato ker se je predstavljala kot osvoboditelj ljudstva od monarhičnega despotizma in fevdalne tradicije ter kot demokratizacija politike.

Toda Acton je že leta 1862 opozarjal na implicitne lastnosti nacije. Kot je rekel, proti tej volji ne more biti vpeljana nobena dolžnost, upor proti njej pa je tiranija. Takšna nacija je enota, ki kljubuje tradicionalnim pravicam starega reda, preglasuje pravice in želje svojih prebivalcev ter absorbira njihove različne interese v fiktivno enotnost, žrtvuje njihova nagnjenja in dolžnosti za višje zahteve nacionalnosti ter zdrobi vse naravne pravice in vse vzpostavljene svoboščine za namene svojega potrjevanja. Kadarkoli je en sam objekt postavljen kot poglavitni cilj države, bodisi prednost nekega razreda, varnost ali moč države bodisi največja sreča največjega števila ljudi, ta postane neizogibno absolutna (Action 1862, 287–288). Kot vidimo, nacionalna suverenost pomeni nadaljevanje absolutistične oblasti, ki jo je napovedovala teorija suverenosti, saj tudi nacija ne osvobodi posameznika, temveč ga zgolj postavi za podložnika nacionalne skupnosti, ki ji pripada.

6.8 Sklep

V tem poglavju sem opisala ambivaletnost ideje nacije in pravic človeka v obdobju francoske revolucije. Nacionalizem sem označila kot prvo gibanje pravic, ker je kljuboval obstoječemu redu družbene razslojenosti in omogočil infrastrukturno ogrodje, kamor so se sčasoma vpisovale pravice družbenih skupin, ki so bile sicer v tem času še vedno segregirane in diskriminirane. Koncept nacije je omogočil, da so lahko ljudje drug drugega predstavljali in razumeli na isti ravni, se pravi, na ravni enakopravnih horizontalnih odnosov, kjer ni večvrednih in manjvrednih posameznikov. Nacija je ukinila razlikovanje na podlagi družbenih razredov znotraj države ter tako vzpostavila temeljno enakost med vsemi pripadniki nacije na osnovi skupne narave. Čeprav so bile težnje pravic, artikuliranih v času revolucije, podobne sodobnim oblikam kozmopolitizma, sem v tem poglavju pokazala tudi nasprotno, da je nacijo mogoče razumeti tudi kot temeljni vir omejevanja pravic in ločevanja med državljani in tujci. Iz tega izvira tudi še danes veljavno dejstvo, da se številne pravice, ki naj bi bile univerzalne, vežejo na status državljanstva. Kot smo videli, naravne pravice med francosko revolucijo niso nastopale kot pravna kategorija, temveč kot sredstvo uveljavitve nacije in nacionalne suverenosti. Pravice človeka so bile v tem pogledu pomemben del političnega projekta konstrukcije države in nacije, in ne nekaj, kar oba pojma presega. Ključno vprašanje, ki se je pojavljalo v besedilih, ki so naslavljala politično oblast, ni bilo v vzpostavitvi drugačnega političnega reda onstran države,

temveč kako znotraj države zagotoviti drugačen politični red. Nacija in pravice človeka so delovale kot liberalni princip omejevanja oblasti in stare mreže absolutistične administracije, toda kot se je izkazalo, je takšno strukturo odnosov nacionalna suverenost samo še dodatno stabilizirala. Namesto osvobojen posameznik je človek kot nosilec naravnih pravic postal le še bolj izpostavljen novim oblikam upravljavske oblasti. To poglavje napoveduje vse najpomembnejše izzive, s katerimi se soočamo tudi pri vprašanju človekovih pravic v 20. stoletju.

7 NACIONALIZEM, PRAVICE IN DRŽAVA

Nacionalizem 19. stoletja je temeljil na liberalnih vrednotah, povezanih s pravicami človeka. V tem poglavju poskušam pokazati, da je bilo to obdobje intenziviranja nacionalizma, ki se je izrazilo predvsem z vprašanjem, kako vzpostaviti nacionalno državo. Po drugi strani je moč opaziti zaton diskurza naravnih pravic. Nacija, opredeljena z razlikovanjem od stare fevdalne razredne družbe, je bila prvi pogoj pravic človeka, zato je najpomembnejši politični cilj postala nacionalna država, v kateri naj bi imele pravice človeka vse možnosti za svoje uresničevanje. Cilj nacionalizma, še posebno v prvi polovici 19. stoletja, je bil vzpostaviti napredno, razsvetljeno in liberalno nacionalno kulturo, ki bi omogočila in podprla delovanje nacionalne suverenosti oziroma republike. Te spremembe so zahtevale modifikacije zavesti ljudskih množic, ki so jih politiki začeli uvajati s pomočjo različnih tehnik nacionalnega združevanja. V nadaljevanju želim pokazati, da to je obdobje še ene transformacije nacije, in sicer na temelju tradicije, zgodovine, porekla in kulture, ki jih je v sebi nosila »že od začetka«. Kot bomo videli v nadaljevanju, vzpostavitev nacionalne države temelji na tehnikah upravljavske oblasti, ki je delovala na posamezniku, da bi dosegla spremembe na ravni populacije in njenih družbenih imaginarijev. Ti so namreč še skozi celotno 19. stoletje ohranjali tradicionalne odnose dominacije oziroma družbene ureditve. Na koncu poglavja obravnavam najpomembnejšo izmed reprodukcijskih pravic nacije, tj. pravico do samoodločbe, in pokažem, da je nacionalizem v svoji skrajni obliki pravzaprav pomenil začetek človekovih pravic.

7.1 Zaton naravnih pravic

Kot smo videli v prejšnjih dveh poglavjih, sta bili 17. in 18. stoletje zaznamovani s teorijo naravnega prava in suverenosti, kamor se je umeščalo tudi vprašanje naravnih pravic. Na prehodu v 19. stoletje so naravne pravice začele postopoma nadomeščati pravice človeka, ki so imele bolj tuzemski in političen značaj. Če je bil dotlej akademski diskurz zaznamovan z idejo naravnih pravic in pravic človeka, pa lahko v 19. stoletju opazimo njuno nazadovanje. V tem delu poglavja obravnavam vprašanje, kaj je vplivalo na spremembo diskurza in kaj je to pomenilo za idejo pravic človeka. S tem namenom

izpostavljam nekatere vidika razvijajoče se družbene teorije, ki je pospešila tudi sekularizacijo politike in prava ter vzpon nacionalizma.

K temu je deloma pripomogla teorija evolucionizma, ki je začeni z Jeanom Baptistom Lamarckom, Charlesom Darwinom in Herbertom Spencerjem temeljito spodkopala dotedanja prepričanja o trajnosti in stanovitnosti narave. Evolucionizem je vplival predvsem na koncept univerzalne, večne, stalne in nespremenljive narave. Ponudil je povsem drugačen jezik kozmološkega razumevanja znotraj številnih disciplin, ki so med drugim povezovala naravo z nacionalno državo (denimo geografija in ekologija). Temeljna domneva, da se družba razvija od preproste in homogene do kompleksne in heterogene, je temeljila na volji do preživetja in napredka, ki sta bila ena temeljnih značilnosti evolucionističnega pogleda. Država in njene pravne strukture so bile po novem prav tako dojete skozi evolucionistično logiko boja, preživetja najmočnejših in naravne selekcije. Evolucionistični pogled je namreč podpiral prepričanje, da kulture in ljudstva v hierarhičnem smislu zasedajo določeno stopnjo razvoja glede na značilnosti družbene organizacije. V tem pogledu so evropske ustavne nacionalne države s svojimi institucijami in kulturnimi vzorci obnašanja predstavljale najvišjo in najbolj izpopolnjeno raven (Tully 1995, 65), ki naj bi prinesla uskladitev medrazrednih zahtev, modernost in razvoj (Hardt in Negri 2003, 88). Zato je postalo težko argumentirati kakršnokoli pozicijo pravic, ki bi bile v nasprotju z omenjenim diskurzom ali utemeljene v univerzalni, večni in nespremenljivi človeški naravi.

O obstoju večnih, univerzalnih naravnih pravic so začeli dvomiti na podlagi razvijajočih se družbenih teorij ter historicističnega razumevanja družbenih pojavov. Naravna teologija, ki je do sredine 18. stoletja tvorila zajeten seznam besedil, se je soočila z alternativnimi pogledi Comteja de Buffona, Davida Huma in Voltaira (Vincent 2010, 112). Z avtorji, kot so Weber, Marx, Durkheim, Nietzsche, Bentham in drugi, je vse večjo veljavo dobila domneva o njihovi zgodovinski pogojenosti. V duhu empirizma je bila postavljena Benthamova slavna izjava, da so pravice človeka »nesmisel na hoduljah«, kar kaže na to, da jih je jemal kot retoričen nesmisel, ki ne pomeni nič. Francoska deklaracija je bila zanj polna protislovij, neopredeljenih konceptov, zmešnjav in fikcij, ki jih je treba pojasniti tako, da bodo imele empiričnega referenta. Kot pravi, sta naravna pravica in dolžnost fiktivna termina, termini, kot so zakon, sankcija in suveren, pa ne (Korošec 1991, 74; Waldron 1978, 44).

Še en pomemben odmik od naravnega prava je nastal z delom francoskega zgodovinarja Alexisa de Tocquevilla (1805–1859), ki je leta 1831 obiskal Združene države Amerike in tam po naročilu francoske vlade opravil študijo ameriškega zaporniškega sistema. Na podlagi zapisov devetmesečne študije je kasneje nastala knjiga z naslovom *Demokracija v Ameriki* (1835), ki je zaradi komparativne vsebine pomembno izhodišče za raziskovanje prava v družbenem okolju (Deflem 2008, 22). V tem času je deloval tudi sir Henry James Sumner Maine (1822–1888), čigar delo *Staro pravo* (1861) velja za eno prvih socioloških študij prava. Tudi nemški zgodovinar in pravnik Friedrich Carl von Savigny (1779–1861) je pravo videl kot odraz družbe oziroma natančneje kot rezultat narodnega duha, ki deluje v zgodovini. Menil je, da je naravno pravo spekulativno izmišljeno in kot tako brezdanja domišljavost filozofov. Obstoje večnih in univerzalnih pravil je zanikal z argumentom, da ima vsak narod svojo individualnost in dušo (Kaufmann 1998, 83). Utilitaristične, zgodovinske in primerjalne študije so v nasprotju z naravnopravnimi avtorji proučevale praktična izkustva in družbene spremembe tako, da so spodbudile razvoj bolj sistematičnega pristopa z vidika analitičnega in znanstvenega raziskovanja.

Zelo inovativna je bila Marxova koncepcija človeka, ki ga je razumel predvsem skozi prizmo družbene organizacije in družbenoproduktivnih sil (Waldron 2010, 634). Pravo je zanj instrument za uresničevanje interesov vladajočega razreda, država pa posrednik za vzpostavitev družbenih institucij v politični obliki, pri čemer prevladuje iluzija, da je pravo utemeljeno na svobodni volji, ki ni odraz družbene moči (Marx 2005, 29). V njegovi teoriji je pravo institucija, ki opravičuje prakse kapitalističnih zakonov, čeprav se razglašajo kot veljavna in pravična za vse. Prežeta je z ideologijo vladajočega razreda in pronica v zavest proletariatu, ki jo sprejme, čeprav je prav na podlagi takšnega pravnega reda v podrejenem položaju. Marx tako tudi v *Deklaraciji o pravicah človeka in državljana* vidi »svoboščine«, ki s poudarjanjem načel svobode, enakosti in pravičnosti zastirajo dejanska razmerja zatiranja in izkoriščanja.

Namesto da bi ljudstvo doseglo svojo politično emancipacijo, oviram na tej poti po Marxovem mnenju doda nov zagon z razglasitvijo enakosti, svobode, varnosti in lastnine kot temeljnih človekovih pravic. Kot pravi, je fevdalna družba razpadla v svoj temelj, v človeka – toda ne v emancipiranega, temveč v sebičnega posameznika. »Ta

človek, član občanske družbe [buržoazije], je zdaj predpostavka politične države. Kot takega ga država priznava v človekovih pravicah [...] Človek se zaradi tega [nove svobode] ni osvobodil svoje religije, dobil je versko svobodo. Ni se osvobodil lastnine. Dobil je svobodo lastnine. Ni se osvobodil sebičnosti obrti, dobil je svobodo obrti« (Marx 1979, 178–179). Marx izpostavlja omejen domet francoske revolucije, s katero naj bi dosegli politično in človeško emancipacijo, a so ponižali politično skupnost v golo sredstvo za ohranitev tako imenovanih človekovih pravic: »da je bil torej *citoyen* [državljan] razglašen za služabnika sebičnega *homme* [človeka] [...] in da slednjič ne človek kot *citoyen*, ampak človek kot *bourgeois* velja za pravega in resničnega človeka« (Marx 1979, 175).

Waldron (2012, 631) opazuje, da je kljub slepi ulici, kamor so zašli dogodki po francoski revoluciji, *Deklaracija pravic človeka in državljana* še vedno predstavljala temeljna izhodišča liberalne misli skozi celotno 19. stoletje. A kot že rečeno, retorika naravnih pravic se je prilagodila pozitivističnemu in historicističnemu znanstvenemu diskurzu ter političnemu diskurzu države. Diskusije se po novem niso več osredotočale na naravo, temveč so pravice postale stvar družbenega konteksta. Liberalna politična reforma se je spremenila od prvotne konceptualizacije idej k institucionalni rekonstrukciji, pri čemer ni potrebovala abstraktne ideje o naravnem stanju, temveč empirični okvir problematizacije javnih politik, ki bi pomagale preoblikovati mreže tedanjih institucij. Ljudje so manj pogosto govorili o pravicah z abstraktnim transcendentalnim obstojem in začeli razmišljati o čisto dejanskih, empiričnih in neposrednih razlogih za uvajanje različnih pravnih in ustavnih odločitev (Waldron 2012, 632–633). Pravice so postale retorično sredstvo resničnih političnih bojov za oblast ali doseganje družbene egalitarnosti, enakopravnosti posameznika in političnih pravic posameznih družbenih skupin.

Pravice so se nekako prizemljile in se iz abstraktnega modela človeka preusmerile na živečega človeka s konkretnimi problemi in izzivi, povezanimi z svobodo, blaginjo in neenakopravnostjo. Tako so se namesto univerzalnih naravnih pravic pojavljale razprave in zahteve pravic, ki bi bile zavarovane z ustavo, pri čemer so se skozi 19. in 20. stoletje vzpostavljale pravice žensk, religijskih in narodnih manjših, delavcev in sužnjev. Ideja pravic človeka se je nadaljevala v obliki zagovora vrednot zasebne lastnine in osvoboditve od starega režima. Pravice so se izgrajevale na več področjih,

pri čemer 19. stoletje ni pretresel noben revolucionaren dogodek, temveč je nenehno prihajalo do političnih sunkov v verigi reakcij in zahtev glede spoštovanja pravic na področjih volilne pravice, ekonomske blaginje, delavskih pravic, izobraževanja, odprave suženjstva ter seveda samoodločbe in emancipacije izpod despotske nadoblasti (glej Ishay 2004; Lauren 2011). Na začetku 20. stoletja je bila teorija naravnih pravic videna le še kot »arhaični muzejski kos ali strašljiv mit, ki je obsedel nekatere Severnoameričane v njihovih manj reflektivnih trenutkih« (Vincent 2010, 70). Kljub vsemu pravice človeka, kot bomo videli, niso izginile iz intelektualne misli in političnega delovanja; videli bomo, kako se je argumentacija pravic pojavljala ob zagovoru nacionalne države oziroma nacionalne suverenosti (Moyn 2010, 29).

7.2 Liberalni nacionalizem na ontični ravni

Liberalizem je kompleksna doktrina, za katero lahko rečemo, da ima dve temeljni izhodišči: enakost človeških bitij ter poudarek na posameznikovi svobodi in avtonomiji. Po drugi strani liberalizem ni zgolj načelo, temveč tudi politična praksa, ki spreminja logiko delovanja oblasti in reproducira državo (Foucault 2003). Liberalizem se je pojavil kot omejevanje absolutne oblasti in se je v tem pogledu dopolnjeval z nacionalizmom. Toda zadnji se bistveno razlikuje od liberalizma v tem, da pravice interpretira v kolektivističnem smislu, medtem ko liberalizem izhaja iz pravic posameznika. V nadaljevanju se osredotočam na liberalne vidike nacionalizma ter argumentacijo pravic v izgrajevanju nacionalne države. Kot bomo videli, sta liberalizem in nacionalizem na tej ravni popolnoma kompatibilna. Čeprav takšno stališče v nadaljevanju problematiziram na ontološki ravni, želim najprej pokazati, kako se kaže na deklarativni.

Tamir (2008, 46) verjame, da »liberalni nacionalizem temelji na ideji, da morajo vsi narodi uživati enake pravice, njegova obča struktura pa izvira iz teorije individualnih pravic, ki je položena v njegovo jedro«. Prav zato, ker temelji na zagovoru človeške enakosti, posameznikove avtonomije in svobode, je zelo privlačen (Lichtenberg 1999, 168). Vprašanje pravic človeka se je v 19. stoletju predstavljalo kot vprašanje nacionalne emancipacije. Zdelo se je, da pravice lahko zagotovi le suverenost naroda. S tem ko je bila na eni strani konceptualizirana nacija kot kolektivni subjekt politične reprezentacije, odločanja in pravic (*demos*) in ko so se na drugi postopoma razkrajali

tradicionalni antagonizmi znotraj družbenega telesa, se je politični diskurz soočil z vprašanjem vzpostavitve enotnega družbenega telesa enakih posameznikov kot nosilcev pravic.

Takrat je bila nacija zastavljena na podlagi zasledovanja ciljev svobode, enakosti in bratstva, čeprav moramo vedeti, da so se v istem času pojavljali tudi razprave in pozivi k oblikovanju nacije kot kulturne sorodstvene entitete (denimo pri avtorjih, kot so Herder, Fichte, Schlegel in Müller, ki so nacijo razumeli predvsem znotraj kulturnih elementov, skupnega jezika, ljudskih običajev). A vendarle, liberalni nacionalizem se pogosto razume kot oznaka za nacionalna gibanja iz 19. stoletja, ko nacija kot skupnost politične pripadnosti in imaginarnega sorodstva še ni obstajala. V tem obdobju so nastala znana dela avtorjev, ki so nacijo opredelili predvsem z retoriko pravic, nacionalnost pa kot načelno stvar svobodne odločitve (Schulze 2003, 161) oziroma državljanstva.

Enotna nacionalna identiteta, utemeljena na kulturi, je bila daleč od realnosti. Tedanje populacije držav so bile namreč etnično, kulturno in jezikovno izrazito heterogene,⁷⁵ zato jih je bilo lažje notranje povezovati v skupni politični ideji, nasprotovanju staremu režimu in idealu pravic. Ideja o politično dejavnem ljudstvu ni bila zgolj pojmovna konstrukcija – bila je orožje (Schulze 2003, 161). Nacionalizem je bil v izhodiščni točki svojega političnega razvoja tako bolj kot z etnično in kulturno enotnostjo povezan z idejo pravic človeka, ki je predstavljala njegovo jedro. Zato ga Lichtenberg (1999, 167) označi kot razsežno kozmopolitsko silo, povezano s svobodo in liberalizmom. Država, nacija in pravice človeka so se dopolnjevali kot nikoli dotlej niti poslej.

V tem slogu se je Mazzini spraševal: »Kaj je država drugega kot mesto, ker so naše individualne pravice najbolj zavarovane?« (v Moyn 2015, 121) in nosil prapor, ki je imel na eni strani napis »Svoboda, enakost, človeštvo«, na drugi pa »Enotnost, neodvisnost«. Čeprav Moyn (2010, 29) meni, da Mazzinijev napis implicira nacionalno enotnost, pa lahko Mazzinija beremo tudi drugače. Bolj kot za nacionalno enotnost si je namreč prizadeval za mir in sožitje na ravni človeštva. Prepričan je bil, da je to mogoče doseči z nacionalnim povezovanjem, ki na koncu vodi v povezovanje na ravni sveta na

⁷⁵ V tem času so v Franciji vedno govorili francosko le v 15 od 83 departmajev (Schulze 2003, 164).

podlagi spoznanja o skupnem izvoru in skupnih ciljev vseh ljudi. Beseda, ki to najbolj označuje, je enotnost, toda kot pravi, v najširšem možnem smislu: »Enotnost v nebesih in na zemlji, enotnost v vsakem posameznem delu te Zemlje, enotnost v človeštvu in končno, enotnost v vsakem človeškem bitju.« (Mazzini 2009a, 55) Človeštvo je zanj cilj, nacija pa sredstvo, ki bo ta cilj postopoma skozi vztrajen razvoj dosegla (Mazzini 2009b, 62). Kot vidimo, Mazzini verjame, da sta nacionalna neodvisnost in samoodločba sredstvo človeškega napredka in posameznikove emancipacije in da je nacija sredstvo za doseganje miru in svobode.

Nacionalna država je zanj pot k demokratični participaciji posameznikov ter k bodočemu mednarodnemu bratstvu vseh ljudstev (Recchia in Urbinati 2009, 1–2). Prepričan je, da morajo ljudje, da bi lahko zagotovili enotnost na ravni človeštva, najprej postati svobodni in enakopravni, zavedati se morajo svoje individualnosti in načela – postati morajo narod. Mazzini se pri zasledovanju svojih ukvarja z vprašanjem, ali je možno na osnovi retorike pravic upravičiti politiko nacionalnosti, pri tem pa ugotovi, da zgolj zaupanje v liberalne pravice ne bo prepričalo ljudi, da bi se bili za družbene spremembe in zlom despotskih režimov pripravljene žrtvovati in bojevati. Zato nacionalno samoodločbo razume kot konstitutivno politiko in kot nujen pogoj za implementacijo zastavljenih ciljev (Recchia in Urbinati 2009, 8–9).

Nacija po Mazzinijevem prepričanju vodi v svobodo in zastopa interese vseh ljudi, pri čemer imajo vse nacije enako vrednost. Med njimi ni nobene hierarhije, medtem ko naj bi širitev demokratičnih nacionalnih držav privedla do sožitja med narodi, ki bodo različne interese sposobni reševati nenasilno (Recchia in Urbinati 2009, 17). Glede pravic posameznika je bil prepričan, da so te nesporen dosežek moderne dobe in da nekatere izmed njih v nobenem primeru ne smejo biti kratene. Mazzinijeva izvirnost je predvsem v tem, da skupna volja, čeprav predstavlja temelj legitimacije politik, ni neomejena; omejuje jo zakon človeštva, ki naj bi bil zastavljen v podobnem smislu kot Kantov moralni imperativ in hkrati zahteva podelitev državljanskih in političnih pravic vsem državljanom ter izobraževanje, skladno z etosom republikanskih vrednot in mednarodnim bratstvom (Recchia in Urbinati 2009, 13).

Mazzinijev vpliv, čeprav posreden, je bilo moč čutiti tudi v Nemčiji, kjer je mešanica nacionalnih in liberalnih idej najbolj zaznamovala izobražene, še posebno protestante pa

tudi obrtnike iz nižjih razredov (Mommsen 2011, 415). Liberalne težnje v času združevanja Nemčije so bile temeljno namenjene večanju stopnje participacije meščanov v javnih zadevah in vladanju; te so najpogosteje izhajale iz Kantove filozofije in načela samoodločanja avtonomnega posameznika. Liberalci so zase trdili, da zagovarjajo interese države in nacije, s čimer so se zavzeli tudi za pravne, administrativne in ustavne reforme (Mommsen 2011, 410). Med njihovimi temeljnimi zahtevami so bile zahteva po enakosti državljanov ter odprava fevdalnega reda in privilegijev, svoboda in zaščita pred državnim poseganjem v zasebno življenje, politična participacija, pravna država, svoboda veroizpovedi, svoboda združevanja in svoboda tiska.

Niso pa bili enotni glede odprave tedanjih političnih akterjev in možnosti, da bi na njihova mesta postavili svojih ljudi⁷⁶ (Mommsen 2011). Mommsen opaža, da je v Nemčiji na polovici 19. stoletja prisoten liberalni duh nacionalizma, ki je v središče postavljala idejo pravic. Tako kot Mazzini so nemški politiki verjeli, da bo nacionalna enotnost prinesla zmago liberalizma (Mommsen 2011, 414). Podobno je bila zastavljena tudi nemška ustava iz leta 1848, ki je nastala ob razpravi, katere pravice naj pripadajo državljanom nove države in kakšna naj bo politična struktura države, pri čemer je bila nacionalnost opredeljena s konceptom državljanstva in ne z etnokulturnimi ali jezikovnimi kriteriji⁷⁷ (Breuilly 1993, 106). Nekoliko drugačen pogled na to izpostavi Hunt (2007, 184), saj ugotavlja, da je nemška liberalna ustava upoštevala predvsem pravice (potencialnih) Nemcev, ne pa tudi pripadnikov drugih etničnih skupin znotraj svojih meja.

Liberalni nacionalizem se je uveljavljal v različnih delih Evrope in sveta. Denimo rusko liberalno plemstvo je želelo ubraniti ustavo pred avtokratskim carjem, pri čemer je eden

⁷⁶ Večina nemških liberalcev ni želela revolucije po vzoru Francije. Rušitev vlade so zagovarjali le najbolj radikalni liberalci, ki so enako goreče zagovarjali tudi nacionalno idejo. Zmerni in radikalni liberalci so v revoluciji z združenimi močmi nastopili proti konservativnim silam, a kljub temu revolucija na koncu ni uspela. Ustava, ki jo je sprejela frankfurtska skupščina, je bila korenito prilagojena konservativnim interesom, nekateri liberalni dosežki pa so bili v celoti preklicani. Čeprav so bili liberalci v tem primeru premagani, pa vrnitev k predrevolucijskemu birokratskemu absolutizmu ni bila več mogoča (Mommsen 2011).

⁷⁷ Breuilly zagovarja to stališče, ker pri vzpostavljanju nemške nacionalne države vprašanje, ali bo obveljal teritorij male ali velike Nemčije oziroma ali bo nova politična enota vključevala vse Nemce, ni bilo v ospredju. Temelj združevanja je bil resda zgodovinsko in kulturno določen. Nemška kultura je igrala pomembno vlogo pri vzpostavljanju države same, čeprav njen ključni namen ni bil politični izraz kulturne identitete (Breuilly 1993, 106).

izmed predstavnikov aristokracije izjavil: »Ta božanski zakon je bil razglašen za vse ljudi v enaki meri in posledično ima vsak posameznik enako pravico do njegove izpolnitve. Zato rusko ljudstvo ni last ene osebe ali družine. Nasprotno, vlada pripada ljudstvu in je vzpostavljena za dobro ljudstva in ljudstvo ne obstaja za dobro vlade.« (Bayly 2011, 844) Na podoben način so se ustave držav Latinske Amerike eksplicitno zavezovale k svobodi, enakosti in pravicam človeka (Lauren 2011, 37). Simon Bolivar je verjel, da lahko Kolumbija pokaže pot do univerzalne svobode in pravičnosti, medtem ko je to za Poljsko menil Adam Mickiewicz (Hunt 2007, 183). Za ideale francoske revolucije so se zavzemali tudi nekateri politiki v otomanskem imperiju, Braziliji, na Japonskem, ki so poudarjali pravice posameznika, zasebno lastnino, pravno državo in pomen ekonomije.

Kot vidimo, liberalni nacionalizem predstavlja popolno spojitev retorike pravic z argumentacijo političnih sprememb na ravni države. Pravice človeka so bile temeljni element ustave, ta pa je naprej nastopala kot temeljni element nacionalne države. Na sredini 19. stoletja je bilo mogoče zastopati liberalna in nacionalna načela hkrati. Breuilly denimo ugotavlja, da so se nekateri Nemci, Italijani, Madžari in drugi imeli tako za liberalce kot tudi nacionaliste. Sočasno so si zastavljali nacionalistične in tudi liberalne zahteve ter poskušali slediti obema ciljema hkrati, (čeprav so končni cilji nacionalizma in liberalizma nekompatibilni) (Breuilly 1993, 13). Nacionalne zahteve so bile liberalno obarvane, saj je šlo v osnovi za temeljno enakost in spoštovanje posameznikovega razmišljanja in svobode znotraj kolektivnega odločanja (Waldron 2012, 635). Toda v luči nacionalizma so pravice človeka izgubile svoj primat, saj so v resnici postale ne cilj, pač pa sredstvo argumentacije nacionalne države. Kot pravi Hunt (2007, 183), je bila nacija, in ne pravice človeka, odskočna deska za artikulacijo univerzalnih načel.

7.3 Liberalni nacionalizem na ontološki ravni

V prejšnjem delu poglavja smo videli, da liberalna in kozmopolitska nacija dobro deluje v teoriji, saj je nanjo možno navezati veliko osvobajajočih, demokratičnih in svobodomiselnih stališč. Toda kot se izkaže, je nacija, ki bi lahko tudi v praksi zagotavljala enakopravnost in svobodo posameznika kot človeka (in ne kot pripadnika nacije), nemogoča. V nadaljevanju želim izpostaviti prav to nezmožnost liberalnega

nacionalizma. V ospredje postavljam vprašanje, ali je liberalni nacionalizem resnično liberalen, se pravi, ali resnično stremi k spoštovanju pravic vseh posameznikov, o čemer je bil govor v prejšnjem poglavju. Namreč, v začetni fazi, ki jo mnogi označujejo za liberalno, je nacija nastopila proti tistim, ki so zagovarjali konservativne vrednote hierarhičnega družbenega reda, v fazi njene popularizacije pa je spodbujala oblikovanje partikularnih kulturnih nacionalnih identitet tudi na podlagi negativnega odnosa do tujcev.

V 18. stoletju je bila etnična identiteta lokalno in ne nacionalno zaznamovana. Državljanke neke države sta združevala vladar in skupen teritorij, primordialni ali etnokulturni elementi nacije pa so bili precej obrobnega pomena. Posameznikova etnična identiteta je bila stvar zasebnosti, ni bila spolitizirana ali institucionalizirana. Tudi liberalno-demokratski diskurz je gradil podobo, kot da je razbremenjen kulture, rekoč, da temelji na univerzalističnih vrednotah, ki so neodvisne od barve kože, rase, spola in veroizpovedi. Ideja nacije je predstavljala opredmetenje abstraktne človeškosti, ki združuje vse ljudi.

Toda v resnici liberalni nacionalizem prav tako (kot romantični nacionalizem) temelji na domnevah neke (liberalne) kulture, ki ji daje prednost pred drugimi kulturami, pri čemer za njeno uveljavljanje pogosto uporablja povsem neliberalna asimilacijska sredstva. Denimo, francoska ureditev je priznavala pravice posameznika, ne pa tudi pravico do lastne kulturne identitete, če se ta ni ujemala s francosko (glej Smith 2005, 58). Dvom o obstoju liberalnega nacionalizma izpostavlja tudi Rizman, ki za zgodnjo francosko nacijo pravi:

Da je šlo v resnici za mit, nam razkriva prototip moderne države – jakobinska in Napoleonova Francija, ki je postala narod – nacija šele dobro stoletje pozneje. »Grande Nation« se je rodila šele potem, ko je neusmiljeno zatrla jezike in kulture kakega ducata majhnih narodov, tj. Bretonce, Okcitanke, Katalonce, Baske, Alzačane, Korzičane in druge. (Rizman 1995, 118)

Liberalnost nacionalizma je torej omajana predvsem zaradi ljudi, ki so iz skupnosti izključeni bodisi na podlagi barve kože bodisi znanja jezika, religije ali pa so bili neprostoVOLjno ali celo nasilno asimilirani v »nacionalno« kultura. Liberalni

nacionalizem se je tako izkazal za precej neliberalnega, takoj ko bi se lahko uveljavila kakršna koli tuja različica, drugačna od dominantne (Tamir 2008, 18–24).

Koncept nacije se tako izkaže kot političen in etnokulturnen hkrati. Nacija (*nasci*), ki je sprva označevala rojstvo, tega pomena nikoli ni zares izgubila. Pomen nacije je bil precej nekonsistenten, in kot pravi Schulze (2003, 163), sta se obe narodnostni ideji, tako subjektivno politična francoske revolucije kot objektivno kulturna nemške romantike, medsebojno oplajali, se križali in v času krize, izgube smisla ponujale orientacijo, skupnost in transcenco. Pred koncem 19. stoletja resda nihče ni bil povsem prepričan, kaj pomeni biti Francoz, kaj zgleden podložnik angleškega kralja in katere ljudi zajema kategorija Nemeč, toda obstajali so številni predsodki, stereotipi in predstave o določenih skupinah ljudi, čeprav niti te niso bile stabilne niti sistematične. Prvi poskusi sistemizacije so nastali že na polovici 16. stoletja kot poskus opredelitve evropskih nacionalnih karakterjev, ki so jim bili pripisani določeni temperamenti, osebnostne značilnosti in značaj. Italijanski teoretik Julius Caesar Scaliger je v 16. stoletju zapisal, da so:

Nemci močni, preprosti, iskreni v prijateljstvu in sovraštvu. Švedski, Norvežani, Grenlandci in Goti so zverinski in prav tako Škoti in Irci. Angleži so zahrbtni, razdražljivi, arogantni, posmehljivi in prepirljivi, notranje razdeljeni, bojeviti, ko so združeni, trmasti, neodvisni in neusmiljeni. Francozi so pozorni, prilagodljivi, bistri, človeški, gostoljubni, zapravljeni, ugledni, bojeviti; prezirajo svoje sovražnike in so ravnodušni do sebe; se obvladajo, so pogumni, ne preveč vztrajni in daleč naokoli najboljši jezdec. (v Leerssen 2006, 56)

Tudi Smith (2005, 129) pravi, da so narodi državljanski in kulturni oziroma etnični hkrati, saj tudi tisti bolj »državljanski« svojo mobilizacijsko moč črpajo iz prepričanja o skupnih prednikih, kulturi in zgodovini. Podobno Habermas (1999, 283) ugotavlja, da je na točki, ko je nacionalna ideja prešla v predstave preprostih ljudi, že postalo jasno, da je politični koncept nacije prevzel konotacije njegove predpolitične kulturne različice, in sicer ravno sposobnost proizvodnje stereotipov, ki so z nacijo povezani kot s konceptom izvora.

Habermas (1999) sicer meni, da so se demokratični režimi izkazali za bolj stabilne v primeru, ko se je nacionalna identiteta razvijala znotraj revolucionarnih bojev za državljanske pravice znotraj obstoječih držav, medtem ko so bile po njegovem mnenju

demokracije, ki so se razvile s pomočjo nacionalističnih gibanj, manj stabilne. Vendar tu ni povsem jasno, na kaj meri, sploh če pomislimo, da se je Francija po revoluciji nenehno spoprijemala s poskusi restavracije starega režima, revolucionarji pa so svoje cilje dejansko zagotavljali z nasiljem in kršitvijo pravic tistih, ki niso podpirali njihove politike. Tudi nasprotniki republike so bili precej neusmiljeni do podpornikov revolucije, še posebno v Angliji, kjer je monarhična oblast ostro reagirala proti razglasitvi francoske republike in usmrtni kralja. Tomas Paine, avtor besedila *Pravice človeka*, je leta 1792 zaradi svojega političnega mnenja iskal zatočišče prav v Franciji (Hunt 2007, 178). Nasilje oblasti in zatiranje upora sta bila tedaj normalna praksa tudi v državah, ki so sicer veljale za demokratične in liberalne.

Tak nacionalizem težko interpretiramo kot liberalen. Njegovo liberalnost mu lahko priznamo zgolj na nominalni ravni, se pravi, ker temelji na retoriki pravic, ne pa zato, ker bi bil enakopravnejši, tolerantnejši, bolj inkluziven in bolj demokratičen. Čeprav v nadaljevanju ohranjam razlikovanje med liberalnim in kulturnim nacionalizmom, je to zgolj zato, ker obstaja določena razlika med njunimi temeljnimi izhodišči, ne pa tudi zato, ker bi verjela, da je eden bolj demokratičen od drugega. S tem zagovarjam tudi mnenje, da jasne ločnice med enim in drugim ni mogoče zarisati, saj kot pravi Griffin (1994, 150), liberalni hitro preraste v neliberalnega oziroma ima kulturni lahko tudi liberalne značilnosti in obratno (Brubaker 2004).

Na omenjenih domnevah lahko v celoti zanikamo funkcionalno razlikovanje med domnevno inkluzivnimi nacionalizmi, ki so bili v preteklosti poimenovani državljanski, revolucionarni, demokratični, zahodni in liberalni, ter ekskluzivnimi nacionalizmi, ki so jim različni avtorji rekli etnični, kulturni, romantični, vzhodni in neliberalni. Dihotomija med etničnim in državljanskim nacionalizmom je postala predmet kritike številnih avtorjev (Smith 2005; Brubaker 2004). Liberalni nacionalizem je bil označen za mit⁷⁸ (Yack 1999), saj se vse nacije sklicujejo na svojo posebno zgodovino, ozemlje in značaj. Poleg tega Yack (1999, 105) pravi, da je ločevanje med dobrim patriotizmom in slabim nacionalizmom del orientalističnega diskurza o drugem: »Označevanje politične

⁷⁸ Pri tem tudi sama ugotavljam, da je označevanje partikularnih nacionalizmov kot liberalnih in zato inkluzivnih povsem neustrezno. To je razvidno v izbruhu rasizma, ki je sledil finalu miss Francije leta 2014, ko je bila izbrana temnopolta Flora Coquerel, rekoč, da ne predstavlja prave francoske lepote. Podoben primer je francoska nogometna reprezentanca, ki je sestavljena iz pretežno temnopolnih Francozov, ki po mnenju Jean-Marie Le Pen ni pristna francoska reprezentanca.

skupnosti v tako imenovanih državljanskih nacijah za racionalno in prostovoljno pripadnost nizu političnih principov razumem kot nedopustno mešanico samočlaščenja in iluzij.« Po drugi strani je zgodovina liberalnega nacionalizma uporabna tudi za konstrukcijo nacionalizma samega; kot pravi Hobsbawm (1999, 255), so zgodovinarji za nacionalizem to, kar so »gojitelji maka v Pakistanu za odvisnike od heroina – dobavljajo osnovno surovino za trg«. Zato ni presenetljivo, da je ideja o liberalnem nacionalizmu še vedno razširjena, saj je ideološki temelj, na katerem slonijo nekateri evropski narodi.

Ločevanje med liberalnim in etnokulturnim nacionalizmom je po mojem mnenju sprejemljivo le, če ne predvideva razlik med inkluzivnostjo oziroma ekskluzivnostjo, saj so vse oblike nacionalizma hkrati vključujoče in izključujoče, le da imajo različne kriterije vključevanja in izključevanja (Brubaker 2004).⁷⁹ Tudi Tamir (2008, 47) pravi, da neujemanja, ki jih najdemo v liberalnih teorijah, kažejo na to, da se je v liberalno misel zlilo veliko narodnih elementov, čeprav tega nihče ne prizna; liberalno pojmovanje pravičnosti je namreč enako partikularistično in velja za jasno opredeljene in sorazmerno zaprte družbe, ki dajejo članom prednost pred nečlani. Kot zanimivo ugotavlja avtorica (prav tam), je domneva o liberalnem nacionalizmu kot inkluzivnem konceptu, ki temelji na prostovoljnem članstvu, napačna, kar se kaže v dejstvu, da se državljanstvo v liberalni državi pogosteje dobi z rojstvom kot pa s prostovoljno privolitvijo. Da so ideje pravic in nacije v svojih temeljih medsebojno povezane, verjame tudi Breuilly (1993, 5), ki pravi, da je eden od temeljev nacionalizma kot kulturnega gibanja prav ideja o naciji kot neodvisne skupine državljanov.⁸⁰

⁷⁹ Brubaker namesto razlikovanja med liberalnimi in romantičnim nacionalizmom gradi razliko med nacionalizmom, ki znotraj že obstoječe države propagira nacijo (angl. *nationalizing state*), in nacionalizmom, ki državo šele vzpostavlja (angl. *state-seeking nationalism*). Prvi je mnogo bolj razpršen, se ne pojavlja v obliki ljudskega gibanja in ima manj jasne cilje, zaradi česar je težje opredeliti, kaj točno je pri njem »nacionalističnega«, saj gre bolj za politiko, ki vključuje tako uradne ukrepe kot tudi neuradne prakse znotraj in zunaj države. Medtem ko drugega poganjajo gibanja za osvoboditev z jasno definiranimi nameni, tudi v primerih, ko del gibanja zagovarja popolno odcepitev, drugi del pa avtonomijo znotraj obstoječe države (Brubaker 2009, 84).

⁸⁰ Breuilly denimo meni, da je ameriško gibanje, ki ga zaznamuje boj za neodvisnost, postalo nacionalno, šele ko se je začel navezovati na ideje distinktivnih elementov kulturne identitete (Breuilly 1993, 5). Problem Breuillyja je v tem, da o nacionalizmu v 18. stoletju razmišlja skozi predpostavke sodobnega nacionalizma, kar privede do zmanjševanja pomembnosti dejstva, da je imel nacionalizem v 18. stoletju povsem drugačen pomen, kot ga ima danes. Če bi sledili Breuillyju, bi rekli, da ta francoska nacija v času francoske revolucije ni bila nacionalistična. Temu težko pritrdimo, še posebno s stališča, da naše zanimanje za analizo dolgega trajanja *la longue duree* poskuša zapopasti prav transformacije pomenov, ki so se dogajale skozi pretekla stoletja.

Kakšen bi torej moral biti nacionalizem, da bi ga lahko imenovali liberalen? Lord Acton je zapisal, da je zgolj svoboda tista, ki lahko zagotovi omejevanje oblasti, in samo svoboda lahko koristi vsem posameznikom enako. Liberalni nacionalizem torej lahko izhaja iz nacije, vendar je ne postavlja za vrhovni element pri določanju oblike države. Tak nacionalizem stremi k raznovrstnosti namesto k homogenosti, k složnosti, in ne k enotnosti ter, najpomembneje, k zaščiti pogojev enakopravnega političnega življenja. Tak nacionalizem ne bi žrtvoval pravic posameznika v imenu enotnosti, temveč bi jih zaščitil na podlagi v sožitja in ohranjanja različnih narodov znotraj ene države (Acton 1907, 289). Namesto da bi uvajal nacijo kot zunanjo omejitev in nujnost, ki se ji mora posameznik podrediti, bi se usmeril k izgrajevanju državne infrastrukture za izvajanje svobode posameznika.

Česar pa Acton očitno ni vedel, je, da nacije niso naravne, da niso rezultat posameznikove svobodne volje in ne nazadnje, da niso samouresničljive niti samoumevne. Poleg tega ni vedel, da človek kot emancipirano bitje ne obstaja oziroma da se oblasti ni možno rešiti – da se je možno zgolj določeni oblastni strategiji postaviti po robu z drugo (Dolar 2010, 26–27). Liberalni nacionalizem torej ne prinaša večje svobode posameznika, temveč le drugačen način podrejanja. Kajti, kakšna je svoboda posameznika, ki nima možnosti opredeliti se kot nepripadnik katerekoli nacije? Tudi svoboda ni nevtralen in absoluten pojem, temveč je vedno določena znotraj partikularnega diskurza. Nekateri jo razumejo v okviru predpostavke *laissez-faire*, nekateri v okviru naravnega stanja, nekateri pa skozi podporne institucije socialne ali nacionalne države.

Hipotetično rečeno, če bi bili posamezniki s francosko revolucijo osvobojeni vsakršne oblasti, nacija nikoli ne bi bila formirana. Kajti na začetku 19. stoletja je bila nacija na ravni ljudskih množic približno tako neuporaben pojem, kot si je danes težko predstavljati svet brez nacij. Zato je katerakoli oblika nacije lahko le rezultat manipulacije ljudskih identitet, ki so namesto fevdalnim in religijskim hierarhijam sčasoma postale podložne naciji na istih predpostavkah poslušnosti, dolžnosti in ubogljivosti. Temeljna zabloda nacionalizma je domneva, da nacionalna omogoča tako svobodo posameznika kot nacije. V tej doktrini je posameznik svoboden le kot državljani oziroma član nacije, ki predstavlja obliko kolektivne svobodne volje (Hadžidedić 2016). Vendar liberalni nacionalizem ponuja zgolj eno različico svobode,

in sicer v obliki podreditve nacionalni državi, nacionalni identiteti, nacionalni enotnosti in nacionalni neodvisnosti. Znotraj diskurza nacionalizma prav to vodi k uresničevanju pravic človeka.

7.4 Nacionalizem, pravice človeka in biopolitika

Če je bil nacionalizem sprva zastavljen na pretežno liberalnih domnevah, se moramo vprašati, kaj je bil vzrok, da so za doseganje teh ciljev začeli uporabljati povsem neliberalne tehnike. S tem merim na politike, ki so v imenu svobode in avtonomije posegale prav v avtonomnost in svobodo posameznika. V nadaljevanju želim pokazati, da liberalna načela ne osvobodijo človeka, temveč ga zgolj podvržejo drugačnim oblikam oblasti. Nacionalna ideja se je v tem pogledu umestila v delovanje moderne države. Pokazati želim, da je nacionalizem primarno biopolitični fenomen in proces civiliziranja ljudi kot nacije, še posebno skozi nadzor njihovih kolektivno-individualno kodiranih teles (Spektorowski in Ireni-Saban 2013, 94). Kot sem omenila v prejšnjem delu poglavja, nacije niso samouresničljive kategorije, temveč so učinek politik in širše družbene vednosti, ki nastane kot naključna igra odnosov dominacije.

Vzpostavitev nacionalne države je bila predvsem politično vprašanje odprave fevdalnega reda. S tega vidika je nacionalizem odraz težnje upravljanja večjih skupin prebivalstva, ki so nenadoma vstopili v prej ekskluzivno politično areno (Breuilly 1993, 19). Seveda je pri tem izhajal iz širših družbenih pogojev, povezanih z modernizacijo družbe (Gellner 1983), razvojem kapitalizma in tiska (Anderson 1998), toda proces formacije nacij se je končal predvsem na podlagi političnih vzgibov vzpostavljanja nacionalne države. Breuilly (1999, 165) denimo pravi, da je bil nacionalizem v začetnih fazah argument političnih elit, soočenih z intelektualnim izzivom, kako legitimirati delovanje države, ter s političnim izzivom, kako pri družbenih skupinah spodbuditi podporo novim političnim praksam. Nove države, ki so vzniknile iz multietničnih imperijev, kot sta otomanski in habsburški, so bile oblikovane kot nacionalne države, saj so zahtevo po osvoboditvi legitimirale na podlagi nacije. Toda to niso bile nacionalne države, temveč nacionalizirajoče se države (angl. *nationalizing states*) (Brubaker 2009, 83).

Ko je bila nacija enkrat uveljavljena na konceptualni ravni, jo je bilo mogoče prek politik unifikacije deloma tudi dejansko konstruirati (Bell 2003). To kaže na paradoks nacionalizma, ki po eni strani izhaja iz samoumevnosti obstoja nacije, po drugi pa uvaja politične programe, ki obravnavajo nacijo kot nekaj še neizgrajenega (Bell 2003, 5). Ko je v zadnji tretjini 19. stoletja postalo jasno, da sta demokratizacija politike in širitev volilne pravice neizogibni, je postalo jasno tudi, da za volilne upravičence ni možno predvidevati, da bodo avtomatično podprli novo oblast. Še posebno zato, ker je nacionalna država temeljila na novi obliki družbene organizacije, ki ni imela posebne vrednosti v tradicionalnem redu, je postala potreba vladajočih razredov za doseganje lojalnosti nižjih slojev vedno bolj očitna (Hobsbawm 2007, 101). Vprašanje nacionalne identitete in lojalnosti se je tako znašlo v središču upravljalvske oblasti, katere cilj je upravljanje življenja ljudi, tako da poskuša nanj vplivati, ga nadzirati, usmerjati in regulirati.

Predvsem zato ker je bila nacija zgodovinsko nekaj novega, je bila tradicionalna stanovska podrejenost nadrejenim družbenim slojem utemeljeno postavljena pod vprašaj. Tradicionalne vrednote, ki so jih ljudje negovali do kralja, in domačnost starega režima niso bili odpravljeni čez noč. Še manj so bili odpravljeni, ker bi bilo to samoumevno dobro. In ko je bila na mesto suverena po novem postavljena nacija, se je pokazala tudi potreba po modifikaciji obstoječih lojalnosti pri ljudeh. Padec absolutizma je gotovo povzročil nemalo negotovosti v družbenem redu, znotraj katerega so vsi posamezniki postali formalno enaki, ne le pred Bogom, temveč tudi pravno (Tamir 2008, 17). Družba, ki je stoletja temeljila na odnosu podrejanja in zvestobe, je pod političnimi pritiski te odnose nadomestila in jih spremenila. V 19. stoletju se na poti do ustanovitve ali krepitve nacionalne države pojavijo številni strokovni politični administratorji, ki se, kot pravi Burchell (1991, 123), ukvarjajo z vprašanjem »nacionalne blaginje kot intelegibilnega področja politične aritmetike, ki ugotavlja prispevek slehernega posameznika k političnemu dobremu«.

Temeljno vprašanje revolucionarjev ob koncu 18. stoletja je bilo vprašanje vzpostavitve ali konsolidacije novega reda: kako zagotoviti, da bodo preprosti ljudje prepoznali vrednote svobode in enakosti kot svoje in se s tem odpovedali tradicionalnim odnosom dominacije. V predstavah preprostih ljudi so bile namreč zakoreninjene tradicionalne ideje, povezane s starim režimom, medtem ko je bila ideja republike še na polovici 19.

stoletja za številne podeželane težko razumljiva. Weber (1976, 248) navaja domnevne izjave kmetov, ki so se še leta 1848 spraševali, kdaj bo določen nov kralj, saj so bili prepričani, da če ni kralja, potem ni vlade (Weber 1976, 248). Francoska Druga republika je bila v spominih ljudi presonificirana, zaradi česar so pet desetletij kasneje nekateri menili, da »danes mora biti [republika] pa že precej stara gospa« (Weber 1976, 248). Potreba po povezovanju ljudi, da bodo spremenili svoje tradicionalne vloge in se prepoznali kot pripadniki nacije, se tako pojavi v kontekstu delovanja nacionalne države (glej Weber 2013, 427). Dejstvo namreč je, da kmečko prebivalstvo ni bilo zainteresirano za politično debato, če jih ni neposredno zadevala (Weber 1976, 243). Glede na predstavljeni izziv postane jasno, kakšna je bila naloga upravljalvske oblasti pri razvoju nacionalizma. Nacionalne identitete ni mogoče ukazati, jo zahtevati ali predpisati. Treba jo je, kot bi rekel Hobsbawm, izumiti, treba je osvojiti srca ljudi. Populacija torej postane cilj vladnih politik, nacionalizem pa vidik upravljalvske oblasti, znotraj katere ideja nacije dobi uporabno vrednost. Kajti ravno znotraj te oblasti postane ključno vprašanje, kako obvladati državo in njene prebivalce.

Večkrat sem že omenila, da so politike regulacij populacije odraz spoznanj, da ima ta svoje lastno življenje in da deluje kot zaključena organska celota. Tudi nacija je bila dojeta na tak način, kot vsota vseh posameznikov znotraj teritorialne države. Ravno na predpostavki zamejenosti postane vladljiva, oprijemljiva in merljiva. V tem kontekstu se pojavijo ključna vprašanja, s kakšnimi politikami je možno doseči ljudsko podporo in lojalnost nacionalni državi. Tako je tudi zasebno življenje posameznika, kamor je nekdanj spadala etnična oziroma kulturna identiteta, z novo upravljalvsko politično racionalnostjo postalo tarča vladnih politik. Družbene spremembe so spodbujali z zakonodajo, posebnimi državnimi telesi, propagando, tiskom, društvu, izobraževanjem, nevladnimi organizacijami in tako naprej (Brubaker 2009, 83–84; Breuilly, 1993). Zato da bi lahko zagotovili obstoj nacionalne države oziroma jo konsolidirali, je bilo treba spremeniti skupnost prebivalcev znotraj njenih meja v pripadnike nacije. Tako vsaj meni Balibar (1994), ki pravi, da preobrat, ki ga prinese uvedba ideje ljudske suverenosti, lahko analiziramo z vidika stremeljenj držav 19. in 20. stoletja, da bi v svojo organsko konstrukcijo vključile univerzalno predstavništvo populacij.

Nacionalna država, ki na eni strani temelji na naciji, na drugi pa na pravicah človeka, je bila ključen razlog vzpostavljanja enotnega in združevalnega pravnega političnega reda,

skozi katerega so posamezniki integrirani v državo (glej Bruchell 1991, 144). Najprej smo imeli državo, potem pa je znotraj nje nastala nacija. Pravice človeka so bile pri tem način njene organizacije in področje delovanja. Predstavljale so praktično načelo, ki se je kazalo kot omejevanje avtoritativne politične moči in zaščite posameznika. Liberalni nacionalizem zato ni zgolj ideologija, temveč predvsem način in princip »dobrega« upravljanja oziroma vladanja, ki predvideva, uporablja in spodbuja avtonomijo in odgovornost posameznika. Diskurz nacionalizma in pravice človeka so temelj za vzpostavitev številnih mehanizmov, ki želijo notranje spremeniti izvajanje vladne moči. Njihova načela ne ukinjajo države, temveč so princip njene modifikacije, ohranitve, razvoja in izboljšanja. Pravice človeka so tako v resnici pomenile omejevanje države, ne da bi ob tem želele spodnesti njeno bazo, s čimer jo samo še utrjujejo (glej Foucault 2008a). Naravne pravice, ki potencialno predstavijo limit države, postanejo cilj njene realizacije. Čeprav se pravice človeka kažejo kot oblika prava, gre v resnici za načine doseganja ciljev, ki jih pravo samo (vsaj nekaterih) ne more zagotoviti.

Pravica do življenja, telesa, zdravja, sreče, do zadovoljitve potreb, pravica, da človek onstran vseh zatiranj in odtujitev znova odkrije, kaj je, in vse, kar zmora biti, ta »pravica«, tako nerazumljiva za klasični sodni sistem, je bila politični odgovor na vse te nove postopke oblasti, ki prav tako ne izhajajo iz tradicionalnega prava vrhovne oblasti. (Foucault 2010, 138)

Liberalni nacionalizem se je razvijal kot vednost o ustreznem, primernem in dobrem delovanju države in družbe v njej. Ta diskurz je ustvaril tudi meje sprejemljivega in nesprejemljivega vladanja, ki je v ospredje postavljala posameznikovo svobodo in avtonomijo. To se lahko izraža v negativni obliki kot zmanjševanje čezmernih državnih pristojnosti na podlagi zagovora temeljnih pravic posameznika (Burchell 1001, 125), medtem ko je nacionalizem vzbudil težnje oblasti po upravljanju prebivalstva. To pa je dejansko pomenilo poseganje v posameznikovo svobodo in avtonomijo, saj so bili koncepti nacije in pravic človeka med preprostimi ljudmi brez legitimnosti, uporabne vrednosti nekaj novega in neobičajnega. Da bi nova oblast pridobila veljavo in postala verjetna, so politični vodje morali začeti usmerjati življenja posameznikov. Liberalne cilje so dosegali z neliberalnimi tehnikami, saj se niso posluževali načela *laissez-faire* (pustiti pri miru), temveč so posegali tja, kamor suverena oblast ni posegala – v zasebno življenje posameznika. Za državo je bil pomemben vsak posameznik kot tudi kot vsota vseh njih znotraj teritorija (potencialne) države. Namen politikov je bil vzpostaviti

nacijo *une et indivisible*, se pravi povezati ljudi v eno nedeljivo celoto, ki bo nacionalna država. Nacionalna država torej še pospeši premik od suverene oblasti, ki se osredotoča na zaščito ozemlja, k administrativni oblasti, ki moč ohranja s pomočjo upravljanja.

7.5 Uvajanje reda nacije in pravic človeka

Težnje k poenotenju nacije na ravni kulture, jezika in vrednot niso nujno izhajale iz vzgibov doseganja etnične in kulturne homogenosti. Stališča nekaterih avtorjev kažejo na to, da sta nacionalna kultura in jezik predstavljala tudi način učenja političnih vrednot, ki so izhajale iz revolucije. Obstajalo je tudi splošno prepričanje, da sta mišljenje ljudi in ponotranjenje teh vrednot za učinkovitost vladanja izjemno pomembna. V nadaljevanju želim pokazati, da je izhajajoč iz tega nacionalna kultura prevzela prednost pred kulturami etničnih manjšin, ker je bila to tista kultura, ki je v sebi nosila avantgardne ideje svobode in enakosti. Denimo Rousseau je verjel, da jezik vpliva na ideje in vrednote, ki jih imajo posamezniki. Kot pravi:

Um oblikuje jezik; um prevzema barve narečij. Samo razum jim je skupen; v vsakem jeziku ima um drugačno obliko. Ta razlika, ki je lahko resnično del vzroka ali učinka razlik v nacionalnih značajih; in kar podpira to domnevno, je to, da v vseh nacijah sveta jezik sledi spremembam morale in se skladno s tem ohranja ali degenerira. (Rousseau 1979, 109)

Pomen skupnega jezika je bil torej utemeljen tudi na podlagi domneve, da ljudje prek njega lahko osvojijo vrednote, povezane s svobodo in enakostjo, ter lojalnost do nacionalne države. Podobno je verjel Locke, ki je posameznika pojasnil kot kos belega papirja ali voska, ki se s prakso in uporabo oblikuje tako, kot kdo želi (Locke v Tully 1995, 88), njegove navade pa so načini mišljenja, govorjenja in obnašanja, ki so vanj vstavljeni z nenehnim ponavljanjem tistega mišljenja, govorjenja in obnašanja, ki ga kdo želi priučiti (prav tam). Voditelji francoske revolucije so bili prepričani, da je namen izobraževanja privzgojiti občutek pripadnosti naciji in pripomoči k poznavanju in negovanju vrednot, povezanih s svobodo, enakostjo in bratstvom, da mora država zagotoviti enakopravno izobraževanje za vse, saj bodo posamezniki prav s pomočjo izobraževalnega sistema pridobili potrebno znanje glede svojih svoboščin in pravic. Šola naj bi ne le opismenjevala, temveč tudi krepila lojalnost državljanov do nacije in sodržavljanov (Tamir 2008, 18). Poznavanje vrednot revolucije in svoboda ljudstva sta

bila neposredno povezana in vzajemno pogojena, saj je izobraževanje pogoj enotne nacije in stabilne demokracije, skozi katero posameznik spozna zgodovino svoje dežele in oceni vrednost svobodnih institucij (Tamir 2008, 21). Rousseau je verjel, da dobre in trdne ustave ni mogoče doseči, če pravo ne vlada v srcih državljanov.

Kako je potem možno premakniti srca mož in jih pripraviti do tega, da bi vzljubili domovino in njene zakone? [...] skozi otroško igro; skozi institucije, ki se površinskemu človeku zdijo nedejavne in banalne, toda ki oblikujejo skrbno negovane navade in nepremagljive navezanosti.

Vzgoja, je trdil Rousseau, mora »usmerjati njihov [otrokov] okus in mnenje, dokler ne bodo domoljubni po nagnjenju, po nagonu, po nujnosti« (v Tamir 2008, 21). Izobraževalni sistem naj bi bil talilni lonec razlik, sposoben proizvajati enakopravne državljanke (Tamir 2008, 22). Tudi Mazzini je verjel, da bosta demokracija znotraj držav in izobraževanje ljudi o humanitarnem delovanju vzpostavila moralno kulturo, ki je v imenu enega človeštva zmožna kljubovati različnim oblikam izključevanja. Politično enakopravni in izobraženi posamezniki naj bi se naučili prepoznavati drug drugega kot enakopravna bitja ter spoštovati svobodo in neodvisnost drugih narodov, kar bi pripomoglo tudi k miroljubni zunanji politiki (Recchia in Urbinati 2009, 18). Condorcet je bil glede izobraževanja prepričan, da koristi predvsem posamezniku.

Da lahko upravlja svoje gospodinjstvo, ureja svoje zadeve, uporablja svoje zmožnosti v svobodi. Da pozna svoje pravice in jih zna uresničevati; da pozna svoje dolžnosti in jih uspešno izpolnjuje; da presoja svoja dejanja in dejanja drugih v svojem pogledu in da ni tujec nobenemu od visokih in delikatnih občutij, ki častijo človekovo naravo; da ni v stanju gole odvisnosti od tistih, ki jim mora zaupati urejanje svojih zadev ali uresničevanje svojih pravic; da je v stanju, ko le-te lahko izbira in jih nadzoruje; da ni več pretentan s strani ljudskih zmot, ki mučijo človeka z vraževernimi strahovi in neuresničljivimi upi; da se sam ubrani predsodkov z močjo svojega razuma. (Condorcet 2015)

Namen izobraževanja za Condorceta je torej predvsem v urjenju vsakega posameznika, v »usmerjanju njegovega ravnanja, v polnem uživanju svojih pravic in zagotavljanju svobode in enakosti« (v Tamir 2008, 18).

Pri tem je nacionalna kultura postala pomembna, ker naj bi zagotavljala podporo naprednih razsvetljenskih vrednot, podeželska kultura pa je bila dojeta kot manj napredna. S tega vidika je postalo pomembno naučiti preproste kmečke ljudi »pravih«

vrednot, ki bodo zagotavljale obstoj nacije kot ideje svobode, enakosti in bratstva, se pravi naučiti jih prave kulture. Zagovorniki republike so menili, da je treba ljudi naučiti vrednot, ki jih zagovarjajo: »Naredimo jih inteligentne [...] in bodo čuječni, dajmo jim sredstva za odkrivanje krivičnosti in odpravljali jo bodo.« (Webster v Tamir 2008, 19) Izobraževanje je bilo motivirano z željo po zagotavljanju spoštovanja in načel poštene igre in je veljalo za nujni pogoj spodbujanja pravic, svoboščin in odgovornosti državljanov (Tamir 2008, 24). Skladno s tem je veljalo prepričanje, da je za pripravo ljudi na višjo raven življenja ustavniške nacije treba prekiniti njihove stare kulturne navade in vpeljati moderne vzorce obnašanja, in sicer z urjenjem in izobraževanjem s pomočjo šol, delavnic, zapora, vojske in policije (Tully 1995, 89).

V tem pogledu se državljanska vzgoja bistveno razlikuje od narodne (v sodobnem pomenu besede), saj ne stremi k ohranjanju kulture partikularnega naroda, temveč univerzalnih vrednot politične nacije. Toda kmalu se izkaže, da vrednote politične nacije v resnici niso univerzalne vrednote različnih etničnih manjšin znotraj teritorija zbrane države. Kajti samo ena kultura znotraj države je bila »napredna«, samo ena je bila nosilka »pravih« vrednot, samo ena je bila »univerzalna«. In ljudem je bilo treba privzgojiti predanost in lojalnost prav tej kulturi – kulturi, ki jo v sebi nosi ideologija nacije.

Liberalni nacionalizem se s tega vidika več kot očitno povezuje s predstavo o večvrednosti in naprednosti nacionalne »visoke« kulture, ki se izraža tako v odnosu do prebivalcev perifernih območij kot tudi do prebivalcev zunaj Evrope.⁸¹ S tem ko je bila kultura razsvetljene nacije postavljena v opozicijo do drugih »manj naprednih« kultur, postane jasno, da nacija onemogoča inkluziven odnos do tistega, kar preveč odstopa od njene ideje političnih vrednot. Iz istega razloga je težko ločevati med narodno in državljansko vzgojo, saj kot pravi Hunt (2007 184), je bilo državljansko izobraževanje namenjeno prav integraciji ljudi v nacijo, pri čemer je se večji pritisk izvajal na etnično heterogenih območjih.

⁸¹ Namreč, v času kolonializma se je razvil orientalistični diskurz, ki je predvideval, da je za uveljavitev spoštovanja pravic potrebno ustrezno tutorstvo, še posebno ko so politiki upravičevali svojo prisotnost in politike na zavojevanih ozemljih (Bayly 2011, 845).

7.6 Politična nacija na etnokulturnih temeljih

Osrednji argument tega dela poglavja je, da etnokulturna nacija, kot jo poznamo danes, ni bila ustvarjena zavestno. Kot želim pokazati, je nastala (tudi) kot učinek tehnik oblasti pri uvajanju ideje politične nacije in pravic človeka. O nacionalizmu je namreč mogoče razmišljati tudi kot o odrazu potrebe osmišljanja kompleksnih družbenih in političnih sprememb in situacij. Kulturni parametri, ki jih je koncept nacije poleg ideje o enakopravnosti nosil v sebi, so se v tem pogledu izkazali še kot posebno uporabni.

Povedala sem že, da se praksa izgrajevanja republikanskih vrednot ni ustavila pri propagandi političnih svoboščin, temveč si je zadala nalogo privzgojiti lojalnost do nacionalne ideje. Ko so ljudje razmišljali, kaj je treba za to narediti, so se oprli tudi na kulturne značilnosti nacionalne skupnosti. Jasno je namreč bilo, da je ideološki inženiring najlažje izpeljati na obstoječih čustvih lokalnih identitet. Rousseau je že leta 1772 svetoval Poljakom, da morajo, če želijo postaviti nacijo, najprej izobraziti svoje ljudi:

Poljak pri dvajsetih ne sme biti nič drugega: biti mora Poljak. Ko se nauči brati, mora brati o svoji deželi; pri desetih mora poznati vse njen proizvode; pri dvanajstih mora poznati vse njene pokrajine, ceste in mesta, pri petnajstih vso njeno zgodovino, pri šestnajstih vse njene zakone; na Poljskem ne sme biti plemenitega dejanja ali slavnega moža, ki ga ne bi poznal in ljubil ali ki ga ne bi znal pri priči opisati. (Rousseau 2016, 9)

Poznavanje svoje dežele naj bi po njegovem mnenju privedlo do vrednotenja svobodnih institucij pa tudi primernega načina življenja in udejanjanja vrednot revolucionarne nacije. Prepričan je bil, da je priznavanje univerzalnih političnih svoboščin mogoče doseči s prisvajanjem nacionalne kulture. Državljanska (politična) in narodna (kulturna) vzgoja sta postali inherentno povezani, saj je bila prva v praksi pogojena z drugo. Kot pravi Tamir (2008, 21), je razvoj nacionalne države ta dva tipa izobraževanja tako temeljito premešal, da ju skoraj ni bilo več mogoče razločevati; narodna vzgoja je postala istovetna z državljansko.

Liberalni nacionalisti se niso zavedali svoje kulturne pristranskosti (Tamir 2008, 24), saj so nacijo interpretirali kot napredno stopnjo družbenega razvoja, ki ga bodo dosegle tudi druge družbe, če bodo le sledile in uvedle določene ukrepe na ravni družbene

organizacije. Temeljila je na samopodobi, ki je dajala vtis, da zagovarja univerzalna načela, neodvisna od barve kože, rase, spola in veroizpovedi. Državljanstvo je bilo dojeto kot opredmetenje abstraktne človeškosti, ki združujejo vse ljudi (prav tam). Prepričanje, da mora biti nacija enotna, je izhajalo iz predpostavke skupne volje, ki je bila v teorijah suverenosti razumljena kot bistveni pogoj njenega obstoja. To je bila »kultura« političnih elit, ki so jo skozi izvajanje premišljenih politik postopoma uvajali znotraj države. Z vidika republikanskih političnih interesov je bila edina primerna, pri čemer je zavoljo preprečevanja restavracije starega režima morala preglasiti stare običaje, vrednote in navade. Če so bile pravice človeka cilj francoske revolucije, je uvajanje homogene nacionalne kulture predstavljalo pot do njihove uresničitve.

Zakaj je postalo vprašanje kulture z demokratizacijo, ki jo je prinesel liberalni nacionalizem, ključnega pomena? Kot dokazujejo številni avtorji, gre predvsem za razumevanje kulture in njene vloge pri širšem družbenem delovanju. John Stuart Mill denimo ilustrativno zapiše, da:

Skupina posameznikov tvori nacionalnost, če ljudi združujejo skupne simpatije, ki ne obstajajo med njimi in drugimi [narodi] [...] Včasih gre za učinek rasne identitete in porekla. Jezikovna skupnost ali religiozna skupnost znatno pripomorejo k temu. Geografske meje so eden od njegovih vzrokov. Toda najmočnejši od vseh je identiteta političnih predhodnikov; posedovanje nacionalne zgodovine in posledično skupnosti spominov, kolektivnega ponosa in ponižanja, zadovoljstva in obžalovanja, povezanega z dogodki v preteklosti. (Mill 2001a, 181)

Nacija je bila zanj sredstvo napredka, saj kot zapiše:

Noben ne more predpostavljati, da ni bolj koristno za Bretonce ali Baske iz francoske Navarre, da se jih vpelje v tok idej in občutkov visoko civiliziranih in kultiviranih ljudi – da postanejo del francoske nacionalnosti, da pridobijo na enakih pogojih vse privilegije francoskega državljanstva, delijo prednosti francoske zaščite in dostojanstvo ter prestiž francoske moči. (Mill 2001a, 185)

Mill je verjel, da je za obstoj liberalne demokracije nujno izpeljati asimilacijo manjših in manj razvitih perifernih kultur v visoko nacionalno, čeprav tega ni razumel v okviru etnokulturnega nacionalizma. Nacionalno izobraževanje je zanj pomenilo »posebno šolanje državljanov, praktični del političnega izobraževanja svobodnih ljudi, ki se jih izvzame iz ozkega kroga osebnih in družinskih sebičnosti in jih navadi na razumevanje

skupnih interesov ...» (Mill 2001b, 101). Nacionalna kultura je nosila v sebi povsem drugačne cilje, cilje osvobajanja od razredne družbe starega režima, čeprav je bila vseskozi neločljivo povezana z etnokulturnim razumevanjem nacije.

Nacija na ravni ljudskih množic do konca 19. stoletja ni obstajala. Eugen Weber (1976) jasno pokaže, da tudi Francija kljub svoji avantgardni poziciji ni izkazovala nacionalne enotnosti na državni ravni. Nacionalna ideja je zaradi potrebe doseganja podpore in lojalnosti pri preprostih ljudeh v ospredje začela postavljati ideje skupnega porekla in kulture. Konservativni Burke je imel prav, ko je rekel, da francoska deklaracija nima zadostne emocionalne sile, da bi zagotovila podložnost ljudi. Kako naj se ta »mizeren nejasen kos papirja« primerja z ljubeznijo do Boga, občudovanjem kralja, dolžnostjo do sodnikov, spoštovanjem duhovnikov (v Hunt 2007, 178)? S tega stališča ni presenetljivo, da je liberalni nacionalizem iskal sentimentalno podporo ljudstva v kulturnih elementih. Za te je bilo najverjetneje, da se bodo preprosti ljudje v njih prepoznali. Kajti »vezi bratstva, skupne zgodovine, kulture in krvi [so] v vsakem primeru močnejše in dolgotrajnejše kot domnevno transcendentne vezi ekonomske povezanosti in razredne solidarnosti [...], ki naj bi nas združevale« (Helmom v Griffin 1994, 155).

Kaj je moderna država pridobila s prevzemom ideje etnokulturne nacije? Habermas (1999, 284) verjame, da gre za prvo obliko moderne kolektivne identitete, ki je imela funkcijo pospeševanja transformacije zgodnje moderne države v demokratično republiko. Nacionalno samozavedanje ljudi je s pomočjo kulturnega konteksta spodbudilo politično aktivacijo državljanov. Ideja nacionalne skupnosti je povezala ljudi, ki so bili sicer drug drugemu tuji. Tako je država rešila dve stvari hkrati: na eni strani je vzpostavila legitimne temelje svojega delovanja, ki zaradi verskega pluralizma niso mogli biti več božanski, na drugi pa je spodbudila družbene procese znotraj spremenjenega vzorca političnega delovanja (prav tam).

Za politično mobilizacijo je bila potrebna ideja, ki je imela potencial doseči ljudske misli bolj učinkovito, kot je bila zmožna to storiti ideja pravic in ideja ljudske suverenosti. To je bila sposobna narediti ideja etnokulturne nacije, ki je dosegla prebivalce skupnega teritorija znotraj države. Zgolj zavest o nacionalni identiteti, ki se izkristalizira okrog skupne zgodovine, jezika in kulture, in o pripadanju isti naciji je bila zmožna povezati nepovezane ljudi znotraj ene države. Šele tako so si državljani lahko

predstavljali sebe kot del širše skupnosti, se pravi, skozi unikaten značaj nacije, ki je bila s pomočjo tedanjih medijev in izobraževanja preiščljeno zgrajena znotraj romantičnih mitov, zgodovin, tradicije. Brez te kulturne opredelitve bi imele politične pravice državljanstva komaj kaj moči za doseganje svojih ciljev, tj. doseči novo bolj abstraktno raven družbene integracije za pravno implementacijo demokratičnega državljanstva (Habermas 1999, 285–286).

Nova ustava preprostim ljudem ni ponudila ustrezne razlage, kako naj bo razumljena nova družba enakopravnih in suverenih državljanov, ko pa je v njihovih mislih še vedno prevladovala predstava o razredni družbi in podrejanju višjim slojem (Habermas 1999, 287). Z drugimi besedami, ljudje niso vedeli, kaj naj počno z novimi vrednotami, za njih so bile neuporabne. Zato jih je bilo treba vernakularizirati oziroma jih prevesti v jezik, ki bi ga lahko razumeli. Etnokulturna nacija je bila za ta namen uporabna predvsem zato, ker je bila lažje razumljiva in bolj oprijemljiva. Sam koncept nacije je bil tako dostopen ljudskemu imaginariju, saj je izhajal iz domnev, na katerih so tudi sami opredeljevali svojo lastno skupnost, jezik, tradicijo, ozemlje, navade v nasprotju z vrednotami enakopravnosti in svobode, ki zanje niso imele velike uporabne vrednosti. Etnokulturna nacija je tako nastopila kot entiteta, ki ne potrebuje dodatnega pojasnjevanja razen svojega golega obstoja (Habermas 1999, 288).

Ideja nacije je na ravni ljudskih množic začela obstajati le s pomočjo svojih etnokulturnih vidikov, kar kaže na to, da se je v enem stoletju njen pomen precej transformiral. Ob koncu 19. stoletja je nacionalizem kot družbeno gibanje dobil povsem nove razsežnosti. Hobsbawm (2007, 123) ugotavlja, da se nacionalizem zgodnjega 20. stoletja vsaj v treh pomembnih točkah razlikuje od zgodnje mazzinijevske faze: prvič, opustil je načelo praga, po katerem mora biti nacija dovolj velika, da bi lahko kulturno in ekonomsko preživela, zato je katerakoli skupina ljudi, ki se je imela za nacijo, lahko zahtevala pravico do samoodločbe. Drugič, etnična pripadnost in jezik sta postala temeljni kriterij za potencialni status nacije. In tretjič, nacionalna čustva v obstoječih nacionalnih državah so postajala vse bolj »nacionalistična« (Hobsbawm 2007, 123). Širitev nacionalizma je zajemala tudi širitev pravnih sredstev njegove reprodukcije – pravico do samoodločbe –, kjer se ponovno srečamo s temeljnimi predpostavkami liberalne misli. A vendarle, tu ni šlo več za nacijo, ki bi temeljila na političnih

vrednotah, temveč za etnokulturno nacijo, ki je svojo moč pokazala s tem, da ji je uspelo prodreti v temelje mednarodnega prava.

7.7 Pravica do samoodločbe

Samoodločba predstavlja liberalno doktrino, ki omogoča princip samovladanja, izpeljanega iz filozofskega načela avtonomije posameznika, po drugi strani pa gre za pravico, zaznamovano z idejo nacionalizma, ki izhaja neposredno iz identitete nacije. Pravica do samoodločbe je z vidika prepletanja nacionalizma in človekovih pravic zelo pomembna, saj je ta pravica v 20. stoletju uvrščena znotraj najpomembnejših dokumentov mednarodnega prava človekovih pravic. Na tem mestu se želim osredotočiti na analizo njenih izhodišč in vsebine, ki pojasnjujejo, zakaj bo takšno kolektivno pravico v 20. stoletju razumeti kot del individualnih človekovih pravic.

Kedourie (1961) verjame, da je temelj nacionalizma prav samoodločba narodov, ki je rezultat Kantovega načela avtonomije posameznika v kolektivistični obliki zahteve po nacionalni avtonomiji. Podobno trdita Margelit in Raz (1990, 451), ki poskušata notranjo povezavo med kolektivno in individualistično obliko samovladanja pojasniti v štirih fazah: (1) posameznikovo članstvo v skupini je pomemben aspekt njegove identitete, pri čemer je njegova korist odvisna od možnosti izražanja svoje identitete; (2) izražanje identitete in članstva pomeni tudi izkazovanje tega navzven in v javnem življenju skupnosti; (3) to se med drugim nanaša na izražanje članstva v političnih aktivnostih skupnosti, saj je politična sfera osrednji prostor življenja skupnosti; (4) samovladanje je tako bistvenega pomena, saj zagotavlja skupnosti njen politični značaj in posamezniku njegovo korist. Koncept samoodločbe je torej osrednji koncept nacionalizma in liberalizma, zato predstavlja eno temeljnih točk raziskovanj, ki poskušajo prikazati oba diskurza kot inherentno prepletena.

Toda, kdo ima pravico vladati sam sebi? V katerih primerih dosega kriterije pravice do samovladanja? Samoodločbo lahko uveljavlja le skupina ljudi s skupnim ozemljem, kulturo, prepričanji, jezikom, zgodovino; le takšna skupina ima pravico do samoodločanja in samovladanja, pravico do avtonomije, pravico izključiti ali podrediti si člane, pravico oblikovati svoje lastne politike brez vmešavanja drugih držav, pravico se za svojo državo boriti (glej Vincent 2010, 93; Hannum 1993, 7). Spomnimo, nacija je

bila pojasnjena kot koncept ljudstva, se pravi kot medsebojno povezana, homogena skupina ljudi znotraj skupnega ozemlja, ki jo povezujejo skupna volja, skupna vlada in skupno pravo. Locke, Rousseau, Sieyès in njim podobni teoretiki so argumentirali stališče, da mora vlada izhajati iz privolitve in skupne volje ljudstva. Politični teoretiki 19. stoletja so to idejo povezali s takrat mladim konceptom nacionalnosti. Denimo Mill zapiše:

Skupina ljudi konstituira nacionalnost, če jo povezujejo simpatije, ki ne obstajajo med njimi in drugimi narodi, ki jim omogočajo, da sodelujejo bolj voljno med seboj kot z drugimi ljudmi, želijo biti pod isto vlado in želijo, da vladajo sami ali vsaj delno izključno sami [...] Tam, kjer obstajajo nacionalni občutki v kakršni koli silovitosti, je to *prima facie* primer za združitev vseh članov ene nacionalnosti [nacije] pod isto vlado in to pod svojo ločeno vlado. To pomeni zagovarjati stališče, da naj o vprašanju vladanja odločajo vladani sami. (Mill 2001a, 181–182)

Mazzini je podobno govoril o boju za svobodo in razvoj potencialov posameznika skozi prizmo nacionalnosti in nacionalne samoodločbe. Ta naj bi po njegovem mnenju prinesla izpopolnjevanje družbe in posameznika.

Mnoge skupine ljudi z lastnim jezikom, svojimi posebnimi navadami in običaji, željami, tradicijami in nacionalnimi pesmimi spadajo pod oblast drugih ljudi, katerih navade, želje in jezik so jim popolnoma tuji. Ti podrejeni ljudje nimajo ne imena niti zastave, nobenega zunanjega znaka življenja znotraj skupnosti nacij. Toda čutijo spontanost, ki izvira iz globine njihovih src, in zavest o svoji nalogi, ki jo morajo izpolniti na tem svetu. Ta ljudstva se čutijo poklicana, da zastopajo obdobje napredka človeštva, ki ga označuje individualnost [samoodločba] narodov. (Mazzini 1848/2009, 194)

Liberalna ideja o samovladanju je na eni strani delovala emancipacijsko, saj je omogočala osvoboditev podjarmljenih narodov izpod tuje nadoblasti, po drugi pa ustvarjala logiko izključevanja, ki temelji na nacionalni enotnosti in homogenosti nacije z vidika jezika, zgodovine in kulture. Mill in Mazzini nazorno pokažeta, kako so v sam temelj samoodločbe integrirani elementi etnokulturnega nacionalizma kot tudi ideje avtonomije, svobode in samovladanja. Tudi Arendt (2003, 371) pravi, se je v tistem času zdelo normalno, da neodtujljive pravice najdejo zagotovilo in postanejo del pravice ljudstva do samouprave. Tako se je celotno vprašanje pravic hitro spojilo z vprašanjem nacionalne emancipacije, saj se je zdelo, da jih lahko zagotovi le osvobojen in suveren narod.

Z vidika liberalnega razumevanja pravice do samoodločbe se moramo vprašati, kaj pomeni formula *ena nacija – ena vlada* za vse tiste, ki iz različnih razlogov ne spadajo v krog izbranih ljudi. Takšna formulacija več kot očitno legitimira izključevanje tujcev in favorizira dominantno nacionalnost. Kako preroški je bil lord Acton v svojih pisanjih, ko je v nasprotju s sodobniki zagovarjal multinacionalne države, rekoč:

Prisotnost različnih narodov pod eno vlado [...] kljubuje hlapčevstvu, ki cveti v senci izključne avtoritete, saj [raznolikost narodov] uravnava interese, množi združenja, posamezniku omogoča samoobvladovanje in podporo združenega javnega mnenja. [...] Svoboda spodbuja raznovrstnost in raznovrstnost ohranja svobodo, saj omogoča sredstvo njene organizacije. [...] Raznolikost znotraj države predstavlja zaščito pred preseganjem vlade onkraj političnih sfer [...], zato je soobstoj različnih narodov znotraj ene države preizkus in hkrati tudi najboljše zagotovilo svobode. (Acton 1907, 289–290)

Organizacijska struktura nacionalne države, ki nasprotno od tega zagovarja enotnost in homogenost nacije, neizogibno legitimira ločevanje med člani in nečlani nacije tudi z vidika pravic. Še več, takšno ločevanje upravičuje, ga dela smiselnega, dobrega in zaželenega, kar lahko vodi v uničenje pluralnosti. Tudi Arendt je pokazala na dejstvo, da v homogenizirajočih »demografskih politikah« modernih imperialističnih nacionalnih držav – ki so eden ključnih elementov totalitarizma – pretita silovita nevarnost in potencialno zlo (Jalušič 2007).

Toda še pomembneje je, da to počne v imenu liberalnih načel in vrednot. Osnovna logika samoodločbe namreč je, da jo lahko izvaja le narod kot homogena enota s svojo identiteto in pripadajočim ozemljem, pri čemer se zahteva po neodvisnosti kaže kot liberalna zahteva, nacionalna enotnost pa je utemeljena s kriteriji zgodovine, kulture, ozemlja in rase (Vincent 2010, 89–90). Pravica do samoodločbe je torej liberalna zgolj navidezno. Četudi izhaja iz domneve, da bo ljudstvo z lastno vlado zagotovilo državljanske pravice in svoboščine, v resnici ne dobi države ljudstvo, temveč etnokulturna nacija, in sicer v imenu vseh svojih članov. V ideji samoodločbe se torej skriva pronicljiv paradoks, ki po eni strani obljublja svobodo in univerzalne pravice, po drugi pa to svobodo in pravice utemeljuje znotraj kriterijev homogene etnokulturne nacije, kar onemogoča idejo univerzalnih pravic človeka.

Pomislimo, ideja pravic človeka zagovarja njihovo univerzalnost in zanika kakršnokoli predpostavko, da pravice izhajajo iz posameznikove nacionalnosti ali državljanstva.

Arendt pravi, da so se trenja med državo in nacijo pokazala že ob sprejetju *Deklaracije o pravicah človeka in državljana*, ko je francoska skupščina združila pravice človeka z zahtevo po nacionalni suverenosti:

Iste temeljne pravice so bile naenkrat neodtujljiva dediščina vseh človeških bitij *in* posebna dediščina posameznih narodov; isti narod je naenkrat razglašal svojo podložnost zakonom, ki naj bi izvirali iz pravic človeka *in* suverenost, torej nezavezanost univerzalnim zakonom ter nepriznavanje česarkoli višjega od sebe. (Arendt 2002, 302)

Zahteve po uresničevanju pravic človeka so tako postale pogojene in odvisne od ujemanja z diskurzom nacionalizma, saj je bila ravno nacionalna država odgovorna za njihovo zagotavljanje. Da bi bila ironija še hujša, se je ob začetku 20. stoletja samoodločba narodov začela izražati kot konvencionalna zahteva nacionalnih držav po avtonomiji, tako da je v nadaljnjih desetletjih postala pravno kodificirana človekova pravica⁸² (Vincent 2010, 92–93). Nacionalna država je prodrla v zavest posameznika tako globoko, da jo je postalo možno interpretirati kot elementarni del človekovega naravnega življenja.

To je več kot očiten pokazatelj, da je bila politika uvajanja nacionalne ideje v 19. stoletju uspešna. Posameznika je v njegovem bistvu definirala kot člana nacije, ki ima naravno, sveto in neodtujljivo pravico do lastne nacionalne države. Kot pravi Weber (2013, 428), ideološka moč nacionalne ideje izvira prav iz prenosa idej o delovanju narave na raven organizacije družbenega, kulturnega in političnega življenja. Nacionalna ideja, s tem ko se začne kazati kot naravna, zakrije svoje temeljne in izvorne politične cilje, saj poudarja predvsem svoj naravni izvor.

Kot sta za francosko revolucijo rekla Hardt in Negri, lahko enako rečemo za nacionalno samoodločbo, da je nič drugega kot le nov obrat vijaka, nadaljnja razširitev podreditve in dominacije, ki ju je moderni koncept suverenosti nosil s seboj že od začetka. Zato pravica do samoodločbe dejansko pomeni onemogočanje uresničevanja univerzalnih

⁸² Čeprav je bila doktrina samoodločbe vseskozi implicitna v ideji nacionalne države, se je kot pravni in politični argument pojavila šele po sprejetju *Versajske mirovne pogodbe* leta 1919. Takrat so se prvič pokazala pravila novega reda, ki temelji na samoodločbi narodov (Hadžidedić 2016). Woodrow Wilson je pravico do samoodločbe zapisal v eni izmed svojih slavnih štirinajstih točk, pri čemer Connor (1967, 31) verjame, da ni bila mišljena v tako univerzalnem smislu, kot se je kasneje izkazala; Wilson naj bi pravico do samoodločbe namenil zgolj tistim, ki so spadali pod oblast poraženih sil. Toda ker je bila pravica do samoodločbe napisana v splošnem smislu, so se nanjo lahko sklicevale tudi druge skupine prebivalcev, ki so se želele osvoboditi tuje nadoblasti Connor (1967, 31).

človekovih pravic. Pravica do samoodločbe je v svojem bistvu *pravica nacije do ustanovitve nacionalne države na podlagi etnokulturnih kriterijev*. Tako ima pravica do samoodločbe za pravice človeka vsaj dve problematični domnevi, prvič to, da jih predvideva kot pravice državljana, in drugič, da nacionalno telo zaznava v etnokulturnem pogledu. To je še danes srž problema človekovih pravic in ga zato poglobljeno obravnavam v naslednjem poglavju. Pred tem pa moram obravnavati še zadnje dejanje nacionalizma, ki je mednarodno skupnost prepričal, da se je pred njim treba zaščititi.

7.8 Skrajnosti nacionalizma kot začetek človekovih pravic

Etnokulturni nacionalizem po Breuillyjevem mnenju temelji na treh nekompatibilnih, a prepričljivih argumentih; prvič, na domnevi o unikatni nacionalni skupnosti, drugič na ideji, da kot nacija potrebuje svojo državo, in tretjič, da je nacija skupnost državljanov, nacionalna samoodločba pa je utemeljena znotraj univerzalnih političnih načel (Breuilly 1993, 62). Že v prejšnjem delu poglavju sem pokazala, da takšno razumevanje nacije legitimira razločevanje med njenimi pripadniki in nepripadniki. Skrajni etnokulturni nacionalizem je v tem pogledu omogočil nasilje nacionalne države nad posamezniki, ki iz različnih razlogov niso bili opredeljeni kot člani nacionalne skupnosti. V tem delu želim zato pokazati, da se po koncu druge svetovne vojne prvič nedvoumno pokaže, da nacionalna država ne pomeni samoumevnega spoštovanja pravic človeka in da je treba človeka kot posameznika pred delovanjem države zaščititi.

Etnokulturni nacionalizem izhaja iz historicističnega razumevanja nacije, ki v ospredje postavlja zanimanje za tradicijo, jezik, kulturo, zgodovino nacionalne skupnosti. Denimo Herderjeva dela so usmerjena v analizo dejanskih zgodovinskih povezav, ki jih je moč razviti med prebivalci, ozemljem in nacijo. Vendar pa Herder ni bil nacionalist v sodobnem pomenu besede, temveč avtor, ki je ideje o zgodovini povezal s konceptom nacije. Verjel je, da skupnosti ne moremo spoznati skozi univerzalna merila delovanja družbe, pač pa izključno skozi zgodovino skupnosti, pri čemer je razumevanje družbe enako kot učenje njenega jezika, s tem pa tudi arhitekture, navad, običajev, pesmi, prava itd. (Herder 2004). Preprosti ljudje (*volk*) in jezik so imeli v tem pogledu posebno vlogo, saj so bili razumljeni kot jedro družbe. Herder je s tem vzpostavil idejo avtentičnosti, pri čemer je bil prepričan, da je mešanje različnih človeških vrst in nacij

znotraj enega okvira v nasprotju s temeljnimi nameni vladanja (Breuilly 1993, 59). Verjel je, da jezik odraža bistvo človeka oziroma da je sinonim za misel. Na podlagi dejstva, da se jezika naučimo v skupnosti, je sklepal, da ima vsaka skupnost svojo obliko misli, kar posledično onemogoča izražanje univerzalnih vrednot. Čeprav je utemeljil bistvo nacije v etnokulturnem smislu, pa nikoli ni trdil, da so nekatere večvredne od drugih (Breuilly 1993, 57). Kot zapiše v enem od svojih esejev leta 1795, »domovina proti domovini v krvavi vojni – to je najslabši barbarizem človeškega jezika [...], strašna beseda 'vojna', ki jo tako z lahkoto izgovarjajo, bi morala postati, ne le gnusna ljudem, temveč bi se je morali bati izgovoriti ali zapisati« (Herder 2004, 117).

Fichte je nemški narod prav tako razumel v okviru jezika, pri čemer je velik poudarek dal tudi vprašanju rase in duhovnosti. V svojih delih si je prizadeval za vzpostavitev in ohranitev nemškega naroda, ki je zanj predstavljal sofisticirano obliko družbenega obstoja. Menil je, da nemški narod sloni na višji kulturi in zgodovini, ki priča o njegovi veličini, medtem ko so ljudstva brez kulture in enotnosti na ravni barbarstva (Fichte 1922). Enako je bil Friedrich Jahn prepričan, da bolj ko je nacija čista, bolje je (v Hunt 2007, 182). Podobno je rasna misel iz 19. stoletja vzpostavila idejo čiste rasne skupine, potem pa na podlagi tega izpeljevala zahteve po zaščiti njene čistosti pred zunanjimi vplivi. Identifikacija posamezne čiste skupine je temeljila na predpostavki njenih naravnih elementov, pri čemer je bilo vsako odstopanje od naravnega stanja dojet kot nenaravno in s tem kot slabo. Tako je tudi v primeru nacije nacionalna kultura pomenila obliko naravne čistosti, ki jo je treba zaščititi pred nečistimi elementi, da bi lahko ostala na čisti, naravni ravni. Te arbitrarne sodbe, postavljene znotraj dihotomije naravnega in nenaravnega, so temelj nacionalistične ideologije (Breuilly 1993, 60–61).

Hunt (2007, 186) navaja, da je s tem, ko se je nacionalizem neločljivo povezal z etničnostjo, hkrati prevzel številna biološka izhodišča, s katerimi je opravičeval in prepričljivo argumentiral nacionalistična izključevanja. Ker je izhajal iz inherentne unikatnosti, avtentičnosti in raznolikosti nacij, je na eni strani zanikal kozmopolitski diskurz pravic človeka, po katerem smo vsi posamezniki enaki, na drugi pa utemeljeval razlike med ljudmi kot naravne, biološke in nepremostljive. Medčloveške razlike so bile tako pogosto utemeljene v biologiji; Judje in črnci so postali denimo biološko raso inferiorni, ženske pa so imele svoje gospodinjske vrline, zapisane v genih (Hunt 2007, 187). Potrebe po negovanju kulturne in nacionalne čistosti so se izrazile tudi v številnih

vladnih ukrepov, s katerimi so varovali nacionalno telo. Kot navaja Hunt (2007, 185), so se tovrstne težnje kazale v skrbi po upravljanju migracijskih tokov, čemur pred letom 1860 nihče ni posvečal pretirane pozornosti. Odslej pa so svojo etnično homogenost s prepovedjo priseljevanja, še posebno iz Azije, poskušale uveljaviti tako Avstralija kot tudi Združene države Amerike in Velika Britanija. Takšna protektivna atmosfera je seveda omogočala nadaljnjo reprodukcijo ksenofobnih in rasističnih odnosov do tujcev. Legitimacijo takšnega ravnanja je ponujala tudi evgenika, ki se je pojavila v začetku 20. stoletja v Britaniji in se razširila tudi v druge države. To področje se je ukvarjalo z vprašanjem genskih lastnosti človeške populacije, njenim izboljšanjem prek politik spolne reprodukcije, pri čemer je bil cilj ohranjanje genske zasnove zdravih in močnih posameznikov ter etnične čistosti (glej Spektorowski in Ireni-Saban 2013).

Nacionalizem je konstituiral novo obliko izključevanja, ki je temeljila na nacionalni državi in posamezniku kot članu nacionalne skupnosti. Agamben (2008, 91) v tem smislu poudarja, da ne smemo pozabiti, da so številne evropske države sprejele zakone denacionalizacije in denaturalizacije svojih državljanov, med njimi tudi Francija, Belgija, Italija, Avstrija in Nemčija; njihove politike so zadevale posameznike, ki so bili napačnega etničnega porekla (porekla nacionalnega sovražnika), ali posameznike, ki so med vojno zagrešili »protinacionalna« dejanja, oziroma tiste, ki si niso »zaslužili« državljanstva. Vrhunec nacionalnega razlikovanja in izključevanja so bili Nürnberški zakoni, ki so uzakonili ločevanje med državljani s pravicami in tistimi brez pravic. Zadnji so bili na podlagi rasne diskriminacije in nacionalne čistosti izključeni iz skupnosti, s čimer jim je bil odvzet njihov pravni status; kot pravi Arendt (2003, 376), nacisti so iztrebljanje Judov začeli tako, da so jim najprej odvzeli vsakršen pravni status (status drugorazrednih državljanov) in jih odrezali od sveta živih, tako da so jih izgnali v gete in koncentracijska taborišča; in preden so pognali plinske celice, so pazljivo proučili teren in v svoje zadovoljstvo odkrili, da teh ljudi ne bo pogrešala nobena država⁸³.

⁸³ Kako skrajna je bila misel o rasni čistosti nacije, se lahko prepričamo z naslednjim primerom. V nacistični Nemčiji so javno osramotili in obsodili mlad par zaradi neupoštevanja zaščite nemške krvi. Komaj polnoletnemu mladeniču Gerhardu nemškega rodu in šestnajstletni Poljakinji Bromki so ob prisotnosti članov vaške skupnosti, Hitlerjeve mladine in gestapa obrili glavi, pustili zgolj »prašičji repek«, pri čemer je moral Gerhard držati tablo z napisom »Sem izdajalec nemškega naroda.«, Bromka pa napis »Sem poljska svinja.«.

Vincent (2010, 104) ugotavlja, da je ravno najbolj skrajna različica nacionalizma, ki je odgovorna za genocid, pripeljala do razvoja ideje človekovih pravic. Noben zločin, ki so ga zagrešile države, po njegovem mnenju ni bil za pojav pravic tako ključen, kot so bile v tem pogledu ključne razsežnosti nacističnih politik industrijskega in birokratskega pobijanja. Genocid je zanj nekaj kvalitativno povsem drugačnega, kot so bile krvave vojne in kolonialno ali katerokoli drugo zatiranje, ki so jih vodile mnoge od liberalnih ustavnih držav. Ne gre namreč zgolj za grozoto zločina iztrebljanja nezaželenih populacij, temveč predvsem za integralno dimenzijo nacionalne države, se pravi države, ki je bila sam temelj človeške civilizacije. Izhajajoč iz te logike se genocid kvalitativno razlikuje od množičnih pobojev v tem, da ga osmišljata nacija in nacionalna država. Enako meni Bauman (2000), ki holokavst označi za izjemno organiziran, birokratiziran in industrijski način množičnega pobijanja ljudi na podlagi njihove etničnosti, rase ali nacionalnosti, ki ga izvaja *nacionalna država* oziroma ljudje v njeni administraciji (glej tudi Vincent 2010, 114). Zato genocid ni niti nazadovanje k barbarskemu dejanju niti posledica izprijenega razvoja države, temveč potencialnost, ki jo lahko vsebuje zgolj koncept nacionalne države (prav tam). S tega vidika je nacionalna država nujni pogoj genocida; ta je brez njene logike in načina delovanja povsem nepredstavljen.

To sicer ne pomeni, da so vse nacionalne države sposobne izvajati genocid, temveč da koncept nacionalne države vsebuje potencial in racionalnost, ki sta potrebna za izvršitev tega dejanja (prav tam). Logika genocida namreč izhaja iz potrebe po enotnosti nacije, utemeljene na rasni oziroma etnični osnovi, znotraj katere se nepripadniki nacije manifestirajo kot vsiljivci. Ravno iz tega in podkrepljena z evolucionističnim biologizmom pa izhaja tudi potreba po ohranjanju nacionalne čistosti in posledično tudi po rasnem ali etničnem čiščenju nacionalnega telesa. Genocid je torej neposredno povezan z nacionalno državo (Vincent 2010, 111), saj nobena druga oblika države do zdaj ni kazala nuje po tovrstnem upravljanju prebivalstva. Rasizem je obstajal že dolgo pred tem, toda deloval je na drugačnih temeljih. S pojavom biopolitike pa je postal osnovni mehanizem modernih držav (Foucault 2003, 254), ki se ironično ni izvajal v pravici do jemanja življenja, temveč v imenu življenja in preživetja določene vrste populacije – nacije.

Razvoj nacionalizma v njegovih skrajnih oblikah izključevanja, ki se je odrazil v množičnem »brezdržavljanstvu« ljudi, označuje odločilen obrat v življenju nacionalne

države in njene predpostavke o emancipacijskem potencialu naivnih idej o državljanu in ljudstvu (Agamben 2008, 91). Tako se je pojavila legitimna zahteva v obliki človekovih pravic, ki se od pravic človeka razlikujejo predvsem v tem, da ščitijo človeka v odnosu do države. Na tej točki prvič postane neizpodbitno jasno, da nacionalna država ni zgolj mesto, kjer so pravice človeka najbolj zaščitene, temveč tudi nasprotno, je mesto, kjer so te iste pravice lahko grobo kršene. Prav to spoznanje je temeljni vzvod nastanka človekovih pravic.

Kajti, človekove pravice so nastale kot sredstvo zaščite posameznika pred državo. Nürnberški procesi, ki so potekali med letoma 1945 in 1946, so pokazali ne le skrajnosti nacionalsocializma, temveč tudi da lahko predstavniki države za svoja dejanja zoper človeštvo pravno odgovarjajo (Hunt 2007, 201). V tem pogledu je to novost, saj pravice človeka v 19. stoletju države niso omejevale, temveč so predstavljale del njenega bistva. V 20. stoletju pa se je dokončno razjasnilo, da nacionalizem, samoodločba narodov in nacionalna država ne vodijo samoumevno k večjemu uresničevanju pravic, temveč da posameznik potrebuje učinkovite mehanizme zaščite, da bi lahko preprečil razvoj potenciala tiranske nacije. To je dimenzija človekovih pravic, ki je pravice človeka v odnosu do nacionalne države niso nikoli artikulirale, saj so bile te konstituirane kot sredstvo razkroja fevdalnega reda družbenopolitičnih neenakosti, ki se realizira s prehodom od starega režima k oblikovanju nacionalnih držav. In če so bile pravice človeka tako legitimacija nacionalnih držav, človekove pravice prvič pokažejo na potrebo po njenem omejevanju.

7.9 Sklep

V poglavju sem analizirala različne vidike odnosa med nacionalizmom in pravicami človeka z vidika države ter pokazala, da se ta dva koncepta na deklarativni ravni uspešno dopolnjujeta, medtem ko njuna ontologija kaže na nezmožnost uresničevanja univerzalnih pravic znotraj nacionalne države. Kot smo videli, pravice človeka in nacija ne nastopajo kot cilji sami po sebi, temveč so umeščeni v politične boje prevzemanja oblasti, kjer služijo predvsem kot sredstvo legitimacije novih družbenih odnosov. To je pripeljalo od tega, da so se zagovorniki nacionalne države, skladno s ciljem doseči podporo ljudskih množic, še bolj začeli zanimati za interes in zavest slehernega posameznika izmed celote prebivalstva. Nacionalizem se s tega vidika pojavi kot težnja

po regulaciji ljudi, ki imajo različne osebne interese; kajti potreba po nacionalni identiteti se kaže kot odgovor na družbeno dezintegracijo in politično nestabilnost, ki je sledila obdobju revolucije. Vzpostavitev nacionalne države je bil ključni cilj, ki pa so ga dosegali s poseganjem v posameznikovo svobodo in avtonomijo. Tako so liberalne zahteve po izpolnitvi načel pravic človeka znotraj nacionalne države dejansko postale kontradiktorne s svobodo posameznika. Nacionalne zahteve so se izkazale kot neliberalne tudi zaradi teženj prevlade večine nad manjšino, ki so se pokazale pri uvajanju ideje nacije na ravni širših množic. Tu so prišli v ospredje kulturni, etnični in zgodovinski elementi koncepta nacije, kar je še okrepilo ločevanje med člani nacije in tujci po liniji etničnosti. Skrajne oblike nacionalizma, ki so ob podpori evgenike sledile teoriji rasne čistosti, so v 20. stoletju razkrile, kakšen grozljiv potencial v sebi nosi ideja nacionalizma. Tako je, ironično, ena največjih sistematičnih kršitev človekovih pravic v zgodovini človeštva pripeljala prav do njihovega nastanka.

8 ČLOVEKOVE PRAVICE IN ORGANIZACIJA ZDRUŽENIH NARODOV

Pomemben mejnik z vidika konstitucije kulture človekovih pravic je gotovo sprejetje *Univerzalne deklaracije o človekovih pravicah*. Ko se je ob zločinih druge svetovne vojne jasno izrazil dvom o zmožnosti nacionalne države in njenem samoumevnem zagotavljanju človekovih pravic, je postalo jasno, da človekove pravice potrebujejo dodatne instrumente zagotavljanja, uresničevanja, spodbujanja in ne nazadnje tudi pravnega sankcioniranja. V tem poglavju se osredotočam na vprašanje, kako se sistem človekovih pravic, ki temelji na ideji, da je vsako človeško bitje nosilec inherentne vrednosti, prilagaja diskurzu nacionalizma. Zanimajo me splošne usmeritve, način delovanja in cilji mednarodne skupnosti v okviru Organizacije združenih narodov (v nadaljevanju OZN). Enako kot Noll (2010, 144) se tudi jaz sprašujem, koliko kompenzacijske moči ima v resnici diskurz človekovih pravic, da premaga *raison d'etat*. V ospredju analize so način delovanja mednarodnega prava, ideja človekovih pravic in latentne vrednote, ki jo spodjedajo. Poglavje izhaja iz Goodalove (2009, 378–379) antropološke kritičnosti, ki apelira na identifikacijo, kontekstualizacijo in praktično izvršljivost normativnih načel ter poskuša razložiti neuspeh realizacije človekovih pravic v obstoječi družbi. Pokazala bom, da v osnovnih načelih človekovih pravic obstaja neki emancipacijski potencial, ki pa je z njihovo materializacijo postal zatrt, saj so jih prevzele institucionalne strukture nacionalne države in drugi odnosi moči.

8.1 Človekove pravice na ontični ravni

Pravo človekovih pravic lahko obravnavamo ločeno od struktur, ki ga oblikujejo, in onstran situacij, v katerih se realizira. Če ga obravnavamo v vakuumu pravnih dokumentov, konvencij in deklaracij zunaj vprašanja njegovega udejstvovanja, vidimo, da ustvarja svoja pravila delovanja, kamor postavlja človeka kot svoj temeljni subjekt. Temu nekateri antropologi pravijo *kultura človekovih pravic* (Cowan, Dembour in Wilson 2001; Riles 2006; Engle Merry 2006a). Človekove pravice se v tem segmentu pogosto kažejo kot temelj drugih pravic ter vezane na človeka, univerzalne in neodtujljive. Prevezemajo jezik univerzalnosti, ki zanika razlikovanje med ljudmi na

osnovi njihove narave. Po drugi strani jih ta univerzalna retorika odmika od njihovih zgodovinskih temeljev in jih postavlja nad vse, kar je družbenega.

Ko govorim o diskurzu človekovih pravic, ga poskušam razumeti onkraj esencializma, znotraj racionalnosti njegovega delovanja in v okviru pomenov, ki jih predvideva. Toda v tem delu poglavja poskušam pojasniti kulturo človekovih pravic, kot jo je moč razbrati iz izbranih dokumentov mednarodnega prava. Kot bomo videli, pravo človekovih pravic postavlja človeka kot njihovega nosilca in sloni na temeljnih načelih, kot so človekovo dostojanstvo (Carozza 2013; Kretzmer in Klein 2002; Kateb 2011), človekova integriteta (Rodley 2014) in enakost (Clifford 2013; Moeckli, 2014).

Wiktor Osiatynski (2013, 9) pravi, da ima pravo človekovih pravic šest temeljnih idej: (1) da oblast države ni neomejena; (2) da ima vsak posameznik določeno mesto avtonomije in nekatere pravice, v katere ne sme posegati nobena oblast; (3) da obstajajo proceduralni mehanizmi, ki omejujejo arbitrarne posege oblasti in ščitijo pravice in svoboščine ljudi, ki lahko zahtevajo zaščito pred neprimernim poseganjem države; (4) da imajo ljudje pravico do sodelovanja pri odločanju, (5) da ima oblast ne le pravice, temveč tudi dolžnosti, ki jih državljani lahko zahtevajo; in (6) da vse pravice in svoboščine pripadajo vsem ljudem na enak način. Pravice so namenjene omejevanju delovanja vlade – četudi je ta demokratično izvoljena – pred poseganjem v posameznikovo življenje, zatiranjem in deprivilegiranjem (Donnelly 2003). Kajti če je demokracija zagovor interesov in mnenj večine, ki usmerjajo vladno upravljanje, morajo biti človekove pravice načelo njenega delovanja (Dworkin v Cohen 2013, 124). Te ne delujejo tako, da izhajajoč iz preglasovanja podrejajo interese posameznika interesom skupnosti, temveč da zagotavljajo zaščito posameznika in njegovih interesov. Človekove pravice so pravice posameznika in ne skupnosti. Tudi tiste, ki jih lahko interpretiramo kot kolektivne – denimo pravico do samoodločbe –, je možno interpretirati kot individualno pravico posameznika, da živi znotraj skupnosti z možnostjo samovladanja in samoodločanja. Pojasnjevalen je tudi Donnelly z naslednjo mislijo:

Človekove pravice so enake pravice: nekdo bodisi je ali ni človeško bitje in ima zato iste pravice kot vsi ostali (ali nobene). To so tudi neodtujljive pravice: nekdo ne more prenehati biti človeško bitje, ne glede na to, kako neprimerno se vede niti kako barbarsko

se z njim postopa. In to so tudi univerzalne pravice: vsi pripadniki vrste *homo sapiens* so človeška bitja in tako tudi nosilci človekovih pravic. (Donnelly 2003, 10)

Racionalnost človekovih pravic torej poudarja egalitarnost človeških bitij in univerzalnost njihovih pravic, saj so to pravice, ki pripadajo vsem ljudem ne glede na status. Človek je njihov nosilec ne glede na raso, spol, jezik, vero, politično ali drugo prepričanje, narodno ali socialno pripadnost, premoženje, rojstvo ali *kakršnokoli drugo okoliščino*. Imeti človekove pravice pomeni biti upravičen do stvari in ugodnosti, na katere se te nanašajo (Kesby 2012, 92). Interpretirajo jih, kot da človeku pripadajo, se pravi, da vsak človek upravičeno zahteva njihovo spoštovanje.

Človekove pravice izvirajo iz človekovega dostojanstva in njegove človečnosti (prav tam). Preambula UDČP se začne s trditvijo, da »priznanje prirojenega človeškega dostojanstva vseh članov človeške družbe in njihovih enakih in neodtujljivih pravic [pomeni] temelj svobode, pravičnosti in miru na svetu« in da »so ljudstva Združenih narodov ponovno potrdila svojo vero v temeljne človekove pravice in dostojanstvo in vrednost človekove osebnosti, v enakopravnost moških in žensk ...«. Preambuli sledi prvi člen, ki pravi, da se »Vsi ljudje [...] rodijo svobodni in imajo *enako dostojanstvo* in enake pravice« (poudarki dodani). Pomen dostojanstva se izkaže tudi v 23. členu UDČP, ki delavcu priznava »pravico do pravične in zadovoljive nagrade, ki zagotavlja njemu in njegovi družini *človeka vreden obstoj*« (poudarki dodani) in v 22. členu, ki se glasi:

Vsakdo ima kot član družbe pravico do socialne varnosti in pravico do uživanja, s pomočjo prizadevanja svojih skupnosti in mednarodnega sodelovanja in v skladu z ureditvijo in sredstvi neke države, ekonomskih, socialnih in kulturnih pravic, *nepogrešljivih za njegovo dostojanstvo* in svoboden razvoj njegove osebnosti. (22. člen, poudarki dodani)

Človeško dostojanstvo torej v okviru mednarodnega prava na eni strani predstavlja naravno značilnost človeka, ki je merilo človekovih pravic. *Deklaracija* pa pokaže tudi na pravice kot pogoj za ohranjanje človekovega dostojanstva. Medameriško sodišče za človekove pravice denimo pravice do življenja ne interpretira v ozkem smislu biološkega življenja; zagotoviti pravico do življenja pomeni dolžnost države, da zagotovi človeku dostojen obstoj, ki temelji na širokem spektru ekonomskih, socialnih in kulturnih pravic. Tako so ekonomske in socialne pravice vključene v interpretacijo

pravice do življenja in dostojanstva, še posebno pravice, ki odpravljajo izpostavljenost revščini, pomanjkanju hrane, zdravstvene oskrbe in socialne varnosti (Wicks 2012). Po eni strani je dostojanstvo vir človekovih pravic – saj imajo vsi ljudje enako inherentno dostojanstvo in vrednost –, hkrati pa se lahko ohrani le, če so pravice človeka spoštovane⁸⁴. Države pogodbenice so se s podpisom *Mednarodnega pakta o političnih in državljanskih pravicah* (v nadaljevanju MPDPP) zavezale, da:

bodo spoštovale in vsem ljudem, ki so na njihovem ozemlju in pod njihovo pristojnostjo, zagotovile v tem *Paktu* priznane pravice, brez razlikovanja glede na raso, barvo, spol, jezik, vero, politično ali drugo prepričanje, narodno ali socialno poreklo, premoženje, rojstvo ali *kakršnokoli drugo okoliščino*. (2. člen, poudarki dodani)

V tem pogledu so človekove pravice vezane na človeka kot takega in se morajo upoštevati ne glede na katerokoli okoliščino. Kot pravi Kesby (2012, 93), človekove pravice ponujajo »denacionalizirano« zaščito.⁸⁵ Težava uresničevanja torej ni v ideji človekovih pravic, saj je ta idejno zasnovana tako, da poskuša zagotoviti zaščito slehernega človeka, pri čemer je univerzalni človek tisti, ki mu pripisuje inherentno vrednost.

Enakost služi kot implicitna deskriptivna funkcija označevanja narave in obsega človekovih pravic (Clifford 2013). Njihova retorika uporablja besede, kot so *vsí, vsakdo, vsak posameznik, nihče*, s čimer ponazarja obseg in namen pravic ter hkrati zagotavlja priznanje načela enakosti znotraj svojih temeljnih izhodišč. Ta retorika ni nekaj novega, saj se je uveljavila že ob koncu 18. stoletja znotraj francoske *Deklaracije o pravicah človeka in državljana*. Razlika v enakosti, ki jo demonstrira sodobno mednarodno pravo, je v tem, da se zavzema ne le za formalno enakost, temveč tudi substantivno, vsebinsko enakost.

⁸⁴ Človekovo dostojanstvo so mnogi kritizirali kot omejen koncept. Denimo Donnelly in Howard (1986) pravita, da čeprav vse družbe poznajo koncept človekovega dostojanstva, je to v kontekstu mednarodnega prava povezano predvsem z določeno obliko liberalnega sistema. Podobno McCrudden (2008) trdi, da uporaba koncepta dostojanstva ne zagotavlja univerzalne in načelne osnove za pravno odločanje v kontekstu človekovih pravic, saj o tem, kaj zagotovitev dostojanstva zahteva, ni nekega splošnega konsenza.

⁸⁵ Komite za človekove pravice v splošnem komentarju št. 15 o položaju tujcev v odnosu do MPPDP pojasnjuje, da morajo podpisnice pakta pravice, zapisane v tem dokumentu, zagotavljati »vsem posameznikom znotraj njihovega ozemlja in pod njihovo jurisdikcijo in da pravice, zapisane v paktu, veljajo za vse ne glede na recipročnost in posameznikovo državljanstvo (angl. *nationality*) oziroma brezdržavljanost (angl. *statelessness*)« (HCR, 1986).

Formalna enakost pomeni, da imajo vsi posamezniki enake pravice in morajo biti obravnavani na enak način. Vsebinska enakost pa priznava, da so člani nekaterih družbenih skupin v neenakopravnem položaju, zato zanje spodbuja dodatne ukrepe in politike, ki so namenjene njihovem enakopravnemu družbenemu udejstvanju. To pomeni, da ideja enakosti na eni strani zahteva enako obravnavo vseh posameznikov, po drugi pa tudi to, da določeni posamezniki potrebujejo drugačno obravnavo zato, da bodo dosegli višjo stopnjo enakosti v družbi. Ideja enakosti se torej nanaša tudi na odstranjevanje ovir, ki marginaliziranim skupinam onemogočajo enakopravno vključevanje (Clifford 2013) – to, kar imenujemo tudi pozitivna diskriminacija. V tem pogledu govorimo o doseganju enakih možnosti in enakih okoliščin za vse posameznike skozi prizmo obče enakosti in nediskriminacije. Za doseganje teh ciljev države mnogokrat uvajajo spodbujevalne politike in ugodne ukrepe za posamezne skupine prebivalcev.

Človekove pravice razumemo kot apolitične na podlagi prepričanja, da pripadajo vsem ljudem po naravi, da upoštevajo naravno stanje, da ne priznavajo višje avtoritete in da se kažejo kot sredstvo upora ali zaščite pred oblastjo.⁸⁶ Zato imajo veliko simbolno moč, ki v sebi nosi sporočilo demokratičnega delovanja. S tega vidika delujejo kot emancipacijsko sredstvo *par excellence* ravno zato, ker niso utemeljene v državi ali državljanstvu (Tambakaki 2010, 10). Postale so samoumevne v smislu, da ni treba pojasnjevati, kaj stoji za njimi, saj so to pravice, ki so na strani ljudi in so namenjene omejevanju neustreznih državnih politik. Podoba, ki jo UDČP ustvarja o človekovih pravicah, je vsekakor kozmopolitska. Toda kot bomo videli v nadaljevanju, se to pravo pogosto interpretira na nacionalni osnovi.

8.2 Človekove pravice in suverenost države

O konceptu suverenosti sem na prejšnjih straneh govorila predvsem kot o suvereni oblasti, ki jo Foucault pojasnjuje v smislu načina delovanja oblasti in specifične racionalnosti oblasti. V nadaljevanju se osredotočam na drugačno pojmovanje suverenosti, in sicer na suverenost v smislu vrhovne politične moči in odločanja. Po

⁸⁶ Apolitičnosti človekovih pravic na tem mestu ne smemo razumeti v smislu, da se te ne uporabljajo v političnem diskurzu, temveč da izvirajo onkraj njega, da ne izhajajo iz partikularne politične opcije in da so zaradi tega nevtralne.

Schmittu jo lahko analiziramo z vidika izrednega stanja, kjer je »suveren [...] tisti, ki odloča o izjemi« (Schmitt 1994, 39). Suverenost se po njegovem mnenju pokaže kot moč odločanja v situacijah, ko ne velja noben zakon in ki zakonu določi izjemo. Suverenost torej ni v pravu. Agamben (1995, 25) pravi, da je suveren »hkrati znotraj in zunaj pravnega reda«, kar z drugimi besedami pomeni, da ne gre zgolj za najvišjo oblast ukazovanja, temveč tudi za zakonodajno oblast (angl. *constituent power*) (Kalyvas 2005), ki ima zmožnost ustvariti zakon tudi takrat, ko ni veljavne zakonodaje. V tem primeru ni nujno, da se vprašanje suverenosti nanaša na vprašanje, kdo odloča, temveč po katerih načelih se to določanje izvaja. Zaradi želje analizirati vrhovna načela delovanja mednarodnega prava v nadaljevanju sledim razumevanju suverenosti kot ultimativnemu kriteriju odločanja.

Ta izhodišča posnemajo Hartova (1994) »pravila prepoznanja« (angl. *rule of recognition*). Gre za ugotavljanje kriterijev veljavnosti pravil demokratičnih in ustavnih odločitev, kjer nas vsako preverjanje veljavnosti in pravilnosti pravnih odločitev prej ali slej pripelje do »zadnje instance«, za katero ne moremo ugotavljati, ali je pravilna ali napačna, temveč zgolj to, da je pravno veljavna.⁸⁷ Izhajajoč iz tega se sprašujem, na kaj se opira oblast, ko oblikuje pravne norme in pravila, ki so podlaga njenemu izvajanju. Čemu se podreja, četudi z zakonom v okviru družbene pogodbe, ki so jo člani družbe vzpostavili z dogovorom? Sprašujem se, ali je UDČP za mednarodno skupnost to, kar je ustava za nacionalno telo? In še pomembneje, katera od teh dveh se v kritičnih trenutkih odločanja podreja drugi – ustava posameznih držav pogodbenic UDČP ali UDČP ustavi posameznih pogodbenic? Če bi želeli na to vprašanje poglobljeno odgovoriti, bi potrebovali občutno več strani, kot jih ponuja to poglavje. V nadaljevanju bom zato izpostavila le nekatere najočitnejše primere, ki bodo poskušali odgovoriti na zastavljena vprašanja.

Misel, da so se transnacionalne organizacije povzpele nad tradicionalno suverenost nacionalnih držav, ne pomeni, da so mehanizmi zadnjih upadli. Bolj natančno je, če rečemo, da so bili premeščeni na drugo raven (Negri in Hardt 2003, 253). OZN je bila ustanovljena leta 1945 s podpisom ustanovne listine petdesetih prvotnih držav članic. Ustanovna listina je konstitutivna pogodba, ki je ustvarila nov avtonomni pravni subjekt

⁸⁷ To na državni ravni navadno velja za ustavo, za katero ne moremo ugotoviti, da je nezakonita ali neustavna (Hart 1994, 105–107).

in s katero so se države zavezale k uresničevanju skupnih ciljev. Izziv takšnega dokumenta je, da se pogosto znajde v napetem odnosu med zastavljenimi cilji in lokalnimi viri moči. Posledično se tudi cilji, funkcije in vodila organizacije v konkretnih situacijah interpretirajo različno. Ustanovna listina v zvezi s tem sporoča, da v primeru navzkrižja med obveznostmi članov Združenih narodov po *Ustanovni listini* in njihovimi obveznostmi po kateremkoli drugem *meddržavnem* dogovoru, prevladajo obveznosti po *Ustanovni listini* (103. člen), medtem ko države podpisnice to listino ratificirajo skladno s svojimi ustavnimi določbami (108. člen). To pomeni, da ustanovna listina uveljavlja veljavnost pred drugimi meddržavnimi dokumenti in da mora biti ustava posamezne članice s svojimi določili⁸⁸ skladna z ustavo posamezne države članice. Ujemanja ustanovne listine OZN z ustavo posamezne države članice ni težko zagotoviti, saj njen drugi člen zagotavlja spoštovanje načela nevmešavanja v notranje zadeve držav, s čimer države članice ohranjajo ter zagotavljajo svojo suverenost in nedotakljivost.⁸⁹ Notranja pristojnost države pomeni, da lahko ta skladno s svojo ustavo odloča o številnih zadevah, ki segajo na področje človekovih pravic, pri čemer OZN nima pooblastil, da bi državo, ki z notranjo politiko krati človekove pravice, učinkovito sankcionirala ter tako pripomogla k prenehanju neustreznih politik.

Na notranjo zakonodajo posameznih držav imajo več vpliva kot ustanovna listina posamezne konvencije, ki so pravno zavezujoči dokumenti. Država, ki ratificira konvencijo, se s tem tudi zaveže, da bo uskladila svoje zakone z načeli ratificiranega dokumenta. O tem, ali bo država ratificirala neko konvencijo ali ne, pa se še vedno odloča na nacionalni ravni, pogosto skladno z interesi in prepričanji posamezne države. Naj za ponazoritev tega stališča omenim Združene države Amerike, ki ostajajo ena od treh držav, ki ni ratificirala *Konvencije o otrokovih pravicah*. Zakaj? Po mnenju (večinoma) republikancev bi s tem korenito okrnila svojo suverenost oziroma pravico do neodvisnega odločanja o svojih zakonih (Walker, Brooks in Wrightsman 1999, 38); ameriška nacionalna zakonodaja je namreč v navzkrižju s temeljnimi določili otrokovih pravic na številnih področjih. V nekaterih zveznih državah so mladoletniki še vedno lahko obsojeni na zaporno kazen, tudi dosmrtno brez možnosti pogojnega izpusta (do

⁸⁸ Države naj bi sprejele spremembe ustave, če so te potrebne za ujemanje z mednarodno pogodbo, preden postanejo članice mednarodne organizacije. Ujemanje ustave z mednarodno pogodbo je pogosto eden od pogojev za pristop k določeni mednarodni organizaciji.

⁸⁹ Nobena določba te Ustanovne listine ne daje pravice Združenim narodom, da bi se vmešavali v zadeve, ki po svojem bistvu sodijo v notranjo pristojnost države (2. člen).

leta 2005 so bili lahko obsojeni celo na smrtno kazen)⁹⁰, v številnih zveznih državah je v šolah dovoljena telesna kazen, medtem ko se vojaškim silam Združenih držav Amerike ob soglasju staršev lahko pridružijo že sedemnajstletniki. Združene države Amerike, ki so tudi sicer znane po precejšnji konservativnosti pri uvajanju načel prava človekovih pravic (Moyn 2010, 205), so navadno naklonjene instrumentom, ki ne spreminjajo obstoječe zakonodaje, kar dokazuje, da precej nerade podrejajo svojo nacionalno suverenost mednarodnim standardom na področju človekovih pravic.⁹¹

Tudi kadar so države podpisnice relevantnih instrumentov s področja človekovih pravic, se pogosto izkaže, da imajo v primeru kršitev organi OZN malo pristojnosti. Kot pravi Guilhot (2008, 508), mednarodno pravo zaradi tega težko imenujemo pravo v klasičnem smislu, saj bolj kot to predstavlja »mednarodno moralo«. Kako šibki so dejansko mehanizmi prisile znotraj mednarodnega prava, je denimo vidno v tem, da na pereče kršitve pristojna telesa OZN odgovarjajo predvsem s priporočili, pozivi, nasveti in ocenami, manj pa s konkretnimi sankcijami in zahtevami. Sistem človekovih pravic deluje na principu prenašanja mednarodnih politik na nacionalno raven in po načelih izobraževanja, kaznovanja, usmerjanja, rehabilitiranja, ne da bi ob tem poskušal spodkopati državno suverenost in njeno ozemeljsko celovitost. Od ustanovitve se je mednarodni sistem človekovih pravic pri njihovem zagotavljanju pretežno zanašal na države, da bodo same zagotavljale njihovo uresničevanje v praksi. Mednarodni sistem v tem pogledu ni suveren, saj za spoštovanje človekovih pravic skrbi z oblikovanjem smernic, nudenjem pomoči, nadzorovanjem in podporo, ne da bi zamenjal državo kot temeljni garant za njihovo zagotavljanje.

Nekoliko bolj učinkoviti so pritiski mednarodne skupnosti, ki neposredno vplivajo na doseganje ciljev, ki so v skladu z nacionalnimi interesi. Na primer, mednarodno sodišče

⁹⁰ V letu 2000 je skoraj polovica zveznih držav dovoljevala smrtno kazen mladoletnikov (glej Wilson 2000). Smrtna kazen je bila za mladoletne ukinjena leta 2005.

⁹¹ Zato so od devetih temeljnih mednarodnih instrumentov človekovih pravic ratificirale le tri. Med temeljne instrumente OZN na področju človekovih pravic se uvrščajo: *Mednarodni pakt o ekonomskih in socialnih pravicah*, *Mednarodni pakt o državljskih in političnih pravicah*, *Mednarodna konvencija o odpravi vseh oblik rasne diskriminacije*, *Konvencija o odpravi vseh oblik diskriminacije žensk*, *Konvencija proti mučenju in drugim krutim, nečloveškim ali poniževalnim kaznim ali ravnanju*, *Konvencija o otrokovih pravicah*, *Mednarodna konvencija o varstvu pravic delavcev migrantov in članov njihovih družin*, *Konvencija o pravicah invalidov in Mednarodna konvencija o zaščiti vseh oseb pred prisilnim izginotjem*. Nekateri izmed naštetih imajo opcijske protokole, ki jih lahko države ratificirajo neodvisno od dokumenta, na katerega se v osnovi vežejo. ZDA so ratificirale *Mednarodni pakt o državljskih in političnih pravicah*, *Mednarodno konvencijo o odpravi vseh oblik rasne diskriminacije* in *Konvencijo proti mučenju in drugim krutim, nečloveškim ali poniževalnim kaznim ali ravnanju*.

za vojne zločine na območju nekdanje Jugoslavije je doseglo pripravljenost držav z območja na izročitev političnih in vojaških voditeljev (kot je bil Ratko Mladić) šele na podlagi pritiskov v okviru napredovanja na poti v EU⁹² (Méndez 2016, 90). Pri tem je šlo za povsem pragmatičen odgovor srbskih politikov na vprašanje, kaj je bolj koristno oziroma manj škodljivo za državo. Čeprav mednarodna skupnost predajo Mladića razume kot zmago mednarodnega pravosodja, je dejstvo, da je bil predan šele, ko je bilo to dejanje v interesu države. V tem primeru niso bile odločilne človekove pravice, temveč nacionalni interes države, zaradi česar je sicer možno govoriti o pomembnem dosežku znotraj procesa sojenj vojnim zločincem, ne pa hkrati tudi o zmagi človekovih pravic.

Kakšne so torej pristojnosti OZN? V katerih primerih lahko prekršijo načelo nevmešavanja v pristojnosti nacionalnih držav in uporabijo prisilna sredstva? Kot navaja ustanovna listina, je to mogoče, če se ugotovi, da obstaja ogrožanje miru, kršitev miru ali agresivno dejanje, pri čemer lahko OZN da priporočila ali pa odloči, kaj je treba ukreniti za to, da se ohranita ali vzpostavita mednarodni mir in varnost (39. člen). Kaj to pomeni v praksi, vidimo na primeru sirske vojne, ki traja od leta 2011. V petih letih se je večkrat pojavilo vprašanje intervencije z namenom končanja kratenja človekovih pravic. Članice Varnostnega sveta OZN so med letoma 2011 in 2014 oblikovale štiri resolucije, ki so bile zavrnjene z vetom Rusije in Kitajske, zato posredovanje brez avtorizacije varnostnega sveta ni bilo mogoče.

Po besedah kitajskega predstavnika Lija Baodonga je v zvezi s Sirijo ključno vprašanje, ali se poseganje varnostnega sveta ujema z načelom nevmešavanja v zadeve, ki po svojem bistvu spadajo v notranjo pristojnost države. Baodong je izrazil upanje, da bo sirska stran čim prej začela inkluziven politični proces zmanjševanja napetosti, ob pomoči mednarodne skupnosti pri doseganju teh ciljev in ob polnem spoštovanju sirske suverenosti in ozemeljske celovitosti (OZN 2011, 5). Po več neuspešnih poskusih je bila konec leta 2015 sprejeta *Resolucija* varnostnega sveta ZN 2254 (OZN 2015a), ki določa postopek mirovnega procesa in poziva sprte strani k pogovoru. Na tem sestanku je sirski predstavnik Bašar Jaafari zagotovil, da je njegova vlada odprta za iskrena pogajanja

⁹² V tem pogledu je veliko vlogo odigrala Nizozemska, ki je blokirala ratifikacijo srbske pristopne pogodbe k EU, dokler Mladić ni bil izročen haaškemu sodišču. Druge države članice EU so jo pri tem v večini podpirale.

brez tujega vmešavanja, ki bodo spoštovala suverenost in ozemeljsko celovitost Sirije (OZN 2015b, 21).

Kot vidimo tudi v najbolj ključnih trenutkih, ko gre za najhujše oblike kratenja človekovih pravic, pomembno vlogo odigra nacionalna suverenost, medtem ko je moč OZN omejena glede na politične interese držav, še posebno stalnih članic Varnostnega sveta OZN, ki imajo pravico do veta na izglasovane resolucije. Naj na tem mestu izpostavim tehten argument Jaegra (2008, 601), ki poudarja, da je bila suverenost nekaterih držav – držav članic varnostnega sveta – od nekdaj »bolj suverena« od drugih držav. Ne le da imajo pravico do odločanja glede kolektivne uporabe sile proti državi kršiteljici, ki ni prepuščena v odločanje »svetovnemu mnenju« –, ključno je dejstvo, da jim njihova pravica do veta omogoča *de facto* imuniteto pred uveljavljanjem mednarodnih sankcij, če so same kršiteljice človekovih pravic. To z drugimi besedami pomeni, da je državna suverenost tudi znotraj mednarodnega prava človekovih pravic postavljena nad kriterije človekovih pravic.

Na tem mestu moram omeniti še vojno na Kosovu in Natovo bombardiranje Beograda leta 1999, ko je organizacija prvič posredovala brez avtorizacije Varnostnega sveta OZN, in sicer z namenom preprečiti hudo kratenje človekovih pravic Albancev v Srbiji in na Kosovu. Douzinas pravi, da je bila to prva vojna, ki je bila uradno izvedena v imenu človekovih pravic, po mnenju Blaira pravična vojna, ki promovira poseganje na podlagi vrednot, Robin Cook pa je Nato označil za humanitarno zavezništvo (Douzinas 2000, 129). V takšni argumentaciji pogosto spregledamo kontradikcijo, ki jo implicira sama ideja vojne v imenu človekovih pravic. Douzinas (2000, 141) zato pravi, da čeprav se morda strinjamo, da je Natova intervencija izvedena v imenu preprečitve etničnega čiščenja na Kosovu, to še ne pomeni, da je vojna lahko tudi del moralnih vrednot, ki jih zastopa ideja človekovih pravic.

Ko poskušam odgovoriti na vprašanje, kateri so kriteriji veljavnosti pravil Organizacije združenih narodov, moram spomniti, da ta ni bila vzpostavljena kot kozmopolitsko telo, temveč kot »večdržavna« organizacija, utemeljena na podlagi združevanja suverenih nacionalnih držav v prostoru »večdržavne« skupnosti. Odločitve, sprejete znotraj Generalne skupščine OZN ali Varnostnega sveta so zato lahko zgolj odločitve predstavnikov držav članic, ki jih primarno presojujejo glede na interese svojih držav. To

sicer ne pomeni nujno, da so interesi države v nasprotju z idejo človekovih pravic. Toda če želimo ugotoviti, katera so pravila odločanja, se moramo vprašati ravno to – kaj prevlada, ko se je treba odločiti v primerih, ko so človekove pravice in državna suverenost v napetem odnosu?

Naj spomnim na veto Rusije, ki ga je leta 2015 podala na predlog resolucije, s katero bi ob 20. obletnici pokola več kot 8000 Bošnjakov v Srebrenici obsodili dejanje etničnega čiščenja. Ta zločin je bil na podlagi pravnega sojenja opredeljen kot genocid tako s strani mednarodnega sodišča za vojne zločine na območju nekdanje Jugoslavije kot tudi meddržavnega sodišča v Haagu, kar ne bi smelo puščati veliko dvomov, ali je šlo v resnici za takšno dejanje. Kljub temu pa je Rusija na prošnjo Srbije podala veto, rekoč, da ne želi biti edini narod, ki ga resolucija varnostnega sveta opredeljuje kot genocidnega. Ob tem je srbski predsednik Tomislav Nikolič ta dan označil za »velik dan« iz dveh razlogov: ker je ruski veto preprečil, da bi na celoten srbski narod padel velik madež, in pa tudi zato, ker je Rusija »pokazala in dokazala, da je prava in iskrena prijateljica« ter da »zna ceniti prave vrednote in dobro vrača z dobrim« (glej M.Č. 2015).

Številni sodobni avtorji opozarjajo, da so človekove pravice, globalizacija in meddržavno povezovanje omejili tradicionalno neomejeno suverenost nacionalnih držav (na primer Tambakaki 2010; Forsythe 2003). Sama sem glede tega precej bolj zadržana. Suverenost se resda manifestira na drugačen način kot pred desetletji in tudi moč odločanja se je prenesla na druge nedržavne ali večdržavne akterje. Toda *raison d'etat* ostaja izredno močan princip političnega odločanja.⁹³ To ne pomeni, da je ideja človekovih pravic odsotna ali da nima moči vplivanja. Nasprotno, prisotna je na vseh ravneh in ima močno simbolno in legitimacijsko moč. A ne zato, ker bi omejevala

⁹³Forsythe (2003, 22) pravi, da pridružitve evropskih držav organizacijam, kot so Svet Evrope, EU in Nato omejuje njihovo suverenost. Res sicer je, da morajo države članice slediti pravilom posamične organizacije, toda države so članice teh organizacij skladno s svojo suvereno odločitvijo in ker je to v njihovem nacionalnem interesu. Kot vidimo na primeru Velike Britanije, kjer bo izveden referendum o izstopu države iz EU, članstvo ne pomeni, da je suverena pravica države v zadnji instanci okrnjena, saj ima vsaka država možnost iz takšne organizacije izstopiti. In ne le to, čeprav bi morala Velika Britanija kot članica EU spoštovati skupno migracijsko zakonodajo, si je z izjavami o izstopu zagotovila privilegirani položaj, ki ji omogoča uveljavljanje lastnih zakonskih določil, čeprav se ne ujemajo s politiko EU.

suverenost držav, temveč zato, ker jo države uporabljajo pri izvajanju svoje suverenosti.⁹⁴

Stališče, da je suverenost mogoče omejiti, je napačno; mogoče jo je le vsebinsko spremeniti. Ideja univerzalnih človekovih pravic se tako spretno umešča znotraj suverenosti države. Toda s tem se spreminja vsebina človekovih pravic in hkrati zamegljuje pogled na nezmožnost njihovega uresničevanja. Človekovih pravic namreč ne moremo zagotoviti s prilagajanjem nacionalni suverenosti in nacionalnim interesom, saj v istem trenutku izgubijo svoj temeljni univerzalni značaj. Mednarodno pravo človekovih pravic ne posega bistveno v izvajanje suverenosti nacionalnih držav. Države ohranjajo svojo suverenost s tem, da v polje svojega političnega delovanja vsrkajo to, kar bi jih lahko potencialno omejevalo – človekove pravice –, in jih prilagajajo partikularnim interpretacijam.

To je tudi stališče, ki nas sili, da opustimo iluzijo človekovih pravic kot sredstvo zaščite posameznika pred državo. Človekove pravice obstajajo le znotraj države, saj se nanašajo pretežno na stvari, ki jih zagotavljajo državne institucije in ki dobijo smisel le znotraj državne oblike organizacije. Zato med človekovimi pravicami in državo ne obstaja noben antagonistični odnos – človekove pravice brez države ne morejo obstajati, saj za svoj obstoj potrebujejo ravno državo, medtem ko država obstaja tudi brez človekovih pravic. Država je ne nazadnje temeljni porok in edini možni kršitelj mednarodnega prava človekovih pravic⁹⁵. In kot pravi Agamben (2004), se ravno s sprejetjem deklaracij o človekovih pravicah ohranja produkcija nasilja suverene oblasti, saj odpirajo človeško življenje na voljo politiki moderne.

8.3 Vpliv nacionalizma na razumevanje človekovih pravic

V predhodnem delu poglavja sem poskušala pokazati, da ideja človekovih pravic in suverenost države ne delujeta v antagonističnem razmerju, čeprav ju pogosto razumemo

⁹⁴ Suverenost se lahko kaže kot porazdeljena (nacionalna suverenost ali angl. pooled sovereignty), če so različni subjekti skladni med seboj. Brž ko pridejo v medsebojni konflikt, se pokaže, da je suverenost v resnici ena sama.

⁹⁵ Podobno trdita Negri in Hardt (2003, 251), ki pravita, da država ne izgublja svoje moči niti v odnosu do kapitala, deregulacije in svobodne trgovine. Če bi to držalo, bi se morali prihodnosti najbolj bati kapitalisti, saj brez države družbeni kapital nima sredstev za uresničevanje interesov kapitalističnih korporacij.

tako. Ali je drugače, ko govorimo o človekovih pravicah in ideji nacije? V nadaljevanju razpravljam o tem, kako se nacionalni diskurz umešča znotraj delovanja mednarodne skupnosti. Izpostaviti želim tiste pravice, ki tako ali drugače spominjajo na diskurz nacionalizma, ga spodbujajo ali reproducirajo. Denimo, pravica do državljanstva, pravica do samoodločbe, pravica do enakosti pred zakonom, pravica do udeleževanja v kulturnem življenju, pravica do svobode gibanja, pravica do izobraževanja in tako naprej; vse te pravice reproducirajo nacionalno idejo.

Na tem mestu ima ločevanje med državo in nacijo posebno analitično vrednost, saj se v nadaljevanju osredotočam na reprezentacijo nacije in nacionalne države. Država je resda osrednji akter mednarodnega prava, toda nacionalna retorika pogosto predstavlja temelj njene legitimacije (Summers 2005, 327). Skozi idejo države se artikulirajo elementi nacionalizma, kulture, identitete, ki se kažejo, kot da so z državo povezani po naravi (Vincent 2010, 158). Nacionalizem se tako kot doktrina intenzivno prepleta z diskurzom države; predstavlja normativne predpostavke o tem, kakšna bi država morala biti.

Tudi mednarodno pravo, enako kot nacionalizem, v središče svojega delovanja postavlja državo. Nacionalna ideja se v mednarodnem pravu kaže kot osnova uresničevanja njegovih določil. Da mednarodno pravo pravzaprav ne meri onkraj nje, se pokaže na številnih mestih *Ustanovne listine* ZN. Denimo, v preambuli tega dokumenta piše: »*Ljudstva Združenih narodov*, ki so odločena [...], da znova potrdijo vero [...] v *enakopravnost narodov*, velikih in malih« (preambula, poudarki dodani). Naprej v prvem členu istega dokumenta piše, da so cilji Združenih narodov »razvijati *med narodi* prijateljske odnose, sloneče na spoštovanju načela *enakopravnosti ljudstev in njihove samoodločbe*, ter izvajati tudi ukrepe za utrditev svetovnega miru« (1. člen, poudarki dodani), pri čemer »nobena določba te Ustanovne listine ne krati *naravne pravice do individualne ali kolektivne samoobrambe* v primeru oboroženega napada na člana Združenih narodov« (51. člen, poudarki dodani). Narod oziroma ljudstvo ter nacionalna država nastopata kot osnovna enota političnih odnosov. Ideja, ki ji *Ustanovna listina* sledi, je, da je svet naravno sestavljen iz držav, ustanovljenih na podlagi samoodločbe, ter narodov kot enot prebivalstva znotraj njih. Narod in država ne potreujeta dodatne argumentacije in legitimacije, temveč se kažeta kot edina možna politična ureditev sveta.

Z vidika reprodukcije nacionalne ideje je v mednarodnem pravu zagotovo najbolj izrazita pravica do samoodločbe. Da gre za zelo pomembno načelo politične organizacije, dokazuje že dejstvo, da se ta pravica pojavlja v prvem členu Mednarodnega pakta o državljanskih in političnih pravicah (v nadaljevanju MPDPP) in Mednarodnega pakta o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah (v nadaljevanju MPESKP), po katerem imajo:

(1) Vsi narodi [...] pravico do samoodločbe. S to pravico si svobodno določajo svoj politični status in svobodno zagotavljajo svoj ekonomski, socialni in kulturni razvoj; (2) da bi dosegli svoje cilje, vsi narodi svobodno razpolagajo s svojimi naravnimi bogastvi in viri [...]. Noben narod ne sme biti v nobenem primeru prikrajšan za svoja lastna sredstva za obstoj; (3) države pogodbenice tega Pakta [...] so dolžne pospeševati uresničevanje pravice narodov do samoodločbe in spoštovati to pravico v skladu z določbami Ustanovne listine Združenih narodov. (MPDPP 1966)

Omenjena pakta, ki se uvrščata med najpomembnejše dokumente človekovih pravic, pravzaprav ne bi mogla biti bolj neposredna pri utemeljevanju generičnih ciljev nacionalizma, med katere Smith (2005, 19) uvršča nacionalno avtonomnost, nacionalno enotnost in nacionalno identiteto. Besedilo navedenega člena namreč narode interpretira kot homogene in enotne skupine, ki imajo pravico do avtonomnega odločanja in svojega kulturnega razvoja.

V zvezi z izvajanjem pravice do samoodločbe je ključno vprašanje, kdo jo lahko zahteva in pod kakšnimi pogoji. Margalit in Raz (1990, 443) ugotavljata, da je ta pravica namenjena izključno ljudstvom oziroma nacijam, in sicer za odločanje, ali naj bo določeno ozemlje suverena država ali ne. Torej gre za instrument nacionalizma, saj ga ne more uveljaviti nobena druga družbena skupina kot nacija. Kot pravita avtorja (prav tam), je subjekt pravice do samoodločbe skupina ljudi, živečih na določenem teritoriju, ki svoj obstoj utemeljuje na podlagi skupnega značaja, jezika, arhitekture, kulinarike in kulture, ki preveva vitalne dele družbenega življenja, zaznamuje oblike in načine življenja ljudi, vpliva na oblike njihovih aktivnosti, poklicev in odnosov. Samoodločba se tako nanaša na večje skupine ljudi, katerih članstvo ni stvar

dokazovanja, temveč pripadanja (prav tam),⁹⁶ saj gre v večji meri za imaginarne skupnosti, ki se utemeljujejo v sorodstvenih, zgodovinskih, ozemeljskih ali kulturnih povezanostih.

Pravica do samoodločbe je torej pravica naroda do lastne države. Nacionalizem daje legitimnost državi in ljudstvu, pri čemer izhaja iz podobe avtentičnega ljudstva, ki je predstavljeno kot homogena, zaokrožena in zgodovinsko prepoznana celota, povezana z določenim ozemljem. Kot opaza Summers (2005, 331), nacionalne vezi, ki identificirajo nacijo (identiteta, jezik, religija, ozemlje, politično življenje in zgodovina), hkrati predstavljajo temelje politik samoodločbe. Samoodločba predvideva nacijo kot edino legitimno osnovo za vzpostavitev politične oblasti, ki se kaže tudi kot osnova prijateljskih odnosov, mir in razvoj ter prvi pogoj uresničevanja človekovih pravic (glej Summers 2005, 325).

Pravica do samoodločbe še ni izgubila iluzorne povezanosti z idejo temeljnih človekovih pravic in svoboščin. Na 40. zasedanju tretjega odbora Generalne skupščine ZN leta 2013 so številni navzoči izpostavili pomen tega načela, rekoč, da je pravica do samoodločbe brezpogojna pravica ljudstva, ki mu omogoča svobodno odločanje o prihodnosti, političnem statusu in neodvisnosti ter s tem tudi spoštovanje drugih pravic, kot so dostojanstvo, pravičnost in napredek. Načelo samoodločbe je bilo poudarjeno kot pogoj za implementacijo drugih pravic, saj brez tega nobena človekova pravica ne more biti v popolnosti zagotovljena (OZN 2013). Človekove pravice so po tej interpretaciji lahko v celoti spoštovane le skozi nacionalno oblast. S tem se ustvarja vtis, da med posameznikom in državo obstaja poseben odnos, ki samouresničuje pravice tega posameznika, če gre le za državo naroda, ki mu pripada. Kot da avtonomna nacionalna država izpopolnjuje posameznika, tako kot ni zmožna nobena druga država. Toda če sistem človekovih pravic za njihovo implementacijo kot prvi pogoj postavlja nacionalno državo, ali še lahko verjamemo, da gre za diskurz človekovih pravic? Ali niso morda človekove pravice v tem pogledu postale zgolj različica nacionalizma?

⁹⁶ Čeprav se je možno strinjati z Margalit in Raz, je treba po drugi strani tudi poudariti, da v praksi številne države od svojega nastanka vključujejo več različnih narodov, denimo Velika Britanija, Švica ali Bosna in Hercegovina. Seveda to še ne pomeni, da to niso nacionalne države, saj v njih živijo različne nacije.

Da pravica do samoodločbe ne pripomore h krepitvi mednarodnega miru, vidimo denimo na primeru Bosne in Hercegovine, kjer po Daytonskem sporazumu še vedno ni čutiti sožitja med različnimi narodi znotraj države, na primeru Izraela, kjer spopadi s Palestino in huda kratenja pravic Palestincev trajajo že vse od ustanovitve države, in ne nazadnje tudi na primeru dekoloniziranih afriških držav, ki so se osvobodile evropske nadoblasti na podlagi pravice do samoodločbe, potem pa niso poskušale zagotoviti uresničevanja pravic in interesov manjšin, ki so ostale znotraj njihovega teritorija. Tudi osamosvajanje Slovenije se je izrazilo v kratenju temeljnih pravic tisočih državljanov drugih republik nekdanje SFRJ. Vzpostavitev nacionalne države obljublja spoštovanje človekovih pravic, ki ironično terja ravno njihove kršitve. Še več, diskurz nacionalizma je tako močen, da tudi »najbolj sveta« izmed pravic – pravica do življenja – ne more biti kratena, če je izgubljena v imenu nacionalne osvoboditve, saj je ta interpretirana kot boj v imenu človekovih pravic. In ravno v takšnih primerih, kjer je *de facto* kršitev (izguba življenja) transformirana v prostovoljno plemenito samožrtvovanje, se kaže izvirna politična premoč.

Naj poleg pravice do samoodločbe omenim še pravico posameznika do udejstvovanja v kulturnem življenju skupnosti.⁹⁷ Že dejstvo, da se kulturne pravice pojavijo na seznamu človekovih pravic, kaže, da je kulturi v sodobnem političnem prostoru pripisana velika vrednost. Kultura je do 19. stoletja veljala za povsem *neregulirano* in predvsem *zasebno* področje posameznikovega življenja in je pomen pridobila šele kot element nacionalističnih gibanj in formacije narodov. Danes predstavlja mesto političnega boja in vzpostavljanja hegemonije. Kultura je vrednota, toda ne sama po sebi. Njena največja vrednost se pokaže ravno z vidika nacionalizma, saj služi kot njegova osnova in element izgrajevana nacionalne zavesti, nacionalne zgodovine, spomina in jezika. Z drugimi besedami, kultura je vrednota znotraj diskurza nacionalizma, ki jo kot tako opredeljuje, saj mu služi kot instrument za oblikovanje subjektivitet in homogenizacije nacionalnih in etničnih skupnosti. Še posebno jezik ima velik pomen pri oblikovanju nacionalnih subjektov in homogenizaciji nacionalne zavesti, kar je v študiji o zamišljenih skupnostih pokazal Benedict Anderson. Nič naravnega ni v tem, da so kulturne pravice postale

⁹⁷ Kulturne pravice so bile kodificirane kot pravice druge generacije v *Mednarodnem paktu o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah* leta 1966, medtem ko so se skupinske pravice do kulture na področju mednarodnega prava uveljavile v poznih osemdesetih letih 20. stoletja. Kot pravi Vincent (2010, 134), je o kulturnih pravicah mogoče razmišljati na dva načina, kot o individualnih pravicah (v primeru diskriminacije ali neenakosti posameznika) ali kot kolektivnih pravicah (v primeru zaščite manjšin ali samoodločbe).

človekove pravice. Ravno obratno, njihova vključitev na seznam človekovih pravic ponazarja vpliv ideologije nacionalizma, ki nekatere družbene vidike človeškega življenja spreminja v naravne.

Kulturne pravice so v pravu človekovih pravic opredeljene precej splošno, potencialno nanašajoč se na vse posameznike in družbene skupine.⁹⁸ Lahko jih razumemo kot nekaj, kar morajo države omogočati prek svobodnega izražanja, po drugi strani pa tudi kot nekaj, kar morajo države zagotavljati s pomočjo aktivnih politik vključevanja in reguliranja. In ravno na točki, ko jih mora zagotavljati nacionalna država, nastane mesto udejstvovanja dominanc nacionalizma. Kulturne pravice se tako začnejo nanašati predvsem na nacionalno kulturo v povezavi z nacionalnim izobraževanjem, umetnostjo, jezikom, religijo, kulturno dediščino in podobno. To pomeni, da se kulturne pravice, ki so potencialno uporabne za vse oblike kulture, pod institucionalnimi pritiski najpogosteje uporabljajo za uresničevanje kulture, ki izhaja iz nacionalne skupnosti ali etničnih in verskih manjšin.⁹⁹ Tako so drugačne (sub)kulturne skupnosti postavljene v neenakopraven položaj, saj jim država ne zagotavlja institucionalnih vzvodov reprodukcije.

Pravica do udeleževanja v kulturnem življenju skupnosti se med drugim nanaša tudi na dostopnost kulturnih storitev in dobrin, med katere *Splošni komentar št 21. o kulturnih pravicah* uvršča naravne značilnosti, kulturne ustanove, športne objekte pa tudi jezik, navade, tradicijo, običaje, znanost in zgodovino ter vrednote. Kot vidimo, se pravica do udeleževanja v kulturnem življenju skupnosti nanaša na natanko tiste stvari, ki jih nacionalizem spreminja v spolitizirane in materializirane upodobitve nacionalnega bistva in značaja (Zake 2002, 233). Če kultura pomeni način življenja, skupek vrednot, običajev in praks, potem imajo svojo kulturo številne demografske in interesne družbene skupine, od ekologov, vegetarijancev, ljubiteljev določenih glasbenih zvrsti, uporabnikov novodobnih medijskih omrežij in podobno. Kulturne pravice pod vplivom

⁹⁸ Udeleževanje v kulturnem življenju na primer pomeni, da ima vsakdo pravico posamezno ali v skupini delovati svobodno, si izbrati svojo identiteto, se identificirati (ali ne) z eno ali več skupnostnimi, spremeniti svojo izbiro, se udeleževati političnega življenja skupnosti, se vključevati v svojih kulturnih praksah in se izražati v jeziku po svoji izbiri. Vsakdo ima pravico iskati in razvijati kulturno zanje in izražanje ter ga deliti z drugimi kot tudi delovati kreativno in se udeleževati kreativnih dejavnosti.

⁹⁹ Kulturne pravice se namreč najpogosteje kažejo kot zahteve, zagotovila ali upravičenosti, ki bodisi omogočajo ali dovoljujejo zaščito eksistence narodnih in etničnih manjšin v okviru nacionalnih držav. Tu ne gre za katerekoli manjšine, temveč za skupine, ki se formirajo na podlagi domneve o skupnem izvoru, kulturi in jeziku (Vincent 2010, 139–140), se pravi na nacionalističnih domnevah.

močnejšega diskurza ohranjajo določene oblike kultur, ki jih je »vredno« ohranjati, ne pa tudi drugih, ki pogosto niti niso dojete kot prave kulture. S pomočjo kulturnih pravic se ohranja ideja homogene nacionalne ali etnične kulture, ki je eden najpomembnejših pogojev obstoja narodnih skupnosti. S tega vidika postanejo denimo kulturne pravice Štajercev in kulturne pravice Istranov – ki imajo mimogrede lahko zelo različne kulturne in jezikovne navade – nelegitimne oziroma integrirane v skupno kulturno življenje Slovencev.¹⁰⁰

V zvezi z vprašanjem reprodukcije idej nacionalizma v mednarodnem pravu želim omeniti še eno od temeljnih človekovih pravic, tj. pravico do svobode gibanja, ki je predvidena v UDČP in MPDPP. Ta pravica se v svetu, kjer velja prost pretok dobrin, storitev in kapitala, pogosto znajde v središču razprav. Denimo, nedavni poskusi priseljevanja z vojnih območjih Bližnjega vzhoda so spodbudili odzive v smeri regulacije in preprečevanja migracij ter tudi zagovor pravice do svobode gibanja. Pravica do svobode gibanja je zavajajoče formulirana, saj implicira, da sloni na ideji svobodnega gibanja ne glede na državne meje, pogoje za vstop in bivanje ter tujske statuse ljudi. Toda v mednarodnem pravu ne obstaja kot absolutna pravica vsakega posameznika, da se prosto giblje čez nacionalne meje. Po njem ima vsakdo pravico, da zapusti državo, tudi svojo matično, in pravico, da se tja vrne, nima pa enakovredne pravice do vstopa v katerokoli državo.

MPDPP v 12. členu določa, da ima vsakdo, ki je *zakonito* na ozemlju kake države, tam pravico do svobode gibanja in svobodne izbire prebivališča. Pravica do gibanja sme biti omejena, če so omejitve z zakonom predvidene ali če so potrebne za zaščito nacionalne varnosti, javnega reda, javnega zdravja ali morale (12. člen). Tudi *Splošni komentar št. 27* Odbora za človekove pravice se nanaša izključno na posameznike, ki zakonito bivajo na teritoriju določene države, medtem ko je vprašanje pogojev vstopa na ozemlje v popolni domeni notranje pristojnosti posameznih držav.

¹⁰⁰ Vincent (2010, 141) priznava, da ne ve, zakaj druge družbene skupine ne nastopajo kot nosilec kolektivnih kulturnih pravic. Sama pa menim, da gre tu predvsem za vpliv nacionalizma in za dejstvo, da je prevladujoča identiteta sodobnega posameznika nacionalna identiteta, zaradi česar je tudi večina posameznikov mnenja, da je nacionalna kultura tista, ki jo je treba zaščititi, medtem ko druge oblike kulturnega izražanja nekako samoumevno predstavljajo njegovo zasebnost. S tem nacionalna kultura oblikuje voljo posameznika, da postane to njegova volja.

V tej zasnovi se razkriva več vidikov ideološkega boja. Po eni strani lahko sklepamo, da je pravica do svobode gibanja nastala kot odgovor na politiko nekaterih držav vzhodnega bloka, ki so svojim prebivalcem omejevale izseljevanje. Po drugi pa ne moremo mimo dejstva, da omejevanje priseljevanja izraža kapitalistično ideologijo upravljaljske oblasti, ki omogoča regulacijo populacije na osnovi politične ekonomije, demografskih politik in nacionalne varnosti. Bistvena težava obravnavane pravice je pristojnost suverene države, da odloča o tem, komu dovoli vstop na svoje ozemlje in komu ga zavrne. Svoboda gibanja je torej mrtva črka zakona, če ne obstaja nobena država, ki bi posameznika hotela sprejeti (Anderson 1996, 132).

Po drugi strani je pravica do svobode gibanja v mednarodnem pravu za posameznika bolj ali manj neuporabna, saj omejevanje gibanja (največkrat) ne izhaja iz politik preprečevanja odseljevanja. Uživanje pravice do gibanja je največkrat omejeno zaradi pomanjkanja finančnih sredstev in restriktivnega vizumskega režima, ki mednarodne selivce selekcioniira na podlagi vprašanja, ali človek lahko koristi državi. Mednarodno pravo v tem pogledu reproducira domneve in pogoje delovanja nacionalizma, ker v celoti ščiti načelo teritorialne suverenosti, ki je bistvena sestavina nacionalne države. Nadzorovanje in regulacija števila ljudi sta ključna za ohranjanje te ideje. Če bi bil takšen nadzor opuščen, bi se odprla možnost za oblikovanje povsem novih in drugačnih oblik političnega povezovanja,¹⁰¹ nacionalna država pa bi po vsej verjetnosti razpadla.

Z nacionalizmom je povezana še ena pravica, ki je na prvi pogled razumljena kot popolnoma nevtralna, in sicer do spoštovanja zasebnega in družinskega življenja. Čeprav tu ne gre za pravico, ki neposredno prispeva k nacionalizmu, pa je družina temeljno utelešenje nacije, njenih vrednot, vzorcev delovanja in medgeneracijskega prenosa nacionalne dediščine. V kontekstu nacionalizma družina strukturira odnose moči in je lahko uporabljena kot sredstvo za regulacijo in mobilizacijo subjektov kot članov »nacionalne« družine, ki jo je treba braniti. Z uvrstitvijo te pravice na seznam človekovih pravic je družinsko življenje postalo izpostavljeno suvereni oblasti, saj kot določa 16. člen UDČP, je družina »naravna in temeljna celica družbe in ima pravico do *družbenega in državnega varstva*« (poudarki dodani). Torej podobno kot kulturne pravice postane tudi pravica do družinskega življenja podvržena vplivu nacionalizma

¹⁰¹ Agamben denimo (2008) vidi možnost v tem, da bi na istem ozemlju obstajali dve različni državi.

prek politik, ki jih države izvajajo v imenu »državnega varstva«. Družinsko življenje tako postane cilj nacionalnih politik, družina (oziroma posameznik v njej) pa segment, na katerega je treba delovati, kadar je treba doseči kaj pri prebivalstvu, na primer glede demografije, števila rojstev, lojalnosti do države, seksualnosti ipd. (glej Foucault 2007b).

8.4 Človekove pravice kot način zagotavljanja nacionalne oblasti

Človekove pravice so diskurz, ki omogoča določen način delovanja, življenja pa tudi izvajanja mednarodnih politik, strategij in projektov. Prav zaradi dejstva, da so pomembne pravne dokumente o človekovih pravicah ratificirale skoraj vse države sveta, jih lahko razumemo kot učinkovite pri uvajanju politik na mednarodni in lokalni ravni. Zato želim v nadaljevanju poudariti funkcijske in semantične aspekte človekovih pravic znotraj mednarodnega vladanja. S tem se odmikam od njihovih domnev, ki poudarjajo stališče moralnih vrednot in jih obravnavam z vidika vodenja obnašanja (angl. *conduct of conduct*). Kar želim poudariti, je, da globalni režim človekovih pravic deluje znotraj procesov izgrajevanja nacionalnih držav.

Nacionalna država ni nevtralna in samouresničujoča entiteta, temveč zahteva prav posebno družbeno organizacijo kot tudi posebno obliko subjekta – produktivnega in odgovornega posameznika, ki je zaščiten v smislu izražanja svoje veroizpovedi in prepričan ter upravičen do socialnih pravic (glej tudi Jaeger 2008, 606). Človekove pravice, ki predstavljajo način dobrega vladanja, vsebujejo številne ideje, ki podpirajo infrastrukturo nacionalne države. V osrčju ideje človekovih pravic je namreč ideja narodov, kulturnih pravic, pravice do nacionalnosti in samoodločbe pa tudi ideja države blaginje, enakosti pred zakonom in socialne varnosti, vključno z zahtevo po dostojnih življenjskih razmerah, varnem zaposlovanju, socialni varnosti ter oskrbi v primeru bolezni in visoke starosti. Vse te pravice so ključne, da se neka nacionalna država vzpostavi in se vzdržuje globalni red nacionalnih držav.

O tem, da je človekove pravice mogoče uporabiti v prid zaščite interesov posameznika, ni nobenega dvoma, toda to nam ne pove vsega o tem, kako se te pojavljajo, uporabljajo in čemu služijo. Povsem legitimno se lahko vprašamo, ali so osvobodilni boji, ki se bijejo v imenu samoodločbe narodov in emancipacije njenih članov, resnično prinesli

posameznikovo osvoboditev. Slovenci, ki so se z osamosvojitvijo osvobodili samoupravljanja delavskega razreda, v številnih primerih živijo v slabših življenjskih razmerah in ne moremo reči, da so svobodnejši ali da uživajo boljšo zaščito pravic kot v Socialistični federativni republiki Jugoslaviji. Ob perečem problemu revščine in brezposelnosti se lahko povsem legitimno vprašamo, katera pravica učinkovito ščiti človeka v najosnovnejših stvareh za normalno življenje. In ali gre torej bolj kot za *človekove* pravice za vzdrževanje režima nacionalnih držav in vzpostavljanje novih nacionalnih držav iz multietničnih federacij?

Zgodovinski kontekst umeščanja pravice do samoodločbe (obdobje dekolonizacije in delegitimacije evropskega imperializma po svetu) (Vincent 2010, 144), kaže, da ta pravica ni bila namenjena zaščiti posameznikov, temveč argumentaciji suverenosti postkolonialnih držav in narodne oziroma ljudske osvoboditve. Torej gre že v osnovi za kolektivno osvoboditev in ne individualne pravice, kjer največja zvestoba velja državi, ne pa posamezniku (Moyn 2010, 85). Moyn (2010, 86) sicer predlaga, da je treba antikolonializem obravnavati ločeno od ideje človekovih pravic, saj v času osvobajanja ta ni bila dovolj močna, da bi zaznamovala retoriko osamosvajanja. Toda dejstvo, da je bila pravica do samoodločbe uvrščena na seznam človekovih pravic že v MPDPP leta 1966, daje njegovi trditvi dovolj dober protiargument. Mednarodno pravo človekovih pravic je tako lahko postalo okvir apliciranja pravice do samoodločbe s pomočjo diskurza razvoja in skrbi za člane nacije. S tega vidika OZN deluje kot projekt državnega inženiringa, ki primarno naslavlja državne institucije nacionalne države, čeprav so njen cilj ljudje. Čeprav ne trdim, da je primarni cilj mednarodnega režima OZN vzpostavljanje nacionalnih držav, ne moremo prezreti dejstva, da ta režim nacionalne države ohranja, saj ga predstavlja kot zaželen model, ki zagotavlja učinkovito samoregulacijo in uporabo ekonomskih virov. To z drugimi besedami pomeni, da pravo človekovih pravic internacionalizira nacionalno državo skupaj z liberalističnim načinom življenja.¹⁰²

¹⁰² Model države blaginje je ključen element vodenja nekdanjih kolonialnih območij in tam živečih ljudi v okviru t. i. skrbništva OZN. Postkolonialno skrbništvo je na eni strani pomenilo dobrodelno solidarnost in zaščito, po drugi pa tudi promocijo samoiniciativnega razvoja in posameznikove produktivnosti. Pri tem je pomembno vlogo odigrala statistika, denimo v obliki zbiranja kvantitativnih podatkov glede ekonomskih razmer, ki so bili uporabljeni kot kazalci javnega mnenja, potreb in interesov prebivalcev postkolonialnih ozemelj. Statistični podatki so v tem pogledu nadomestili izraz javnega mnenja (Jaeger 2008, 604–605).

Jeager (2008, 595) ugotavlja, da koncept človekovih pravic deluje kot medij za vpeljevanje mednarodnih teženj znotraj lokalnega konteksta (domestifikacija mednarodnih politik), zaradi česar bi bilo zanimivo ugotavljati, kako so pravice, ki služijo reprodukciji nacionalne ideje, tudi dejansko pripomogle k njenem širjenju na območja, kjer pred kratkim ni obstajala. Kakorkoli, s tega vidika so poskusi mednarodnega upravljanja v veliki meri poskusi spreminjanja političnih racionalnosti in procesov lokalnih politik in ne neki normativni standardi, ki omejujejo državno moč. Mednarodno pravo vedno manj deluje kot pravo in vedno bolj posnema načine upravljalvske oblasti, saj gre manj za pravno kot za administrativno uvajanje in zagotavljanje človekovih pravic. Najbolj gre za način globalnega upravljanja, kjer kot osnova dobrih odnosov nastopata nacionalna država in demokracija. Človekove pravice, kot so prej omenjene kulturne pravice, pravica do nacionalnosti, pravica do samoodločbe in enakosti pred zakonom, torej niso niti način omejevanja oblasti niti moralna zahteva zunaj političnega, temveč so vpletene v konstitucijo in delovanje oblasti (glej Jeager 2008; Guilhot 2008). S tega vidika se ni smiselno spraševati, ali človekove pravice omejujejo delovanje nacionalne države, temveč kako nanjo vplivajo oziroma kako se z njo povezujejo in jo vzpostavljajo. Zato je pomembno, da se zavedamo, da človekove pravice, kot so zastavljene znotraj režima OZN, producirajo in oblikujejo specifične politične prakse, ki so z vidika nacionalne države nujno potrebne, zaradi česar je politika človekovih pravic lahko le politika doseganja ustrezne oblike oblasti (Guilhot 2008, 509).

Čeprav lahko človekove pravice prihajajo v konflikten odnos s suverenostjo države, se pogosteje pojavljajo znotraj strukture suverenosti, kamor se umeščajo mednarodne politike upravljanja. Človekove pravice v svojem bistvu predvidevajo specifično obliko politične organizacije, ki je primarno značilna za zahodne države. S tega vidika ne odražajo pravnega značaja, temveč predvsem svojo normativno in moralno noto, saj predstavljajo to specifično obliko politične organizacije kot najboljšo, najbolj pravilno in najbolj ustrezno, pri čemer se popolnoma izognejo vprašanju zakonitosti. Tako so v tem pogledu povsem nepravni diskurz, saj delujejo kot politične vrednote, ki ustvarjajo svoje lastno pravo, a dejansko ne izhajajo iz mednarodnega prava, temveč iz prav specifičnih političnih skupnosti (Guilhot 2008, 509). Človekove pravice so posebna oblika upravljanja, značilna za nacionalne in demokratične režime, zato zagovor

nacionalnih interesov demokracij ni le kompatibilen, temveč ekvivalenten z zagovorom človekovih pravic (prav tam).

Zato kot pravi Guilhot (2008, 510), človekove pravice niso politika mednarodnega prava, ki ureja odnose med državami, temveč politika, ki podpira demokratično upravljanje; gre za globalni inženiring »demokratičnih« držav. Ključno vprašanje pri tem ni, kako *omejiti* oblast, temveč kako *vzpostaviti* svobodo (Guilhot 2008, 513, poudarki dodani). Toda svoboda ni arbitrarna oblika, temveč tista, ki jo v sebi nosi ideja nacionalne suverenosti. S tega stališča so človekove pravice močno vpete v procese izgrajevanja modernih držav, saj delujejo kot konstitutivni element političnega in družbenega reda ter političnih in vladnih praks; bolj kot v pravnih kanalih se izražajo v politikah in vladnih praksah, ki določajo načine upravljanja.

8.5 Državljanstvo (*nationality*) kot osnova človekovih pravic

UDČP vsakemu posamezniku dodeljuje pravico do državljanstva ter prepoveduje samovoljen odvzem in preprečitev izvajanja zakonite pravice do spremembe državljanstva. Pravica do državljanstva deluje na drugi ravni kot nekatere druge človekove pravice, saj gre za pravico, ki omogoča spoštovanje drugih pravic, še posebno tistih, ki se štejejo kot pozitivne in od države zahtevajo izvajanje storitev, kot so izobraževanje, zdravstvena in socialna varnost, pravica do dela, pravica do svobode gibanja in podobno. Arendt (2003) v podobnem smislu govori o najpomembnejši človekovi pravici, tj. pravici imeti pravice (angl. *right to have rights*). V nadaljevanju želim pojasniti, kaj ta pravica pomeni z vidika spoštovanja človekovih pravic.

Raba termina *nationality* je v angleško govorečem kontekstu precej nekonsistentna; uporablja se za označevanje (1) etnične identitete posameznika, (2) pravnega statusa v državi in tudi (3) kot sinonim za državljanstvo. V mednarodnem pravu se beseda *nationality* uporablja za pravni status, ki ga ima posameznik kot član države, odgovorne za zaščito njegovih človekovih pravic na ravni postopkov mednarodnega prava. Denimo v Združenih državah Amerike osebe, rojene na ameriških območjih, kot so ameriška Samoa ali otok Swain, spadajo pod njihovo zaščito (lahko zahtevajo njihovo odgovornost v postopkih mednarodnega prava), čeprav niso ameriški državljani in ne spadajo neposredno pod njihovo nacionalno jurisdikcijo.

V slovenskem jeziku se beseda *nationality* prevaja kot državljanstvo, to pa predvsem zato, ker slovenska zakonodaja ne razlikuje med pravnim in političnim statusom posameznika; vsak, ki na podlagi svojega pravnega statusa (angl. *nationality*) spada pod slovensko zaščito, je tudi njen državljan (angl. *citizenship*). Vendar prekrivanje pravnega in političnega statusa ni značilno za vse države; angleški jezik v tem smislu ločuje med izrazi *national* in *citizen*, česar v slovenščini ne poznamo. Čeprav se zavedam, da nacionalnost ni najprimernejši prevod angleške besede *nationality*, jo ohranjam samo v tem delu poglavja, ker želim pokazati, da se kot pravni status od državljanstva bistveno razlikuje¹⁰³ (Kesby 2012; Bauböck 2015, 7; Weis 1979; Edwards, 2014).

Nacionalnost in državljanstvo v nekaterih državah pomenita različne pravne statute, na katere se vežejo različne pravice. Velika Britanija pozna šest kategorij oseb, ki jih vključuje britanska nacionalnost, med katerimi se samo ena nanaša na polnopravne državljanke s celotnim spektrom političnih pravic. Ker so neprevedljive v slovenski jezik, jih na tem mestu navajam v angleščini: (1) *British citizenship*, (2) *British overseas territories citizen*, (3) *British overseas citizen*, (4) *British subject*, (5) *British national (overseas)*, (6) *British protected person*. Termin nacionalnost v kontekstu mednarodnega prava torej ne pomeni etnične identitete (narodnosti) (Weis 1979, 3) niti polnopravnih političnih pravic (državljanstva), temveč označuje odnos med posameznikom in državo, ki je po mednarodnem pravu odgovorna za zaščito njegovih človekovih pravic.

Nacionalnost in državljanstvo se lahko prekrivata, ni pa vedno tako; vsak državljan ima nacionalnost države, ne velja pa tudi obratno, da je vsaka oseba z določeno nacionalnostjo hkrati tudi državljan te države.¹⁰⁴ Nacionalnost označuje pravno zaščito in članstvo države za namene mednarodnega prava, medtem ko je vsebina tega članstva

¹⁰³ Tako Weis (1979, 3) kot Kesby (2012, 44) pravita, da državljanstvo izhaja iz rimskega prava oziroma iz osebnega statusa posameznika, na katerega se vežejo osebne pravice, medtem ko nacionalnost izhaja iz fevdalnega anglosaškega prava oziroma teritorialne povezanosti posameznika z državo.

¹⁰⁴ Weis navaja, da so v prvi polovici 20. stoletja obstajali številni primeri ločevanja med državljanji in člani nacionalnega telesa, tako v Združenih državah Amerike, v Evropskih državah kot tudi drugod po svetu (glej Weis 1979, 3–4).

na nacionalni ravni – državljanstvo – v celoti prepuščena politiki posamezne države¹⁰⁵ (Kesby 2012, 43). Državljanstvo pomeni članstvo politične skupnosti, ki posamezniku omogoča politično aktivnost, politično participacijo in politično izražanje, nacionalnost pa pomeni imeti državo, ki je odgovorna za zagotavljanje posameznikovih pravic.¹⁰⁶ Nacionalnost je objektivni in pasiven status članstva neke države (Kesby 2012, 44), ki ni odvisna od notranje politike držav, saj je ta status možno posamezniku podeliti glede na družbeno dejstvo povezanosti, pristne povezave obstoja, interesov in občutij (Kesby 2012, 41) (a ne v etničnem smislu narodnosti!). Biti brez nacionalnosti (angl. *stateless*) pomeni biti brez države in njene zaščite ter tako tudi brez dostopa do vzvodov mednarodnega prava. Nacionalnost posameznika ščiti zgolj pred izgubo države (angl. *statelessness*), ne pa tudi pred izgubo političnih pravic (Kesby 2012, 42). Ta pravni status ima tako pomen predvsem z vidika uresničevanja dolžnosti držav znotraj mednarodnega prava, saj dodeljuje posameznika k posamezni državi.

Z vidika obravnavne teme disertacije je pomembno dejstvo, da 15. člen UDČP v izvorniku uporablja besedo *nationality* in ne *citizenship*. Kaj je tu dejansko mišljeno, je možno sklepati na podlagi osnutkov UDČP, kjer je bila pravica do nacionalnosti sprva zapisana kot *pravica do pravne osebnosti* (angl. *legal personality*) oziroma kot pravica do pravnega statusa in uživanja civilnih (in ne političnih) pravic¹⁰⁷. Dejstvo, da je človekova pravica zgolj pravica do nacionalnosti in ne tudi pravica do državljanstva, kaže na moč diskurza nacionalne suverenosti.

S tem so namreč države politike državljanstva ohranile v svoji pristojnosti na nacionalni ravni. »Pravica imeti pravice« v smislu nacionalnosti ima sicer svoj emancipacijski potencial, toda po drugi strani pa tudi resne omejitve. Na to je med prvimi opozarjala Arendt, ki je menila, da pravica imeti pravice ne more biti zgolj pasiven status članstva

¹⁰⁵ Na primer, Bauböck izpostavlja, da imajo v ZDA mladoletni migranti možnost pridobiti državljanstvo, šele ko postanejo polnoletni. Še bolj so problematični primeri v številnih državah Latinske Amerike, kjer se samo osebe, rojene na ozemlju države, štejejo za člane nacionalne skupnosti (angl. *national*) in postanejo državljani šele s svojo polnoletnostjo. Priseljenci po drugi strani lahko z naturalizacijo postanejo državljani (angl. *citizens*), vendar ne morejo postati člani nacionalne skupnosti (*national*), s čimer so izključeni iz številnih javnih služb.

¹⁰⁶ Weis ilustrativno pove, da se v angleškem jeziku kot sinonim za člana države (angl. *national*) uporablja beseda podložnik (angl. *subject*), ki poudarja pravno vez med posameznikom in njegovim suverenom (1979, 3).

¹⁰⁷ V osnutku je bila pravica do nacionalnosti obravnavana v 12. členu, ki se je glasil: vsakdo ima pravico do pravne osebnosti. Nikomur se ne sme omejevati dostopa do civilnih pravic, razen na podlagi starosti, razumskih zmožnosti ali prestajanja zaporne kazni

države brez možnosti participacije v političnem življenju skupnosti (Kesby 2012, 46). Po njenem mnenju je tako kot pravna zaščita posameznika pomembna tudi njegova zmožnost politične participacije, saj ravno dostop do politične sfere in efektivna možnost izražanja mnenja omogočata enakost članov družbe. Čeprav so pravice vezane na človeka, so nanj vezane znotraj politične skupnosti, se pravi na človeka, ki je *državljan*. Kar se zdi bistveno pri Arendt, je to, da državljanstvo pomeni imeti mnenje, imeti možnost politične participacije in aktivnega sooblikovanja družbenega življenja (v Kesby 2012, 69) Dobro državljanov je po njenem mnenju lahko zagotovljeno le, če imajo možnost odločanja pri vodenju in upravljanju države.

Dodatno Kesby (2012, 48) ugotavlja, da pravica do nacionalnosti – ki je pomembna z vidika dostopa do človekovih pravic – konfigurira nosilca človekovih pravic znotraj parametrov nacionalnosti, ne pa na podlagi njegovih človeških značilnosti. To je problematično predvsem, ker takšna formulacija pravic ponovno utrjuje odnos med državo in posameznikom na podlagi članstva, kar z drugimi besedami pomeni, da spoštovanje človekovih pravic ni nekaj, kar bi lahko posameznik zahteval na podlagi svoje človeške narave, temveč na podlagi svoje povezanosti z državo. Povedano drugače, človek ne more zaščititi svojih pravic kot *človek*, temveč vedno kot subjekt nacionalne države. Kot izjemo lahko v tem pogledu razumemo nekatere negativne pravice, ki jih država zagotavlja z neposeganjem v posameznikovo življenje, denimo pravica do življenja, prepoved mučenja, prepoved suženjstva. Te pravice so del običajnega mednarodnega prava in veljajo za vse ljudi, tudi tiste brez državljanstva.

A ne glede na to Kesby (2012, 55) opozarja, da je v današnji zahodni družbi prišlo do kompleksne spojitve nacionalnosti in človeškosti, pri čemer je pomembnejša prva in ne zadnja; »povezovanje nacionalnosti in človeškosti tvega njun pomen tako, da nacionalnost odžira človeškost. Človeškost je zasenčena z nacionalnostjo. Nacionalni subjekt pa je subjekt človekovih pravic« (Kesby 2012, 55). Pravica do nacionalnosti predstavlja zaščito posameznika, ki mu je mednarodno pravo kot človeku ne more zagotoviti. V trenutku, ko je pravica do nacionalnosti postala mesto uresničevanja človekovih pravic, je postalo tudi jasno, da mednarodno pravo človekovih pravic omogoča njihovo spoštovanje le znotraj nacionalne skupnosti in ne znotraj skupnosti človeštva. Posameznik brez nacionalnosti ne izkazuje pravne in politične vezi z nobeno

državo, zato ne more biti prepoznan kot pravna osebnost (Kesby 2012, 55). Svojih zahtev ne more nasloviti na noben organ, saj *de facto* zanj ni odgovorna nobena država.

8.6 Človekove pravice na ravni človeštva

V tem delu poglavja želim pojasniti, ali ima mednarodno pravo vzvode, s katerimi bi posamezniku kot človeku omogočal zaščito njegovih pravic. V takšnem pravnem vakuumu so *de jure* posamezniki brez državljanstva (apatridi) oziroma posamezniki brez države (angl. *stateless*) in tudi tisti, ki ne uživajo zaščite svoje matične države, denimo nedokumentirani migranti, politični izgnanci in iskalci mednarodne zaščite.¹⁰⁸ Kot sem pokazala v prejšnjem delu poglavja, mednarodno pravo pozna mehanizem – pravico do državljanstva –, ki omogoča konstitucijo pravnega položaja posameznika prek oblikovanja članstva v nacionalni skupnosti. Nič ni *a priori* narobe z dejstvom, da nacionalnost predstavlja pravico do pravic, če obstaja način, kako to učinkovito dodeliti vsem, da bi bile njihove pravice zagotovljene. Vprašanje, ki ga želim analizirati, pa je, ali ima sodobno pravo v svoji kozmopolitski idejni zasnovi prek pravice do nacionalnosti zmožnost preseči družbene odnose moči, ki pod prevlado sil suverenih držav vedno znova ščitijo interese države.

V tem pogledu so gotovo najaktualnejši izzivi, povezani s pravicami beguncev. Iskati zaščito druge države je po *Konvenciji o statusu beguncev* možno zgolj »zaradi utemeljenega strahu pred preganjanjem, osnovanem na rasi, veri, narodni pripadnosti, pripadnosti določeni družbeni skupini ali določenem političnem prepričanju, izven države, katere državljan je« (OZN, 1951). Težava omenjene konvencije je v tem, da ni uporabna za vse osebe, ki potrebujejo zaščito zunaj svoje matične države. Na primer osebe, ki bežijo pred oboroženimi spopadi, notranjimi nemiri in drugimi oblikami nevarnosti, ne spadajo nujno v to opredelitev pojma begunec. Zanje sta uporabni *Kartagenska deklaracija* in *Konvencija o beguncih* Organizacije afriške enotnosti, po katerih lahko dobijo zaščito v državah podpisnicah (večinoma afriške in latinskoameriške države), če bežijo pred nasiljem velikih razsežnosti in vojno ne glede na to, ali obstaja utemeljen strah pred preganjanjem (Jastram in Achiron 2001, 15). Tudi beg pred revščino, pomanjkanjem hrane in pitne vode, posledicami ekoloških katastrof

¹⁰⁸ Čeprav mnogi od njih imajo državljanstvo, pa nočejo uživati zaščite svoje lastne države, zato so *de facto* apatridi, torej brez vsakršnih pravic (Agamben 2008, 94).

in kršitev ekonomskih in socialnih pravic ni zadosten razlog za sprejem v državo, odobritev azila ali uveljavljanje načela nevračanja tujcev, čeprav so te pravice prav tako bistvene za človeka in njegovo preživetje.

A tudi utemeljen strah pred preganjanjem v resnici ni vedno dovolj za pridobitev statusa begunca. Problem njihovih pravic se v svoji celotni razsežnosti pokaže natanko v trenutku, ko njihovo število preseže nekaj osamljenih primerov, kot je to običajno v času vojn. Več kot očitno lahko vidimo omejitve mednarodnega prava pri zagotavljanju pravic beguncev iz Sirije, Afganistana in Iraka, saj ne more prisiliti nacionalnih držav, da bi jim ponudile zaščito. Agamben (2008, 93) pravi, da je treba begunce obravnavati kot glavno figuro politične zgodovine Evrope, ki ima v aktualnih razsežnostih potencial, da razkroji »staro sveto trojico država – nacija – ozemlje«. Po njegovem mnenju bi moral biti koncept begunca ločen od koncepta človekovih pravic, pravica do azila pa ne bi smela biti obravnavana kot konceptualna kategorija, s katero povezujemo pojav beguncev. Kot pravi, bi begunci morali biti obravnavani kot to, kar dejansko so – nič manj kot mejni koncept, ki prinaša radikalno krizo principom nacionalne države in pripravlja pot za obnovitev kategorij, ki jih ne bomo mogli več dolgo odlašati.

Poleg tega Agamben (2008, 92) pravi, da v političnem redu nacionalne države ni avtonomnega prostora, ki bi omogočal obstoj golega človeka; tudi status begunca je mišljen zgolj kot začasen status, ki se konča bodisi z naturalizacijo bodisi z repatriacijo. V tem pogledu begunec, ki bi moral posebej nosilca človekovih pravic, bolj kot kdorkoli paradokсно pokaže na radikalno krizo koncepta človekovih pravic (Agamben 2008, 92). Ideja človeštva, ki naj bi pomenila pravico do pravic ali pravico vsakega posameznika, da pripada človeštvu, ne zagotavlja človeštvo samo. Ta ideja še vedno presega trenutno sfero mednarodnega prava, ki deluje na podlagi odločanja suverenih držav (Arendt 2003, 379).

Tudi *Konvencija o beguncih* dovoljuje izjeme, ki omogočajo zagovor interesov države. Njene določbe ne veljajo za osebo, za katero obstajajo resni razlogi za sum, da je storila kaznivo dejanje proti miru, vojni zločin ali zločin proti človečnosti ali da je storila hudo nepolitično kaznivo dejanje izven države pribežališča, preden je bila sprejeta vanjo kot begunec, ali da je kriva dejanj, ki so v nasprotju s cilji in načeli Združenih narodov (1. člen). Čeprav se lahko strinjamo, da je ta člen pravičen, pa moramo po drugi strani

priznati tudi, da precej nazorno pojasnjuje, kaj konstituira legitimno deprivacijo človekovih pravic. Tudi princip nevračanja (angl. *non-refoulement*) potrjuje suverenost držav,¹⁰⁹ saj se nanj ne more sklicevati begunec, ki zaradi resnih razlogov velja za nevarnega za varnost države, v kateri je, ali ki glede na to, da je bil pravnomočno obsojen za posebno težko kaznivo dejanje, predstavlja nevarnost za skupnost te države. Tovrstne izjeme nas silijo k misli, da človekove pravice niso instrument omejevanja oblasti, temveč v številnih primerih instrument legitimacije njene moči (Gündoğdu 2015, 108).

Isto ugotavlja Kesby (2012, 108) za nedokumentirane migrante, ki jih družba pogosto ne obravnava kot ljudi, temveč kot kršitelje pravnega reda države. Ti niso razumljeni kot posamezniki, katerih pravice je treba zaščititi na podlagi njihove človeškosti, temveč kot nepovabljeni in izgonljivi vsiljivci, ki v tuji državi nimajo legitimne osnove za artikulacijo zahteve za zaščito svojih pravic. V tem pogledu se poraja resen dvom o zmožnosti pravic na osnovi človečnosti. Meja človeškosti se v primeru nedokumentiranih migrantov kaže kot selektivno prepustna meja nacionalne države, ki je prepustna ravno toliko, kot to zahtevajo demografske in ekonomske politike. Človeškost in nadzor meja sta tako v nenehni napetosti. Kot pravi Kesby (2012, 110), je sama človeškost postala mesto določanja meje; meja ni nujno več zunanja nacionalna meja, temveč je postala notranja, ki nastane s položajem ilegalnosti – tudi ko je nedokumentiran migrant na ozemlju države, je dejansko z vidika zahtevanja temeljnih pravic pravno in družbeno odsoten. Zato avtorica pravi, da človeštvo ni nujno odgovor na vprašanje izključevanja iz upravičenosti do pravic, temveč mesto boja in določanja pomena, saj je razmerje med pravico države do izključitve in pravico migranta do vključitve nestabilno in vedno znova podvrženo novim interpretacijam.

Tudi neregularni tujci in nedokumentirani migranti imajo dostop le do nekaterih človekovih pravic, denimo do pravice do življenja, humanega ravnanja in nujne zdravstvene oskrbe. Njihova ilegalnost je eden bolj učinkovitih in tudi sprejemljivih načinov delovanja notranjih meja, ki je glavni izziv trditvi, da človeškost predstavlja jedro *pravice imeti pravice* (Kesby 2012, 103–105). Zato se mi zdi na tem mestu

¹⁰⁹ Konvencija opredeljuje načelo nevračanja na naslednji način: Nobena država pogodbenica na nikakršen način begunca ne bo izgnala ali prisilno vrnila na meje ozemlja, kjer bi bila njegovo življenje ali svoboda ogrožena zaradi njegove rase, vere, državljanstva, pripadnosti neki določeni družbeni skupini ali določenega političnega prepričanja (33. člen).

smiselno vprašati se, ali človekove pravice pripadajo vsem posameznikom, ali to ne pomeni, da mora država sprejeti vse možne ukrepe, da te pravice zaščiti, in ali ni tudi država, ki migrante vrača v izvorno državo, iz katere so migrirali zaradi kratenja političnih, ekonomskih ali socialnih pravic, posredno kršiteljica njihovih pravic.¹¹⁰ Na to vprašanje je možno odgovoriti že z bistvom principa nevračanja, s katerim država postane kršiteljica človekovih pravic, če je oseba vrnjena v državo, kjer sta njeno življenje ali telesna celovitost ogrožena. Po tem istem načelu bi lahko sklepali, da posredna odgovornost velja tudi v primeru kratenja drugih pravic.

8.7 Človekove pravice, politično in golo življenje

Mednarodno pravo človekovih pravic konstituira človeka kot svoj osrednji subjekt. Kesby (2012, 96) se upravičeno sprašuje, kdo je človek, ki ga konstituira mednarodno pravo. Arendt pravi, da človek postane šele skozi članstvo v politični skupnosti, saj »če človeško bitje izgubi svoj politični status [...], izgubi točno tiste lastnosti, zaradi katerih ga lahko drugi ljudje obravnavajo kot sočloveka« (Arendt 2003, 381). Kaj to pomeni za tiste, ki ostanejo zunaj političnega prostora? In kaj povzroča vmesni prostor, ki ga Agamben imenuje golo življenje in ponazarja življenje brez pravic? Kot bom poskušala pokazati v nadaljevanju, je nacionalna država tista, ki s svojimi politikami ustvarja ta prostor brezpravnosti.

Arendt verjame, da se človekove pravice lahko realizirajo le skozi članstvo politične skupnosti. Če človeško bitje izgubi svoj politični status, izgubi svoj prostor v svetu – prostor, ki naredi menja pomembna in dejanja učinkovita; tisti, ki so oropani človekovih pravic, »niso oropani pravice do svobode, temveč pravice delovanja; ne pravice misliti o vsem, kar želijo, temveč pravice mnenja« (Arendt 2003, 377). Ljudje zunaj politične skupnosti so brez pravice mnenja, pravice delovanja in pravice do pripadanja neki organizirani skupnosti, so v prostoru, kjer ne obstaja noben zakon, kjer jih nihče noče niti zatirati, kjer so preprosto odvečni (Arendt 2003, 376–377). Arendt iz tega izpelje trditev, da je edina človekova pravica pripadati politični skupnosti, ki iz posameznika naredi človeka – to je zanjo pravica imeti pravice (angl. *right to have rights*). Skozi

¹¹⁰ Namreč, kratenje človekovih pravic ne pomeni zgolj kršitev zakonodaje. Mednarodno pravo za državne oblasti uvaja tri različne oblike dolžnosti in odgovornosti: prvič, dolžnost spoštovanja pravic (angl. *to respect*); drugič, dolžnost preprečevanja kratenja pravic (angl. *to protect*); in tretjič, dolžnost nuditi pomoč tistim, ki so jim (bile) pravice kratene (angl. *to fulfil*)¹¹⁰ (HRC 2005).

aktivno članstvo lahko posameznik razvije svojo osebno identiteto in dobi svoj »prostor v svetu«, kjer so njegova mnenja in dejanja upoštevana (Kesby 2012, 46). Arendt v tem pogledu ne zahteva pravice do članstva v politični skupnosti, ki pomeni aktivno participacijo.

Agamben po drugi strani človekove pravice in politični prostor poveže na povsem drugačen način. Izhajajoč iz Foucaulta in njegove biopolitike argumentira, da človekove pravice, ki so razumljene kot normativna zaščita pred zlorabo oblasti, dejansko pripomorejo k izpostavljanju človeškega življenja državni oblasti (v Gündođdu 2012, 3), saj je to skozi deklaracije o človekovih pravicah postalo predmet politike. S tem je tudi svoboda postala stvar oblasti in ne nekaj zunaj nje ali nekaj, kar ji je predhodno (Whyte 2012, 24). Če je bila svoboda znotraj teorij družbene pogodbe nekaj, čemur se ljudje odpovedo, da bi živeli mirno življenje, pa se med francosko revolucijo začnejo pojavljati interpretacije, da je družbeno stanje naravno stanje. To posledično pomeni, da se svoboda, ki jo imajo ljudje v naravnem stanju, ohrani tudi v družbi. Deklaracija razglša naravne pravice človeka, se pravi naravno svobodo, s čimer naravno življenje (*zoe*) (ki je bilo dotlej zasebno, se pravi izven dosega suverene oblasti) vstopi na področje političnega (*bios*) in ga spolitizira (Agamben 1998, 4). Agamben pravi, da moderne deklaracije inavgurirajo biopolitiko, s pomočjo katere se naravno življenje z obrobja pomakne v središče političnega reda. Vendar med političnim in naravnim življenjem ni neposredne opozicije, saj prvo implicira (ga vključuje, ponotranji) drugega. Dilema je torej tako pri Arendt kot pri Agambenu naslednja: naravno življenje, ki predstavlja vir pravic, se realizira le, če je človek član politične skupnosti suverene nacionalne države.

V navezavi na to Arendt poziva k reformulaciji (in ne odpravi) človekovih pravic, medtem ko Agamben rešitev vidi v njihovi eliminaciji, saj so zanj te tiste, ki ohranjajo človeka v primežu suverene oblasti (v Gündođdu 2012, 8). Ko enkrat deklaracija postavi naravno življenje kot temelj države, vsak aspekt življenja, ki ga obravnava, postane tarča oblasti (Foucault 2010, 138). Moderna demokracija torej preobrazi golo življenje v nov politični subjekt, pri čemer učinek prehoda od podložnika k državljanu ni človek kot svobodni in zavestni politični akter, marveč polastitev njegovega golega življenja (Gündođdu 2012, 7). Moderna demokracija poskuša preseči razpoko med naravnim in političnim življenjem z enačenjem človeka in državljana, s čimer pravico

do golega življenja razširi na vsako telo. Vsak človek na podlagi svoje človeškosti postane subjekt biopolitične oblasti.

Z deklaracijami vprašanje vključevanja in izključevanja – se pravi, kateri človek je državljan – postane primarno politično. Ta vprašanja suverena oblast nenehno obravnava z odločanjem o »vključujočem izključevanju« (Günderlik 2012, 8), kjer tisto, kar je izključeno, ni izključeno v absolutnem smislu, temveč je zaznamovano s politiko. Na tem mestu Agamben uvede golo življenje, ki ni naravno življenje (*zoe*), temveč označuje tisto, kar je izključeno iz političnega življenja. Posameznik, ki izpade iz političnega reda, ne preide v naravni red, pač pa na raven golega življenja, pri čemer je ta izključitev hkrati način, kako je ta eksistenca vključena v politični prostor (Neboh 2011, 88). Tisto, kar politični red izključuje, je prav tako vključeno v pomen političnega, zato je golo življenje izjema in prvi pogoj političnega prostora. Golo življenje je učinek suverenih odločitev o tem, kaj je značilno človeškega (Günderlik 2012, 6). Politično življenje, v katerem se človekove pravice implementirajo, torej ni določeno zgolj s svojo vsebino (s tistim, kar vključuje), temveč nujno tudi s tistim, kar je iz njega odsotno in kar izključuje. Ta »zunanost« je natanko tisto, kar uspe suvereni oblasti z vključujočo izključitvijo ponotranjiti. Agamben za to uporabi etimologijo »izjeme«, ki ni zgolj izključitev, saj logika suverenosti izhaja ravno iz vključitve tistega, kar je zunaj pravnopolitičnega reda (v Günderlik 2012, 6). Deklaracije o človekovih pravicah, ki se kažejo kot omejevanje oblasti, pravzaprav dajejo legitimnost suvereni oblasti, da odloča o življenju, s čimer nujno producira golo življenje, izpostavljeno nasilju. Kajti s tem, ko se moderne demokracije posvečajo skrbi za naravno življenje, pravzaprav podrejajo vsak aspekt življenja suvereni oblasti (Günderlik 2012, 7).

Neregularni migranti so denimo primer izključujoče vključitve golega življenja v biopolitično odločanje suverena; iz političnega življenja so več kot očitno izključeni, pa vendar vključeni, saj zanje velja nacionalna migracijska zakonodaja, pri čemer njihova izključitev definira, vzpostavlja in ohranja politično skupnost (Günderlik 2012, 6). Z vidika trditve, da je vsak človek nosilec človekovih pravic, so migracijske politike implementacija suverene izjeme, ki je nujna za konstitucijo nacionalne suverene oblasti in politične skupnosti. Begunci in tujci so politični pogoj nacionalne države in ontološki pogoj posameznikove osebne identitete (Douzinas 2000, 142). Kar je torej značilno za moderno oblast, je to, da naravno življenje postavlja za temelje političnega delovanja in

tisto, kar je bilo nekdanj izjema – golo življenje–, postane pravilo in začenja definirati življenje vsakega državljana in človeka ter s tem zamegljevati razliko med *polis* in *oikos*, *bios* in *zoe*, pravico in nasiljem (Agamben, 2008).

Agamben, ki človekove pravice vidi kot sredstvo uveljavljanja suverene oblasti nad življenjem, posledično pravi, da je boj za človekove pravice nesmiseln. Po njegovem mnenju pravice in svoboščine ljudi, pridobljene v boju z oblastjo, le še bolj povezujejo posameznikovo življenje v državni red, s čimer se ustvarja nova, še bolj trdna osnova izvajanja suverene oblasti, ki se je ljudje poskušajo osvoboditi. Gündoğdu (2012, 18) vidi v njegovem stališču bistveno pomanjkljivost, in sicer da Agamben ne vidi tudi potencialnosti človekovih pravic, ki lahko pripomorejo k vključitvi v politični red in niso zgolj osnova za izvajanje suverena nasilja. Deklaracije namreč odpirajo nove možnosti interpretacij vključujočih izključitev, saj omogočajo nove formulacije človeka in državljana. In kot pravi Douzinas (2000, 175), so človekove pravice kot dva obraza boga Janusa, saj v sebi nosijo zmožnost emancipacije in hkrati dominacije, ščitenja posameznika in njegovega discipliniranja.

8.8 Sklep

Domneva, da imajo vsi ljudje enako (prirojeno) dostojanstvo, pomeni, da imajo tudi enake pravice. To privede do nujnega sklepa, da človekove pravice izhajajo iz človeškosti oziroma da človek postane nosilec človekovih pravic na podlagi svoje človeške narave. V tem poglavju sem želela izpostaviti vpliv nacionalizma in (nacionalne) države na implementacijo in interpretacijo človekovih pravic. Pokazala sem, da se človekove pravice, ki so v UDČP zastavljene izrazito univerzalno (da pripadajo komu na podlagi dejstva, da je človek), v političnem redu nacionalnih držav uresničujejo glede na pogoje, ki ohranjajo delovanje države. S tem sem želela spodbuditi razmislek o tem, ali lahko glede na takšno politično prakso sploh še govorimo o mednarodnem režimu človekovih pravic. Ne le da jih nacionalna država uresničuje selektivno glede na državljanski status oziroma nacionalnost posameznika, seznam človekovih pravic tudi po vsebinski plati ohranja nacionalno idejo kot temelj družbenih in političnih odnosov. Čeprav ima idejna zasnova človekovih pravic kozmopolitsko bazo (se pravi, v njih obstaja emancipacijski potencial), se v trenutku njihove interpretacije in implementacije ta prilagodi institucionalnim strukturam in

odnosom moči (Goodale 2009b, 379), ki pa so pretežno nacionalni. Nacionalna država se izkaže problematična predvsem zato, ker ima nekatere skupine ljudi za odvečne z vidika nacionalne skupnosti. Tako nekako izključuje vse, česar nacionalni diskurz ne more osmisliti. Človekove pravice so v tem pogledu lahko implementirane le, če se ujemajo z diskurzom nacionalizma ali *raison d'etat*, ki konstituira suverenost. To ne pomeni, da zahteva po spoštovanju človekovih pravic ne more biti podlaga za vključitev v politično skupnost, temveč to, da so ljudje iz nje izključeni zaradi prevlade interesov nacionalne države, ki človekove pravice prilagaja, reinterpreterira, vernakularizira ter jih s tem bistveno transformira, včasih celo do neprepoznavnosti.

9 ČLOVEKOVE PRAVICE V EVROPSKEM PROSTORU

V poglavju obravnavam delovanje človekovih pravic znotraj Evrope, ki jo najbolj zaznamujeta dve medvladni organizaciji, Evropska unija (v nadaljevanju EU) in Svet Evrope (v nadaljevanju SE). EU je zanimiva, ker gradi podobo zaščitnice univerzalnih pravic s tem, ko jih postavlja med temelje cilje svojega delovanja. SE pa je relevanten, ker pod njegovim okriljem deluje Evropsko sodišče za človekove pravice (v nadaljevanju ESČP), pristojno za obravnavo kršitev po *Evropski konvenciji o varstvu človekovih pravic* (v nadaljevanju EKČP). Povezovanje nacionalizma in človekovih pravic v evropskem prostoru je nemogoče opisati v enem poglavju, saj zajema tako politične, pravne kot tudi širše družbene vidike. Iz tega razloga prvi del poglavja umeščam v širše družbene procese glede na dejstvo, da so države članice na EU prenesle del svoje suverenosti in da so sodbe ESČP za države pogodbenice zavezujoče. V tem pogledu se vzpostavlja drugačna razporeditev suverenosti, kot jo države izvajajo v odnosu do OZN, ki na področju človekovih pravic deluje kot »brezzobi tiger«. V poglavju naprej pokažem, kakšna je pozicija EU v odnosu do mednarodnega prava, ki ga države kreirajo v okviru OZN in pojasnim, kako se EU tudi s pomočjo izgrajevanja lastnega sistema človekovih pravic vzpostavlja kot avtonomna politična entiteta. EU obstaja kot od nacionalnih držav ločena raven realnosti, zato v nadaljevanju izpostavljam tudi implikacije izgrajevanja evropske identitete, ki jih ima ta z vidika preseganja nacionalnega diskurza. Iz tega izhaja tudi ključno vprašanje, in sicer ali EU s povezovanjem na nadnacionalni ravni pripomore k univerzalni implementaciji človekovih pravic in uresničevanju kozmopolitskih idealov. V drugem delu poglavja se osredotočim na sodno prakso ESČP in pokažem, kako v njem deluje pravica imeti pravice, kdaj tujec postane človek in enakovreden nosilec pravic ter kje so meje proste presoje držav pri omejevanju človekovih pravic.

9.1 Evropska unija, mednarodno pravo in človekove pravice

O odnosu med EU in mednarodnim pravom v vsakdanjem življenju redko razmišljamo, čeprav med njima obstajajo zanimive povezave, ki razkrivajo kompleksnost tega področja. V tem delu poglavja želim pojasniti, kako lahko razumemo EU kot subjekt mednarodnega prava in kot institucijo, ki pravo hkrati tudi sooblikuje. Vedeti moramo,

da je EU večdržavna organizacija, ki sama navadno ne nastopa kot podpisnica mednarodnih konvencij in deklaracij. Zato je vprašanje, kako so utemeljene njene dolžnosti na področju prava človekovih pravic, povsem primerno. Ali dejstvo, da EU navadno ni pogodbeni stranka dokumentov OZN, pomeni, da nima dolžnosti do spoštovanja človekovih pravic, ki iz njih izhajajo? Oziroma, katera določila mednarodnega prava njeno delovanje kljub vsemu omejujejo? In ne nazadnje, kako EU sama prispeva k oblikovanju mednarodnega prava človekovih pravic? To poskušam pojasniti v nadaljevanju.

EU je subjekt mednarodnega prava, pri čemer mora, tudi če dejansko ni podpisnica konvencij, spoštovati mednarodni pravni red (Klabbers 2015, 63). Njene dolžnosti je možno argumentirati na različne načine. Prvič, na podlagi običajnega mednarodnega prava, ki izniči veljavnost vseh pravil, ki so v nasprotju s pravno normo *jus cogens*.¹¹¹ O običajnem mednarodnem pravu govorimo, ko lahko določenemu vedenju subjektov mednarodnega prava pripišemo značaj »obče prakse«. Gre za zavezujoče mednarodno pravo, ki izhaja iz delovanja in pravnih stališč držav samih. V nasprotju z mednarodnimi pogodbami običajno mednarodno pravo ne potrebuje ratifikacije, da bi bila organizacija k spoštovanju njegovih načel tudi pravno zavezana. Dolžnosti države v tem pogledu izhajajo tudi brez njenega soglasja k spoštovanju načel (Ahmed in de Jesus Butler 2006, 772). Obveznosti EU do spoštovanja mednarodnega prava poleg tega lahko izhajajo tudi iz interpretacije nasledstva obveznosti posameznih držav, ki so podpisnice mednarodnih konvencij (prav tam). Poleg tega *Ustanovna listina OZN* uveljavlja prednost svoje veljavnosti, saj v 103. členu določa, da v primeru navzkrižja med obveznostmi po *Ustanovni listini* in obveznostmi po kateremkoli drugem *meddržavnem* dogovoru, prevladajo obveznosti po prvi¹¹² (UL 103. člen).

EU mora torej spoštovati vsa pravila, ki imajo značaj »obče prakse« oziroma status *jus cogens*. Mnenja o tem, katere od človekovih pravic se uvrščajo v te kategorije, se nekoliko razhajajo. Denimo, Mednarodno sodišče v Haagu je v različnih sodbah izrazilo stališče, da sem lahko štejemo pravico do samoodločbe, prepoved genocida, prepoved

¹¹¹ Dunajska konvencija o pravu mednarodnih pogodb *jus cogens* opredeljuje kot tisto pravilo, »ki ga je sprejela in priznala celotna mednarodna skupnost držav kot pravilo, od katerega ni dovoljeno nobeno odstopanje« (53. člen).

¹¹² Dolžnosti, ki izhajajo iz *Ustanovne listine*, vključujejo tudi zaščito človekovih pravic, kot izhaja iz pravnih dokumentov OZN, denimo UDČP, MPPDP in MPEKSP. To znatno širi obseg dolžnosti EU onkraj tistih, ki jih priznava kot pravno zavezujoče znotraj svojega reda.

rasne diskriminacije in suženjstva, prepoved arbitrarnega omejevanja gibanja, pravico so telesne integritete ter pravico do učinkovitega pravnega varstva (Ahmed in de Jesus Butler 2006, 779). Status *jus cogens* imajo tudi nekatere druge pravice, denimo prepoved mučenja, pravica do življenja in pravica do enakosti pred zakonom. Stališče švicarskega zveznega sodišča, povzeto v zadevi *Nada proti Švici* (ESČP 2012b), je k temu prištelo še prepoved kolektivnega kaznovanja, princip individualne kazenske odgovornosti in načelo nevračanja, medtem ko denimo pravico do lastnine, ekonomske svobode, zagotovil pravičnega sojenja in učinkovitega pravnega sredstva ni opredelilo kot *jus cogens*.

Ko v odnosu med pravom EU in OZN pride do razhajanj, ni vedno povsem jasno, kako se bo situacija razpletla. Namreč, v takšnih primerih se pojavlja vprašanje, katera pravila prevladajo nad drugimi. Čeprav je mednarodno pravo po navadi razumljeno kot »višje« pravo, Klabbers (2015, 55) pravi, da pravo EU ni vedno hierarhično nižje niti višje. Odnos med enim in drugim je zaznamovan z visoko stopnjo ambivalentnosti in kompleksnosti, zato je nemogoče predvidevati, kakšen bo razplet določene sodbe. Pravo EU in mednarodno pravo v tem pogledu lahko razumemo kot dva ločena sistema, ki ne vplivata neposredno drug na drugega. S tem merim predvsem na omejene pristojnosti evropskih sodišč glede presojanja zakonitosti ukrepov OZN in omejene pristojnosti OZN glede uveljavljanja svojih ukrepov (kar sem obravnavala v prejšnjem poglavju).

Izjema v tem pogledu je rzsodba Sodišča Evropske unije (v nadaljevanju SEU) v zadevi *Kadi in Al Barakaat International Foundation proti Svetu in Komisiji* iz leta 2008, ki bo v prihodnosti gotovo vplivala na sodno prakso evropskih sodišč. Primer Kadi obravnava domnevnega podpornika organizacije Al Kaida, ki mu je bilo z odločbo EU po naročilu Varnostnega sveta OZN zamrznjeno premoženje. Pritožnik je ukrep EU izpodbijal pred evropskimi sodišči, pri čemer je Sodišče EU na prvi stopnji njegovo pritožbo zavrnilo na podlagi mnenja sodnikov, da takšna presoja zakonitosti odločbe EU dejansko pomeni presojanje ukrepa Varnostnega sveta OZN, za kar pa sodišče ni pristojno. Kadi se je nato pritožil na SEU, ki je primer vzelo v obravnavo, izhajajoč iz argumenta, da je zaščita človekovih pravic temelj EU in da morajo biti s tem skladne vse njene odredbe. Sodišče je izrazilo stališče, da to ne pomeni presojo zakonitosti

ukrepov OZN, pač pa ukrepov EU.¹¹³ Logika SEU, ki je privedla do pravne presoje, je bila, da dolžnosti mednarodnih sporazumov ne smejo biti v nasprotju z ustavnimi načeli temeljnih evropskih pogodb (Kokott in Sobotta 2012, 1017), pri čemer lahko sodišče zadrži izvajanje ukrepov, dokler na višji instanci niso zagotovljeni pogoji za ustrezno zaščito temeljnih pravic posameznika v postopku (Kokott in Sobotta 2012, 1018). Zelo pomemben podatek v zvezi s tem primerom je, da je Varnostni svet OZN po razsodbi SEU uvedel spremembe v postopkih, povezanih z osebami, ki so uvrščene na seznam osumljenih podpornikov terorizma (glej Kokott in Sobotta 2012, 1019–1022), in tako sprejel kritiko SEU.

Podoben je primer g. Nade, proti kateremu je Varnostni svet OZN na podlagi domneve, da gre za podpornika Al Kaide, z resolucijo naložil Švici zamrznitev njegovega premoženja. V tem primeru je švicarsko zvezno sodišče že na prvi stopnji odločilo, da so dolžnosti, ki jih nalaga Varnostni svet OZN, omejene z načeli *jus cogens*, in sprejelo primer v obravnavo. Izhajajoč iz tega je želelo ugotoviti, kakšne so dolžnosti Švice glede izvajanja resolucije, čeprav se je zavedalo, da ni pristojnosti za razveljavitev sankcij Varnostnega sveta OZN na podlagi argumenta zaščite temeljnih pravic in svoboščin (glej ESČP 2012b). Ne glede na to uvajanje novih sodnih praks ocenjujem kot pomemben dosežek, še posebno če gre za doslednejšo zaščito pravic. OZN namreč ni institucija, ki bi v vsakem pogledu sledila zaščiti posameznika, temveč z enako intenzivnostjo štiti tudi interese držav. Dodatno preverjanje ukrepov te organizacije je s tega vidika več kot dobrodošlo.

Toda napovedi, da se bo EU vedno več ukvarjala s pravom OZN, so daleč od realnega. Dejstvo namreč je, da EU ni toliko dovzetna za mednarodno pravo, kot se morda na splošno predvideva (Klabbers 2012). Posebnost EU je, da je svoje dolžnosti do spoštovanja človekovih pravic vedno želela umestiti znotraj svojega prava skupnosti. Te težnje so posledica ciljev evropskih politikov, ki so želeli z ohranjanjem avtonomnega prava EU pripomoči h krepitvi evropskih institucij, pospeševanju integracijskih procesov in izgrajevanju evropske identitete. To ne pomeni, da EU pravila mednarodnega prava označuje kot neveljavna, niti to, da zanika njihovo vsebino in

¹¹³ Sodišče je ugotovilo, da Kadi ni bil obveščen o razlogih za uvrstitev na seznam podpornikov Al Kaide. Zaradi tega ni mogel zahtevati pravne presoje razlogov, kar je privedlo do kršitve pravice do poštenega sojenja in pravnega varstva ter pravice do posedovanja lastnine (Kokott in Sobotta 2012).

pomen. Pomeni predvsem, da pri odločanju daje prednost pravilom, ki izhajajo iz prava EU. SEU namreč vseskozi sledi doktrini primera *Van Gend in Loos*, v katerem je leta 1963 sodišče zapisalo, da pravni red Evropske ekonomske skupnosti predstavlja novo obliko mednarodnega prava, ki omejuje suverene pravice držav in štiti tako države članice kot tudi njihove državljane.

S tega vidika lahko rečemo, da se želi EU od mednarodnega prava OZN distancirati (Wessel 2013, 11). Evropska sodišča se v svojih sodbah navadno ne poslužujejo neposredne uporabe dokumentov mednarodnega prava OZN (Klabbers 2015, 63), čeprav jih uporabljajo za podkrepitev argumentacije svojih stališč in presoj. To dejansko pomeni, da sistem evropskega prava uveljavlja prednost pred mednarodnim pravom (Klabbers 2012, 120) in obenem zagovarja stališče, da mora EU delovati skladno z njegovimi načeli in sporazumi, ki predstavljajo splošna pravila delovanja držav v mednarodnih odnosih. Tudi na politični ravni glede tega obstaja konsenz, saj je bilo to stališče o spoštovanju mednarodnih pogodb izraženo v 4. členu *Lizbonske pogodbe*, ki države EU zavezuje »k doslednemu spoštovanju in razvoju mednarodnega prava, zlasti k spoštovanju načel *Ustanovne listine Združenih narodov*«. Podobno tudi 351. člen *Pogodbe o delovanju Evropske unije* daje prednost pravicam in obveznostim, ki izhajajo iz mednarodnih sporazumov, sklenjenih, preden je posamezna država postala članica EU (351. člen).

Prej omenjene težnje po distanciranju in ohranjanju avtonomnosti prava EU lahko opazimo v tem, da je EU oblikovala lastne dokumente, ki urejajo področje človekovih pravic. S tem merim na *Listino Evropske unije o temeljnih pravicah*, ki je bila sprejeta leta 2000, del primarne zakonodaje EU pa je postala s sprejetjem *Lizbonske pogodbe* leta 2009. Z zadnjo je EU pristopila tudi k EKČP, tako da je njene določbe uvrstila med splošna načela prava skupnosti.

Unija priznava pravice, svoboščine in načela iz *Listine Evropske unije o temeljnih pravicah* z dne 7. decembra 2000, prilagojene 12. decembra 2007 v Strasbourgu, ki ima enako pravno veljavnost kot Pogodbi [...] Temeljne pravice, kakor jih zagotavlja *Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin* in kakor izhajajo iz ustavnega izročila, skupnega državam članicam, so kot splošna načela del prava Unije. (6. člen)

S tem členom je EU še bolj eksplicitno vzpostavila svojo dolžnost, da s svojim delovanjem ne bo kratila človekovih pravic in da bo pravice, kot izhajajo iz omenjenih dokumentov, tudi učinkovito zagotavljala. Ne glede na to, da so države članice k spoštovanju EKČP zavezane že kot podpisnice tega dokumenta, je *Lizbonska pogodba* umestila dolžnosti EU do zaščite človekovih pravic EKČP tudi znotraj splošnih načel pravne skupnosti, s tem pa tudi znotraj svojih pristojnosti. Tako so se pristojnosti SEU razširile tudi na področje policijskega in pravnega sodelovanja v kazenskem pravu ter migracij in azila (Douglas Scott 2011, 645), ki z vidika spoštovanja človekovih pravic potrebujejo dodatno pozornost.

V odnosu med EU in EKČP je pomembno vedeti, da zadnja v nasprotju z *Listino* ni postala del primarnega prava, temveč so njena načela postala del splošnih načel prava skupnosti. To pomeni, da se SEU pri sodbah s področja temeljnih pravic lahko sklicuje na določbe EKČP in tudi sodno prakso ESČP (Gragl 2013, 25), vendar k določbam konvencije ni pravno zavezano, kot tudi ni zavezano k ujemanju s pravnimi stališči ESČP (Ahmed in de Jesus Butler (2006, 774). Priznanje konvencije kot dela splošnih načel prava skupnosti je odvisno od posameznega primera. EKČP tako za SEU predstavlja predvsem smernice, pri čemer se sodišče lahko sklicuje tudi na druge mednarodne dokumente (prav tam). EU še ni postala njena podpisnica, zato ESČP nima pristojnosti, da bi lahko obravnavalo tožbe proti EU kot celoti.

Strasbourgško sodišče se je izkazalo kot zelo nepripravljeno obravnavati karkoli v povezavi s pravom EU. Gregl (2013, 65) omenja primer *Confédération Française Démocratique du Travail (CFDT) proti Evropski skupnosti*, v katerem je bila podana tožba proti Evropski skupnosti, tj. proti državam članicam v kolektivnem smislu kot tudi posamično. Evropska komisija za človekove pravice¹¹⁴ je s tem v zvezi odločila, da je pritožba proti EU zunaj njene pristojnosti *ratione personae*, saj EU nikoli ni bila, in še vedno ni, podpisnica konvencije. Komisija je v tem primeru zavrnila tudi pritožbo proti posameznim članicam, ki so sicer podpisnice EKČP. Odločila je, da na podlagi pritožbe ni mogoče ugotoviti, ali dejanje, ki ga je izvedel organ EU, hkrati vključuje

¹¹⁴ Evropska komisija za človekove pravice je bila del EKČP, zadolžena za sprejemanje pritožb posameznikov, ki do sprejetja 11. protokola EKČP niso imeli neposrednega dostopa do ESČP. Odločala je o utemeljenosti pritožb in izvajala postopke v imenu pritožnikov. 11. protokol, sprejet leta 1998, je ukinil komisijo, povečal sodišče in omogočil posameznikom neposreden pristop do postopkov pred EKČP.

tudi odgovornosti tedanjih držav članic (prav tam). Zaradi te pravne vrzeli so za izvajanje spornih politik, četudi na ravni EU, pred ESČP za zdaj lahko odgovorne zgolj posamezne države članice SE.¹¹⁵

Na podlagi zapsanega lahko sklenemo, da so odnosi med EU in OZN odnosi vzajemnega spoštovanja in priznavanja, a hkrati tudi odnosi, ki lahko privedejo do odstopanj in napetosti. EU veliko pozornosti namenja vzpostavljanju lastnega sistema zaščite človekovih pravic, in kot opažam, pri tem daje poudarek lastnim pravnim dokumentom s tega področja ali EKČP. V tem ne vidim težav, seveda ob domnevi, da gre poudarek v smeri zaščite pravic in ne nekih drugih interesov. Niti pravo OZN niti pravo EU ne prinašata čudežne rešitve sodobnih tegob na področju zagotavljanja človekovih pravic. Mednarodno pravo je produkt političnih odločitev, kar pomeni, da potrebuje mehanizme nenehnega preverjanja in veliko kritičnega in analitičnega pristopa. Za vsemi obljubami o boljšem in pravičnejšem svetu, ki jih najdemo v svečanih zapisih, konvencijah in deklaracijah človekovih pravic, na plan sili realnost, ki priča o obstoju sveta, kjer živijo ljudje brez pravic, dostojanstva in upanja na svetlejšo prihodnost.

9.2 Evropska unija kot kozmopolitska tvorba po nacionalnih merilih?

V prejšnjem delu poglavja smo videli, da je EU zelo uspešna pri recitaciji diskurza človekovih pravic, še posebno ko gre za zapisovanje načel spoštovanja v različne pravne dokumente. Zgodba o prenosu načel v prakso je drugačna, ne zgolj zaradi političnih in ekonomskih interesov, temveč tudi zato, ker so družbeni odnosi diskriminacije močnejši od človekovih pravic. Na tem mestu se ne bom ukvarjala z vprašanjem, kaj jih poraja, pač pa se bom posvetila podobi kozmopolitske Evrope, ki jo zaznamuje logika nacionalizma. Čeprav se ne zdi razumno, je vredno razmisleka – ali gre za obliko legitimacije novodobne nacionalne oblasti, kot jo je na retoriki pravic

¹¹⁵ Analitično gledano lahko posameznik pravice, ki mu jih mora zagotavljati EU, zahteva v pravnih postopkih pred SEU, ne pa tudi pred ESČP (če gre za tožbo proti EU kot taki). Denimo posameznik se lahko pritoži, če EU s kakšnim svojim ukrepom ali sklepom krati njegove pravice, ki izhajajo iz mednarodnega prava, lahko gre za presojo zakonitosti političnih praks, če posameznik trdi, da zakonodaja EU ni skladna s pravili mednarodnega prava, lahko se zgodi, da z mednarodnim zakonom ni skladna nacionalna zakonodaja, ki jo je zahtevala EU. Lahko so sporna dejanja nekaterih EU-institucij, lahko pa tudi EU sama sproži postopek proti kakšni od držav članic, za katero meni, da ne izpolnjuje mednarodnih obveznosti (Klabbers 2015, 64). Tako je SEU v preteklosti že obravnavalo pritožbe, vezane na pravico do svobode govora, enakost pred zakonom in pravice oseb, osumljenih terorizma (Douglas-Scott 2011, 648).

uvajala Francija po francoski revoluciji? Teza, da smo priča reprizi liberalnega nacionalizma s konca 18. stoletja, je pretirana, toda vseeno implicira zanimive podobnosti in, seveda, tudi razlike. Poglejmo najprej nekaj vidikov, ki EU opredeljujejo kot kozmopolitsko usmerjeno organizacijo.

Evropska unija je bila prvenstveno ustvarjena kot ekonomska integracija in se ni veliko ukvarjala z vprašanjem človekovih pravic (Douglas Scott 2011, 647). Od leta 1985, ko so bile človekove pravice prvič omenjene v njenih pravnih dokumentih (v preambuli Enotnega evropskega akta) (Ahmed in de Jesus Butler 2006, 771), lahko sledimo pospešenemu razvoju sistema človekovih pravic in kozmopolitskih nazorov.¹¹⁶ Evropske institucije delujejo v smeri nadnacionalnega povezovanja in integracije znotraj evropskega prostora, kar je prispevalo k vzpostavljanju prijateljskih odnosov med državami. Po drugi strani pa poskušajo organi EU z razvijanjem strategij zunanje politike okrepiti položaj EU znotraj globalnega pravnega in političnega reda. *Pogodba o Evropski uniji* (v nadaljevanju PEU) in *Pogodba o delovanju Evropske unije* (v nadaljevanju PDEU) sta jasno pokazali, da želi EU postati pomemben globalni politični akter in ne zgolj regionalna ekonomska integracija. Če ob začetkih Evropske skupnosti ni bilo nobenega zanimanja za človekove pravice, je njihova ideja danes umeščena v temelj evropske identitete. PEU na primer določa, da:

Unija temelji na vrednotah spoštovanja človekovega dostojanstva, svobode, demokracije, enakosti, pravne države in spoštovanja človekovih pravic, vključno s pravicami pripadnikov manjšin. Te vrednote so skupne vsem državam članicam v družbi, ki jo označujejo pluralizem, nediskriminacija, strpnost, pravičnost, solidarnost ter enakost žensk in moških. (2. člen)

Unijo pri njenem delovanju na mednarodni ravni vodijo načela, ki so bila podlaga njenega nastanka, razvoja in širitve in ki jih želi s svojim delovanjem tudi spodbujati v svetu: demokracija, pravna država, univerzalnost in nedeljivost človekovih pravic in temeljnih svoboščin, spoštovanje človekovega dostojanstva, enakost in solidarnost ter spoštovanje načel *Ustanovne listine Združenih narodov* in mednarodnega prava.

Unija si prizadeva razvijati odnose in graditi partnerstvo s tretjimi državami in regionalnimi ali svetovnimi mednarodnimi organizacijami, ki z njo delijo načela iz prvega pododstavka. Zavzema se za večstranske rešitve skupnih problemov, zlasti v okviru *Združenih narodov*. (21. člen)

¹¹⁶ Leta 2012 je EU prejela celo Nobelovo nagrado za mir, pri čemer je Odbor za Nobelovo nagrado izpostavil mnenje, da so Evropska unija in njene predhodnice šest desetletij spodbujale mir in spravo ter demokracijo in človekove pravice v Evropi.

Vsebina navedenega člena kaže, da si je EU zastavila kozmopolitsko naravnane cilje, ki presegajo delovanje navznoter. Kaj s tem mislim? Kozmopolitskost ciljev EU je vidna v tem, da so usmerjeni v sodelovanje z drugimi, da spoštujejo kulturno različnost in pluralizem, namesto da stremijo h kulturni enotnosti. Dodatno kozmopolitanizem kot politični ideal stremi k vzpostavitvi sveta držav, ki bi vključeval razvoj kozmopolitskega ali nadsionalnega prava in oblike svetovnega državljanstva (Mau, Mewes in Zimmermann 2008, 4). Pravo človekovih pravic lahko razumemo kot kozmopolitsko pravo, saj stremi h globalni pravičnosti, minimalnim etičnim standardom, ki so veljavni za celotno človeštvo (Guibernau 2013, 19), človekove pravice pa so pravice svetovnega ustavnega reda (Peters 2009). Posledično lahko tudi EU, ki podpira takšno pravo lokalno in globalno, razumemo v smislu prizadevanja vzpostavitve svetovnega kozmopolitskega reda. Vse to namiguje, da se EU zaveda svojih odgovornosti v odnosu do celotnega sveta ter da dojema svoje cilje kot del programa globalnega upravljanja (Wessel 2013, 12). Ti zgodovinski premiki, pravi Janik (2013, 138), so bili dojeti kot »zadnji žebelj v krsti nacionalizma v Evropi oziroma vsaj v Evropski uniji«, saj kot je zapisano v petem odstavku 3. člena PEU:

V odnosih s preostalim svetom Unija podpira in spodbuja svoje vrednote in interese ter prispeva k zaščiti svojih državljanov. Prispeva k miru, varnosti, trajnostnemu razvoju Zemlje, solidarnosti in medsebojnemu spoštovanju med narodi, prosti in pravični trgovini, odpravi revščine in varstvu človekovih pravic, predvsem pravic otrok, kakor tudi k doslednemu spoštovanju in razvoju mednarodnega prava, zlasti k spoštovanju načel *Ustanovne listine Združenih narodov*. (3. člen)

Kljub deklarativni kozmopolitski orientaciji EU deluje kot ena izmed nacionalnih držav, ki sloni na procesih notranje homogenizacije in diferenciacije od zunaj. EU deluje po principih nacionalne države, ne zato, ker bi predstavljala pripadnike neke etnične skupnosti, temveč ker deluje kot teritorialno zamejena entiteta, ki izvaja oblast na svojem ozemlju (Barry 1999, 260). Ključna elementa nacionalne države sta namreč suverenost in ozemeljska integriteta. EU deluje kot nacionalna država tudi v drugih pogledih: ima svoje državljanstvo, valuto, pravo, sodišče, zunanje meje, parlament in strategije. Ima pa tudi svojo zastavo, svoj dan (dan Evrope) in svojo himno. Tudi s tem ko stopa na območje zunanje politike kot avtonomna entiteta, samo še prispeva h krepitvi ločene evropske identitete.

Čeprav so mnogi napovedovali umik nacionalnih držav kot posledico evropskih integracijskih procesov, se to ni zgodilo (glej Heartfield 2007, 131–132). Tako je teza o zatonu nacionalizma in nacionalne države (Dogan 1994; Dogan 1997; Hobsbawm 1999) napačna vsaj z dveh vidikov: prvič, da tudi sama EU deluje kot nacionalna država, in drugič, da je intenzivno evropsko povezovanje v nekaterih državah prineslo evroskepticizem ter ponovni premislek in zagovor nacionalnih koristi. Njene kozmopolitske zmožnosti, ki bi prispevale k razkrojitvi nacionalnih držav in lokalnih identitet, so bile precej precenjane. Evroskeptiki, ki zagovarjajo interese lastne nacije, kažejo na vztrajnost nacionalizma na lokalni ravni, na drugi strani pa tudi EU razvija in implementira svojevrsten nacionalizem, ki se ne razlikuje bistveno od ravni nacionalnih držav. Münch (2001, 147) pravi, da potekajo procesi notranje homogenizacije na različnih področjih, na primer na področju doseganja življenjskega standarda, prava, solidarnosti, kulture in identitete. Denimo Habermas (1999, 293) navaja stališče nemškega vrhovnega sodišča, ki je glede širitve EU izrazilo zadržke na podlagi argumenta, da EU kot ustavna država zahteva določeno stopnjo kulturne homogenosti. Takšna stališča delujejo v nasprotju s pluralizmom evropske družbe in, ironično, pospešujejo erozijo državljanstva, ki ga EU vzpostavlja (prav tam).

Prav tako je zanimivo, da se evropske institucije poslužujejo podobnih tehnik upravljanja prebivalstva, kot so to počele države 19. stoletja, ko so se znašle pred izzivom prenosa moči na centralne oblasti in legitimacije novega družbenega reda znotraj nacionalne države (Janik 2013, 130). Politični pozivi k podpori EU so z vsebinskega vidika podobni sloganu revolucionarne Francije, ki je različne etnične skupine znotraj svojega ozemlja poskušala povezati s skupnim imenovalcem »svobode, enakosti in bratstva«. EU prav tako nenehno poudarja ideale svobode in človekovih pravic, njen moto pa je »združeni v različnosti« (Janik 2013, 146). Politiki na ravni EU se zavedajo, da bodo njihovi cilji lažje izvedljivi, če bo EU uspešna pri formaciji identitet v smislu pripadanja in ne zgolj v smislu enotnega evropskega ekonomskega trga in političnega prostora. Evropska identiteta, ki je nekako enakovredna nacionalnim, ima sposobnost združevanja in povezovanja različnih lojalnosti, s čimer omogoča pripravljenost ljudi za sodelovanje na evropski ravni¹¹⁷ (Münch 2001, 136). EU torej

¹¹⁷ Münch (2001, 138) pravi, da je proces formacije evropske identitete dialektičen, dinamičen in kompleksen ter zaznamovan z vidiki: (1) diferenciacija od zunaj, od spodaj in od zgoraj; (2) notranja homogenizacija; (3) vključevanje oziroma diferenciacija med centrom in periferijo; (4) fluidnost oziroma

stremi k izgraditvi identitete, ki bi predstavljala skupno vez njenih prebivalcev, njihovih misli in delovanja. Skoraj kot bi slišali ponovitev francoskega gesla »*France une et indivisible*«.

Janik (2013, 152) pravi, da se moramo vprašati, ali ni bil nacionalizem – kot način formiranja nacionalne države – z izgrajevanjem EU simultano premeščen na »nacionalno« raven. To implicira zgodovinsko ponovitev procesov, ki so se dogajali pri oblikovanju nacij v 19. stoletju na podlagi razprav med lokalnimi političnimi entitetami in centralno vlado (prav tam). Nekako mu lahko pritrdimo. Vendar bo imela v tem primeru ob predpostavki neuklonljivih lokalnih centrov moči centralna oblast EU precej zahtevnejše delo. Poleg tega je EU v nasprotju z oblastjo iz 19. stoletja omejena z diskurzom človekovih pravic, kar pomeni, da ne more uvajati ukrepov v nasprotju z interesi in pravicami ljudi, ki izhajajo iz identitet lokalnih skupnosti.

9.3 Postnacionalno državljanstvo

EU je večnacionalna tvorba, z vidika dejstva, da stremi k vzpostavitvi evropske identitete, pa celo transnacionalna, saj presega raven tradicionalne nacionalne države. Razvoja diskurza človekovih pravic ni mogoče zanikati, čeprav v nalogi nenehno opozarjam na mesta, kjer se kaže pomanjkljiva zaščita. V evropskem kontekstu biti človek v času Hannah Arendt in njenih *Izvorov totalitarizma* ter biti človek danes pomeni imeti drugačno zaščito z vidika človekovih pravic. Dejstvo namreč je, da se je režim pravic razvil toliko, da tudi tujci uživajo dostop do temeljnih pravic, nekateri tudi do ekonomskih, socialnih in kulturnih. Državljanstvo je postalo posameznikom dostopno ne glede na etnično poreklo.¹¹⁸ Ali lahko v tem pogledu govorimo o koraku k oblikovanju novega postnacionalnega državljanstva, ki omogoča doslednejše spoštovanje človekovih pravic? In ali gre v takšnih primerih res za preseganje temeljnih značilnosti nacionalne identitete?.

dialektika pridobivanja novih in izgubljanja starih identitet; (5) odmik od primordijalnih k posredovanim identitetam in (6) premik od posredovanih k virtualnim identitetam.

¹¹⁸ A kljub temu pridobitev državljanstva ni samoumevna; še vedno gre za diskrecijsko odločitev države, da odloči po kakšnih pravilih in komu bo podelila status državljanja

Neizpodbitno dejstvo, ki vpliva tudi na razumevanje državljanstva, je, da živimo v pluralnih družbah, ki se odmikajo od idejne zasnove nacije kot kulturno in etnično homogene skupnosti. Gostujoči delavci iz tujih držav se niso, kot so mnogi pričakovali, vrnili v svoje matične države, temveč so postali državljani evropskih držav, si v njih ustvarili družine, tako da danes že govorimo o migrantih druge in tretje generacije.¹¹⁹ Novi migranti dnevno prehajajo meje in s tem spreminjajo etnično sestavo stare celine. Raznolikost kulturnih oblik, manjšin, svetovnih nazorskih pogledov in veroizpovedi se še povečuje, zato je multietnična prihodnost družb neizogibna. Zdaj ko je red nacionalnih držav dodobra vzpostavljen, bi lahko bila tudi potreba po ustvarjanju homogenih etnonacionalnih identitet na ravni nacionalnih držav manjša kot v času, ko je bila sredstvo »progresivnega prenosa oblasti na centralizirano vlado« (Janik 2013, 129). Zato se lahko resnično vprašamo, ali je s tem prišel tudi čas, ko lahko začnemo izgrajevati politično in liberalno nacijo, ki ne bo ločevala med nami in njimi na podlagi etničnosti. Vprašati se moramo, kaj (če sploh) lahko s tem v resnici izgubimo in kaj (če sploh) s tem spremenimo.

Habermas (1999, 289) verjame, da bi se morali za sožitje različnih kultur znotraj nacionalnih držav in za njihovo interakcijo na enakopravni osnovi odreči zgodovinskemu privilegiju večinske etnične skupnosti, ki določa uradno obliko politične kulture državljanov. Splošne politične kulture bi morale biti ločene od etničnih identitet in umeščene v nacionalnih ustavah, ki na različne načine kontekstualizirajo univerzalna načela, ljudsko suverenost in človekove pravice; tako bi lahko nacionalizem nadomestili z ustavnim patriotizmom (prav tam). Če priznamo liberalno kulturo kot temelj nacionalne identitete, ki pripadnikom različnih etničnih skupin priznava enake politične pravice in državljske svoboščine ter hkrati štiti tudi njihovo pravico do izražanja lastne kulture in veroizpovedi, potem lahko rečemo, da takšna splošna politična kultura presega pojem etnonacionalizma. Toda takšna »etnonacionalne kulture osvobodena« kultura je težko predstavljava predvsem, ker se identiteta evropskih nacij pogosto ozira v zgodovino, sloni na tradicijah in obuja kolektivne spomine dominantne

¹¹⁹ Tu vidimo, kako močan je diskurz krvi in grude. Namreč, nekoga označiti kot migranta zgolj zato, ker so v državo kot priseljenci prišli njegovi starši ali stari starši, potrjuje trdovratnost ločevanja med »nami« in »njimi«. To je še posebno kritično z vidika, da so te osebe državljani od rojstva, med katerimi mnogi nimajo stikov z matično državo svojih staršev ali starih staršev. O njih bi težko govorili kot o migrantih, če ne bi bilo predpostavke etnokulturnega nacionalizma, ki pojasnjuje članstvo nacije na podlagi izvora po krvi.

etnične skupnosti.¹²⁰ Tisto, kar onemogoča, da bi lahko sodobna nacionalna identiteta postala postnacionalna, je ravno njena nezmožnost integracije manjšinskih simbolov v institucije nacionalne države. Amerika je še vedno država Američanov ne glede na to, kako etnično mešano je njeno prebivalstvo. Sožitje različnih narodnosti znotraj ene države ne presega nacionalne identitete, temveč jo vzdržuje. Ključen razloga zato je, da nacionalna identiteta ne temelji na enakopravnem zastopstvu različnih etničnih skupin; njihova identitetna raznolikost se lahko izraža na področju kulture, toda na političnem področju je vedno integrirana v zastopstvo dominantne skupnosti. Težko si je predstavljati, kakšna bi bila lahko postnacionalna identiteta, kar namiguje na to, da nacionalna identiteta ni vezana zgolj na diskurz porekla, temveč tudi na diskurz države. To z drugimi besedami pomeni, da dokler bo obstajala nacionalna država, bosta obstajala tudi nacionalna identiteta in nacionalno državljanstvo.

Po drugi strani se moramo strinjati s Habermasom (1999, 290), ko pravi, da ima demokratično in liberalno državljanstvo zmožnost družbenega povezovanja in razvijanja vezi med ljudmi različnih etničnosti ter omogočanja izražanja kulturne identitete, tako da se posameznik lahko počuti član in hkrati (dobrodošel) tujec v svoji državi. To na neki način ponuja EU s tem, ko poskuša vzpostaviti značilno transnacionalno evropsko skupnost, temelječo na spoštovanju svoboščin in pravic, človekovega dostojanstva, demokracije in kulture raznolikosti. Evropejci vsekakor niso nacija, pa vendar obstaja evropsko državljanstvo. Morda se tu skriva ključ do razumevanja, kaj bi postnacionalno državljanstvo sploh lahko pomenilo. Evropsko državljanstvo se veže na teritorialno članstvo, simbolno na politične vrednote, politično pa na zmožnost delovanja. Nacionalnosti v smislu etnične pripadnosti v ideji evropskega državljanstva ni mogoče zaznati. Toda težava pri razumevanju evropskega državljanstva kot postnacionalnega je v tem, da pogosto deluje izključevalno do državljanov tretjih držav. Za regulacijo priseljevanja je namreč EU sprejela različne mehanizme (denimo schengenski sistem nadzora zunanjih meja in dublinski sistem vračanja iskalcev mednarodne zaščite), s katerimi sledi svojim ekonomskim ciljem, tudi če to pomeni omejevanje dostopa do človekovih pravic. V tem pogledu državljanstvo EU gotovo ni kozmopolitsko.

¹²⁰ Evropska identiteta precej sloni na vrednotah krščanstva, razsvetljenstva, demokracije in človekovih pravic. Zato obstaja utemeljen dvom, še posebno z vidika sodobne islamofobije, ali je zmožna resnično enakovredno obravnavati tudi tujce, ki prihajajo iz nekrščanskih kulturnih ozadij.

Res pa je, kar denimo pravi Benhabib (2004, 154), da medtem ko na eni strani evropske politike priseljevanja postajajo strožje, na drugi strani tujci, ki so v EU zakonito, uživajo več pravic, kot so jih v preteklosti. Tudi Yasemin Soysal (1994, 143) pravi, da je sodobno državljanstvo postnacionalno, saj lahko vsak tujec po določenem času bivanja v državi zaprosi za državljanski status in pridobi pravice, vezane nanj. Soysal želi s tem preusmeriti pozornost na večslojnost in raznolikost oblik pravic in novih okoliščin, v katerih se pojavljajo. Razkriva (1994, 119), da se inventar pravic nedržavljanov skorajda ne razlikuje od državljanov, in dodaja, da se je trend podeljevanja stalnega bivališča in pravic tujcem začel šele po letu 1973, pri čemer je imela leta 1980 približno polovica vseh tujcev v Evropi stalno bivanje in s tem tudi več pravic. Dostop do pravic je v tem pogledu v državah EU presegel tradicionalno dihotomijo med državljani in tujci, saj so danes tujcem dostopne tudi nekatere pravice, ki so bile nekdanj na voljo zgolj državljanom.

Čeprav Soysal v tem vidi spodkopavanje temeljev nacionalne države, se sama s tem ne strinjam. Razkroj nacionalne države ne temelji na podeljevanju pravic tujcem, pač pa na opuščanju principov delovanja nacionalne države, ki so predvsem suverenost in teritorialna integriteta. EU je v tem segmentu gotovo pustila vrsto posledic in premaknila obstoječi sistem nacionalnih držav na novo raven. S tem merim predvsem na opustitev nadzora nacionalnih meja znotraj EU in delni prenos suverenosti na EU. Te spremembe so povzročile oblikovanje novega evropskega državljanstva in s tem povezanih pravic, ki presegajo nacionalno državljanstvo, ne da bi ga ob tem želele spodnesti. S tega vidika je gotovo treba dati transnacionalnim institucijam in diskurzom več analitične pozornosti.

Soysal z izrazom postnacionalno ne označuje novega translokalnega identitetnega ali pravnega statusa, temveč ga uporablja kot analitično orodje za pojasnjevanje sprememb, ki jim je podvrženo državljanstvo v sodobnem času. Avtorica pravi, da to ne pomeni zmanjševanja moči suverenih držav, saj priznava, da načela človekovih pravic, ki so podlaga postnacionalnemu državljanstvu, ter načela suverenosti nacionalne države izhajajo iz istih transnacionalnih diskurzov in institucij. Zato poskuša z izrazom postnacionalno državljanstvo pokazati na spremembe v interpretaciji pravic in razumevanju participacije ter da ni več nobenega absolutnega in jasnega vzorca izključevanja in vključevanja, ki bi enostavno sovpadal z mejami nacionalnega (Soysal

2012). Toda ali ni britansko državljanstvo, ki je zmožno vključiti ljudi različnih nacionalnosti, še vedno nacionalno državljanstvo? Dejstvo, da državljanstvo ni etnično determinirano, ni zadosten razlog, da bi ga lahko označili kot postanacionalnega, saj ne presega ideje nacionalnega. Še vedno imamo nacionalno državljanstvo, ki sloni na principu vključevanja in izključevanja, le da v ospredju (vsaj formalno) niso več etnični razlogi.

Evropske države zaradi globalizacijskih preseljevanj postajajo vedno manj nacionalne v etničnem smislu (Nash 2009, 1067). Toda to ne spodnaša njihove nacionalne osnove. Kot že rečeno, države niso nacionalne zato, ker bi predstavljale pripadnike lastne etnične skupnosti, temveč ker so zmožne izvajati oblast na svojem ozemlju¹²¹ (Barry 1999, 260). A to ne pomeni, da etnične in nacionalne razlike niso več pomembne. Čeprav se pravice tujcev in državljanov bistveno ne razlikujejo, Linda Bosniak (2006) pravi, da se razlikovanje in diskriminacija med državljani in tujci ohranjata prav na podlagi tujkega statusa (*alienage*). Še več, nacionalistični diskurz, ki temelji na tem ločevanju, se producira tudi, ko med posamezniki ni pravnih razlik. Bosniak (2006, 87) to pojasnjuje s konceptom drugorazrednega državljanstva, in sicer pravi, da širitev državljanskih pravic sama po sebi maskira dejanske vire neenakopravnosti; migranti druge generacije v Evropi se kljub formalno enakopravnemu državljanskemu statusu soočajo z diskriminacijo na številnih področjih.

A na formalni in pravni ravni se evropski diskurz nacionalnega državljanstva odmika od etničnosti kot pglavitnega izključevalnega kriterija. Namesto tega se uveljavljajo ekonomski in demografski vidiki nacionalne države. Kaj želim s tem poudariti? Predvsem to, kar izražajo politike državljanstva in priseljevanja. V tem pogledu je zelo ilustrativen Brubaker (2004, 141), ki pravi, da je državljanstvo na globalni ravni izredno močan instrument družbenega zaprtja (angl. *social closure*), ki se nanaša na izgrajevanje meja, konstitucije identitet in skupnosti z namenom nadziranja resursov svoje skupine, s tem pa tudi preprečevanja dostopa do teh resursov drugim. Kategorija državljanstva tako ščiti razvite države in onemogoča vstop na njihovo ozemlje veliki večini prebivalcev tega sveta, ki bi morebiti bežali pred vojnimi spopadi, slabimi

¹²¹ V tem pogledu gre torej za teritorialno državo, ki v svojo politično skupnost vključuje tudi tujce. Ozemlje in bivanje na njem tako postaneta pomemben dejavnik argumentacije človekovih pravic. Ker je država primarno politična entiteta (Vincent 2010, 158), je tudi skupnost znotraj nje možno razumeti kot politično, čeprav ni sestavljena izključno iz državljanov.

življenjskimi razmerami, nezaposlenostjo, lakoto in podobno. Dostop do državljanstva je povsod omejen, tudi če je načeloma odprt za vse etnične skupine. Ta »državljski« (civic) način izključevanja je še posebno vpliven in verjetno tudi bolj pomemben z vidika oblikovanja življenjskih priložnosti kot katerakoli oblika izključevanja, ki izhaja iz etničnosti. Državljski način izključevanja je neviden, saj je po večini samoumeven (Brubaker 2004, 141), splošno sprejet in dojet kot upravičen. S tem želim povedati, da sodobne oblike državljanstva temeljijo na nekih drugih temeljih, kot je etničnost, to pa še ne pomeni, da lahko govorimo o postnacionalnem državljanstvu.

Postnacionalno državljanstvo mora, da bi ga lahko razumeli kot postnacionalnega, izhajati iz nečesa drugega, kot sta nacionalna skupnost in nacionalna država. Seyla Benhabib (2004) ne govori o postnacionalnem državljanstvu, temveč o političnem članstvu, ki je zmožno vključiti tujce, priseljence in iskalce mednarodne zaščite v obstoječe skupnosti. Habermas (1998, 181) vidi svetovno državljanstvo na osnovi normativne usmerjenosti človekovih pravic, ki mimo nacionalnih držav posamezniku omogočajo neposredno članstvo v skupnosti svobodnih in enakopravnih državljanov sveta. Held (v Kesby 2011, 96) pa pravi, da je zasnova kozmopolitskih vrednot že vsebovana v aktualnem sistemu človekovih pravic. V tem primeru gre za priznavanje članstva na podlagi človeške moralne vrednosti, za priznanje zaščite pravice imeti pravice in zaščite pred izgubo pravne osebnosti. Ali EU in ESČP omogočata članstvo v smislu prepoznavanja pravic tujcev ne glede na katerokoli okoliščino? To je ključno vprašanje, na katero je treba odgovoriti, če želimo ugotoviti, ali je EU prispevala k izoblikovanju postnacionalnega državljanstva.

9.4 Pravica imeti pravice v sodni praksi ESČP

Kot sem pokazala, v evropskem prostoru prihaja do širjenja spektra pravic tujcev na eni strani in ohranjanja strogega nadzora priseljevanja na drugi. Z vidika koncepta kozmopolitskega državljanstva je po moji presoji pomembno predvsem vprašanje, ali sta sistem človekovih pravic in sodna praksa ESČP pripomogla k zaščiti človeka in pravic, ki mu pripadajo kot človeku in ne kot državljanu. S tem vprašanjem dobimo vpogled v moč diskurza človekovih pravic in razmerje njihovega dialektičnega odnosa z nacionalizmom. V nadaljevanju se zato osredotočam na primere sodne prakse ESČP, ki

pritrjujejo uveljavljanju načel človekovih pravic in interesov posameznika. V ospredje postavljamo pravico imeti pravice z vidika razlikovanja med državljani in tujci.

Podobnost med pravico imeti pravice in pravico do državljanstva je v tem, da obe delujeta kot pravici, ki omogočata uživanje drugih pravic, torej kot pred-pravici. Prva se nanaša na vsakega človeka ne glede na njegov državljanski status, medtem ko je druga v izključni domeni nacionalnih držav, kjer odločajo pravila pridobivanja njihovega državljanstva. Pravica imeti pravice torej izhaja iz človekovega dostojanstva in skupnosti človeštva, na podlagi katerih je vsakdo upravičen do temeljnih človekovih pravic. Pravica imeti pravice je koncept in ne pravna kategorija. Okoliščine, ki določajo razumevanje in uresničevanje pravice do državljanstva, so precej podvržene interesom nacionalne države, medtem ko je pravica imeti pravice mišljena univerzalno kot pravica vsakega človeka do političnega članstva. V nadaljevanju izhajam ravno iz teh razhajanj, pri čemer poskušam na izbranih primerih pokazati, kako je bila formirana pravica do imeti pravice onkraj pravice do državljanstva.

Preden začnem analizo posameznih primerov, moram povedati, da pravica do državljanstva (ki je zapisna v UDČP) ni zapisana v EKČP ali v katerem od njenih protokolov. Tega dejstva ne smemo razumeti, kot da to ni pomembna pravica, temveč kot posledico teženj držav, da odločanje o državljanstvu ohranijo na nacionalni ravni (van Waas 2012). Posledično je pod okriljem SE leta 1997 nastala ločena *Evropska konvencija o državljanstvu* (v nadaljevanju EKD), ki načeloma priznava že veljavna pravila s tega področja, in sicer (1) da ima država suvereno pravico, da ob upoštevanju mednarodnega prava odloči, kdo so njeni državljani; (2) da je cilj države preprečevanje pojava apatridnosti in zmanjševanje števila oseb brez državljanstva; (3) da pravila o državljanstvu ne smejo biti diskriminatorna (prav tam).¹²²

Dejstvo, da pravica do državljanstva ni bila umeščena znotraj EKČP, pomeni, da je ostala izven pristojnosti in nadzora ESČP.¹²³ Toda, zanikanje pravice do državljanstva lahko privede do kratenja pravic, ki jih vsebuje EKČP. Sodišče je tako v preteklosti že obravnavalo primere kratenja pravic, ki so bile tako ali drugače povezane z

¹²² Do leta 2016 je konvencijo ratificiralo 20 držav, a med njimi ni Republike Slovenije.

¹²³ Iz 19. člena EKČP izhaja, da je Evropsko sodišče za človekove pravice ustanovljeno zgolj za zagotovitev spoštovanja obveznosti, ki so določene z EKČP in njenimi protokoli.

omejevanjem pravice do državljanstva. V *Pojasnjevalnem poročilu h Konvenciji o državljanstvu* (SE 1997) so v tem pogledu izpostavljene naslednje pravice, ki jih štiti EKČP: prepoved mučenja (3. člen), pravica do poštenega sojenja (6. člen), pravica do družinskega življenja (8. člen), načelo nediskriminacije (14. člen) in prepoved skupinskega izгона tujcev (4. člen Protokola št. 4). Kot pravi Ersbøll (2007, 254), se lahko vprašanje kratenja teh pravic pojavi, ko država nekemu posamezniku ne priznava statusa državljana in ga obravnava kot tujca. To lahko v resnici pomeni, da ESČP presoja kratenje pravice imeti pravice.

Dejstvo, da imajo državljani drugačne človekove pravice od tujcev, je lahko zakonito, a v več pogledih sporno. Ersbøll (2007, 255) omenja prepoved izгона državljanov, zapisano v 3. členu *Protokola št. 4 k EKČP*, po katerem nihče ne sme biti izgnan bodisi z individualnimi bodisi s kolektivnimi ukrepi z ozemlja države, katere *državljan je*, in nikomur ne sme biti odvzeta pravica do vstopa na ozemlje države, katere *državljan je* (poudarki dodani). Avtorica izpostavlja razliko od primerljive pravice, zapisane v MPDPP, ki pravi, da nikomur ne sme biti nezakonito vzeta pravica priti v *svojo državo* (12. člen). Zadnja pravica je formulirana drugače in se nanaša na vsakega posameznika, ki jo uveljavlja na podlagi pristne vezi, tudi v primeru, ko nima državljanstva »svoje« države. Tudi EKD v 18. členu daje pomen posameznikovi povezanosti z državo; kot je zapisano, je treba v primeru nasledstva ob razpadu držav pri podeljevanju ali odvzemu državljanstva upoštevati: (1) dejansko in učinkovito vez med posameznikom in državo; (b) kraj bivanja osebe v času nastanka nove države; (3) želje osebe, ki jo državljanstvo zadeva, in (4) teritorialno poreklo osebe, ki jo državljanstvo zadeva.¹²⁴

Prepoved izгона državljanov je tako za osebe brez državljanstva bolj ali manj neuporabna pravica. To se je pokazalo v sodbi *Tatjana Slivenko in drugi proti Latviji*, 2002, v kateri je ESČP odločalo, ali je izgon žene in hčerke ruskega oficirja iz Latvije pomenil kršitev 3. člena *Protokola št. 4*. (prepoved izгона državljanov). Sodišče je ta člen interpretiralo v navezavi na pravico države, da odloči, kdo je njen državljan. Primer *Slivenko in drugi proti Latviji* (ESČP 2003) ni bil sprejemljiv z vidika kršitve 3. člena *Protokola št. 4*, a ga je Veliki senat ESČP v obravnavo vzel na podlagi kratenja pravice

¹²⁴ 18. člen EKD in 12. člen MPDPP bi bila lahko uporabna za izbrisane prebivalce Slovenije, ki niso bili državljani Republike Slovenije, a bi jo lahko na podlagi omenjenih kriterijev argumentirali kot njihovo državo, saj so mnogi od njih živeli v njej od rojstva.

do družinskega življenja. Ta pravica ni vezana na status državljana kot prepoved izгона, temveč jo imajo vsi posamezniki. Tatjana Slivenko je v Latvijo prišla leta 1959 kot enomesečna deklica. Poročena je bila z ruskim oficirjem in z njim imela leta 1981 hčerko, s katero sta bili državljanke Sovjetske zveze, po razpadu države pa sta postali stalni prebivalki Latvije in bili brez državljanstva. Njun izgon iz Latvije je bil utemeljen v Latvijsko-ruskem sporazumu o umiku ruskih vojakov in članov njihovih družin iz leta 1994, ki je sledil razpadu Sovjetske zveze. ESČP je upoštevalo dejstvo, da sta mati in hči vse življenje preživeli v Latviji, in v svoji sodbi potrdilo, da je šlo v njenem primeru za kratenje pravice do spoštovanja zasebnega življenja. Rzsodilo je, da je latvijska oblast presegla mejo in ji ni uspelo ohraniti »ravnotežja med legitimnim ciljem zaščite nacionalne varnosti in interesom zaščite pritožnikovih pravic iz 8. člena«. ESČP je na ta način zaščitilo pravico prepovedi izгона in pritožnici priznalo »pravico imeti pravice«, čeprav ne na podlagi pravice do državljanstva, ampak v navezavi na pravico do družinskega življenja.

Poseben je tudi primer *Maslov proti Avstriji* (ESČP 2008a), ki je precedenčni primer na področju izгона migrantov. V tem primeru je sodišče obravnavalo pritožbo mladoletnega migranta, ki je v Avstrijo prišel pri svojih šestih letih. Kot najstnik je bil obtožen večkratnega poskusa vloma, izsiljevanja in drugih prekrškov. Na sodišču za mladoletnike je bil obsojen na osemnajstmesečno zaporno kazen. Leta 2000 je bil ponovno obsojen na zaporno kazen zaradi podobnih prekrškov, zato mu je Dunajska zvezna policija na podlagi *Zakona o tujcih* zaradi ogrožanja javnega reda in miru izrekla izgon s prepovedjo vstopa deset let. ESČP je v svoji sodbi potrdilo, da je Avstrija s tem kratila migrantovo pravico do družinskega življenja. V obrazložitvi so bili sodniki zelo jasni in niso dopustili veliko manevrskega prostora za upravičevanje izгона mladoletnika na podlagi prekrškov, ki so jih sami označili kot manj resne. Poleg resnosti prekrškov so upoštevali še trajanje bivanja v državi, obstoj družinskih vezi v državi izvora in državi naseelitve. Dodali so, da izgon mladoletnega migranta, ki je zakonito preživel pretežni del svojega otroštva v državi gostiteljici, zahteva zelo utemeljene razloge za izvršitev, pri čemer so se sklicevali na obstoječa priporočila odbora ministrov SE, mednarodno pravo OZN (*Konvencijo o otrokovih pravicah*) in tudi na pravo EU.

Z vidika pravice imeti pravice je zanimiv tudi primer *A. in drugi proti Veliki Britaniji*, v katerem so pritožniki zatrjevali kršitev pravice do svobode in varnosti (5. člen EKČP). Pritožniki so bili tuji državljani, osumljeni sodelovanja s terorističnimi organizacijami, zaradi česar jim je bila na podlagi ocene grožnje za nacionalno varnost izdana odločba o izgonu iz države. Pristojni organi tujih državljanov niso mogli deportirati iz države, ne da bi s tem tvegali kršitev 3. člena EKČP (prepoved mučenja in nehumanega ali ponižujočega ravnanja in kaznovanja). Pristojni organi so ocenili, da so osumljenci grožnja za nacionalno varnost, zato so jih pridržali v priporu. Njihovo omejevanje svobode torej ni bilo utemeljeno v »migracijskem kontekstu«, v katerem je razlikovanje med pravicami tujcev in državljanov popolnoma sprejemljivo. Izgona ni bilo mogoče izpeljati, torej ni bilo razloga, da bi jih zadrževali na tej podlagi. Pridržani so bili na podlagi grožnje nacionalni varnosti, kjer država ne sme uvajati diskriminatornih ukrepov zoper tujce. Sodelovanja v terorističnih organizacijah so bili v Veliki Britaniji osumljeni tako državljani kot tujci, pri čemer državljani niso bili pridržani v zaporu za nedoločen čas. Pritožniki so bili sprva zaprti z namenom deportacije, ki pa ni bila izvedljiva, zato je razlikovanje med državljani in nedržavljanji izgubilo legitimnost. ESČP je odločilo, da so ukrepi britanskih oblasti nesorazmerni in da uvajajo neupravičeno diskriminacijo med državljani in nedržavljanji.

ESČP v svoji sodni praksi ne posega v suvereno pravico države, da odloča o pravilih pridobivanja državljanstva (Ersbøll 2007, 270). Pravila, ki jih določa država, so za ESČP veljavna tudi, če denimo ob izgubi državljanstva ne omogočajo možnosti pritožbe in s tem pravice do poštenega sojenja ali če izguba državljanstva pomeni izgubo pravice do dela, socialnega varstva in podobno. Tudi v primeru *Kurić in drugi proti Sloveniji* (ESČP 2012a) se sodniki niso ukvarjali z vprašanjem, ali so bila pravila pridobivanja državljanstva ustrezna z vidika človekovih pravic. Kot vemo, številnim izbrisanim pristojni organi vloge za državljanstvo niso želeli sprejeti, ker zaradi vojnih razmer niso mogli pridobiti vseh potrebnih dokazil. Z nepridobitvijo državljanstva so hkrati izgubili tudi pravice, ki so se vezale izključno na ta status, denimo pravico do odkupa stanovanja po t. i. Jazbinškovem zakonu. Ta pravica je bila zanje izgubljena za vedno, pri čemer nihče ni javno problematiziral, da bi jim jo morali po ugotovitvi kršitve tudi povrniti. Za izbrisane, ki so želeli pridobiti državljanstvo, pa ga niso zgolj zaradi pomanjkanja potrebnih dokazil, bi lahko trdili, da jim je bila kratena pravica do učinkovitega pravnega sredstva in poštenega sojenja (6. člen EKČP), saj so imeli

objektivne razloge, zakaj teh dokazil niso mogli dostaviti. S tega vidika vrnitev statusa stalnega prebivalca za te osebe ne pomeni zadoščenja, saj jim je bil dejansko onemogočen dostop do državljanstva. Toda kot pravi Ersbøll (2007, 263), je iz sodne prakse ESČP mogoče razbrati, da pravico do poštenega sojenja razume izključno v odnosu do kazenskih in civilnih zadev, ne pa tudi na področju upravnih postopkov, torej tudi ne v odnosu do pravice do državljanstva. Zakaj je tako, ni povsem jasno. Še posebno ker bi morala biti pravica do poštenega sojenja namenjena vsem posameznikom v vseh administrativnih državnih postopkih, predvsem pa pri ugotavljanju in podeljevanju državljanstva, kar ima lahko za posameznika usodne posledice.

Kot vidimo, sodna praksa ESČP, s tem ko ne posega v pravila pridobivanja državljanstva, sledi načelom suverenosti nacionalne države. Po drugi strani pa odsotnost državljanskega statusa osebe ne dovoljuje državam neomejenega poseganja v njene pravice. Latvija in Avstrija sta posegli v pravico do družinskega življenja, čeprav sta ukrepe izpeljali na osnovi veljavne nacionalne zakonodaje. Torej so države tudi pri izvajanju veljavne nacionalne zakonodaje omejene s spoštovanjem človekovih pravic. Primeri ponazarjajo, da je bila pritožnikom priznana pravica imeti pravice, tudi če so bili brez državljanskega statusa, kar kaže na pomemben kvalitativen premik k spoštovanju človekovih pravic. Zdi se, da je v tem pogledu možno potrditi stališče Linde Bosniak (2006, 75), ki pravi, da se izključevalne politike izvajajo predvsem na področju nadzora vstopa in bivanja v državi, medtem ko postanejo nelegitimne, če se uporabljajo za regulacijo oseb, ki že (zakonito) bivajo na ozemlju države. Avtorica povzema stališče ameriškega vrhovnega sodišča, ki pravi, da je migracijska oblast izjemno široka, a mora biti omejena znotraj svojega območja, tj. vstopa, bivanja, izključitve in deportacije. Ko pa tujec enkrat vstopi na območje »teritorialno prisotne osebe«, pa veljajo v odnosu do tujcev drugačna, bolj zaščitniška pravila (Bosniak 2006, 54). Kot kaže, se to potrjuje tudi v primeru EU, ki po eni strani širi pravice migrantom z začasnim in stalnim prebivališčem, po drugi pa izvaja selektivne politike priseljevanja in posledično tudi vračanja oseb v države, iz katerih so prišli.

9.5 Suverena izjema: ko tujec (ne) postane človek

V prejšnjem delu poglavja sem nanizala nekaj primerov, ki potrjujejo vlogo ESČP pri zaščiti pravic tujcev brez državljanstva. V nadaljevanju prikazujem primere, ki sledijo političnim praksam razlikovanja med pravicami tujcev in državljanov. V večini primerov gre za ločevanje v »migracijskem kontekstu«, kjer je pravno splošno sprejemljivo, da imajo državljanji drugačne pravice od tujcev, in se nanašajo na vprašanje vstopa, bivanja in deportacije posameznikov. Kot že omenjeno, se izključevalne prakse izvajajo na območju vstopa v državo, kar je v nekaterih primerih možno interpretirati tudi z vidika neupoštevanja tujcev kot ljudi s človeškim dostojanstvom. V nadaljevanju obravnavam primere tujcev, ki želijo vstopiti v državo, so iskalci mednarodne zaščite ali neregularni migranti. V teh primerih bi lahko trdili, da ESČP deluje kot podaljšana roka mehanizmov regulacije priseljevanja, zaščite interesov nacionalne države, njene suverenosti in ozemeljske celovitosti.

EKČP je bila sprejeta leta 1950, da bi ščitila državljane pred arbitrarnim vmešavanjem državnih oblasti.¹²⁵ Tujci tedaj nikakor niso bili mišljeni kot glavni upravičenci pravic, določenih v konvenciji (Dembour 2015, 1). Kot lahko razberemo iz vsebine konvencije, ta že v izhodišču državljane in tujce obravnava drugače. Univerzalnost pravic, zapisanih v konvenciji, je kompromitirana s 16. členom, ki določa, da »nobene od določb 10., 11. in 14. člena ni mogoče šteti kot preprečevanje visokim pogodbenim strankam, da bi določale omejitve političnega delovanja tujcev«. EKČP torej vsebuje člene, ki dovoljujejo diskriminacijo tujcev na področju političnega delovanja, pri čemer ti tega omejevanja ne morejo pravno izpodbijati na osnovi pravice do svobode izražanja (10. člen), svobode zbiranja in združevanja (11. člen) in prepovedi diskriminacije (14. člen).

Več kot očitno se evropska konvencija nagiba k prepričanju, da je tujec bitje, ki nima in ne bi smel imeti povsem enakih človekovih pravic in svoboščin kot državljan. To je morda na neki način povezano z družbenim imaginarijem tujca kot potencialno politično subverzivno osebo ter s percepcijo statusa delavca migranta, ki je tu začasno in zato v državi gostiteljici nima pravice do političnih pravic (Dembour 2015, 35–36).

¹²⁵ Države, ki so sodelovale pri oblikovanju konvencije, denimo Velika Britanija, Nizozemska in Francija, so to pravzaprav naredile za druge »manj« demokratske države, medtem ko so bile same zelo ponosne na svoj uveljavljen ustavni red in so bile prepričane, da ne potrebujejo konvencije. *Evropska konvencija o človekovih pravicah* je bila s tega vidika narejena za »izvoz« (Dembour 2015, 11).

Dembour (2015) pravi, da so tujci v sodni praksi ESČP mnogokrat obravnavani najprej kot tujci in ne kot ljudje. Zato je treba odgovoriti na vprašanje, kdaj tujec postane nosilec človekovih pravic?

To vprašanje moramo razumeti z vidika sodobnih globalizacijskih procesov, ki brišejo meje pretoka storitev in kapitala, medtem ko se meje za preseljevanje ljudi krepijo in postajajo vedno močnejše. Evropska migracijska politika velja za restriktivno, saj postavlja stroge pogoje vstopa in se poslužuje politike vračanja neregularnih migrantov v izvorne države. Po podatkih Eurostata je v letu 2014 več kot 470.000 migrantov iz tretjih držav prejelo poziv k izselitvi iz posameznih članic EU, od tega je bilo 168.925 vrnjenih bodisi v državo izvora bodisi v kako drugo državo zunaj EU¹²⁶ (Eurostat). Evropska zakonodaja torej temelji na nadzorovanju, obvladovanju in reguliranju migracijskih tokov, pri čemer izhaja iz načel dolgoročnih makroekonomskih koristi glede na povpraševanje trga delovne sile ali kapitala in preprečevanja nezakonitih imigracij in zaposlovanja. Temu sledi tudi sodna praksa ESČP, saj v svojih sodbah ne posega v politike priseljevanja.

ESČP je prvič razsodilo o migracijskem primeru leta 1985 v zadevi *Abdulaziz, Cabales in Balkandali proti Veliki Britaniji*.¹²⁷ Tri migrantke različnih državljanstev so bile stalne prebivalke Velike Britanije, ki so za svoje može vložile prošnjo za pridobitev dovoljenja za bivanje na podlagi združevanja družine. Velika Britanija jim dovoljenj ni podelila, rekoč, da lahko pravico družinskega življenja uživajo v državi izvora oziroma moževi matični državi. Prav tako je ESČP razsodilo, da pravica tujca do družinskega življenja države pogodbenice ne zavezuje k sprejemanju družinskih članov migrantov, ki legalno bivajo na njihovem ozemlju, še posebno če ni nobenih ovir za nadaljevanje družinskega življenja v državi izvora (Dembour 2015).

¹²⁶ Tu ne gre zgolj za migrante, ki so vstopili v EU neregularno, ali tiste, ki so ostali po tem, ko jim je vizum že potekel. Gre tudi za migrante, ki so bili obtoženi kriminalnih dejanj, ki so po prestani zaporni kazni dobili še dodatno kazen – izgon iz države, ki je v nekaterih primerih posegla tudi v njihovo pravico do zasebnega in družinskega življenja. Izgon tujcev po prestani zaporni kazni je v nekaterih evropskih državah določen z zakonom. Denimo v Veliki Britaniji so takšno zakonodajo uvedli leta 2007, potem ko so leta 2006 ugotovili, da je okoli 1000 migrantov prestalo zaporno kazen, ne da bi bili zatem soočeni z zahtevo po izselitvi iz države (Dembour 2015, 174).

¹²⁷ Pred tem so bile pritožbe migrantov največkrat zavrnjene kot nedopustne, kar pomeni, da jih sodišče ni vsebinsko obravnavalo zaradi neizpolnjevanja postopkovnih zahtev.

V tem primeru je sodišče začrtalo izhodišče sodne prakse, ki velja še danes in po kateri EKČP »ne zagotavlja tujcu pravice, da vstopa v posamezno državo ali da prebiva v njej, države pogodbenice pa imajo v skladu z ustaljenim mednarodnim pravom, vključno s konvencijo, pravico, da nadzorujejo vstop, prebivanje in izgon tujcev« (glej ESČP 2012a).¹²⁸ Povedano drugače, mednarodno pravo, vključno z EKČP, zagotavlja suverenost držav na tem področju, tudi če pri tem posredno prihaja do kratenja ali omejevanja pravic. V tem pogledu so še posebno ranljivi neregularni migranti, katerih status ni nikjer naveden niti obravnavan kot problematičen razlog diskriminacije (Kesby 2012, 108). Diskriminacija na osnovi (ne)zakonitega statusa migranta je ena najbolj samoumevnih, uveljavljenih in daljnosežnih statusnih razlikovanj. Podpira jo tako nacionalno kot tudi mednarodno pravo, čeprav kompromitira univerzalnost človekovih pravic.

To je denimo razvidno iz primera *N. proti Veliki Britaniji* (ESČP 2008b), ki ponazarja pomanjkljivosti azilne politike in načela nevračanja na osnovi načela suverenosti. Prosilka za mednarodno zaščito iz Ugande, imenovana N., je vložila prošnjo za azil v Veliki Britaniji leta 1998. Zaradi sodelovanja z lokalnimi upornišskimi skupinami so jo preganjali in posilili pripadniki vladne vojske. N. je bila v Veliki Britaniji diagnosticirana kot HIV-pozitivna, in ko so ji zdravniki predpisali zdravljenje, se je njeno zdravstveno stanje občutno izboljšalo. Leta 2001 je izvedeniški zdravnik izdal poročilo, v katerem je predvideval, da bi ob vrnitvi v Ugando in ob prenehanju zdravljenja N. živela še največ eno leto. Kljub temu so pristojne britanske oblasti zavrnilo njeno prošnjo za mednarodno zaščito in sklenile, da vrnitev v Ugando, kjer bi lahko nadaljevala zdravljenje, ne pomeni kršitve prepovedi mučenja in nehumanega ravnanja v smislu 3. člena EKČP (ta se nanaša na preprečevanje deportacij, kjer obstaja resen sum trpinčenja in zlorabe kot posledice namernih dejanj javnih oblasti ali pripadnikov drugih nedržavnih organizacij).

V zadevi *N. proti Veliki Britaniji* (ESČP 2008b) so sodniki Tulkens, Bonello in Spielmann podali odklonilno ločeno mnenje, rekoč, da bi deportacija pritožnice v Ugando pomenila kršitev prepovedi mučenja in nehumanega ravnanja. Niso se strinjali,

¹²⁸ To je razvidno iz številnih primerov, ki jih je obravnavalo ESČP, denimo *Chahal proti Veliki Britaniji*, *Boujaïdi proti Franciji*, *Baghli proti Franciji*, *Boultif proti Švici* in *Slivenko proti Latviji*.

da lahko kršitev tega člena razumemo zgolj kot posledico namernih dejanj, ki jih povzročijo državni akterji ali nedržavne organizacije. Iz primera *Pretty proti Veliki Britaniji* (ESČP 2002) izhaja, da se 3. člen konvencije navezuje na vsako ravnanje, ki vključuje telesno poškodovanje, fizično ali psihično trpljenje. Ponižujoče je tudi vsako ravnanje, ki prizadene človekovo dostojanstvo ter poraja občutke strahu, bolečine in podrejenosti z učinkom zloma posameznikovega moralnega in fizičnega odpora. Trpljenje, ki izhaja iz naravne bolezni posameznika, je lahko obravnavano v povezavi na 3. člen konvencije, če tvega, da se bo stanje posameznika poslabšalo zaradi pripora, izгона ali drugih ukrepov, za katere je odgovorna država.

Sodniki so v primeru *N. proti Veliki Britaniji* (ESČP 2008b) izrazili tudi nestrinjanje s prakso, da se pri presojanju kršitve prepovedi mučenja in nehumanega ravnanja – ki je absolutna pravica – upošteva pravično ravnotežje med zahtevami splošnega interesa skupnosti in zahtevami zaščite posameznikovih temeljnih pravic. Precej kritično pa so nastopili tudi proti argumentaciji, ki so jo izrazili preostali sodniki, in sicer da 3. člen konvencije ne vzpostavlja dolžnosti države do zagotavljanja zdravstvenega varstva tujcem brez dovoljenja za bivanje, saj bi bilo to veliko finančno breme za države pogodbenice. Takšno stališče je po mnenju Tulkensa, Bonella in Spielmanna v nasprotju z absolutnim značajem prepovedi nečloveškega ali ponižujočega ravnanja. Kot pravijo, se v tem kaže tudi strah, da bi v tem primeru priznanje kršitve tretjega člena odprlo novo vstopno točko »zdravstvenih« migrantov, pri čemer bi Evropa postala »ambulanta« sveta (prav tam).

ESČP je v sodbah *Samina proti Švedski* (ESČP 2011) in številnih drugih primerih izrazilo stališče, da tujci, za katere je bil izdan ukrep izгона, nimajo pravice ostati na ozemlju države na podlagi pravice do zdravstvenega ali socialnega varstva. Tudi dejstvo, da je mogoče pričakovati, da bodo imeli po vrnitvi v svojo državo zaradi tamkajšnjega zdravstvenega sistema manjše možnosti preživetja, ni dovolj tehten razlog, da bi ESČP na podlagi tega razsodilo kršitev 3. člena konvencije. Praksa ESČP dokazuje, da neregularni migranti niso obravnavani primarno kot ljudje, ki na podlagi svoje človeškosti lahko zahtevajo zaščito svojih pravic, temveč kot kršitelji pravil prehajanja nacionalne meje. Dejstvo, da jim je na podlagi neregularnega statusa onemogočen dostop do nekaterih pravic, kaže na teritorialni izvor pravice imeti pravice v praksi. Šele tisti tujec, ki ima pravico biti na ozemlju države, ima tudi pravico do

pravic. Ker ESČP ne posega v nacionalna pravila prehajanja državnih meja, lahko rečemo, da ima v praksi ključno mesto odločanja ponovno nacionalna država.

Odločitev o izgonu neregularnega tujca, ki trpi zaradi resne duševne ali telesne bolezni, v državo, kjer je možnost zdravljenja manjša kot v državi pogodbenici, lahko pomeni kršitev 3. člena konvencije le v izjemnih primerih. Tako je sodišče razsodilo samo enkrat, in sicer v primeru *D. proti Veliki Britaniji* (ESČP 1997), kjer je bil pritožnik, obolel za aidsom, v izjemno slabem zdravstvenem stanju. Na podlagi dejstva, da v matični državi ne bi bil deležen osnovne zdravstvene oskrbe in da tam ni imel družine, ki bi lahko skrbela za njegove življenjske potrebe, je ESČP razsodilo, da bi vrnitev v njegovo državo pomenila kršitev 3. člena konvencije.

Sodna praksa bi morala glede prepovedi mučenja in nečloveškega ravnanja slediti absolutnosti tega načela, kajti izgon tujca iz države ni neomejena pravica suverene nacionalne države. Če obstaja sum, da deportacija tujca lahko privede do kršitve 3. člena konvencije, se s tem vzpostavi odgovornost države do zaščite njegovih pravic. V nasprotju s številnimi členi konvencije ta ne predvideva nobenega odstopanja, izjem ali razveljavitve niti primeru izrednega stanja (15. člen¹²⁹). Prav tako prepoved mučenja ni omejena s pritožnikovim ravnanjem; denimo da gre za osebo, ki je kršila zakon, prepoved mučenja velja ne glede na resnost in nevarnost zagrešenega kaznivega dejanja (glej ESČP 1996). Ta prepoved je absolutna in ščiti pravice oseb, osumljenih ali obtoženih terorizma, ki jih želi država zaradi njihovih dejanj izgnati (glej ESČP 2008c). V tem smislu je 3. člen EKČP zasnovan širše od 33. člena *Konvencije o statusu beguncev*, ki določa, da se na pravico do prepovedi izгона ne more sklicevati begunec, ki zaradi resnih razlogov velja za nevarnega za varnost države (*Konvencija o statusu beguncev* 1951). ESČP v nasprotju s tem zavzema stališče, da vprašanje, ali posameznik predstavlja grožnjo državi, ne zmanjšuje tveganja izpostavljenosti nehumanemu ravnanju, zato je presojanje ravnotežja med enim in drugim z vidika absolutne prepovedi mučenja neustrezno.

¹²⁹ 15. člen EKČP določa, da sme med vojno ali ob drugi splošni nevarnosti, ki ogroža življenje naroda, vsaka visoka pogodbenica sprejeti ukrepe, s katerimi razveljavi svoje obveznosti iz te konvencije, v strogo omejenem obsegu.

Kaj lahko na podlagi opisane sodne prakse ESČP sklenemo glede zastavljenega vprašanja, kdaj tujec (brez dovoljenja za bivanje) postane človek? Kot pravi Dembour (2015, 4), praksa sodišča daje vtis, kot da pravice, zapisne v konvenciji, razume kot izjeme, ki motijo izvajanje načela nacionalne suverenosti v zvezi z nadzorovanjem migracij, in ne obratno, da država posega v pravice ljudi. Tipično izhodišče evropskega sodišča v primerih presojanja migracijskih vprašanj se tako začne s pravico države do izključevanja. Dembour nas poskuša spodbuditi k razmisleku z ekvivalentnim vprašanjem, zakaj nacionalna sodišča v kazenskih postopkih državljanov prav tako ne izhajajo iz suverene pravice države do kaznovanja kršiteljev pravnega reda. Zakaj sledijo načelu pravičnega sojenja? To vprašanje poraja naslednje vprašanje, in sicer zakaj ESČP v primeru migrantov ne izhaja iz pravic, ki jim pripadajo po EKČP, denimo pravice do zasebnega in družinskega življenja? To pravico ESČP interpretira izhajajoč iz suverene pravice države do nadzorovanja svojih meja.

Enakopravnost tujcev je torej kompromitirana na podlagi migrantskega statusa in imperativa nadzorovanja državnih meja. Neregularen migrant ni človek, ki bi mu morala država zagotavljati dostop do pravic, temveč predvsem človek, ki je zaradi svoje »neregularnosti«¹ izgonljiv. Prav tako sodna praksa dokazuje, da je pravica do družinskega življenja, ki pripada vsakemu posamezniku na osnovi njegove človeškosti, nekompatibilna s statusom migranta, če ta želi uveljavljati pravico do združevanja družine v državi naselitve (Kesby 2010, 105). Čeprav mednarodno pravo človekovih pravic, vključno z EKČP, deklarativno konstituira človeka kot njihovega nosilca, je v resnici subjektiviteta človeka zaznamovana znotraj parametrov nacionalne države. Zato neregularni migranti ne morejo nastopati kot polnopravni člani politične skupnosti. Sodna praksa ESČP neregularnim migrantom ne omogoča mesta v svetu, ki bi osmišljaj njihova mnenja, temveč reproducira njihovo mesto brezpravnega, nepomembnega in neslišnega subjekta.

To se vidi tudi v prej omenjenem 16. členu EKČP, ki že v osnovi tujcem odreka nekaj temeljnih pravic na področju političnega delovanja, pri čemer se ne morejo sklicevati na pravico nediskriminacije ali svobodo govora in združevanja. Tu se jasno pokaže, da je EKČP politični instrument, ki ni nastal z mislijo na človekove pravice, temveč z mislijo na oblast. Tega niti sodna praksa ESČP ne more preseči, saj lahko sodniki presojujejo le po veljavnih pravilih. Nacionalni državi se je tudi tokrat uspelo umestiti v temelje prava

SE z zavezo, da bo spoštovala človekove pravice na selektiven način. Edina pravica, ki ne dopušča odstopanj, je prepoved mučenja in nečloveškega ravnanja. Toda ta je, kot smo videli, uporabna le za tiste tujce, ki jim grozi izpostavljenost mučenju vladnih ali drugih organizacij, ne pa tudi za osebe, ki so po vrnitvi v državo izpostavljene trpljenju in ponižujočemu ravnanju zaradi zdravstvenih, ekonomskih ali socialnih razlogov. Kršitev 3. člena ESČP je odgovor na vprašanje, kdaj tujec postane človek, saj vzpostavlja dolžnost države do zaščite njegovih pravic. Tisto, kar v tem primeru služi interesom nacionalnih držav in ne načelom človekovih pravic, je interpretacija mučenja, nečloveškega ali ponižujočega ravnanja in kaznovanja. In tu, kot smo videli, obstaja maneverski prostor, v katerem sodniki večinoma (za zdaj še) razmišljajo v okvirih nacionalne države.

9.6 Meje proste presoje

S terminom meje proste presoje (angl. *margin of appreciation*) označujemo maneverski prostor, ki ga institucije v Strasbourgu dopuščajo državam pri izpolnjevanju njihovih dolžnosti iz EKČP. Koncept ni zapisan v konvenciji, čeprav se redno pojavlja v sodbah ESČP. Na splošno gledano gre za interpretativno sredstvo uravnavanja suverenosti držav in dolžnosti zagotavljanja pravic, ki jih imajo kot pogodbene stranke EKČP (Gross in Ní Aoláin 2001). Razlage koncepta meja proste presoje so različne in tudi njihova uporaba je precej nepredvidljiva in prilagodljiva. Kje so meje ugotavljanja, ali je ukrep omejevanja pravic nujen za državno varnost in demokratično družbo? Da bi lahko ugotovili igro človekovih pravic in interesov nacionalne države, želim v nadaljevanju pokazati nekaj primerov iz sodne prakse ESČP, ki naslavlja ta problem.

Meje proste presoje so bile v preteklosti interpretirane kot način dopuščanja raznolikosti posameznih nacionalnih okolij in političnih sistemov, po drugi strani pa so bile tudi večkrat kritizirane kot način popuščanja in dopuščanja vpliva državne suverenosti na sodno prakso ESČP. Kritiki so izpostavljali, da tako prihaja do škodljivih učnikov na vsebinsko zaščito temeljnih pravic, predvsem zato ker so meje proste presoje izmuzljivi koncept brez minimalnih standardov, ki bi preprečevali prilagajanje spoštovanja človekovih pravic lokalnim pogojem, tradicijam in praksam (Lester v Gross in Ní Aoláin 2001, 628). To lahko kritično vpliva na avtoriteto sodišč in uveljavljanje pravic po konvenciji. Poglejmo najprej besedilo 15. člena EKČP:

Med vojno ali ob drugi splošni nevarnosti, ki ogroža življenje naroda, sme vsaka visoka pogodbenena stranka sprejeti ukrepe, s katerimi derogira svoje obveznosti iz te Konvencije, v strogo omejenem obsegu, ki ga terjajo kritične razmere, in ob pogoju, da ti ukrepi niso v nasprotju z njenimi drugimi obveznostmi po mednarodnem pravu.

Stališče sodišča je, da se »druge splošne nevarnosti, ki ogrožajo življenje naroda«, nanašajo na izredno stanje ali krizo, ki zadeva celotno populacijo in predstavlja grožnjo družbenemu življenju skupnosti znotraj države (*Lawless proti Irski*¹³⁰ 1961). Sodišče je v primeru *Lawless proti Irski* pri odločanju o obstoju izrednega stanja vladi dopustilo delno prosto presojo, izhajajoč iz prepričanja, da je nacionalna vlada v boljši poziciji kot sodnik, da odloči o tem in tudi o obsegu razveljavitve pravic, nujnih za izhod iz krize. Drugače je sodišče razsodilo v primeru *Danska, Norveška, Švedska in Nizozemska proti Grčiji* (v Greer 2000, 41), ko je kljub dveletnemu obdobju politične nestabilnosti pred grškim državnim udarom leta 1967 in obdobju nestabilnosti po njem ugotovilo, da stanje nima razsežnosti splošne nevarnosti ogrožanja naroda. ESČP torej končne odločitve ne prepušča politikom, temveč samo odloča, ali so izpolnjeni pogoji iz 15. člena.

15. člen je izredno občutljiv, ker državo odveže dolžnosti uresničevanja pravic iz konvencije. Zato mora biti prosta presoja tu omejena na minimum, končna odločitev o tem pa sprejeta na podlagi dejstev, ki potrjujejo neizogibnost odločitve in javni interes ljudi. Povsem upravičeno je dvomiti o vladnih zmožnostih objektivnega ocenjevanja, kdaj sme v stanju splošne nevarnosti opustiti svoje dolžnosti spoštovanja človekovih pravic. To stališče je še posebno upravičeno, ker se ukrepi razveljavitve pogosto nanašajo na pravice nacionalnih sovražnikov, so pogosto kolektivno usmerjeni in lahko brez utemeljenih razlogov prizadenejo tudi ljudi, ki ne predstavljajo realnih groženj »življenju naroda« (Gross in Ní Aoláin 2001). Nekaj takega smo videli v primeru izbrisanih prebivalcev Slovenije.

¹³⁰ V konkretnem primeru so bili indikatorji splošne nevarnosti: obstoj skrivne vojske na območju Republike Irske, ki je svoje cilje zasledovala z nasilnimi in neustavnimi sredstvi; delovanje te vojske onkraj meja Republike Irske, ki je negativno vplivalo tudi na njene odnose s sosednjimi državami; vztrajen in skrb zbujajoč porast terorističnih aktivnosti v danem obdobju. V zadevi *Lawless proti Irski* je sodišče presojalo kratenje pravice do svobode in varnosti, pravico do poštenega sojenja in pravico do sojenja skladno z zakonom v primeru pritožnika, ki je bil pridržan v zaporu na podlagi suma sodelovanja s teroristično organizacijo IRA. Pred njegovim priporom je Irška obvestila SE o svoji želji po razveljavitvi pravic skladno s 15. členom EKČP. Na podlagi ugotovljenega izrednega stanja je sodišče odločilo, da v zadevi *Lawless* ni prišlo do zatrtjevanj kršitev pravic.

Na podlagi »splošne nevarnosti, ki ogroža življenje naroda« je mogoče omejevati skoraj vse pravice, navedene v konvenciji. Izjeme so prepoved mučenja, prepoved suženjstva in pravica do sojenja in kaznovanja skladno z zakonom.¹³¹ EKČP poleg splošne nevarnosti uvaja tudi druge meje proste presoje. Na primer pravico do spoštovanja zasebnega in družinskega življenja, svobodo izražanja, svobodo mišljenja, vesti in vere, svobodo zbiranja in združevanja ter svobodo gibanja »je mogoče omejiti z zakonom, če je to nujno v demokratični družbi zaradi državne ali javne varnosti, za preprečitev neredov ali kaznivih dejanj, zaradi varovanja zdravja ali morale ali za varovanje pravic in svoboščin drugih ljudi« (EKČP 1950). Kot vidimo, v tem primeru na mestu »življenja naroda« nastopa »demokratična družba«. Formulacija »nujno v demokratični družbi« poraja zanimiva vprašanja. Kako naj sploh razumemo omejevanje pravic kot nujni ukrep v demokraciji, če preambula konvencije zagovarja stališče, da je človekove pravice mogoče najbolje zavarovati z demokracijo?¹³² Kako naj razumemo omejevanje pravice do svobode govora kot nujno v demokratični družbi, če je svoboda govora brezpogojen element demokratične družbe (Kotiaho 2008, 13)? Ali se sme pravice omejiti tudi, če to pomeni tveganje razpada katere druge oblike države, denimo socialistične ali komunistične?

Ideja demokracije ima pri ugotavljanju meja proste presoje pomembno vlogo, kljub temu pa iz sodne prakse ESČP ni povsem jasno, kaj demokracija sploh pomeni. V zadevi *Handyside proti Veliki Britaniji* (1976) je sodišče demokratično družbo opredelilo kot pluralno, strpno in odprto, ki upošteva pravice manjših in ne izkorišča svoje dominantne pozicije. Čeprav se mora posameznik včasih prilagoditi družbi, demokracija ne pomeni, da pogledi večine vedno prevladajo nad njim (glej *Young, James in Webster proti Veliki Britaniji* 1981). Vendar kot pravi Greer (2000, 23), onkraj

¹³¹ Drugi odstavek tega člena navaja, da tudi pravica do življenja spada med absolutne pravice, ki je ne smemo omejevati, nato pa doda – »razen v primerih smrti, ki so posledica zakonitih vojnih dejanj«. Takšna določila sprožajo zanimive poglede na razumevanje kratenja človekovih pravic. Zakaj je dovoljeno pravico do življenja, ki bi morala imeti absoluten značaj, kratiti v imenu nacionalne suverenosti tudi v mednarodnem pravu? In še pomembnejše, zakaj tega nihče ne problematizira kot kratenje ene od najpomembnejših pravic – pravice, katere kratenje ni zgolj kratenje temveč dokončna izguba, ki ne omogoča sprave, kesanja ali odpuščanja. Namesto da bi takšne kršitve kritizirali, se dogaja nasprotno, žrtve padlih v vojni za državo glorificirajo, povečujejo in slavijo. Zanimivo je, kako diskurz nacionalne države s pripisovanjem moralne vrednosti dejanju, ki v resnici pomeni kršitev pravice, tega spreminja v častno dejanje.

¹³² Ali to pomeni, da demokratična družba ne izhaja iz človekovih pravic? S tem bi se lahko celo strinjali, saj demokracija sama po sebi ne predvideva človekovih pravic, temveč vladavino ljudstva, ki pa ni nujno zagovornik enakopravnosti ljudi.

tega ne obstaja nobena definicija, kaj demokratična družba za ESČP pomeni. Vseeno pa je mogoče načrtovati nekatere temeljne značilnosti ukrepa, ki je nujen v demokratični družbi; prvič, vsaka omejitev pravic je lahko uvedena le kot odziv na izredne razmere, ki so se pojavile v demokratični družbi, drugič, cilj teh ukrepov mora biti usmerjen v povrnitev normalnega delovanja družbe, in tretjič, omejitev ne sme biti nesorazmerna z mejami zastavljenega cilja (Tümay 2011).

Tümay (2011) pravi, da je bil z načelom »nujnost v demokratični družbi« ustvarjen koncept »kvaziizredne situacije«, ki je analogen s 15. členom. »Nujnost v demokratični družbi« ima značaj izjeme, ki zahteva poseganje države, na podlagi tega pa nastane legitimen cilj omejevanja pravice. To si najlažje predstavljamo na konkretnih primerih, denimo na primeru omejevanja svobode govora, če ta spodbuja k spornim dejanjem, spodbuja sovraštvo, napeljuje k uporabi drog, izziva provokativno vedenje (glej *Handyside proti Veliki Britaniji* 1976). Kot nujen ukrep v demokratični družbi ESČP razume tudi tajno pridobivanje podatkov, prestrezanje pošte in telekomunikacij, če le ima obveščevalni sistem dovolj nadzornih in varovalnih mehanizmov (*Klass in drugi proti Nemčiji* 1978). Da sodišče misli resno glede varovalnih mehanizmov, se je potrdilo v primeru žvižgača, ki je javno razkril nezakonnosti v pridobivanju podatkov. Tu je razsodilo, da je javni interes razkrivanja nezakonnosti večji od javnega interesa ohranjanja zaupanja v obveščevalno agencijo; čeprav je obveščevalna agencija zasledovala legitimen cilj, je bilo njeno delovanje neskladno z načeli demokratične družbe (glej *Bucur and Toma proti Romuniji* 2013¹³³).

Kot vidimo, EKČP nalaga državam pogodbenicam minimalne standarde varstva človekovih pravic in jim pri določanju načina varstva dopušča določeno mero samostojnosti. Meje proste presoje držav pogodbenic so omejene z naslednjimi elementi, ki jih sodišče presoja v primeru kršitev: spoštovanje načela zakonitosti (angl. *provided by law*), dostopnost pravnih pravil (angl. *accessible*), predvidljivost pravnih pravil (angl. *foreseeable*), obstoj legitimnega cilja, ki ga poseg zasleduje (angl. *the legitimate aim*), nujnost v demokratični družbi (angl. *necessary in democratic society*) in obstoj žgoče družbene potrebe (angl. *a pressing social need*) (Greer 2000; Vilfan Vospernik 2015). Izpostavljeni vidiki sestavljajo tipično strukturo preverjanja

¹³³ Naj kot zanimivost povem, da je primer preveden zgolj v tri jezike (francoskega, armenskega in romunskega), čeprav obravnava zelo pomembno in aktualno temo žvižgačev.

sorazmernosti vladnih ukrepov. Sodišče najprej ugotavlja zakonitost in legitimnost omejevanja pravic, nato ugotavlja, ali so vladni razlogi za omejevanje pravic v danih okoliščinah relevantni, ustrezni in potrebni. Na koncu odloča, ali je omejitev neke pravice odziv na dejansko grožnjo vrednotam, ki jih legitimen cilj zasleduje, in ali je sorazmeren z omejevanjem pravic posameznika.

Denimo ESČP je v sodbi *Kurić in drugi proti Sloveniji* (ESČP 2012a) poudarilo, da se tudi ukrep, ki posega v človekove pravice, lahko šteje za potrebnega v demokratični družbi, če je sprejet kot odgovor na nujne družbene potrebe, če je zakonit in so uporabljena sredstva sorazmerna s cilji, ki se jim sledi. Ob tem je izpostavilo, da je temeljna naloga sodišča, da ugotovi, ali sporni ukrepi dosegajo pravično ravnotežje med interesi družbe in pravicami posameznika. V sodbi so zastopniki vlade RS navajali, da »je bilo za zagotovitev javne varnosti treba sprejeti ustrezno zakonodajo, ki je bila dostopna pritožnikom in katere učinek je bil predvidljiv. Taka zakonodaja je bila v demokratični družbi potrebna in sorazmerna z zastavljenimi cilji« (prav tam). Sodniki so temu delno pritrdili, in sicer v tistem delu, ki pravi, da so si prizadevali ustvariti slovensko državljansko telo in zaščititi interese državne varnosti. Niso pa se strinjali, da je izbris stalnih prebivalcev Slovenije zakonit, niti da je bil nujen ukrep v demokratični družbi, ter končno odločili, da je nesorazmerno vplival na spoštovanje temeljnih pravic.

Greer (2000) verjame, da konvencije ne moremo interpretirati v smislu absolutne zahteve uresničevanja pravic, če to pomeni omejevanje preprečevanja družbenih neredov ali tveganje razpada države. Splošno stališče je, da EKČP ni nastala zato, da bi povečevala moč nacionalnih držav, ampak da bi preprečevala ponovitev zločinov, ki so se dogajali med drugo svetovno vojno. Meje proste presoje ni treba odpraviti, pač pa omejiti (Gross in Ní Aoláin 2001, 649), saj zdaj tvorijo vse prej kot koherentno in specifično doktrino (Greer 2000). Toda to ni enostavno. Če govorimo o izrednih kompleksnih družbenih konfliktih in izrednih situacijah (v smislu 15. člena), ki so »tukaj in zdaj«, ESČP nima na voljo veliko časa, da bi ugotavljalo dejansko stanje na terenu. Takšne situacije so pogosto zaznamovane z jedrom vprašanja nacionalne suverenosti, kamor ESČP nerado posega. Dodatno omejeno s pomanjkanjem prisilnih mehanizmov dejansko nima druge izbire, kot da državi dovoljuje široke meje proste presoje pod svojim nadzorom.

9.7 Sklep

V poglavju sem želela pokazati zanimive procese, ki potekajo v evropskem prostoru in se na tak ali drugačen način dotikajo človekovih pravic in nacionalne suverenosti. Analiza nacionalizma in človekovih pravic v tem poglavju je umeščena v širše družbene procese, ki se dotikajo izgrajevanja EU kot avtonomne politične organizacije. Videli smo, da so se pod vplivom evropskih integracijskih procesov razmerja moči nacionalne države spremenila. Nacionalne države so se odpovedale delu svoje suverenosti oziroma, natančneje, jo s konsenzom zaupale v izvajanje evropskim institucijam ter se s podpisom EKČP pravno zavezale k sodbi sodišča. Z analizo družbenih procesov na ravni EU sem želela pokazati na implikacije izgrajevanja evropske identitete, ki jih ima ta z vidika preseganja nacionalnega diskurza. Osvetliti sem želela vprašanje, ali EU s povezovanjem na nadnacionalni ravni prispeva k univerzalni implementaciji človekovih pravic in uresničevanju kozmopolitskih idealov. To je še posebno pomembno z vidika, da človekove pravice predstavljajo sam temelj delovanja EU, kar nas vodi do vprašanja, kakšni so dejanski učinki zavez, zapisanih na papirju. Ali spreminjajo obstoječe nacionalne interpretacije univerzalnosti človekovih pravic? Vsi visokoleteči ideali so se zrušili na zemeljska tla, ko sem pokazala, da EU ni nič drugega kot večnacionalna tvorba, ki deluje po nacionalnih merilih. Raven življenjskega standarda prebivalcev EU in način evropskega življenja se še vedno vzdržujeta z ločevanjem med državljani in tujci ter nadzorovanjem meja, kozmopolitskost evropskih načel pa se konča na mejah Schengena, včasih še prej. Čeprav ESČP priznavam neprecenljivo vrednost na področju zagotavljanja človekovih pravic, sem z analizo sodne prakse pokazala, da v številnih primerih ohranja suverenost in ozemeljsko celovitost nacionalnih držav. ESČP je pravna institucija, ki ni podvržena vplivu posameznih nacionalnih političnih elit, kar pa ne pomeni, da ni podvržena priznavanju širših pravil mednarodnega prava, ki delujejo v interesu nacionalnih držav. Teh pravil ESČP ne more, morda tudi ne želi, preseči.

10 IZBRIS SKOZI PREDPOSTAVKE NACIONALIZMA

Izbris je zločin, ki po svoji logiki predstavlja integralno dimenzijo nacionalne države. Nacionalna država je njegov nujni pogoj, ga osmišlja, mu daje racionalnost in ga pojasnjuje. To z drugimi besedami pomeni, da izbris v kateri drugi obliki družbene organizacije postane praktično nemogoč, saj izhaja iz diagrama oblasti nacionalne države, tj. nacije, ki vlada, in nacije, ki je hkrati vladana. Ob tem je pomemben tudi vidik *raison d'etat*, ki nima nujno nacionalistične podlage, temveč v osredje postavlja delovanje države kot take. V tem poglavju obravnavam slovenski nacionalizem kot diskurz, ki je uspešno združeval tako liberalne kot tudi etnične elemente političnega osamosvajanja, pri čemer pokažem na njegovo izvorno nezmožnost univerzalnega uresničevanja človekovih pravic. Kot se jasno pokaže na primeru izbrisa, ta diagram oblasti legitimira izključevanje posameznikov iz nacionalne skupnosti bodisi na podlagi političnih bodisi na podlagi etničnih razlogov. Izbris poskušam razumeti na različnih ravneh, pri čemer se osredotočam na elemente državljanskega in etničnega nacionalizma. Poleg tega ga poskušam umestiti znotraj Foucaultevih oblik delovanja oblasti, se pravi suverene in upravljavske oblasti ter biopolitike.

10.1 Kompatibilnost nacionalizma in človekovih pravic

Najprej želim pokazati, da je formacija zahteve po samostojni državi vsebovala potencial ideje človekovih pravic, ki se je enakopravno postavljala ob vrednote nacionalizma. Osamosvojitvene zahteve so namreč izhajale iz dveh temeljnih osi; eno je predstavljala nacionalna logika in s tem povezano vprašanje ljudske oblasti, ki v okviru Socialistične federativne republike Jugoslavije ni pripadala naciji temveč razredu¹³⁴ (S. Hribar 1987), drugo pa zahteva po demokratizaciji politik. Ti dve osi sta delovali vzajemno in enako pomembno. Slovenski nacionalizem je združeval oboje, tako zahtevo po pravici do zastopanja lastnih želja in avtonomije naroda kot tudi do demokracije in človekovih pravic.

¹³⁴ Protagoniste slovenskega osamosvajanja je vodila misel, da jugoslovanska ureditev ne izhaja iz suverenosti slovenskega ljudstva, kar je Hribar interpretiral kot dvojno nasilje, saj »tvoje odločitve ti diktira drugi, hkrati pa te prisili v priznanje, da so to tvoje samoodločitve« (Hribar 1987, 23). Nacionalna logika je izhajala iz kritike suverenosti, utemeljene v oblasti in samoupravljanju delavskega razreda. Delavski razred je bil na tem mestu artikuliran v navzkrižju z interesi nacije; interesi Slovencev so drugačni kot interesi delavskega razreda znotraj načel samoupravljanja (glej Hribar, 1987).

Prenos suverenosti na slovenski narod naj bi Slovincem zagotovil, da ne bomo »ostali polovične, prelomljene in zlomljene osebe« (Hribar 1987, 24), pri čemer je bila osamosvojitvev interpretirana kot eksistencialno vprašanje, ki ga je Urbančič (1987, 51) formuliral: »Ali Slovenci sploh še hočemo biti?« S tega vidika je bila slovenska osamosvojitvev razumljena kot način ohranitve naroda in njegove identitete, ki bo omogočala narodu, da se sam odloča o ureditvi svojega političnega in družbenega življenja, da »je suveren in da si organizira svojo samostojno državo in da oboje brani proti vsem velikoideološkim in velikodržavnim posegom« (Pučnik 1987, 140).

Nacionalistične težnje po samostojnosti Slovenije so v polje artikulacije svojih zahtev spretno umestile tudi diskurz mednarodnega prava in človekovih pravic. Tine Hribar denimo to ponazori z eksplikacijo »resnice«, po kateri »edino država in državnost v modernem pomenu teh besed, omogočata in zagotavljata narodu *svobodo* v pomenu polne nacionalne suverenosti« (Hribar 1987, 26, poudarki dodani). Kot pove, »suverenost nacije izhaja iz *avtonomije* naroda, ta pa iz naravnih *človekovih pravic*« (Hribar 1987, 29, poudarki dodani) ter »samoodločba ni samoodločba slovenskega naroda kot naroda, marveč Slovencev kot *posameznikov*« (prav tam, poudarki dodani). Zahteve po demokratizaciji, spoštovanju človekovih pravic in nacionalni suverenosti so se pojavljale kot del istega diskurza. Denimo z *Ustavnim amandmajem IX k Ustavi Socialistične republike Slovenije*, sprejetim 27. septembra, je bil vnesen člen:

Socialistična republika Slovenija je država, ki temelji na suverenosti slovenskega naroda in ljudstva Slovenije¹³⁵ [...] družbena ureditev Socialistične republike Slovenije temelji na spoštovanju pravic in svoboščin človeka in državljana, izhajajoč iz zgodovinskega spoznanja, da so vsi ljudje po rojstvu svobodni in enaki v dostojanstvu in pravicah, na političnem pluralizmu in demokraciji ter pluralizmu in enakopravnosti vseh oblik lastnine

¹³⁵ Ustava iz leta 1974 je v tem delu SR Slovenijo opredelila kot republiko, ki temelji na »oblasti delavskega razreda in vseh delovnih ljudi in na odnosih med ljudmi kot svobodnimi in enakopravnimi proizvajalci in ustvarjalci, ki jim delo služi izključno za zadovoljevanje njihovih osebnih in skupnih potreb«. Ureditev SR Slovenije je bila nadalje opredeljena v delu Ustave, ki se je nanašal na Socialistično Republiko Slovenijo, in sicer v prvem členu tega dela, ki je določal: »Socialistična republika Slovenija je država, ki temelji na suverenosti slovenskega naroda in ljudstva Slovenije, na oblasti in samoupravljanju delavskega razreda in vseh delovnih ljudi, in socialistična samoupravna demokratična skupnost delovnih ljudi in občanov, slovenskega naroda in italijanske in madžarske narodnosti. Socialistična republika Slovenija je v sestavi Socialistične federativne republike Jugoslavije.«

ter gospodarskega in drugega ustvarjalnega delovanja.¹³⁶ (Ustavni amandma IX, 1989, poudarki dodani)

Podobno so politiki v *Majniški deklaraciji* (1989) sočasno zahtevali suverenost slovenskega naroda in se zavezali k spoštovanju človekovih pravic in svoboščin. Podobne zahteve so bile vsebovane tudi v dokumentih z dne 6. decembra 1990, ko je Skupščina Republike Slovenije na skupni seji Družbenopolitičnega zbora, Zbora občin in Zbora združenega dela sprejela *Zakon o plebiscitu o samostojnosti in neodvisnosti Republike Slovenije* in *Deklaracijo o spoštovanju temeljnih konvencij Sveta Evrope*.

Osvoboditev Slovenije od »starega režima« je bila torej interpretirana kot pot do uresničevanja interesov ljudstva, zaščite človekovih pravic in samoodločanja, pa tudi kot pot družbenega napredka in kot izhod iz situacije, ki nas pri tem omejuje. Goljevšček (1987, 119) denimo zapiše, da moramo, če hočemo v današnjem modernem svetu preživeti, tvegati odprtost do izzivov in stremeti za tem, da bi se razvili v moderno civilno nacijo, kajti kriza, ki zajema Slovenijo in Jugoslavijo, nam dokazuje, da so naše kapacitete skromne in naš manevrski prostor ozek. Nacionalna emancipacija je bila način, kako priti do »pravih« človekovih pravic, in pri tem izhajala iz samoumevne predpostavke nacionalizma, po kateri ni mogoče, da bi suverena nacija lahko škodovala članom vladanega ljudstva. S tem je bil vzpostavljen enačaj med samostojno nacijo, neodvisno državo, spoštovanjem človekovih pravic in zagovorom interesov ljudstva.

10.2 Nacionalizem pod krinko človekovih pravic

O kompatibilnosti nacionalizma in človekovih pravic na deklarativni ravni ni mogoče dvomiti. Toda trditve, ki nekritično artikulirajo vzajemno povezanost nacionalne osamosvojitve in človekovih pravic, se izkažejo za neresnične takoj, ko jih poskušamo prenesti v prakso. V tem delu poglavja sledim stališču, da nacionalizem prevzema retoriko človekovih pravic, a ne sledi načelom njihove univerzalnosti. Prepričana sem,

¹³⁶ Morda bi kdo utegnil misliti, da je vnos ideje človekovih pravic v Ustavo Socialistične republike Slovenije pomenil novost ali da so zakoni, sprejeti neposredno pred osamosvojitvijo in po njej na področju človekovih pravic, pomenili diskontinuiteto z jugoslovansko oblastjo. Na neki način bi se lahko s tem strinjali, vendar je ob tem treba poudariti, da je tudi Ustava Socialistične republike Slovenije priznavala temeljne človekove pravice, le da se je glede na vsebinske poudarke razlikovala od mainstreamovske interpretacije človekovih pravic, po kateri je edini politični kontekst uresničevanja človekovih pravic demokracija in so politične pravice bolj zaščitene od socialnih pravic.

da to nakazuje »ugrabitev« diskurza človekovih pravic in njegovo reaktivacijo v obliki argumenta konstitucije države. To je možno zato, ker je argument zaščite posameznika vsebovan implicitno v zahtevi po osamosvojitvi. V besedilu, ki sledi, poskušam pokazati nekaj izvornih problemov nacionalistične interpretacije človekovih pravic.

Prvi problem je nedvomno ta, da osamosvojitve nacije sama v sebi sproža paradoks, po katerem je treba za uresničitev pravic posameznikov (ki jo implicira nacionalna emancipacija) najprej zaščititi suverenost države tudi, če to pomeni kratenje posameznikovih pravic. Vzpostavitev države je primarni cilj, ki vpliva na interpretacijo in razumevanje nosilcev pravic. Racionalnost države je dvignjena nad druge zahteve ljudi in terja popolno podreditev (najpomembnejšim) ciljem, ki jih sicer utemeljuje v interesu ljudstva, skupnem dobrem in zaščiti pravic. Toda v resnici ti cilji služijo predvsem interesom države. Tako so denimo tudi obljube državljanom drugih republik nekdanje Jugoslavije, zapisane v *Izjavi o dobrih namenih*, po mnenju nekaterih predvsem pragmatična nota.¹³⁷

kar je tudi povsem logično, ker je bila ta *Izjava* [o dobrih namenih] namenjena ustvarjanju pozitivnega predplebiscitnega vzdušja, da bi tudi nedržavljeni Slovenije kot volilni upravičenci glasovali za samostojno in neodvisno državo Slovenijo [...] Država Slovenija si ob vseh težavah, ki jo že tako čakajo ob osamosvojitvi (na katere lahko samo deloma sama vpliva), preprosto ne more privoščiti še tega, da bi številčno izredno veliko skupino svojega prebivalstva (sto, dvesto, tristo tisoč ljudi, odvisno kakšnega od teh restriktivnih kriterijev bi vzeli) sama naredila za svojega sovražnika, skratka, za nekakšnega državnega sovražnika. (zapis 19. seje Družbenopolitičnega zbora skupščine RS, 1991)

Kljub načelnim političnim zavezam se je kmalu po osamosvojitvi pokazalo, da v slovenski politiki osamosvajanja ni prostora za pravice vseh posameznikov, živečih na ozemlju Republike Slovenije. Zakon o državljanstvu je v svojem 40. členu omogočal vsem državljanom drugih republik, ki so imeli na dan plebiscita o neodvisnosti in samostojnosti Republike Slovenije prijavljeno stalno prebivališče in so v Sloveniji dejansko živeli, da pridobijo slovensko državljanstvo. Toda pet mesecev zatem je bila

¹³⁷ V *Izjavi o dobrih namenih*, ki so jo sestavili nekaj tednov pred izvedbo plebiscita o samostojnosti, so se politiki zavezali da bodo vsem stalnim prebivalcem omogočili dostop do državljanstva, če bodo to želeli: »Slovenska država zagotavlja italijanski in madžarski narodnosti tudi v samostojni Republiki Sloveniji vse pravice, kakor so določene z ustavo in zakoni ter mednarodnimi akti, ki jih je sklenila in jih priznava SFRJ. Prav tako zagotavlja vsem pripadnikom drugih narodov in narodnosti pravico do vsestranskega kulturnega in jezikovnega razvoja, vsem s stalnim bivališčem v Sloveniji pa, da lahko pridobijo državljanstvo Slovenije, če to želijo.« (Izjava 1990).

sprejeta novela zakona, ki je uvedla selektivnost in s tem pokazala, da je priznanje človekovih pravic pogojeno z nacionalno suverenostjo. Državljanstvo je namreč postalo nedostopno za vse, za katere je obstajal sum, da so storili dejanje zoper Slovenijo ali da so nevarni za javni red, varnost ali obrambo države (40. člen ZDRS). To je tista izjema, ki se ohranja že od začetkov izgrajevanja moderne države in o kateri se skoraj vsi strinjajo, da je legitimna osnova zanikanja pravic.

Zaščita suverenosti države posnema racionalnost *raison d'etat*, ki učinkuje na interpretacijo in pomene znotraj diskurza človekovih pravic ter predstavlja tudi jezik njegove argumentacije in razumevanj kršitev. Gre za strukturni dejavnik kratenja človekovih pravic, ki ga zaradi svojih dominantnih normativnih predpostavk sploh ne jemljemo kot takšnega. Povedano drugače, normativnost suverenosti države nam z vidika analize diskurza kaže načela, s katerimi oblast prestopa pravila ideje človekovih pravic in se razteza prek njih, se investira v institucije, se začenja utelešati v tehnikah in se opremljati z instrumenti (Foucault 2008, 139). V primeru izbrisanih se je ta ideja izkazala še kot posebno vplivna, saj se je manifestirala na ravni pravnih pravil, pravnih praznin, interpretacije zakonov, internih navodil, delovanja pomembnih družbenih akterjev in slovenske javnosti.

Premoč vrednot suverenosti se je denimo pokazala v postopkih, v katerih so državljane drugih republik nekdanje SFRJ, ki niso zaprosili za državljanstvo, katerih prošnji niso sprejeli, in tiste, ki so jim prošnjo uradni organi zavrnil, začeli obravnavati po *Zakonu o tujcih*. Prav tako dejstvo, da ta ni določal pogojev za pridobitev dovoljenja za stalno prebivanje državljanov drugih republik, ni bila napaka ali naključje.¹³⁸ Pravna praznina tega zakona je nastala kot učinkovanje diskurza nacionalizma in prepričanja, da je treba osebam, ki niso zaprosile za državljanstvo ali je bila njihova prošnja zavrnjena, odvzeti pridobljene pravice in jih obravnavati kot tujce, ki v Slovenijo šele želijo priti (glej MNZ, 1992). Učinek domin je dosegel, da je dovoljenje za stalno bivanje zanje postalo

¹³⁸ Deleгатka Metka Mencin ob sprejemanju zakona o tujcih pozvala k sprejetju amandmaja k 81. členu *Zakona o tujcih*, ki bi onemogočil izbris. Predlagala je, da se členu doda tretji odstavek z besedilom: »Državljanom SFRJ, ki so državljani drugih republik in ne vložijo zahteve za državljanstvo Republike Slovenije, imajo pa v Republiki Sloveniji na dan uveljavitve tega zakona prijavljeno stalno bivališče ali so v njej zaposleni, se izda dovoljenje za stalno bivanje v Republiki Sloveniji.« (Zorn 2009). Kot je nedvoumno pojasnila, bi s tem »rešili problem tistih, ki bi naenkrat postali tujci, čeprav do sedaj niso bili in nimajo možnosti, da po enostavni poti pridejo do državljanstva Slovenije, imajo pa tu zaposlitev« (zapis 19. seje Družbenopolitičnega zbora skupščine RS, 1991). Amandma ni bil izglasovan.

nedosegljivo, saj ga je bilo moč dobiti le na podlagi dovoljenja za začasno bivanje, ki pa ga niso imeli, saj zanje v nekdanji skupni državi ni bilo potrebno. Postopek izbrisa prebivalcev iz registra stalnega prebivalstva ni bil predpisan z nobenim od tedaj veljavnih zakonov, kar pomeni, da je bil izveden onkraj pravnih pravil. Namesto teh so se kot tehnika zagotavljanja državnih interesov uveljavila interna navodila, ki so v obliki dopisov periodično prihajala z Ministrstva za notranje zadeve. V enem od teh je podpisani Igor Bavčar občinskim upravnim organom sporočil, da je treba pravni status novonastalih tujcev urediti ter da je vzporedno s tem treba začeti tudi »razčiščevanje evidenc« (MNZ, 1992a). Tako je po uradnih podatkih 25.671 oseb izgubilo status stalnega prebivalca Slovenije.¹³⁹

10.3 Implikacije državljanstva za razumevanje izbrisa

V pravnem smislu je bila temeljna težava izbrisanih v tem, da niso mogli obdržati stalnega prebivališča. Toda v navezavi na to se je treba vprašati, kdo izmed stalnih prebivalcev Slovenije je postal izbrisan. Formalno gledano so bili izbrisani tisti, ki *niso zaprosili* za državljanstvo, katerih vloge uradniki niso hoteli sprejeti, in tisti, ki jim je bila prošnja za državljanstvo *zavrnjena*.¹⁴⁰ Tu namenoma izpuščam pojasnjevanje okoliščin, zakaj posamezniki tega niso mogli oziroma želeli storiti, saj poskušam poudariti predvsem dejstvo, ki je vplivalo na izbris. Iz tega razloga – ker so bili izbrisani zgolj tisti, ki niso zaprosili za državljanstvo oziroma niso izpolnjevali kriterijev za njegovo pridobitev – menim, da je treba pojasniti, kaj državljanstvo v kontekstu sodobne nacionalne države pomeni. S tem želim pokazati, kako je državljanstvo kot politična nacionalna kategorija vplivala na percepcijo izbrisanih.

Državljanstvo je vsebinsko izjemno kompleksen družbeni pojav (Lister 2003), zato lahko na tem mestu v navezavi na izbris obravnavam zgolj del njegovega pomena. Ena od temeljnih predpostavk državljanstva je lojalnost, ki jo državljan dobi v zameno za demokratično participacijo in enakost pred zakonom, katere skrajna manifestacija je

¹³⁹ Nekateri so imeli možnost zaprositi za enoletno dovoljenje za začasno bivanje, in sicer na podlagi pogodbe o zaposlitvi. Z veliki težavami so se soočali tudi zaradi potrebnih dokazil, do katerih zaradi vojnih razmer niso mogli dostopati, medtem ko nekateri izmed njih niso imeli z matično republiko svojih staršev – kamor so jih pogosto po dokumente pošiljali uradniki na upravnih enotah – nobenega stika. Mnogi so ostali brez veljavnih osebnih dokumentov, ki so jim jih pristojni organi pred pretekom veljavnosti odvzeli oziroma uničili.

¹⁴⁰ Po podatkih MNZ je bilo 2.150 prošenj za državljanstvo zavrnenih.

žrtvovanje življenja za neodvisnost države (Wimmer 2004, 61). Pravice so bistven element državljanstva, ki so podlaga članstvu, na drugi strani pa so tudi integracijska sila, ki spodbuja neposreden občutek pripadnosti skupnosti na osnovi lojalnosti civilizaciji kot skupnemu dosežku (Marshall v Lister 2003, 14). Državljanstvo torej ne pomeni zgolj dostopa do pravic, temveč označuje tudi občutek pripadnosti (Lister in sodelavci 2007, 49), ki ni odvisna od skupnega etničnega porekla (Devetak 2004, 35). Gre namreč za zvestobo državi.

Da, mislim, da je politika tako razmišljala; vsi, ki niso vzeli državljanstva, so proti nam. To je bila ta miselnost, vsi, ki niso z nami, so proti nam. (Posneto pričevanje 10)

To potrjuje tudi 10. člen *Zakona o državljanstvu*, ki za sprejem tujca v slovensko državljanstvo postavlja pogoj prisege novi državi:

Izrekam zvestobo moji novi domovini Republiki Sloveniji in se s prisego zavežujem, da bom spoštoval svobodni demokratični ustavni red Republike Slovenije, vrednote in načela svobode in demokracije in da bom kot državljan Republike Slovenije izpolnjeval svoje dolžnosti in obveznosti [...] Prisegam, da ne bom podpiral delovanja zoper interese Republike Slovenije z uporabo nasilja ali pripravljanih dejanj k uporabi nasilja. (Zakon o državljanstvu 2007)

Ideja lojalnosti do države je torej v državljanstvu eksplicitna. Državljanstvo je sodoben mednarodni sistem oziroma mehanizem dodeljevanja posameznikov k posamezni državi, a ne le z vidika pravic, temveč tudi z vidika lojalnosti in pripadanja. Kaj to pomeni za razumevanje izbrisa? Takšno pojmovanje državljanstva podpira stališče, da posamezniki, ki niso zaprosili za državljanstvo, niso izrazili svoje lojalnosti Republiki Sloveniji, ki je bila v kontekstu širših okoliščin in političnega vzdušja v času razpada države ključnega pomena. Nevložitev prošnje implicitno potrjuje lojalnost drugim republikam nekdanje SFRJ, še posebno če se strinjamo s tem, da državljanstvo v kontekstu sodobnih politik ne pomeni zgolj formalne identifikacije posameznika z državo, temveč konstruira posameznike kot lojalne člane njene skupnosti (Yuval Davies 2011). Njihova (ne)lojalnost je bila razumljena predvsem kot politična kategorija, ki se veže na diagram oblasti nacionalne države, in ni bila neposredno povezana z etnično identiteto izbrisanih (več o tem v nadaljevanju). Čeprav se pripadnost v tem pogledu lahko razume tudi z vidika kulturne identitete (Lister 2007, 49) gre po mojem mnenju predvsem za vprašanje podpiranja političnih vrednot, ki se vežejo na suverenost države.

10.4 (Ne)smiselnost ločevanja med državljskim in etničnim nacionalizmom

Cilj nacionalizma je pogosto en sam, tj. vzpostavitev nacionalne države oziroma države nekega naroda. Ta cilj ima dve implikaciji, politično in etnično. Politično, ker stremi k vzpostavitvi politične organizacijske enote, in etnično, ker je ta enota namenjena domnevnim eksistencialnim potrebam etnične skupine. V tem delu poglavja želim pokazati, da gre tu za dve ravni delovanja, ki izhajata iz ločevanja med nacijo in državo. Država je lahko utemeljena tudi zunaj etnonacionalnega diskurza, denimo v primeru, ko se nanaša na delovanje države kot take (*raison d'etat*), zagotavljanje njene suverenosti, interesov in varnosti. Toda ker gre pogosto za državo »v lasti« neke nacije, je te dve ravni, politično in etnično, v končni fazi nemogoče ločiti. Kljub temu se mi zdi na tem mestu smiselno ohraniti distinkcijo med državljskim oziroma političnim in etničnim nacionalizmom, kot dveh različnih ravni delovanja. V nadaljevanju pojasnujem, v katerih pogledih in zakaj.

Državljski oziroma politični nacionalizem zaznamujejo ideje državljanstva, zakona, svoboščin, pravic, zgodovine in enotnosti, medtem ko etnični nacionalizem uporablja retoriko ideje porekla, jezika, ljudske tradicije in etnične čistosti. Kot pravi Brubaker (1999), naj bi državljski nacionalizem vključeval vse državljane ne glede na njihovo etnično pripadnost, zato je bil pogosto pojmovan kot liberalen in inkluziven. Etnokulturni nacionalizem naj bi bil v nasprotju s tem definiran kot neliberalen, partikularen in ekskluziven, ker temelji na nepremostljivih razlikah porekla (Brubaker 1999, 56). Razlikovanje med enim in drugim nacionalizmom izhaja iz dela Hansa Kohna, ki je trdil, da oblike nacionalizma, ki jih najdemo na zahodu, temeljijo na razumevanju naroda kot racionalne zveze državljanov, ki jih vežejo obči zakoni in skupno ozemlje, medtem ko naj bi vzhodne različice razumevanja nacije temeljile na skupni kulturi in etničnem izvoru ter nacijo razumele kot organsko zaokroženo celoto, katere člani že z rojstvom dobijo svoj narodni značaj¹⁴¹ (Kohn v Smith 2005, 56). Takšno ločevanje je po mojem mnenju smiselno zaradi vsebinskih razlik in retorike, ki

¹⁴¹ Smith (2005, 57) pravi, da je v tem ločevanju del resnice, in sicer da v voluntaristični obliki nacije posameznik lahko izbira, kateremu narodu pripada, medtem ko v organicistični te možnosti ni. A po mojem mnenju obstaja utemeljen dvom o tem, da je voluntaristična oblika razumevanja nacije tudi v resnici bolj inkluzivna. Namreč, čeprav vsak priseljenc lahko postane Američan, to še ne pomeni, da ameriška družba ne diskriminira. V ameriški družbi diskriminacija in segregacija ne potekata na ravni nacionalne pripadnosti, temveč na ravni etničnega porekla, o čemer pričajo zaporna statistika, getoizacija, socialna neenakost in neenakomerna porazdelitev bogastva.

ju nacionalizma uporabljata. To je še posebno pomembno, ker je etnični vidik izključevanja v zadnjem času (večinoma zaradi ostrih kritik zločinov in diskriminacij, utemeljenih v etničnosti) izgubil velik del legitimnosti, pri čemer ga je začel nadomeščati prav državljanski način izključevanja. Ta je pod krinko demokracije in človekovih pravic uspešen zlasti pri zanikanju spornosti svojega načina izključevanja, ki ga izvaja v imenu ljudstva.¹⁴²

Ločevanje med etničnim in političnim nacionalizmom je veliko manj smiselno z normativnega vidika oziroma vidika inkluzivnosti. Sorodnost med njima je v tem pogledu večja, kot bi lahko pričakovali (Smith 2005, 59). V obeh primerih gre za ekskluziven način povezovanja, le da na različnih kriterijih izključevanja (Brubaker 1999, 64). Nacija je vedno razumljena kot zaokrožena enotna in navzven izključujoča celota, pa naj bo to *demos* ali *etnos*. Če je članstvo *etnosa* omejeno na podlagi kriterija krvi in grude, je članstvo *demos* notranje omejeno na podlagi kriterijev podrejanja suvereni nacionalni državi in zunanje omejeno na podlagi vprašanja, koliko tujcev sme v državo vstopiti. Institut državljanstva, na katerem temelji *demos*, je nujno izključujoč, saj je dostop do njega vedno omejen. Državljski način izključevanja je še posebno močen in je z vidika ohranjanja družbene neenakosti na globalni ravni precej bolj odločujoč, kot je izključevanje na podlagi etničnosti (Brubaker 1999, 64). Poleg tega niti nacionalizem, ki se ima za državljanskega, ne dopušča enakopravnih skupinskih zahtev različnih kultur, ne časti nacionalnih različnosti, niti ne vključuje različnih kultur v krovne politične in pravne ustanove ter simbole nacionalne države (Tamir 2010; Smith 2005, 59).

Domneva, da med retoriko zakona in državljanstva ter jezikom porekla in tradicije obstajajo diametralne napetosti, je torej napačna vsaj z dveh vidikov. Prvi se nanaša na ekskluzivno naravnost obeh pristopov, drugi pa na dejstvo, da tudi sam sistem prava in zakoni države ne obravnavajo vseh narodnosti znotraj države enakopravno, saj jih podrejajo dominantni naciji, s čimer posledično skrbijo za ohranjanje nacionalne ideje in vrednot etnonacionalizma (kot so nacionalni jezik, nacionalna kultura, nacionalna

¹⁴² Kesby (2012, 74) nazorno ugotavlja, da je izključevanje na podlagi ogrožanja »stabilnosti« in »reda« družbe legitim način kaznovanja kršiteljev »družbene pogodbe«, ki se navadno pokaže kot začasna ali trajna prekinitev vezi med posameznikom in skupnostjo. Vsaka moderna država zahteva lojalnost in spoštovanje svojega pravnega reda, pri čemer nespoštovanje privede do izključevanja iz skupnosti.

identiteta). To je za razumevanje izbrisa ključno, zato ker pokaže, da državljanski nacionalizem pod pretvezo človekovih pravic briše sledi svojega delovanja in s tem otežuje kritiko odnosov, iz katerih izhaja.

10.5 Državljanstvo za vse – razen za nekatere

Pri izbrisu ni šlo za pregon *vseh* državljanov drugih republik, temveč *vseh* tistih, ki niso dali prošnje za državljanstvo, in *vseh* tistih, ki so v zvezi s tem prejeli negativno odločbo. To je za razumevanje izbrisa ključen podatek, saj predstavlja tisto spremenljivko, ki je znotraj celotne skupine državljanov drugih republik ustvarila novo skupino ljudi – izbrisane prebivalce Slovenije. Na podlagi tega izhodišča je možno izpeljati nekoliko drugačno interpretacijo vpliva nacionalizma na pomen in izvedbo izbrisa. Predvsem je možno v ospredje kritike postaviti logiko državljanskega nacionalizma, ki »drugega« povsem javno in neproblematično konstituira kot političnega sovražnika. Po drugi strani je etnični »drugi« postavljen v ozadje in se kaže skozi latentne procese delovanja in razumevanja širše skupnosti. V tem delu želim prikazati »neproblematične« vidike nacionalizma, ki so pri izbrisu prišli na površje, in opozoriti, da njihova manifestnost kaže na to, da so v naši družbi tako neproblematični, da jih ni treba niti skrivati. Če parafraziram Foucaulta (2001, 121), je globina izbrisa postavljena na površje, kajti gre za procese, ki so »manj vidni« prav zaradi tega, ker so tako samoumevni.

Za slovenski nacionalizem lahko rečem, da se je izkazal za liberalnega v segmentu, ki je vsem državljanom drugih republik nekdanje SFRJ omogočil dostop do državljanstva na podlagi stalnega prebivališča na dan plebiscita ne glede na njegovo trajanje. Vsebina razprav 19. parlamentarne seje družbenopolitičnega zbora iz leta 1991 kaže, da delegati niso želeli sprejeti dodatnih pogojev za pridobitev državljanstva. Denimo, predlog, da bi morala oseba, ki vloži vlogo po 40. členu, obvladati osnove slovenskega jezika, je sicer spremljala čustvena razprava, toda predlagani pogoj ni bil sprejet. Dejstvo, da so se politiki odločili, da stalno bivanje na dan plebiscita in dejansko življenje v Sloveniji ostaneta edina pogoja za pridobitev državljanstva, namiguje, da sprejem državljanov

drugih republik v slovensko državljanstvo morda vendarle ni bil toliko problematičen, kot pojasnjujejo danes.¹⁴³

Dostop do državljanstva je precej zaznamovala prej omenjena novela *Zakona o državljanstvu*, ki je izjeme za pridobitev državljanstva utemeljila v političnih in pravnih razlogih. Novela je namreč narekovala, da se vloga državljana druge republike SFRJ za pridobitev državljanstva zavrne:

če je oseba po 26. 6. 1991 storila kaznivo dejanje iz petnajstega ali šestnajstega poglavja kazenskega zakona SFRJ [...], uperjeno zoper Republiko Slovenijo oziroma druge vrednote, ki jih v skladu z določbo prvega odstavka 4. člena ustavnega zakona za izvedbo temeljne ustavne listine o samostojnosti in neodvisnosti Republike Slovenije varuje kazenska zakonodaja Republike Slovenije, ne glede na to, kje je bilo to dejanje storjeno. Če je za to kaznivo dejanje sprožen kazenski postopek, se postopek za pridobitev državljanstva prekine, dokler kazenski postopek ni pravnomočno končan. Ne glede na izpolnjene pogoje iz prvega odstavka tega člena se vloga lahko zavrne tudi osebi, za katero so podani razlogi iz 8. točke prvega odstavka 10. člena tega zakona (Zakon o državljanstvu RS, 1991)

Ta člen je uvedel neenakopravno obravnavanje državljanov drugih republik na podlagi političnih in pravnih razlogov. Navedeni kriteriji predstavljajo legalne (za nekatere tudi legitimne) prakse izključevanja, zaradi česar jih družba kot celota ni zmožna zapopasti kot kršitev posameznikovih človekovih pravic. S tem ne trdim, da človekove pravice niso omejene s pravicami drugih ljudi, toda ali so lahko omejene tudi, ko gre za posameznikovo svobodo do političnega mnenja, če nasprotuje suverenosti neke nacionalne države. Zavedati se moramo, da dejanja zoper Slovenijo niso nujno dejanja zoper pravice drugih ljudi, pa kljub temu služijo za legitimacijo izključevanja. Zaščita nacionalne suverenosti je torej eden izmed zakonitih razlogov, na podlagi katerih lahko država opusti dolžnost spoštovanja človekovih pravic. Toda ali so tudi legitimni? Z vidika ideje človekovih pravic prav gotovo ne.

¹⁴³ Tudi etnična distanca, ki so jo periodično merili v raziskavah *Slovensko javno mnenje*, je bila v medosebnih odnosih, v delovnih kolektivih in v sosedskih odnosih veliko manjša kot v političnih odnosih med državami. Leta 1990 je bilo skupno manj kot 10 % vprašanih mnenja, da so odnosi med narodi v Jugoslaviji *dobri* oz. *zelo dobri*, medtem ko jih je 65 % menilo, da so odnosi med narodi v Jugoslaviji *slabi* oziroma *zelo slabi*. Povsem drugače so anketirani ocenili odnose med različnimi narodi v Sloveniji. Delež tistih, ki so menili, da so odnosi med narodi *zelo dobri* ali *dobri*, je leta 1990 dosegel 51,4 %. Prav tako je kot *dobro* oziroma *zelo dobro* odnose med narodi v krajevni skupnosti ocenilo skupaj 62,1 % vprašanih. 49, 6 % vprašanih je kot *dobre* oziroma *zelo dobre* ocenilo tudi odnose med narodi v svoji delovni skupnosti. Manj kot 10 % vprašanih je odnose med narodi v Sloveniji, krajevni ali delovnih skupnosti ocenilo kot *slabe* oziroma *zelo slabe* (glej Toš 2016).

Pravno državo (ki temelji na instrumentu prava in zakona) je težko interpretirati kot vir kratenja človekovih pravic, ravno zato ker imamo vsa dejstva, ki jo s tem povezujejo, neposredno pred očmi. Problem pravne države je namreč v tem, da zahteva spoštovanje prava, ki se ne ujema nujno z univerzalnostjo pravic. Tu se vidi izredna moč nacionalističnega diskurza, in sicer v tem, da mu je uspelo v sam pravni temelj delovanja oblasti vpeljati lastno racionalnost. Tako postaneta nacionalna suverenost in varnost zaščiteni z zakonom. Dejstvo, da je nacionalna oblast pravno zaščiten, otežuje kritiko oblasti, saj takšna kritika pride v navzkrižje z načeli pravne države. Zato se sprašujem, ali je sploh možno učinkovito kritizirati oblast, ki je strukturne dejavnike kratenja človekovih pravic vpisala v ustavo? Kaj nam pomaga pravna država, če je ta že v temeljih v nasprotju z univerzalnostjo človekovih pravic? In ne nazadnje, kaj naj naredimo s pravnim redom, ki od nas zahteva, da se tem pravilom tudi sami v celoti podredimo? Kot vidimo, se tu kaže Foucaulteva interpretacija suverene oblasti, katere bistvo je, da se ohranja z zakoni, v katerih zahteva podrejanje pravnim pravilom, ki vzpostavljajo in ščitijo prav to oblast.

Čeprav izbris ni bil posledica pravne države, temveč njene odsotnosti (saj je nastal brez pravne podlage), racionalnost izbrisa izhaja iz istih kriterijev, kot so bili vsebovani v noveli *Zakona o državljanstvu*. To lahko sklepamo na podlagi internih navodil, ki jih je Ministrstvo za notranje zadeve posredovalo zaposlenim na upravnih enotah in so predstavljala uradno interpretacijo izvajanja *Zakona o tujcih* v praksi. V teh navodilih je bil izražen dvom, ali priznati stalno prebivališče tudi »problematičnim osebam, kot so kriminalci – povratniki, kršitelji javnega reda in miru ter nekatere osebe iz vrst nekdanjih pripadnikov JLA, še posebno zato, ker je stalno prebivališče izredno težko odpovedati« (MNZ, 1992a).

Gregorčič (2007, 87) verjame, da je izbris nastal »kot nujnost« pri menjavi sistema in oblasti – namesto obreda »očiščevanja« znotraj družbe se sistematizira »politična likvidacija« specifičnega dela populacije pod krinko političnih motivov, v imenu »ogrožanja državne suverenosti«. Podobno sem tudi sama prepričana, da je šlo v primeru izbrisanih za logiko politične konsolidacije države, ki je bila v času nastajanja razmeroma ranljiva. Pri vsem tem ne smemo pozabiti, da osamosvojitve Slovenije ni pomenila radikalnega preloma s starim režimom, temveč je prinesla zgolj njegovo

površinsko rekonfiguracijo. Na položajih odločanja so iste osebe nadaljevale politiko jugoslovanskega totalitarizma. Ne primer, Janez Janša, diplomant Splošne ljudske obrambe in družbene samozaščite (študijske smeri, ki je temeljila na ideji obstoja notranjega sovražnika in sanaciji tega), še danes ni zmožen preseči miselnega okvira ideje sovražnika, tudi ko je oblast že davno zamenjana. Po tej logiki se je bilo namreč treba znebiti vseh, ki bi lahko ogrožali, kršili ali dvomili o političnem ali pravnem redu nove države.¹⁴⁴ Med izbrisanimi so bili namreč tudi takšni, ki so bili prepričani, da bo Jugoslavija obstala:

Ko se je to zgodilo [osamosvojitve], smo mi dojeli situacijo, ampak oče ni dojel. Rekel je: »Ne, ti bodo nazaj prišli, s to Slovenijo ne bo nič.« Ljudje, ki so odraščali »spodaj«, so bili navezani na Jugoslavijo, češ, tisti so tako močni, prišli bodo nazaj, Slovenija ne bo več svoja država, bo spet Jugoslavija. (Posneto pričevanje 7)

Toda razdvojenost prebivalstva glede političnih stališč je v obdobjih večjih političnih sprememb povsem razumljiva in je ne gre obsojati, še manj pa kaznovati. A kot kaže zgodovina, denimo ob razpadu velikih večetničnih in kolonialnih imperijev, pojavu notranjih revolucij proti »staremu režimu«, je vzpostavljanje novih držav in nacionalnosti skoraj vedno povezano s konflikti, kratenjem človekovih pravic, nasiljem in prelivanjem krvi. Antagonizmi, ki ob razhajanju nastanejo, zahtevajo popolno podreditev posameznika in pogosto ne dopuščajo vmesnih stališč, še manj pa političnih prepričanj, ki podpirajo stari režim. Tudi Parekh (1995, 28) opaza podobne imaginarije, povezane z identiteto v kontekstu modernih nacionalnih držav, saj se v vojni med dvema državama od prebivalcev velikokrat pričakuje, da bodo pretrgali vse vezi z opozicijsko državo, tudi če gre le za obiskovanje sorodnikov, verskih dogodkov ali podobno.

¹⁴⁴ Čeprav se je izkazalo, da Sloveniji ne grozi neposredna nevarnost vojaškega napada, je bil to čas politične negotovosti, ko politiki niso želeli nič prepustiti naključjem. Nacionalistični naboj je bil tedaj na vrhuncu, kar je po vsej verjetnosti vplivalo na racionalnost presoje političnih odločitev ter spodbudilo močna negativna čustva, namenjena državnim sovražnikom (glej Tamir 1997, 228); nacionalna ideja namreč prednjači z neverjetno zmožnostjo povezovanja zasebnega, družbenega in političnega življenja (Conovan 1998).

10.6 Niso vsi tujci sovražniki, toda vsi sovražniki so tujci

V akademskih razpravah kot tudi v javnem mnenju je moč zaznati, da je izbris pogosto razumljen kot učinek slovenskega etnonacionalizma. Denimo Zorn (2008) pravi, da je bil »stranski proizvod« etnodržavljanstva, Gregorčič (2008, 87) zapiše, da si je država prizadevala doseči najprej primarni politični cilj, ki je v zgodovini Slovenije vseskozi dominanten in narodno konkluziven – »narodno homogenost« ali »čistost«, medtem ko Dedić meni, da izbris vsebuje elemente etničnega čiščenja, ki ga nekateri imenujejo »administrativno etnično čiščenje« (Dedić 2003). Bajt (2010, 197) podobno pravi, da je državna administracija izbrisanim ukinila status stalnega prebivanja in s tem umetno ustvarila homogeno strukturo prebivalstva, ki je posledično bolj ustrezala nacionalističnemu idealu poenotenja naroda in države. V tem poglavju bom poskušala pokazati, da izbrisa v nekaterih pogledih ni možno pojasniti znotraj logike etnonacionalizma. Čeprav izvirne logike izvedbe izbrisa ne utemeljujem v etnonacionalizmu, bom pokazala tudi, da brez te komponente ne bi mogel biti izpeljan, tako kot je bil.

V celoti se strinjam z navedenimi domnevami avtoric, da je slovenski nacionalizem pretežno etnokulturni, da je slovenska država razumljena kot instrument naroda in da Slovenci do prebivalcev nekdanjih republik Jugoslavije pogosto izkazujejo negativen in izključujoč odnos. Strinjam se tudi z Vlasto Jalušič (2007, 116), ki meni, da gre pri izbrisu za eno najhujših administrativnih etnično-rasnih diskriminacij in kratenj človekovih pravic. Toda manj sem prepričana, da je šlo pri tem tudi za etnično homogenizacijo na podlagi logike narodne čistosti. Zakaj tako menim? Prvič zato, ker izbris ni bil uperjen proti *vsem* tujcem (torej ni šlo za zaščito slovenske krvi, po kateri je vsak tujec element grožnje), in drugič, izbris ni bil uperjen proti *vsem* državljanom drugih republik SFRJ (torej ni šlo za pregon določenih etničnih skupin za večanje deleža dominantne etnične skupine oziroma stopnje etnične homogenizacije). Šlo je za izključitev vseh tistih tujcev, ki so jih oblasti na podlagi prej obravnavanih kriterijev enostransko opredelile in obravnavale kot odvečne.

Da ni šlo za težnjo po narodni homogenosti, sklepam izhajajoč iz podatkov, po katerih je bilo leta 1991 v Sloveniji 223.823 prebivalcev neslovenskega etničnega porekla

(Mesojedec Pervinšek 1997), od tega približno 200.000 državljanov drugih republik nekdanje SFRJ s stalnim prebivališčem.¹⁴⁵ Čeprav so politiki pričakovali manjše število vloženih prošelj, je slovensko državljanstvo po 40. členu *Zakona o državljanstvu* pridobilo 170.996 oseb. Zakon je sledil principu *ius domicilia* ne glede na dobo bivanja v državi in znanje jezika, s čimer ni prispeval k večji etnični homogenosti, temveč obratno, »spremenil [je] narodnostno sestavo slovenske volilne baze« (Mekina 1991, 14). Trditev, da je z izbrisom 25.671 oseb vodstvo Ministrstva za notranje zadeve želelo etnično očistiti državo in jo napraviti bolj homogeno, je s tega vidika neprepričljiva.

Iz podobne logike izhajam, ko zanikam, da bi bilo izbris mogoče opredeliti kot etnično čiščenje. To se nanaša na prisilno etnično homogenizacijo nekega geografskega območja z namenom spremeniti demografsko sliko (UN SC 1994, 33). Primer etničnega čiščenja je denimo zločin v Srebrenici, iz katerega tudi izhaja pomen termina. Z množičnimi poboji Bošnjakov so Srbi želeli povečati delež srbske populacije, da bi zato nad območjem legitimno zahtevali oblast (glej UN SC 1994). Zločin je bil izveden na območju Republike Srbske v Bosni in Hercegovini, kar pojasnjuje, zakaj je bila ta zločinska politika izvedena ravno na tem območju in ne v nekem drugem. V nasprotju s tem delež državljanov drugih republik v Sloveniji nikoli ni bil tolikšen, da bi lahko omajal legitimnost slovenskih teženj po osamosvojitvi. Ravno nasprotno, ozemlje Slovenije je bilo relativno narodno homogeno območje – tujcev je bilo le okoli 10 % –, zato legitimnosti pravice do samoodločbe in oblasti ni bilo treba zagotavljati z grobimi posegi v etnično strukturo prebivalstva.

Da pri izbrisu ni šlo za neposredno etnično izključevanje na podlagi porekla, vidimo tudi, če ga primerjamo z drugimi oblikami tovrstne diskriminacije. Eden takšnih je desetletja trajajoč konflikt med Izraelom in Palestino, kjer izraelske oblasti izvajajo diskriminatorne ukrepe proti vsem Palestincem zgolj na podlagi njihove etničnosti. Izrael s politiko naseljevanja izvaja etnično čiščenje ozemlja, stikov med pripadniki ene in druge etnije skorajda ni, etnično mešane družine ne obstajajo in tudi zakonski predpisi, ki jih morajo upoštevati eni in drugi, so različni. Slovenska zakonodaja in

¹⁴⁵ Sem so šteti Srbi, Romi, Albanci, Črnogorci. Hrvati, Muslimani, Makedonci, regionalno opredeljeni, neopredeljeni, tisti, ki so se opredelili kot Jugoslovani, in tisti, katerih narodna pripadnost je bila zavedena kot neznan. Številka ne vključuje Italijanov, Avstrijcev, Nemcev, Madžarov, Slovakov, Bolgarov, Rusov in drugih.

politika se od tovrstnega etničnega izključevanja razlikuje. Da gre za drugačno obliko nacionalizma, so opazili tudi nekateri moji sogovorniki:

Mislim, tukaj je bil nacionalizem kulturnen, na fin način. Mi rečemo na fin način, ko te nekdo zajebava v glavo. Na Hrvaškem pa v Bosni, to je bil pa ta pravi nacionalizem, to je bilo sovraštvo. To pa, samo da si rekel: »Ibro,« je malo manjkalo, da bi šel kdo v krsti domov. [...] Dol je prišel Srb, ko sem bil na upravni enoti v Bosni, pa je rekel samo »tisoč«, ko je vprašal: »Koliko moram plačati?« Pa mu je uslužbenka rekla: »Hiljadu i dvesto denara. E za ovu tisoču izadži za sedem dana napolje.« Srb je bil, samo zato ker je uporabil hrvaško besedo, poslan ven. (Posneto pričevanje 7)

Po mojem mnenju izbrisa ni mogoče opredeliti kot neposredno posledico etnonacionalizma, saj so razlogi, ki silijo na površje, drugačni. Zakaj? Največji razlog je najbrž dejstvo, da je izključevalni diskurz, utemeljen na krvi, postal tabu. Rasistični ali etnonacionalistični diskurz je izgubil dobršen del svoje legitimnosti, saj spominja na kratenje človekovih pravic, hudodelstva in zločine. Označitev nekega diskurza kot rasističnega ali etnonacionalističnega pomeni zanikati njegovo legitimnost. Toda to ne pomeni, da takšen diskurz ne obstaja več, temveč le da je spremenil temelje svojega delovanja (Kelly 2004, 62). Izvaja se na podlagi drugačnih vsebin. Novodobni državni rasizem ne stremi k rasni čistosti, temveč opredeljuje, koga je v imenu ohranjanja zdravega jedra neke populacije legitimno na podlagi suverene pravice eliminirati in izključiti. Vpliv etnonacionalizma je latenten in skrit znotraj legitimnih principov državljanskega izključevanja.

Etnična identiteta je tako po mojem mnenju z izbrisom povezana, le če v sebi nosi impliciten pomen in predpostavko lojalnosti do lastne države, se pravi v tem primeru lojalnost do drugih republik nekdanje Jugoslavije. Srbi torej niso bili izbrisani zato, ker so bili Srbi, temveč ker je bilo mogoče znotraj diskurza etnonacionalizma na podlagi njihove etničnosti samoumevno predvidevati njihovo inherentno lojalnost do lastne države. Po tem principu so Slovenci zvesti slovenskemu narodu in slovenski državi, Hrvati hrvaškemu narodu in hrvaški državi in tako naprej. Ko tujci s prevzemom državljanstva države zaprisežejo zvestobo novi državi, obenem še vedno pripadajo svoji matični etnični skupnosti. V tem primeru se soočita dve lojalnosti. A sodobna nacionalna država od posameznika zahteva ekskluzivno zvestobo samo zase in nobeno drugo državo, saj naj bi imela vsaka oseba samo en potni list in bila zvesta samo eni

nacionalni zastavi, eni suvereni državi¹⁴⁶ (glej Devetak 2004). Ta logika se je pokazala tudi v izbrisu tistih, ki niso pridobili slovenskega državljanstva.

Izbrisane osebe v tem pogledu niso bile dojete le kot tujci, nelojalni slovenski državi, temveč predvsem kot tujci, lojalni političnim strukturam, ki so bile tedaj v neposrednem antagonističnem razmerju s slovensko državo. To je ključnega pomena in pojasnjuje, zakaj niso bili izbrisani tudi stalni prebivalci drugačnega porekla (Italijani, Nemci, Rusi ...), ki niso zaprosili za slovensko državljanstvo. V etnonacionalizmu je etnična identiteta katalizator lojalnosti. To pomeni, da etničnost kot taka ni glavni vzrok izbrisa, temveč je pomembna le, če implicitno predvideva posameznikovo politično mnenje, se pravi politično lojalnost »nacionalnemu sovražniku«. Seveda pri tem ne smemo pozabiti, da je šlo pri izbrisu za politični konstrukt politikov na ravni Ministrstva za notranje zadeve (in najverjetneje ob podpori Ministrstva za obrambo), ki niso preverjali oseb, njihovih življenjskih zgodb in njihove lojalnosti obstoječim (slovenskim ali jugoslovanskim) političnim strukturam, temveč so pavšalno vse, ki iz različnih razlogov niso pridobili državljanstva, označili za posameznike, ki so se pravicam »odrekli zavestno« (MNZ 1992a). Tu se vidi, da logika izbrisa nima nobene povezave z resničnim stanjem, saj je izbris v večini prizadel moške, ženske in otroke, za katere je nemogoče trditi, da so se pravicam odrekli zavestno, še manj, da so nelojalni prebivalci Slovenije.

Ista etnonacionalna logika, čeprav povsem drugače, se je izrazila v primeru izbrisa oseb slovenskega porekla. Če etnonacionalizem med skupnostjo in posameznikom predvideva odnos vzajemnosti in naklonjenosti na podlagi etničnosti, to z drugimi besedami pomeni, da se izbris Slovincu preprosto ni mogel zgoditi. Zakaj? Kot se je izkazalo, ne zato, ker bi uradne osebe uvidele napačnost lastnega ravnanja, temveč ker so izbrisane etnične Slovence nasilno potujčile. Eden takšnih primerov je primer Janka Šribarja, ki je večino svojega življenja živel v Sloveniji, njegova starša nikoli nista imela hrvaškega republiškega državljanstva, saj so bili danes hrvaški Dragoševci

¹⁴⁶ Agamben (2008, 91) v tem smislu poudarja, da ne smemo pozabiti, da so številne Evropske države sprejele zakone denacionalizacije in denaturalizacije svojih državljanov, med njimi tudi Francija in Belgija; njihove politike so bile usmerjene v posameznike, ki so bili napačnega etničnega porekla (porekla nacionalnega sovražnika) ali če so med vojno zagrešili »protinacionalna« dejanja oziroma si niso zaslužili državljanstva.

(rojstni kraj njegovega očeta) v času, ko se je oče rodil, še del Slovenije. Njegova izpoved je bila leta 2003 zapisana v časniku Mladina:

Glede na to, da sem star Izolčan, da imam tukaj stalno prebivališče, da so moji starši Slovenci, nisem pričakoval, da bi moral pisati prošnjo za državljanstvo. Toda ker sem bil dolgo v tujini, sem se pozanimal. Tudi uslužbenka na upravni enoti ni vedela, ali bi moral prositi za državljanstvo ali ne. Za vsak primer pa mi je ponudila obrazec, ga izpolnila in dejala, da naj ga podpišem. Obrnila ga je in jaz sem ga podpisal. (Mekina 2003)

Njegovo vlogo so na upravni enoti založili in jo zato tudi zavrnilo, pri čemer so ga, ne da bi ga o čemerkoli obvestili, začeli obravnavati kot hrvaškega državljan, rekoč da lahko o državljanstvu, kadar ni znano, domnevajo. Izmišljeno hrvaško državljanstvo je bilo vneseno v računalniške sisteme, Janko Šribar pa je bil hkrati izbrisan tudi iz registra stalnih prebivalcev Slovenije. Podobno so tudi enemu od mojih sogovornikov na koprski upravni enoti pred očmi spremenili stalno prebivališče v naslov, na katerem nikoli ni živel:

To je en primer [kaže dokument], kjer se vidi, da sem bil vpisan kot državljan Republike Slovenije, in na mašino pred mano prečrtano in prijavljeno v BiH. [...] oni so potem mene posiljevali, da naj si pač uredim status tam, kjer sem. Sem rekel: »Ne razumem. Jaz sem rojen tu, celo življenje živim tu, tukaj sem se šolal, študiral, vse.« »Ampak vi niste naš državljan.« [...] Posiljevali so me s tem, da »si bosanski državljan«. Tudi Šribarja, čeprav je, ker je zaveden Slovenec, zmeraj trdil, da je Slovenec, ampak oni so ga na silo pohrvatili. (Posneto pričevanje 2)

V kakšnem smislu torej lahko izbris razumemo kot posledico etnonacionalizma? Povsem jasno je, da ne zato, ker so bili izbrisani tujci določenega etničnega porekla, saj je bilo mnogo tujcev istega leta sprejetih v slovensko državljanstvo. Prav tako ne zato, ker bi s tem želeli narediti Slovenijo bolj etnično homogeno. Etnonacionalizem se je kazal precej bolj prikrito, in sicer na podlagi svoje domneve, ki med nacionalno državo in člani etnonacije samoumevno implicira vzajemen odnos naklonjenosti. Gre namreč za doktrino, ki *a priori* predvideva lojalnost posameznikov svoji etnonaciji in nacionalni državi, oziroma za miselni okvir, znotraj katerega je mogoče predvidevati lojalnost med nacijo in posameznikom kot njenim članom po liniji etničnega porekla.

10.7 Izbris skozi prizmo etnonacionalizma

Okoliščine izbrisa kažejo na to, da izbris brez etnonacionalizma ne bi mogel biti izveden na način in v obsegu, kot je bil. Kot izpostavlja Dedić (2003, 103), skoraj nihče ne odobrava sovraštva do tujcev in državljanov neslovenskega etničnega porekla, vendar se mnogi izmed njih strinjajo, da sta slovenski jezik in kultura ogrožena, da v Sloveniji živi preveč tujcev in da so nekateri prelahko prišli do slovenskega državljanstva. Stopnje intenzivnosti razvrednotenja družbenih skupin se kažejo na različne načine, denimo označevanje drugega kot moralno slabega, zlobnega ali kot grožnjo obstoju skupnosti. Staub (1999, 309) pravi, da razvrednotenje nekaterih družbenih skupin lajša izvajanje množičnih kršitev človekovih pravic, saj spodbuja označevanje pripadnikov te skupine za glavne krivce in ideološke nasprotnike. Izbrisa tako najbrž ne bi bilo, če ne bi tudi na širši družbeni ravni obstajala negativna nacionalna čustva do državljanov drugih republik nekdanje Jugoslavije. Takšna čustva so bila prisotna povsod, tudi v izobraževalnem sistemu:

Potem se je pa začelo šolsko leto in sem že v šoli doživel, mislim, da je bila filozofija namesto obrambe, da je profesorica začela to temo. Eden od učencev je pripomnil, »da je treba vse Bosance u lance pa Srbe na vrbe.« Meni se je to zdelo neprimerno v teh časih od profesorice, ne od sošolcev, da je sploh kaj takega začela debatirati. V razredu smo bili trije Srbi. In se že čutiš malo ogroženega; tako se je pač pol začelo. (Posneto pričevanje 6)

Poleg tega negativen odnos do državljanov razberemo iz primerov pomanjkljivega informiranja, zavajanja, dezinformiranja, negativnega obravnavanja:

Za plebiscit smo dobili domov vabilo, kakorkoli smo se lahko odločili, ampak obveščeni smo bili, da lahko damo svoj glas. Potem ko je šlo za državljanstvo, pa nismo bili nič obveščeni. Torej, za namen plebiscita je oseba obstajala, z imenom in priimkom, naslovom, kako bi rekel, bilo je sprejemljivo, da se osebo obvesti, uživala je neko spoštovanje. Ko pa je šlo za pravice te iste osebe, so jo ignorirali. (V Zorn 2008, 22)

Jaz in žena smo izpolnili vlogo za mene, njo in otroka in smo nesli na občino. Šef tega oddelka mi je rekel: »Vi imate matično številko [EMŠO] države Slovenije, vam ni treba vlagati, otrok se je tukaj rodil in nimate nobenega problema.« In jaz nisem vložil prošnje. Ko pa sem šel maja ali junija leta 1992 leta registrirat avto, gospod pravi: »Jaz ne vem, ni vas v evidenci. (Posneto pričevanje 12)

Ko me je vprašala, to je bilo na še Mačkovi, na oddelku tujcev: »Kdaj ste prišli v Slovenijo,« sem ji odgovoril: »Leta 1958, a stalno prebivališče imam od leta 1972.« »Ne, ne, ne, kdaj ste bili nazadnje v Sloveniji?« Odgovoril sem: »Bil sem v Avstriji, v trgovini.« In napisala je, da sem takrat prišel v Slovenijo. (Posneto pričevanje 9)

Pravico do državljanstva so izgubili tudi tisti, ki so želeli oddati vlogo, a niso imeli vseh potrebnih dokumentov, kot so rojstni list, odpust od prejšnjega državljanstva, potrdilo o nekaznovanosti. Po zagotovilih predstavnikov MNZ bi v primerih, ko teh papirjev zaradi objektivnih razlogov ni bilo mogoče pridobiti, lahko posamezniki od Ministrstva za notranje zadeve zahtevali, »da ukrepajo in zahtevajo korekcijo ravnanja« (Mladina 1992, 11). A teh možnosti v resnici niso priznavali niti na ministrstvu.

Tu je lastnoročno pisano od Slavka Debelaka, ki sva tudi bila prijatelja in tako naprej in sem tudi mislil, da mi bo pomagal, potem pa sem izvedel, da sta bila Bavčar in on glavna kreatorja [...] Zanimiva so bila ta pisanja med mano in njim: ko mu uradno pišem, se obnaša, kot da me ne pozna in da nikoli ni slišal za moj primer, na primer »So se papirji izgubili«, »Nismo dobili vašega predmeta« in tako naprej. (Posneto pričevanje 2)

Obstaja še en, bolj banalen vidik, iz katerega je možno izpeljati pomen etnonacionalizma za izvedbo izbrisa. Na 19. seji družbenopolitičnega zbora so delegati zavrnilo pobudo Metke Mencin Čeplak, ki bi lahko preprečila izbris oziroma omogočila ohranitev stalnega prebivališča državljanov drugih republik nekdanje Jugoslavije. Na kakšni podlagi? V zvezi s tem je prevladalo mnenje, da je treba pravice tujcev s stalnim prebivališčem reševati po principu recipročnosti, se pravi glede na to, kakšne pravice bodo imeli pripadniki slovenskega naroda v državah nekdanje Jugoslavije. Odgovorni so se torej zavedali, da so pod vprašanjem eksistencialne pravice državljanov drugih republik, vendar so jih želeli uporabiti kot pogajalsko orodje za zagotovitev pravic etničnih Slovencev s stalnim prebivališčem v republikah nekdanje Jugoslavije. Poslanci so namreč na tej seji potrdili sklep, da bo:

po osamosvojitvi Republika Slovenija začela postopek za sklenitev sporazuma z drugimi republikami sedanje SFRJ o ureditvi vprašanj ter pravic in obveznosti dosedanjih državljanov SFRJ, ki prebivajo v Sloveniji in ne bodo postali ali ne bodo želeli postati državljani Republike Slovenije, kakor tudi vprašanj ter pravic in obveznosti državljanov Republike Slovenije v drugih republikah sedanje SFRJ (volilna pravica, lastništvo nepremičnin, dedovanje, delovnopravne, zdravstvene, socialne, stanovanjske pravice in podobno). Republika Slovenija si bo prizadevala, da bo v skladu z načelom recipročnosti zagotovila tem dosedanjim državljanom SFRJ pravice v Republiki Sloveniji, ki so jih

uživali doslej, in enake pravice državljanov Republike Slovenije v drugih republikah dosedanje SFRJ. (Zapis 19. seje Družbenopolitičnega zbora skupščine RS, 1991)

V navezavi na etnonacionalizem želim izpostaviti tudi dostop do slovenskega državljanstva. Ta po mojem mnenju ni bil eksplicitno zaznamovan z etničnostjo, saj so ga lahko pridobili vsi stalni prebivalci Slovenije. Razlika med etničnimi Slovenci in tujci je bila v tem, da so morali zadnji zanj zaprositi, medtem ko prvim to ni bilo treba. Bajt (2010) tovrstni avtomatizem problematizira, ker verjame, da »primer izbrisanih razkriva tudi dejstvo, da se je državljanstvo opredelilo na ravni etničnosti in ne ozemlja, saj bi sicer stalni prebivalci postali avtomatično tudi državljani, ne pa zbrisani«. ¹⁴⁷ Tudi Zorn (2008) pravi, da je bil izbris »stranski proizvod« etnodržavljanstva. Čeprav se strinjam z njunimi izhodišči, se mi zdi, da je treba to stališče nekoliko precizirati. Namreč, slovensko državljanstvo je težko opredeliti kot etnodržavljanstvo, saj je bilo dostopno tudi osebam drugačnega etničnega porekla.

Res pa je, da avtomatizem podeljevanja državljanstva na principu etničnosti dokazuje veljavnost predpostavke etnonacionalizma, ki med nacionalno državo in člani etnocije implicira vzajemen in lojalen odnos naklonjenosti. Se pravi, etnični Slovenci so slovensko državljanstvo pridobili po načelu avtomatizma zaradi samoumevnosti vzajemnega odnosa med posameznikom in etnonacionalno državo. Logika tega odnosa ne zadeva zgolj Slovencev, temveč tudi tujce, zaradi česar je bilo možno predvidevati tudi njihovo lojalnost in naklonjenost lastni matični državi.

Jaz nisem državljan Srbije. To so mi določili [ker je bil vpisan v rojstno knjigo v Srbiji]. Jaz sem rekel dobro, potem pa vi določate državljanstvo drugih držav. Kdo je to v svetu videl? Slovenija je določala državljanstvo teh ljudi, lahko vam pokažem dokumente. Kako lahko določi ena država državljanstvo druge države? Moji hčerki je podelila državljanstvo Srbije. S kakšno pravico? Srbija nima pojma o njej. (Posneto pričevanje 9)

Glede na to, da so nekateri od izbrisanih želeli ohraniti državljanstvo svoje matične države, bi lahko avtomatično priznanje slovenskega državljanstva pomenilo poseganje v njihovo zasebno življenje. Prav to se je namreč zgodilo v primeru alžirskih priseljencev druge generacije, ki so nevede pridobili državljanstvo po principu *jus soli*, kar so izvedeli šele v dobi odraščanja. Nekateri so bili s tem zadovoljni, drugi pa so to občutili

¹⁴⁷ Po principu, ki ga problematizira Bajt, bi morali slovensko državljanstvo podeliti tudi vsem drugim stalnim prebivalcem Slovenije, denimo Italijanom, Nemcem, Madžarom itd.

kot kršitev njihove osebnosti, družinskih vezi in članstva v novonastali alžirski naciji (Brubaker 2004, 143). Koliko je bilo med izbrisanimi takšnih, ki so želeli ohraniti državljanstvo matične republike, ni znano. Je pa bilo med mojimi sogovorniki nekaj takšnih, ki menijo, da bi morali dobiti državljanstvo Slovenije tako kot Slovenci, avtomatično:

Mislím, da smo bili pravno enakovredni. Edino mi smo bili, bi rekel, nekakšni novi državljani. To je bil termin, ki se je pojavljal. Novi državljani. Kdo so bili novi? Tisti, ki so dobili državljanstvo na prošnjo. Jaz ga nisem hotel. Točno to, nisem hotel prositi za nekaj, kar mi pripada. Jaz trdim, da mi to pripada. To je normalno, da kadar se država odcepi ali kakorkoli, da vsi tisti, ki so tam, avtomatsko dobijo državljanstvo, kot se formira. (Posneto pričevanje 9)

Jaz sem se čutil, da spadam sem, tu so bili vsi prijatelji, prve punce, ljubezni ... Ljubljana mi je bila najlepše mesto v nekdanji Jugi, še vedno mi je. Jaz sem imel osebno, rekrutacijo naredil ... Zdelo se mi je čudno, da moram dati vlogo za državljanstvo. Zakaj? Jaz sem tukaj. Jaz spadam sem. Koga bom jaz prosil? To se mi je kot 18-letnemu mulcu dogajalo v glavi. V moji glavi je bilo, se pravi takrat leta 1991, da je to nepravilno, da oni zahtevajo, da sploh moram kaj prositi. Zakaj bi jaz prosil? Jaz tukaj živim. (Posneto pričevanje 6)

Težnje etnonacionalizma v primeru izbrisa se kažejo tudi v 40. členu *Zakona o državljanstvu*, ki zahtevajo predanost določenim političnim vrednotam in praksam ter onemogočajo dostop do državljanstva tistim, ki se niso izkazali kot politično lojalni. Na prvi pogled bi lahko rekli, da to izhodišče ni etnično zaznamovano, saj gre za predanost državi Republiki Sloveniji. Toda v samem bistvu gre za podređitev državi kot instrumentu etnokulturnega naroda, saj je Slovenija predvsem država Slovencev. To pomeni, da se od skupnosti slovenskih državljanov, ki je lahko etnično heterogena, pričakuje predanost dominantnim etnonacionalnim strukturam. Ne glede na to, kako etnično pestra je sestava prebivalstva, nobena nacionalna država v svojih političnih institucijah in simbolih ne dopušča manifestacije njihovih etničnih identitet, temveč jih združuje pod eno zastavo, pod eno himno in pod imenom ene države. Državljanstvo, četudi ni etnično zaznamovano, tvori instrument etnonacionalizma, ki deluje po principu en narod, en jezik, ena zastava, ena država.

Etnonacionalizem se je torej pri izbrisu kazal na širši družbeni ravni, in sicer kot vzvod, ki je olajšal izvedbo tega zločina in povečal njegov obseg. Šele pod vplivom

etnonacionalizma je postalo možno nekritično razširiti imaginarij nacionalnega sovražnika na tako velik delež prebivalstva in ustvariti toliko nezaželenih oseb. Kot opažam, se je etnonacionalizem kazal predvsem v neformalnih odnosih skozi celoten javni diskurz in se spretno umeščal znotraj bolj legitimnih domnev državljankega izključevanja.

10.8 Upravljanje populacije za doseganje ciljev

Dean (2010, 119) pojasnjuje, da je ravno nagnjenost k regulaciji populacije pripeljala do oblikovanja kategorij, kot so kriminalci, prestopniki, osebe z motnjami v duševnem razvoju, brezposelni in nenormalni, ter do ukrepov, ki poskušajo te skupine preprečevati, omejevati ali jih eliminirati. V tem delu poglavja želim argumentirati, da izbrisani tvorijo partikularno skupino ljudi, ki je bila sestavljena iz bolj ali manj (neupravičeno) nezaželenih posameznikov za državo, za katere je bilo treba »poskrbeti« skladno z interesi države. Pokazala bom, da je izbris od začetka sledil logiki upravljavske oblasti, katere glavni namen je razporediti stvari z namenom, da pripeljejo do ustreznih ciljev, v tem primeru predvsem do politično homogenega prebivalstva in konsolidacije države.¹⁴⁸

Eden od poskusov očiščenja potencialno politično motečih posameznikov je bil gotovo seznam, ki je izbranim državljanom drugih republik onemogočal pridobitev državljanstva in vstop na ozemlje Republike Slovenije. Seznam je nastajal v tajnosti in je vključeval vse osebe, ki so bile v Jugoslovanski ljudski armadi, in tudi osebe, za katere so oblasti lahko sumile, da so proti osamosvojitvi Slovenije. Oblikovan je bil na podlagi izjav prič, kar pomeni, da verodostojnih dokazov o nelojalnosti ljudi na seznamu ministrstvo ni imelo (Kogovšek Šalamon 2011, 72).

Ministrstvo za obrambo je napravilo neki izbor ljudi, poimensko. Šintarjev seznam. In meni je pokojni Bučar rekel: »Na seznamu ste in ne moremo nič narediti.« Zakaj sem na

¹⁴⁸ Foucault pravi, da družba upravljanja nikoli ni dokončno izpodrinila družbe suverenosti ali družbe discipline. To pomeni, da v sodobnih oblikah vladanja obstaja trikotnik suverenost – disciplina – vladno upravljanje, ki ima prebivalstvo za svojo glavno tarčo in varnostni aparat za svoj bistveni mehanizem (Foucault 2007, 128). Upravljavska oblast izhaja iz države in se ukvarja z vprašanjem dobrega vladanja, ki se izvaja znotraj okvira suverenosti, tudi v primerih ko deluje na »nesuveren« način. Suverena oblast temelji na ukazu in zahteva ubogljivost, medtem ko je upravljavska oblast tista, ki spodbuja in upravlja relevantne družbene procese. Biopolitika kot specifičen del upravljavske oblasti se, kot že rečeno, ukvarja z upravljanjem življenja ljudi; posledično je na podlagi svojih ciljev ustvarila številne kategorije prebivalstva oziroma podskupine, ki jih upravlja z vidika vpliva na splošno blaginjo in življenje ljudi.

seznamu? Noben ne pove, zakaj si na seznamu. Zakaj? Ne vem, zakaj so nas. Bili smo na visokih položajih samo ta trije. Imate tu vodnika. Kaj je bil kriv skladiščnik? Kaj je bil kriv administrator? Ampak so ga izbrali. (Posneto pričevanje januar 4)

Logiko izbrisa lahko razberemo iz vsebine internega navodila Ministrstva za notranje zadeve z dne 4. 6. 1992. Minister Bavčar ne bi mogel biti bolj neposreden, ko je zapisal, da ima ta problematika »tako *politični predznak* kot tudi *finančne posledice*« (MNZ 1992). Dejstvo, da je bilo navodilo izdano skoraj štiri mesece po izbrisu, nakazuje, da so v praksi obstajale številne negotovosti glede določb nove zakonodaje, še posebno *Zakona o tujcih*. Kot je zapisal v omenjenem dokumentu, je dilema ali priznati pravice:

bistvenega pomena, saj gre za odločanje o eksistenčnih pravicah, ki jim jih mora zagotavljati država. Pri teh vprašanjih ostaja odprto, komu dovoljevati stalno prebivanje, zlasti zato ker je že pridobljeno prebivanje težko odpovedati (problematične osebe, kot so kriminalci – povratniki, kršitelji javnega reda in miru ter nekatere osebe iz vrst bivših pripadnikov JLA). [...] Ministrstvo za notranje zadeve meni, da so bile v fazi osamosvajanja republike Slovenije upoštevane vse pravice državljanov republik bivše Jugoslavije, ki izhajajo iz mednarodnih konvencij in meddržavnih pogodb. [...] zato menimo, da je v nadaljnjih postopkih potrebno odmisлити pridobljene pravice, saj so se jim odrekli zavestno ... (MNZ 1992a, poudarki dodani)

Ministrstvo se je do pravic novonastalih tujcev opredelilo negativno, ker naj bi se jim odrekli zavestno.¹⁴⁹ Takšna formulacija deluje kot poskus kaznovanja tistih, ki se niso opredelili za slovensko državljanstvo. Iz depeše lahko razberemo tudi mnenje predstavnikov ministrstva, da so tujci finančno breme; izraženo je namreč stališče, da je treba o vprašanju priznanja stalnega prebivališča tujcem razmišljati glede na ceno, ki bi jo morala za to plačati država – s stalnim prebivališčem namreč posameznik pridobi eksistenčne pravice, »ki jim jih *mora zagotavljati država*«. Zavedati se moramo, da ta depeša ni delovala zgolj kot neki popisan kos papirja. Podajala je uradno razlago zaposlenim na upravnih enotah, kako je sploh možno izbrisane razumeti in kako je treba z njimi ravnati. Občutek, da so odvečni s finančnega vidika, so poudarili številni sogovorniki.

¹⁴⁹ To seveda ni res, saj se izbrisani prebivalci Slovenije niso z nobeno izjavo, vlogo ali na kakršen koli drug način odrekli stalnemu prebivališču v Sloveniji. To so naredili uradniki namesto njih in skladno z navodili, ki so prihajala z Ministrstva za notranje zadeve. Zanimivo je tudi dejstvo, da so uradniki na upravnih enotah številne izbrisane prebivalce Slovenije nasilno potujčili, se pravi, ne le da so jih izbrisali iz registra stalnih prebivalcev, ampak so jim povsem arbitrarno brez njihovega soglasja dodelili naslov ali kraj stalnega bivanja, ki je bil bodisi naslov oziroma kraj stalnega bivanja za časa njihovega otroštva bodisi njihovih staršev.

Dobila sem poziv za državljanstvo in sem se oglasila na Mačkovi. Ko sem stala v vrsti in čakala, da oddam obrazec za državljanstvo, so mi rekli, da moram prinesiti rojstni list. Mogoče zato, ker sem bila nezaposlena, z majhnim otrokom in brez stanovanja. Mogoče so bili kakšni »haklci« za določene ljudi. To je moje mnenje, jaz ne vem gotovo, ker ne vem tega. Ampak mislim, da so bili določeni ljudje »označeni«. (Posneto pričevanje 10)

Meni se najbolj zdi, da je bilo to: glej, si izbrisan, nimaš nobene pravice, ne moreš ne do socialne pomoči, ne moreš do ničesar. Država ima tu en velik plus. Torej, da ne rabiš nič plačati, nobenega zavarovanja mu ni treba dajati, vse, kar se bo zgodilo, se bo zgodilo s tvojo krivdo, ker si ti kriv, če te ni tu. Ne vem, jaz si to nekako tako razlagam. (Posneto pričevanje 3)

Tudi Gregorič (2008) vidi v izbrisu premišljeno in donosno logiko izključevanja, ki se ni reducirala zgolj na državljanstvo. Kot pravi, se ni se pripetila zgolj »birokratska napaka«, ki bi bila posledica izključevanja po političnih merilih ali zaradi sistemske »napake«, izvajala se je socialna in/ali ekonomska segregacija oziroma »odstranjevanje« socialno in gospodarsko »odvečnih« ljudi. Tovrstno izključevanje je možno razumeti znotraj logike upravljalvske oblasti, ker izhaja iz težnje po regulaciji populacije kot celote in poskuša vzpostaviti optimalne pogoje, pri čemer vsak prejemnik socialne pomoči ali nadomestila za brezposelnost z vidika *raison d'etat* bremeni državni proračun in slabi državo. Populacija v tem primeru deluje kot zaključena organska celota v okviru enotnega in homogeniziranega prostora – nacionalne države, ki jo je možno regulirati. Cilj države je torej imeti čim manj ljudi, ki jih mora finančno podpirati. Vendar pa teza o »odvečnih« posameznikih ne deluje sama po sebi. Podprta je bila z dodatnimi argumenti in namenjena prav posebni skupini posameznikov. To so bili državljani drugih republik SRFJ, »ki želijo pridobiti slovensko državljanstvo *zgolj zaradi materialnih ugodnosti* (odkup stanovanja, izplačevanje vojaških pokojnin), niso pa pripravljene sprejeti državljanstva kot celovitega razmerja z državo, torej podrediti se njeni suverenosti kot lojalni državljani« (US 1999, poudarki dodani). Kot kaže, so vsi pozabili, da so ti, ki naj bi želeli izkoristiti prednosti slovenskega državljanstva, do državljanstva zakonsko upravičeni.

Očitno je bilo, da se je število vlog [za državljanstvo] podvojilo predvsem zaradi uveljavitve stanovanjskega zakona in drugih predpisov, ki so pridobitev pravic vezali na državljanstvo Republike Slovenije. (Mekina 1992, 15)

Bili so primeri, ko so se ženske iz drugih republik za stalno prijavile v Sloveniji samo zato, da bi rednejše in v obsežnejših sredstvih prišle do plačila alimentov. V Srbiji je

alimente določilo sodišče in so bili fiksni, medtem ko so se v Sloveniji valorizirali glede na življenjske stroške. Mnogi so že takrat izbrali Slovenijo za svoje stalno prebivališče, ker so imeli s tem zagotovljene večje pravice. (Debelak 1992, 11)

Poleg teh, ki naj bi bili finančno breme države, so bili v prej omenjenem internem navodilu izpostavljeni tudi drugi profili, ki so postali imaginarna podoba izbrisanih, to so »problematične osebe, kot so kriminalci – povratniki, kršitelji javnega reda in miru ter nekatere osebe iz vrst bivših pripadnikov JLA«. ¹⁵⁰ Kljub vsem neupravičenim povodom za produkcijo imaginarne podobe o izbrisanih se je ustvarilo mnenje, da gre pri teh osebah predvsem za takšne ljudi. A tudi če bi bili vsi izbrisani dokazano »problematične« osebe, jih predstavniki vlade ne bi smeli izbrisati iz registra stalnih prebivalcev, tako kot so jih – neutemeljeno, brezpravno in brez možnosti pritožbe. Da so bili številni ukrepi izvedeni mimo prava, je priznal tudi predstavnik ministrstva za notranje zadeve:

Ali upoštevati izključno pravo, pravo pa je relativno in odraz časa, ali upoštevati tudi neke vrste javni interes [...] če se držimo izključno prava, ki ni prilagojeno razmeram, ki so nastale po agresiji, bomo trčili v javni interes, kar bi naredilo več škode, kot če bi se striktno držali nekaterih stvari [...] sam sem razveljavil štiri odločbe, ki so bile izdane mimo prava in zakona. (Debelak 1992, 13)

Njegova dilema je torej izhajala iz vprašanja, ali ravnati po pravu in vsakemu, ki izpolnjuje pogoje, skladno z načeli pravne države in človekovih pravic priznati državljanstvo ali pa upoštevati domnevne zahteve ljudstva oziroma »javni interes« ¹⁵¹ (Kogovšek Šalamon 2011, 173). Slovenska politika je po osamosvojitvi uvajala ukrepe, ki naj bi po njihovem mnenju zagotavljali politično konsistentno državljansko telo in zagotavljali nadaljevanje poti samostojne Slovenije. Pri tem je bila ključnega pomena lojalnost državi, saj kot je za Mladino povedal prej omenjeni uradnik: »Država mora zato imeti jamstvo, da bo dobila lojalnega državljana, ki bo spoštoval njene predpise.« (Mladina 1992, 12) Kot smo videli, so bili poleg političnih vprašanj večkrat izpostavljeni tudi finančni učniki priznanja stalnega prebivališča pravic tujcem, ki bi s tem postali upravičeni do eksistencialnih pravic, ki jih mora zagotavljati država. Čeprav

¹⁵⁰ V resnici je skupina nekdanjih oficirjev JLA in drugih »problematičnih« oseb predstavljala neznamenat delež izbrisanih prebivalcev.

¹⁵¹ Kogovšek Šalamon (2011, 171) to dilemo pojasni s konceptom zakona »v senci«, ki se nanaša na neobjavljeni »zakon«, navadno v obliki okrožnic, izvedbenih atov, internih usmeritev ali navodil, ki so dostopni zgolj nekaterim najvišjim slojem oblasti.

nimam dokazov, da je finančni aspekt ključno vplival na izvedbo izbrisa, je dejstvo, da so izbrisani ostali brez pravic iz socialnega in zdravstvenega varstva ter brez stanovanjskih pravic, nesporno. Posledice izgube teh pravic mnogim od njih še danes onemogočajo vzpostavitev »normalnega« življenja.

10.9 Izbris in suverena oblast

V prejšnjem delu poglavja sem pokazala, da se sodobne oblike državnega vladanja izvajajo kot poskus regulacije populacije. Foucault (2007, 101) se sprašuje, kako se v tehnologiji oblasti, katere cilj je življenje, izvaja pravica do ubijanja, če drži, da moč suverenosti vse bolj popušča, medtem ko regulacijska oblast vse bolj napreduje. Zdi se, da je bistvo suverene oblasti v sodobnih administrativnih državah težko izluščiti, saj vsak zakon stremi k doseganju nekega cilja, torej posnema logiko upravljanja. Ali je šlo v primeru izbrisa zgolj za upravljanje prebivalstva? Kateri vidik znotraj tega lahko razumemo kot vidik suverene oblasti? Kot bom pojasnila v tem delu poglavja, se suverena oblast izraža predvsem v odločitvah o življenju in smrti, saj gre pretežno za oblast jemanja – jemanja življenja, teles in stvari.

Foucault bistvo sodobne suverene oblasti najde v rasizmu, ki ga opredeli na nekonvencionalen način, in sicer kot sredstvo, ki v območje življenja uvede prelom med tistim, kar mora živeti, in tistim, kar mora umreti, pri čemer ne gre niti za vojaško niti vojno ali politično razmerje, pač pa za biološko razmerje (Foucault 2007, 102); biološko v smislu, da ogroža obstoj neke vrste, rase ali nacije, njeno čistost, njeno zdravo jedro.¹⁵² Čeprav njegovih predpostavk o državnem rasizmu ni mogoče v celoti aplicirati na primer izbrisanih, se mi zdi, da lahko služijo kot izhodišče razprave o tem, da suverena pravica nikoli ni bila odpravljena.

Rasizem je namreč zanj pogoj za izvajanje pravice do ubijanja, pri čemer ne gre zgolj za neposredni umor, temveč za »vse, kar lahko pomeni posredni umor: dejstvo, da nekoga izpostavimo smrti, da nekatere izpostavimo večji življenjski nevarnosti, ali čisti preprosto, politična smrt, izgon, zavračanje« (Foucault 2007, 103). Rasizem je izhajajoč

¹⁵² Njegov koncept rasizma razbija iluzijo, da je možno izključevanje zagrešiti zgolj v odnosu do drugega naroda ali raso. Kot pravi Arendt (2007, 331), je tudi Hitler svoje množične poboje začel z omogočanjem milostne smrti neozdravljivo bolnim, sklenil pa naj bi ga z likvidacijo »genetsko poškodovanih« Nemcev.

iz Foucaulta možno razumeti širše od rase. Denimo Kelly (2004, 62) pravi, da se *državni* rasizem izraža v sistemu in politikah držav, ki nekatere posameznike ohranjajo pri življenju (s pomočjo zdravstvenega in socialnega varstva), nekatere ubijajo ali segregirajo (prestopnike, pripadnike sovražne vojske), nekatere pa preprosto pustijo, da so izpostavljeni slabšim razmeram (izbrisani, revni, upokojenci, prebivalci revnih držav).

To, da so bili izbrisani izpostavljeni vsem od naštetega, ni nobenega dvoma. Toda ali je možno Foucaultev rasizem z izbrisanimi povezati na biološki osnovi? V tem pogledu je treba precizirati uporabo njegove besede *biološko*, s katero meri predvsem na koncept populacije, ki so razume z vidika biopolitike, se pravi, populacije kot biološke vrste, kamor spada tudi nacija. Torej izbris kot suverena pravica do ubijanja je bil namenjen saniranju notranjih in zunanjih nevarnosti za populacijo, ki posledično pomeni tudi njeno okrepitev in moč. Rasizem pojasnjuje ne le izbris, temveč tudi to, zakaj je bil večji del državljanov drugih republik SFRJ sprejetih v državljanstvo Slovenije – ker niso bili razumljeni kot grožnja populaciji in državi. V tem pogledu gre za obliko državnega rasizma (ne za rasizem v smislu sovraštva do drugih ras) oziroma za biopolitično izključevanje, ki ne potrebuje temelja v genetskem ali etničnem razlogu – dovolj je že domneva, da posameznik škoduje družbi (Kelly 2004, 62).

Suverena oblast je za primer izbrisanih relevantna tudi z vidika, da izvaja zakone, ki so bistveni za ohranjanje vladavine s pomočjo podrejanja zakonu. V primeru izbrisa je tako moč zaznati elemente militarističnega režima, ki po mnenju zahteva popolno poslušnost brez izjeme, pri čemer med legitimnostjo, lojalnostjo in podrejanjem ne sme biti nobene napetosti, saj so tisti, ki podvomijo o režimu, in tisti, ki se v celoti ne podredijo politični avtoriteti, obravnavajo kot posamezniki, nelojalni državi in naciji (Coppeters 2004, 74). Raziskovalci, ki so poskušali razumeti izbris, so se velikokrat spraševali, zakaj so uradniki izvedli izbris in zakaj nihče od njih v zvezi s tem ni ukrepal. Zakaj so vsi slepo ubogali ukaze nadrejenih?

Nekateri so na to vprašanje poskušali odgovoriti s konceptom banalnega zla, ki ga je razvila Hannah Arendt. Ta izhaja iz pričevanj Adolfa Eichmanna, enega najpomembnejših nacističnih funkcionarjev na sojenjih v Jeruzalemu, kjer je H. Arendt odkrila, da je imel z Judi, ki jih je dnevno pošiljal v smrt, celo prijateljske odnose.

Svojih dejanj ni izvajal zaradi sovraštva, temveč »preprosto ni nikoli spoznal, kaj dela« (Arendt, 2007, 330). Njegova dejanja naj bi izhajala iz želje po napredovanju, kar Arendt sklepa na podlagi tega, da je na zaslišanju ure in ure pojasnjeval, kako je bilo mogoče, da je dosegel le čin podpolkovnika (prav tam). Banalno je zanjo to, da v Eichmannu ni mogoče najti demonske globine, kar pa ne pomeni, da gre za nekaj običajnega. Podobno lahko trdimo za izbris, saj uradnikov, ki so ga izvajali, ni gnalo sovraštvo do tujcev, temveč njihova težnja podrejanja svojim nadrejenim, njihovim navodilom in zakonom (Kogovšek Šalomon 2011, 145). Vendar tam, kjer H. Arendt prepoznava banalnost, sama vidim moč in vpliv diskurza vladajoče oblasti, saj izhajam iz stališča, da diskurz oblikuje delovanje ljudi. Banalnost zla po moji presoji ne izhaja iz želje po napredovanju, temveč iz težnje po podrejanju. Tu imata vpliv predvsem diskurz suverene oblasti (ki se kaže v zahtevi po izvajanju ukazov nadrejenih) in diskurz nacionalizma (ki omogoča percepcijo sočloveka kot manjvrednega drugega).

Nobenega dvoma ni, da je Eichmann opravljal svoje naloge tudi zato, ker je želel napredovati po službeni hierarhiji. Toda to ne pomeni, da se z vrednotami in cilji nacizma ni tudi osebno strinjal. Z drugimi besedami, svoje naloge bi opravljal tudi, če ne bi bil ambiciozen in častihlepen, saj je verjel in se strinjal z doktrino nacizma. Podobnega mnenja je tudi Bettina Stangneth, ki je raziskovala življenje Eichmanna v Argentini, preden je v Jeruzalemu pričal na sodišču, in je v svojo analizo vključila številne informacije, ki H. Arendt niso bile na voljo. Med drugim je analizirala zapise pogovorov, ki jih je imel Eichmann s svojimi kolegi, nekdanjimi nacističnimi sodelavci. Kot pravi Stangneth (2015) v svoji knjigi *Eichmann pred Jeruzalemom*, je Eichmann v svojih pričevanjih H. Arendt zavedel, saj v njegovem delovanju ni nič banalnega, nič nepremišljenega. Ravno obratno, Stangneth ugotavlja, da so bila njegova dejanja z vidika nacistične ideologije povsem premišljena, pravilna in etična. Kot je razvidno iz transkripcije njegovega pogovora, se je v celoti strinjal in podpiral nacistični načrt tudi zasebno:

Moram ti odkrito priznati, da če bi izmed 10,3 milijona Židov, zabeleženih s strani Korherrja (statistika v okviru SS), jih ubili 10,3 milijona, potem bi bil zadovoljen in bi rekel, dobro, uničili smo sovražnika. Ker je večina teh Židov ostala živih s pomočjo goljufanja usode, si rečem, to je usoda želela, in moram se podrediti usodi in božji previdnosti. Izpolnili bi dolžnost do naše krvi, do naših ljudi in do svobode vseh ljudstev, če bi uničili najbolj pretkan duh sodobnega človeštva. Ker tega nismo naredili, ti pravim,

da se bodo naši otroci morali soočiti z agonijo in nesrečo našega neuspaha, in morda nas bodo preklinjali. (Bascomb 2010, 88)

Kar se H. Arendt sprašuje je, kako je mogoče, da so v nacistični Nemčiji človeška bitja postala nezmožna razlikovati med tem, kaj je prav in kaj narobe. Njeno vprašanje ne omogoča enostavnega odgovora. Med drugim tudi zato, ker je človeška presoja vedno odvisna od diskurza, v katerem se pojavlja. Zato se mi zdi, da moramo, če želimo razmeti, zakaj je do tega prišlo, najprej (začasno) opustiti vzvišeno mesto, s katerega ocenjujemo trditve resnice in etiko dejanj v absolutnem smislu. Priznati moramo, da je naše stališče, ki omogoča kritiko genocida kot zločina proti človečnosti, (zgolj), eno izmed možnih razmišljanj, ki se v odnosu do tega dejanja pojavlja. To stališče ne zahteva, da opustimo kritiko kršitev človekovih pravic v imenu nihilizma, temveč nam omogoča vpogled v učinkovanje oblasti in vednosti na delovanje ljudi. Na tem mestu je zato pomembnejše vprašanje, kako je sploh mogoče, da se v 20. stoletju pojavi in uveljavi diskurz, ki tako odstopa od diskurza enakosti in pravic človeka. In tudi, zakaj so se ljudje podredili temu in ne drugemu diskurzu? To vprašanje je kvalitativno drugačno od vprašanja moralne presoje posameznika, ki se, kot vemo, spreminja v prostoru in času.

Kako lahko ta izhodišča uporabim za analizo izbrisa? Ta izhodišča mi omogočajo pojasniti stališče, da pri izvajalcih izbrisa, ki »se obnašajo, kot da so zgolj kolesca stroja« (Jalušič 2007, 108), ne gre za nezmožnost vrednotenja in etičnega presojanja lastnega ravnanja, temveč za vpliv diskurza, ki usmerja njihova dejanja, pri čemer izhajajo iz prepričanja, da iz tega ali onega razloga ravnajo prav. Uradniki so »ravnali prav« bodisi zato, ker so se strinjali z izbrisom, bodisi zato, ker so se strinjali s tem, da je treba nadrejene ubogati. Torej so o svojih dejanjih etično presojali vsaj dvakrat. Prvič, ko so ljudi dejansko brisali iz registra stalnega prebivalstva, in drugič, ko so »reševali« status oseb v upravnih postopkih. V obeh primerih so se odločili za podreitev diskurzu nacionalne države oziroma suverene oblasti, ki sledi načelu podrejanja ukazom in zagotavljanja nacionalnih interesov. Torej gre za premoč tega diskurza, ki je zožil posameznikovo polje percepcije ter izključil nabor pojavov, jih označil kot neresnične ali nepomembne. Njihova etična presoja se torej ni izvajala znotraj diskurza človekovih pravic, enakosti ali sočutja, temveč znotraj diskurza suverene oblasti in nacionalne države. Presoja, ki izhaja iz sočutja do soljudi, je namreč

zgolj ena od možnih ravni etične presoje, ki se veže na poseben diskurz. Etičnost dejanj (kaj je prav in kaj narobe) se lahko ocenjuje tudi glede druge diskurze, kot je diskurz države, ekologije, zdravja, razvoja, kozmopolitizma, etike živali, kastnega sistema, suženjstva, fevdalizma itd.

S tem ne želim zanikati koncepta banalnega zla ali problema nemišljenja kot odsotnosti poglobljenega razmišljanja in etične presoje o kaki stvari. Zdi se, da želim isto stvar povedati na drugačen način. Izpostaviti namreč želim, da posameznik ne more izgubiti zmožnosti etične presoje, temveč da je ta presoja posledica vpliva enega diskurza in ne katerega drugega. Se pravi, dejstvo, da so uradniki brez oporekanja izvedli izbris, kaže, da so se podredili etičnim pravilom suverene oblasti, ne pa etiki človekovih pravic. O tem pravzaprav razpravljam skozi celotno disertacijo, ko poskušam pokazati, zakaj in katera pravila so tista, ki legitimirajo omejevanje dostopa do pravic. Z vidika zastavljenih teoretskih izhodišč je ključno vprašanje, katera pravila in zakaj so prevladala nad nekimi drugimi. Treba je pogledati, kateri sta bili tisti vednost in »resnica«, ki sta upravljali vedenje ljudi (Foucault 2001, 155) in sta služili za kriterije opredeljevanja pravih in napačnih odločitev. To, da so uradniki vedeli, da izbrisani zaradi brezpravne situacije trpijo, a jih njihova stiska ni prepričala, da bi ukrepali, po mojem mnenju ne pomeni, da so sebi odvzeli zmožnost političnega razsojanja, temveč to, da so politično razsodili oziroma, natančneje, se politično *podredili*.¹⁵³ V tem primeru se kaže moč nacionalizma in nacionalne države ter nemoč človekovih pravic. Nekdo od mojih sogovornikov je enako ocenil delovanje Slavka Debelaka:

On je bil vojak partije, ne vem, kako bi rekel. On je tako zagovarjal, da je to prav, in on je, ne vem ... Ne morem verjeti, da je bil on magister. Ne morem verjeti, da ni imel nekega ..., da ni bil sposoben razumeti nekega drugega pristopa, recimo. Ali ga pa ni hotel ... On ti je znal povedati, zakaj si naredil napako. (Posneto pričevanje 12)

To potrjuje, da oblast ne potrebuje prisile, da deluje. Ironično je prisila potrebna tam, kjer se kaže pomanjkanje oblasti. Potrjuje pa se tudi stališče, da oblast ustvarja subjekte, deluje skozi njih, tako da uvaja svoje mesto resnice in ustvarja ubogljiva telesa. To, »da so zgolj ubogali zakon«, kaže, da so ga ubogali prostovoljno. Veliko nam o izvedbi izbrisa pove psihologija družbenega konformizma. Posamezniki se namreč večinoma

¹⁵³ Vloga politične elite in vodij je tu ključnega pomena, saj ukaz prihaja od njih in lahko s svojim delovanjem odločilno vplivajo na izvajanje in intenziviranje nasilja in sovražnosti (Staub 1999).

počutijo udobneje, ko zagovarjajo ideje večine, tudi če se z njimi morda ne strinjajo. Stališče večine jih lahko zapelje do te mere, da spremenijo svoje prvotno mnenje in se pridružijo dominantnem pogledu, s katerim se morda najprej sploh niso strinjali. Te ideje se ne širijo zgolj vertikalno od zgoraj navzdol, temveč tudi horizontalno med ljudmi in se ohranjajo tudi »ko nihče ne gleda«. Neprilagajanje dominantnim vrednotam lahko vodi k občutku izključenosti, medtem ko konformnost prinaša udoben občutek varnosti.¹⁵⁴

V primeru izbrisa se je oblast izvajala skozi celotno družbeno telo, saj ne le da ni ukrepal nihče od uradnikov, tudi sodniki, pravniki in odvetniki niso bistveno odstopali od navodil oblasti, čeprav so mnogi vedeli za zmote takšnega ravnanja. Težnja po podrejanju oblasti in nacionalistična logika sta prevečali ves javni diskurz in si prisvojili vse pore družbenega in političnega delovanja, ne da bi njeno implicitno prisotnost večina ljudi sploh opazila, kaj šele problematizirala (Bajt 2008, 194). Novinar Mladine pravi, da so se tisti redki, ki so sredi devetdesetih pisali o izbrisanih, pogosto soočali z vprašanji, »Zakaj je o tem treba sploh pisati?«, »Pa saj to so kljub vsemu agresorji.« in »Ali misliš, da nam to dviga naklado?« (Mekina 2007, 158). Se pravi, pravniki, mediji, politiki, uradniki, šolski sistem, celotna slovenska populacija, vključno s tistimi državljani drugih republik, ki so zaprosili za državljanstvo po 40. členu, so dovoljevali takšno ravnanje.

Dejstvo brezpogojnega podrejanja pa morda niti ni toliko presenetljivo. Kakšno pravno zavest naj imajo sodniki, ki so desetletja sodili skladno z zahtevami totalitarnega režima, se pravi, mimo prava človekovih pravic? Kakšno zavest o človekovih pravicah naj imajo uradniki, ki so desetletja dolgo poslušno sledili avtoritarnemu režimu, v katerem je bilo lahko vsakršno nasprotovanje radikalno sanirano? Gre le še za en dodaten dokaz, kako oblast deluje skozi posameznike in jih ustvarja kot subjekte, ubogljiva telesa, ki ne morejo preseči miselnega okvira oblasti, tudi ko je ta že

¹⁵⁴ Zanimiv primer družbenega konformizma je eksperiment, izveden v čakalnici zdravstvene ordinacije. Deset izvajalcev eksperimenta je sedelo v čakalnici in ob vsakem zvočnem pisku vstalo in ponovno sedlo na svoj stol. Naključna opazovalka, ki je prišla na zdravniški pregled, je sprva nelagodno opazovala nenavadno dogajanje, potem pa po tretjem pisku tudi ona začela vstajati, ne da bi vedela, zakaj v resnici to počne. Vstajanje ob zvočnih piskih se je nadaljevalo, izvajalci eksperimenta pa so posamično vstopali v ordinacijo. Ko je na koncu naključna udeleženka ostala zadnja v čakalnici, je ob vsakem zvočnem pisku še vedno vstajala. Ob tem je prišel naslednji naključni udeleženeec in tudi on kmalu začel posnemati njeno vstajanje. Čakalnica se je napolnila z več naključnimi udeleženci, med katerimi so se na koncu vsi odločili za vstajanje ob zvočnih piskih.

zamenjana. Staub (1999, 309) celo pravi, da gre pri tem za kulturno značilnost nekaterih skupnosti, ki je rezultat stopnje družbenega poudarjanja spoštovanja in podrejanja pravilom nadrejenih. Da na slovenskem veje duh podložnosti, vemo vsaj že od leta 1910, ko Cankar v svojih Hlapcih zapiše: »Hlapci! Za hlapce rojeni, za hlapce vzgojeni, ustvarjeni za hlapčevanje! Gospodar se menja, bič pa ostane in bo ostal na vekomaj, zato ker je hrbet skrivljen, biča vaje in željan!«

10.10 Golo življenje v nacionalni skupnosti

Odvzem pravic državljanom drugih republik SFRJ je več let ostal prikrit. Izbris je bil izveden brez pravne podlage, tako rekoč tajno, saj so se tudi sami izbrisani s svojim novim statusom seznanili šele ob uveljavljanju določenih pravic ali ob poskusu menjave osebnih dokumentov. Ob tem se postavlja vprašanje, zakaj je preteklo toliko časa, da je njihov nepravni položaj dosegel širšo javnost in, še pomembneje, zakaj je bilo potrebnega toliko časa, da so bile kršitve človekovih pravic sploh artikulirane. V nadaljevanju pojasnujem, da je na to precej vplivala dehumanizacija izbrisanih, ki se kaže kot eden pomembnejših pogojev za odvzem pravnega statusa, saj lajša izvajanje množičnih kršitev človekovih pravic. Obenem pokažem na problematičnost golega življenja, ki ga producira nacionalna država in s tem ohranja številne ljudi na mestu izključenega subjekta.

Dedić (2003, 101) in Kogovšek Šalomon (2011) izbris pojasnujeta s pomočjo Baumanove analize holokavsta, ki v ospredje postavlja tri bistvene pogoje: prvič, prakse, ki jih izvajajo uradniki, morajo biti avtorizirane oziroma ukazane od nadrejenih; drugič, delovne naloge uradnikov morajo biti rutinizirane in razdeljene med posamezne uradnike, s čimer se uradnik osredotoči zgolj na izpolnjevanje zakonskih zahtev in se ne zmeni za končni učinek svojega početja; tretjič, žrtve kršitev morajo biti dehumanizirane, se pravi, da uradniki nanje nehajo gledati kot na soljudi, sosede, prijatelje, sodelavce, znance.

Jaz sem tu v Celju in te ljudi na upravni enoti poznam. Tja sem prišel tako, kot da se poznamo. In rečem: »Kaj pa je tole?«. Ona odgovori: »Ja, saj ti pa nisi tu«. »Kako nisem?« »Ja, ne, nisi, zdaj si tujec.« »Kak tujec?« »Glej, tako je.« »Aha, tako je.« Pa najprej misliš, da je napaka, pa vidiš po tem čez nekaj časa, da ni, da iščejo pri tebi

potrdilo o znanju slovenskega jezika. Potem pa vidiš, da je vrag šalo odnesel. (Posneto pričevanje 12)

Kot ugotavlja Kogovšek Šalamon (2011), je pogoj za takšno dehumanizacijo odvzem pravnega statusa, ki v resnici pomeni odvzem prostora v svetu. Hannah Arendt pravi, da ti ljudje s tem niso oropani pravice do svobode, temveč pravice do delovanja; ne pravice misliti o čemerkoli, temveč pravice do mnenja (Arendt 2003, 377), s čimer jim je odvzeta tudi možnost učinkovitega varstva svojih interesov in koristi. Za H. Arendt ima besedna zveza imeti prostor v svetu poseben pomen. Nanaša se na posameznikovo pomembnost in možnost delovanja ter izražanja, na to, da ima nekdo možnost vpliva, da ima svoj glas in mnenje, ki šteje. Imeti svoj prostor v svetu pomeni biti član politične skupnosti in se neizogibno povezuje z vprašanjem pripadnosti in priznavanja (Kesby 2012, 6). Po mnenju avtorice je poleg pravne zaščite posameznika pomembna tudi njegova zmožnost politične participacije, saj ravno dostop do politične sfere in efektivna možnost izražanja mnenja omogočata enakost članov družbe; posamezniki bi morali biti ocenjevani glede na svoja dejanja in mnenja, na pa glede na osebne značilnosti in okoliščine.

V primeru izbrisanih se potrjuje tudi stališče H. Arendt, da beda brezpravnih ni v tem, da bi bili oropani življenja, temveč v tem, da ne pripadajo več nobeni skupnosti – ne v tem, da niso enaki pred zakonom, temveč da zanje ne obstaja noben zakon (2003, 376). Izbrisani niso mogli nastopiti iz nobene pravne niti ideološke legitimne pozicije, da bi uveljavili svoj interes – bili so tujci na pravno-tehnološki kot tudi politično-ideološki ravni. Foucault (2008, 9) pravi, da »vemo, da nimamo pravice reči vsega, da ne moremo govoriti o vsem v kakršnih koli okoliščinah in da končno, kdorkoli ne more govoriti o čemerkoli«. Njihova beseda je bila dolgo neresnična in nepomembna in se je kazala v nezmožnosti preseganja statusa nepomembnega subjekta. Številni izbrisani so to stanje opisovali kot stanje popolne onesposobljenosti, ko človek ne more opravljati najosnovnejših stvari. Mnogi so se poleg tega soočali s strahom pred deportacijo, kar jim je še dodatno onemogočalo, da bi se postavili zase kot žrtve in nosilci človekovih pravic.

Mislim, to so, to so grozne stvari. Enostavno živ si, a ne obstajaš. Jaz ne bi rad, da kdo to doživi. Ker to je nekaj groznega, res. Enostavno si živ, pa ne smeš nič početi. Kamor koli se obrneš, vse imaš zaprto. (Posneto pričevanje 5)

Nisem smel voziti, nisem smel ničesar, kar brez vseh dokumentov si ostal. Zdravniških dokumentov, vozniške in tako naprej. (Posneto pričevanje 9)

Z odvzemom pravnega statusa so bili postavljeni zunaj skupnosti. Izgubili so pravno osebnost, ki bi jim omogočala podlago za vključitev vanjo. Pravna osebnost namreč daje posameznikovim dejanjem pomen, ki ga sicer ne bi imela. Gündoğdu (2015, 99) pravi, da ni povsem jasno, zakaj ima prepoznanje posameznika v pravnem smislu takšne eksistencialne posledice. Prav tako je po njenem mnenju težko razumeti, zakaj odsotnost tega statusa posameznika prepušča golemu življenju. Pravna osebnost se kaže kot pogoj obstoja človeka onkraj naravnih pogojev njegovega nastanka. Z besedami Balibarja (2004, 320) se v tem vidi preobrat zgodovinskega in teoretičnega odnosa med človekom in državljanom, saj ponazarja, kako je državljanstvo ustvarilo človeka, in ne človek državljanstvo. Ta preobrat povezuje idejo pravice do političnega članstva z vprašanjem »vključitve izključenega«, ki se nam v današnjem času zdi tako neizogibno (glej poglavje 8.6). Tu ne gre zgolj za izbrisane, gre za oblike izključevanj, ki jih danes jemljemo kot samoumevne in so potrebne za vzdrževanje obstoječega družbenega reda.

Vezovnik (2010) opaža, da je bila v medijskem diskurzu ustvarjena podoba o izbrisanih, ki je poskušala s pomočjo retorike t. i. človeške zgodbe v bralcih vzbuditi čustva in sočutje do izbrisanih. Problematika izključenih je bila tako s politične ravni večinoma prenesena na raven vsakdanjega življenja oz. humanitarno raven. Sočutje kot podlaga za odločanje o pravicah ljudi zmanjšuje percepcijo njihove politične enakopravnosti, saj je odločitev prepuščena moralni in ne pravni presoji. Posledično se osebe znajdejo znotraj pogojev, ki jih določata dobra volja in velikodušnost drugih ljudi (glej Gündoğdu, 2015).

Ko sem prišel na banko dvignit plačo, mi je uslužbenec rekel: »Uredite si dokumente.« Pa mi je dal plačo. Ko sem prišel drugič, mi je rekel, da mi ne da plače, ker nimam dokumentov. In potem sem vzel star potni list – tisti, ki je bil veljaven, so mi ga vzeli in preluknjali. Starega sem vzel in šel na banko pri Stari cerkvi, kjer je bila neka uslužbenka ... Ko sem pokazal svoj dokument, mi ga je samo vrnila in mi dala plačo. Jaz sem deset let samo pri tej uslužbenki dvigal plačo, drugače je ne bi dobil. Ne bi dobil plače. Ona je vedela, kakšna pravica je to, da jaz lahko dobim plačo. Tako je to bilo. In mi je izplačevala ves čas. Sem šel na banko pogledat, če je bila ona pri okencu in sem se pojavil pri njej. (Posneto pričevanje 9)

Kot vidimo, takšno življenje postane odvisno od dobrodelnosti in ne pravice, saj ne obstaja nobeno pravo, ki jim te pravice dodeljuje, življenje teh ljudi pa izgubi politični pomen (Gündođdu 2015, 113). Sočutje ne zahteva dolžnosti. Humanitarni pristop k človekovim pravicam je problematičen ne zgolj zato, ker ljudi potiska v prekaren položaj, temveč tudi zato, ker ponovno vpisuje njihovo brezpravnost kot negovorečih subjektov. Izbrisani so v takšnem diskurzu nastopali kot žrtve kratenja socialnih in ekonomskih pravic, ne pa političnih, kar vpliva na relevantnost njihovega življenja v političnem smislu. Tudi ko poskušajo spregovoriti, so njihove izjave brez učinka in nerazumljene.

Tudi tožba *Kurić in drugi proti Sloveniji* je bila na Evropsko sodišče za človekove pravice vložena na podlagi kratenja pravice do družinskega življenja. Čeprav je bila posredno s tem ugotovljena kršitev političnih pravic, denimo pravica do nediskriminacije, in je bila v primeru izbrisanih uspešna, pa tožba ni spodbudila razmisleka o golem življenju in politični (i)relevantnosti življenj nezakonitih tujcev, beguncev, nedokumentiranih migrantov itd. Namreč sodba evropskega sodišča je na koncu potrdila uveljavljeno izključevanje iz politične skupnosti, saj je odločila, da morajo izbrisani ponovno postati nosilci pravic kot člani te skupnosti. Golo življenje, ki so ga presegli, še naprej obstaja v enakih oblikah izključevanj, le da ne zadeva več njih neposredno.

Trojica *država – populacija – ozemlje* predstavlja ključne parametre političnega odločanja o kategorijah članstva in omejevanja univerzalnega prava človekovih pravic. Nacionalna država pozna vrsto izključevanj, ki postavljajo človeka na raven golega življenja. Če bi želeli tovrstno izključevanje preseči, bi se morali zavzemati za pravice na osnovi univerzalne človeškosti oziroma kot pravi Balibar (2004, 312), intenzivne univerzalnosti ali enakopravne svobode, s katero bi si priznali recipročnost in izključili izključevanje ter onemogočili odvzem prostora v svetu, na podlagi katerih koli razlogov. Tako pa iskalci mednarodne zaščite, begunci, nedokumentirani migranti še vedno ostajajo brez pravic, izključeni iz javnega prostora, ki bi jim omogočal biti, delovati in govoriti v skupnosti akterjev, nekateri pa tudi iz ekonomskega prostora, ki bi jim omogočal izvajanje vsakodnevnih družbenih aktivnosti in jim dajal občutek

vrednosti¹⁵⁵ (Gündoğdu 2015). Zahtevati politične pravice brezpravnih pomeni vzpostavljati suverenost brez izključevanj oziroma legitimirati mesta izključenega subjekta. Ali je možno vzpostaviti enakopravno svobodo, se pravi nacionalno suverenost brez izključevanj, pa je seveda drugo vprašanje.

10.11 Sklep

V poglavju sem pokazala, da se v izbrisu prepletajo predpostavke etničnega in državljanskega nacionalizma, pri čemer se prvi izraža skozi implicitne predpostavke o političnih lojalnostih na osnovi etničnosti, medtem ko se drugi kaže na povsem manifestni ravni skozi politike izključevanja političnih sovražnikov in nelojalnih ljudi. Izbris sem poskušala pojasniti znotraj dveh različnih retorik, ki delujeta povsem enako. V ospredje sem postavila racionalnost delovanja suverene in upravljalvske oblasti ter ju navezala na zločin izbrisa. S tem sem poskušala zapopasti izbris kot celoto in ga opisati v podrobnostih. Poskušala sem izpostaviti tudi premoč diskurza nacionalizma, ki je povsem onemogočil idejo človekovih pravic. Ker se študija primera osredotoča na mikroraven analize pravic, sem želela pokazati tudi, da je bil diskurz nacionalizma tisti, ki je bistveno zaznamoval identiteto ljudi. Pri tem sem sledila izhodišču, da moderna oblast temelji na formaciji subjektov, ki presega družben ali političen nadzor, saj se izvaja prek subjektovega samodiscipliniranja in samonadziranja in ne s pomočjo prisilnih sredstev. Poskušala sem pojasniti, da nacionalni subjekt kot produkt oblasti posnema njeno delovanje in prek svoje identitete – ki je produkt oblasti – ohranja oblastne strukture in načine izključevanja. Čeprav ljudje nismo zgolj pasiven odraz diskurza, pa vendarle delujemo v okviru možnosti in na podlagi vrednot, ki nam jih ponuja dominanten diskurz. Ko smo bili Slovenci ustvarjeni kot nacionalni subjekt, smo skozi svojo jezikovno, kulturno, nacionalno identiteto postali hkrati tudi sredstvo njegove reprodukcije, saj so cilji nacionalizma postali tudi naši zasebni cilji (Zake 2002). To se je pokazalo tudi pri interpretaciji človekovih pravic, ki so bile prisotne v zahtevah slovenskega osamosvajanja. Kot se je izkazalo v primeru izbrisa, so bile lahko interpretirane zgolj v smislu suverene izjeme, po kateri pripadajo nacionalno lojalnim ljudem.

¹⁵⁵ H. Arendt ocenjuje politično aktivnost kot pogoj človeškosti, vendar v svojem besedilu *Vita Activa* pokaže, da je človeškost pogojena tudi z drugimi aktivnostmi, denimo z delom in zaposlitvijo. S tem pokaže, da k prepoznanju posameznika kot človeka prispevajo tako politične kot nepolitične dejavnosti.

11 ČLOVEKOVE PRAVICE IZBRISANIH V LOKALNEM OKOLJU

Eno pomembnejših vprašanj te disertacije je, kako se človekove pravice realizirajo na osebni oziroma intersubjektivni ravni. To poglavje je zato posvečeno analizi človekovih pravic v mikrokontekstu in z vidika posameznih družbenih akterjev. Še vedno so v središču analize izbrisani prebivalci Slovenije, saj so vzorčen primer stičišča nacionalizma in človekovih pravic. Posebno pozornost namenjam razumevanju, kako ljudje razumejo sebe ali druge kot nosilce človekovih pravic. Pri tem ves čas sledim vprašanju vpliva nacionalizma in se sprašujem, ali razumevanje človeka, kot ga konstituira ideja človekovih pravic, sploh obstaja? Ali so ljudje kot subjekt nacionalizma zmožni zapopasti sebe in druge kot človeka zunaj nacionalnih determinant? To vprašanje se mi zdi še posebno pomembno z vidika izbrisanih samih, ki so bili žrtve kratenja pravic. Prav tako je to vprašanje pomembno z vidika razumevanja žrtev in nosilcev človekovih pravic. Kdo je sploh zmožen misliti človekove pravice? Politiki? Pravniki in sodniki? Slovensko javno mnenje ali izbrisani? V nadaljevanju pojasnjujem, kateri so bili razlogi in pogoji, ki so izbrisanim omogočili legitimno pozicijo njihovih zahtev in kakšno vlogo ima prepoznavanju pravic birokracija. Z analizo parlamentarnega diskurza, javnega mnenja in intervjujev z izbrisanimi pokažem, katere so tiste vrednote, ki osmišljajo in prilagajajo človekove pravice tako, da te postanejo smiselne za različne deležnike.

11.1 Preseganje golega življenja

Douzinas (2000, 275) pravi, da je ena najpomembnejših funkcij pravic, da vzpostavljajo osnovo prepoznavanja in konstitucije posameznika kot polnopravne osebe. Izbrisani so torej z odvzemom pravnega statusa in pravic izgubili osnovne pogoje, ki bi jim omogočali biti »cele osebe«. Na vprašanje, kaj so človekove pravice, je ena od mojih sogovornic odgovorila: »So prva stopnica, da lahko človek sploh normalno živi.« So torej minimum obstoja v naši družbi. Toda posameznikova izkušnja, kaj pomeni biti življenja vreden človek, je vedno umeščena znotraj družbenih odnosov; je intersubjektivna in odvisna od posameznika kot tudi od neposredne okolice, v kateri živi. Torej, če živimo v družbi, ki se osmišlja z vrednotami banalnega nacionalizma

(glej Billig 1995), posledično tudi sami sebe razumemo znotraj teh predpostavk, ki ne nazadnje vplivajo na prepoznavanje sebe kot nosilca človekovih pravic. V nadaljevanju želim izhajajoč iz tega pokazati, kako so strukture nacionalne države onemogočile učinkovit boj za človekove pravice in učinkovale na samopercepcijo izbrisanih kot žrtev kratenja pravic.

Izbrisani so svojo stisko reševali različno. Nekateri so zapustili Slovenijo, nekaterim je uspelo pridobiti državljanstvo po spremembi zakona o državljanstvu iz leta 2002. Nekateri so pridobili dovoljenje za stalno ali začasno bivanje po zakonu o tujcih, medtem ko so drugi živeli brez kakršnegakoli zakonitega statusa, se pravi brez vseh pravic.¹⁵⁶ Malone vsi so se soočali z birokratskimi težavami, ki so jim onemogočale ureditev statusa, vendar so svoj položaj razumeli zelo različno. Sprva se pogosto sploh niso prepoznali kot žrtve kršitve, med njimi so nekateri za svoje težave krivili sebe ali svoje bližnje.

Jaz sem čutil dvojno krivico. Eno zaradi države, eno pa zaradi mojega očeta, ker ni šel in vložil prošnje za državljanstvo. V tistem trenutku, ko se je to zgodilo, pa sem bolj krivil očeta, ker je imel možnost rešiti, ker smo vedeli, kje je rešitev. Ker bi bilo vse rešeno. (Posneto pričevanje 7)

Jaz sem od začetka vedel, da nisem nič kriv, to sem vedel ... Ampak napadla me je družina, ki tega ni razumela. (Posneto pričevanje 2)

Tega nisem razumel kot napad, ampak sem rekel: »To moram rešiti drugače. Moram razmišljati, kako bom rešil družino ..., ne smem izgubiti morale.« (Posneto pričevanje 1)

Slovenski politični prostor in sistem pred odločbo Ustavnega sodišča št. U-I-284/94 (US RS 1999b) o neustavnosti *Zakona o tujcih* nista omogočala veliko možnosti učinkovitega boja za človekove pravice. Preseganje golega življenja je bilo odvisno od posameznikovih nadčloveških naporov in humanitarnosti drugih ljudi. Zanimivo, nekateri so izpostavili svojo vztrajnost, iznajdljivost in tudi slovenskost kot razlog, ki jim je pomagal pri reševanju težav. Za ilustracijo navajam nekaj primerov:

Meni je uspelo samemu izboriti si vizum za 12 vhodov-izhodov. Pa mi ne bi smeli dati tega vizuma. Samo niso več vedeli, kaj je z mano, ker sem tako poznal zakone in tako

¹⁵⁶ Vlada je septembra 1992 sklenila, da v skladu z *Zakonom o tujcih*, ki za pridobitev stalnega prebivališča določa kriterij treh let bivanja v Sloveniji, upošteva tudi obdobje pred osamosvojitvijo. Tako je bilo med letoma 1992 in 1997 izdanih 4893 dovoljenj za stalno prebivanje (ECHR 2012, 10).

naprej, da so mi šli na roko ... »da ga skinemo z dnevnega reda, ker je toliko dosadan, da bo še pobunil druge in bomo imeli še probleme«. Ključna je bila ta moja neverjetna upornost, da sem bil res zmešano pripravljen iti do konca. Nisem se uklonil. In dejansko tudi nisem imel kam. (Posneto pričevanje 2)

Mogoče me je reševalo to, ker nikoli nisem bil tak južnjak, bil sem bolj Slovenec. Tudi moja žena je Slovenka. Nikoli nisem gojil južnjaške tradicije. Mogoče je bilo moje obnašanje bolj slovensko kot južnjaško, pa so me zato sprejeli. (Posneto pričevanje 7)

Mogoče je mene rešilo, ker sem se znal priliznit. Veste, zelo pomembno je, kako se pogovarjate. Ta človek, ki je vodil imena na zavodu na zaposlovanje, mi je največ pomagal. Jaz sem mu tako povedal: »Gospod, jaz bom moral iti v Bosno oziroma Srbijo. Ko me boste poklicali, se ne bom mogel oglasiti v 24 urah. Vem pa, da je v zakonodaji, da če se ne oglasim v 24 urah, se me briše iz evidence.« Všeč mu je bilo, da sem tako pošten in je ugodil mojim željam. (Posneto pričevanje 15)

Številni primeri ponazarjajo, da so izbrisani pridobili osnovne pravice tako, da so zaprosili za dovoljenje za začasno bivanje in na podlagi tega za dovoljenje za stalno bivanje. Drugega izhoda iz brezpravne situacije niso imeli, kar pomeni, da so bili prisiljeni podrediti se in priznati premoč sistema nacionalne države. Kot začasni prebivalci so imeli nekaj osnovnih pravic, toda daleč od življenja, ki bi ga lahko imeli kot stalni prebivalci Slovenije.

Najbolj grozno je to, koliko denarja je šlo za prazen nič, koliko denarja ... Moja mama je morala 5.000 mark takrat dati za potni list, vizume, fotografiranje, vse te žive pizdarije. In to je bilo najbolj boleče, ko mi je rekla: »Jaz moram dati toliko denarja za to, ne morem ti zdaj kupiti tega.« To otroka najbolj boli, ko si nekaj želi. In potem je bolelo še to, da si živel na 22 kvadratih, ker nisi imel nobene pravice. Imeli smo dve sobici. In smo tam vsi skupaj spali. (Posneto pričevanje 3)

Izjave izbrisanih kažejo, da je bilo njihov položaj v tedanjem času težko argumentirati znotraj diskurza človekovih pravic, med drugim tudi zato, ker človekove pravice za zaščito posameznika niso bile tako uporabna kategorija kot danes. V kritičnem trenutku spoznanja, da nimajo več zakonitega statusa, so nekateri izbrisani odreagirali kot žrtve, ki se zavedajo kratenja človekovih pravic. V tem pogledu želim izpostaviti predvsem tiste, ki so zapustili državo in se vanjo niso poskusili vrniti. Ti so si morda res želeli vrniti se v svoje matične republike. Morda pa so zgolj priznali premoč nacionalizma, ki jih je nezakonito potisnil v ilegalo, kjer so spoznali brezizhodnost svojega položaja in se zaradi tega vrnili domov. Koliko je bilo takšnih, je seveda nemogoče ugotoviti. Toda ti

se niso razumeli kot žrtve, prvič zato, ker so tudi sami sebe percipirali kot nacionalnega »drugega«, in drugič tudi zato, ker jim nacionalna birokratska mašinerja ni ponujala nobenega vzvoda, da bi se lahko za pravice borili in si jih izborili. Kaj s tem mislim, ponazarja izpoved izbrisane, ki je kot mladostnik po spletu ostal okoliščin ujet v Srbiji in tako ločen tudi od staršev, ki so ostali v Sloveniji:

Leta 1993 sem se počutil, kot da me je Slovenija odpikala in da jaz več nimam možnosti, da bi prišel sem živeti. Se pravi, da enostavno ni šans. Takrat sploh nisem razmišljal, da bi se moral boriti za svoje pravice. V meni se je to zbudilo šele s tem prvim zakonom leta 2003 ali 2004. (Posneto pričevanje 6)

Človekove pravice so se za preseganje golega življenja in reševanje položaja izbrisanih izkazale za precej neuporabne. Ne le zato, ker kršitve niso bile prepoznane v birokratskih postopkih in na politični in pravni ravni, temveč ker se tudi sami izbrisani pogosto niso prepoznali ter nato reagirali kot žrtve kršitve in zahtevali svojih pravic. A ključno pri tem je, da jim birokratski in pravni sistem ni ponujal učinkovitega vzvoda konstitucije legitimne zahteve po povrnitvi statusa stalnega prebivališča. Da bi lahko posameznika razumeli kot nosilca človekovih pravic z izterljivimi ali dosegljivimi zahtevami, mora obstajati sistem splošnih vrednot, ki omogoča prepoznavanje tega posameznika kot nosilca pravic. Splošni sistem vrednot pomeni, da se sam prepozna in hkrati, da ga tudi drugi vidijo in prepoznavajo kot nosilca pravic (Douzinas 2000, 274); identiteta posameznika je namreč vedno hkrati tudi rezultat prepoznanja lastnosti posameznika od drugih. Z drugimi besedami to pomeni, da je za konstitucijo posameznika kot nosilca pravic ključno vzajemno prepoznavanje posameznikov kot moralno enakovrednih in enakopravnih oseb. To pa posledično pomembno vpliva na delovanje posameznika, ki so mu pravice kratene; sistem vrednot, ki ne prepozna posameznika kot enakopravnega in enakovrednega, mu precej onemogoča delovanje in boj za pravice. To na koncu privede do tega, da se niti žrtev kršitve ne obnaša kot samozavesten nosilec pravic, temveč se zaradi brezizhodnosti položaja in strahu umakne v ozadje.

Med izbrisanimi je bil strah. Nikamor nisem smela iti, ničesar nisem smela vprašati, ker sem se bala, da me bodo deportirali iz Slovenije. Jaz sem bila raje tiho iz nekega prepričanja, da če sem tiho, potem ne bodo vedeli zame in bom mogoče nekako ostala tukaj. (Posneto pričevanje 10)

Kot vidimo, je diskurz nacionalnega tudi v pogledu vplivanja na samopercepcijo izbrisanih odigral pomembno vlogo. Kvalitativni preskok v razumevanju sebe kot žrtve kršitve se v primeru prej omenjenega mladeniča, ki je ostal v Srbiji ločen od svojih staršev, pojavi šele leta 2003, ko je iz njegovih besed moč razbrati povsem drugačno stališče in zavest:

Pogoj za povrnitev statusa je bil, da si bil izbrisan in si nadaljeval življenje v Sloveniji, kar si moral dokazati [on je živel ves čas v Srbiji]. Sosed mi je rekel: »Ti bom jaz priča. Pri meni si bil v stanovanju v Kopru.« Odgovoril sem: »Pa ne morem lagati.« Ne, ne bom lagal, a veš. Ne bom, to je moja pravica, da sem tukaj. To je nekaj, kar mi pripada. (Posneto pričevanje 6)

Preseganje golega življenja se je v primeru izbrisanih lahko zgodilo le na nacionalni osnovi – z vključitvijo v skupnost na podlagi začasnega oziroma stalnega bivanja. Boj za človekove pravice, ki bi bil učinkovit na podlagi univerzalnosti pravic, je bil praktično nemogoč. To nam daje vpogled v enega od vidikov problema te disertacije, ki nam pojasnjuje, zakaj nacionalizem ni zmožen zagotoviti uresničevanja človekovih pravic na podlagi njihove univerzalnosti. Prvič zato, ker ne ponuja infrastrukture, ki bi omogočala prepoznanje (zgolj) človeka kot nosilca pravic. In drugič, ker ne ponuja vzvodov artikulacije pravic ljudi zunaj skupnosti zakonitih prebivalcev, s čimer učinkovito onemogoča in preprečuje boj za človekove pravice. Povedano drugače, izbrisani, ki se tudi sami pogosto niso prepoznali kot žrtve, so se bojevali za pravice, ki paradokсно sploh niso bile človekove (z vidika, da jih niso mogli utemeljiti v svoji človeškosti), temveč pravice, izhajajoče iz kategorij stalnega ali začasnega prebivalca, se pravi iz kategorij nacionalne države.

11.2 Človekove pravice v upravnih postopkih

Izbrisani so svoje težave najpogosteje reševali v upravnih postopkih, ki so se izkazali za neučinkovite z vidika prepoznavanja človekovih pravic in človeške stiske. Birokracija tako kot večina simbolnih sistemov omogoča različne interpretacije istih postopkov, toda posamezniki, ki se upirajo sistemu, se morajo bojevati na neposredni ravni pravil in odločitev, kjer pa birokratski odnosi na ravni upravnih enot ne omogočajo veliko uspeha. V prejšnjem poglavju sem pokazala, da je bila odločitev o izbrisu stalnih prebivalcev Slovenije politična in ni dopuščala veliko manevrskega prostora. V

nadaljevanju pa se osredotočam na vprašanje, v kakšnem smislu in zakaj birokracija kot taka onemogoča prostor uresničevanja človekovih pravic. Birokracijo razumem kot način upravljanja moderne države in družbe in ne nujno kot normativno kritiko njene neučinkovitosti. Bolj kot to želim poudariti dejstvo, da se človekove pravice urejajo skozi postopke birokracije (Urueña 2012, 119), in se vprašati, kaj to za idejo človekovih pravic pomeni.

Birokracija ima podobo nevtralnosti in racionalnosti. Nekateri verjamejo, da so uradniki politično nevtralni administratorji in da je javna uprava državni aparat brez interesov ali oblasti (Riggs 2009, 86). Toda zmožnost birokracije, da se spoji s podobo racionalne predanosti javnim storitvam, maskira njen resnični značaj, ki je ideološko zaznamovan (Herzfeld 1992, 19). Marksistično razumevanje birokracije se kaže v stališčih avtorjev, ki verjamejo, da je njena glavna naloga ohranjanje *stausa quo* in vzdrževanje privilegijev s pomočjo »nevtralnih« birokratskih postopkov, ki potrjujejo in hkrati zamegljujejo odnose moči (Mouzelis v Herzfeld 1992, 21). Rutinizacija namreč predstavlja vitalno vlogo pri konsolidaciji moči, medtem ko hkrati dela to oblast nevidno. Zakon, na katerega se sklicuje, ima funkcijo indikatorja resnice, nevtralnih, pravičnih in pravičnih odločitev. To so izkusili mnogi od izbrisanih:

Potem ko se je ta stvar izkristalizirala, je bilo to zacementirano. To je bil nato birokratski problem. Pa mi reče nekdo: »Saj jaz bi vam rad pomagal, ampak zakon je tak.« Zdaj imamo pa zakon. Zdaj moramo pa zakon spremeniti. Ja, zakona pa ne bomo spremenili, a ne? (Posneto pričevanje 12)

Kot vidimo iz navedenega primera, birokracija ne dopušča kreativnega in kritičnega mišljenja. Njeno bistvo je prav predvidljivost rezultata, ki jo je moč po Webbru doseči z: (1) natančnim razdeljevanjem nalog in pristojnosti; (2) močno hierarhijo in možnostjo nadzora; (3) delom, ki temelji na papirjih in dokumentih; (4) profesionalizacijo zaposlenih; (5) zaposlovanjem uradnikov za poln in nedoločen delovni čas; (6) upoštevanjem bolj ali manj skladnih pravil¹⁵⁷ (glej Urueña 2012, 120; Koven 2009, 141). Tudi Bauman (v Herzfeld 1992) vidi retoriko predvidljivega formalizma kot ključno predpostavko birokracije. Birokracija ni slaba sama po sebi, temveč predstavlja simptom upravljalne oblasti, ki tej dodeljuje vedno več nalog in posledično omejuje

¹⁵⁷ Profesionalizacija uradnikov je zagotovilo, da odločitve na ravni administracije in politike usmerja objektivno znanje izurjenega osebja, medtem ko dolgoročno zaposlovanje (in ne izvolitev za določen čas) uradnikov omogoča kontinuiteto in stabilnost izvajanja postopkov oziroma politik (Koven 2009, 143).

posameznikovo svobodo (Koven 2009, 143). Reševanje vprašanja človekovih pravic skozi birokratske postopke izpostavlja pomembne pomisleke, ki jih imajo z vidika spoštovanja pravic.

Birokracija je namreč način upravljanja človekovih pravic, ki tudi v politikah za človekove pravice, paradokсно, opušča idejo človekovih pravic; birokratski postopki odločanje pogosto prepuščajo uradnikom, namesto da bi o njih odločali poznavalci širšega družbenega konteksta kršitev (Urueña 2012, 121). Birokracija s pomočjo postopkov potisne osvobajajočo idejo človekovih pravic, ki naj bi širila prostore, v povsem monotone prakse državnih institucij in jih naredi za banalne vsakdanje upravne zadeve (Petman 2006, 88); v primeru kratenja človekovih pravic se birokracija tako pogosto kaže kot sredstvo zmanjševanja njihove moči, saj moralno obravnavo nadomesti s tehnično, kar končno osiromaši življenjski svet obravnavanega posameznika, njegovo vsakdanje življenje pa zreducira na instrumentalne in birokratske vidike (Wilson 2005, 45). Tako tehnični podatki in okoliščine prevzamejo mesto odločanja in resnice, saj govorijo namesto posameznika oziroma v njegovem imenu. Namesto da bi o človekovih pravicah, ki imajo v svojem temelju vlogo zaščite posameznika in njegovega dostojanstva, odločali na kriterijih, ki so pomembni za doseganje teh ciljev, o njih odločamo glede na izpolnjevanje birokratskih zahtev. Kako tehnično banalni so bili birokratski postopki v primeru izbranih, se lahko prepričamo z naslednjo izjavo osebe, ki je vse življenje preživela v Sloveniji:

Potem sem moral iskati potrdilo, da nisem kaznovan, da dejansko živim na tistem naslovu, pa razne prošnje za pričanja sosedov, da me videvajo [...] Jaz nisem bil državljan ničesar ... In mi pravijo na upravi enoti: »Ja, zdaj je treba dobiti ta dokument, ker se morate odreči nečemu [staremu državljanstvu, ki ga ni imel].« »Čemu naj se odrečem; če ni ničesar, se nimam čemu odreči. Odvzeli ste mi vse.« [...] In v glavnem, potem sem jaz moral dejansko prositi v mestu, kjer je oče rojen, da so mi dali potrdilo, da *nisem državljan* Bosne in Hercegovine. Jaz sem to potrdilo dobil in sem ga poslal. Nato spet niso bili zadovoljni, ker če hočem prositi za slovensko državljanstvo, moram biti državljan nečesa ... (Posneto pričevanje 2)

Kogovšek Šalomon (2011, 174) izpostavlja, da birokracija vsebuje elemente totalitarizma, saj si za ideal zastavlja racionalen in do skrajnosti neoseben pristop, ki deluje po načelih stroge hierarhije, pravil in organizacije. Takšen način delovanja je za posameznika lahko povsem destruktiven. Uradnika ne zanima osebni položaj posameznika niti njegova življenjska zgodba ali posebne okoliščine, ki so morebiti

pripomogle k neizpolnjevanju določenih pogojev. Pomen posameznikovega življenja, njegovih čustev, dostojanstva in integritete se s tem v celoti izgubijo. Birokracija, ki na ravni upravnih postopkov upošteva predvsem sezname dokazil, ki so relevantna z vidika izpolnjevanja pogojev, človekovih pravic ne more niti zapopasti niti predvideti niti jih ubesediti.

Nezmožnost birokracije izhaja tudi iz tega, da med vrednotami birokracije (red, učinkovitost, uniformnost) (Koven 2009, 140) in človekovimi pravicami (dostojanstvo, integriteta, človeškost) obstajajo inherentne kontradikcije. Birokracija ima težave pri prepoznavanju posameznika kot žrtve, saj deluje na povsem drugi, tehnični in instrumentalni ravni. Žrtev znotraj diskurza človekovih pravic je zaznamovana s trpljenjem, nehumanimi razmerami, nemožnostjo učinkovitega varstva, pomanjkanjem dostojanstva, se pravi gre bolj kot za tehnično kot za moralno in čustveno raven (glej Mutua 2001), ki je birokratski postopki že v izhodišču pogosto nočejo prepoznati. Uradnik s postopki, ki jih opravlja, pripomore k izvajanju pritiska nad posameznikom, k njegovi podreditvi sistemu, nadvladi obstoječe oblasti ter k dehumanizaciji in depersonalizaciji stranke v postopku. Kriteriji, po katerih se vodijo postopki, torej niso kriteriji ideje človekovih pravic, temveč tehnicistični kriteriji izpolnjevanja pogojev nacionalne zakonodaje. S tem dobimo tudi odgovor na vprašanje, katero oblast birokracija konsolidira.

Javna uprava namreč vedno izvaja administrativne in politične funkcije hkrati, zato jih ne moremo obravnavati ločeno. Birokratski postopki izhajajo iz političnih kategorij in sledijo političnim ciljem. Birokratski aparat že po definiciji ne obstaja neodvisno od oblasti, saj so institucije ustvarile prav politične elite, pri čemer je njihovo temeljno poslanstvo implementacija politik vladajoče skupine, naj gre za razredne skupine v marksističnem smislu ali za ustavne politične institucije (Riggs 2009, 86), kot je denimo ljudstvo. To se je še posebno izrazito pokazalo v primeru izbrisa, ko so uradniki izvajali svoje naloge brez pravne podlage na podlagi internih navodil s pristojnega ministrstva. Iz tega sledi, da če je birokracija zgolj podaljšek oblasti, ki uvaja politike kratenja človekovih pravic, potem so možnosti, da se izvor kršitve na ravni birokratskih postopkov odpravi, pravzaprav ničelne.

Kategorija človeka, na katero bi se vezale pravice, v birokratskih postopkih nacionalne države ne obstaja.¹⁵⁸ Posameznik, ki je kategoriziran kot nezakonit prebivalec in ne izpolnjuje pogojev za legalizacijo statusa, ki jih določajo standardni postopki, tako nima pravzaprav nobenih možnosti za ureditev položaja ne glede na to, ali so ob tem kratene človekove pravice ali ne. Človekove pravice kot kriterij odločanja v tem pogledu ne obstajajo, saj birokracija na področju upravljanja prebivalstva uvaja zgolj kriterije, ki so pomembni znotraj diskurza nacionalizma in suverenosti nacionalne države.

Naj navedem enega bolj ironičnih primerov, ki je pri urejanju položaja doletel mojega sogovornika. Kot mi je pojasnil, je po šestih letih apatridnosti in neuspešnega boja prejel odločbo Ministrstva za notranje zadeve RS, v kateri je bilo zapisano, da je Vlada Republike Slovenije na svoji seji ugotovila, da obstaja nacionalni interes za njegov sprejem v državljanstvo.¹⁵⁹ Ko sem ga vprašala, kateri so bili razlogi, ki so prepričali vlado, da je v njem uvidela nacionalni interes, mi je povedal, da bi tudi on želel to vedeti. To potrjuje stališče, da mu statusa državljanstva ni mogla podeliti zgolj na podlagi njegove človeške narave, dostojanstva ali zaščite pravic, temveč le znotraj veljavnih parametrov nacionalnega diskurza.¹⁶⁰

Birokracija temelji na upoštevanju natančno določenih pravil, zato tudi od posameznika zahteva izpolnjevanje teh istih zahtev znotraj postopkov. To z drugimi besedim pomeni, da je reševanje partikularne situacije možno le ob upoštevanju teh pravil. Izbrisani, ki so se znašli na mestu žrtve kratenja človekovih pravic, so, paradokсно, svoj položaj lahko rešili le ob upoštevanju pravil, ki jih postavlja diskurz nacionalizma. Človekove pravice kot sredstvo boja so se zanje izkazale uporabne šele, ko je Ustavno sodišče pravila birokratskih postopkov označilo za neustavne. Pred tem pa so lahko svoj položaj rešili le, če so izpolnjevali pogoje nacionalnih politik priseljevanja, se pravi pogoje za pridobitev dovoljenja za stalno ali začasno bivanje.

¹⁵⁸ Človek je kategoriziran kot državljan, stalni ali začasni prebivalec, iskalec mednarodne zaščite, turist ali nezakoniti tujec. To kaže na izničenje človeka kot pravne kategorije pod dominacijo oblasti nacionalne države. Na omenjene veljavne kategorije se vežejo posameznikove pravice in natančno določeni postopki, ki definirajo prehajanje med statusi.

¹⁵⁹ 13. člen *Zakona o državljanstvu* določa, da »z naturalizacijo lahko pridobi državljanstvo Republike Slovenije polnoletna oseba, če to koristi državi zaradi znanstvenih, gospodarskih, kulturnih, nacionalnih ali podobnih razlogov.«

¹⁶⁰ V takšnih primerih se vidi, da državljanstvo ni pravica vsakega posameznika, temveč privilegij, ki mu ga podeli država.

Poleg tega rigidnost in predvidljivost birokracije onemogočata izražanje mnenj, kar je ključno z vidika upoštevanja človekovih pravic, saj lahko oseba le s tem učinkovito zagovarja svoje interese. Nevtralnost, red, učinkovitost, nadzor, standardizacija in kvantifikacija zmanjšujeta aktivnost državljanov na eni strani in povečujeta moč uradnikov na drugi. Toda to še ne pomeni, da kriterijev človekovih pravic kot kriterija odločanja v birokracijo ni možno vpeljati. Koven (2009, 145) denimo pravi, da bi bila lahko birokracija bolj osredotočena na opolnomočenje državljanov in ljudi, če bi jih spodbujala pri izražanju njihovih skupnih interesov, izgrajevala idejo javnega dobrega, dala več pozornosti ustavnemu pravu, moralno vrednotila ljudi in državljane. S tem pove predvsem, da birokracija ni nedemokratična sama po sebi, temveč je njen način delovanja odvisen predvsem od vladajočih diskurzov in odnosov moči.

11.3 Diskontinuiteta oblasti ali nov obrat vijaka?

Kako v določenih redih vednosti pride do nenadnih skokov in transformacij, ki se ne ujemajo s kontinuirano podobo oziroma, v našem primeru, kako so izbrisani začeli presehati prej omenjene oblike izključitve? Odločba Ustavnega sodišča iz leta 1999 je bila prvi dokument, ki je jasno artikuliral izbrisane z vidika (ne)ustavnosti in hkrati imel zavezujoč učinek k odpravi krivic. Toda ključno vprašanje ostaja, ali je s tem prišlo do spremembe diskurza nacionalizma? Ali je šlo v resnici zgolj za ponovitev tistega, kar je bilo že artikulirano? To je izjemno pomembno vprašanje, saj so pogoji za to, da se pojavi transformacija diskurza, ključni za njegovo razumevanje. Namreč, zelo težko je povedati kaj resnično novega, saj se objekt diskurza formira pod pogoji kompleksnega svežnja razmerij, ki so vzpostavljena med institucijami, ekonomskimi in družbenimi procesi, vedenjskimi oblikami in normativnimi sistemi (Foucault 2011, 49–50). V tem delu poglavja bom poskušala ugotoviti, kako se je formirala pozicija izbranih kot nosilcev pravic in žrtev kršitev, ki jo treba odpraviti, in ali je s tem prišlo do diskontinuitete oblasti.

Kot se je izkazalo med letoma 1992 in 1999, so slovenska sodišča delovala kot podaljšana roka izvršne oblasti. Vrhovno sodišče ni ustrezno korigiralo restriktivne politike ministrstva za notranje zadeve; nekritično presojanje sodišča po neustavni zakonodaji in internih navodilih nedvomno kaže na obstoj totalitarnih elementov (Kogovšek Šalomon 2011, 177). Sodstvo se je tako izkazalo predvsem kot dodaten

mehanizem represije nad prebivalstvom, saj je v zadevah presojanja selekcioniralo tiste norme, ki so ustrezale oblasti. Sodišča so sodila po zakonih, ki so bili očitno nepravilni, in s tem izpustila možnost, da uporabijo sredstvo, ki jim je bilo ves čas na voljo – da neposredno uporabljajo ustavo ali da nepravilne zakone posredujejo v presoji Ustavnemu sodišču (prav tam). Kot je moč razbrati iz nekaterih pogovorov, je med politiki in sodniki obstala tesna naveza.

Sem si mislil: »To je mogoče zdaj ta naveza, policija, občina, gor, dol, majhno mesto, pa to je to lokalno.« Sem si rekel: »Nič, dajmo zaigrati na karto Ljubljane. Tam je dosti pravnikov in bomo izbrali.« Angažiral sem nekdanjo vrhovno sodnico, ki mi je zagotovila: »Vi boste to dobili 1, 2, 3, to je bila pomota.« Na koncu sem vse živo poplačal, vse možne urgence je gospa naredila in na koncu rekla: »To je organizirano, jaz se moram iz tega izključiti [...] Jaz vas ne morem v tem zastopati, ker tega ne moremo dobiti [...] Opala. Potem sem ugotovil, da to ni na občinskem nivoju ali pa nekdo proti nekomu, ampak da je to organizirano državno.« (Posneto pričevanje 2).

Leto 1999 je bilo prelomno. Ustavna odločba je prekinila ignoranco politike, pravnih strokovnjakov in javnosti ter vzpostavila legitimnost zahteve izbrisanih po ureditvi statusa. Toda kaj je ključna razlika med sodišči na nižjih stopnjah in Ustavnim sodiščem, da je zadnje sprejelo tako drugačno odločitev? Prepričana sem, da se odgovor na to vprašanje ponuja v ideji človekovih pravic. Namreč, Ustavno sodišče je presojalo sam zakon o tujcih z vidika enakopravnosti posameznikov, medtem ko so sodišča na nižji stopnji preverjala zgolj izpolnjevanje zahtev, ki jih ponuja *Zakon o tujcih*. Ustavno sodišče je bilo torej tisto, ki je presojalo tudi položaj posameznika v dani situaciji z vidika človekovih pravic in pokazalo, da imajo te moč transformacije odnosov moči in opolnomočenja posameznika.

Odločba je bila prvi dokument, ki je jasno artikuliral izbrisane z vidika (ne)ustavnosti in hkrati imel zavezujoč učinek k odpravi krivic. Z vidika diskontinuitete političnega molka je ključnega pomena, saj je prekinil politično ignoranco in vzpostavil novo legitimnost izbrisanih. Ustavno sodišče je preseglo vpliv totalitarnih elementov oblasti in pokazalo, da sistem kot celota vsebuje tudi elemente ustavne demokracije (Kogovšek Šalomon 2011, 177). Z ustavno odločbo se je diskurz nacionalizma dislociral, saj njene vsebine ni bil sposoben v celoti reprezentirati kot sebi pripadajoče. Odločba je učinkovala tudi na zavedanje o razsežnosti izbrisa, kar je vplivalo na oblikovanje skupne zahteve izbrisanih za ureditev statusa, na njihovo izpostavljenost politiki in širši

javnosti ter na oblikovanje aktivističnega diskurza. Tako se je vzpostavilo mesto boja za različne interpretacije izbrisa, kjer je bil prostor za nacionalizem in tudi za človekove pravice. Ustavno sodišče je v odločbi št. U-I-295/99 (US RS 2000) potrdilo ugotovitve iz leta 1999:

da je treba pri urejanju njihovega statusa izhajati iz položaja, ki bi ga pravno morali imeti, pa ga zaradi tega, ker zakonodajalec ni uredil njihovega položaja, niso imeli. [...] Državljeni drugih republik nekdanje SFRJ, ki izpolnjujejo pogoje, določene v 1. členu, [bi morali] imeti možnost pridobiti dovoljenje za stalno prebivanje, razen če bi obstajal kakšen od razlogov, ki jih je zakon določal za odpoved stalnega prebivanja v tistem času, ko bi zakonodajalec njihov status moral urediti. (US RS, 2000)

Ugotovitev Ustavnega sodišča je, da bi morala Republika Slovenija upoštevajoč načela pravne države in načela nediskriminacije priznati kratenje pravic vsem, ki so bili iz registra izbrisani.¹⁶¹ Kot se je izkazalo, je bil temeljni problem človekovih pravic v primeru izbrisanih ta, da se je reševal na politični ravni. Poslanci niso bili zmožni izstopiti iz nacionalističnega okvira mišljenja, kar je imelo za izbrisane neposredne posledice. Ustavna odločba je tako ustvarila njihovo legitimnost, ne pa tudi njihovega dostojanstva. V parlamentarnih razpravah in političnih praksah so bili ponovno dehumanizirani, pri čemer je še posebno kritično, da je minilo več kot dvajset let, preden je bil na politični ravni dosežen epilog.

Do prve politične pobude za reševanje statusa izbrisanih je prišlo leta 1999, ko je vlada v obravnavo vložila predlog *Zakona o urejanju statusa državljanov drugih držav naslednic nekdanje SFRJ v Republiki Sloveniji* (v nadaljevanju ZUSDDD). Ustavno sodišče je leta 2000 z odločbo št. U-I-295/99-13 razsodilo, da je zakon neustaven, ker določa strožje pogoje za pridobitev stalnega prebivališča od tistih, določenih v *Zakonu o tujcih* iz leta 1991 (US RS 2000), v odločbi št. U-I-246/02 (US RS 2003) pa je razglasilo njegovo neustavnost, ker izbrisanim ni priznaval stalnega prebivališča od datuma izbrisa, torej za nazaj. Na podlagi ustavne odločbe se je tema izbrisanih leta 2003 vrnila na dnevni red parlamentarnih razprav, tokrat v obliki dveh zakonskih

¹⁶¹ Stalno bivališče bi po takrat veljavni zakonodaji lahko prenehalo, če je bila oseba obsojena za kaznivno dejanje na zaporno kazen najmanj treh let oziroma na več zapornih kazni, katerih skupna dolžina presega pet let. Pristojni organ bi bil v tem primeru dolžan izdati odločbo o odpovedi prebivanja, pri čemer bi se lahko tujec na odločbo v treh dneh pritožil. Prav tako je imel vsak tujec, ki se je izselil iz države, pravico ohraniti dovoljenje za stalno prebivanje še eno leto po izselitvi (*Zakon o tujcih* 1991). Ta določila *Zakona o tujcih* dokazujejo, da je bil izbris nezakonit tudi v premerih, ko so se posamezniki iz Slovenije izselili.

predlogov, in sicer *Zakona o stalnem prebivanju tujcev z državljanstvom drugih držav naslednic nekdanje SFRJ v Republiki Sloveniji, ki so imeli na dan 23. 12. 1990 in 25. 2. 1992 v Republiki Sloveniji prijavljeno stalno prebivališče* (v nadaljevanju ZSPTDDD), in *Zakona o izvršitvi 8. točke odločbe Ustavnega sodišča Republike Slovenije*. Zadnji je bil sprejet in kasneje zavrnjen na referendumu leta 2004, medtem ko je bil prvi posredovan v postopek nadaljnje obravnave, pozneje pa zaradi menjave vlade leta 2004 prekinjen. V obdobju Janševe vlade od leta 2004 do 2008 so bili ustavljeni tudi postopki za izdajanje dopolnilnih odločb za priznanje stalnega prebivanja, ki jih je predhodna vlada začela na osnovi odločbe Ustavnega sodišča leta 2003. Prekinjen proces izdajanja dopolnilnih odločb se je tako nadaljeval šele z nastopom ministrice za notranje zadeve Katarine Kresal leta 2009. Leta 2010 je bil v parlamentarno obravnavo vložen dopolnjen ZUSDDD-B, ki je bil dokončno sprejet septembra istega leta.

Prikazani proces dokazuje, da je v Sloveniji kultura človekovih pravic, njihove univerzalnosti in neodtujljivosti na izredno nizki ravni. Dolgotrajen postopek reševanja problema izbrisanih dokazuje tudi, da človekove pravice niso zgolj stvar pravnega priznanja, temveč predvsem političnega odločanja o tem, komu pripadajo. Prav zato je politično reševanje problema kršitve človekovih pravic še posebno kritično, saj ne izhaja iz prava človekovih pravic oziroma ga prilagaja političnim interesom znotraj diskurza nacionalizma (več o tem v nadaljevanju). Odločba Ustavnega sodišča je bila tako v celotnem procesu reševanja problema izbrisanih še najbližje ideji človekovih pravic, kar nedvoumno kaže na potrebo po tem, da bi moralo odločanje o človekovih pravicah v vsakem primeru potekati znotraj avtonomne pravne sfere, ki ima pristojnost podvomiti o vsem, razen o temeljnih ustavnih določilih. Videli smo, da je Ustavno sodišče zmožno presoјati onkraj partikularnih interesov lokalnih politikov. V primeru izbrisanih pa so isti politiki, ki so kršitev povzročili, odločali tudi o popravu krivic. Na načelni ravni je to natanko tako, kot da bi nacisti po holokavstu sami presoјali in poskušali popraviti tisto, kar so zagrešili.

11.4 Konstitucija žrtev kršitve človekovih pravic

Pravni diskurz deluje kot »resnični« diskurz; prikazuje resnico, oznanja krivdo in določa resničnost ter veljavnost pravil. Posebnost zakona je v tem, da se primarno kaže kot pravni instrument, čeprav je neposredni produkt politike. Takoj ko iz parlamentarne

preide v pravno sfero, dobi podobo nevtralnosti in resnice. To pomembno vpliva na to, kaj mi kot člani družbe dojemamo kot nasilje, kako formuliramo kršitve pravic, koga interpretiramo kot žrtev in podobno (Wilson 1997, 134–160). Povsem enako velja za primer izbrisa. Kot pokažem v nadaljevanju, so vrednote nacionalizma precej vplivale na konstitucijo žrtve in razumevanje kratenja človekovih pravic.

Evans (2005, 16) pravi, da politični diskurz o človekovih pravicah omogoča dve možni interpretaciji moči; prva predvideva »oblast ljudem« (angl. *power to the people*), kjer poziv k spoštovanju človekovih pravic ponuja moralno zahtevo, ki preglasi druge zahteve po legitimni uporabi oblasti, druga, »oblast nad ljudmi« (angl. *power over people*), pa se izraža z izključevalnimi praksami, ki onemogočajo polno participacijo tistim, ki jim ni uspelo izraziti podpore interesom dominantnih skupin. To se zelo nazorno pokaže v primeru izbrisani, in sicer skozi določbe ZUSDDD-B (2010) in *Zakona o povračilu škode osebam, ki so bile izbrisane iz registra stalnega prebivalstva* (2013). Omenjena zakona sta ključna dokumenta za razumevanje končnega izida izbrisa, saj določata kriterije konstitucije žrtve oziroma nosilcev človekovih pravic, po katerih se je ugotavljalo upravičenost do odškodnine.

Praksa vključevanja izbrisanih je temeljila na kriteriju bivanja na ozemlju države. Po ZUSDDD-B so dovoljenje za stalno prebivanje lahko pridobili tisti, (1) ki so imeli na dan 23. 12. 1990 v Republiki Sloveniji prijavljeno stalno prebivališče ter od tega dne v Republiki Sloveniji tudi dejansko živeli; (2) ki so na dan 25. 6. 1991 prebivali v Republiki Sloveniji in od tega dne v njej tudi dejansko neprekinjeno živeli. Pogoj dejanskega življenja je bil štet kot izpolnjen tudi, če je oseba zapustila Republiko Slovenijo zaradi posledic izbrisa iz registra stalnega prebivalstva.¹⁶² Dovoljenja za stalno bivanje po ZUSDDD torej ni mogel pridobiti nekdo, ki je zapustil ozemlje Slovenije in se ni poskušal vrniti. Ta zahteva je z vidika človekovih pravic povsem neustrezna, saj uvaja ločevanje med nosilci pravic, medtem ko je s pravnega vidika absurdna, saj izbrisani niso imeli zakonske možnosti, da bi *kot izbrisani* lahko pridobili dovoljenje za bivanje. To z drugimi besedami pomeni, da je vlada s temi določili od njih zahtevala nekaj, kar jim po zakonu ni bilo omogočeno (Krivic 2013). Bivanje na

¹⁶² Če je odsotnost trajala več kot pet let, se šteje, da je bil pogoj dejanskega življenja izpolnjen za obdobje petih let, v nadaljnjem obdobju petih let pa samo, če ravnanja osebe kažejo, da se je v času odsotnosti poskušala vrniti v Republiko Slovenijo in nadaljevati dejansko življenje v Republiki Sloveniji.

ozemlju Slovenije je v tem primeru tvorilo neutemeljeno moralno osnovo kot pogoj priznanja kratenja človekovih pravic, ki je obenem omogočilo tudi legitimno vključitev posameznika v skupnost. *Zakon o povračilu škode* je bil utemeljen z naslednjimi besedami:

Vsakdo, ki je izrazil kakršenkoli interes, da bi prebival v Sloveniji v obdobju 10 let po tistem, ko je, recimo, moral Slovenijo zapustiti, ali pa tisti, ki so ne glede na izbris ta čas tudi dejansko bivali v Sloveniji, so si lahko potem status dovoljenja za stalno prebivanje uredili [...] Mislim, da je ta krog upravičencev zelo zelo premišljeno določen. [...] Individualizirali smo na ta način, da smo krog upravičencev vezali na dejstvo, da si je posameznik poskušal urediti status, se pravi, je izrazil neki interes. Tisti, ki niso imeli nobenega interesa, so Slovenijo zapustili in se niti niso želeli vrniti niti niso želeli prebivati v Sloveniji, tistim pač ni bila narejena nobena škoda in bi jim bilo nesmiselno plačevati odškodnino. (Zapis 17. redne seje Državnega zbora 24. 9. 2013)

Pogoj, da je bilo izbrisanim priznано kratenje pravic, je povezan z bivanjem na ozemlju Slovenije ter vztrajnostjo kljubovanja nezakonitemu položaju. *Zakon o povračilu škode* je tako izključil približno 13.000 posameznikov, ki so zapustili Slovenijo, rekoč, da jim ni bila narejena nobena škoda. Pogojevanje človekovih pravic z bivanjem v Sloveniji je slišati precej neprepričljivo, še posebno zato, ker se je kratenje zgodilo v času, ko so bili vsi izbrisani stalni prebivalci s pripadajočimi pravicami. Ugotavljati kratenje pravic stalnih prebivalcev glede na razplet, potem ko jim je bil odvzet pravni status, je z vidika človekovih pravic povsem nesmiselno. Dejstvo namreč je, da so bili leta 1992 stalni prebivalci in tega ni mogoče zanikati. Kot takšni so imeli tudi pravico, da se vrnejo v svojo matično državo in tudi nazaj v Slovenijo. Stalno bivanje bi jim po veljavni zakonodaji lahko prenehalo, če bi zunaj Slovenije ostali več kot leto dni. Hipotetično rečeno bi v tem primeru uradni organi uraden postopek ugotavljanja stalnega bivanja lahko začeli šele leta 1993. Samo ugibamo lahko, koliko ljudi bi se v enem letu, če bi še imeli veljavno dovoljenje za stalno bivanje, vrnilo v Slovenijo – zagotovo več, kot se jih dejansko je.

Ne glede na predstavljeno spornost pogojevanja človekovih pravic se je teritorialna identiteta izbranih v političnem diskurzu izkazala za povsem neproblematičen pogoj odločanja o tem, kdo je upravičen do povrnitve stalnega bivanja in priznanja pravic. Toda vedeti moramo, bivanje tujca na ozemlju države ni nevtralna kategorija; implicira navezanost, lojalnost, pripadnost in članstvo v lokalni skupnosti. S tega vidika bivanje

funkcionira kot zunanja komponenta posameznikove identitete, ki se povezuje s skupno kulturo in predanostjo vrednotam skupnosti ter potrjuje družbene vezi med člani skupnosti. Zato ni presenetljivo, da je eden ključnih pogojev za pridobitev državljanstva, se pravi nepreklicnega članstva nacionalne države, ravno dolgoletno bivanje, ki služi za katalizator lojalnosti državi, nacionalnim vrednotam in njenemu pravnemu redu. Toda, če je to sprejemljiv pogoj članstva znotraj nacionalne skupnosti, to ne pomeni, da lahko enake kriterije pogojevanja uporabljamo tudi pri določanju članstva znotraj skupnosti človeštva. Pogoj bivanja je torej neprimeren razlog omejevanja, kadar govorimo o pravicah, ki človeku pripadajo na podlagi dejstva, da je človek. Posledično tudi pravice izbrisanih prebivalcev ne bi smele biti pogojevane s kategorijami, ki spadajo v domeno nacionalizma.

ZUSDDD-B (2010) je poleg tega ohranil iste prakse izključevanja, ki so predstavljale moralno stališče pri izvedbi izbrisa. Zakon je enako onemogočil dostop do stalnega prebivališča nekdanjim zapornikom in nacionalnim sovražnikom, saj je onemogočal dostop do stalnega bivanja osebam, ki so (1) bile obsojene na zaporno kazen najmanj treh let ali na več zapornih kazni, katerih skupna dolžina presega pet let; (2) bile po 25. juniju 1991 obsojene za kaznivo dejanje iz 15. ali 16. poglavja *Kazenskega zakona SFRJ*, uperjeno zoper Republiko Slovenijo oziroma druge vrednote, ki jih varuje kazenska zakonodaja Republike Slovenije, ne glede na to, kje je bilo to dejanje storjeno, (3) bile obsojene za kaznivo dejanje zoper suverenost republike Slovenije in njeno demokratično ustavno ureditev, zoper obrambno moč države; zoper mednarodno pravo; (4) bile obsojene na tujem ali mednarodnem sodišču za kaznivo dejanje genocida, hudodelstva zoper človečnost ali vojnega hudodelstva, ne glede na to, kje je bilo dejanje storjeno. Podobne razloge za odpoved bivanja je določal tudi *Zakon o tujcih* iz leta 1991, kot kazniva dejanja pa jih obravnava tudi *Kazenski zakonik* (2008). Tudi če se strinjamo, da navedene okoliščine predstavljajo utemeljene razloge za odpoved bivanja, pristojni organi ne morejo vedno slediti tem pogojem, kar sem pokazala tudi s primerom Maslov proti Avstriji (ESČP 2008a) v devetem poglavju.

Toda kar je za razumevanje konstitucije žrtve še pomembneje in se kaže tudi v primeru izbrisanih, pa je, da se kontradikcije med univerzalnostjo človekovih pravic in praksami izključevanja utemljujejo z izničenjem moralne kapacitete posameznikov. Figura »žrtve«, ki poganja pravo človekovih pravic, temelji na nemočnem in nedolžnem

subjektu, ki je zlorabljen s strani države in izvrševalcev njenih političnih ali kulturnih praks. Osnovna značilnost žrtve sta njena nemoč in nezmožnost samoobrambe v odnosu do države. Pogosto se jih prikazuje kot brezimenske, obupane in malodušne množice ljudi, med katerimi so mnogi neizobraženi, revni in usmiljenja vredni (Mutua 2001). Takšna podoba žrtve se v celoti ujema z imaginacijo o izbrisanih, ki so bili v Sloveniji, so neuspešno poskušali rešiti svoj status, so trpeli v nezakonitem položaju, so si brezupno želeli nazaj v Slovenijo, so toliko časa živeli brez temeljnih pravic, so bili nasilno ločeni od svojih družin in podobno.

V ta kontekst žrtve *a priori* ne spada nekdo, ki je zagrešil dejanje zoper Slovenijo, saj ga ni možno prikazati kot nemočen in trpeč subjekt, temveč kot aktivnega nemoralnega posameznika z lastno voljo, ki je tudi sam kršitelj človekovih pravic. Na podlagi prikazanih kriterijev izključevanja lahko rečemo, da gre za artikulacijo figure »divjaka« (glej Mutua 2001), ki se v primeru izbrisanih kaže bodisi kot prestopnik, nacionalni sovražnik bodisi obsojenec zaradi zločinov proti človečnosti. Ti kot nekdanji zaporniki ali nacionalni sovražniki enostavno ne zmorejo doseči, da bi jih obravnavali kot enakopravne in enakovredne moralne ljudi. Njihova nemoralnost je seveda predstavljena implicitno, kar pa ne zmanjšuje moči praks izključevanja niti ne povečuje dolžnosti države, da jih obravnava kot nosilce človekovih pravic. Ravno obratno, priznanje, da je do kršitve prišlo pri vseh 25.671 osebah, bi po mnenju poslancev pomenilo izdajo države in slovenskega nacionalnega telesa, vrednot slovenske osamosvojitve ter vseh, ki so svoje življenje žrtvovali za samostojno Slovenijo, in tudi tistih državljanov drugih republik, ki so v času osamosvajanja pridobili slovensko državljanstvo. Z drugimi besedami, priznanje kratenja človekovih pravic vsem izbrisanim bi pomenilo nemoralno dejanje, razvrednotenje lojalnosti in vrednot samostojne nacionalne države.

Potreba po zaščiti države in njene suverenosti (ki mimogrede obstaja le kot moralna potreba, saj dejanska grožnja njeni suverenosti ne obstaja) tako v celoti izpodrine tudi pogoj bivanja, ki je izhodišče uveljavljanja človekovih pravic izbrisanih. Tu znova vidimo, da suverenost države deluje v nasprotju z univerzalnostjo človekovih pravic, s čimer v ospredje prihaja dejstvo, da so človekove pravice, ki naj bi bile temelj delovanja pravne države, dejansko upoštevane le, ko jih je možno uskladiti s pravili nacionalne suverenosti. S tega vidika je zanimiv pomislek, ki ga Kogovšek Šalomon (2011, 170)

omenja kot značilnost totalitarnih režimov, kjer ustava ne vsebuje pravic, ki naj bi bile resnično brezpogojno spoštovane, temveč se uporablja kot argument, da državljani že uživajo zapisane pravice, v resnici pa veljajo norme, ki te pravice uresničujejo selektivno in skladno z normami dominantnega diskurza.

Pomemben je tudi podatek, da so bili kriteriji ZUSDDD z odločbo Ustavnega sodišča št. U-I-295/99 (US RS 2000) korigirani zgolj minimalno, niso pa bili problematizirani kot taki. Zakaj? Ker predstavljajo povsem legalne prakse izključevanja, jih družba ni zmožna dojeti kot kratenje posameznikovih človekovih pravic. S tem ne trdim, da človekove pravice niso omejene s pravicami drugih ljudi, toda kot kaže, so omejene tudi, če gre za posameznikovo politično mnenje, ki naključno nasprotuje suverenosti nacionalne države. Zavedati se moramo, da dejanja zoper Slovenijo niso nujno dejanja zoper pravice drugih ljudi, pa kljub temu služijo za delegitimacijo zahtev po spoštovanju človekovih pravic. Takšne implicitne povezave so možne le znotraj diskurza nacionalizma, ki napad na državo interpretira kot napad na celotni narod in na vsakega njegovega člana ter posledično tudi kot poseg v njihove pravice. Toda dejansko ni tako.

ZUSDDD kot pogoje priznanja statusa žrtve postavlja določbe 33., 34. in 35. poglavja *Kazenskega zakonika*. Navedena poglavja se med drugim nanašajo na dejanja, ki ne omejujejo človekovih pravic drugih ljudi, denimo (1) poškodovanje gospodarskih objektov, prometnih sredstev in naprav ter javnih naprav z namenom, da bi ogrozil ustavno ureditev ali varnost Republike Slovenije, (2) vdor na ozemlje Republike Slovenije zaradi kršitve njene ozemeljske nedotakljivosti; (3) zbiranje zaupnih vojaških, gospodarskih ali uradnih podatkov za tuje države; (4) neodzivanje na poziv za izpolnitev obrambne dolžnosti, ko je razglašeno izredno ali vojno stanje; (5) nemarno ravnanjem z orožjem, ki lahko privede do njegovega poškodovanja ali uničenja; (6) novačenje za tujo vojsko itd. (Kazenski zakonik 2008) To so torej nekateri izmed zakonitih razlogov, na podlagi katerih lahko država opusti dolžnost spoštovanja človekovih pravic. Toda ali so tudi legitimni? Z vidika ideje človekovih pravic prav gotovo ne.

Takšni pogoji so uporabni predvsem z vidika razločevanja med lojalnimi in nelojalnimi posamezniki, ki ponovno uveljavljajo suvereno izjemo in golo življenje. Nacionalizem

pravicam, ki naj bi bile neodtujljive, s selektivnim pristopom izpodjeda bazo človeškosti in jo nadomešča z skupnostjo lojalnih prebivalcev, ki spoštujejo njen pravni red in suvereno oblast. Priznanje človekovih pravic je tako podrejeno delovanju države, kar ponazarja dominantno logiko, da država lahko opusti dolžnost njihovega spoštovanja, medtem ko od svojih podložnikov sočasno terjaja popolno poslušnost do zakonov, ki vzpostavljajo njeno oblast. Izključitev izbrisanih kot nosilcev človekovih pravic je tako zadela vse, ki se niso izkazali kot predani prebivalci oziroma niso izkazali interesa, da bi živeli v Sloveniji. Ti parametri so antagonističen pol človekovih pravic, ki pripada redu nacionalizma. Z drugimi besedami onemogočajo obstoj človekovih pravic, saj je njihova temeljna značilnost prav univerzalnost. Ta sklep nas ponovno pripelje do vprašanja, ali so (upravičeni) izbrisani dobili človekove pravice, če pa jih nikoli ni bilo zares možno utemeljiti na osnovi skupnosti človeštva. Zato lahko samo pritrdim H. Arendt in ponovno zapišem njen pronicljivi citat, da »čeprav se zdijo vsi enotni glede tega, da stiska teh ljudi izhaja prav iz njihove izgube človekovih pravic, pa očitno nihče ne ve, katere pravice so izgubili, ko so izgubili človekove pravice« (Arendt 2003, 373).

Z uvajanjem dihotomije med pravimi in nepravimi žrtvami izbrisa je bila po mojem mnenju zapravljen edinstvena priložnost za razvoj pristnega diskurza človekovih pravic. Vidik, skozi katerega so politiki konstituirali status žrtve, ni bil članstvo skupnosti človeštva, temveč nekakšno teritorialno članstvo in lojalnost suverenosti nacionalne države. S tem je bila ponovno uvedena suverena izjema in mesto brezpravnega subjekta. Posameznikom, ki so zapustili Slovenijo, in nekdanjim zapornikom je bila odvzeta možnost zagovora lastnih interesov, s čimer je njihovo mnenje postalo *a priori* nepomembno. Temeljna napaka Ustavnega sodišča v tem pogledu je, da v ustavni presoji ni odpravilo selektivnih kriterijev, ki so omogočili dihotomijo med lojalnimi in nelojalnimi prebivalci. Tako pa je tudi samo pripomoglo k legitimaciji tega ločevanja, kljub temu da bi moralo najprej upoštevati kriterije človekovih pravic. S tem bi prepoznalo enega od temeljnih namenov človekovih pravic – to je zaščita posameznika pred državo, in ne obratno, zaščita države pred posameznikom.

11.5 Nacionalistični kozmopolitanizem

Eden večjih paradoksov političnega reševanja primera izbrisanih je ta, da so se vsi politiki zavzemali za spoštovanje človekovih pravic in odpravo krivic, medtem ko nobeden od njih ni sledil njihovi univerzalni logiki. Prav na podlagi tega dejstva je smiselno preseči rigidne dihotomije med zavorniki človekovih pravic na eni strani in »zatiralnim« režimom na drugi (na primer Vezovnik 2010) ter se usmeriti v analizo vprašanja, kako se človekove pravice vernakularizirajo v lokalnih kontekstih in kako jih znotraj lokalnih vrednostnih sistemov prilagajajo različni družbeni akterji. V nadaljevanju zato izpostavljam nekatere ugotovitve analize izbranih parlamentarnih razprav od leta 1999 do 2013, v katerih so poslanci obravnavali zakone o izbrisanih.

Interpretacija izbrisa kot kratenje človekovih pravic se je v parlamentarnem kontekstu uveljavila po letu 2008, in sicer pod vplivom retorike ministrice Katarine Kresal. Dodatno se je ta interpretacija utrdila s prvo sodbo ESČP leta 2010, s čimer je postalo skorajda nemogoče zanikati, da izbris ni pomenil kršitve načel mednarodnega prava. Večina poslancev se je tako začela zavzemati za rešitev problema in odpravo krivic. Začetna odsotnost govora o človekovih pravicah kaže, da priznanje množičnih kršitev človekovih pravic pogosto zahteva čas, preden jih je družba kot celota zmožna vključiti v svojo identiteto. Poslanci so v primeru izbrisanih prikazali celoten spekter primerov zanikanja, ki jih v svoji knjigi *State of Denial* navaja Stanley Cohen (2001), in sicer neposredno zanikanje (izbrisa sploh ni bilo); poudarjanje nesrečnega spleta okoliščin (izbris kot napaka, nenamerna posledica pomanjkljive zakonodaje); diskreditacija žrtev (to si bili kriminalci, povratniki, sovražniki, špekulanti); preimenovanje zločina (niso bili izbrisani, temveč samo preneseni iz enega v drug register¹⁶³); opravičevanje zločina (saj tako ali tako niso želeli bivati v Sloveniji).

Za parlamentarne razprave je bila značilna tudi uporaba trpnika v trditvah o izbrisu, na primer »izbris se je zgodil«, »vemo, da so tudi med temi ljudmi takšni, ki se jim je zgodila krivica«, »kasneje se je zgodilo to, kar se je žal zgodilo« itd., kar kaže na odsotnost želje po ugotavljanju odgovornosti. Takšen način govora pomeni apologijo

¹⁶³ Še danes mnogi od njih raje kot o izbrisu kot kratenju človekovih pravic govorijo o »prenosu iz registra stalnega prebivalstva v evidenco tujcev«, »tako imenovanih izbrisanih«, in »izbrisanih z navednicami«, nekateri skrajno desničarski politiki pa celo o »tako imenovanih obrisanih«, »tako imenovanih odpisanih« in »samoimenovanih izbrisanih«.

izbrisa in njegovo birokratsko kontekstualizacijo, kar negativno vpliva na zmožnost artikulacije izbrisa kot kršitve človekovih pravic. Dodatno takšen način govora ustvarja vtis navidezne zakonitosti oziroma avtomatizma, po katerem naj bi se izbris zgodil kot posledica uveljavitve 81. člena *Zakona o tujcih*, po katerem naj bi prijava prebivališča prenehala kar sama po sebi, ne da bi bil kdo za to dogovoren (Kogovšek Šalamon 2011, 178). Čeprav je Ustavno sodišče ugotovilo, da je bil izbris izveden brez pravne podlage, poslanci niso od nikogar zahtevali objektivne odgovornosti.¹⁶⁴

Čeprav je bilo po nastopu Katarine Kresal na mestu ministrice možno opaziti krepitev diskurza človekovih pravic, je težko potrditi, da je to prineslo tudi kvalitativno spremembo nacionalnih vrednot. Retorika človekovih pravic v parlamentu se je bolj sredstvo zagovora načela univerzalnosti uporabljala za legitimacijo dihotomije med pravimi in lažnimi žrtvami kršitve, pa tudi za prikrievanje nacionalističnih teženj in pozitivno samoprezentacijo političnih strank. V parlamentarnih razpravah so vsi politiki zastopali stališče, da izbris oseb, ki se niso izkazale kot lojalni prebivalci, ne pomeni kratenja človekovih pravic. Še več, po mnenju številnih politikov so bili ti iz registra stalnega prebivalstva povsem upravičeno izbrisani. Zato so poslanci namenili poseben poudarek individualnemu pristopu. Vendar je takšen pristop k odpravi krivic problematičen predvsem zato, ker bi morale biti pravice, ki so bile izbrisanim odvzete kolektivno glede na en sam kriterij (to je, da osebe iz kateregakoli razloga niso pridobile slovenskega državljanstva), tudi vrnjene kolektivno (Kogovšek Šalamon 2008, 178). Kljub temu se kolektivna povrnitev statusa pri poslancih sploh ni pojavila kot možnost poprave krivic. Skupno stališče vseh je bilo, da želijo primer izbrisanih rešiti, toda na bolj ali manj restriktiven način:

Vlada kot predlagatelj zakonske ureditve na področju tujcev je trdno odločena dokončno urediti to vprašanje na pravno korekten način [...] Predlog zakona je selektiven in vsebuje zagotovila, da tisti, ki so delovali proti interesom Republike Slovenije na protipraven način in tudi ogrožali najvišje vrednote, ki jih priznava civiliziran svet, ne bodo mogli uveljaviti statusa pod pogoji tega zakona. (Zapis 30. redne seje Državnega zbora 28. 10. 2003)

Na splošno so vsi politiki izražali sočutje do izbrisanih, za katere so verjeli, da jim je bila narejena krivica. Toda mnogi so se ob tem posluževali retorike izključevanja tistih,

¹⁶⁴ Pobuda k oblikovanju poimenskega seznama tistih, ki so izbris izvedli, in vseh tistih, ki so za to vedeli, je bila podana na eni od sej odbora za notranjo politiko, a z večino glasov zavrnjena.

ki naj bi bili po njihovem mnenju nelojalni prebivalci ali delovali zoper Slovenijo. Tako so se lahko postavili na mesto zagovornika človekovih pravic in hkrati tudi na mesto zagovornika interesov države. S tem so lahko vsako obtožbo drugih strank, da ne sledijo načelom mednarodnega prava, zanikali, saj so pokazali, da se vrednote kozmopolitanizma in nacionalizma na deklarativni ravni ne izključujejo. Naslednji primer prikazuje tipično »trdno toda pravično« (angl. *firm but fair*) pozicijo (van Dijk 1993), kjer se pravičnost kaže kot krinka kozmopolitanizma, ki na eni strani z artikulacijo pravičnosti omogoča zanikanje krivičnega nacionalizma, medtem ko je glavni cilj, ki mu sledi, ravno trdnost nacionalističnega izključevanja.

Z ustavnim zakonom na noben način nikomur ne odrekamo pravice, da uveljavi svoje pravice iz odločbe Ustavnega sodišča, seveda, na selektivni način, na način, ki bo jasno preveril, da se bo jasno videlo, kaj so ti ljudje počeli leta 1991, ko je ta država krvavela. Vsem tistim je treba priznati vse, kar jim gre, ki zaradi objektivnih razlogov niso mogli urediti tega statusa, tistim, ki pa niso hoteli urediti tega statusa in ki so delovali proti tej državi, ki je takrat nastala, pa je to treba preprečiti. (Zapis 2. redne seje Državnega zbora 29. 1. 2009)

Človekove pravice izbrisanih so bile poleg tega pogosto relativizirane z drugimi primeri kratenja človekovih pravic, denimo žrtvami druge svetovne vojne, brezposelnimi in revnimi slovenskimi državljani. Takšne manipulacije so z vidika prepoznavanja izbrisanih kot žrtev kratenja človekovih pravic problematične, saj implicitno predvidevajo, da bi morali politiki najprej ukrepati za izboljšanje življenjskih okoliščin domačega prebivalstva in šele nato reševati posledice izbrisa. In končno, primerjava je problematična tudi, ker zmanjšuje resnost kratenja pravic izbrisanih, saj zanemarija dejstvo, da so ti zaradi izbrisa izgubili dostop do socialnih in zdravstvenih storitev, trga dela, izobraževanja in tudi do državljanskih in političnih pravic ter svoboščin. Skratka ob tako širokem spektru izgube pravic, ko so bile te osebe ne zgolj izbrisane iz registra stalnega prebivalstva, temveč iz domala celotnega institucionalnega segmenta družbenega in političnega življenja, se zdi primerjava z brezposelnimi slovenskimi državljani indikator nizke zavesti človekovih pravic tedanjih opozicijskih poslancev.

Poleg nacionalizma je interpretacijo človekovih pravic izbrisanih močno zaznamoval tudi diskurz države, ki v ospredje postavlja njeno delovanje in vse, kar je nujno in pomembno za njeno integriteto, obstanek in razvoj. Leta 2003 je namreč v ospredje parlamentarnih razprav prišlo prav vprašanje odškodnin, ki je služilo predvsem kot

sredstvo zastraševanja in apologije nepriznavanja kratenja in pogojevanja človekovih pravic. Finančne posledice izbrisa so bile odslej stalnica v vseh obravnavanih parlamentarnih razpravah, pri čemer je bilo glavno vprašanje, kaj je sprejemljivo za državo in ne kaj je z vidika odškodninskega prava ustrezno za izbrisane. Odprava nezakonitega položaja in priznanja stalnega bivališča ter povračilo škode sta tako postala ne vprašanje pravne obveznosti in moralne dolžnosti, temveč vprašanje slovenske finančne bilance in različnih državnih interesov.¹⁶⁵

Tukaj gre tako za interese tistih, ki ilegalno prebivajo v Sloveniji, da si legalizirajo svoj položaj, kot za interes države, ki mora imeti čim manj takšnih državljanov na svojem ozemlju. Rad bi opozoril, da je po moji oceni, in da je to tudi upravičeno, v ospredju tega zakona predvsem interes države. (Zapis 13. redne seje Državnega zbora 21. 4. 1999)

Pri določanju višine odškodnine smo upoštevali tudi javnofinančno stanje v državi. To je treba povedati. Država se mora izkoptati iz stalnih proračunskih primanjkljajev in močvirja dolgov, zato na vseh koncih režemo javno porabo. To bodo morali upoštevati tudi izbrisani. Upoštevanje vseh njihovih zahtev bi po hitrem izračunu obremenilo državne finance za več kot milijardo evrov. (Zapis 17. redne seje Državnega zbora 24. 9. 2013)

Slovenija mora sodbo Evropskega sodišča za človekove pravice uresničiti. To moramo storiti zaradi ugleda naše države, zaradi zavezanosti načelom pravne države, pa tudi zato, ker je pravično. (Zapis 17. redne seje Državnega zbora 24. 9. 2013)

Poudarjanje pomena države kot cilja samega po sebi implicitno potrjuje, da so posamezniki pomembni, le če se izkažejo, da so pomembni oziroma koristni za njeno delovanje in ohranjanje njene moči. V tem pogledu je parlamentarni diskurz močno prispeval k središčni vlogi države pri odločanju o človekovih pravicah in jim vsilil politični značaj, ki se je realiziral v obliki izključevanja vseh tistih, ki jim ni uspelo pokazati podpore vrednotam in interesom dominantne skupine (Evans 2005). Analiza v tem poglavju je pokazala, da so človekove pravice izbrisanih legitimne, le če jih je mogoče vključiti v logiko in politične interese nacionalne skupnosti in diskurza države. Poseben poudarek si zasluži opazka, da so človekove pravice bolj kot jezik načel in odgovornosti, pravzaprav jezik pragmatičnega političnega prilagajanja, ki jih je možno prilagoditi različnim državnocentričnim in nacionalističnim stališčem. Izbrisani so zato

¹⁶⁵ Izbrisanim je bil skladno z odškodninsko shemo dodeljen pavšal 40 evrov za vsak mesec izbrisa. Vsak je lahko v pravnem postopku uveljavljal višjo odškodnino glede na individualne okoliščine, pri čemer je bila skupna odškodnina omejena na 2,5-kratnik dodeljenega pavšala. Za 20 let izbrisa bi upravičenec tako dobil 9.600 evrov pavšala oziroma v pravdi skupaj maksimalno 24.000 evrov.

vzorčen primer, kako lahko izključujoči diskurz nacionalizma pragmatično pripoji vrednote pravičnosti in liberalizma, medtem ko selektivno izpolnjuje kozmopolitska načela človekovih pravic.

11.6 Kozmopolitski nacionalizem

Vpogled v razumevanje človekovih pravic na lokalni ravni sem želela dobiti tudi s pomočjo izvedbe javnomnenjske raziskave s posebnim poudarkom na primeru izbrisanih.¹⁶⁶ Raziskava je bila zasnovana tako, da je preverjala mnenje o predanosti vrednotam nacionalizma in človekovih pravic ter stališča glede konkretnih vidikov izbrisa. Za raziskave, ki merijo predanost človekovim pravicam na načelni ravni, je namreč značilno, da sodelujoči izražajo visoko stopnjo strinjanja, medtem ko se v mnenjih, ki jih izražajo glede konkretnih situacij, lahko pokaže povsem drugačno razumevanje spoštovanja človekovih pravic. V tem delu poglavja najprej predstavljam osnovne frekvence pridobljenih rezultatov vprašanj o izbrisanih.¹⁶⁷

Raziskava je pokazala, da je slovensko javno mnenje glede izbrisa še vedno precej razdeljeno. 61,6 % vprašanih misli, da je država krtila pravic izbrisanim, ki so živeli v Sloveniji. Manj kot pol vprašanih (42,6 %) meni, da so bile pravice kratene v primeru oseb, ki so se po izbrisu želele vrniti v Slovenijo, medtem ko je približno petina vprašanih (19,4 %) mnenja, da so bile pravice kratene tudi izbrisanim, ki so iz Slovenije odšli in se vanjo nikoli niso poskusili vrniti. Za zadnje lahko rečemo, da obsegajo delež oseb, ki pravic izbrisanih ne interpretirajo glede na teritorialno povezanost z Republiko Slovenijo. Rezultati so bili podobni pri vprašanju, komu bi morala država povrniti status stalnega prebivalca: 64,3 % vprašanih bi status vrnilo izbrisanim, ki so živeli v Sloveniji, 41,0 % bi ga podelilo tistim, ki so se v Slovenijo želeli vrniti, medtem ko bi 14 % vprašanih stalno prebivališče vrnilo tudi izbrisanim, ki se v Slovenijo nikoli niso

¹⁶⁶ V javnomnenjsko raziskavo je bilo vključenih 570 oseb, od tega 279 (48,9 %) moških in 291 (51,1 %) žensk. Največ sodelujočih je imelo priznано srednješolsko izobrazbo (53,0 %) in višjo, visoko, univerzitetno ali podiplomsko izobrazbo (39,1 %), najmanj pa osnovno šolo ali manj (7,9 %). Starostno so bili razdeljeni v pet razredov, in sicer med 15 in 29 let (10,0 %), 30 in 44 let (21,2 %), 45 in 59 let (33,0 %) ter nad 75 let (9,3 %). 93 % vprašanih je bilo etničnih Slovencev, 97 % pa jih je imelo slovensko državljanstvo.

¹⁶⁷ Tabele v besedilu prikazujejo odgovore na tristopenjski lestvici, čeprav so anketirani ocenjevali na petstopenjski lestvici, pri čemer je ena pomenilo sploh se ne strinjam, pet pa popolnoma se strinjam. Zaradi lažje interpretacije so bili odgovori »ne strinjam se« in »sploh se ne strinjam« ter »strinjam se« in »popolnoma se strinjam« združeni. Tabele s podatki iz petstopenjske lestvice so prikazane v prilogi 1.

poskusili vrniti. Podobne odgovore so sodelujoči izrazili glede vračila materialne škode: 57,7 % vprašanih je mnenja, da bi država morala povrniti nastalo škodo izbrisanim, ki so živeli v Sloveniji, 38,8 % bi jo prisodilo še posameznikom, ki so se v Slovenijo poskušali vrniti, 16,4 % pa bi odškodnino izplačalo tudi izbrisanim, ki se v Slovenijo nikoli niso poskusili vrniti.

Država je kratila pravice:	izbrisanim, ki so živeli v Sloveniji.		izbrisanim, ki so odšli iz Slovenije, a so se želeli vrniti.		izbrisanim, ki so odšli iz Slovenije in se niso poskušali vrniti.	
	N	%	N	%	N	%
Da	239	61,6	157	42,6	71	19,4
Ne	149	38,4	211	57,4	296	80,6
Skupaj	389	100,0	367	100,0	367	100,0

Preglednica 2: Država je kratila pravice

Država bi morala povrniti status stalnega prebivalca:	izbrisanim, ki so živeli v Sloveniji.		izbrisanim, ki so odšli iz Slovenije, a so se želeli vrniti.		izbrisanim, ki so odšli iz Slovenije in se niso poskušali vrniti.	
	N	%	N	%	N	%
Da	244	64,3	153	41,9	51	14,0
Ne	135	35,7	212	58,1	312	86,0
Skupaj	379	100,0	365	100,0	362	100,0

Preglednica 3: Država bi morala povrniti status stalnega prebivalca

Država bi morala povrniti nastalo materialno škodo:	izbrisanim, ki so živeli v Sloveniji.		izbrisanim, ki so odšli iz Slovenije, a so se želeli vrniti.		izbrisanim, ki so odšli iz Slovenije in se niso poskušali vrniti.	
	N	%	N	%	N	%
Da	205	57,1	136	38,8	58	16,4
Ne	154	42,9	215	61,2	293	83,6
Skupaj	360	100,0	351	100,0	350	100,0

Preglednica 4: Država bi morala povrniti nastalo materialno škodo

Z javnomnenjsko raziskavo se je pokazalo, da slovenska javnost še vedno ne razume bistva izbrisa. Skoraj tri četrtine vprašanih (71,2 %) misli, da je bil izbris upravičen za tiste, ki niso želeli zaprositi za slovensko državljanstvo. Trditve »država je upravičeno izbrisala pripadnike JLA« je dosegla precej manjšo stopnjo strinjanja (36,8 % anketiranih). Vprašanje državljanstva in službovanja v JLA je bilo v političnih razpravah konstanten instrument vzbujanja nacionalističnih čustev, zato ni povsem jasno, zakaj vprašani verjamejo, da je bil izbris bolj upravičen za tiste, ki niso zaprosili za državljanstvo, kot za pripadnike nekdanje JLA. Stališče o pomenu državljanstva odstopa tudi v kontekstu trditve »izbrisani so dobili, kar so si zaslužili, saj niso bili lojalni prebivalci Slovenije« – takšnega mnenja je bilo namreč »le« 33,9 % vprašanih.

	Se ne strinjam	Niti/niti	Se strinjam
	%	%	%
Izbris je bil upravičen za tiste, ki niso želeli zaprositi za slovensko državljanstvo.	18,2	10,7	71,2
Osebe, odgovorne za izbris, bi morale pravno odgovarjati za svoje dejanje.	22,8	12,5	64,7
Izbris je največja kršitev človekovih pravic v samostojni Sloveniji.	35	20,9	44,1
Izbrisa sploh ni bilo, saj so za izgubo statusa krivi izbrisani sami.	42,7	14,8	42,5
Država je upravičeno izbrisala pripadnike JLA.	41,4	21,8	36,8
Sodba Evropskega sodišča za človekove pravice glede odškodnin za izbrisane je pravična.	39,6	24,9	35,6
Izbrisani so dobili, kar so si zaslužili, saj niso bili lojalni prebivalci Slovenije.	47,1	19,1	33,9
Izbris je bil nujen za zagotavljanje slovenske državne varnosti.	63,9	14,5	21,6
Stiska izbrisanih me je osebno skrbela.	62,8	18,8	18,4

Preglednica 5: Stališča o izbrisanih

Precej visoko stopnjo strinjanja je dosegla trditev, da bi morale osebe, odgovorne za izbris, pravno odgovarjati (64,7 %), medtem ko je bilo 44,1 % sodelujočih mnenja, da gre pri izbrisu za največje kratenje človekovih pravic v samostojni Sloveniji. 42,5 % jih je zagovarjalo stališče, da »izbrisa sploh ni bilo, saj so za izgubo statusa krivi izbrisani sami«. Relativno malo jih je bilo mnenja, da je bil izbris nujen z vidika slovenske državne varnosti (21,6 % vprašanih). Osebno skrb za izbrisane pa je izrazilo le 18,4 % oseb, vključenih v raziskavo.

Na podlagi pridobljenih rezultatov je mogoče skleniti, da sodelujoči v raziskavi še vedno ne razumejo bistva izbrisa. Večinoma ga razumejo v povezavi z državljanstvom, čeprav je pravni problem izbrisanih nezmožnost ohranitve stalnega prebivališča. Rezultati ankete so pokazali, da 38,4 % vprašanih verjame, da kršitve ni bilo niti pri tistih izbrisanih, ki so živeli v Sloveniji. Glede na dejstvo, da pravnega in političnega dvoma o tem, ali je izbris pomenil kratenje človekovih pravic, ni več, se mi zdi stopnja zanikanja kršitve zelo visoka. Tudi z vidika kulture človekovih pravic je to skrb zbujač podatek, saj kaže na slabo poznavanje izbrisa in nizko stopnjo zavesti ter dovzetnosti za človekove pravice tujcev. Rezultati, ki potrjujejo teritorialno pogojenost človekovih pravic izbrisanih, niso toliko presenetljivi, predvsem ker je tovrstnemu pogojevanju ves čas sledila tudi politična elita. Relativno majhen delež ljudi je razsodbo

ESČP ocenilo kot pravično (35,6 %), kar nas dodatno napeljuje k stališču, da je kultura človekovih pravic v Sloveniji na nizki ravni¹⁶⁸.

V javnomnenjski raziskavi sem želela preveriti tudi, (1) ali vrednote nacionalizma vplivajo na izražanje vrednot človekovih pravic, (2) ali vrednote človekovih pravic vplivajo na izražanje vrednot nacionalizma ter (3) ali ene in druge vplivajo na stališča do izbrisanih. V ta namen sem oblikovala tri konceptualne sklope trditev, ki so se nanašale na (1) nacionalizem (preglednica 6); (2) kozmopolitanizem (preglednica 7) in (3) izbrisane (preglednica 5). S sklopom nacionalizem sem želela izmeriti, koliko posameznik ocenjuje vrednote, povezane z narodno identiteto in nacionalno državo, s sklopom kozmopolitanizem sem merila njihovo podporo vrednotam človeštva, svetovne vlade in človekovih pravic, medtem ko sem s sklopom o izbrisanih želela ugotoviti, kako sodelujoči razumejo izbris. Povezanost trditev v posameznih sklopih sem preverjala s faktorsko analizo in analizo koncepta.

	Se ne strinjam	Niti/niti	Se strinjam
	%	%	%
Pomembno je, da ima vsak narod svojo državo.	16,8	15,2	67,9
Pripadnikom lastnega naroda je treba dati prednost pred pripadniki drugih narodov.	27,3	16,6	56,1
Nikoli ne bi mogel čutiti iste pripadnosti do človeštva, kot jo čutim do svojega naroda.	32,4	22,5	45,1
Če je ogrožen obstoj slovenske države, lahko vlada omeji nekatere temeljne človekove pravice.	31,2	21,5	47,3
Ljudje morajo podpirati svojo državo, tudi če v čem nima prav.	40,2	18,3	41,6
Za Slovenijo sem pripravljen žrtvovati svoje življenje.	46,3	17,4	36,3
Ponosen sem na svojo narodnost.	5,6	13,7	80,8

Preglednica 6: Koncept nacionalizma

V konceptualnem sklopu vrednot nacionalizma so se sodelujoči najbolj strinjali s trditvijo, da so ponosni na svojo narodnost, in sicer 80,8 %. Prav tako so se vprašani večinoma strinjali z izjavo, da mora imeti vsak narod svojo državo (67,9 %). Več kot polovica jih je menilo, da je treba dati pripadnikom lastnega naroda prednost pred

¹⁶⁸ Mogoča je sicer tudi razlaga, da soledujoči menijo, da bi morala biti sodba ESČP še bolj ostra, čeprav je malo verjetna.

pripadniki drugih narodov. Precejšen delež pa je bil tudi takšnih, ki so se strinjali s trditvijo, da lahko vlada omeji nekatere človekove pravice, če je to potrebno za varnost in obstoj slovenske države (teh je bilo 47,3 %). Skoraj polovica (45,1 %) vprašanih ne verjame, da bi lahko čutili isto pripadnost do človeštva, kot jo čutijo do svojega naroda, medtem ko so se najmanj strinjali s trditvijo, da bi za Slovenijo tvegali življenje (36,3 %). Kot vidimo, so sodelujoči na splošno izrazili visoke stopnje strinjanja z vrednotami nacionalizma.

	Se ne strinjam	Niti/niti	Se strinjam
	%	%	%
Človekove pravice morajo biti temeljno vodilo vsakega političnega delovanja.	4,9	7,1	88,0
Otroke bi morali vzgajati v duhu sožitja različnih kultur, ne glede na interese posameznih držav.	11	14,9	74,2
Če v državi prihaja do množičnih kršitev človekovih pravic, morajo poseči pristojne mednarodne institucije.	9,7	15,5	74,8
Stiska ljudi v Siriji me osebno zelo skrbi.	23,4	25,4	51,3
Slovenija bi morala prispevati k zmanjševanju svetovne revščine.	30,8	28,5	40,7
Pripravljen sem znižati svoj življenjski standard, če bi to pripomoglo k zmanjševanju revščine na svetovni ravni.	38,1	25,8	36,1

Preglednica 7: Koncept kozmopolitanizma

Stopnje strinjanja s trditvami o človekovih pravicah in kozmopolitskih vrednotah so v primerjavi s konceptom nacionalizma dosegale še višje vrednosti. Ljudje so izrazili največ podpore trditvi, da morajo biti človekove pravice temeljno vodilo vsakega političnega delovanja, skupaj se jih je strinjalo in popolnoma strinjalo 88,0 %. Prav tako jih je zelo malo (11, %) oporekalo trditvi, da bi morali otroke vzgajati v duhu sožitja različnih kultur, ne glede na interese posameznih držav. Veliko zaupanja je bilo izraženega v odnosu do mednarodnih institucij: 74,8 % se jih strinjalo, da morajo te v primeru množičnih kršitev ustrezno reagirati. Približno polovica vprašanih (51,3 %) je izrazila osebno skrb za ljudi v Siriji. Najmanj pa so se strinjali s trditvama »Slovenija bi morala prispevati k zmanjševanju svetovne revščine« ter »Pripravljen sem znižati svoj življenjski standard, če bi to pripomoglo k zmanjševanju revščine na svetovni ravni«.

Z regresijsko analizo se je izkazalo, da koncept nacionalizma in tudi kozmopolitanizma vpliva na razumevanje primera izbrisanih. V obeh primerih se je namreč povezava z

izbrisanimi izkazala kot statistično značilna.¹⁶⁹ Vprašani, ki so izrazili višjo stopnjo strinjanja s kozmopolitskimi vrednotami, so bolj izražali pozitivna stališča tudi v odnosu do izbranih (pozitivna povezava med konceptoma), in obratno, vprašani, ki so izrazili višje stopnje predanosti vrednotam nacionalizma, so bili manj naklonjeni izbranim kot nosilec pravic (negativna povezava med konceptoma). Po drugi strani se medsebojni vpliv nacionalizma in kozmopolitanizma ni potrdil kot statistično značilen, kar pomeni, da se stopnja strinjanja s konceptom nacionalizma v odnosu do kozmopolitanizma ne povezuje niti pozitivno niti negativno.

Ti podatki so še posebno zanimivi, ker potrjujejo deklarativno kompatibilnost človekovih pravic in nacionalizma, ki pa v odnosu do tujcev razkrijeta svoj pravi značaj. To z drugimi besedami pomeni, da ljudje, ki so predani vrednotam nacionalizma, lahko hkrati izražajo enako visoke stopnje strinjanja z idejo človekovih pravic in obratno. Vendar kot se izkaže v odnosu do tujcev, so jim bolj naklonjeni tisti, ki so izrazili višjo podporo vrednotam kozmopolitanizma, manj pa tisti, ki so izrazili višjo podporo vrednotam nacionalizma. To dodatno potrjuje stališče, da nacionalizem in človekove pravice niso medsebojno izključujoči, temveč komplementarni. V tem kontekstu postane možno zagovarjati različna stališča hkrati, denimo desničarska v interpretaciji človekovih pravic. Nacionalizem na nominalni ravni ne oporeka univerzalnosti človekovih pravic. Toda s svojo interpretacijo to univerzalnost prilagaja lastnim merilom in, kar je najpomembnejše, vpliva na našo percepcijo univerzalnosti tako, da na koncu niti ne prepoznamo njene selektivnosti. In to je tisto, kar je z vidika te naloge tudi najbolj skrb zbujajoče – to, da znamo misliti človekove pravice le na nacionalni osnovi.

11.7 Interpretacija človekovih pravic

V nalogi ves čas zavzemam stališče, da oblast ne pomeni moči v rokah posameznika, ki jo izvaja nad drugimi, temveč da gre za disperzno polje sil, ki kroži in se izvaja z družbeno organizacijo in delovanjem posameznikov. Iz tega razloga me je zanimalo, kako človekove pravice razumejo izbrani sami. Zanimalo me je, ali se njihovo razumevanje bistveno razlikuje od stališč večinske populacije, še posebno ker so jim bile njihove pravice odvzete ravno na podlagi nacionalizma. V nadaljevanju želim zato

¹⁶⁹ Sig. 0,000.

pokazati, s kakšnimi argumenti so izbrisani utemeljevali svoje zahteve, upanja in pričakovanja. Naj za začetek navedenem nekaj primerov, ki pojasnjujejo razumevanje človekovih pravic.

Jaz pravim, vsak človek je vreden spoštovanja in mora biti vreden tega. Vsakemu človeku pač mora družba omogočiti možnost izobrazbe in dela. Brez kakršnih koli omejitev. To je ena stvar. Druga stvar. Mora imeti svobodo. Človek, ki nima svobode, je pač ali suženj ali zapornik. (Posneto pričevanje 5)

Kdo pa ima pravico se vtikati v tvoje zadeve? Saj poznamo *Deklaracijo Združenih narodov*. In ne vem, zakaj bi te pravice moral vezati na to, ali imaš rad državo ali ne. Ne, ne maram je, odvrtna mi je. Ampak jaz imam vseeno človekove pravice. (Posneto pričevanje 13)

Ni pomembno, kaj si po nacionalnosti, pomembno je, kakšno pravico imaš, pa tudi če si ne vem kaj. Če imaš pravico, moraš to pravico imeti, a ne. (Posneto pričevanje 8)

Navedeni primeri spominjajo na interpretacijo človekovih pravic na ontični ravni, ki sem jo obravnavala v osmem poglavju. Povsem nedvoumno sledijo retoriki človekovih pravic, ki temelji na besedah, kot so *vsí, vsakdo, vsak posameznik, nihče*, s čimer ponazarja obseg in namen pravic ter hkrati zagotavlja priznanje načela enakosti znotraj svojih temeljnih izhodišč. Prav tako njihova argumentacija v tem pogledu ne omenja nobenih omejitev, se pravi človekove pravice pripadajo vsakemu posamezniku ne glede na kakršnekoli okoliščine. Toda skozi pogovor je bilo možno razbrati številna drugačna stališča, ki na implicitni ravni namigujejo, da človekove pravice niso dojete kot pravice, ki posamezniku pripadajo ne glede na okoliščine.

Vse življenje delaš v eni državi, plačuješ davke, prispevke in naenkrat te nekdo enostavno zbriše. (Posneto pričevanje 5)

Maščevali so se nad nami, reveži... da bi bil on vojno lice, da bi bil nekdo, bi razumela. On ni bil nič, on je bil navaden delavec. (Posneto pričevanje 5)

Človekove pravice so vedno prva stvar, razen kadar je vojna. Edino tam jih lahko malo spremeniš. (Posneto pričevanje 13)

Kot vidimo, je dolžnost države do spoštovanja človekovih pravic pogosto razumljena v odnosu predanosti njenem pravnemu in političnemu redu. Številni izbrisani so v pogovorih z mano izpostavljali, da imajo radi Slovenijo, da spoštujejo slovenske vrednote in pravni red države. Kot da bi poskušali pokazati, da si »zaslužijo«

spoštovanje osnovnih pravic ravno zato, ker je njihovo vedenje vzorno, neproblematično in spoštljivo. Čeprav vsi vemo, da si spoštovanja človekovih pravic ni treba zaslužiti z lepim vedenjem, se mi zdi implicitno sporočilo tovrstnih argumentacij vse prej kot zanemarljivo. V njih se namreč več kot očitno odraža dejstvo, da so tisti, ki odstopajo od veljavnih družbenih pravil dominantne skupnosti, pogosto obravnavani kot manjvredni posamezniki. To je lahko izhodiščna točka zanikanja ali omejevanja pravic posameznikov, ki so dojeti kot moralno neenakovredni, denimo zaporniki, zločinci, teroristi, nacionalni sovražniki in nezakoniti priseljenci. Družba vsem naštetim človekove pravice omejuje na podlagi argumentov nespoštovanja njenih pravil, kar pomeni, da je lojalnost redu države utemeljen argument, ki so ga poskušali izpostaviti izbrisani, dejansko eden pomembnejših dejavnikov spoštovanja pravic.

Osnovni argumenti človekovih pravic – človekova narava, dostojanstvo, enakost – so pogosto izostali iz njihove argumentacije. Človekove pravice so kot koncept resda razumeli v okviru predpostavk univerzalnosti, toda vprašanje, zakaj in v katerih primerih morajo biti spoštovane, je preneslo razpravo z abstraktne ravni človekovega dostojanstva na raven institucionalnih odnosov nacionalne države. To med drugim kaže, kako težko je v resnici zahtevati človekove pravice zgolj na osnovi svoje človeškosti. Takšna interpretacija deluje, kot da v njej umanjka nekaj bistvenega. Ni dovolj reči, človek sem, z inherentno vrednostjo in neodtujljivim dostojanstvom, zato mi teh pravic ne morete odvzeti. Navedeni primeri kažejo, da človekove pravice potrebujejo interpretacijo znotraj diskurza nacionalizma, da bi bile prepričljive in veljavne. To v resnici pomeni, da se realizirajo kot inherenten del diskurza nacionalizma, s čimer reproducirajo diskurz nacionalnega, tudi kadar se uporabljajo za zaščito posameznika.

Človekove pravice tako nimajo avtonomnega polja delovanja, saj se vedno uresničujejo zgolj v nacionalnem kontekstu. Če bi praksa človekovih pravic tudi v resnici temeljila na predpostavki ideje človeka in njegove narave, bi konstituirala antagonističen pol ideje nacionalizma in ga razkrajala. Tako pa je možno človekove pravice misliti univerzalno zgolj na nedoločeni ravni, ki ni niti načelna raven, temveč gola abstrakcija, ki se vsakič, ko se prenese v prakso, prizemlji v obstoječih odnosih oblasti nacionalne države. To se je nazorno pokazalo tudi v izjavah izbranih, ki so ne glede na svoje sprejemanje univerzalnosti človekovih pravic izpostavili koga, ki mu te pravice ne pripadajo.

Stalno prebivališče bi morali vrniti vsem, ki so ga imeli, brez izjeme. Razen če je v zakonodaji, da če je nekdo vohun za tujo državo, da izgubi državljske pravice. (Posneto pričevanje 13)

Ko sva se lansko leto vračala z dopusta, sva videla begunce na meji [...] Rekla sem: »Počakaj, zdaj ti, ki bežijo, bodo imeli pravice. Oni bodo prej dobil vse pravice, kakor pa jaz, ki sem tukaj rojena.« Mislim, po eni strani mi je žal, po drugi mi pa ni. (Posneto pričevanje 8)

Jaz poznam žensko, ki je sem pripeljala sina brez problema in je odprl obrt in dela. Slovenski narod nima za kruh, oni pa delajo. Hiše [v Srbiji] imajo take, da je nima noben Slovenec tukaj, ampak oni so tukaj reveži, pa zaslužijo dobre denarje, nosijo jih v Srbijo, a naš narod tukaj ... (Posneto pričevanje 5)

Navedeni primeri ponazarjajo, da na razumevanje človekovih pravic in človeka kot njihovega nosilca bistveno vpliva dejstvo bivanja na ozemlju države. Imeti pravico bivati na ozemlju neke države pomeni imeti dostop do varstva pravic. Ozemlje tako deluje kot ključen pogoj izvajanja pravic, nad katerim država ohranja ekskluzivno oblast (Sassen 2008, 416). Pri tem se moramo zavedati, da teritorij ni zgolj kos zemlje, skupek pokrajin ali zaokroženo področje znotraj določenih geografskih širin. Ozemlje označuje skupnost, legitimnost in izključevanje, je koncept in praksa izvajanja oblasti, ki deluje kot podaljšek države (Elden 2013, 322). S tega vidika ponovno pridemo do že znanega sklepa, in sicer da človekove pravice razumemo na podlagi konceptov nacionalne države, kar samo po sebi onemogoča, da bi jih lahko implementirali v univerzalnem smislu. To ponazarjajo tudi prejšnji primeri. Ideja teritorija nikoli ni bila ideja človekovih pravic. Kakšen pomen bi sploh lahko imela z vidika dejstva, da gre za pravice, ki se vežejo na človekovo naravo in dostojanstvo onkraj vseh partikularnih družbenih okoliščin? Pa vendar sta ozemlje in bivanje na njem pomemben element vzpostavljanja dolžnosti države do zagotavljanja pravic. To se je pokazalo tudi pri razumevanju pravic izbrisanih, ki so po izbrisu zapustili Slovenijo.

Kolega, ki se je družil z nami, se je sam zafrknil. Šel je v Bosno, takrat star 17 let. On gre v vojno, v bran Bosni. Razumljivo, da si je prekinil bivanje v Sloveniji, in potem, ko bi moral dobiti državljanstvo, ga ni mogel. »Si prekinil bivanje [izgovori poudarjeno]. Si se odjavil,« sem rekla: »To je OK.« To je tudi meni razumljivo. Ne moreš nekaj zahtevati, če si šel stran. Ampak jaz sem bila ves čas tu. Od leta 1985 nisem šla nikamor. (Posneto pričevanje 3)

Kot je mogoče razbrati iz navedenih primerov, nista zgolj ozemlje in dejstvo bivanja na njem ključna za konstitucijo človeka kot nosilca pravic. V ospredje sili časovna dimenzija, ki poudarja trajnost bivanja in dejstvo njegove neprekinjenosti. Ni dovolj, da je nekdo prišel včeraj, pred mesecem dni ali lansko leto. Da bi postal nosilec človekovih pravic, do katerega ima država dolžnost, mora posameznik na njenem ozemlju bivati dalj časa. Toliko, da pokaže in dokaže svojo predanost, lojalnost in konformnost. V osrčju ideje teritorija torej ni zgolj jurisdikcija države, ki je ozemeljsko zamejena in učinkuje takoj, ko posameznik prestopi mejo nacionalne države, enako pomembna je lojalnost, ki se gradi skozi čas (sicer bi tudi vsi začasni prebivalci nemudoma postali polnopravni člani nacionalne skupnosti).¹⁷⁰

Vedno so nam na upravni enoti govorili, da nimamo pravice, da nam nekaj manjka. Potem je moja mama dajala: »Gospa moja, jaz sem prišla sem leta 1985, jaz imam pravico do državljanstva, ti meni ne daš vizuma.« (Posneto pričevanje 3)

V pogovorih z izbrisanimi se je razkril še en, zelo pomemben vidik, ki kaže na popolno nadvlado vrednot nacionalizma nad človekovimi pravicami. Namreč ta, da je biti zgolj človek v svetu nacij in nacionalnih držav praktično nepredstavljava možnost. Identiteta človeka torej ni krovna identiteta, v kateri bi narodna pripadnost predstavljala samo eno izmed pravic. Pogosto so izbrisani povedali obratno, da je narodna identiteta njihova bit, pri čemer šele spoštovanje te biti omogoča spoštovanje drugih pravic. Izbrisani vedo, kako je biti brez pravic, zato sem nekatere sogovornike vprašala, kaj bi naredili, če bi jim nekdo hipotetično rekel: »Vse pravice lahko imate, samo recite, da ste Slovenec/ka.«

To je katastrofa, gotovo ne. Pa mogoče, če bi mi kdo na prefrigan način rekel. Ampak če ti kdo to da za pogoj, to je pa že konec. To je pa fertik. [...] Meni osebno bi bilo recimo hujše, če mi vzamete mojo identiteto, potem to nisem več jaz. Kaj mi pomaga, da me zdravite, če navznoter gnijem. (Posneto pričevanje 15)

Ne bi, po narodnosti pa ne bi šla ugajat nobenemu. Nobenemu, sigurno. (Posneto pričevanje 14)

Vsak to drži v sebi, veste. To, kar si. Mi smo pravoslavne vere in zdaj ne bi menjali vere, da bi imeli neko pravico. Zakaj bi, to pač smo in smo. To je tako, to imaš v sebi. (Posneto pričevanje 11)

¹⁷⁰ To pojasnjuje tudi dejstvo, zakaj nihče ni problematiziral izgube statusa tistih, ki so stalno prebivališče na ozemlju Slovenije prijavi po 23. decembru 1990, ali tistih, ki so imeli ves čas zgolj začasno bivanje.

Recimo, če bi nekomu rekel, da mora pozabiti, od kod izhaja, kje so njegove korenine, bi po mojem prej rekel, da mu je to bolj pomembno, kot pa druge človekove pravice. Ne, ker dejansko mu ti uničiš njegov ... Pa ne gre se za njegov nacionalni izvor, ampak za to, da on ve, od kod je, za njegovo zadovoljstvo. Če mu to ubiješ, je huje kot neke osnove. (Posneto pričevanje 11)

Čuj, če država spoštuje tvojo narodno identiteto, spoštuje tvoje pravice. Če ne spoštuje tvoje identitete, potem ne spoštuje niti tvojih pravic. (Posneto pričevanje 12)

Nacionalna identiteta je pomembna, ker predstavlja nič manj kot sam način človekovega obstoja. Nacionalna identiteta osmišlja naš obstoj, človekove pravice pa so nam zunanje, nekaj, kar nam pripada, kar lahko zahtevamo, lahko imamo ali nimamo. Prejšnji primeri nedvomno dokazujejo, da je spoštovanje nacionalne identitete za mnoge ena najpomembnejših pravic in da med človekovimi pravicami obstaja neka hierarhija, ki se ustvarja kot odraz odnosov moči in dominantnih diskurzov. Misliti človeka kot nosilca pravic onkraj narodnosti je skoraj toliko nesmiselno, kot je nemogoče. Izbrisani so dejansko povedali, da jim pravice ne pomenijo nič, če ni hkrati zagotovljena tudi njihova pravica do nacionalne identitete. To nam ponuja še zadnji argument pri ugotavljanju vpliva nacionalizma na človekove pravice. Človek, ki uživa vse pravice, razen pravice biti to, kar je po narodni pripadnosti, je praktično brez vseh pravic. Ali to dokazuje, da je, provokativno rečeno, nacionalizem pravzaprav najbolj razširjeno gibanje človekovih pravic?

11.8 Sklep

V tem poglavju smo videli, da človekovih pravic in njihovih kršitev ne moremo razumeti zgolj na ravni zavestnih odločitev ljudi. Spoznali smo, da oblast ne pomeni moči v rokah posameznika, ki jo izvaja nad drugimi, temveč da gre za disperzno, heterogeno polje sil, ki kroži in se izvaja z organizacijo in delovanjem posameznikov. Razumevanje in izvajanje človekovih pravic sta umeščena v širšo mrežo vrednot, ki jih poraja nacionalni diskurz. Nacionalna država in njena suverenost sta namreč postali konstitutivni princip modernega političnega in javnega življenja (Billig 1995, 96), zato ni presenetljivo, da so se človekove pravice izbrisanih vselej artikulirale znotraj okvira nacionalizma. V političnem kontekstu se je identiteta izbrisanih utrdila predvsem v navezavi na ustaljene kategorije nacionalne varnosti, lojalnosti, nacionalnega interesa,

suverenosti. Šibkost človekovih pravic v procesu reševanja izbrisa je pokazala na to, kako so lahko te osiromašene z vidika njihove univerzalnosti in neodtujljivosti. V navezavi na to se je kot izjemno problematično izkazalo dejstvo, da človekovih pravic v praksi ni mogoče utemeljiti zgolj na osnovi skupnosti človeštva. Mesto človeštva je prevzela nacionalna država, ki je zelo učinkovit argument prilagajanja vrednot človekovih pravic, vzpostavljanja njihove legitimnosti, konstitucije žrtev in krivic. Nacionalne vrednote so investirane v pomen človekovih pravic na ravni politike, prava, javnega mnenja in tudi pri izbrisanih. Sprejemljivost nacionalnih vrednot na širši družbeni ravni še dodatno otežuje možnost, da bi uvideli selektivnost njihovega spoštovanja. Toda skrajna problematičnost vpliva nacionalizma na človekove pravice je v tem, da spreminja njihov pomen, in to tako, da jih spreminja v partikularne pravice, ne da bi zanikal veljavnost njihove univerzalnosti. S tem dejansko onemogoča učinkovit politični boj za univerzalnost človekovih pravic, saj je ta tu, tudi kadar je ni. Univerzalnost namreč.

12 ZAKLJUČEK

V disertaciji sem človekove pravice obravnavala kot enega izmed diskurzov z lastno racionalnostjo, ki ga zaznamujejo univerzalnost in neodtujljivost pravic ter vezanost na človeka, njegovo naravo in dostojanstvo. Vsako odstopanje od tega pomeni transformacijo pomenov in odmik od človekovih pravic. Univerzalnost ne more biti delna, neodtujljivost ne more veljati samo za nekatere pravice, človekovo dostojanstvo ne more biti pogojeno z migrantskim statusom in ne nazadnje, človek ni samo tisti, ki je državljan. Izjeme so možne, toda v okvirih in vrednotah, ki jih ponuja diskurz; človekove pravice so lahko omejene le s pravicami drugih ljudi. Omejevanje na podlagi drugačnih razlogov sem interpretirala kot vdor drugega diskurza, če je to pomenilo vnos drugačne racionalnosti in prilagajanje pravil, na katerih slonijo človekove pravice.

Mej med diskurzi ni enostavno določiti, zato sem pri tem nenehno v mislih ohranjala osnovna pravila izjav in glede na to ocenjevala, v kateri diskurz se posamezna izjava uvršča. S tega vidika izjavi »človekove pravice pripadajo vsem ljudem« in »vsi narodi imajo pravico do samoodločbe« nista del istega diskurza, čeprav sta obe zapisani v temeljnih dokumentih človekovih pravic. Po drugi strani pa dejstva, da sta obe uvrščeni na seznam temeljnih pravic, nisem mogla enostavno spregledati, zato sem takšne vidike interpretirala kot vpliv nacionalizma na diskurz človekovih pravic. Že v izhodiščih sem namreč pojasnila, da v analizi izhajam iz konkretnih pravic, zapisanih v mednarodnih dokumentih.

V disertaciji sem izhajala iz diagnoze problema sedanosti, ki sem ga na začetku poimenovala arendtovski paradoks. Kot sem pojasnila, se ta se pokaže v trenutku, ko človek preneha biti politično bitje; ko mu ne preostane nobena druga identiteta kot ta, da je človek – in se hkrati prezentira kot idealni nosilec naravnih človekovih pravic –, dejansko postane brez številnih pravic. V tem antagonističnem odnosu sem prepoznala konfliktnost človekovih pravic in nacionalizma ter jo postavila v središče raziskovalnih vprašanj. Besedilo naloge moramo razumeti z vidika zgodovine sedanosti, ki poskuša pojasniti politične in etične probleme sodobnega časa, tako da odgovarja na vprašanje, kako smo prišli do sem (Dreyfus in Rabinow 1983, 118). Želela sem obravnavati zgodovinske pogoje, ki so ta paradoks omogočili, zato je bilo v disertaciji največ

pozornosti namenjene obravnavi pravic v kontekstu nacionalne države in državljanstva, ki sta mesto njihovega uresničevanja in hkrati mesto določanja članstva, kjer tisti, ki ostanejo zunaj, (lahko) ostanejo brez pravic. V izhodiščih disertacije sem si zastavila osem raziskovalnih vprašanj, na katera v nadaljevanju odgovarjam s povzemanjem ključnih ugotovitev.

Prvo vprašanje, ki ga želim pojasniti, je, *kako človekove pravice vplivajo na izražanje nacionalizma na širši makro družbeni ravni*. Da bi prišla do odgovora, sem začela analizo tam, kjer o človekovih pravicah še ni mogoče govoriti. Prepričana sem namreč, da so vzorci delovanja makro družbene ravni večinoma odvisni od institucionalne zasnove in jim zato lahko sledimo do začetkov moderne države. Teorija suverenosti predstavlja vednost, na kateri je vzniknila moderna država, naravne pravice pa imajo v njej posebno mesto. Zadnje so bile odgovor na vprašanje, zakaj mora oblast sploh obstajati. Vladar ni bil samo vladar samega sebe, temveč je bila njegova naloga poskrbeti tudi za zaščito pravic ljudi in njihovega blagostanja. S tem so pravice ponudile argument za obstoj oblasti in jo legitimirale.

Naravne pravice so v teh teorijah pripadale posamezniku, kar pomeni, da je v sebi nosil potencial oblasti. Z družbeno pogodbo, s katero so bile njegove pravice zaupane v varstvo vladarju, je bilo ustvarjeno tudi ljudstvo kot homogena skupnost z enotno voljo, interesi in stremljenji. Naravne pravice so dale legitimen razlog za stopnjevanje suverenosti ljudstva, saj je sčasoma postalo jasno, da vladarjeva absolutna oblast ne more učinkovito zagotavljati vseh zavez, ki jih mora spoštovati skladno z načeli naravnega prava, se pravi interesov ljudi in zaščite njihovih naravnih pravic. V nekem zgodovinskem trenutku ljudstvo svojih naravnih pravic ni več želelo zaupati v varstvo kralju. Ravno te so mu omogočile prevzem vrhovne oblasti, zato je mogoče trditi, da so prispevale h konstituciji ljudske in kasneje nacionalne suverenosti. Obstoj in suverenost ljudstva sta namreč eden temeljnih pogojev nastanka nacije kot objekta kolektivne reprezentacije, odločanja in pravic.

Naravne pravice v obdobju francoske revolucije niso nastopale kot pravna kategorija, temveč kot sredstvo uveljavitve nacije in nacionalne suverenosti. Bile so del političnega projekta konstrukcije države, in ne nekaj, kar jo presega. Ključno vprašanje, ki se je pojavljalo v besedilih, ki so naslavljala politično oblast, ni bilo v vzpostavitvi

drugačnega političnega reda onstran države, temveč kako znotraj nje zagotoviti drugačen politični red. Nacija in pravice človeka so delovale kot liberalni princip omejevanja oblasti in stare mreže absolutistične administracije, toda kot se je izkazalo, je takšno strukturo odnosov nacionalna suverenost samo še dodatno stabilizirala. Namesto osvobojen posameznik je človek kot nosilec naravnih pravic postal le še bolj izpostavljen novim oblikam oblasti.

Ta zgodovinski proces se ob pomoči človekovih pravic nadaljuje še danes. Moyn sicer opozarja na temeljno razliko med pravicami človeka in človekovimi pravicami; prve so povezane s konstrukcijo države in konstituiranjem prostora državljanstva, ki je nujno zamejen, medtem ko se sodobne človekove pravice nanašajo na sistem mednarodnega prava, ki posameznika ščiti pred poseganjem države in se nanaša na človeštvo. Čeprav je to res, moramo vedeti, da človekove pravice nikoli niso prenehale biti konstitucijski element nacionalne države. Nacionalna država ni nevtralna in samouresničujoča entiteta, temveč zahteva prav posebno družbeno organizacijo kot tudi posebno obliko subjekta. Globalni režim človekovih pravic podpira infrastrukturo nacionalne države in s tem kaže na to, kaj predstavlja legitimno oblast.

V osrčju ideje človekovih pravic je ideja narodov, kulturnih pravic, pravice do državljanstva in samoodločbe pa tudi ideja države blaginje, enakosti pred zakonom in socialne varnosti, vključno z zahtevo po dostojnih življenjskih razmerah, varnem zaposlovanju, socialni varnosti ter oskrbi v primeru bolezni in visoke starosti. Vse te pravice so ključne za to, da se vzpostavi neka nacionalna država in se vzdržuje sistem držav na globalni ravni. Mednarodno pravo človekovih pravic je s tega vidika oblika državnega inženiringa, ki vzdržuje državne institucije nacionalne države. Čeprav primarni cilj mednarodnega režima OZN ni vzpostavljanje nacionalnih držav, ga predstavlja kot zaželen model, ki zagotavlja učinkovito uresničevanje človekovih pravic. To z drugimi besedami pomeni, da pravo človekovih pravic prek svoje vsebinske zasnove in izvajanja politik internacionalizira nacionalno državo.

Čeprav človekove pravice dajejo vtis, da delujejo na ravni človeštva, v mednarodnem pravu niso mišljene kot pravice zunaj ali onstran nacionalne skupnosti. Narodi in z njimi nacionalne države so temeljni okvir uresničevanja človekovih pravic in te še vedno izhajajo iz »pogodbe« med vladarjem in ljudstvom, saj je vladar (nacionalna

država) tisti, ki jih mora zaščititi. V tem pogledu se ponovno srečamo z izzivom, ki so ga poznali snovalci francoske *Deklaracije o pravicah človeka in državljana*; zato ni odveč, če ponovim Sieyèsovo mnenje, da deklaracija, ki bo resnično osvobodila ljudi, ne more razglasiti »Človek, državljan ne bo vkljen v takšno in takšno verigo. Verige mora pretrgati« (Sieyès v Baker 2002, 97). Sieyès je s tem želel povedati, da se mora spremeniti temelj deklaracij in da ne smejo biti več dogovor, prenos ali pogodba med eno avtoriteto in drugo. Bil je prepričan, da je izvor tega problema v suverenosti vladarja in da bo z uvedbo nacionalne suverenosti rešen.

Na raziskovalno vprašanje, ali so *človekove pravice v kontekstu sodobne družbene ureditve v obliki nacionalnih držav (lahko) univerzalne*, bi Sieyès odgovoril povsem drugače kot jaz. Verjel je namreč, da bo nacionalna suverenost izpolnila obljubo po boljšem spoštovanju pravic, saj je domneval, da nacija, ki vlada prek zastopstva nacionalne skupščine, enostavno ne more škoditi sama sebi oziroma svojim članom. Pravice človeka so tako ob izhodišču nacionalne suverenosti postale samouresničljiv projekt, katerega edini pogoj je nacionalna država. Ta je tako postala primarni politični cilj, ki naj bi z reorganizacijo družbenega reda in transformacijo ljudi v enakopravne posameznike prinesla boljše spoštovanje pravic. Česar Sieyès ni vedel, je, da nacionalna suverenost v resnici ne pomeni ustoličenja nacije kot skupka njenih članov, pravic, potreb in interesov, temveč nacionalne države, ki v imenu zagotavljanja pravic te iste pravice krati – jemlje pravico do svobode govora, političnega delovanja, in če je treba, tudi pravico do življenja. To so »nujne žrtve« v procesu vzpostavljanja nacionalne države, v procesu, ki se nikoli ne konča.

Zato je na prej postavljeno vprašanje mogoče odgovoriti zgolj nikalno. Ker je odgovor kompleksen, se ga lotimo postopoma. Nacionalna država je infrastrukturni pogoj človekovih pravic, ki nastopajo kot cilj, ki ga mora izpolniti. Pravice so dejansko politika, ki jo država izvaja, zato na deklarativni ravni z njimi ne prihajata v neposreden konflikt. Nacionalna država obstaja le, če univerzalnost pravic prilagodi svojim nacionalnim potrebam, ki so povezane z nadzorovanjem prehajanja meja in upravljanjem prebivalstva. Toda to ni več univerzalnost, o kateri govori diskurz človekovih pravic, pač pa univerzalnost, kot jo interpretira diskurz nacionalne države. Zadnja je namreč nujno zamejena z vidika članstva in teritorija, pri čemer poseben pomen igra lojalnost njenih prebivalcev. Človekove pravice sledijo povsem drugačni

racionalnosti, saj konceptualno niso odvisne od nacionalnega članstva, niso teritorialno zamejene niti pogojene z lojalnostjo. Kje je torej srž problema? Zakaj človekove pravice ne morejo biti interpretirane po načelih lastne univerzalnosti?

Odgovor na to vprašanje se kaže v dejstvu, da pravice človeka niso samouresničljiva realnost. Zgodovinsko gledano je nacionalna država edini kontekst uresničevanja pravic človeka in človekovih pravic. To ne pomeni, da je edini možen, ampak izhajajoč iz zgodovinskega poteka dogodkov trdim, da človekove pravice brez nacionalne države ne morejo obstajati. V 19. stoletju je bilo treba za uresničitev pravic človeka naprej vzpostaviti infrastrukturo nacionalne države in njene institucionalne odnose enakopravnosti. Nacionalna država je še vedno edina realnost, v kateri se uresničuje ideja človekovih pravic, in razumljivo je, da njena pravila delovanja prevladajo nad pravili človekovih pravic. Je namreč nujni pogoj uresničevanja pravic, zato se za njihovo uresničevanje na politični ravni najprej zagotavljajo pogoji delovanja nacionalne države, četudi to v resnici pomeni okrniti univerzalnost pravic in jih prilagoditi nacionalnemu diskurzu.

Priznanje univerzalnosti človekovih pravic bi pomenilo razkroj nacionalne države, saj bi se izrazilo kot pravica vsakega posameznika biti vladan od vlade po lastni izbiri (Balibar 2004, 318). Država ne bi več nadzorovala prejšanja meja niti ne bi bilo več smiselno ločevati med državljani in tujci. Morala bi sprejeti begunce, ki bežijo pred nevarnostmi oboroženih spopadov, in tudi tiste, ki se soočajo s pomanjkanjem pitne vode, hrane, ki nimajo ustreznih življenjskih razmer, možnosti zdravstvene oskrbe in podobno. Če bi nacionalna država sprejela kozmopolitske ideale človekovih pravic ne glede na državljanski status posameznika, bi to pomenilo njen propad, kajti v trenutku, ko nacionalna populacija ni več zamejena entiteta, postane neobvladljiva, s tem pa se poruši tudi sistem socialne države, kar pomeni tudi propad človekovih pravic.

Če Hannah Arendt pravi, da nacionalna država onemogoča človekove pravice, ker suverenost postavlja v nacijo, in posledično človekove pravice obstajajo zgolj kot državljanske pravice, lahko ugotovimo tudi obratno, da nacionalna država te iste pravice hkrati omogoča, saj so zagotovljene prav s pomočjo mehanizmov nacionalne države, in da človekovih pravic brez tega ni. Številne izmed njih namreč za svoje uresničevanje potrebujejo finančne in človeške resurse. Njihovi pogoji uresničevanja so torej odvisni

od teritorialne regulacije populacije in izvajanja suverenosti. Regulacija populacije ni izvedljiva, če nacija ni zamejena enota, kar z drugimi besedami pomeni, da če padejo meje, z njimi padejo tudi človekove pravice. Nezmožnost uresničevanja človekovih pravic v nacionalni državi se torej kaže v nacionalni suverenosti, ki nečlanom odreka dostop do pravic, pa tudi v dejstvu, da se te iste pravice lahko realizirajo zgolj znotraj nacionalne države. Univerzalnost človekovih pravic je v sistemu nacionalnih držav nemogoča, in kot za zdaj kaže, je nemogoča tudi zunaj nje.

Če imamo človekove pravice, ki jih ni mogoče uresničevati na osnovi skupnosti človeštva, potem se moramo vprašati, kakšne, katere in čigave so pravice, ki jim v sodobni družbi rečemo človekove. S tem pridemo do raziskovalnega vprašanja disertacije, *kako nacionalizem vpliva na interpretacijo in implementacijo človekovih pravic na širši makro družbeni ravni*. Če so naravne pravice omogočile vzpon nacionalizma, velja tudi obratno, da je nacionalizem vplival na pojav človekovih pravic in da je eden njihovih najpomembnejših pogojev možnosti in nastanka. Konceptualna zasnova nacije je v 18. in prvi polovici 19. stoletja v sebi nosila ideal, ki je danes temelj prava človekovih pravic – svoboda, enakost, bratstvo. Ideja nacije je bila namreč vzpostavljena kot način ohranitve pravic človeka iz naravnega stanja, kjer so vsi enaki, imajo enako človeško naravo, so zavezani enakim zakonom in formalno enakopravni. Šele na tej podlagi so si ljudje lahko začeli postopoma predstavljati drug drugega kot enakovredne posameznike onkraj tradicionalnih fevdalnih statusov. Nacionalizem je kljuboval obstoječemu redu družbene razslojenosti in omogočil infrastrukturno ogrodje, kamor so se sčasoma vpisovale pravice družbenih skupin. Pravzaprav je bil v času francoske revolucije kozmopolitsko gibanje, ki je vpeljalo retoriko univerzalnosti v politično življenje ter tako vplivalo na vzpostavitev konceptualne osnove, ki je kasneje omogočila vznik človekovih pravic. Spomnimo na Balibarjeve (1994, 102) besede, da je francoska *Deklaracija* diskurzivni dogodek, ki je nemudoma ušel izpod nadzora svojih avtorjev. Ti namreč niso predvideli enakih političnih pravic za člane nacionalnega telesa. Toda, pomemben je predvsem njen ireverzibilen značaj. *Deklaracija* je s svojo vsebino zavezovala francosko politično srenjo, njene ideje pa so se širile tudi preko francoskih meja.

Čeprav nacionalna država onemogoča univerzalno uresničevanje človekovih pravic, dejansko izhaja iz obljube po njihovem spoštovanju. To je logika liberalnega

nacionalizma, skladno s katero nacionalna država pomeni osnovo prijateljskih odnosov, mir in pogoj za uresničevanje človekovih pravic. Pravica do samoodločbe nastopa kot brezpogojna pravica ljudstva in omogoča svobodno odločanje o prihodnosti, političnem statusu in neodvisnosti ter s tem tudi spoštovanje drugih pravic, kot so dostojanstvo, pravičnost in napredek. Tudi slovenska emancipacija je bila artikulirana kot način, kako priti do »pravih« človekovih pravic. Nacionalizem v tem pogledu pospešuje in spodbuja idejo človekovih pravic, saj jo v tem primeru – ker jo argumentira na deklarativni ravni – interpretira univerzalno. Nacionalizem in človekove pravice niso nujno medsebojno izključujoči, saj prvi na nominalni ravni ne oporeka univerzalnosti drugih.

Skozi celotno disertacijo je mogoče razbrati vpliv racionalnosti nacionalizma na vsebinsko zasnovo mednarodnega prava človekovih pravic. Njihova univerzalnost je po mojem mnenju najmanj okrnjena v UDČP, ki je splošen, načelen in pravno nezavezujoč dokument. Dokumenti mednarodnega prava, ki obravnavajo implementacijo pravic, že sledijo političnemu redu nacionalnih držav in jih interpretirajo glede na pogoje njihovega delovanja, načela teritorialne celovitosti in suverenosti. Spoštovanje človekovih pravic je tako velikokrat interpretirano kot notranja pristojnost držav, kamor mednarodno pravo ne posega, medtem ko se o morebitnih humanitarnih intervencijah velikokrat odloča glede na politične interese članic Varnostnega sveta ZN. Dejstvo, da v OZN države članice zastopajo politiki, in ne pravniki ali predstavniki nevladnih organizacij, pomembno vpliva na raven diskusije o človekovih pravicah. Strinjam se, da so le-te primarno politična zadeva, toda hkrati opažam, da je na ravni politike najmanj interesa za spoštovanje človekovih pravic. Posledično so pravice pogosto implementirane le, če se ujemajo z diskurzom nacionalizma ali *raison d'etat*.

Čeprav ima idejna zasnova človekovih pravic kozmopolitsko osnovo in da v njej obstaja emancipacijski potencial, se v trenutku njihove interpretacije in implementacije pogosto prilagodi nacionalnim institucionalnim strukturam in odnosom moči. Denimo pravica do kulture ni zapisana kot pravica do nacionalne kulture, temveč omogoča tudi izražanje drugačnih kultur. Toda kulturne pravice se pod institucionalnimi pritiski najpogosteje uporabljajo za uresničevanje kulture, ki izhaja iz nacionalne skupnosti ali etničnih in verskih manjšin. Podobno lahko rečemo za pravico do državljanstva. Lahko bi bila implementirana širše, kot je, še posebno če bi jo priznavali na osnovi posameznikove človeškosti. Ker nasprotno od tega pogosto prevladajo argumenti države, tudi ta pravica

deluje kot mehanizem reprodukcije nacionalne države in določanja članstva nacionalne skupnosti. Torej, ne le da nacionalna država človekove pravice uresničuje selektivno glede na državljanski status oziroma nacionalnost posameznika, ampak vpliva tudi na njihovo vsebino in interpretacijo.

Nacionalizem pravicam, ki naj bi bile neodtujljive, s selektivnim pristopom izpodjeda osnovo človeškosti in jo nadomešča s članstvom teritorialne skupnosti prebivalcev, ki spoštujejo suvereno oblast. To sem pokazala tudi z analizo primera izbrisanih prebivalcev Slovenije. Interesi nacionalne države so tisti, ki človekove pravice prilagajajo, reinterpretirajo in vernakularizirajo. Problem pa je, ker jih s tem bistveno pomensko transformirajo. Nacionalizem onemogoča učinkovit politični boj za univerzalnost človekovih pravic, prav zato ker se zanjo zavzema na deklarativni ravni. Zato imamo danes človekove pravice, ki to niso in ki jih še naprej imenujemo človekove pravice, čeprav to niso. S tega stališča bi bilo zaradi preciznosti treba premisliti, katere so tiste pravice, ki jih je mogoče zahtevati na podlagi človeškosti, kajti le te so vredne svojega imena. Vse drugo je zavajanje.

Ključna ugotovitev disertacije je, da nacionalizem spreminja idejo človekovih pravic in jo prilagaja svojim vrednotam, ne da bi zanikal veljavnost njihove univerzalnosti. Nacionalizem, ki razglša »človekove pravice pripadajo vsem ljudem, razen nekaterim«, ustvarja videz pravičnosti, a hkrati izključuje vse, ki jih ni zmožen vključiti v svoje nacionalno članstvo. V nobenem primeru ni mogoče trditi, da je to pristop človekovih pravic, čeprav se na deklarativni ravni kaže, kot da je. Goebbels, Hitlerjev minister za propagando, je vedel, da »tisočkrat ponovljena laž postane resnica«. Nekaj takega se dogaja tudi v odnosu nacionalizma in človekovih pravic. Tolikokrat smo že slišali, da se nacionalne države zavzemajo za spoštovanje človekovih pravic, da nam ne uspe razbrati antagonizma, ki se poraja med njima. Ne vidimo niti tega, da (resnično univerzalne) človekove pravice onemogočajo nacionalno državo, nacionalna država pa (resnično univerzalne) človekove pravice. V resnici nismo zmožni sprevideti niti, da mnoge izmed pravic niti niso človekove, saj jih ni mogoče zahtevati na podlagi nikogaršnje človeškosti.

To se kaže tudi na ravni našega vsakdanjega življenja. Ta vidik sem želela pojasniti z raziskovalnim vprašanjem, *kako nacionalizem vpliva na interpretacijo in*

implementacijo človekovih pravic na mikro osebni in medosebni ravni. Vpliv nacionalizma na interpretacijo in implementacijo človekovih pravic na mikro osebni in medosebni ravni sem obravnavala v poglavjih o izbrisanih prebivalcih Slovenije. Na podlagi pridobljenih rezultatov lahko sklenem, da se ta vpliv kaže v selektivnem pristopu k spoštovanju človekovih pravic, pogojevanju človekovih pravic z lojalnostjo državi na različnih ravneh ter konstitucijo žrtve na osnovi parametrov nacionalizma. Primer izbrisanih ponuja argument trditvi, da nekaterih človekovih pravic ni možno utemeljiti na osnovi človeškega dostojanstva in enakosti.

Poglavje o izbrisanih presega dihotomijo med političnimi opcijami, med katerimi naj bi se nekateri zavzemali za odpravo krivic, drugi pa naj bi temu nasprotovali. Vsi politiki so se zavzemali za rešitev problema, toda videli smo, da njihova načelna zavezanost k idealom človekovih pravic še ne pomeni, da jih tudi razumejo v univerzalnem smislu. Interpretacije človekovih pravic izbrisanih so bile povsem preglašene z ideologijo nacionalizma ter političnimi in varnostnimi motivi, ki so v celoti zatrli načelo univerzalnosti pravic. Mesto človeštva je določala logika nacionalne države, ki je zelo učinkovit argument prilagajanja vrednot človekovih pravic, vzpostavljanja njihove legitimnosti, konstitucije žrtev in krivic. Analiza političnega in pravnega diskurza ter javnega mnenja je dodatno pokazala, da so možnosti priznanja pravic izbrisanim, ki so zapustili Slovenijo, in tistim, ki so bili obsojeni na daljše zaporne kazni, nične. Pri vsem tem je zanimivo (in hkrati zastrašujoče) opazovati, kako odvzem moralne (enako)vrednosti posameznika legitimira opustitev dolžnosti do spoštovanja njihovih pravic.

Tu se jasno pokaže proces vernakularizacije pravic, ki je dejansko proces kulturnega prevajanja in prilagajanja splošne retorike mednarodnega prava zahtevam in vrednotam mikro-okolja. Diskurz nacionalizma in države ima pri tem ključno vlogo, saj predstavlja poglobitve kriterije selekcije pravih in nepravih žrtev kratenja človekovih pravic. Kot se je izkazalo, gre za izredno močan diskurz, saj so takšna stališča izrazili tudi številni izbrisani. Tudi oni zagovarjajo, da človekove pravice pripadajo vsem ljudem, hkrati pa izpostavljajo kakšno kategorijo ljudi, ki jim enakih pravic kljub vsemu ne bi priznali (najpogosteje so bili izpostavljeni tujci, begunci in nacionalni sovražniki). Premoč nacionalizma je vidna v tem, da posamezniki selektivnega priznavanja človekovih pravic ne zaznajo kot problematičnega niti se ne zavedajo, da s tem negirajo idejo

človekovih pravic. Rezultati empirične raziskave so potrdili, da nacionalizem tudi na mikroravni univerzalnost človekovih pravic prilagaja lastnim merilom, in kar je najpomembnejše, vpliva na našo percepcijo univerzalnosti tako, da na koncu ne prepoznamo njene selektivnosti.

Kako močan je ta diskurz, se ne nazadnje vidi v dejstvu, da se številni izbrisani sprva niso prepoznali kot žrtev kratenja človekovih pravic, in v tem, da jim je bil do ustavne odločbe leta 1999 na institucionalni ravni v celoti onemogočen boj za povrnitev statusa stalnega prebivalca. Dodatno svojih pravic niso utemeljevali na načelih diskurza človekovih pravic. Izbrisani niso mogli zahtevati pravic na podlagi svojega dostojanstva. Takšna interpretacija v praksi deluje precej neprepričljivo, saj nima zakonite osnove. Najprej so morali dokazati, da sploh lahko zahtevajo katerokoli od svojih človekovih pravic. To pa je bilo mogoče le na podlagi pravice do bivanja na ozemlju Slovenije pod pogojem, da spoštujejo njen politični in pravni red. Z drugimi besedami, pod pogojem, da so lojalni prebivalci.

Lojalnost je v primeru izbrisa tista beseda, ki najširše opisuje, kaj se šteje kot prvi pogoj spoštovanja pravic. Že samo dejanje izbrisa se ne bi zgodilo, če ne bi obstajala predpostavka o vzajemni zvestobi med nacionalno državo, nacijo in njenimi člani. Izbris se je zgodil ravno zato, ker so politiki domnevali o nelojalnosti ljudi, ki niso pridobili slovenskega državljanstva. Lojalnost je bila tudi skupni imenovalac vseh političnih razprav na temo izbrisa. Dejstvo, da so bili kot žrtve izbrisa identificirani samo tisti, ki jim je uspelo dokazati vdanosti državi, ne govori v prid zmagi človekovih pravic. Prav lojalnost želim izpostaviti kot zanimivo referenčno točko raziskovanja človekovih pravic. Zavedati se moramo, da gre za izredno močan koncept, ki se izraža v družbenih odnosih zadnjih nekaj stoletij. In če sem v poglavju o konstitucij ljudstva opozarjala na to, da naravne pravice ne izhajajo iz posameznika, ker od njega terjajo popolno podreditev zahtevam skupnosti, opažam, da se je v primeru izbrisanih zgodilo povsem isto. Ta ugotovitev nadalje sproža vprašanje, kaj se je v odnosu posameznik – država v zadnjih stoletjih resnično spremenilo.

V disertaciji sem se posredno dotaknila tudi vprašanja, *kako človekove pravice vplivajo na izražanje nacionalizma na mikro osebni in medosebni ravni*. Čeprav se nisem poglobljeno ukvarjala s tem vidikom, so se na nekaterih mestih pokazale izjemno

zanimive povezave. Nacionalizem v tem primeru razumem predvsem kot sentiment, ki ga posameznik čuti in izraža v delovanju in odnosu do svojega naroda, sonarodnjakov in posledično tujcev. Tu moram ponovno izpostaviti francosko revolucijo, ki je z uvajanjem reda pravic hkrati zahtevala tudi novo obliko (nacionalne) lojalnosti. Patriotizem v smislu ljubezni do domovine je obstajal že pred pojavom nacionalizma, toda s francosko revolucijo se pojavi potreba po nadomestitvi zvestobe vladarju z zvestobo naciji. Pravice človeka so v tem pogledu kot cilj revolucije in konstitutivni element nacionalne države povezane z izgrajevanjem novega nacionalnega (senti)mentalnega zemljevida na medosebni mikroravni, saj jih lahko razumemo kot njegov povod. Poudarjanje zvestobe naciji je služilo kot sredstvo uvajanja pravic človeka. Predvsem ker so bile pravice človeka abstraktne in kot take neuporabne za običajne ljudi (ti so še vedno spoštovali tradicionalne vrednote starega reda), je bolj oprijemljiva ideja etnokulturne nacije nadomestila njeno politično različico svoboščin in pravic.

Učenje nacionalne kulture in jezika je bilo način učenja političnih vrednot, ki so izhajale iz revolucije. V tem času je namreč obstajalo splošno prepričanje, da se posameznik z učenjem jezika in kulture priuči tudi vrednot, ki izhajajo iz nje. Zato je nacionalna kultura prevzela prednost pred kulturami etničnih manjšin, ker je bila to tista kultura, ki je v sebi nosila avantgardne ideje svobode in enakosti. Promocija republikanskih vrednot je temeljila na privzgoji lojalnosti do nacionalne ideje, pri čemer je kmalu postalo jasno, da je ideološki inženiring najlažje izpeljati na obstoječih čustvih lokalnih identitet in jih prenesti na nacionalno raven. Poznavanje svoje dežele naj bi privedlo do vrednotenja svobodnih institucij pa tudi primernega načina življenja in udejanjanja vrednot revolucionarne nacije. Državljska (politična) in narodna (kulturna) vzgoja sta postali inherentno povezani, saj je bila prva v praksi pogojena z drugo.

Pravice človeka so torej vplivale na izgrajevanje lojalnosti naciji in nacionalni državi. Kako pa lahko pojasnimo negativen odnos do tujcev? Brubaker (1994, 47) verjame, da je negativen odnos do tujcev povezan z logiko nacionalne države, se pravi države, ki je v lasti nacije, ki jo je ustanovila določena nacija in za določeno nacijo, v katero tujci po definiciji ne spadajo. Sama pa sem tudi ugotovila, da je ločevanje med domačini in tujci posledica brisanja notranjih neenakosti in enakopravne podelitve pravic posameznikom na ravni nacionalne države. Kriteriji določanja državljanstva so bili pred francosko

revolucijo in po njej enaki (kriterij krvi in grude), vendar se ksenofobni nacionalizem pojavlja zgolj po njej. Njegov vir tako ne more biti kriterij krvi in grude, temveč opolnomočenje posameznika kot državljana. Šele ko so državljani postali enakopravni nosilci pravic, je postala distinkcija med njimi in tujci pomembna. V starem režimu, ko so bile pravice vezane na osebni status, je bila pomembna razredna pripadnost. Ker se na državljanstvo niso vezale civilne in politične pravice, je bilo ločevanje med državljani in tujci povsem obrobnegega pomena. Ko pa pravice postajo vezane na državljanstvo, se spremni tudi raven razlikovanja. Takrat postane ločevanje med državljani in tujci pomembno. Tako so pravice človeka pravzaprav pripomogle k ločevanju med državljani in tujci tudi na mikroravni in k izključevanju na podlagi nacionalnosti, saj so prenesle mesto političnega boja iz tradicionalnega razrednega razlikovanja na razlikovanje med državljani in tujci.

Zanimivo pa je, da danes človekove pravice to dihotomijo vsaj deloma presegajo, se pravi, da ne pospešujejo, temveč omejujejo izražanje negativnih čustev do tujcev. Namreč diskurz človekovih pravic presega raven nacionalnega in konstituira univerzalnega človeka kot nosilca pravic. Posledično postane razlikovanje na tej osnovi nelegitimno. Rezultati javnomnenjske raziskave so potrdili povezanost med predanostjo vrednotam kozmopolitanizma in odnosom do tujcev; izkazalo se je, da bolj ko ljudje podpirajo vrednote človekovih pravic, bolj podpirajo spoštovanje pravic tujcev, in obratno, manj ko podpirajo vrednote človekovih pravic, bolj so restriktivni tudi v odnosu do tujčevih pravic.

Toda to je zgolj ena stran vpliva človekovih pravic na izražanje nacionalizma na medosebni mikroravni. Kot že rečeno, pravica do državljanstva, do samoodločbe in do udeleževanja v kulturnem življenju skupnosti so del prava človekovih pravic. Dejstvo, da so omenjene pravice uvrščene na seznam človekovih pravic, prav gotovo prispeva k širjenju in ohranjanju idej nacionalizma tudi na mikroravni. Ravno zato ker imajo človekove pravice značaj univerzalnosti in neodtujljivosti, so dojete kot bistvene za človekovo delovanje. S tem postanejo vidiki življenja, za katere se je vredno bojevati. Diskurz človekovih pravic – kot naravnih pravic, ki pripadajo vsem pripadnikom človeške vrste – tako v nekaterih segmentih deluje kot sredstvo naturalizacije nacionalizma.

S tem je povezano moje naslednje raziskovalno vprašanje, *ali je nacionalizem kot diskurz v primerjavi s človekovimi pravicami bolj naturaliziran oz. »zdravorazumski«*. Proces naturalizacije zakriva povezave s partikularno ideologijo interesnih skupin in vzpostavlja prakso zdravega razuma (Fairclough 2001, 89). Naturalizacija družbenih pojavov je torej odraz vpliva dominantnih institucij, ki nas prepričujejo, da so nekatere stvari naravne, večne in nespremenljive. Nekateri diskurzi so bolj, drugi manj uspešni pri spreminjanju družbeno ustvarjenih pojavov objektov v nevtralne in samoumevne vidike naših življenj. Obe, ideja nacije in človekovih pravic, se kažeta kot pojava, ki ne potrebujeuta utemeljevanja. Toda ena ima večjo ideološko moč in je bolj prodrta v zavest ljudi kot druga, saj bolj upravlja delovanje človeka in ga usmerja v malenkostih.

Izhajajoč iz vsebine disertacije se odgovor na zastavljeno vprašanje nagiba na stran nacionalizma. Ljudje imajo nacionalno identiteto, tako kot imajo en nos in dvoje oči (Gellner 1965, 150), človekove pravice pa v resnici uživajo predvsem tisti, ki so se rodili na pravem mestu in ob pravem času. Človekove pravice je mogoče kršiti, nacionalne identitete pa »meni ne more nihče vzeti«. Ta dimenzija je ključna za primerjanje stopnje naturaliziranosti ene in druge ideje. Dejstvo, da je posameznik pripadnik neke nacionalne skupnosti, je neizpodbitno, medtem ko je to, da ima človekove pravice, diskutabilno, saj če si sposodim besede Rancierja, jih ima le takrat, ko jih nima. O nacionalni identiteti nihče ne dvomi, medtem ko človekove pravice pri ljudeh porajajo negotovost in nezaupanje. Čeprav jih potrebujejo, verjamejo vanje in jih niso pripravljene kar tako odpisati, v njih pogosto vidijo politično leporečje, ki ljudem ne ponuja prave zaščite.

Ko se ljudje začnejo zavedati, da določen vidik zdravega razuma ohranja neenakopravne odnose moči, lahko to pomeni izgubo moči diskurza za vzdrževanje teh odnosov (Fairclough 2001, 85). Rezultati raziskave so pokazali, da na načelni nihče ne dvomi niti o vrednotah nacionalizma niti o človekovih pravicah. Toda če primerjam nacionalizem in človekove pravice kot obliko človekovega zdravega razuma, se sprašujem, ali so človekove pravice sploh kdaj dosegle to raven. Če povzamem misel Raimona Panikkarja (1982, 88–89), je šibkost *Univerzalne deklaracije človekovih pravic* prav v dejstvu, da je bila razglašena. Po njegovem mnenju trenutek njene razglasitve dokazuje, da so temelji, iz katerih izhaja, šibki. Stvari, ki so samoumevne, ne potrebujejo pojasnjevanja, promocije, zakonske podlage ali prisile.

Tako tudi diskurz, ki je dominanten, ne potrebuje mehanizmov prisile za svoje uresničevanje. Uresničuje se prek upravljanja delovanja subjektov, ki so prav tako proizvod njegovih oblastnih razmerij. Posameznik ne obstaja kot razumsko bitje, ki bi odločalo neodvisno od družbenih razmerij, temveč je umeščeno v razmerja oblasti (Foucault 1991). S tega vidika se moramo vprašati, kateri od obravnavnih diskurzov je pri tem uspešnejši. Na podlagi informacij, pridobljenih v terenski raziskavi, lahko rečem, da nacionalna identiteta osmišlja obstoj človeka in določa njegovo samorazumevanje. Človekove pravice pa so zunanje, nekaj, kar človeku pripada, kar lahko zahteva, lahko ima ali nima. Človek, kot ga konstituira fraza »človekovih pravic«, je na neki način postavljen na raven narave, saj ta diskurz poudarja predvsem občost kategorije človeka.

Toda v družbenem življenju ima posameznik vedno še neko družbeno identiteto. Identiteta občega človeka je v vsakdanjem življenju samoumevna, vendar neuporabna, saj družbeni in institucionalni odnosi ne omogočajo njene aktivacije. Celo na ravni ESČP, ki je po mojem mnenju najbližje človeku kot nosilu inherentnih pravic, se pogosto odloča o človeku kot državljanu, prebivalcu in tujcu. Dejstvo je, da subjekt diskurza človekovih pravic – obči človek – ni naturaliziran znotraj družbenih odnosov. Ta identiteta je v primerjavi z nacionalno veliko bolj instrumentalizirana, manj zasebna in pretežno institucionalizirana. Aktiviramo jo predvsem v različnih institucionalnih odnosih, bodisi na sodiščih bodisi v različnih birokratskih postopkih, medtem ko v zasebnosti posameznikovega življenja nima posebnega pomena.

Povsem drugače je z nacionalno identiteto. Pravica do izražanja nacionalne identitete je za mnoge ena najpomembnejših pravic. Izbrisani so dejansko povedali, da jim pravice ne pomenijo nič, če ni hkrati zagotovljena tudi njihova pravica do nacionalne identitete. Človek, ki uživa vse pravice, razen pravice biti to, kar je po narodni pripadnosti, je praktično brez vseh pravic. Misliti človeka kot nosilca pravic onkraj narodnosti je v vsakdanjem življenju skoraj tako nesmiselno, kot je nemogoče. Moč nacionalizma se torej vidi v tem, da je vsakršno poseganje v pravice, povezane z nacionalno identiteto, razumljeno kot eksistencialna grožnja posamezniku, medtem ko je omejevanje nekaterih drugih pravic (denimo svobode gibanja, svobode vesti in govora) pogosto sprejeto z več strpnosti. Vsakršno poseganje v nacionalno identiteto posameznika je poseganje v jedro

njegovega dostojanstva, saj ta identiteta ni zgolj družbena in politična, temveč tudi zasebna in emocionalna ter zato tudi bolj zdravorazumska.

To že nakazuje, v katero smer se bo nagibal odgovor na raziskovalno vprašanje, *ali se nacionalizem v primerjavi s človekovimi pravicami bolj povezuje z družbenimi in političnimi viri moči*. Naj najprej opozorim, da je na to vprašanje težko odgovoriti, saj je napačno zastavljeno. Vir moči implicira točko, ki omogoča izvajanje moči, ki pa ne obstaja, saj se moč izraža skozi celotno družbeno telo, delovanje posameznikov in institucionalno infrastrukturo. Vir moči je lahko sodstvo, organi vlade, tudi ljudstvo. Zato želim izhajati širše in se opredeliti do vprašanja, kako se ideji nacionalizma in človekovih pravic umeščata v globalni režim človekovih pravic, ki ga razumem kot enega izmed mest izvajanja politične moči.

Moč nacionalizma v globalnem režimu človekovih pravic vidim v tem, da vsebuje pravice, ki jih je težko upravičiti kot človekove. Tu najbolj izstopa pravica do samoodločbe, ki ni nič drugega kot sredstvo reprodukcije nacionalizma. Pravica do samoodločbe je namreč namenjena izključno ljudstvom oziroma nacijam, in sicer za odločanje, ali naj bo določeno ozemlje suverena država ali ne. Interpretacija pravice do samoodločbe nedvoumno kaže na to, kaj sodobna mednarodna skupnost razume kot legitimno obliko oblasti. To posledično vpliva na to, da je v mednarodnem pravu spoštovanje človekovih pravic le redko pomembnejše kot spoštovanje pravice do samoobrambe, samoodločbe in suverenosti nacionalnih držav. Pogosto je ravno nasprotno, saj se temeljne človekove pravice kratijo prav v imenu samoobrambe, samoodločbe in suverenosti nacionalnih držav. Kajti, nacionalizem ne konstituira sveta v obliki človeštva, ampak mednarodno pravo konstituira svet v obliki nacij. Zato lahko rečem, da mednarodno pravo človekovih pravic ni pravo, ki bi predvsem zagotavljalo človekove pravice. Bolj kot to je instrument diskurza nacionalizma, ki omogoča reprodukcijo temeljnih nacionalnih idej ter skozi te poskuša implementirati svojo verzijo človekovih pravic.

Zdi se, da človekove pravice na ravni mednarodnih odnosov ne delujejo kot sredstvo zaščite posameznika niti kot standardi, ki omejujejo državno moč. So način upravljanja in spreminjanja političnih racionalnosti ter usmerjanja procesov lokalnih politik znotraj nekaterih držav. Mednarodno pravo namreč vedno manj deluje kot pravo in vedno bolj

posnema načine upravljaljske oblasti; gre predvsem za način globalnega upravljanja, kjer kot osnova dobrih odnosov nastopata nacionalna država in demokracija, manj pa za administrativno uvajanje in zagotavljanje človekovih pravic. S tega vidika se ni smiselno spraševati, ali človekove pravice omejujejo delovanje nacionalne države, temveč kako nanjo vplivajo oziroma kako se z njo povezujejo in jo vzpostavljajo. Zato je pomembno, da se zavedamo, da človekove pravice, kot so zastavljene znotraj režima OZN, producirajo in oblikujejo specifične politične prakse, ki so z vidika nacionalne države nujno potrebne, zaradi česar je politika človekovih pravic lahko le politika doseganja ustrezne oblike oblasti (Guilhot 2008, 509).

Sodobna različica mednarodnega prava prek delovanja sodišč za človekove pravice, kot je ESČP, omogoča posamezniku, da se državi zoperstavi ravno na podlagi zaščite svoje osebne integritete in pravic, ki so vezane nanj kot na osebo z inherentno in neodtujljivo moralno vrednostjo. Toda tudi tu se srečamo z vplivom nacionalizma, saj sodna praksa sledi načelom mednarodnega prava, ki ščiti suverenost in ozemeljsko celovitost nacionalnih držav. ESČP kot pravna institucija ni podvržena vplivu posameznih nacionalnih političnih elit, kar pa ne pomeni, da ne priznava širših pravil mednarodnega prava, ki delujejo v interesu nacionalnih držav.

Zato mi ne preostane drugega, kot da se za konec vprašam o smiselnosti človekovih pravic in poskušam odgovoriti na vprašanje, *v katerih primerih ideali varstva človekovih pravic prevladajo nad pravili, ki jih postavlja suverenost nacionalnih držav*. Tudi to vprašanje je nerodno formulirano. Poglejmo zakaj. Človekove pravice lahko prihajajo v konflikten odnos s suverenostjo države, toda pogosteje se pojavljajo znotraj strukture suverenosti. Dejstvo, da je suverenost družbeni konstrukt, je bilo že omenjeno. Zato je bolj smiselno človekove pravice razmeti ne kot nekaj, kar suverenost spodjeda, temveč kot nekaj, kar jo spreminja, tako da se integrira v njeno racionalnost.

Človekove pravice v resnici niso okrnile državne suverenosti, a zato ne moremo trditi, da nimajo nobene moči. Država jih je, zato da bi ohranila svojo suverenost, ponotranjila in jih umestila znotraj svojih politik delovanja. Posledično jih je začela upoštevati ter glede nanje prilagajati tudi svoje delovanje. Človekove pravice so namreč postale tabu, ki na eni strani implicira nekaj svetega in nedotakljivega, na drugi pa njihovo kratenje pomeni nekaj nečistega in prepovedanega. Nacionalna država v odnosu do državljanov

stremi k načelu zaščite njihovih človekovih pravic, interesov, potreb in varnosti. Nerešeno vprašanje pa ostaja, ali jih je mogoče tako artikulirati tudi, ko so v nasprotju z interesi države ali nacije. Namreč, takoj ko se pojavi antagonistični odnos, ki predvideva zgolj eno možno rešitev, bodisi v interesu posameznika bodisi države, se interpretacija človekovih pravic praviloma prevesi v obrambo države in ne zaščito človeka.

Tradicionalna ideja suverenosti kot avtonomije ali nevmešavanja zunanjih akterjev je soočena z novo obliko suverenosti, ki se kaže kot odgovornost (Cunliffe 2007, 39). Ta nova doktrina izhaja iz stališča, da država nima le neomejene pravne oblasti, temveč tudi dolžnost do zaščite pravic svojih državljanov ter ohranjanja reda in miru. Trije tradicionalni parametri nacionalne države – suverenost, ozemlje in populacija – so dobili še četrtega, tj. dolžnost spoštovanja človekovih pravic (prav tam). Čeprav se s tem strinjam, sem skozi celotno disertacijo pojasnjevala, da deklarativno zavzemanje za človekove pravice še ne pomeni izpolnjevanja načel diskurza človekovih pravic. A ne glede na to želim poudariti, da se je proces izgrajevanja človekovih pravic komaj začel in da lahko z umeščanjem te ideje v odnose suverenosti pomeni bistveno razliko. Priznati je treba, da so človekove pravice na ravni mednarodnega prava konstituirale subjekt človeka kot nosilca pravic, ki se bo morda sčasoma prenesel tudi v vsakdanje življenje ljudi.

Spomnimo, pravice človeka so bile nekdanj zagotovljene z nacionalno ustavo, mednarodno pravo pa je urejalo odnose med državami. To pomeni, da so pravice človeka spadale izključno pod nacionalno jurisdikcijo. Predstavniki države so bili tisti, ki so jih uzakonili, skrbeli za njihovo implementacijo, v primeru kršitev pa tudi za njihovo reševanje. S povojnim razvojem mednarodnega prava so prešle iz nacionalnega okvira na mednarodno raven, kar je spremenilo tradicionalne vloge na tem področju in posledično tudi razmerja moči (Forsythe 2003, 3). Včasih je po mednarodnem pravu veljalo, da poseganje v pravice tujca pomeni poseganje v suverenost države njegovega državljanstva (Kesby 2012, 94). Posameznik ni nastopal kot subjekt mednarodnega prava niti kot nosilec pravic.

Sodobno pravo človekovih pravic pa je to spremenilo. Če je bilo nekdanj kratenje pravic tujca interpretirano v odnosu do države, katere državljan je, je danes interpretirano v

odnosu do njega kot nosilca človekovih pravic; dolžnost države je opredeljena v odnosu do posameznika in ne po načelu recipročnosti v odnosu do druge države (Kesby 2012, 94). Posameznik je pridobil novo moralno vrednost in možnost argumentacije lastne zaščite, ki še do nedavnega ni predstavljala oprijemljive točke v miselnem zemljevidu ljudi. Danes je nekaj takšnih pravic, ki po merilih mednarodnega prava pripadajo vsem ljudem ne glede na vse, tj. prepoved suženjstva, prepoved mučenja in nehumanega ravnanja in pravica do sojenja skladno z veljavno zakonodajo. Česa takšnega si ljudje pred nekaj desetletij niso mogli predstavljati.

Končne ugotovitve te disertacije je zato najlažje razumeti z vidika zgodovine dolgega trajanja (fr. *longue durée*). Čeprav se morda zdi, da človekovim pravicam ni uspelo izpolniti obljub, ki jih prinašajo, nam pogled v pretekla stoletja dokazuje nasprotno. Veliko je bilo doseženega z vidika formalne enakopravnosti ljudi. Številne pravice, ki so še pred dobrega pol stoletja pripadale zgolj privilegiranim, so danes na voljo tudi tradicionalno izključenim posameznikom, denimo ženskam, nebelcem, revnim, pripadnikom verskih in etničnih manjšin in tako dalje. Sprejetje *Splošne deklaracije človekovih pravic*, *Mednarodnega pakta o državljanskih in političnih pravicah*, *Mednarodnega pakta o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah* in drugih pomembnih dokumentov s tega področja ter širjenje pristojnosti institucij mednarodne in evropske skupnosti sta pripomogla k izgrajevanju diskurza človekovih pravic kot temeljnih pravic posameznika, ki se izražajo v odnosu do države v zvezi z nehumanim ravnanjem, enakostjo pred zakonom, zagotavljanjem posameznikove svobode, zdravstvene in socialne varnosti ter izobraževanja in tako naprej. Seveda kršitve človekovih pravic niso dokončno odpravljene in najverjetneje tudi nikoli ne bodo.

Toda to ne pomeni, da nimajo moči. Nasprotno, človekove pravice ne bodo nikoli dosegle končnega pomena, vedno bodo imele emancipacijsko moč in zmožnost, da se izrazijo kot mobilizacijsko sredstvo, ki ustvarja nove subjekte in nosilce pravic. Moja raziskava je pokazala, da imajo človekove pravice v nacionalizmu močan antagonistični pol. Toda pokazala je tudi, da so kompatibilne z nacionalno idejo, saj se umeščajo tako v legitimacijo nacionalne oblasti kot v izvajanje njene suverenosti. Zato stališče, da je nacionalna država zmožna slediti ideji univerzalnih pravic, ni nemogoče, temveč le nerealno. Nerealno je namreč upati na svet, v katerem ni vojn, pomanjkanja hrane in pitne vode ter osnovnih stvari, potrebnih za dostojno življenje. V takšnem svetu ni

množičnih migracij, ker ni razlogov za beg. V takšnem svetu tudi vračanje v državo izvora ne pomeni kratenja človekovih pravic. Takšen svet bi bil lahko svet nacionalnih držav, če bi le vsi delovali po načelu človekovih pravic.

13 VIRI IN LITERATURA

- Acton, John Emerich Edward Dalberg. 1907. *History of Freedom and Other Essays*. London: Macmillan and Co., Limited. [Http://oll.libertyfund.org/titles/acton-the-history-of-freedom-and-other-essays](http://oll.libertyfund.org/titles/acton-the-history-of-freedom-and-other-essays).
- Agamben, Giorgio. 2004. *Homo sacer: suverena oblast in golo življenje*. Ljubljana: Študentska založba.
- Agamben, Giorgio. 2008. »Beyond Human Rights«. V: *Open 15: Social Engineering. SKOR 2008/ No. 15. Can Society Be Engineered In the 21st Century?*, 90–95. Rotterdam: nai010 publishers.
- Ahmed, Tawhida in Israel de Jesús Butler. 2006. »The European Union and Human Rights: An International Law Perspective«. *European Journal of International Law*, 17 (4): 771–801.
- American Anthropological Association (AAA). 1947. »Statement on Human Rights«. *American Anthropologist, New Series*, 49 (4): 539–543.
- Anderson, Benedict. 1998. *Zamišljene skupnosti*. Ljubljana: SH – Zavod za založniško dejavnost.
- Anderson, Malcolm. 1996. *Frontiers: Territory and State Formation in the Modern World*. Cambridge in Oxford: Polity Press.
- Anderson, Perry. 1992. *Rodovniki absolutistične države*. Ljubljana: ŠKUC in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Andrew, Edward G. 2011. *Imperial Republics: Revolution, War, and Territorial Expansion from the English Civil War to the French Revolution*. Toronto, Buffalo in London: University of Toronto Press.
- An-Na'im, Abudullahi Ahmed. 2009. »Towards a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights: The Meaning of Cruel, Inhumane and Degrading Treatment«. V: *Human Rights: An Anthropological Reader*, ur. Mark Goodale, 68–85. Malden (MA): Wiley-Blackwell.
- Arendt, Hannah. 1990. *On revolution*. London: Penguin.
- Arendt, Hannah. 2003. *Izvori totalitarizma*. Ljubljana: Študentska založba.
- Badiou, Alain. »Foucault: kontinuiteta in diskontinuiteta (predgovor)«. V: *Življenje in prakse svobode: izbrani spisi*, 7–20. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Bajt, Veronika. 2010. »Več kot zgolj administrativno ustvarjeni 'tujci': izbrisani in odmev nacionalistične konstrukcije Drugega v simbolni ideji o 'nas'«. V: *Brazgotine izbrisa: prispevek h kritičnemu razumevanju izbrisa iz registra stalnega prebivalstva Republike Slovenije*, ur. Neža Kogovšek, Jelka Zorn, Sara Pistotnik, Uršula Lipovec Čebren, Veronika Bajt, Brankica Petković in Lana Zdravković, 193–214. Ljubljana: Mirovni inštitut.

- Baker, Keith Michael. 1994a. *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*. Cambridge in New York: Cambridge University Press.
- Baker, Keith Michael. 1994b. »Foucauldian French Revolution?«. V: Foucault and the Writing of History, ur. Jan Ellen Goldstein, 187–205. Cambridge: Blackwell.
- Baker, Keith Michael. 2002. »The Idea of a Declaration of Rights«. V: *The French Revolution: Recent Debates and New Controversies*, ur. Gary Kates, 91–140. London in New York: Routledge.
- Balibar, Étienne. 1994. »Man and Citizen: Who's Who?«. *Journal of Political Philosophy*, 2 (2): 99–114.
- Balibar, Étienne. 2004. »Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible? New Reflections on Equaliberty«. *The South Atlantic Quarterly*, 103 (2/3): 311–322.
- Balibar, Étienne. 2007. *Mi, državljani Evrope?: meje, država, ljudstvo*. Ljubljana: Sophia.
- Barnett, Homer Garner. 1948. »On Science and Human Rights«. *American Anthropologist*, 50: 352–355.
- Barry, Brian. 1999. »Self-Government Revisited«. V: *Theorizing Nationalism*, ur. Roland Beiner, 247–277. Albany: State University of New York Press.
- Barthes, Roland. 1987. *Mythologies*. New York: Hill and Wang.
- Bascomb, Neal. 2009. *Hunting Eichmann: How a Band of Survivors and a Young Spy Agency Chased Down the World's Most Notorious Nazi*. Boston in New York: Houghton Mifflin Harcourt.
- Bauböck, Rainer. 2015. »Ius filiationis: a defence of citizenship by descent«. V: *Bloodlines and belonging: Time to abandon ius sanguinis?*, ur. Costica Dumbrava in Rainer Bauböck, 6–10. Florence: European University Institute.
- Bauman, Zygmunt. 2000. *Modernity and the Holocaust*. Ithaca in New York: Cornell University Press.
- Baxi, Upendra. 2002. *The Future of Human Rights*. New Delhi: Oxford University Press.
- Bayly, Christopher. 2011. »European political thought and the wider world during the nineteenth century«. V: *The Cambridge History of Nineteenth-Century Political Thought*, ur. Gareth Stedman Jones in Gregory Claeys, 835–863. New York: Cambridge University Press.
- Beitz, Charles R. 2009. *The Idea of Human Rights*. New York: Oxford University Press.
- Bell, David Avrom. 2003. *The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism, 1680–1800*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Berreman, Gerald D. 1968. »Is Anthropology Alive? Social Responsibility in Social Anthropology«. *Current Anthropology*, 9 (5): 391–396.

- Bezjak, Simona. 2007. »Politične teorije suverenosti in njihovi nasledki«. Doktorska disertacija. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede.
- Biersteker, Thomas J. in Cynthia Weber. 1996. »The social construction of state sovereignty«. V: *State Sovereignty as Social Construct*, ur. Thomas J. Biersteker. in Cynthia Weber, 1–21. Cambridge: Cambridge University Press.
- Billig, Michael. 1995. *Banal Nationalism*. London, Thousand Oaks in New Delhi: Sage.
- Bix, Brian H. 2002. »Natural Law: The Modern Tradition«. V: *Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, ur. Jules L. Coleman in Scott Shapiro, 61–103.
- Bodin, Jean. 1955. *Six Books of the Commonwealth*. Basil, Blackwell in Oxford: Alden Press.
- Borschberg, Peter. 2007. »Grotius, the Social Contract and Political Resistance: A Study of the Unpublished Theses LVI«. *International Law and Justice Working Papers*. New York: New York University School of Law. [Http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=969250](http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=969250).
- Bosniak, Linda. 2006. *The Citizen and the Alien: Dilemmas of Contemporary Membership*. Princeton: Princeton University Press.
- Botero, Giovanni. 1956. *The Reason of State; The Greatness of Cities*. New Haven: Yale University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Breuilly John. 1993. *Nationalism and the State*. Manchester: Manchester University Press.
- Breuilly, John. 1999. »Approaches to Nationalism«. V: *Mapping the Nation*, ur. Gopal Balakrishnan, 146–174. London: Verso.
- Brown, Wendy. 2004. »'The Most We Can Hope For ...': Human Rights and the Politics of Fatalism«. *The South Atlantic Quarterly*, 103 (2/3): 451–463.
- Brubaker, Rogers. 1994. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge (Mass.) in London: Harvard University Press.
- Brubaker, Rogers. 1999. »The Manichean Myth: Rethinking the Distinction Between 'Civic' and 'Ethnic' Nationalism«. V: *Nation and National Identity: The European Experience in Perspective*, ur. Hanspeter Kriesl, Klaus Armingeon, Hannes Siegrist, Andrea Wimmer, 55–71. Zurich: Verlag Rüegger.
- Brubaker, Rogers. 2004. *Ethnicity without Groups*. Cambridge: Harvard University Press.
- Brubaker, Rogers. 2009. *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. New York in Cambridge: Cambridge University Press.

- Burchell, Graham. 1991. »Peculiar Interests: Civil Society and Governing 'The System of Natural Liberty'«. V: *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, ur. Graham Burchell, Colin Gordon in Peter Miller, 119-150. Chicago: The University of Chicago Press.
- Burke, Edmund. 1955. *Reflections on the Revolution in France*. London: Dent; New York: Dutton.
- Burlamaqui, Jean-Jacques. 2010. *The Principles of Natural and Politic Law*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Č., M. 2015. »Resolucija o genocidu v Srebrenici: Rusija vložila veto«. Delo, 8. 7. 2015. [Http://www.delo.si/svet/sosescina/resolucija-o-genocidu-v-srebrenici-rusija-vlozila-veto.html](http://www.delo.si/svet/sosescina/resolucija-o-genocidu-v-srebrenici-rusija-vlozila-veto.html).
- Calhoun, Craig. 1995. *Critical Social Theory: Culture, History, and the Challenge of Difference*. Oxford in Cambridge: Blackwell.
- Canning, Joseph. 2003. *A History of Medieval Political Thought: 300–1450*. London in New York: Routledge.
- Canovan, Margaret. 1996. *Nationhood and Political Theory*. Cheltenham in Northampton: Edward Elgar.
- Carozza, Paolo G. 2013. »Human dignity«. V: *The Oxford Handbook of International Human Rights Law*, ur. Dinah Shelton, 345–359. Oxford: Oxford University Press.
- Carr, Craig L. 1994. »Editor's Introduction«. V: *The Political Writings of Samuel Pufendorf*, 3–21. New York in Oxford: Oxford University Press.
- Cerar, Miro. 2002. »Narava in pomen človekovih pravic«. V: *Dokumenti človekovih pravic z uvodnimi pojasnili*, ur. Maja Smrkolj, Miro Cerar in Jon Jamnikar, 17–29. Ljubljana: Amnesty International Slovenije in Mirovni inštitut, Inštitut za sodobne družbene in politične študije.
- Chartier, Roger. 1991. *The Cultural Origins of the French Revolution*. Durham in London: Duke University Press.
- Chartier, Roger. 1994. »The chimera of the origin: archaeology, cultural history, and the French Revolution«. V: *Foucault and the Writing of History*, ur. Jan Ellen Goldstein, 167–186. Oxford: Blackwell.
- Clifford, Jarlath. 2013. »Equality«. V: *The Oxford Handbook of International Human Rights Law*, ur. Dinah Shelton, 420–445. Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, Jean L. 2013. »Rethinking the Politics of Human Rights and Democracy with and beyond Lefort«. V: *Claude Lefort: Thinker of the Political*, ur. Martín Plot, 124–135. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Cohen, Stanley. 2001. *States of Denial: Knowing about Atrocities and Suffering*. Cambridge: Polity in Malden: Blackwell Publishers.

- Coleman, Janet. 2006a. »Preface«. V: *The Individual in Political Theory and Practice*, ur. Janet Coleman, IX–XIX. New York: Oxford University Press.
- Coleman, Janet. 2006b. »Are There any Individual Rights or Only Duties? On the Limits of Obedience in the Avoidance of Sin according to Late Medieval and Early Modern Scholars«. V: *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*, ur. Virpi Mäkinen in Petter Korkman, 1–36. Dordrecht: Springer.
- Colley, Linda. 2003. *Britons: Forging the Nation 1707–1837*. London: Pimlico.
- Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marquis de. 2015. »Historical View of the Progress of the Human Mind«. [Http://www.faculty.fairfield.edu/faculty/hodgson/Courses/progress/CondorcetChapt10.html](http://www.faculty.fairfield.edu/faculty/hodgson/Courses/progress/CondorcetChapt10.html).
- Connor, Walker. 1967. » Self-Determination: The New Phase«. *World Politics*, 20 (1): 30-53.
- Connor, Walker. 1978. »A nation is a nation, is a state, is an ethnic group is a ...«. *Ethnic and Racial Studies*, 1 (4): 377–400.
- Coppieters, Bruno. »Political loyalty and military disobedience: militarism, pacifism, realism and just-war theory compared.«. V: *Political Loyalty and the Nation-State*, ur. Michael Waller in Andrew Linklater, 74–88. London in New York: Routledge.
- Cowan, Jane K. 2006. »An Obligation to "Support Human Rights" Unconditionally Is Misguided Moralism«. *Anthropology News*, 47 (7): 7.
- Cowan, Jane K., Marie-Bénédicte Dembour in Richard A. Wilson, ur. 2001. *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crawford, Gordon in Bård A. Andreassen. 2013. »Human rights, power and civic action: theoretical considerations«. V: *Human Rights, Power and Civic Action: Comparative analyses of struggles for rights in developing societies*, ur. Bård A. Andreassen in Gordon Crawford, 1–21. Abingdon in New York: Routledge.
- Cunliffe, Philip. 2007. »Sovereignty and the politics of responsibility«. V: *Politics without Sovereignty: A critique of contemporary international relations*, ur. Christopher J. Bickerton, Philip Cunliffe in Alexander Gourevitch, 39–57. Abingdon in New York: University College London Press.
- Č., M. 2015. »Resolucija o genocidu v Srebrenici: Rusija vložila veto«. Delo, 8. 7. 2015. [Http://www.delo.si/svet/sosescina/resolucija-o-genocidu-v-srebrenici-rusija-vlozila-veto.html](http://www.delo.si/svet/sosescina/resolucija-o-genocidu-v-srebrenici-rusija-vlozila-veto.html).
- Dauer, Sheila in Mayra Gomez. 2006. »Violence against Women and Economic, Social and Cultural Rights in Africa«. *Human Rights Review*, 7 (2): 49–58.
- Davies, Tony. 1997. *Humanism*. London in New York: Routledge.

- Dean, Mitchell. 2010. *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore in Washington: Sage.
- Debelak, Slavko. 1992. »Rod in red«. *Mladina*, 29. september 1992. 11–13.
- Dedič, Jasminka. 2003. »Diskriminacija v postopkih pridobivanja slovenskega državljanstva«. V: *Izbrisani: Organizirana nedolžnost in politike izključevanja*, ur. Jasminka Dedič, Vlasta Jalušič in Jelka Zorn, 23–84. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Deflem, Mathieu. 2008. *Sociology of Law: Visions of a Scholarly Tradition*. Cambridge in New York: Cambridge University Press.
- Dembour, Marie-Bénédicte. 1996. »Human rights talk and anthropological ambivalence: the particular context of universal claims«. V: *Inside and Outside the Law: Anthropological Studies of Authority and Ambiguity*, ur. Harris, Olivia, 16–32. London in New York: Routledge.
- Dembour, Marie-Bénédicte. 2006. *Who Believes in Human Rights? Reflections on the European Convention*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dembour, Marie-Bénédicte. 2010. »What are human rights? Four schools of thought«. *Human Rights Quarterly*, 32: 1–20.
- Dembour, Marie-Bénédicte. 2015. *When Humans Become Migrants: Study of the European Court of Human Rights with an Inter-American Counterpoint*. Oxford: Oxford University Press.
- Derrida, Jacques. 2002. *Negotiations: Interventions and Interviews: 1971–2001*. Stanford: Stanford University Press.
- Devetak, Richard. 2004. »Loyalty and plurality: images of the nation in Australia«. V: *Political Loyalty and the Nation-State*, ur. Michael Waller in Andrew Linklater, 27–42. London in New York: Routledge.
- Diderot, Denis. 2015a. »*Natural equality*«. Encyclopedia of Diderot & d'Alembert - Collaborative Translation Project. Michigan Publishing. [Http://quod.lib.umich.edu/d/did/did2222.0001.312/--natural-equality?rgn=main;view=fulltext;q1=natural+equality](http://quod.lib.umich.edu/d/did/did2222.0001.312/--natural-equality?rgn=main;view=fulltext;q1=natural+equality).
- Diderot, Denis. 2015b. »*Nation*«. Encyclopedia of Diderot & d'Alembert - Collaborative Translation Project. Michigan Publishing. [Http://quod.lib.umich.edu/d/did/did2222.0000.095/--nation?rgn=main;view=fulltext;q1=nation](http://quod.lib.umich.edu/d/did/did2222.0000.095/--nation?rgn=main;view=fulltext;q1=nation).
- Diderot, Denis. 2015c. »*Slavery*«. Encyclopedia of Diderot & d'Alembert - Collaborative Translation Project. Michigan Publishing. [Http://quod.lib.umich.edu/d/did/did2222.0000.667/--slavery?rgn=main;view=fulltext;q1=slavery](http://quod.lib.umich.edu/d/did/did2222.0000.667/--slavery?rgn=main;view=fulltext;q1=slavery).
- Dogan, Mattei. 1994. »The Decline of Nationalism within Western Europe«. *Comparative Politics*, 26 (3): 281–305.

- Dogan, Mattei. 1997. »Nationalism in Europe: Decline in the west, revival in the east«. *Nationalism and Ethnic Politics*, 3 (3): 66–85.
- Dolar, Mladen. 2010. *Kralju odsekati glavo: Foucaultova dediščina*. Ljubljana: Krtina.
- Donnelly, Jack. 2003. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca in London: Cornell University Press.
- Donnelly, Jack. 2007. »The Relative Universality of Human Rights«. *Human Rights Quarterly*, 29 (2): 281–306.
- Dosse, Francois. 1997. *History of Structuralism: The Sign Sets, 1967–Present*. Minneapolis in London: University of Minnesota Press.
- Doucet, Marc G. 2013. »Thinking Democracy beyond Regimes: Untangling Political Analysis from the Nation-State«. V: *Claude Lefort: Thinker of the Political*, ur. Martín Plot, 157–175. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Douglas-Scott, Sionaidh. 2011. »The European Union and Human Rights after the Treaty of Lisbon«. *Human Rights Law Review*, 11 (4): 645–682.
- Douzinas, Costas. 2000. *The End of Human Rights: Critical Legal Thought at the Turn of the Century*. Oxford in Portland (Oregon): Hart Publishing.
- Dundes Renteln, Alison. 1988. »Relativism and the Search for Human Rights«. *American Anthropologist*, 90 (1), 56–72.
- Dreyfus, Hubert L. in Paul Rabinow. 1983. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Državni zbor Republike Slovenije. 1991. *Zapis 19. seje Družbenopolitičnega zbora skupščine RS, maj in junij 1991*. <https://www.dz-rs.si/wps/portal/Home/deloDZ/seje/evidenca?mandat=0&type=sz&uid=236CE1425EF8B79DC1257C01003FD28D>
- Državni zbor Republike Slovenije. 1999. *Zapis 13. redne seje Državnega zbora 21. aprila 1999*. <https://www.dz-rs.si/wps/portal/Home/deloDZ/seje/evidenca?mandat=II&type=sz&uid=3A2835888A0678B4C125675F002476CB>.
- Državni zbor Republike Slovenije. 2003. *Zapis 30. redne seje Državnega zbora 28. oktobra 2003*. <http://www.dz-rs.si/wps/portal/Home/deloDZ/seje/evidenca?mandat=III&type=sz&uid=1CBD B2DB111B8DE9C1256DD500387EE6>.
- Državni zbor Republike Slovenije. 2009. *Zapis 2. redne seje Državnega zbora 29. januarja 2009*. <https://www.dz-rs.si/wps/portal/Home/deloDZ/seje/evidenca?mandat=V&type=sz&uid=F52C99CDF6B6BC1FC125755B003D6FF3>.
- Državni zbor Republike Slovenije. 2013. *Zapis 17. redne seje Državnega zbora 24. septembra 2013*. <https://www.dz-rs.si/wps/portal/Home/deloDZ/seje/evidenca?mandat=VI&type=sz&uid=1A000000000000000000000000000000>.

rs.si/wps/portal/Home/deloDZ/seje/evidenca?mandat=VI&type=sz&uid=01F9F3D8497AFE00C1257C4600535D16.

- Edelstein, Dan. 2009. *The Terror of Natural Right: Republicanism, the Cult of Nature, and the French Revolution*. Chicago in London: The University of Chicago Press.
- Edwards, Alice. 2014. »The meaning of nationality in international law in an era of human rights«. V: *Nationality and Statelessness under International Law*, ur. Alice Edwards and Laura van Waas, 11–43. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elden, Stuart. 2013. *The Birth of Territory*. Chicago in London: Chicago University Press.
- Eleftheriadis, Pavlos. 2009. »Law and Sovereignty«. *Legal Studies Research Paper*. Oxford: University of Oxford. [Http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1486084](http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1486084).
- Engle Merry, Sally. 2003. »Human Rights Law and the Demonization of Culture (And Anthropology Along the Way)«. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, 26 (1): 55–76.
- Engle Merry, Sally. 2006a. »Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle«. *American Anthropologist*, 108 (1): 38–51.
- Engle Merry, Sally. 2006b. *Human Rights and Gender Violence: Translating Transnational Law into Local Justice*. Chicago in London: The University of Chicago Press.
- Engle Merry, Sally. 2009. »Legal Transplants and Cultural Translation: Making Human Rights in the Vernacular«. V: *Human Rights: An Anthropological Reader*, ur. Mark Goodale, 265–301 Malden (MA): Wiley-Blackwell.
- Ersbøll, Eva. 2007. »The Right to a Nationality and the European Convention on Human Right«. V: *Book cover Human Rights in Turmoil: Facing Threats, Consolidating Achievements*, ur. Stephanie Lagoutte, Hans-Otto Sano in Peter Scharff Smith, 249–270. Leiden in Boston: Martinus Nijhoff Publisher.
- ESČP. 1976. *Zadeva Handyside proti Veliki Britaniji*. Strasbourg. [Http://hudoc.echr.coe.int/eng#{"fulltext":\["handyside"\],"documentcollectionid2":\["GRANDCHAMBER","CHAMBER"\],"itemid":\["001-57499"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/eng#{).
- ESČP. 1981. *Zadeva Young, James in Webster proti Veliki Britaniji*. Strasbourg. [Http://hudoc.echr.coe.int/eng#{"fulltext":\["young"\],"documentcollectionid2":\["GRANDCHAMBER","CHAMBER"\],"itemid":\["001-57608"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/eng#{).
- ESČP. 1985. *Zadeva Abdulaziz, Cabales in Balkandali proti Veliki Britaniji*. Strasbourg. [Http://hudoc.echr.coe.int/eng#{"fulltext":\["Abdulaziz, Cabales and Balkandali"\],"documentcollectionid2":\["GRANDCHAMBER","CHAMBER"\],"itemid":\["001-57416"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/eng#{).

- ESČP. 1996. *Zadeva Chahal proti Veliki Britaniji*. Strasbourg. [Http://hudoc.echr.coe.int/eng#{"fulltext":\["Chahal"\],"documentcollectionid2":\["GRANDCHAMBER","CHAMBER"\],"itemid":\["001-58004"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/eng#{).
- ESČP. 1997. *Zadeva D. proti Veliki Britaniji*. Strasbourg. [Http://hudoc.echr.coe.int/eng#{"fulltext":\["D.V."\],"documentcollectionid2":\["GRANDCHAMBER","CHAMBER"\],"itemid":\["001-58035"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/eng#{).
- ESČP. 2002. *Zadeva Pretty proti Veliki Britaniji*. Strasbourg. [Http://hudoc.echr.coe.int/eng#{"fulltext":\["Pretty"\],"documentcollectionid2":\["GRANDCHAMBER","CHAMBER"\],"itemid":\["001-60448"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/eng#{).
- ESČP. 2003. *Slivenko in drugi proti Latviji*. Strasbourg. [Http://hudoc.echr.coe.int/eng#{"fulltext":\["slivenko"\],"documentcollectionid2":\["GRANDCHAMBER","CHAMBER"\],"itemid":\["001-61334"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/eng#{).
- ESČP. 2008a. *Zadeva Maslov proti Avstriji*. Strasbourg. [Http://hudoc.echr.coe.int/eng#{"fulltext":\["Maslov"\],"documentcollectionid2":\["GRANDCHAMBER","CHAMBER"\],"itemid":\["001-87156"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/eng#{).
- ESČP. 2008b. *Zadeva N. proti Veliki Britaniji*. Strasbourg. [Http://hudoc.echr.coe.int/eng#{"fulltext":\["N."\],"documentcollectionid2":\["GRANDCHAMBER","CHAMBER"\],"itemid":\["001-86490"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/eng#{).
- ESČP. 2008c. *Zadeva Saadi proti Italiji*. Strasbourg. [Http://hudoc.echr.coe.int/eng#{"fulltext":\["Saadi"\],"documentcollectionid2":\["GRANDCHAMBER","CHAMBER"\],"itemid":\["001-85276"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/eng#{).
- ESČP. 2009. *Zadeva A. in drugi proti Veliki Britaniji*. Strasbourg. [Http://hudoc.echr.coe.int/eng#{"fulltext":\["%22A.%20AND%20OTHERS%22"\],"documentcollectionid2":\["%22GRANDCHAMBER%22,%22CHAMBER%22"\],"itemid":\["%22001-91403%22"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/eng#{).
- ESČP. 2011. *Zadeva Samina proti Švedski*. Strasbourg. [Http://hudoc.echr.coe.int/eng#{"fulltext":\["Samina"\],"documentcollectionid2":\["GRANDCHAMBER","CHAMBER"\],"itemid":\["001-107125"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/eng#{).
- ESČP. 2012. *Zadeva Kurić in drugi proti Sloveniji*. Strasbourg. [Http://hudoc.echr.coe.int/eng#{"fulltext":\["Kurić"\],"documentcollectionid2":\["GRANDCHAMBER","CHAMBER"\],"itemid":\["001-111634"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/eng#{).
- ESČP. 2012. *Zadeva Nada proti Švici*. Strasbourg. [Http://hudoc.echr.coe.int/eng#{"fulltext":\["Nada"\],"documentcollectionid2":\["GRANDCHAMBER","CHAMBER"\],"itemid":\["001-113118"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/eng#{).
- Eurostat. 2016. Statistics on enforcement of immigration legislation. [Http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Statistics_on_enforcement_of_immigration_legislation](http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Statistics_on_enforcement_of_immigration_legislation).
- Evans, Tony. 2005. *The Politics of Human Rights: A Global Perspective*. London: Pluto Press.

- Fairclough, Norman. 2001. *Language and Power*. Harlow: Addison Wesley Longman Limited.
- Falk Moore, Sally. 2001. »Certainties Undone: Fifty Turbulent Years of Legal Anthropology, 1949–199«. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7 (1): 95–116.
- Feinberg, Joel. 1973. *Social Philosophy*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Feldman, Noah. 2007. »Cosmopolitan Law?«. *The Yale Law Journal*, 116 (5): 1022–1070.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1922. *Address to the German Nation*. Chicago in London: The Open Court Publishing Company.
- Finnis, John. 2011. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford in New York: Oxford University Press.
- Fitzpatrick, Joan. 2003. »Speaking Law to Power: The War Against Terrorism and Human Rights«. *European Journal of International Law*, 14 (2): 241–264.
- Forster, Greg. 2003. »Divine law and human law in Hobbes's *Leviathan*«. *History of Political Thought*, 24: 189–217.
- Forsythe, David P. 2003. *Human Rights in International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel. 1983. »The Subject and Power«. V: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, ur. Hubert L. Dreyfus in Paul Rabinow, 208–226. Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, Michel. 1994. *Aesthetics, Method, and Epistemology*. New York: The New Press.
- Foucault, Michel. 1997. *The Politics of Truths*. New York: Semiotext(e).
- Foucault, Michel. 2001. *Arheologija vednosti*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Foucault, Michel. 2002. *Power*. London: Penguin.
- Foucault, Michel. 2003. »Society Must Be Defended«: *Lectures at the Collège de France, 1975–76*. New York: Picador.
- Foucault, Michel. 2004. *Nadzorovanje in kaznovanje: nastanek zapora*. Ljubljana: Krtina.
- Foucault, Michel. 2005. *Order of Things: An archeology of the human sciences*. London in New York: Routledge.
- Foucault, Michel. 2007a. *Življenje in prakse svobode: izbrani spisi*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

- Foucault, Michel. 2007b. *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–78*. New York: Picador in Palgrave Macmillan.
- Foucault, Michel. 2008a. *The Birth of Biopolitics Lectures at the Collège de France, 1978–79*. Basingstoke in New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, Michel. 2008b. *Vednost – oblast – subjekt*. Ljubljana: Krtina.
- Foucault, Michel. 2010. *Zgodovina seksualnosti*. Ljubljana: ŠKUC.
- Gellner, Ernest. 1965. *Thought and change*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca in New York: Cornell Paperbacks.
- Giddens, Anthony. 1985. *The Nation-State and Violence: Volume Two of A Contemporary Critique of Historical Materialism*. Cambridge: Polity Press.
- Glynos, Jason in David R. Howarth. 2007. *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory*. Abingdon: Routledge.
- Golder, Ben in Peter Fitzpatrick. 2009. *Foucault's Law*. Abingdon in New York: Routledge.
- Golder, Ben. 2011. »Foucault's Critical (Yet Ambivalent) Affirmation: Three Figures of Rights«. *Social Legal Studies*, 20 (3): 283–312.
- Goljevšček, Alenka. 1987. »Arhaičnost : civilnost«. *Nova revija: mesečnik za kulturo*, 6 (57): 119–130.
- Goodale, Greg. 2015. *The Rhetorical Invention of Man: A History of Distinguishing Humans from Other Animals*. Lanham, Boulder, New York in London: Lexington Books.
- Goodale, Mark. 2006a. »Ethical Theory as Social Practice«. *American Anthropologist*, 108 (1): 25–37.
- Goodale, Mark. 2006b. »Toward a Critical Anthropology of Human Rights«. *Current Anthropology*, 47 (3): 485–511.
- Goodale, Mark. 2006c. »Introduction to 'Anthropology and Human Rights in a New Key'«. *American Anthropologist*, 108 (1): 1–8.
- Goodale, Mark. 2007. »Introduction: Locating Rights, Envisioning Law Between the Global and the Local«. V: *The Practice of Human Rights: Tracking Law Between the Global and the Local*, ur. Mark Goodale in Sally Engle Merry, 1–38. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goodale, Mark. 2009a. »Introduction: Human Rights and Anthropology«. V: *Human Rights: An Anthropological Reader* ur. Mark Goodale, 1–19. Chichester in Malden: Wiley-Blackwell.

- Goodale, Mark. 2009b. »Toward a Critical Anthropology of Human Rights«. V: *Human Rights: An Anthropological Reader* ur. Mark Goodale, 372–393. Chichester in Malden: Wiley-Blackwell.
- Goodhart, Michael. 2005. *Democracy as Human Rights: Freedom and Equality in the Age of Globalization*. New York in Abingdon: Routledge.
- Goodhart, Michael. 2013. *Human Rights: Politics and Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Gragl, Paul. 2013. *The Accession of the European Union to the European Convention on Human Rights*. Oxford in Portland: Hart Publishing.
- Graham, Laura R. »Anthropologists Are Obligated to Promote Human Rights and Social Justice: Especially Among Vulnerable Communities«. *Anthropology News*, 47 (7): 4–5.
- Greenfeld, Liah. 1992. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge in London: Harvard University Press.
- Greer, Steven. 2000. *The Margin of Appreciation: Interpretation and Discretion under the European Convention on Human Rights*. Strasbourg: Council of Europe Publishing.
- Gregorčič, Marta. 2007. »Fantomaska neodgovornost ali fašizem v preoblekah«. *Časopis za kritiko znanosti*, 35 (288): 81–97.
- Griffin, Roger. 1994. »Nationalism«. V: *Contemporary Political Ideologies*, ur. Roger Eatwell in Anthony Wright, 147–168. London: Pinter Publishers.
- Gross, Oren in Fionnuala Ni Aolain. »From Discretion to Scrutiny: Revisiting the Application of the Margin of Appreciation Doctrine in the Context of Article 15 of the European Convention on Human Right«. *Human Rights Quarterly*, 23 (3): 625–649.
- Grossi, Paolo. 2009. *Pravna Evropa*. Ljubljana: Založba /*cf.
- Grotius, Hugo. 2005. *The Rights of War and Peace*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Guibernau, Montserrat. 2013. »Nationalism versus cosmopolitanism: a comparative approach«. *Journal of Catalan Intellectual History*, 5: 13–34.
- Guilhot, Nicolas. 2008. »Limiting Sovereignty or Producing Governmentality? Two Human Rights Regimes in U.S. Political Discourse«. *Constellations*, 15 (4): 502–516.
- Gündoğdu, Ayten. 2012. »Potentialities of Human Rights: Agamben and the Narrative of Fated Necessity«. *Contemporary Political Theory*, 11 (1): 2–22.
- Gündoğdu, Ayten. 2015. *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*. Oxford: oxford University Press.
- Habermas, Jurgen. 1990. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: The Polity Press.

- Habermas, Jurgen. 1998. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge in Massachusetts: The MIT Press.
- Habermas, Jurgen. 1999. »The European Nation-state – Its Achievements and Its Limits. On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship«. V: *Mapping the Nation*, ur. Gopal Balakrishnan, 281–293. New York: Verso.
- Hadžidedić, Zlatko. 2016. »Nationalism And Liberalism: The Paradoxes Of Self-Determination«. The International Institute for Middle-East and Balkan Studies. (IFIMES). [Http://www.ifimes.org/en/8333-nationalism-and-liberalism-the-paradoxes-of-self-determination](http://www.ifimes.org/en/8333-nationalism-and-liberalism-the-paradoxes-of-self-determination).
- Hannum, Hurst. 1993. »Rethinking Self-Determination«. *Virginia Journal of International Law*, 34: 1–69.
- Harding, Alan. 2001. *Medieval Law and the Foundations of the State*. Oxford: Oxford University Press.
- Hart, Herbert Lionel Adolphus. 1994. *The Concept of Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Hastrup, Kirsten. 2001. »The Quest for Universality: An Introduction«. V: *Human Rights on Common Grounds: The Quest for Universality*, ur. Kirsten Hastrup, 1–23. The Hague, London in New York: Kluwer Law International.
- Heartfield, James. 2007. »European Union: a process without a subject«. V: *Politics without Sovereignty: A critique of contemporary international relations*, ur. Christopher J. Bickerton, Philip Cunliffe in Alexander Gourevitch, 131–148. Abingdon in New York: University College London Press.
- Herbert, Gary B. 2002. *The Philosophical History of Rights*. New Brunswick in London: Transaction Publishers.
- Herder, Johann Gottfried. 2004. *Another Philosophy of History and Selected Political Writings*. Indianapolis in Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Herzfeld, Michael. 1992. *The Social Production of Indifference*. Chicago in London: The University of Chicago Press.
- Hobbes, Thomas. 2003. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas. 2006. *On the Citizen*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric. 1996. »The Future of the State«. *Development and Change*, 27 (2): 267–278.
- Hobsbawm, Eric. 1999. »Ethnicity and Nationalism in Europe Today«. V: *Mapping the Nation*, ur. Gopal Balakrishnan, 255–266. London in New York: Verso.
- Hobsbawm, Eric. 2007. *Nacije in nacionalizem po letu 1780: program, mit in resničnost*. Ljubljana: Založba /*cf.
- Hont, Istvan. 1994. »The Permanent Crisis of a Divided Mankind: 'Contemporary Crisis of the Nation State' in Historical Perspective«. *Political Studies*, 42: 166–231.

- Howard, Rhoda E. in Jack Donnelly. 1986. »Human Dignity, Human Rights, and Political Regimes«. *American Political Science Review*, 80 (3): 801–817.
- Howarth, David. 2000. *Discourse*. Buckingham in Philadelphia: Open University Press.
- Howarth, David. 2005. »Applying Discourse Theory: the Method of Articulation«. V: *Discourse Theory in European Politics: Identity, Policy and Governance*, ur. David Howarth and Jacob Torfing, 316–349. Hampshire in New York: Palgrave Macmillan.
- Hribar, Spomenka. 1987. »Avantgardno sovraštvo in sprava«. *Nova revija: mesečnik za kulturo*, 6 (57): 74–103.
- Hribar, Tine. 1987. »Slovenska državnost«. *Nova revija: mesečnik za kulturo*, 6 (57): 3–29.
- Human Rights Committee (HRC). 1994. *General Comment 15, The position of aliens under the Covenant (Twenty-seventh session, 1986), Compilation of General Comments and General Recommendations Adopted by Human Rights Treaty Bodies*. <https://www1.umn.edu/humanrts/gencomm/hrcom15.htm>.
- Hunt, Alan in Gary Wickham. 1994. *Foucault and Law: Towards a Sociology of Law As Governance*. London in Boulder (Colorado): Pluto Press.
- Hunter, Ian in David Saunders. 2002. *Natural Law and Civil Sovereignty: Moral Right and State Authority in Early Modern Political Thought*. Basingstoke in New York: Palgrave Macmillan.
- Ignatieff, Michael. 2000. *I. Human Rights as Politics; II. Human Rights as Idolatry: The Tanner Lectures on Human Values*. Princeton: Princeton University.
- Ishay, Micheline R., ur. 2007. *The Human Rights Reader: Major Political Essays, Speeches, and Documents from Ancient Times to the Present*. New York: Routledge.
- Jaeger, Hans-Martin. 2008. »'World Opinion' and the Founding of the UN: Governmentalizing International Politics«. *European Journal of International Relations*, 14 (4): 589–618.
- Jalušič, Vlasta. 2007. »Organizirana nedolžnost in izključevanje: nacionalne države in državljanstvo po vojni in kolektivnih zločinih«. *Časopis za kritiko znanosti*, 35(228): 101–121.
- Janik, Ralph R. A. 2013. »The Janus Face of Nationalism in the European Union«. V: *The 17th International Conference of Young Scholars: Crucial Problems of International Relations through the Eyes of Young Scholars: Collective Memory and International Relations (Conference Proceedings)*, ur. Nicolas Maslowski, 128–152. Prague: TROAS.
- Jastram, Kate in Marilyn Achiron. 2001. *Zaščita beguncev : vodnik po mednarodnem begunskem pravu*. Ljubljana: UNHCR.

- Kalmo, Hent in Quentin Skinner. 2010. *Sovereignty in Fragments: The Past, Present and Future of a Contested Concept*. New York: Cambridge University Press.
- Kalyvas, Andreas. 2005. »Popular Sovereignty, Democracy, and the Constituent Power«. *Constellations*, 12 (2): 223–244.
- Kantorowicz, Ernst H. 1997. *Kraljevi dve telesi: študija o srednjeveški politični teologiji*. Ljubljana: Krtina.
- Kateb, George. 2011. *Human Dignity*. Cambridge (Mass.) in London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Kates, Gary. 2002. »Introduction«. V: *The French Revolution: Recent Debates and New Controversies*, ur. Gary Kates, 1–20. London in New York: Routledge.
- Kaufmann, Arthur. 1998. *Uvod v filozofijo prava*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Kazenski zakonik*. 2008. Uradni list RS št. 55/2008. <https://www.uradni-list.si/1/content?id=86833>.
- Kedourie, Elie. 1961. *Nationalism*. London: Hutchinson University Library.
- Kelly, Mark. 2004. »Racism, Nationalism and Biopolitics: Foucault's Society Must Be Defended«. *Contretemps*, 4: 58–70.
- Kesby, Alison. 2012. *The Right to Have Right: Citizenship, Humanity, and International Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Klabbers, Jan. 2012. »The Validity of EU Norms Conflicting with International Obligations«. V: *International Law as Law of the European Union*, ur. Enzo Cannizzaro, Paolo Palchetti in Ramses A. Wessel, 111–132. Leiden in Boston: Martinus Nijhoff Publishers.
- Klabbers, Jan. 2015. »Straddling the Fence: The EU and International Law«. V: *The Oxford Handbook of European Union Law*, ur. Anthony Arnall in Damian Chalmers, 52–71. Oxford: Oxford University Press.
- Kogovšek Šalomon, Neža. 2011. »Pravni vidiki izbrisa iz registra stalnega prebivalstva«. Doktorska disertacija. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Pravna fakulteta.
- Kohn, Hans. 1965. *Nationalism: Its Meaning and History*. Malabar: Krieger Publishing Company.
- Kokott, Juliane in Christoph Sobotta. 2012. »The Kadi Case – Constitutional Core Values and International Law – Finding the Balance?«. *The European Journal of International Law*, 23 (4): 1015–1024.
- Korošec, Gorazd. »Primer: demokratična tiranija večine«. *Problemi, Eseji*, 3–4: 67–77.

- Kotiaho, Paavo Antti Juhani. 2008. »Speaking Law as Power: An Introduction to a Foucauldian Critique of International Human Rights Law«. Doktorska disertacija. Helsinki: Faculty of Law, University of Helsinki.
- Koven, Steven G. 2009. »Bureaucracy, Democracy, and the New Public Management«. V: *Bureaucracy and Administration*, ur. Ali Farmland, 139–154. Boca Raton, London in New York: CRC Press.
- Kretzmer, David in Eckart Klein, ur. 2002. *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*. The Hague in London: Kluwer Law International.
- Kriegel, Blandine. 2002. »The Rule of the State and Natural Law«. V: *Natural Law and Civil Sovereignty: Moral Right and State Authority in Early Modern Political Thought*, ur. Ian Hunter, David Saunders, 13–26. Basingstoke in New York: Palgrave Macmillan.
- Krivic, Matevž. 2013. »Pripombe k Predlogu Zakona o povračilu škode osebam, ki so bile izbrisane iz registra stalnega prebivalstva 17.10.2013«. *Državni zbor RS*. [Http://www.dz-rs.si/wps/portal/Home/deloDZ/zakonodaja/izbranZakonAkt?uid=C12565D400354E68C1257C07001C6E38&db=kon_zak&mandat=VI&tip=doc](http://www.dz-rs.si/wps/portal/Home/deloDZ/zakonodaja/izbranZakonAkt?uid=C12565D400354E68C1257C07001C6E38&db=kon_zak&mandat=VI&tip=doc).
- Laclau, Ernesto in Chantal Mouffe. 1987. *Hegemonija in socialistična strategija: k radikalni demokratični politiki*. Ljubljana: Partizanska knjiga.
- Lauren, Paul Gordon. 2011. *The Evolution of International Human Rights: Visions Seen*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Leerssen, Joseph Theodoor. 2006. *National Thought in Europe: A Cultural History*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Lewis, Jon E. 2003. *A Documentary History of Human Rights: A Record Of The Events, Documents and Speeches that Shaped Our World*. New York: Carroll & Graf.
- Lichtenberg, Judith. 1999. »How Liberal Can Nationalism Be?«. V: *Theorizing Nationalism*, ur. Roland Beiner, 167–188. Albany: State University of New York Press.
- Lister, Ruth, Fiona Williams, Anneli Anttonen, Jet Bussemaker, Ute Gerhard, Jacqueline Heinen, Stina Johansson, Arnlaug Leira, Birte Siim, Constanza Tobío in Anna Gavanoas. 2007. *Gendering citizenship in Western Europe: New challenges for citizenship research in a cross-national context*. Bristol: Policy Press.
- Lister, Ruth. 2003. *Citizenship: Feminist Perspectives*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Locke, John. 2010. *Dve razpravi o oblasti; Pismo o toleranci*. Ljubljana: Krtina.
- Maine, Sir Henry Sumner. 1906. *Ancient Law, its connection with the early history of society and its relation to modern ideas*. New York: Henry Holt and Company.

- Marx, Karl. 1979. »Poglavje xxx«. V: *Izbrana dela v petih zvezkih*, Karl Marx in Friedrich Engels, strani od-do. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Marx, Karl. 2005. »The Mode of Production at the Base – Law as Part of the Superstructure«. V: *Law and Anthropology: A Reader*, ur. Sally Falk Moore, 28-31. Malden, Oxford in Carlton: Blackwell Publishing.
- Mau, Steffen, Jan Mewes in Ann Zimmermann. 2008. »Cosmopolitan attitudes through transnational social practices?«. *Global Networks*, 8 (1): 1–24.
- Mazzini, Giuseppe. 2009. *A Cosmopolitanism of Nations: Giuseppe Mazzini's Writings on Democracy, Nation Building, and International Relations*. Princeton in New York: Princeton University Press.
- Merriam, Charles Edward Jr. 2001. *History of the Theory of Sovereignty since Rousseau*. Ontario: Batoche Books.
- McCrudden, Christopher. 2008. »Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights«. *The European Journal of International Law*, 19 (4): 655–724.
- Mekina, Igor. 1992. »Privilegirani in izrinjeni«. *Mladina*, 29. september 1992. 14–16.
- Mekina, Igor. 2003. »Zgodba Janka Šribarja«. *Mladina*, 27. avgusta 2003. [Http://mladina.si/94201/zgodba-janka-sribarja/](http://mladina.si/94201/zgodba-janka-sribarja/).
- Mekina, Igor. 2007. »Izbris izbrisa«. *Časopis za kritiko znanosti*, 35 (228): 157–170.
- Méndez, Juan E. 2016. »The Arrest of Ratko Mladic and Its Impact on International Justice and Prevention of Genocide and Other International Crimes«. *The Holocaust and the United Nations Outreach Programme, Discussion Papers*, II: 89–103. [Http://www.un.org/en/holocaustremembrance/docs/pdf/chapter8.pdf](http://www.un.org/en/holocaustremembrance/docs/pdf/chapter8.pdf).
- Mesojedec-Pervinšek, Alenka. 1997. Predpisi o državljanih in tujcih (avtor dodatnega besedila). Ljubljana: Uradni list RS.
- Messer, Ellen. 1993. »Anthropology and Human Rights«. *Annual Review of Anthropology*, 22: 221–249.
- Mill, John Stuart. 2001a. *Representative Government*. Kitchener: Batoche Books.
- Mill, John Stuart. 2001b. *On Liberty*. Kitchener: Batoche Books.
- Mills, Sara. 2004. *Discourse*. London in New York: Routledge.
- Ministrstvo za notranje zadeve RS. 1992a. *Odprta vprašanja o izvajanju zakona o tujcih*. Ljubljana. [Http://www.mirovni-institut.si/izbrisani/wp-content/uploads/2012/02/depesa_06_1992_06_04.pdf](http://www.mirovni-institut.si/izbrisani/wp-content/uploads/2012/02/depesa_06_1992_06_04.pdf).
- Ministrstvo za notranje zadeve RS. 1992b. *Izvajanje zakona o tujcih – navodilo*. Ljubljana. [Http://www.mirovni-institut.si/izbrisani/wp-content/uploads/2012/02/depesa_05_1992_02_27.pdf](http://www.mirovni-institut.si/izbrisani/wp-content/uploads/2012/02/depesa_05_1992_02_27.pdf).

- Moeckli, Daniel. 2014. »Equality and non-discrimination«. V: *International Human Rights Law*, ur. Daniel Moeckli, Sangeeta Shah in Sandesh Sivakumaran, 157–173. New York: Oxford University Press.
- Mommsen, Wolfgang J. 2011. »German liberalism in the nineteenth century«. V: *The Cambridge History of Nineteenth-Century Political Thought*, ur. Gareth Stedman Jones in Gregory Claeys, 409–432. New York: Cambridge University Press.
- Moyn, Samuel (2009): *The Last Utopia: Human Rights in History. The keynote address to "The New History of International Law" lecture series. Sponsored by the Law & History Society and the Center for International & Comparative Law.* <https://www.youtube.com/watch?v=oqtFJZB27M8>.
- Moyn, Samuel. 2010. *The Last Utopia: Human Rights in History*. Cambridge (Mass.) in London: Belknap Press of Harvard University Press.
- Moyn, Samuel. 2015. »Giuseppe Mazzini in (and beyond) the history of human rights«. V: *Revisiting the origins of Human Rights*, ur. Pamela Slotte and Miia Halme-Tuomisaari, 119–138. Cambridge: Cambridge University Press.
- Münch, Richard. 2001. *Nation and Citizenship in the Global Age*. Basingstoke in New York: Palgrave Macmillan.
- Mutua, Makau W. 2001. »Savages, Victims, and Saviors: The Metaphor of Human Rights«. *Harvard International Law Journal*, 42 (1): 2019–245.
- Nader, Laura. 2006. »Human Rights and Moral Imperialism: A Double-Edged Story«. *Anthropology News*, 47 (6): 6.
- Nash, Kate. 2009. »Between Citizenship and Human Rights«. *Sociology*, 3 (6): 1067–1083.
- Nealon, Jeffrey T. 2007. *Foucault Beyond Foucault: Power and Its Intensifications Since 1984*. Stanford: Stanford University Press.
- Neboh, Boštjan. 2011. »Biopolitika med živim in nemrtvim«. *Problemi*, 49 (5–6).
- Negri, Antonio in Michael Hardt. 2003. *Imperij*. Ljubljana: Študentska založba.
- Neier, Aryeh. 2012. *The International Human Rights Movement: A History*. Princeton in Oxford: Princeton University Press.
- Neuhouser, Frederick. 2012. »Conceptions of Society in Nineteenth-Century Social Thought«. V: *The Cambridge History of Philosophy in the Nineteenth Century (1790–1870)*, ur. Wood W. Allen in Songsuk Susan Hahn, 651–675. New York: Cambridge University Press.
- Nickel, James W. 2007. *Making Sense of Human Rights*. Malden in London: Blackwell.
- Noll, Gregor. 2010. »Introduction – The Laws of Undocumented Migration«. *European Journal of Migration and Law*, 12 (2): 143–147.

- Organizacija Združenih Narodov (OZN). 1947. Commission on Human Rights, Drafting Committee on an international Bill of Human Rights, Report of the Drafting Committee to the Commission of Human Rights. [Http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=E/CN.4/21](http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=E/CN.4/21).
- Organizacija Združenih Narodov (OZN). 1994. *Security Council 27th May 1994*. [Http://www.icty.org/x/file/About/OTP/un_commission_of_experts_report1994_en.pdf](http://www.icty.org/x/file/About/OTP/un_commission_of_experts_report1994_en.pdf).
- Organizacija Združenih Narodov (OZN). 2006. *Committee on Economic, Social and Cultural Rights, General Comment 18, Article 6: the equal right of men and women to the enjoyment of all economic, social and cultural rights, Thirty-fifth session*. [Https://www1.umn.edu/humanrts/gencomm/escgencom18.html](https://www1.umn.edu/humanrts/gencomm/escgencom18.html).
- Organizacija Združenih Narodov (OZN). 2011. *Security Council, Sixty-sixth year, 6627th meeting*. New York. [Http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/PV.6627](http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/PV.6627).
- Organizacija Združenih Narodov (OZN). 2013. *Self-Determination Integral to Basic Human Rights, Fundamental Freedoms, Third Committee Told as It Concludes General Discussion, Sixty-eighth General Assembly, 40th Meeting*. [Http://www.un.org/press/en/2013/gashc4085.doc.htm](http://www.un.org/press/en/2013/gashc4085.doc.htm).
- Organizacija Združenih Narodov (OZN). 2015a. *Security Council, Resolution 2254 (2015)*. [Http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/RES/2254%282015%29](http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/RES/2254%282015%29).
- Organizacija Združenih Narodov (OZN). 2015b. *Security Council, Seventieth year, 7588th meeting*. New York. [Http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/PV.7588](http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/PV.7588).
- Osiatyński, Wiktor. 2009. *Human Rights and Their Limits*. Cambridge in New York: Cambridge University Press.
- Osiatyński, Wiktor. 2013. »The historical development of human rights«. V: *Routledge Handbook of International Human Rights Law*, ur. Scott Sheeran in Sir Nigel Rodley, 9–24. London in New York: Routledge.
- Pajnik, Mojca. 2009. »Migrants as ‘Denizens’ vs. Citizens and the Im/possibilities of Human Rights.« *KITCH, Institute for art production and research. Living on a Border*. [Http://www.kitch.si/livingonaborder/node/42](http://www.kitch.si/livingonaborder/node/42).
- Panikkar, Raimon. 1982. »Is the Notion of Human Rights a Western Concept?«. *Diogenes*, 30 (120): 75–102.
- Paras, Eric. 2006. *Foucault 2.0: Beyond Power and Knowledge*. New York: Other Press.
- Patton, Paul. 2005. »Foucault, Critique and Rights«. *Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory*, 6 (1): 267–287.
- Pavčnik, Marijan. 1997. »Naravno pravo«. *Nova revija*, 16 (185): 158–169.

- Perry, Michael J. 1998. *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*. New York in Oxford: Oxford University Press.
- Peters, Anne. 2009. »Membership in the Global Constitutional Community«. V: *The Constitutionalization of International Law*, ur. Jan Klabbers, Anne Peters in Geir Ulfstein, 167–168. Oxford: Oxford University Press.
- Petman, Jarna. 2006. »Human rights, democracy and the left«. *Unbound: Harvard journal of the legal left*, 2: 63–90.
- Pound, Roscoe. 1922. *An Introduction to the Philosophy of Law*. New Haven: Yale University Press.
- Preis, Ann-Belinda S. 1996. »Human Rights as Cultural Practice: An Anthropological Critique«. *Human Rights Quarterly*, 18 (2): 286–315.
- Pribac, Igor. 1991. »Moralna pogodba za samoljubne ljudi«. V: *Družbena pogodba ali načela političnega prava*, Jean-Jacques Rousseau, 127–165. Ljubljana: Krtina.
- Pučnik, Jože. 1987. »Politični sistem civilne družbe«. *Nova revija: mesečnik za kulturo*, 6 (57): 130–143.
- Pufendorf, Samuel von. 1994. *The Political Writings of Samuel Pufendorf*. New York in Oxford: Oxford University Press.
- Pufendorf, Samuel von. 2006. *On the Duty of Man and Citizen according to Natural Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rabinow, Paul. 1984. »Introduction«. V: *The Foucault Reader*, ur. Paul Rabinow, 3–29. New York: Pantheon Books.
- Rancière, Jacques. 2004. »Who Is the Subject of the Rights of Man?«. *The South Atlantic Quarterly*, 103 (2/3): 297–310.
- Raymond, Walter John. 1992. *Dictionary of Politics: Selected American and Foreign Political and Legal Terms*. Lawrenceville: Brunswick Publishing Corporation.
- Recchia, Stefano in Nadia Urbinati. 2009. »Introduction«. V: *A Cosmopolitanism of Nations: Giuseppe Mazzini's Writings on Democracy, Nation Building, and International Relations: Edited and with an introduction by Stefano Recchia and Nadia Urbinati*, 1–30. Princeton in New York: Princeton University Press.
- Reynolds, Susan. 1994. *Fiefs and Vassals: The Medieval Evidence Reinterpreted*. Oxford: Oxford University Press.
- Riggs, Fred W. 2009. »Bureaucratic Links between Administration and Politics«. V: *Bureaucracy and Administration*, ur. Ali Farmland, 84–109. Boca Raton, London in New York: CRC Press.
- Riles, Annelise. 2006. »Anthropology, Human Rights, and Legal Knowledge: Culture in the Iron Cage«. *American Anthropologist*, 108 (1): 52–65.

- Rizman, Rudi. 1995. »Nacionalna država, nacionalne manjšine in združena Evropa«. V: *Zbornik Meje demokracije: Refleksije prehoda v demokracijo*, ur. Darko Štrajn, 111–131. Ljubljana: Liberalna akademija.
- Rodley, Nigel S. 2014. »Integrity of the person«. V: *International Human Rights Law*, ur. Daniel Moeckli, Sangeeta Shah in Sandesh Sivakumaran, 174–195. New York: Oxford University Press.
- Ronzani, Mauro. 2011. »Local and Regional Identity in Medieval Tusciana«. V: *Regional and Transnational History in Europe*, ur. Steven G. Ellis and Iakovos Michailidis, 159–167. Pisa: Pisa University Press.
- Rossi, Paolo. 2004. *Rojstvo moderne znanosti v Evropi*. Ljubljana: Založba /*cf.
- Rotar, Braco in Taja Kramberger. 2016. »Deklaracija o pravicah človeka in državljan.« *Monitor ZSA*. [Http://oskarserver.upr.si/monitor/](http://oskarserver.upr.si/monitor/).
- Rousseau, Jean-Jacques. 1979. *Emile: or, On Education*. New York: Basic Books.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2001. *Družbena pogodba*. Ljubljana: Krtina.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2016. »Considerations on the Government of Poland and on its Proposed Reformation«. *Constitution Society*. [Http://www.constitution.org/jjr/poland.htm](http://www.constitution.org/jjr/poland.htm).
- Saastamoinen, Kari. 2006. »Liberty and Natural Rights in Pufendorf's Natural Law Theory«. V: *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*, ur. Virpi Mäkinen in Petter Korkman, 225–256. Dordrecht: Springer.
- Sahlins, Marshall David. 2008. *The Western Illusion of Human Nature: With Reflections on The Long History of Hierarchy, Equality, and The Sublimation of Anarchy in the West, and Comparative Notes on Other Conceptions of The Human Condition*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Sahlins, Peter. 2004. *Unnaturally French: Foreign Citizens in the Old Regime and After*. Ithaca in London: Cornell University Press.
- Sanford, Victoria. 2006. »Anthropology Can and Should Be Relevant«, *Anthropology News*, 47 (4): 5–6.
- Santos, Boaventura de Sousa. 1985. »On Modes of Production of Social Power and Law«. *International Journal of Sociology of Law* 13, 299–336.
- Sassen, Saskia. 2008. *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*. Princeton in Woodstock: Princeton University Press.
- Schmitt, Carl. 1994. *Tri razprave*. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze.
- Schulze, Hagen. 2003. *Država in nacija v evropski zgodovini*. Ljubljana: Založba /*cf.
- Scott, Robert A. 2010. *Miracle Cures: Saints, Pilgrimage, and the Healing Powers of Belief*. Berkeley, Los Angeles in London: University of California Press.

- Sewell, William Hamilton. 1994. *A Rhetoric of Bourgeois Revolution: The Abbé Sieyès and What is the Third Estate?*. Durham: Duke University Press.
- Shanks, Andrew. 2005. *Faith in Honesty: The Essential Nature of Theology*. Aldershot in Burlington: Ashgate.
- Sieyès, Emmanuel. 2003. *Political Writings*. Indianapolis in Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Simmons, A. John. 2001. *Justification and Legitimacy: Essays on Rights and Obligations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Anthony D. 2003. *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*. London in New York: Routledge.
- Smith, Anthony D. 2005. *Nacionalizem: teorija, ideologija, zgodovina*. Ljubljana: Krtina.
- Soysal, Yasemin Nuhoğlu. 1994. *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago in London: The University of Chicago.
- Speed, Shannon. 2006. »At the Crossroads of Human Rights and Anthropology: Toward a Critically Engaged Activist Research«. *American Anthropologist*, 108 (1): 66–76.
- Speed, Shannon. 2006. »Gendered Intersections: Collective and Individual Rights in Indigenous Women's Experience«. V: *Human Rights: An Anthropological Reader*, ur. Mark Goodale, 229–245. Malden (Mass.): Wiley-Blackwell.
- Spektorowski, Alberto in Liza Ireni-Saban. 2013. *Politics of Eugenics: Productionism, population, and national welfare*. Abingdon in New York: Routledge.
- Stammers, Neil. 1999. »Social Movements and the Social Construction of Human Rights«. *Human Rights Quarterly*, 21 (4): 980–1008.
- Staub, Ervin. 1999. »The Origins and Prevention of Genocide, Mass Killing, and Other Collective Violence«. *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 5 (4): 303–336.
- Stearns, Peter N. 2012. *Human Rights in World History*. London in New York: Routledge.
- Steward, Julian. 1948. »Comments on the Statement on Human Rights«. *American Anthropologist*, 50: 351–352.
- Summers, James J. 2005. »The Right of Self-Determination and Nationalism in International Law«. *International Journal on Minority and Group Rights* 12: 325–354.
- Svet Evrope (SE). 1997. *Explanatory Report to the European Convention on Nationality*. Strasbourg: Council of Europe.
- Tambakaki, Paulina. 2010. *Human Rights, Or Citizenship?*. Abingdon in New York: Birkbeck Law Press.

- Tamir, Yael. 1997. »Pro Patria Mori! Death and the State«. V: *The Morality of Nationalism*, ur. Robert McKim in Jeff McMahan, 227–241. New York in Oxford: Oxford University Press.
- Tamir, Yael. 2008. *Liberalni nacionalizem*. Ljubljana: Krtina.
- Tarizzo, Davide. 2014. »Od biopolitike do etopolitike: Foucault in mi«. *Filozofski vestnik*, XXXV (1): 43–53.
- Tierney, Brian. 1997. *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150–1625*. Grand Rapids in Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Tierney, Brian. 2004. »The Idea of Natural Rights-Origins and Persistence«. *Northwestern Journal of International Human Rights*, 2 (1): 2–13.
- Tocqueville, Alexis de. 1856. *The Old Regime and the Revolution*. New York: Harper & Brothers Publishers.
- Toš, Niko. 1997. *Vrednote na prehodu I. Slovensko javno mnenje 1968-1990*. Ljubljana: FDV.
- Troper, Michel. 2015. »Sovereignty and Natural Law in the Legal Discourse of the Ancien Régime«. *Theoretical Inquiries in Law*, 16 (2): 315–335.
- Tuck, Richard. 1993. *Philosophy and Government 1572–1651*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tully, James. 1995. *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, Bryan S. 2006. *Vulnerability and Human Rights*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Turner, Terry. 2006. »The Special Relationship between Anthropology and Human Rights«. *Anthropology News*, 47 (7): 3–4.
- UNESCO (1948). Comments and interpretations [Http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001550/155042eb.pdf](http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001550/155042eb.pdf).
- Urbančič, Ivan. 1987. Jugoslovanska »nacionalistična kriza« in Slovenci v perspektivi konca nacije. *Nova revija: mesečnik za kulturo*, 6 (57): 30–56.
- Urueña, René. 2012. *No Citizens Here: Global Subjects and Participation in International Law*. Leiden: Martinus Nijhoff Publisher.
- Ustavni amandma IX k Ustavi Socialistične republike Slovenije. 1989. Uradni list Socialistične republike Slovenije št. 32. [Http://www.uradni-list.si/dl/vip_akti/1989-02-1075.pdf](http://www.uradni-list.si/dl/vip_akti/1989-02-1075.pdf).
- Ustavno sodišče Republike Slovenije (US RS). 1999a. *Odločba št. U-I-89/99*. Ljubljana: Ustavno sodišče Republike Slovenije.
- Ustavno sodišče Republike Slovenije (US RS). 1999b. *Odločba št. U-I-284/94*. Ljubljana: Ustavno sodišče Republike Slovenije.

- Ustavno sodišče Republike Slovenije (US RS). 2000. *Odločba št. U-I-295/99*. Ljubljana: Ustavno sodišče Republike Slovenije.
- Ustavno sodišče Republike Slovenije (US RS). 2003. *Odločba št. U-I-246/02*. Ljubljana: Ustavno sodišče Republike Slovenije.
- van Dijk, Teun A. 1993. *Elite Discourse and Racism*. Newbury Park, London in New Delhi: Sage.
- Van Duffel, Siegfried. 2004. »How to Study Human Rights and Culture ... Without Becoming a Relativist«. *Philosophy in the Contemporary World*, 11 (2): 1–7.
- van Waas, Laura. 2012. »Fighting statelessness and discriminatory nationality law in Europe«. *European Journal of Migration and Law*, 4 (3): 243–260.
- Vattel, Emer de. 2008. *The Law of Nations, Or, Principles of the Law of Nature, Applied to the Conduct and Affairs of Nations and Sovereigns, with Three Early Essays on the Origin and Nature of Natural Law and on Luxury*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Vezovnik, Andreja. 2009. »Kritična analiza diskurzivne konstrukcije kolektivnih identifikacij: primer slovenstva«. Doktorska disertacija. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede.
- Vezovnik, Andreja. 2010. »Kritična analiza političnih diskurzov o izbrisanih v žanrih mnenjske zvrsti«. *Družboslovne razprave*, 64: 45–62.
- Vilfan Vospernik, Ana. 2015 »Svoboda izražanja odvetnikov v sodni dvorani in zunaj nje v sodni praksi ESČP«. *Revija odvetnik*, 73 (5).
- Vincent, Andrew. 2010. *The Politics of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Waldron, Jeremy. 1978. *Nonsense upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man: Edited with introductory and concluding essays by Jeremy Waldron*. London in New York: Methuen.
- Waldron, Jeremy. 2012. »The Decline of Natural Right«. V: *The Cambridge History of Philosophy in the Nineteenth Century (1790–1870)*, ur. Allen W. Wood in Songsuk Susan Hahn, 623–650. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walker, Nancy E., Catherine M. Brooks in Lawrence S. Wrightsman. 1999. *Children's Rights in the United States: In Search of a National Policy*. Thousand Oaks, London in New Delhi: Sage.
- Wallerstein, Immanuel. 1991. »The Construction of Peoplehood: Racism, Nationalism, Ethnicity«. V: *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, ur. Etienne Balibar in Immanuel Wallerstein, 71–85. London in New York: Verso.
- Weber, Christian P. 2013. »Particular Universals – Universal Particulars: Biopolitical Metaphors and the Emergence of Nationalism in Europe (1650-1815)«. *History of European Ideas*, 39 (3): 426–448.

- Weber, Eugen. 1976. *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France 1870–1914*. Stanford (California): Stanford University Press.
- Weis, Paul. 1979. *Nationality and Statelessness in International Law*. Alphen aan den Rijn in Germantown: Sijthoff & Noordhoff.
- Weissbrodt, David S. 2008. *The Human Rights of Non-Citizens*. Oxford: Oxford University Press.
- Wessel, Ramses A. 2013. *Close Encounters of the Third Kind: The Interface between the EU and International Law after the Treaty of Lisbon*. Stockholm: Swedish Institute for European Policy Studies. [Http://www.sieps.se/sites/default/files/2013_8_WEBB.pdf](http://www.sieps.se/sites/default/files/2013_8_WEBB.pdf).
- Whyte, Jessica. 2012. »Human rights: confronting governments?: Michel Foucault and the right to intervene«. V: *New Critical Legal Thinking: Law and the Political*, ur. Matthew Stone, Illan rua Wall in Costas Douzinas, 11–31. London: Routledge.
- Wicks, Elizabeth. 2012. »The Meaning of ‘Life’: Dignity and the Right to Life in International Human Rights Treaties«. *Human Rights Law Review*, 12 (2): 199–219.
- Wilson, Richard Ashby in Jon P. Mitchell, ur. 2003. *Human Rights in Global Perspective: Anthropological Studies of Rights, Claims and Entitlements*. London in New York: Routledge.
- Wilson, Richard Ashby, ur. 1997. *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- Wilson, Richard Ashby. 2005. *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa: Legitimizing the Post-Apartheid State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wimmer, Andreas. 2004. *Nationalist Exclusion and Ethnic Conflict: Shadows of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Woodiwiss, Anthony. 2005. *Human Rights*. London in New York: Routledge.
- Wright, John Kirtland. 1994. »National Sovereignty and General Will: The Political Programme of Declaration of Rights«. V: *The French Idea of Freedom: The Old Regime and the Declaration of Rights of 1789*, ur. Dale Van Kley, 199–233. Stanford: Stanford University Press.
- Yack, Bernard. 1999. »The Myth of Civic Nation«. V: *Theorizing Nationalism*, ur. Roland Beiner, 103–118. Albany: State University of New York Press.
- Yuval-Davis, Nira. 2011. *Power, Intersectionality and the Politics of Belonging*. Aalborg: Institut for Kultur og Globale Studier, Aalborg Universitet. [Http://vbn.aau.dk/files/58024503/FREIA_wp_75.pdf](http://vbn.aau.dk/files/58024503/FREIA_wp_75.pdf).

- Zake, Ieva. 2002. »The Construction of National(ist) Subject: Applying the Ideals of Louis Althusser and Michel Foucault to Nationalism«. *Social Thought and Research*, 25, (1&2): 217–246.
- Zakon o državljanstvu Republike Slovenije. 1991. Uradni list RS št. 1/91 - I. [Http://www.uradni-list.si/dl/vip_akti/1991-01-0009.pdf](http://www.uradni-list.si/dl/vip_akti/1991-01-0009.pdf).
- Zakon o državljanstvu Republike Slovenije. 2007. Uradni list RS št. 24/2007. [Https://www.uradni-list.si/1/content?id=79103](https://www.uradni-list.si/1/content?id=79103).
- Zakon o povračilu škode osebam, ki so bile izbrisane iz registra stalnega prebivalstva. 2013. Uradni list RS št. 99/2013. [Https://www.uradni-list.si/1/content?id=115198](https://www.uradni-list.si/1/content?id=115198).
- Zakon o spremembah in dopolnitvah Zakona o urejanju statusa državljanov drugih držav naslednic nekdanje SFRJ v Republiki Sloveniji. 2010. Uradni list RS št. 50/2010. [Https://www.uradni-list.si/1/content?id=98507](https://www.uradni-list.si/1/content?id=98507).
- Zakon o tujcih. 1991. Uradni list RS št. 1/1991. [Http://www.uradni-list.si/1/objava.jsp?urlid=19911&stevilka=9](http://www.uradni-list.si/1/objava.jsp?urlid=19911&stevilka=9).
- Zanotti, Laura. 2005. »Governmentalizing the Post-Cold War International Regime: The UN Debate on Democratization and Good Governance«. *Alternatives: Global, Local, Political*, 30: 4615–487.
- Zorn, Jelka. 2007. »'Mi, etno-državljeni etno-demokracije': nastajanje slovenskega državljanstva«. *Časopis za kritiko znanosti*, 35 (228): 17–33.
- Zorn, Jelka. 2009. »A case for Slovene nationalism: initial citizenship rules and the erasure«. *Nations and Nationalism*, 15 (2): 280–298.
- Žižek, Slavoj. 2005. »Against Human Rights«. *New Left Review* 34, July–August: 115–131.