

*Ana Martinjak Ratej*  
**KRITIKA  
ČLOVEKOVIH  
PRAVIC IN  
TOTALITARIZEM**

*213-230*

TEOLOŠKA FAKULTETA  
POLJANSKA CESTA 4  
1000 LJUBLJANA

**::POVZETEK**

KLJUB DANDANAŠNJI SPLOŠNI PREPOZNAVNOSTI človekovih pravic, razširjenosti zavzemanja zanje (čeprav ima to zavzemanje mnogokrat zgolj retorično vrednost) in njihove mednarodno pravne veljavnosti, so bile le-te tako v preteklosti kot v sodobnosti tudi predmet kritike. Večinoma, ne pa nujno, je kritika človekovih pravic povezana s kritiko liberalizma, individualizma in liberalno-demokratskih vrednot. Avtorica v članku obravnava primere kritike človekovih pravic s strani Karla Marxa, Carla Schmitta in Hannah Arendt ter ugotavlja v kolikšni meri, če sploh, je njihova kritika povezana s pojavljanjem totalitarnih prvin v njihovi teoretični usmeritvi.

Ključne besede: človekove pravice, totalitarizem, Karl Marx, Carl Schmitt, Hannah Arendt, kritika

**ABSTRACT***CRITICISM OF HUMAN RIGHTS AND TOTALITARIANISM*

*Despite contemporary general awareness of human rights, the prevailing commitment to them (although this commitment has often only rhetorical value) and their international legal validity, were the latter in the past and in modern times also subject to criticism. Generally, but not necessarily, is the criticism of human rights related to the criticism of liberalism, individualism, and liberal-democratic values. The author deals with examples of criticism of human rights by Karl Marx, Carl Schmitt and Hannah Arendt and determines to what extent, if at all, is their criticism related to the emergence of totalitarian elements in their theoretical orientation.*

*Key words: Human rights, totalitarianism, Karl Marx, Carl Schmitt, Hannah Arendt, criticism*

Človekove pravice so v sodobnosti mednarodno pravno uveljavljene, splošno prepoznavne ter predvsem v medijski in politični retoriki ohranjajo konstantno aktualnost. Z zaščito človekovih pravic se kvarjajo številne ustanove in posamezniki, kot je na primer ustanova varuha človekovih pravic v Sloveniji in podobne institucije številnih držav po svetu. Kljub velikem razmahu pisanja in govorjenja o človekovih pravicah ter njihovi institucionalni zaščitenosti, pa kršenje le-teh ni ustavljeno, prav nasprotno, v oči bodejo številni primeri grobega kršenja pravic množici ljudi, ne samo v nerazvitem svetu, ampak tudi v zahodni civilizaciji.

Problematika človekovih pravic je široka in ne tako zelo enostavna, kot se zdi ob površnem srečanju s to vsebino. Ob vsej goreči retoriki zavzemanja za človekove pravice je sam pojem izgubil na svoji vrednosti, opozarjanje na krivice in zgražanje nad njimi vsebuje nagnjenost k neprepričljivim klišejem, zato obravnava tega pojma zahteva tehten in celovit pristop. V delu *Filozofija človekovih pravic* Rok Svetlič predstavi poglobljeno genezo človekovih pravic in opredeli štiri določujoče značilnosti človekovih pravic: temeljijo v naravnem pravu; imajo specifično vsebino (svoboda, enakost in solidarnost); so del pozitivnega prava ter so del mednarodnega prava. Čeprav se sam pojem človekovih pravic pojavi v drugi polovici 18. stoletja, nekatere njegove korenine sežejo precej globlje. Že v antiki so razlikovali med naravnim pravom in pozitivnim pravom; naravne pravice so prepoznavali kot tiste, ki so človeku dane (ki jih ni sam utemeljil) in jih ne more spreminjati z dogovori (primer Sofoklejeve drame, v kateri se Antigona sklicuje na 'nepisane zakone'). V srednjem veku je imela velik pomen krščanska ideja enakosti, ki pa je temeljila izključno v idejnem svetu, v enakosti pred Bogom, ki na dejansko (po)svetno enakost ni imela nobenega vpliva. Podrobneje je bila vsebina človekovih pravic oblikovana v 17. in 18. stoletju in dosegla (prvi) vrhunec z *Deklaracijo o pravicah človeka in državljanja* (1789), rezultatom vrenj francoske revolucije. Dosežka *Deklaracije* sta izkristalizirana vsebina človekovih pravic, kot jo poznamo še danes: svoboda, enakost in solidarnost, ter utemeljenost le-teh v pozitivnem pravu. Po katastrofalnih dogodkih druge svetovne vojne se je pokazala nujnost sprejetja mednarodno veljavnega dokumenta o človekovih pravicah. 10. 12. 1948 je bila tako sprejeta *Splošna deklaracija o človekovih pravicah*, proti kateri ni glasovala nobena država, osem držav, med njimi Jugoslavija, se je glasovanja vzdržalo.

V preteklosti so bile človekove pravice tudi predmet številnih kritik, ki se med seboj sicer precej razlikujejo, vendar je večini skupno zavračanje liberalno-demokratskih predpostavk, na katerih človekove pravice temeljijo; natančneje predvsem individualizma in njegovih posledic, kot sta neusmerjena svoboda posameznika in vrednostna dezorientiranost (Svetlič, 2009: 161). Kritika človekovih pravic je torej v veliki meri kritika liberalizma, ki posamezniku dopušča, da le-ta sam odloča o tem, v kaj, če sploh v kaj, bo vlagal svojo svobodo, kakšne vrednote bo gojil in kako bo organiziral svoje življenje. V prispevku bom prikazala kritiko človekovih pravic

s strani Karla Marxa, Carla Schmitta in Hannah Arendt<sup>1</sup> in na teoretski ravni preverila ali kritika človekovih pravic treh omenjenih avtorjev sovпада s pojavljanjem totalitarnih prvin in idej v njihovi teoriji.

Pred obravnavo posameznih avtorjev pa moram opozoriti na povezavo sodobnega pojmovanja človekovih pravic in totalitarizma na neki drugi ravni. In sicer, totalitarni režimi 20. stoletja, ki so (vsaj v zahodni civilizaciji) svoj vrhunec doživeli v 2. svetovni vojni, so pokazali na neučinkovitost predhodnega pojma človekovih pravic in naredili prelom v razumevanje pomena človekovih pravic. Christopher Menke in Arnd Pollmann v uvodu v *Filozofijo človekovih pravic (Philosophie der Menschenrechte)* zavračata najbolj razširjeno pripoved zgodovine človekovih pravic kot poenostavljeno, filozofsko in empirično napačno ter ugotavljata, da vodi v napačno razumevanje sedanjosti človekovih pravic. Na kratko povzeto, standardna pripoved gradi naslednjo zgodbo: prvo obdobje človekovih pravic se je začelo s filozofijo naravnega prava v 17. in 18. stoletju in je uveljavilo idejo o določenih univerzalnih pravicah, ki jih imajo vsi ljudje, vendar ta ideja ni imela nobenih praktičnih posledic v resničnosti, oziroma v svetu. V drugem obdobju, v drugi polovici 18. stoletja, se preko ameriške in francoske revolucije človekove pravice kot državljanske pravice uveljavijo kot politična resničnost v določenih državah. Vendar na ta račun izgubijo svojo univerzalnost, poleg tega pa so precej elitistične, veljajo le za določene skupine prebivalstva (ne veljajo za ženske, črnce, Jude, revne...). Tretje obdobje je čas po drugi svetovni vojni, ko se obe osnovni zamisli združita; človekove pravice postanejo tako univerzalne kot pravno veljavne in institucionalno zastopane. Takšno razumevanje je napačno, saj ne gre za golo združitev filozofsko zahtevanih naravnih pravic in uresničenih nacionalno-državnih pravic, ampak za prelom v razumevanju človekovih pravic po drugi svetovni vojni, ko se je potreba po oblikovanju mednarodnopravnega dokumenta o človekovih pravicah pokazala prav zaradi izkušnje izbruha skrajne nečlovečnosti totalitarnih režimov (Menke, Pollmann, 2007: 12-18). Čeprav zveni močno neprijetno, je trditev, da je bil vzpon totalitarnih režimov predpogoj za oblikovanje sodobnega pojma človekovih pravic, vse prej kot irelevantna.

Vendar, ali potemtakem sploh lahko govorimo o kakšni povezavi in vplivu pojma človekovih pravic, ki je bil oblikovan pred 2. svetovno vojno na tistega po 2. svetovni vojni, če gre za tako močan rez v razumevanju? Vsekakor obstaja kontinuiteta, saj gre za ohranjeno specifično vsebino pravic in priznavanje naravno-pravnosti (danosti) pravic; torej se srž človekovih pravic ohranja, vendar se po 2. svetovni vojni poveže z izkušnjo skrajne nečlovečnosti, ki pojmu omogoča novo kvaliteto razvoja.

<sup>1</sup> Obravnavo kritike človekovih pravic treh omenjenih avtorjev sta mi svetovala dr. Rok Svetlič in dr. Bojan Žalec, poleg tega pa me je dr. Svetlič usmeril k prebiranju literature, ki je relevantna za to temo, za kar se obema zahvaljujem.

## 1.1. KARL MARX: »PRISPEVEK K ŽIDOVSKEMU VPRAŠANJU«

Širše ozadje Marxove kritike človekovih pravic je zavračanje občanske družbe, opozarjanje na problem odtujenosti človeka in na sprevrženost meščanstva ter kapitalističnega sistema. Marxova zahteva in cilj je človeška emancipacija, ki bo nastopila, ko bo odpravljena sleherna oblika odtujitve: »Šele ko bo dejanski individualni človek spet sprejel vase abstraktnega državljana in ko bo kot individualni človek v svojem empiričnem življenju, v svojem individualnem delu, v svojih individualnih odnosih postal generično bitje, šele ko bo človek spoznal in organiziral 'forces propres' [lastne sile] kot družbene sile in ko potemtakem družbenih sil ne bo več oddvajal od sebe v obliki politične sile, šele tedaj bo človeška emancipacija izvršena.«<sup>2</sup>

V delu »Prispevek k židovskemu vprašanju« Marx kritično obravnava dva spisa mladoheglovca Bruna Bauerja,<sup>3</sup> v katerih Bauer pretresa religiozne privilegije in omejitve Judov in krščanske države, njihovo medsebojno nasprotovanje ter ugotavlja, da zahteva Judov po emancipaciji v krščanski državi ni uresničljiva niti pravična, saj krščanska država po svojem bistvu ne more osvoboditi ne Nemca in ne Juda, prav tako pa se Jud po svojem bistvu ni sposoben emancipirati. Rešitev problema je lahko le odprava religije na političnem področju, politična emancipacija od religije, ki bi jo morali izvesti tako kristjani kot Judje, oziroma ljudje nasploh: »Brž ko Žid in kristjan spoznata svoji nasprotni religiji le še za različni razvojni stopnji človeškega duha, le za različna kačja leva, ki ju je odložila zgodovina, in človeka za kačo, ki je zlezla vanju, njun odnos ni več verski, ampak samo še kritičen znanstven, le še človeški odnos. Znanost je potem njuna enotnost. A nasprotja v znanosti rešuje znanost sama.«<sup>4</sup> Marx pa v Bauerjevem miselnem sestavu opaža enostranskost in posledične nedoslednosti. Ni pomembno le kdo je akter in kdo subjekt emancipacije, ampak tudi vrsta emancipacije. Gre za razmerje politične emancipacije do (popolne) človeške emancipacije. Kot kaže primer Združenih držav Amerike,<sup>5</sup> posledica popolne politične emancipacije ni odprava religije in ne odtujenosti človeka, saj so le-te doživele razcvet nepolitične religioznosti. Da je religija bivanje nepopolnosti, odtujenosti človeka od samega sebe, je za Marxa samoumevna predpostavka, saj kritiko religije sprejema kot že izvršeno dejanje, prav tako tudi zgodovinski konec krščanstva. Poglavitno vprašanje je, zakaj se je religija sploh pojavila. Obstoje krščanstva je za Marxa pokazatelj obstoja resničnih problemov življenja, ki še niso bili rešeni. Religijska zavest se je razvila, ker je človek probleme resničnega življenja projiciral v metafizični svet, izkrivljen svet. Sama religija je stvaritev ta-

<sup>2</sup> Marx, K. (1969): »Prispevek k židovskemu vprašanju.« V: Karl Marx, Friedrich Engels. *Izbrana dela v petih zvezkih (I. zvezek)*, Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 180.

<sup>3</sup> Bruno Bauer: *Die Judenfrage* (Židovsko vprašanje) (1843) in *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden* (Zmožnost današnjih židov in kristjanov, da bi postali svobodni) (1843).

<sup>4</sup> Marx, K. (1969): »Prispevek k židovskemu vprašanju.« V: Karl Marx, Friedrich Engels. *Izbrana dela v petih zvezkih (I. zvezek)*, Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 153.

<sup>5</sup> ZDA naj bi bile po Marxu primer popolne politične emancipacije.

kšnega človeka, ki je še vedno odtujen sam sebi in še ni našel poti nazaj k sebi. Religija torej ni temeljni problem človeštva, ampak samo pokazatelj in pojav izvirnega problema: nasprotij in potreb znotraj realnega sveta, ki so spodbudile razvoj religije.<sup>6</sup> Kritiko religije je potrebno dopolniti in nadaljevati z družbeno kritiko, ki mora razkriti tisti izvorni problem – nepravilnost in izkoriščanje človeka po človeku v resničnem svetu, v občanski družbi.

Buržoazna revolucija je v tistih državah, ki jih je dosegla, povzročila popolno ali pa delno politično emancipacijo. Nekdanja fevdalna družba, ki je bila družba z neposredno političnim značajem; kar pomeni, da je bila politična vloga človeka odvisna neposredno od njegovega položaja v družbi, se pravi od premoženja, vere, razreda ipd.; se je razkrojila na dvoje, na politično državo in na občansko družbo. Preobrazba se je zgodila tudi v človeku samem, na eni strani se je prerodil v državljana (citoyena), odgovornega, moralnega in družbenega človeka, po drugi strani pa nazadoval v človeka (homme, buržuj), ki je član sebične občanske družbe. Človek kot član občanske družbe skrbi za svoje individualne in posebne potrebe, skupne interese pa dopušča samo, dokler so le-ti koristni za realizacijo njegovih lastnih interesov. In prav homme je postal temelj novodobne države, država vse bolj postaja le okvir, ki ščiti varnost in interese posameznikov. Elementi meščanske družbe, kot je zadovoljevanje potreb posameznikov s pomočjo dela, kopičenja lastnine in omejena svoboda posameznikov, so zaščiteni z ustrežno kodifikacijo prava in sodno prakso ter ustreznimi institucijami, kot so policija in različne korporacije.

Zaščiti članov občanske družbe so namenjene tudi človekove pravice, uzakonjene v teku francoske in ameriške revolucije. Te pravice so pravica do enakosti, do svobode, varnosti in lastnine. Iz pravice do enakosti, ki zagotavlja vsakemu posamezniku enakost pred zakonom, tako pri kaznovanju kot pri zaščiti, in pravice do svobode (Člen 6. »*Svoboda je človekova pravica, da sme storiti vse, kar ne škoduje pravicam drugih,*« (Marx, 1969: 172, opomba 13 – prevod urednika)) Marx razbere le pravici izoliranega, izključno nase usmerjenega človeka. Nič drugače ni s pravicama do varnosti in lastnine, ki sta namenjeni zaščiti sebičnega posameznika znotraj občanske družbe. V buržoaznem konceptu človekovih pravic ima družbeno življenje zgolj vlogo sredstva za omejitev in regulacijo pravic posameznikov. Ljudje med seboj ne morejo biti povezani v pravem pomenu besede, edina vez med njimi je naravna potreba, zaščita zasebnega interesa, lastnine in osebe.

Marx torej človekove pravice popolnoma zavrne kot pravice napačnega, oziroma samemu sebi odtujenega človeka, ki je del občanske družbe in obenem popolnoma izločen in ločen od družbe, s soljudmi ga ne veže nič več drugega kot goli samo-interes. V kasnejših spisih Marx izhodi iz te izkrivljenosti vidi v radikalni spremembi, v revoluciji proletariata, ki pomeni usoden prelom z odtujenostjo, z izkoriščanjem in razrednimi nasprotji. Potencial proletariata za ustvarjanje brezrazredne družbe izhaja iz njegove izključenosti iz družbe in njegove popolne odtujenosti od človeškega obstoja.

<sup>6</sup> Glej Löwith, K. (2004): *Meaning in History*, Chicago, London, University of Chicago Press, str. 46-49.

Revolucija 'izbranega ljudstva' t.j. proletariata bo ustvarila nov svet, v katerem bo prostor za novega, osvobojenega človeka – komunista – kolektivno bitje.<sup>7</sup>

Kljub neprizanesljivi kritiki meščanske družbe pa je Marxova misel zasidrana prav v meščanski morali. Kot izpostavi Karl Löwith, ima Marxova obsodba izkoriščanja v nasprotju z njegovim prepričanjem o popolnoma znanstveni naravi lastnega dela etični in ne znanstveni značaj. Odnos med kapitalistom in delavci je Marx lahko označil kot izkoriščanje prav zato, ker je bil otrok dobe, ki je odnos vladajoče manjšine do vladane večine začela dojemati kot nekaj spornega. Oblast vladajočih (pater familias, fevdalec) nad vladanimi (suženj, tlačan) je obstajala skozi vsa zgodovinska obdobja, ni pa bila od nekdanj razumljena kot izkoriščanje.<sup>8</sup>

Dediščina Marxove kritike človekovih pravic in njihovega temelja – meščanske družbe je dvoplastna. Po eni strani Marx opozarja na popolno izključenost najnižjih slojev iz družbe in njihovo izkoriščanje ter s tem povzroči širjenje človekovih pravic tudi na te, doslej zapostavljene sloje. Ta plast Marxove zapuščine je neskladna z njegovo teorijo in kot taka pravzaprav nemarksistična.<sup>9</sup> Druga plat Marxove zavrnitve pa je povezana z razvojem komunističnih gibanj, ki so Marxovo preročstvo o Revoluciji, koncu meščanske družbe in stvaritvi novega sveta in novega človeštva vzeli resno in ga poskusili uresničiti. Rezultat teh prizadevanj je bil totalitarizem v podobi komunizma, ki sredstev za doseg svojih ciljev ni izbiral in tako v realnosti popolnoma zavrnil človekove pravice neizbranega ljudstva – buržoazije – oziroma vseh ljudi, ki jih je vodstvo komunističnih partij samovoljno uvrstilo v to kategorijo.

## ::2. CARL SCHMITT: *TRI RAZPRAVE*

Eden izmed vodilnih, pa tudi najbolj spornih nemških pravnih teoretikov Weimarske republike, Carl Schmitt, je oster ter vztrajen kritik liberalističnih institucij in norm. Človekovih pravic sicer ne omenja eksplicitno kot Karl Marx v »Židovskem vprašanju«, njegovo zadržanje glede le-teh pa lahko razberemo iz njegove obravnave liberalizma, demokracije in pojma političnega.

Schmittova problematičnost izhaja iz njegovega prostovoljnega in celo vnetega sodelovanja v začetku nacionalsocialistične politične vladavine,<sup>10</sup> ko je objavil številne ideološke in antisemitske spise v podporo nacistični ideologiji. Že v letu 1936 je doživel kritike s strani nacistične oblasti in bil izrinjen na obrobje, vendar je po zaslugi Hermana Göringa ohranil svoj položaj na berlinski univerzi. Po vojni je bil s strani zaveznikov pridržan za osemnajst mesecev, nikoli pa ga niso uradno obsodili. Zanimivo je, da je od devetdesetih let dvajsetega stoletja zanimanje za obravnavanega nemškega pravnega teoretika močno naraslo, tako s strani piscev politične levice kot desnice in

<sup>7</sup> Glej prav tam, str. 36-37.

<sup>8</sup> Glej prav tam, str. 43.

<sup>9</sup> Glej Svetlič, R. (2009): *Filozofija človekovih pravic*, Koper, Univerza na Primorskem, Založba Annales, str. 185.

<sup>10</sup> Nacistični stranki se je pridružil v maju 1933.

celo liberalne struje. Predvsem v amerškem okolju je Schmitt doživel številne apologetsko naravnane obravnave, medtem ko tehtnih kritičnih prispevkov primanjkuje.<sup>11</sup> In kaj je vzrok povečanemu interesu za Schmittove spise v sodobnosti? Po eni strani gre za generacijski preskok, za spremeno v razumevanju generacij, ki dejstva nacional-socializma ne doživljajo tako intenzivno kot generacija, katere starši so bili v času druge svetovne vojne odrasli, in tako se odpirajo poti, ki jih je že sama zavest o Auschwitzu zapirala; po drugi strani gre za novo naraščajočo krizo liberalizma in demokracije, ki aktualizira Schmittove spise iz dvajsetih let 20. stoletja.

Toda, kaj Schmitt v resnici lahko sporoči sodobnosti? Lahko njegovo kritiko liberalistične tradicije sprejmemo kot vpogled, ki lahko prispeva k ustrežnejšemu oblikovanju ter razumevanju politične realnosti ali kot teorijo, ki ruši liberalistične norme, vendar ne vzpostavlja ničesar primernejšega?

V knjigi *Tri razprave* so združena tri dela, ki so nastajala v časovnem obdobju od leta 1923 (*Duhovnozgodovinski položaj današnjega parlamentarizma*) do 1934 (*O treh vrstah pravoznanskega mišljenja*),<sup>12</sup> vendar sta za obravnavano temo vsebinsko pomembni le prvi dve razpravi, zato se bom osredotočila nanju. Kritika liberalizma je vsebovana tako v spisu *Pojem političnega* kot v razpravi *Duhovnozgodovinski položaj današnjega parlamentarizma*, vendar je v slednji le-ta tudi osrednja tema. V tej razpravi Schmitt oblikuje trditev, da je razvoj moderne države v Evropi med seboj pretesno povezal demokracijo in parlamentarizem, ki sta sicer dva ločena in med seboj neodvisna pojma: »*Obstaja lahko demokracija brez tistega, čemur pravimo moderni parlamentarizem, in obstaja lahko parlamentarizem brez demokracije,*« (Schmitt, 1994: 29). Demokracija po Schmittu temelji v vzpostavljanju identitete med vladajočimi in vladanimi, na homogenosti (predvsem nacionalni) in njenemu nasprotju, ki je heterogenost, drugačnost, tujost; to tujost pa si prizadeva izločiti. Ideja o demokraciji vsega človeštva, ki je povezana z idejo enakosti vsakega človeka kot človeka, ni demokratična, ampak liberalna. Prav tako je liberalizem temelj parlamentarizma, katerega bistvo je javna diskusija, soočanje mnenj – ne interesov – ter zahteva po delitvi oblasti, ki izhaja iz nauka o uravnovešanju nasprotnih sil. V diskusiji so pomembni razumni argumenti, sodelujoči v diskusiji pa morajo biti pripravljeni na podlagi razumnih argumentov tudi spremeniti svoje mnenje. Ker v okviru liberalističnega parlamentarizma poteka nenehno tekmovanje mnenj in razumnih argumentov ter odločitve niso nikoli absolutne in dokončne, je liberalistični racionalizem relativen, odpove se dokončni in absolutni resnici, kar Schmitt razume kot pomembno pomanjkljivost liberalizma, obenem pa tudi slabost, ki omogoča nasprotnikom liberalizma lažje delo pri prevzemanju oblasti in ga tako rekoč obsoja na propad. Schmitt teorijo o neizogibni degradaciji liberalizma potrjuje tudi v svojem zgodovinskem orisu, v katerem njegove začet-

<sup>11</sup> Primerjaj Strong, B. T. (2007): »Foreword: Dimensions of the New Debate Around Carl Schmitt.« V: Schmitt, C.: *The Concept of the Political*, Chicago, London: The University of Chicago Press, str. X-XIII ter Scheuerman, B. (1995): »Is Parliamentarism in Crisis? A Response to Carl Schmitt.« V: *Theory and Society*, 24, št. 1, str. 135-136.

<sup>12</sup> Schmitt je kasneje svoja dela dopolnjeval in preoblikoval, tako tudi obravnavane spise.



ke predstavlja na nekoliko romantičen način, kot da so bile norme in realnost v začetkih liberalistične politike dejansko skladne.<sup>13</sup> V razvoju liberalizma se resničnost in norme postopoma vedno bolj razhajajo, parlamentarna razprava vedno manj temelji na razumnih argumentih, le-ti se umikajo strankarskim interesom, obenem se izgublja transparentnost (Schmitt, 1994: 45) in konec koncev liberalizmu ostanejo le še gole norme, na podlagi katerih ni mogoče razlikovati niti med bistvenimi in postranskimi prvinami ustavnega sistema.<sup>14</sup>

Problem sicer domiselno zastavljene ločitve demokracije in liberalizma je, da Schmitt prezre njuno celostno tradicijo ter predvsem demokraciji določi zelo specifičen in ozek pomen, ne da bi upošteval njen zgodovinski razvoj, številne predhodne definicije in poglede nanjo.<sup>15</sup> Ta poteza mu omogoči oblikovanje trditve o temeljni nezdržljivosti demokracije in parlamentarizma. Ko demokracijo definira kot identiteto med vladajočimi in vladanimi, lahko sklepa, da so za vzpostavljanje demokratične identitete primerna različna sredstva, ne samo liberalistična, in da so diktatorski režimi pri vzpostavljanju identitete lahko celo bolj uspešni kot liberalistični. S tem sicer dokaže le, da naj bi bili mogoči tudi drugačni načini vzpostavljanja demokracije, ne le liberalno-parlamentarni, ne dokaže pa resnične nezdržljivosti demokracije in liberalizma. Schmittov dokaz o neprimernosti liberalizma najdemo v navezavi na njegovo razumevanje pojma političnega, ki temelji na eksistencialno pogojenem razlikovanju med prijateljem in sovražnikom ter suvereni odločitvi o skrajnem primeru (vojni), ki pa ni vezana na racionalno presojo ali kakršne koli norme, porodi se *ex nihilo*. Ker liberalizem temelji na racionalnosti in normah, ne more dojeti bistva političnega, je anti-političen in do politike skeptičen. Demokracija je po drugi strani sposobna sprejemati odločitve in določati eksistencialne sovražnike. Vendar, če ne sprejmemo Schmittovega pojma političnega, ne moremo sprejeti niti njegove teze o nezdržljivosti liberalizma in demokracije.<sup>16</sup>

Prav pojmu političnega, ki naj bi ga liberalistična politika zameglila in zanemari-la, pa je želel Carl Schmitt v svoji teoriji znova dodeliti pomembno vlogo v okviru človeškega in ga poskusil tudi na novo opredeliti. Za politično je po Schmittu od-

<sup>13</sup> Zanimiva je Scheurmanova hipoteza, da Schmittova obravnava liberalizma izrablja mit o zlati dobi liberalizma za utemeljevanje sovražne naravnosti do delavskega razreda: Scheurman, B. (1995): »Is Parliamentarism in Crisis? A Response to Carl Schmitt.« V: Theory and Society, 24, št. 1, str. 146-149.

<sup>14</sup> Za kritiko Schmittove obravnave liberalističnega normativizma in njegovega nasprotovanja brez-voljni normi (kot jo zagovarja Hans Kelsen) z brez-normno voljo glej: Scheurman, E. W. (1996): »Carl Schmitt's Critique of Liberal Constitutionalism.« V: The Review of Politics, 58, št. 2, str. 299-322.

<sup>15</sup> Schmitt izkrivlja dejstvo, da so si teoretiki demokracije dolgo prizadevali, da bi realizirali tako svobodo kot enakost in tako kolektivno avtonomnost kot enakost. Demokracija je bila zamišljena kot kolektivna samo-odločba, ne zgolj kot enakost, razumljena v okvirih politične homogenosti: Scheurman, B. (1995): »Is Parliamentarism in Crisis? A Response to Carl Schmitt.« V: Theory and Society, 24, št. 1, str. 154, opomba 12; navaja Kirchheimerja, 1981), primerjaj tudi Wolin, R. (1990): »Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State.« V: Theory and Society 19, št. 4, str. 402: ko Schmitt loči demokracijo od liberalnih institucij, ki jo podpirajo (ločene veje oblasti, uravnovešenost, transparentnost) jo izprazni pomena.

<sup>16</sup> Glej Scheurman, B. (1995): »Is Parliamentarism in Crisis? A Response to Carl Schmitt.« V: Theory and Society, 24, št. 1, str. 138-140.

ločujoč kriterij nasprotje prijatelj : sovražnik, kot je za ekonomsko področje kriterij rentabilnega in nerentabilnega, za estetsko področje nasprotje med lepim in grdima, za moralno med dobrim in zlim in tako dalje. Sovražnik torej ne postane sovražnik, ker bi bil zel, gospodarsko preveč ali premalo razvit, ampak zato, ker je: »... v nekem zelo intenzivnem smislu eksistencialno nekaj drugega in tujega, tako da so v ekstremnem primeru mogoči z njim konflikti, na katere ne more odločilno vplivati niti vnaprejšnja splošna norma niti posredovanje kakega »neprizadetega in nepristranskega« tretjega,« (Schmitt, 1994: 85). Pojem sovražnika Schmitt izloči iz zasebne sfere in mu podeli izključno javni pomen. Sovražnik je skupina ljudi, ki se je sposobna boriti in ki eksistencialno ogroža drugo skupino ljudi, oziroma politično enoto. Za pojem sovražnika je odločujoča možnost skrajnega primera, primer fizičnega uboja in vojne. Vojne, ki je skrajni primer negiranja druge biti, Schmitt sicer ne idealizira in je ne pojmuje kot cilj politike, temveč kot možnost, ki se lahko kadarkoli udejanji. Kot resnična možnost ima vojna osrednjo vlogo tudi v obdobju nevtralnosti. V politični situaciji je nosilec suverene odločitve vedno politična enota; če se le-ta suverenosti ne posluži, preneha obstajati. Politična skupnost se uvršča najvišje od vseh človeških skupnosti, ker ima edina oblast nad življenjem in smrtjo (prav tam: 101).

Možnost vojne Schmittu predstavlja pogoj obstoja politike, čista nevtralnost bi torej pomenila izničenje politike in obenem izginotje političnih enot kot so države in ljudstva. Scenarij čiste nevtralnosti se sicer Schmittu ne zdi verjeten, ugotavlja, da se prav nasprotno, tudi sicer nepolitična nasprotja kateregakoli področja spremenijo v politična, če se potencirajo do te mere, da ljudi razdelijo na prijatelje in sovražnike. Celo pacifizem, ki vojno popolnoma zavrača, se lahko ob dovolj močnem konfliktu z nepacifizmom sprevrže v zavzemanje za vojno, ki naj bi bila poslednja vojna. Takšna 'poslednja vojna človeštva' pa ima potencial največjega nasilja in največje nečlovečnosti, saj mora ob svoji dozdevni nepolitičnosti skupini ljudi, ki naj bi ogrožala človeštvo, odvzeti človeški status in jo dokončno uničiti. V kontekstu Schmittove politične teorije se je s sovražnikom sicer potrebno boriti, vendar je cilj sovražnika zgolj 'potisniti v svoje meje', ga narediti nenevarnega (Schmitt, 1994: 93). Pojem človeštvo, ki označuje univerzalno skupnost vseh ljudi na zemlji, implicitno izključuje možnost boja in nasprotja prijatelj : sovražnik in je zato načeloma nepolitičen. Glede možnosti obstoja univerzalnega človeštva v prihodnosti je Schmitt skeptičen, saj ugotavlja, da bi se moral tak sistem soočiti s številnimi upravnimi, gospodarskimi, tehničnimi in drugimi problemi. Liberalistično zavzemanje za univerzalno človeštvo je preveč optimistično in poenostavljeno, ni sposobno soočenja z dejstvom, da ljudi ni mogoče enostavno prepustiti njihovi neomejeni svobodi, saj je človek konfliktno bitje. Po Schmittu velike nekonfliktne skupnosti, ki jo termin univerzalno človeštvo implicira, človek po svoji naravi ni sposoben ustvariti (prav tam: 111-112).

Schmittov pojem političnega pravzaprav niha med dvema različnima položajema.<sup>17</sup> Po eni strani Schmit politično pojmuje kot samostojno področje, utemeljeno

<sup>17</sup> Glej Derrida, J. (2005): *The Politics of Friendship*, London, New York, Verso, str. 124-125.

z nasprotjem prijatelj : sovražnik, nasprotjem, ki ustreza le političnemu področju, saj nekdo lahko na primer ljubi svojega političnega sovražnika, nikakor ne *politično*, temveč na drugačne načine, na primer kot prijatelj, sosed, človeško bitje. V tem okviru politično področje Schmitt strogo ločuje od vseh ostalih področij, krivdo za nejasnost političnega in za mešanje političnega z ostalimi sferami pa naprti liberalizmu. Po drugi strani Schmitt trdi, da politično kot resnična možnost lahko vdre v katerikoli temeljno področje človeškega obstoja, zasebno ali skupno, če je le dovolj močno, da deli ljudi na prijatelje in sovražnike. Slednja, invazivna verzija razumevanja političnega Schmittu omogoči trditev, da morajo biti vsi pojmi duhovnega področja razumljeni v smislu konkretne politične eksistence. V tem kontekstu ni mogoče več trditi, da si Schmitt prizadeva le za ponovno razjasnitev in utemeljitev pojma političnega, ampak gre za to, da političnemu področju pripiše edinstveno in prvenstveno vlogo v človeškem življenju.

Interpretacija Schmittovega pojma političnega s strani Tracy Strong le-temu pripisuje skrivanje globlje trditve, in sicer, da politično definira, kaj pomeni biti človeško bitje v sodobnem svetu in da tisti, ki podcenjujejo politično, podcenjujejo človeštvo. Ta globina naj bi bila položena v razlikovanje med prijateljem in sovražnikom, ki naj bi v prvi vrsti vzpostavljalo vprašanje človeške volje prevzemanja odgovornosti za svoje lastno življenje.<sup>18</sup> Kar to interpretacijo postavlja pod vprašaj je Schmittovo pripisovanje suverene odločitve politični skupnosti in ne posameznikom. Sicer ob predpostavki, da politično skupnost in nosilca suverenosti v demokraciji predstavlja ljudstvo, lahko sklepamo, da so potemtakem posamezniki kot pripadniki ljudstva deležni te suverenosti. Vendar Schmitt v enem izmed kasnejših spisov (*Verfassungslehre*, 1931) razjasni, da ljudstvo lahko sodeluje le z aklamacijo, z odgovorom *ja* ali *ne* na vprašanja, postavljena od zgoraj. V delu *Legalität und Legitimität* (1932) trdi celo, da ljudstvo ne more svetovati, odločati ali razpravljati. Ne more vladati ali upravljati, niti ne more postavljati norm; lahko le potrjuje osnutke, ki so mu predstavljeni. Predvsem pa ne more ljudstvo samo postavljati vprašanj, ampak lahko nanje samo odgovarja.<sup>19</sup> V takem sistemu je ljudstvo suverenosti pravzaprav odtujeno, še bolj pa je od suverenosti oddaljen posameznik, ki mu Schmitt ne pripisuje pretirane odgovornosti.

Čeprav Schmit pozna liberalistične razloge za zavračanje absolutne politične teorije, pravice suverene politične enote do razpolaganja s človeškim življenjem, in za gojenje temeljnega nezaupanja do države in politike (individualizem liberalizma zahteva, da posameznik sam razpolaga s svojim življenjem in da je svoboden), se z njimi ne strinja. Po njegovem je namreč realno stanje sveta takšno, da ni mogoče doseči depolitizacije, porajanja nasprotij prijatelj : sovražnik ni mogoče ustaviti in

<sup>18</sup> Glej Strong, B. T. (2007): »Foreword: Dimensions of the New Debate Around Carl Schmitt.« V: Schmitt, C.: *The Concept of the Political*, Chicago, London: The University of Chicago Press, str. XV-XVI.

<sup>19</sup> Glej Scheuerman, E. W. (1996): »Carl Schmitt's Critique of Liberal Constitutionalism.« V: *The Review of Politics*, 58, št. 2, str. 312.

prav tako ni mogoče enostavno zaščititi eksistence vseh ljudi, saj: »*Politično ne bo izginilo s sveta samo zato, ker neko ljudstvo nima več moči ali volje, da bi se obdržalo v sferi političnega. Pač pa izgine le neko šibko ljudstvo.*« (Schmitt, 1994: 105). Liberalistično zmanjševanje pomena političnemu ne bo izničilo pojma političnega, temveč sam liberalizem. Človekova pravica do življenja mora biti žrtvovana, ko se politični suveren odloči, da je prišlo do skrajnega primera. Vojna in fizični uboj kot skrajni primer negiranja človeške biti temeljno določata politiko.

Kljub oddaljenosti od skrbi za življenje posameznika in nenasilje pa Schmitt vseeno opozori na nevarnost potenciranega nasilja, vsebovanega v pojmu univerzalnega človeštva. Navidezna apolitičnost tega pojma ima potencial, da se preoblikuje v hiperpolitičnost. Pojmu človeštva je inherentna težnja po odstranjevanju vsega, kar je človeštvu škodljivo in nevarno ter kot tako označeno za ne-človeško. Značilnost te izkrivljene političnosti, oziroma hiperpolitičnosti pa je, da nasprotnik ni več razumljen kot sovražnik (človeštvo kot celota ne more imeti sovražnikov), ampak kot ne-človek, ki ga ni potrebno več le potisniti v svoje meje, ampak popolnoma uničiti. Utemeljevanje dejanj na podlagi 'dobrega za človeštvo' je torej sporno, potencialno nevarno. Resnost zlorabe skrbi za človeštvo, ki se izteče v teror nad domnevnimi sovražniki človeštva, se je pokazala v totalitarnih režimih. Sovražniki so bili v totalitarnih režimih predstavljeni kot vzrok zla, ki ga je potrebno odstraniti, da bo mogoče realizirati popolnost na zemlji. Totalitarni teror je najbolj nečloveška dejanja organiziral v imenu lepše prihodnosti za človeštvo, oziroma za tisto raso ali razred, ki predstavlja človeštvo ali je v človeštvo vključena. Zakaj Carl Schmitt, ki je opazil spornost odvzemanja človečnosti nasprotnikom, ni bil sposoben zavrniti nacističnega razčlovečenja Judov (pa tudi Slovanov, invalidov, homoseksualcev)? Očitno je verjel, da Judje (in ostali) resnično ogrožajo eksistenco Nemcev. Schmittov pojem političnega, ki bistvo političnega postavlja v prisotnost možnosti vojne in možnosti fizičnega uničenja v resnici ne more postaviti meje med političnim dejanjem, ki zaščiti eksistenco politične enote in političnim dejanjem, ki teži po popolnem uničenju svojih nasprotnikov. Za takšno razločevanje je namreč potrebno tudi priznavanje določenih norm.

Kritika liberalizma Carla Schmitta sicer opozarja na resnične pomanjkljivosti tega političnega sistema: neodločnost, neodgovornost, prazni normativizem, relativizem, nezaupljivost do politike, pretirano optimistični pogled na človeško naravo, nevarnost liberalističnega univerzalizma, vendar to počne z napačne perspektive. Schmitt s poskusom popolnega preseganja liberalistične tradicije ne doseže nič drugega kot to, da se njegova misel v številnih vidikih začne skladati s totalitarnimi težnjami: teženje k homogenosti in izločanje heterogenosti, pomembnost vojne in fizičnega uničenja, sposobnost političnega, da vdre v vse sfere človeškega duha, odklanjanje norm, neomejena moč suverena, poudarek na osebnem aspektu izjemne odločitve.<sup>20</sup> V sodobnosti potrebujemo konstruktivno kritiko liberalizma, ki dolo-

<sup>20</sup> Glej Wolin, R. (1990): »Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State.« V: *Theory and Society* 19, št. 4, str. 399-400.

čeno etično-politično zapuščino ohranja, presega pa nekatere njene elemente in temelji v razumevanju, da je v resnici ravno opustitev političnega določanja absolutne resnice tisto, kar omogoča posameznikom svobodo, je okvir, znotraj katerega imajo človekove pravice smisel.

### 3. HANNAH ARENDT: »NEJASNOSTI ČLOVEKOVIH PRAVIC« (POGLAVJE *IZVOROV TOTALITARIZMA*)

Ameriška politična teoretičarka judovskih in nemških korenin Hannah Arendt človekove pravice kritizira na podlagi dvoma v njihovo pravno moč in uporabnost. Njena skepsa izhaja iz zgodovinskih dogodkov pred in med drugo svetovno vojno, ko so bile človekove pravice nedvomno dobro poznane, vendar so bile najbolj neuporabne ravno za tiste ljudi, ki bi njihovo zaščito najbolj potrebovali. Medtem ko se je pred drugo svetovno vojno izjemno povečalo število ljudi brez državljanstva, so imeli možnost uveljavljanja človekovih pravic le državljani določene države. Državljanji so se lahko sklicevali na pravice državljanov, ljudem brez državljanstva je ostala le gola človečnost, katero imajo tudi 'divjaki'. H. Arendt je kot Judinja v nacistični Nemčiji izkusila problem neveljavnosti človekovih pravic v ključnih trenutkih; v begu pred nacizmom je bila prisiljena zapustiti domovino in se zateči v Francijo, nato pa v Ameriko. Kritika totalitarnih režimov, ki se je loti v svojem prvem pomembnejšem delu *Izvori totalitarizma*, je tesno povezana z njenimi življenjskimi izkušnjami.

Politična teorija Arendtove obravnava številne probleme z različnih izhodišč. Njena razmišljanja so široko zastavljena in prinašajo zanimive vpogleda, ideje, nastavke, vendar zaradi mnogih nejasnosti in dvomnosti iz njenih del pogosto ni mogoče z gotovostjo povzeti nekih trdnih sklepov. Tudi v poglavju o človekovih pravicah naredi nejasen zaključek, ki lahko daje vtis, da po njenem mnenju največjo nevarnost za civilizacijo predstavljajo ljudje, ki so izločeni iz civilizacije in da se strinja z bojaznijo Edmunda Burka, da bi lahko neodtujljive pravice abstraktnega človeka, ki pripadajo celo 'divjakom', povzročile razkroj civilizacije in vzpostavitev 'divjaštva': »*Nevarnost v obstoju teh ljudi je dvojna [ljudi, prisiljenih živeti izven skupnega sveta, op.avtorice]: prvič in bolj očitno, njihovo vseskozi naraščajoče število grozi našemu političnemu življenju, naši človeški spretnosti, svetu, ki je posledica naših skupnih in usklajenih prizadevanj na skoraj isti, morda še grozljivejši način, kot so nekoč naravne sile ogrožale obstoj mest in podeželja, ki jih je zgradil človek. Nič več ni verjetno, da bi smrtna grožnja katerikoli civilizaciji prihajala od zunaj. Naravo smo obvladali in ni barbarov, ki bi grozili z uničenjem tistega, česar ne morejo razumeti, kot so Evropi stoletja grozili Mongoli. Celotni pojav totalitarne vladavine je pojav znotraj in ne izven naše civilizacije. Nevarnost je v tem, da lahko globalna, univerzalno povezana civilizacija naredi barbare iz lastne sredine s tem, da sili milijone ljudi v stanje, ki je kljub drugačnemu videzu stanje divjakov.*«<sup>21</sup> Sicer večina poglavja odraža drugačno naravnost – opozarjanje na to, v kakšno nevarnost so iz-

<sup>21</sup> Arendt, H. (2003): *Izvori totalitarizma*, Ljubljana, Študentska založba, str. 383-384.

občeni ljudje pahnjeni, in ne da ti ljudje predstavljajo nevarnost. Hannah Arendt namreč ugotavlja, da so abstraktne človekove pravice v civiliziranem svetu (civiliziran pa je postal ves svet, ljudje brez državljanstva nimajo več prostora za umik) neuporabne in potencialno nevarne za tistega, ki bi računal na njih, saj se zdi: »...*da je človek, ki ni nič drugega kot človek, izgubil točno tiste lastnosti, zaradi katerih ga lahko drugi ljudje obravnavajo kot sočloveka,*« (Arendt, 2003: 381). To so zaznali tudi izobčenci sami in so se raje sklicevali na preostanek svoje nacionalnosti, kot da bi se sklicevali na golo človečnost, glede katere so imeli tudi sami predsodke. Pravno so bili bolj od apatridov zaščiteni celo zločinci, katerih zločini so bili predmet jasnih določb kazenskega zakonika. Največji problem ljudi brez državljanstva in brez domovine je bil, da niso imeli pravice do pravic, bili so izobčeni iz človeštva, iz skupnega sveta. Izgubili so možnost, da bi bili zase odgovorni, saj državno postopanje z njimi ni bilo več odvisno od tega, kar so ali pa niso naredili. »*Osnovni odvzem človekovih pravic se sprva in nad vse kaže v odvzemu prostora v svetu, ki naredi mnenja pomembna in dejanja učinkovita. Nekaj veliko bolj temeljnega kot svoboda in pravičnost, ki sta pravici državljanov, je ogroženo, kadar pripadnost skupnosti, v katero se rodiš, ni več dana sama po sebi in nepripadnost ni več stvar izbire, ali ko si postavljen v situacijo, kjer, razen če zagrešiš zločin, ravnanje drugih s teboj ni odvisno od tega, kaj storiš ali česa ne. Ta skrajnost, in nič drugega, je situacija ljudi, ki so oropani človekovih pravic.*«<sup>22</sup>

Ambivalenten pogled na Burkovo nasprotovanje enačenju civiliziranih narodov z neciviliziranimi 'divjaki' izhaja iz širšega problema misli Hannah Arendt, to je nihanje med dvema nespravljivima pogledoma na svobodo. Prvi, elitistični pojem svobode Arendtova oblikuje na podlagi raziskovanja antične politične prakse, ki je dovoljevala politično udejstvovanje le ljudem, ki so bili prosti skrbi za nujne življenjske potrebe. V javnem – političnem prostoru so lahko enakovredno sodelovali ljudje, ki so lahko kadarkoli zapustili gospodinjstvo – področje zasebnosti – in imeli nadzor nad samimi sabo; to pa so bili le gospodarji gospodinjstva. Osnovni predpogoji osvobojenosti od zasebnega področja so bili lastnina, moški spol, bogastvo, pripadnost pravemu sloju. Hannah Arendt resnično svobodo razume kot prvo javnega področja in predvideva, da je bila v grških polis in rimski republiki svoboda stvar izključno javnega prostora. Ta elitistična svoboda ima zelo ekskluzivni značaj in je neskladna z drugim, egalitarnim pojmom svobode, ki pa je za teorijo Hannah Arendt prav tako zelo pomemben.<sup>23</sup> Svoboda se v tem kontekstu poraja iz natalitete<sup>24</sup>, ki označuje sposobnost novega začetka, v vsebovanega v človeškem

<sup>22</sup> Prav tam: str. 377.

<sup>23</sup> Glej Brunkhorst, H. (2000): »Equality and elitism in Arendt.« V: Villa D., (ur.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, str. 184-190.

<sup>24</sup> Pri čemer Arendtova cilja predvsem na tako imenovano človekovo drugo rojstvo, to je trenutek, ko je človek prvič v življenju soočen z odločitvijo med pristankom in zavrnitvijo določenega stanja stvari ter na ostala ponovna rojstva, ki sovpadajo s človekovimi odločitvami: Brunkhorst, H. (2000): »Equality and elitism in Arendt.« V: Villa, D. (ur.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, str. 188-189.



življenju in delovanju. Sposobnost spontanosti in začetka nečesa povsem novega, nepredvidljivega, je lastna vsakemu človeku, pri čemer civiliziranost ali neciviliziranost ne igra nobene vloge, ta 'spontani človek' je enako abstrakten kot tisti, ki ga obravnavajo človekove pravice. Poudarek na sposobnosti začenjanja nečesa novega ima temelje v Avguštinovi filozofiji in krščanstvu, čeprav sicer Arendtova krščanstvu očita nepolitičnost in osredotočenost na transcendenco, na tisto, kar 'ni od tega sveta'. Da svoboda kot nov začetek za Arendtovo nima le postranskega pomena v primerjavi z antično politično svobodo pa se kaže v tem, da jo vzpostavi kot ključ za boj proti totalitarnim sistemom. Če totalitarni sistemi težijo po popolni indoktrinaciji in poskušajo oblikovati človeka, ki bo ustrezal njihovi ideologiji, je prav nov začetek tista človeška sposobnost, ki omogoča izstop iz uničevalne ideologije totalitarnih režimov.

Hannah Arendt politično dejavnost uvršča v področje delovanja, to je specifično človeško področje dejavnosti, ki se dogaja med ljudmi in znotraj katerega se vzpostavlja človeška odločitev, da ustvarja skupni svet, v katerem je mogoč vpliv na so-ljudi: »*Naše politično življenje temelji na domnevi, da lahko ustvarimo enakost z organizacijo, saj lahko človek deluje v skupnem svetu, ga spreminja in gradi skupaj s sebi enakimi in edino s sebi enakimi,*« (Arendt, 2003: 382). Zgolj danost, gola eksistenca, pa ne sodi v politično, temveč v zasebno sfero, v kateri nastopa različnost ljudi, pogojena z naravo. Ta očitna različnost ljudi vdira v politično sfero kot tujec in ogroža prizadevanje za enakost: »*Temno ozadje zgolj danosti, ozadje, ki ga je ustvarila naša nespremenljiva in edinstvena narava, vdre na politično prizorišče kot tujec, ki nas v vse preveč očitni različnosti spominja na meje človeške dejavnosti, ki so identične mejam človeške enakosti,*« (prav tam: 382). Hannah Arendt, podobno kot Schmitt, opaza, da so države vedno težile k homogenosti in se tako poskušale izogibati konfliktom zaradi grozeče tujosti. V nasprotju s Schmittom pa H. Arendt političnemu ne pripiše ekskluzivne odgovornosti za ohranitev eksistence (z določanjem kdo je sovražnik in kdo prijatelj in odločanjem o skrajnem primeru), ampak le omejeno odgovornost. Politično teženje k enakosti se mora zavedati svojih omejitev in pomena razlik, ki so plod narave in katerih popolna izravnava je težko dosegljiva, vsekakor pa ni priporočljiva: »*Kadar javno življenje in njegov zagon enakosti povsem zmagata, kadar civilizaciji uspe odstraniti ali kar najbolj zmanjšati temno ozadje razlik, bo, brez dvoma, končala popolnoma paralizirana in bo tako rekoč kaznovana, ker je pozabila, da je človek zgolj gospodar vesolja, ne pa tudi njegov stvarnik.*«<sup>25</sup>

Še ena in precej izstopajoča paralela med Schmittom in Arendtovo je, da oba pripišeta velik pomen novim začetkom, ki prekinajo s prejšnjo ureditvijo. Oba se sklicujeta na podobnost s čudežem: Schmitt čudež vzporeja odločitvi s skrajnimi in razdiralnimi učinki, ki lahko edina prekine z normativizmom, Arendtova pa delovanju kot spontanemu in nedeterminiranemu svobodnemu dejanju. Za dejavnost delovanja je po Arendtovi značilna neomejenost in arbitrarnost, tveganost in samo-poo-

<sup>25</sup> Arendt, H. (2003): *Izvori totalitarizma*, Ljubljana, Študentska založba, str. 383.

blaščenost.<sup>26</sup> Oba avtorja določene pojme, kot sta odločitev *ex nihilo* in čudež, prevzeta iz teoloških miselnih zgradb, vendar se njun poudarek na odločitvi izteče v dve popolnoma nasprotni smeri. Schmitta le-ta vodi v podeljevanje absolutne oblasti in suverenosti voditelju politične enote in konec koncev v utemeljevanje totalitarne države, po drugi strani pri H. Arendt spontana odločitev pomeni sredstvo za upor totalitarnim režimom. Veliko vlogo pri tem ima razlika v pojmovanju suverenosti. Medtem, ko Schmitt absolutno suverenost postavlja kot pogoj za obstoj politične enote, Arendtova prav absolutno suverenost kritizira kot enega izmed pomembnih elementov, ki je povezan s tragedijami sodobne politike. Sicer izvor suverenosti sprva pripisuje antičnemu grškemu oikosu, kasneje pa judovsko-krščanski tradiciji,<sup>27</sup> vendar v obeh primerih suverenost ostane predmet kritike. Suverenost vzpostavlja prakso ukaza in prisile, ločuje vladajoče od vladanih, vsiljuje neenakopravnost, teži k homogenosti in uničenju pluralnosti javnega področja ter razlik.

Pojem človekovih pravic je bil v 18. stoletju oblikovan v prepričanju, da izhaja neposredno iz naravnih zakonitosti – človeku naj bi neodtujljive pravice pripadale po naravi. S tem je bila prekinjena povezava pravic z zgodovinskimi privilegiji določenih slojev, prekinjeno je bilo sklicevanje na zgodovino. V 19. in 20. stoletju se je človek z izrednim tehnološkim napredkom osamosvojil in odtujil tudi od narave, širjenje civilizacij in njihovo povezovanje je povzročilo globalizacijo sveta in človeštva. Hannah Arendt ugotavlja, da človekove pravice lahko v sodobnosti zagotavlja in utemeljuje le še človeštvo samo: »*Ta nova situacija, v kateri je »človeštvo« dejansko prevzelo vlogo, ki je bila prej pripisana naravi in zgodovini, v tem kontekstu pomeni, naj pravico do pravic ali pravico vsakega posameznika, da pripada človeštvu, zagotavlja človeštvo samo,*« (Arendt, 2003: 379). Vendar je to negotov projekt, ki je odvisen od sposobnosti mednarodne politike, da se uveljavi v odnosu do nacionalne politike in od nadaljnega razvoja skupnega človeštva. Niti skupna svetovna vlada sama po sebi ne more zagotavljati nespornega uresničevanja človekovih pravic, saj lahko svetovna država ravno tako kot nacionalna država izloči nekatere svoje dele kot škodljive za celoto – v tem primeru za človeštvo (glej Schmittov argument o nevarnosti pojma človeštvo).

Najhujše kršenje človekovih pravic je po Hannah Arendt odvzem pravice do pravic – pravice do vključenosti v človeško skupnost, kjer je delovanje mogoče in kjer mnenja nekaj veljajo. Imeti pravico do pravic je namreč garancija možnosti sklicevanja na preostale pravice in ohranjanja človeškega dostojanstva. Človekove pravice niso zadostno izpolnile svojega namena – varovanja ljudi pred samovoljnostjo države in družbe – ker so postale neveljavne ravno v primerih, za reševanje katerih so bile namenjene. Proti političnemu proizvajanju ljudi brez državljanstva in njihove

<sup>26</sup> Kalyvas, A. (2004): »From the Act to the Decision: Hannah Arendt and the Question of Decisionism.« V: Political Theory 32, št. 3, str. 324-325.

<sup>27</sup> V delu *Vita activa* izvor suverenosti Arendtova išče v antičnem grškem oikosu, v kasnejših delih pa ga postavlja v judovsko-krščanske začetke zahodne civilizacije: Kalyvas, A. (2004): »From the Act to the Decision: Hannah Arendt and the Question of Decisionism.« V: Political Theory 32, št. 3, str. 326-327.



brezpravnosti človekove pravice niso imele nobene moči. Skepsa Arendtove glede možnosti uresničenja človekovih pravic v prihodnosti temelji v njenem soočanju z zgodovino in v njenih izkušnjah sodobnosti. Izhoda iz problema nemoči človekovih pravic ne predstavlja, niti ni optimistična glede vzpostavitve neke skupne človeške civilizacije, osnovane na človekovih pravicah, samih človekovih pravic pa tudi ne zavrača popolnoma. Pri kritiki človekovih pravic Hannah Arendt gre torej bolj za projekt osvetlitve problemov znotraj samega pojma in pa problemov okoliščin, v katerih se je pojem poskušal uveljaviti, kot za predstavitev jasnega mnenja o človekovih pravicah ali neke jasne rešitve predstavljenih problemov.

#### ::4. SKLEP

Izpostaviti je potrebno, da gre pri kritiki človekovih pravic treh obravnavanih avtorjev predvsem za dvojico povsem različnih izhodišč. Marx in Schmitt izhajata iz zavračanja obstoječega sistema, ki ga Marx definira kot prevladovanje občanske družbe, Schmitt pa kot liberalizem. Vsak po svoje utemeljujeta neprimernost tega sistema in zavračata njegove vrednote, kot so posameznik, lastnina, zasebnost, politična nevtralnost, svoboda, ki so tesno povezane s pojmom človekovih pravic. Obenem sta prepričana, da je rešitev problema popoln izstop iz problematične paradigme<sup>28</sup> in vzpostavitev ustreznega novega sistema s pomočjo Revolucije/Odločitve. Popolna odklonitev pravic, ki naj bi pripadale posameznikom ne glede na njihov dejanski politični ali družbeni položaj, pri njiju sovпада s totalitarnimi idejami o tuzemski (od)rešitvi človeštva v kolektivizmu/absolutni suverenosti političnega področja. Teoretična naravnost pa običajno ne ostane povsem brez praktičnih posledic. Schmitt je svojo politično teorijo postopoma razvijal v smeri, ki je vedno manj odstopala od idej nacizma, kar se je na koncu izteklo v njegovo iskreno včlanitev v nacistično stranko in sodelovanje z nacističnim režimom. Marxova napoved Revolucije, ki bo končala izkoriščanje in uresničila popolno človeško emancipacijo se je izpolnila le delno. Na temeljih marksizma so potekale številne revolucije, vendar so dosegle kvečjemu učinke, nasprotno Marxovim predvidevanjem.

Po drugi strani je izhodišče Hannah Arendt načelno zavračanje totalitarizma, ki izhaja primarno iz življenjskih izkušenj in sekundarno iz teoretičnega premisleka. Njena teorija ni konsistentna, osvetljuje pa pomembne probleme, povezane s človekovimi pravicami, predvsem njihovo nemoč v resnično težkih zgodovinskih okoliščinah. Obravnava človekovih pravic Hannah Arendt le delno sovпада z njeno proti-totalitarno naravnostjo, saj vsebuje nekatere prvine, kot so vzpostavljanje elitiističnega pojma svobode, nejasna obravnava položaja izobčencev, pripisovanje večje

<sup>28</sup> Pa čeprav niti sama nista sposobna takšnega popolnega izstopa. Glede Marxa glej Löwith, K. (2004): *Meaning in History*, Chicago, London, University of Chicago Press, str. 43; glede Schmitta glej Strong, B. T. (2007): »Foreword: Dimensions of the New Debate Around Carl Schmitt.« V: Schmitt, C.: *The Concept of the Political*, Chicago, London: The University of Chicago Press, str. XVIII.

vrednosti političnemu in javnemu področju v razmerju do zasebnega; ki se s to naravnostjo ne skladajo povsem. Arendtova ravnovesje v svoji teoriji vzdržuje z nasprotnimi poudarki, kot so egalitarna svoboda ali spontanost, zavračanje absolutne suverenosti, dopuščanje določene posebne vrednosti zasebnega področja. Na račun ohranjanja ravnovesja Arendtova izgubi na jasnosti, neprotislovnosti in koherentnosti.

Vsak poskus popolnega presejanja predhodnega vodi v skrajnosti. Tako je tudi v primeru človekovih pravic in njihovih temeljev. Popolno zavračanje človekovih pravic, liberalizma in demokracije vodi v utemeljevanje terorja nad ljudmi, oziroma nad določenimi skupinami ljudi. V popolni zavrnitvi na eni strani in kritičnem pogledu na drugi strani je ena od ključnih razlik med Schmittovo in Marxovo teorijo ter teorijo Arendtovo. Druga temeljna razlika med njimi pa je v tem, da teorija Arendtove že sodi v obdobje po katastrofi, torej je zaznamovana z izkušnjo totalitarnih režimov druge svetovne vojne, ki sproži zavedanje o nujnosti nove mednarodne utemeljitve človekovih pravic.

## ::LITERATURA

- Arendt, H. (2003): *Izvori totalitarizma*. Ljubljana: Študentska založba.
- Brunkhorst, H. (2000): »Equality and elitism in Arendt.« V: Villa, D. (ur.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, str. 178-198.
- Derrida, J. (2005): *The Politics of Friendship*. London, New York: Verso.
- Kalyvas, A. (2004): »From the Act to the Decision: Hannah Arendt and the Question of Decisionism.« V: *Political Theory* 32, št. 3, str. 320-346.
- Löwith, K. (2004): *Meaning in History*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Marx, K. (1969): »Prispevek k židovskemu vprašanju.« V: Marx, K. in Engels, F.: *Izbrana dela v petih zvezkih (I. zvezek)*, Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 148-188.
- Menke, C. in Pollmann, A. (ur.) (2007): »Einleitung. Die Gegenwart der Menschenrechte – nach der Katastrophe.« V: *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag GmbH, str. 9-22.
- Scheuerman, B. (1995): »Is Parliamentarism in Crisis? A Response to Carl Schmitt.« V: *Theory and Society* 24, št. 1, str. 135-158.
- Scheuerman, E. W. (1996): »Carl Schmitt's Critique of Liberal Constitutionalism.« V: *The Review of Politics* 58, št. 2, str. 299-322.
- Schmitt, C. (1994): *Tri razprave*. Ljubljana: Krt.
- Strong, B. T. (2007): »Foreword: Dimensions of the New Debate Around Carl Schmitt.« V: Schmitt, C. *The Concept of the Political*. Chicago, London: The University of Chicago Press, str. IX-XXXI.
- Svetlič, R. (2009). *Filozofija človekovih pravic*. Koper: Univerza na Primorskem, Založba Annales.
- Wolin, R. (1990): »Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State.« V: *Theory and Society* 19, št. 4, str. 389-416.