

## Moć i nemoć ljudskih prava

Rade Kalanj

Filozofski fakultet, Zagreb

### Sažetak

*Polazeći od konstatacije da se današnje vrijeme može okarakterizirati kao »doba ljudskih prava«, ovaj tekst propituje genezu diskursa o ljudskim pravima i pokušava odgovoriti na pitanje raste li njihova moć ili opada. Odgovor na to pitanje proizlazi iz strukturalne analize tipičnih »diskurzivnih formacija« kroz koje je prošlo mišljenje o ljudskim pravima. U tom se pogledu može govoriti o četiri tipična diskursa: diskurs utemeljiteljskog univerzalizma (doba francuske i američke deklaracije), socijalno diferencirani diskurs industrijskog razvoja, diskurs velikih mobilizacija i blokovskih struktura moći te diskurs globalizacije i singularnosti. Pored toga, tekst osobito skreće pozornost na status ljudskih prava u sociološkoj znanosti i pokazuje da sociologija na tom području zaostaje za drugim društvenim znanostima. Iz navedenih analiza slijedi zaključak da se ljudska prava stalno razgranavaju, da se širi njihovo polje, ali da ona gube supstancijalnost kakvu su imala u doba utemeljiteljskih ideja. Raste instrumentalna (institucionalna) moć ljudskih prava, a sve je manje ideja o njihovoj ontološki zadanoj biti. To je rezultat rasta instrumentalne moći modernih društava.*

**Ključne riječi:** autonomija, globalizacija, industrijalizam, jednakost, mobilizacija, prirodna prava, relativizam, sloboda, socijalna prava, univerzalizam

### UVOD

Kraj drugog tisućljeća mogao bi se označiti kao doba ljudskih prava. O njima se govori globalno i lokalno, teorijski, politički i ideološki, supstancijalno i relativistički, humanitarno–praktički i načelno–univerzalistički. Prizivaju ih, kao krajnje životno uporište, najrazličitiji individualni i kolektivni akteri, od pojedinaca kojima je ugrožena »puka osobnost« i vlastitost izbora do raznovrsnih grupa koje zahtijevaju slobodu za oblikovanje i izražavanje svoga identiteta. U diskurzivnoj formaciji »kasne modernosti« pripada im jednako značajno mjesto kao pojmovima demokracija, sloboda, pluralizam, autonomija, subjektivnost, tolerancija itd. (Arendt, 1982:271; Touraine, 1992:70–74). No to »ravnopravno mjesto« po nečemu je ipak posebno. Riječ je o tome da smisao ljudskih prava seže dublje i dalje od svih navedenih pojmova, da se pojavljuje kao uvjet njihove mogućnosti, kao temelj koji im daje upotrebnu legitimnost. Dok sve drugo može doći u pitanje, taj smisao ostaje neupitan (Perelman, 1983:65–73; Maritain, 1992:83–110). Stoga nije čudno da diskurs o ljudskim pravima dobiva na ekstenzitetu i intenzitetu baš u vremenima i situacijama oštih suprotnosti između demokracije i autoritarnosti, totalitarizma i pluralizma, tolerancije i isključivosti, individualne autonomije i fundamentalističkog integriteta. Točnije rečeno, u

razdobljima i okolnostima u kojima izlazi na vidjelo da višestoljetni razvoj modernosti nije doveo do nestanka tih suprotnosti, ali je uvećao deklarativni i institucionalni utjecaj ljudskih prava na njihovo razumijevanje i razrješavanje.

To je, na prvi pogled, jedna od značajki današnje povijesne situacije. No je li zaista tako i ne zvuči li ta tvrdnja odviše linearno–optimistički? Aron je, krajem šezdesetih godina, konstatirao da je naša epoha istodobno »zaslužna za proširenje broja subjekata i predmetnog opsega univerzalno proklamiranih prava, ali i kriva zbog toga što je taj uspon morao biti plaćen slabljenjem njihove snage i značenja« (Aron, 1972:231). Slično mišljenje dijeli i Hannah Arendt, koja toliko inzistira na »kompleksnosti ljudskih prava« da im na koncu ostavlja vrlo slabe šanse za ozbiljenje u izvornom smislu (Arendt, 1988:284). U igri su, dakle, dva temeljna stava: prema jednome moć ljudskih prava raste, a prema drugome ona opada. Ta je kontroverzija u središtu pozornosti svih suvremenih diskusija, ali njezini su korijeni sadržani u dugoj i kontroverznoj genezi samog mišljenja o pravima, koje je sukonstituiralo tipično moderno uvjerenje o tome da društvenost i politički poredak valja pojmiti kao ljudsku (artificijelnu) konstrukciju a ne kao proizvod transcendencije.

Geneza o kojoj je ovdje riječ već je temeljito problematizirana u brojnim djelima iz područja političke filozofije, filozofije prava, povijesti političkih i socijalnih ideja itd. (Strauss, 1971; Matulović, 1989). Iz tih bi se problematizacija – vodeći računa o navedenoj temeljnoj kontroverziji – mogao izvesti zaključak da mišljenje o ljudskim pravima obilježavaju četiri razmjerno prepoznatljiva diskurzivna oblika: utemeljiteljski univerzalistički diskurs deklaracija (američka **Deklaracija o nezavisnosti 1776.** i francuska **Deklaracija o pravima čovjeka i građanina 1789.**); socijalno diferencirani diskurs industrijskog razdoblja; diskurs velikih mobilizacija i blokovskih struktura moći; globalistički diskurs raznolikosti i singularnosti. Da ne bi bilo nesporazuma metodičke naravi, napominjemo da ovo nije povijesna periodizacija nego pokušaj strukturalnog tumačenja na pozadini povijesnog procesa. To je tumačenje donekle slično onom tipu strukturalne eksplikacije što ga Foucault označava pojmom **episteme**, misleći pritom na različite »poretke znanja« koji dominiraju u pojedinim razdobljima povijesti (Foucault, 1994). Postavlja se, dakle, pitanje koje su to distinktivne značajke četiriju diskurzivnih oblika što obilježavaju genezu mišljenja o ljudskim pravima.

## UTEMELJITELJSKI UNIVERZALIZAM

Univerzalističko utemeljenje ljudskih prava završni je čin izgradnje modernog poimanja čovjeka. To je rezultat dugotrajnog procesa koji ide od renesanse i reformacije do prirodnopravnih i ugovornih teorija 17. i 18. stoljeća. Ljudska se subjektivnost oblikuje kao autonomni entitet, individuum postaje središnjom točkom refleksivnog i praktičkog interesa, individualizam zadobiva vrijednost bitne legitimacijske snage napretka i moći (Renaut, 1989; Manent, 1994). Moderna prirodnopravna filozofija, za razliku od antičke, razbija od prirode zadani poredak hijerarhije i čovjeku kao takvom daje univerzalno (jednako) prirodno pravo na postojanje i individualni probitak (Ferry, 1985). Elementarne prirodne razlike među ljudima (fizičke dispozicije, karakterne osobine) ne mogu ugroziti njihovo temeljno pravo da budu slobodni i da tu slobodu realiziraju u zajednici koja to načelo uzima kao temelj svoje konstitucije. Prirodnopravna filozofija impostira kategoriju ljudskog razuma kao univerzalni atri-

but čovječnosti, a iz univerzalnosti individuuma (ma tko on bio) potječe i univerzalnost temeljnih ljudskih prava. Ona su neotuđiva i nesvodiva na bilo koji drugi autoritet osim na autoritet samog ljudskog bića kao »izvora i krajnjeg cilja«. Svakom su ljudskom biću supripadna »jednako kao njegove ruke i noge« (Strauss, 1971:145). Svaki ih pojedinačni čovjek »nosi sa sobom iz jednog društva u drugo i ne može ih izgubiti a da ne izgubi sebe« (Ferry, 25).

To je logika koju u 18. stoljeću slijedi prosvjetiteljski racionalizam i koja je u američkoj i francuskoj revoluciji, odnosno u **Deklaraciji o nezavisnosti** i **Deklaraciji o pravima čovjeka i građanina**, dobila svoj završni konceptualni i normativno već osviješteni izraz. Francuska **Deklaracija** proklamira da su ljudi po prirodi (odnosno po činjenici samog rođenja) jednaki i slobodni u svojim pravima, ali isto tako naglašava da to nisu jednokratna nego trajna svojstva njihova postojanja. Političko udruživanje (konstrukcija racionalne zajednice racionalnih pojedinaca) nema drugu svrhu osim da zaštiti čovjekova nezastariva prirodna prava: slobodu, vlasništvo, sigurnost i otpor ugnjetavanju. Tvorci američke **Deklaracije** polaze od samorazumljive i nepobitne istine da su svi ljudi stvoreni jednaki, da ih je Stvoritelj obdario izvjesnim neotuđivim pravima (život, sloboda, traganje za srećom) te da su vlade ustanovljene upravo radi osiguranja tih prava. Prava s kojima ljudi ulaze u društvo nikome ne mogu biti uskraćena, ni onima koji slobodnu i pravednu zajednicu utemeljuju ni onima koji je nasljeđuju (MacDonald, 1989:28).

Iako obje deklaracije polaze od istih intelektualnih temelja i imaju iste intencije (jusnaturalistička teza o tome da su svi ljudi »po prirodi jednaki i nezavisni«, da im pripadaju neotuđiva prava koja ograničavaju državnu moć i da politička legitimnost potječe samo iz ugovora pojedinačnih volja), među njima postoje i neke sadržajne razlike koje impliciraju različite načine ozbiljivanja ljudskih prava. Američka deklaracija počiva na uvjerenju da prirodno funkcioniranje društva **spontano** teži ozbiljivanju ljudskih prava, da to kretanje valja prepustiti njegovoj vlastitoj logici i da država što je moguće više ograniči svoje intervencije. Posrijedi je nastojanje da se — u odnosu na političku moć — oblikuje autonomni društveni prostor koji »imanentnim zakonima društva omogućuje da slobodno djeluju i proizvode svoje učinke« (Ferry, 1985:55). To je upravo ona značajka iz koje je Thomas Paine, krajem 18. stoljeća, izveo zaključak da su prirodni zakoni cirkulacije roba i društvenoga rada, uz državu kao pukog zaštitnika, strogo podudarni s prirodnim pravima čovjeka što ih proklamira filozofska tradicija. Drugim riječima, kako to napominje Habermas, a za njim i Luc Ferry, američka revolucija i iz nje proizišla **Deklaracija o nezavisnosti** stvaraju samo **uvjete** za »povijesno samoočitovanje zakona društvene zbilje« koja je sama po sebi dovoljno dobra da joj nisu potrebne nikakve voluntarističke (političke) korekcije (Ferry, 1985:58). Prirodno pravo, izraženo u interesu, djeluje kao opće mnijenje koje ima snagu zakona i koje — neovisno o bilo kakvoj inicijativi države — samo po sebi »proizvodi povijesne učinke«. Za razliku od »američkog obrasca«, duh francuske deklaracije izniknuo je iz poimanja revolucije kao radikalnog popravljivanja društva. Taj je naum »počivao na određenoj vrlini volje i provodio se u ime određenog moralnog ideala« (Ferry, 1985:61). Potaknut fiziokratskim učenjem i Rousseauovim »voluntarizmom«, on je — suprotno liberalističkoj koncepciji prirodne harmonije — vođen idejom da prirodno pravo može zadobiti pozitivitet samo zahvaljujući političkoj moći. To zapravo znači da su prava čovjeka moguća samo kao prava građanina i da je sloboda moguća samo u državi. Prema tome, u »francuskom obrascu« ozbiljivanje ljudskih prava mišljeno je na poli-

tički način odnosno kao proces koji se odvija **odozgo prema dolje**, od »prosvijećene inicijative države prema pojedincu«. U »američkom obrascu« pak ozbiljivanje prava događa se kao **povijesni proces, odozdo prema gore**, oslanjajući se na posve jasno shvaćene individualne interese (Lefort, 1981:46–83).

No bez obzira na tu važnu razliku, koju ima na umu i H. Arendt u svom glasovitom djelu **O revoluciji**, obje deklaracije utemeljuju univerzalnu formulu za laicizirano i emancipirano društvo, a na razini globalnog poretka (»političke države«) ta će se formula oblikovati kao načelo narodnog suvereniteta. Time je napravljen prevrat u poretku moći: moć zasnovana na nasljednim i staleškim pravima (povlasticama), koja su produkt povijesne kontingencije, ustupa mjesto moći koja se temelji na trajnom prirodnom pravu čovjeka kao razumnog bića (Arendt, 1982:271). Oblici te moći mogu, doduše, biti kontingentni i raznoliki, više ili manje trajni, ali njihov prirodni temelj uvijek ostaje kao nepotrošivo (nezastarivo) načelo svakog političkog udruživanja. S deklaracijama, a to ponajprije znači s objelodanjivanjem ljudskih prava, čovjek modernosti oslobađa se svakog tutorstva i »najavljuje da je sada dosegao doba zrelosti« (Arendt, 1982:272). Govoreći kantovskim jezikom, mogli bismo reći da su ljudska prava najrječitiji izraz punoljetnosti modernog čovjeka.

Ali taj »veličanstveni diskurs« deklaracija koji, prema Aronovim analizama, sadrži četiri ključna tvorbena elementa modernih društava: **egalitarno načelo**, »**demokratsku formulu**«, **individualne i intelektualne slobode te ideju pravde**, nipošto nije neproblematičan. Za idejne utemeljitelje i sastavljače bilo je posve neupitno, a to znači neproblematično, da ideja autonomnog individuuma, čovjeka kao takvog, ima univerzalnu valjanost bez obzira na konkretne prostorne i vremenske dimenzije ljudskog života. A upravo je taj konkretni realitet zadao najviše problema deklaracijskom univerzalizmu. Ono što tvori neprevladivi temelj zahtjeva za ljudskim pravima zapada u najveće kušnje baš onda kada ih faktički treba ozbiljiti. Načelo univerzalnosti dolazi u sukob s načelom zbilje. Naime, ako je čovjek shvaćen općenito, postavlja se pitanje nije li to puka univerzalistička apstrakcija? Čovjek se uostalom uvijek realizira u nekim konkretnim okolnostima, kao član neke grupe, klase, nacije, kulturno–običajne sredine, zajednice. Prema tome, i njegova su ljudska prava uvijek konkretna i svugdje imaju faktički drugačiji rang važnosti i ostvarivosti.

Tu tegobu univerzalizma osobito su naglašavali konzervativni kritičari prosvjetiteljske antropologije i Revolucije, koji su odvajanje čovjeka od njegovog grupnog, nasljednog i staleškog identiteta doživljavali i tumačili kao posve irealan, rizičan i destruktivan pothvat. Žestoki teorijski sukob između Edmunda Burkea, oštrog engleskog konzervativca, i Thomasa Painea, gorljivog privrženika francuske i američke revolucije, najbolje izriče bit cijele kontroverzije. Burke je – dajući prednost engleskom političkom modelu i pribijavajući se francuskog prevratničkog primjera – jednostavno tvrdio da su ljudska prava »apstrakcija« i da se umjesto njih valja osloniti na »neotuđiva nasljedna prava« što ih svaki pojedinac prenosi na svoju djecu, kao što im prenosi i sam život. Prava što ih uživa neki narod jesu »prava Engleza« (Francuza, Talijana, Nijemca itd.), a ne neotuđiva prava apstraktno shvaćena čovjeka (Burke, 1995). Taj je stav posve identičan mišljenju de Maistrea, značajnog teoretičara restauracije, koji kaže: »U svijetu uopće ne postoji čovjek. U svom sam životu vidio Francuze, Talijane, Ruse. Zahvaljujući Montesquieuu znam da se može biti i Perzijanac. Ali kad je riječ o čovjeku, izjavljujem da ga u svom životu nisam susreo. Ako on i postoji, onda je to bez mog znanja« (Finkielkraut, 1987:19). Polazeći od takvog obrasca

Burke drži da prava što ih uživamo »izviru iz srca nacije« pa stoga nema nikakve potrebe da se izvorište zakona traži u bilo kakvom prirodnom pravu, božjoj zapovijedi ili pak u pojmu čovjeka kao »ljudskog roda«, koji spada u repertoar Robespierreova diskursa. Ocjenjujući ove Burkeove argumente iz perspektive 20. stoljeća, H. Arendt s gorčinom konstatira da su oni – »ironijom povijesti« – pokazali svoju oporost i nepobitnu »pragmatičku snagu« (Arendt, 1982:288).

U vrijeme deklaracija, međutim, intelektualna paradigma univerzalizma imala je svojevrsnu kulturnu hegemoniju i bila je nepovratno upisana u nastupajuću institucionalizaciju republikanizma i industrijalizma. Tu nastupajuću budućnost, ili barem njezin entuzijastički zamah krajem 18. stoljeća, najvjerodostojnije je izražavao Paine, dijametralno suprotno Burkeu i potaknut upravo njegovim **Razmišljanjima o Francuskoj revoluciji**. Svoju apoteozu ideji ljudskih prava Paine izriče istom jednostavnošću kojom je Burke poriče. Za njega se ustavi modernih država moraju temeljiti na **pravima čovjeka i moći naroda**. To je »jedina snaga na kojoj se ima pravo osnivati vlast u bilo kojoj zemlji« (Paine, 1987:95). Francuska je Narodna skupština odbacila sve ono što ne valja i, kao Amerika, ustanovila »univerzalno pravo savjesti i univerzalno pravo građanstva« (Paine, 1987:81). Prirodna su prava »ona koja čovjeku pripadaju pravom na postojanje. Ovamo pripadaju sva intelektualna prava, ili prava uma, kao i pravo da radi za svoju udobnost i sreću, ne vrijeđajući pri tome prirodna prava drugih (Paine, 1987:66). Nadalje, prirodna su prava »ona kod kojih je moć svakog pojedinca da ih ostvari apsolutna kao i samo pravo...Čovjek, po svom prirodnom pravu, može suditi sebi samome; dotle dok se radi o pravu uma, on ga neće predati. Društvo mu ništa ne poklanja. Svaki je čovjek sudionik u vlasništvu cijelog društva, pa svoju dobit izvlači kao dio svog prava. Moć što proistječe iz skupa prirodnih prava, koje nema svaki pojedinac, nego je ima društvo, ne može se upotrijebiti za kršenje prirodnih prava što počivaju u svakom pojedincu i čija je moć ostvarivanja savršena kao i samo pravo« (Paine, 1987:67).

Sukob između Burkea i Painea, koji ima gotovo arhetipsko značenje jer se odvija u utemeljiteljskoj fazi diskursa o ljudskim pravima, u neposrednom dodiru s tadašnjim činjenicama, zadire u samu bit problema, odnosno u pitanje: kako proklamirani i prirodno–pravno neotuđivi individualitet pomiriti sa socijalno–političkom organizacijom ili, još određenije, kakvu socijalno–političku organizaciju uspostaviti da bi se osigurala vladavina načela individualiteta? To se paradigmatičko pitanje nadvija kao sjenka nad cjelokupnim »poslom« moderne političke racionalnosti: razumije se, onih njezinih struja koje načelo individualnosti preuzimaju kao motiv svoga djelovanja. S tim su se pitanjem, u izvornom obliku, susreli i zastupnici francuske Narodne skupštine kada su sastavljali **Deklaraciju o pravima čovjeka i građanina** i pripremali Ustav Republike. Historičar Marcel Gauchet vrlo plastično oslikava tu atmosferu, punu nedoumica i obrata, u kojoj je bilo nepobitno jedino to da treba proklamirati neotuđiva i nezastariva čovjekova prava, a sve što se odnosi na njihovu društvenu objektivizaciju i politički opseg, dakle na profil Republike, predstavljalo je tegobu o kojoj su se iz dana u dan smjenjivala najrazličitija mišljenja (Gauchet, 1988; Gauchet, 1989). Dvije su točke izazivale najviše pojmovnih i normativnih dilema: odnos prava i dužnosti te »asistencijalna« (solidarna, socijalna) uloga države (Republike). Problem dužnosti »otkriven« je i »priznat« kao nešto što je logički komplementarno pravima i slobodama. Nisu ga tematizirali samo »konzervativni« politički akteri (zastupnici) nego i oni koji su stajali na radikalnom krilu ideologije ljudskih prava. I jedni i drugi polazili su od uvida da bi društvena povezanost bila potpuno ugrožena ukoliko se »primordijalna sloboda«

ne bi nadopunila dužnostima (obvezama). Društvo su, dakle, i dužnosti po prirodi jednakih i slobodnih ljudi. »Prema drugima imam dužnosti utoliko što im priznajem ista prava kao i sebi« (Gauchet, 1988:681). Iako je radikalni individualizam konceptijski nadmoćan »doktrinarni dužnosti«, u završnom se tekstu Deklaracije (doduše u uvodnom dijelu) daje do znanja da prava i dužnosti imaju jednak rang važnosti za »sve članove društvenog tijela«. Ono što se u početku kanilo »izbaciti kroz vrata« (ograničenja prava i sloboda), kao nedostojno proklamirane individualnosti, sada se »vraća kroz prozor«, što znači da se dužnosti pojavljuju kao svojevrsni »fantom« koji uvijek prati zagovor prava (Gauchet, 1988:681). Slično je i s drugom ključnom dilemom (ulogom države). Iz debata o Deklaraciji, a odmah potom i o Ustavu, vidljivo je da su politički akteri toga vremena imali na umu neku vrstu socijalnog djelovanja države u onim elementima života koji se ne mogu zadovoljiti čistom proklamacijom o prirodno jednakim pravima. Država bi naime morala »solidarno brinuti o onima koji svojim radom, ili zbog neke individualne slabosti, nisu sami u stanju osigurati svoj život« (Gauchet, 1989:92). Radi se o uzajamnom odnosu dužnosti: građani su obvezni prema Republici a Republika prema građanima. No to je samo anticipacija a ne i zapisano načelo. Pa ipak, problem socijalne države, koja će mnogo kasnije postati jednim od institucionalnih oblika razvijenog kapitalizma, očigledno se kao ideja javlja već u samim počecima liberalne i ugovorne konstitucije društva. Univerzalizam ljudskih prava sukobljava se sa socijalnim granicama, zahtjevima i interesima upravo onog poretka koji s tim univerzalizmom računa kao sa svojom svetinjom. Taj će sukob biti glavnim obilježjem socijalne zbilje industrijskog razdoblja.

## SOCIJALNO DIFERENCIRANI DISKURS INDUSTRIJALIZMA

Industrijski je razvoj izbacio na scenu socijalno pitanje. Nakon što je postiglo svoju laičku subjektivaciju, legitimiranu pravima čovjeka i građanina umjesto transcendentnih (monarhijsko–hereditarnih ili božanskih) prava »starog režima«, moderno se društvo svim energijama baca na vlastiti razvoj. Prava i slobode, ugovorna jednakost pred zakonom, načelo građanske individualnosti i konkurentne poduzetnosti sada i ne služe ničemu drugome nego tom sudbinskom »automatu samorazvoja«. Društvo se u cjelini strukturira oko industrijske organizacije rada i njoj supripadnih oblika razmjene i upotrebe resursa (materijalnih i intelektualnih, prirodnih i ljudskih). Industrijska produkcija troši goleme socijalne energije a socijalne odnose oblikuje kao bitne odnose društvene integracije i diferencijacije. Svijet industrijskog društva jest svijet socijalnih odnosa, a njegov karakteristični diskurs o ljudskim pravima u biti je socijalni diskurs. Svi veliki pokreti 19. i početkom 20. stoljeća, kao i najznačajniji teoretičari tog povijesnog intervala, zaokupljeni su – na ovaj ili onaj način – socijalnom racionalnošću industrijskog sistema i pravima što ih on implicira.

Kad je riječ o teorijskim pristupima toj središnjoj temi, varijacije su raznolike i često vrlo udaljene. Prema jednima (Saint–Simon, Comte) industrijski je sistem sam po sebi najviši (najnapredniji) oblik racionalnosti pa je odatle logično da on proizvodi i najracionalnije socijalne odnose. To znači da se s realizacijom industrijskog sistema istodobno zbiva i ozbiljivanje ljudskih prava. U takvoj je teorijskoj varijaciji čak i nepotrebno naglašavati ekskluzivnu važnost ljudskih prava, jer ako je cijelo društvo organizirano prema načelima znanosti i industrije, tada socijalno pitanje ne može više ni biti izvorom nepravdi. One se razrješavaju u optimističkoj perspektivi »sustava pozitivne politike«. Drugi pak (poput Marxa i njegovih socijalističkih sljedbenika)

polaze od toga da se proklamirana univerzalna prava čovjeka, gledana u socijalnim terminima, svode na prava egoističkog pojedinca i da se privatnovlasnički egoizam, koji vlada sferom »građanskog društva«, nipošto ne može prikriti činjenicom opće (»formalne«) jednakosti u »političkoj državi«. U takvoj varijaciji ljudska su prava izraz apstraktno pojmljenog čovjeka, a da bi ta apstrakcija uopće mogla dobiti neko značenje, valja je ispuniti zbiljskim socijalnim sadržajem: položajem čovjeka u podjeli rada, u razdiobi društvenih dobara, u obrascima razvijanja i zadovoljavanja potreba itd. Ljudska su prava, dakle, shvaćena kao radikalizirano socijalno pitanje. Treći je tip mišljenja svojstven liberalnim misliocima kao što su, primjerice, Tocqueville i J. S. Mill. Oni inzistiraju na principu jednakosti (»jednakosti uvjeta«), koji obilježava postaristokratsko i posthijerarhijsko doba (nakon američke i francuske revolucije), ali taj princip (jednakost svih ljudi pred pravom i zakonom) ne žele socio–ekonomski nadrediti činjenici slobode koju smatraju ključnom karikom demokratskog društva. Ljudska su prava nepobitna, ali nitko u ime socijalnog pitanja (socijalne jednakosti) ne smije narušiti vladavinu individualne slobode. Ako se neki nadindividualni autoritet, prije svega država, miješa u socijalne odnose, to nužno dovodi do ograničavanja individualne poduzetnosti, sputavanja slobode djelovanja. Tocqueville se, na crti tog uvjerenja, žestoko usprotivio prijedlogu socijalističkih zastupnika u francuskom parlamentu da država zakonski regulira pravo na rad. U doba »jednakosti uvjeta« svi, dakle, imaju jednaka ljudska prava, ali smisao tog egalitarizma nije u tome da ukine najsvetije čovjekovo pravo, a to je sloboda. Četvrtu teorijsku varijaciju tvore veliki sistemi sociološke misli krajem 19. i početkom 20. stoljeća, prije svega Durkheim i Weber. Oni se, doduše, malo bave izravnom tematizacijom ljudskih prava, ali zato poklanjaju veliku pozornost pravnoj dimenziji socijalnih odnosa. Durkheim je bio sklon socijalističkoj tradiciji (saint–simonizmu) i smatrao je da pravo i država imaju značajnu ulogu u procesima društvene integracije. Demokraciju definira kao politički oblik u kojemu društvo postiže »najčišću samosvijest«. Pa ipak, on visoko uzdiže »kult individuuma«. To je za njega opći pokret koji je proizišao iz euforije građanstva, iz građansko–demokratskih revolucija i njihovih proklamacija o individualnoj autonomiji, legitimnoj jednakopravnosti svih političkih aktera. Ljudska odnosno socijalna prava što proizlaze iz te »legitimne jednakopravnosti« ne rješavaju se spontano nego racionalnim (pravnim, demokratsko–političkim, odgojnim, moralnim) sredstvima, čija važnost raste razmjerno napredovanju društvene diferencijacije (Filloux, 1977:373). Weberova sociologija, osobito njegov koncept racionalizacije, nema mnogo toga zajedničkog s utemeljiteljskom tradicijom ljudskih prava. Učenje o prirodnim pravima po njegovu je mišljenju doživjelo dekadenciju, »prirodnopravna aksiomatika izgubila je vjerodostojnost, nadempirijsko dostojanstvo, i nije više sposobna da posluži kao temelj prava« (Colliot–Thélène, 1992:225). Umjesto toga na djelu je nezaustavljivo nastupanje pravnog pozitivizma. On je sukladan težnji modernog društva za racionalnim upravljanjem i racionalnom ponašanju suvremenog čovjeka u tržišnim okolnostima. Sloboda, demokracija, socijalne nepravde itd. – to nisu pojmovi koji odviše opterećuju Weberov diskurs. Ljudska prava što proizlaze iz socijalnog pitanja rješavaju se na osnovi racionalno–zakonske legitimnosti političkog djelovanja a ne pozivanjem na ljudsku narav, jednakost, slobodu i demokraciju. Očigledno je da ni Durkheim ni Weber nisu dali osobito eksplicitan doprinos razumijevanju baštine deklaracija iz optike industrijskog razvoja. No ta je manjkavost karakteristična za cjelokupnu sociologiju gledamo li je iz današnje perspektive, koju smo označili kao »doba ljudskih prava«. Upravo tu perspektivu ima na umu i Bryan S. Turner kada

konstatira da je »sociologija, općenito uzevši, propustila dati doprinos adekvatnoj i cjelovitoj teoriji ljudskih prava« (Turner, 1995:5).

Kad je riječ o društvenim i političkim pokretima ovdje razmatranog povijesnog intervala, diskurs o socijalnom karakteru ljudskih prava nije ispunjen tolikim brojem različitih konceptijskih varijacija. Uzmemo li se u obzir samo glavne socijalno-političke tendencije i ideje koje paradigmatički djeluju u oblikovanju društvenog realiteta, tada se može ustvrditi da panoramu industrijskog razvoja obilježava dualistički »poredak diskursa«. Naime, polazeći od demokratskih vrijednosti kao zajedničkog uporišta, u 19. se stoljeću oblikuju dvije interpretacije, dva međusobno isključiva »čitanja« ljudskih prava. Jedno daje primat (»privilegirano mjesto«) vrijednostima **socijalne pravde**, a drugo se bez ostatka zauzima za formalna jamstva **slobode**. Radi se o antinomijском odnosu između dvaju različitih tipova temeljnih prava: **prava-sloboda** i **prava-potraživanja** (Ferry, 1985). Iz te su antinomije izrasle dvije suprotstavljene koncepcije društva: liberalizam i socijalizam. S jedne je strane »čisto **negativno**« poimanje zakona koje se svodi na stav: spriječiti svaki pokušaj (države, grupa, pojedinaca) da se građanima zabrani uživanje njihovih sloboda u suglasju sa slobodama drugih. To je »zakon koji zabranjuje zabranjivati« i kojemu je bitna funkcija uspostavljanje i održanje **političke demokracije**. Politička je demokracija temeljni modus liberalnog razumijevanja i rješavanja socijalnih prava. S druge se pak strane, prije svega ostaloga, apostrofiraju upravo socijalna prava i od države se očekuje da putem svojih zakona intervenira u socijalnoj sferi kako bi se osigurala bolja razdioba bogatstava i ispravile nejednakosti. Zakon, dakle, ima pozitivnu socijalnu funkciju: on sudjeluje u stvaranju **socijalne demokracije** koja više ne teži samo političkoj jednakosti (»jednakom pravu utjecaja na oblikovanje zakona«) nego i, barem djelomičnom, izjednačavanju životnih uvjeta. U vidokrugu što ga tvori zagovaranje prava-sloboda dominira predodžba »minimalne države« koja se ograničava na zaštitu autonomije građana, a vidokrug što ga tvori privrženstvo pravima-potraživanjima okrenut je »providencijalnoj državi koja svojim pozitivnim davanjima pridonosi nastanku svima zajamčene materijalne sigurnosti« (Ferry, 1985:55). Ta opreka između prava-sloboda i prava-potraživanja daje pečat cjelokupnoj suvremenoj retorici o ljudskim pravima i vrlo jasno iskazuje svu dvoznačnost demokratske ideje. Liberalna je tradicija odbojna prema zahtjevima masa, a socijalistička tradicija obezvrjeđuje pravo u ime viših povijesnih ciljeva. Za poimanje ljudskih prava odatle proizlazi jednostavna dualistička konzekvencija, koju je jezgrovito formulirao Ferry: »Liberali su težili odbacivanju prava-potraživanja, a socijalistima je svojstveno to da pravima-slobodama pridaju tek relativnu važnost« (Ferry, 1985:25). Ta je opreka relativizirala izvornu veličinu ljudskih prava, ali je istodobno proširila polje njihovih vrsta i značenja i uvećala socijalnu masu onih koji su za prava životno zainteresirani. Učinila ih je instrumentom razvojne i socijalne dinamike industrijskog društva, argumentom velikih sukoba između demokracije i totalitarizma, razvijenih i nerazvijenih itd.

## DISKURS VELIKIH MOBILIZACIJA I BLOKOVSKIH STRUKTURA MOĆI

Brojni činioци određuju povijesni kontekst u kojem je diskurs o ljudskim pravima obilježen logikom velikih masovnih mobilizacija i suparničkih ideologija moći. Prije svega, nastupilo je »doba masa« (»masovno društvo«) kao izraz širenja industrijalističke mobilnosti, tržišta i demokratskih zahtjeva. Taj su fenomen dijagnosticali – uglavnom s radikalno negativnim vrijednosnim predznakom – mnogi mislioci u



rasponu od Le Bona, Tocquevillea i Nietzschea do Ortege y Gasset, Canettija i Mocsovicija. Bez obzira na njihove bojazni za »civilizirani poredak stvari«, mase su postale snažnim resursom socijalno-političkih pokreta i ideološkim pokrićem modernih borbi za moć. Nadalje, nastavljen je proces konstituiranja nacionalnih država, kojemu je Francuska revolucija otvorila opći povijesni horizont, a revolucionarno gibanje 1848. godine (»revolucije naroda«) dalo konkretan mobilizacijski poticaj. Nacionalna prava i nacionalne države postaju faktičkim okvirom za ozbiljivanje ljudskih prava. U biti je i Wilsonova (ali i Lenjinova) doktrina o pravu naroda na samoodređenje, koja je uslijedila tek nakon Prvog svjetskog rata, logički završetak tog dugotrajnog procesa. Paralelno s tim dovršen je klasični kolonijalizam (nasilno osvajanje svjetskih prostora za interese nacionalnog kapitala) i otpočeo val dekolonizacije. Nerazvijeni svijet postkolonijalnog razdoblja time je tek ušao u galaksiju ljudskih prava. Tu su, potom, dva svjetska rata i boljševička revolucija, događaji koji su u najdoslovnijem smislu pokazali što znači moderna upotreba masa. Na valu tih događanja iskušana su dva totalitarna poretka (fašizam i boljševizam), koji su dijametralno suprotni svakoj ideji ljudskih prava, a nakon Drugog svjetskog rata oblikovana je bipolarna (blokovska) struktura svjetske moći, u kojoj su ljudska prava najviše korištena kao instrument ideološkog i političkog nadmetanja.

Socijalni povijesničar Eric Hobsbawm imao je, kao što vidimo, sasvim valjane razloge da kontekst o kojemu govorimo označi sintagmom »doba krajnosti« (Hobsbawm, 1994). S njegove (rekonstruktivno-historiografske) točke gledišta, taj kontekst obuhvaća tri specifična razdoblja. Od 1914. do 1947. godine proteže se »razdoblje katastrofe« koja je zahvatila većinu čovječanstva, a osobito najrazvijeniji svijet. Počelo je i završilo brutalnim svjetskim ratovima, između kojih se dogodilo nekoliko ključnih fenomena: kriza kapitalizma, političko previranje i uspostava snažnih diktatura ljevice i desnice. Ratovi su također okončali europske imperije, čemu je pripomogla i velika depresija u kojoj su se interesi većine kolonija potpuno udaljili od interesa imperijalnih sila. Od 1947. do 1973. godine slijedi »zlatno razdoblje« u kojemu je većina svijeta zahvaćena ekonomskim rastom i tehnološkim inovacijama, socijalnim i geopolitičkim mirom. Zbiva se globalizacija kapitalizma i uspostava nezavisnih nacionalnih država na raznim stranama svijeta. Od 1971. godine ušli smo, međutim, u razdoblje »obrušavanja«. Propale su ili doživjele kolaps brojne izvjesnosti iz prethodnih razdoblja: komunistički su režimi doživjeli krah, raspala se socijalistička vizija napretka, a kapitalistički rast, tehnološko blagostanje i djelatni sklad između nacionalne države i socijalnog mira ušli su u fazu ozbiljnog »posrtanja«. Hobsbawm iz toga pesimistički zaključuje da se nalazimo u krizi koju, bez obzira na »današnju količinu znanstvenih, društvenih i političkih spoznaja«, nismo u stanju riješiti (Mann, 1995: 25).

Iako je Hobsbawmova historiografska periodizacija ponešto drugačija od našeg strukturalnog pristupa, ona ipak, na vrlo sličan način, ocrtava glavne probleme s kojima se ljudska prava susreću u »doba krajnosti«. Neke od tih problema navest ćemo u njegovim terminima a druge ćemo interpretativno parafrazirati. Ono što najviše ugrožava, ili sasvim potire, ideju i zbilju ljudskih prava jest **brutalizam** modernih sukoba. Najparadoksalnije je to da se u njemu sjedinjuju sve djelotvornija tehnička sredstva uništavanja i sve sofisticiraniji oblici racionalizacije i opravdavanja, koji se služe argumentima prirode i argumentima povijesti. Nacisti su svoj brutalizam opravdavali »višim zakonima prirode« (rasna čistoća), a boljševici »višim zakonima povijesti« (komunistička utopija). Ukratko, pred sudištem »viših zakona« temeljna ljudska

prava ne predstavljaju ništa. Provedena u djelo, ta logika nužno vodi u brutalno (fizičko ili duhovno) poništavanje čovjeka. Ono što u 20. stoljeću najrječitije indicira antinomičnost ljudskih prava jesu dvije velike mobilizacije: **klasna** i **nacionalna**. I jedna i druga nose u sebi istodobno demokratske potencijale, koji slijede duh deklaracija, i potencijale holističkog kolektivismu koji je potpuno suprotan slobodama i pravima čovjeka i građaniha. Apsolutizacija kolektivističkih i holističkih vrijednosti, nošena mobilizacijskim potencijalom klase ili nacije, pretvara kolektivna prava u nadodređujući entitet a individualna prava u fikciju. Taj tip poimanja i djelovanja počiva na jednostavnom stajalištu: pravo je ono što je dobro za moju naciju ili za moju klasu. Stoga nije čudno da su radikalni oblici tih mobilizacijskih obrazaca uvijek žestoko usmjereni protiv »utvare individualizma«.

Ono što je u novijoj povijesti (nakon Drugog svjetskog rata) najviše zaoštrilo kontroverziju oko ljudskih prava, ali u isti mah utjecalo na porast njihove važnosti, jest **sraz među blokovima**. Istok i Zapad, ti uobičajeni geopolitički termini, sadrže u sebi sav smisao potpune polarizacije (vojne, ekonomske, ideološko-političke) koja je, semantički začuđujuće precizno, nazvana »hladnim ratom«. Jedno od oružja tog rata bila su i ljudska prava (Huntington, 1991). Istok krši elementarna individualna prava (političke slobode, slobode kretanja i udruživanja, građansku osobnost) i stvara masu kriminaliziranih ljudi (disidenata) koji su izopćeni iz sistema. No s druge strane postoji protuargument da Zapad iza apoteoze individualnih prava prikriva strukturalno zakidanje socijalnih prava, da taj sistem počiva na klasnom izrabljivanju, da stvara golemu masu nezaposlenih, jednom riječju da je to socijalno pa, prema tome, i ljudski nepravedan sistem. Permanentna upotreba tih argumenta i protuargumenta u međusobnoj borbi dvaju sistema osobito je došla do izražaja sedamdesetih i osamdesetih godina, za vrijeme Carterove i, pogotovo, Reaganove administracije, kada se zbiva uspon neoliberalizma (»konzervativna revolucija«), a sovjetski sustav preživljava pod strukturama brežnjevizma i kratkotrajnog postbrežnjevizma, približavajući se svom skorom kraju (»kraj carstva zla«). Pobijedila je, dakle, ona ideja, ona interpretacija ljudskih prava koja je, na predlošcima američke i francuske deklaracije, pokretala razvoj liberalne demokracije.

Ono, međutim, što je u tom istom razdoblju najviše uvećalo diskurzivni opseg i referencijalno-vrijednosni dignitet ljudskih prava, i prava općenito, jest promjena svjetske konstelacije pod utjecajem **dekolonizacije**. Od baštine kolonijalizma ostao je nerazvijeni svijet koji se politički subjektivira i ulazi u formalnu strukturu međunarodnih odnosa. Pored »binarne opozicije« Istok–Zapad stvara se i druga os svjetske borbe za moć: Sjever–Jug. To je os svakakvih disproporcija (tehoeonomskih, demografskih, obrazovnih) i različitih traganja za formulama modernizacije zaostalog Juga. To je istodobno i os revandikacije svih mogućih prava koja su nerazvijenima bila uskraćena u epohi kolonijalne vladavine, ne samo prava na nezavisnost i temeljnih ljudskih prava u smislu deklaracija nego i prava na razvoj, prava na kulturu i obrazovanje, prava na materijalni standard iznad praga bijede itd. Revandikativni diskurs o pravima postao je bitnom sastavnicom procesa modernizacije, ma kako ona bila shvaćena i ma koji bili njezini stvarni dometi (Harrison, 1988).

Nema nikakve dvojbe da su navedene kontekstualne činjenice, koje tvore problemsku strukturu »doba krajnosti«, stajale u pozadini donošenja **Opće deklaracije o pravima čovjeka** što ju je Generalna skupština Ujedinjenih naroda izglasala u prosincu 1948. godine. Ona kontinuirala duh američke i francuske deklaracije iz 18. stoljeća i

u svoj diskurs uključuje refleksiju o fenomenima modernog svijeta, osobito onima koji su dali pečat »doba krajnosti«. Zanimljivo je to da su u njezinim načelima našli suglasje tako različiti (i oprečni) akteri suvremenog svijeta: nacionalne države, suparnički blokovi, različite civilizacije. Kršćanski filozof Jacques Maritain, koji je i sam sudjelovao u pripremnim debatama, tumači tu činjenicu neoborivom univerzalnom snagom ljudskih prava koja prethodi svim razlikama i svim partikularnim interesima (Maritain, 1992). Osim toga, pod dojmom »tragedija stoljeća«, te su razlike mogle biti »ostavljene po strani« i ustupiti mjesto univerzalnom interesu čovječanstva. Drugi, međutim, nisu skloni Maritainovu »pojmovnom realizmu« i tvrde da je univerzalna (nepobitna) načela bilo nepotrebno odbijati jer su glavni akteri znali da se ona ionako ozbiljuju u okvirima nacija–država, u zasebnim lokalnim strukturama organizacije moći (Aron, 1972; Arendt, 1982). Iskustva proteklih desetljeća (nakon usvajanja **Opće deklaracije**) potvrdila su da taj »praktički realizam« nije bez temelja jer se univerzalna, općeprihvaćena načela uvijek prevode na jezik vlastite politike, vlastitog shvaćanja prava i vlastite socijalne organizacije. No potvrdilo se i to da su ljudska prava zadobila status nezaobilaznog koda međunarodne komunikacije i da odnos prema tom kodu razotkriva što pojedine države i kulture doista jesu i dokle su stigle u »procesu civiliziranja«.

Usporedi li se **Opća deklaracija** s francuskom **Deklaracijom o pravima čovjeka i građanina**, tada se nameću dva zaključka. U rasponu od 1789. do 1948. godine nije se dogodila bitna promjena individualnih, političkih i intelektualnih prava. Političari i pravnici našega vremena formuliraju ih u vrlo sličnim terminima. Međutim, **Opća deklaracija** pravi izričit pomak u poimanju drugih prava. Ona, recimo, ne pridaje osobitu važnost pravu na vlasništvo (»svatko ima pravo na svoje vlasništvo«; »nitko ne može biti proizvoljno lišen svoga vlasništva«), ali istodobno sadrži poglavlje o socijalnim pravima o kojima su tvorci francuske deklaracije imali tek nejasne ideje, supstancijalno i formalno još vrlo udaljene od statusa priznatih čovjekovih prava. U formuliranju egalitarnog načela ide mnogo dalje i detaljnije od svoga presedana jer svima pripisuje jednake slobode i prava »neovisno o razlikama bilo koje vrste, kao što su rasa, boja, spol, jezik, religija, političko ili drugo uvjerenje, nacionalno ili socijalno porijeklo, vlasništvo, rođenje ili neki drugi status« (Aron, 218). Naglasak na socijalnim pravima i neuvjetovanoj jednakosti i slobodama zapravo je univerzalno proglašeno priznanje da je socijalno pitanje ključ sukoba u epohi industrijskog razvoja, a da diskriminacijska upotreba rasnih, vjerskih, spolnih, političkih, nacionalnih i drugih razlika razara same temelje dogovora o ljudskim pravima. Diskurs **Opće deklaracije** jest, dakle, **pomirateljski** diskurs koji je posve logično proizišao iz nastojanja da se – na poukama eksterminističkih iskustava »doba krajnosti« – stvori općeprihvatljiva perspektiva za doba snošljivosti. Ljudska prava postaju svjetskim pitanjem i ulaze u obzor globalnosti.

## DISKURS GLOBALNOSTI I RAZLIČITOSTI

Ustvrditi da danas živimo u trendu globalizacije i da taj trend sve više suodređuje naše mišljenje i djelovanje – to već spada u opća mjesta aktualnog analitičkog uma i postaje »normalno« baš u onom smislu što ga je Kuhn pridavao sintagmi »normalna znanost« (Robertson, 1992; Waters, 1995; Giddens, 1990). Taj je trend, od kraja šezdesetih godina, dijagnostičiran kao sinkroni sklop koji obuhvaća **tehnoznanstveni napredak** (planetarizaciju tehnoznanstvenog obrasca i ekološku kritiku tehnoznanosti), **ekonomske**

odnose (generalizaciju tržišnog načela i proklamiranje održivog razvoja), političke preobrazbe (proces liberalizacije i demokratizacije u višestranačko–proceduralnom ključu) i oblikovanje slike svijeta (informatičku medijatzaciju predodžbi, ideja i referencijalnih stereotipa).

No nije sve tako jednostavno kako to pokatkad izgleda u »globalističkoj ideologiji«. Trend globalizacije karakteriziraju dvije dinamičke relacije koje ne idu u prilog stvaranja neke nove utopije. Prvu relaciju, koju osobito jasno ekspliciraju A. Touraine i Ch. Lasch, tvori globaliziranje tehnoeekonomskih činjenica, s jedne, i uposebljivanje (fragmentacija) kultura, s druge strane. »Imamo univerzalno tržište, ali ono sa sobom ne donosi civilizacijske učinke koje su s toliko povjerenja očekivali Hume i Voltaire. Čini se da globalno tržište pojačava glad za etničkim i nacionalnim razlikama. Ujedinjavanje tržišta ide ruku pod ruku s fragmentacijom kulture« (Lasch, 1995:93). Druga relacija izražava odnos pojedinačnog subjekta (čovjeka shvaćenog u smislu triju deklaracija) prema globalnoj mreži tržišne organizacije života i prema globalnoj produkciji slike svijeta. Taj se odnos, nakon nestanka svih »velikih priča«, oblikuje kao pojedinačna (singularna) identifikacija s globalnošću kao novom »velikom pričom«, koja je utoliko realnija što ne nameće nikakav metapojmovni sadržaj. Ova, postmodernistički obojena eksplikacija, koju susrećemo u radovima Watersa, Robertsona, Rosanvallona i drugih, tipična je po tome što naglašava proces individualizacije i tu činjenicu uzima kao poprište (sjecište) globalnog događanja (Rosanvallon, 1995).

Diskurs o ljudskim pravima, kakav se oblikuje u tom kontekstu, istododno je globalan, partikularan i singularan. Globalnost mu je opći, racionalno–djelujući i međunarodno legitimirani okvir, a partikularne i singularne revandikacije njegovi su dinamički faktori. Upravo ta tročlana struktura objašnjava današnji intenzitet kako retoričkog tako i praktičkog nastojanja oko ljudskih prava. Iz iste je pretpostavke moguće objasniti i probuđeni interes socijalnih znanosti za tu problematiku. Mislimo ponajprije na sociologiju koja, u tom pogledu, i teorijski i istraživački zaostaje za pravnim mišljenjem, politologijom, političkom filozofijom. Od te pretpostavke polaze, primjerice, Bryan S. Turner, Robyn Rowland, R. W. Connell, Malcolm Waters i J. M. Barbalet, u svom nastojanju da ljudska prava tematiziraju sa stajališta »sociološkog projekta«. Idući njihovim tragom, koji nije toliko originalan po svojim »otkrićima« koliko je argumentirano upozoravajući s obzirom na važnost problema i stanje stvari u sociologiji, posebno ćemo upozoriti na nekoliko aspekata i uvida te tematizacije.

Prvo. Današnji globalni diskurs o ljudskim pravima, kojeg pokreću partikularni i singularni razlozi, mnogo je djelotvorniji od utemeljiteljskog univerzalističkog diskursa 18. stoljeća (Turner, 1995:5). Utemeljiteljski je diskurs, doduše, imao snažniju ideju čovjeka, toliko snažnu da ju je danas gotovo nemoguće drukčije formulirati, ali je raspolagao znatno slabijim sredstvima da je univerzalno prakticira. Globalni je diskurs instrumentalno mnogo moćniji, što znači bliži partikularnoj i singularnoj neposrednosti, ali je ta moć toliko difuzna da još nipošto ne možemo govoriti o globalnoj vladavini ljudskih prava. Ništa od onoga što je proklamirala Opća deklaracija Ujedinjenih naroda još nije ostvareno do te mjere da bi se moglo govoriti o globalnoj ravnoteži sloboda i prava. Registar ljudskih prava toliko je proširen da to u isti mah može značiti njihovu karizmu i njihovu fragmentirajuću banalizaciju. Ostaje, međutim, jedna činjenica: bez njih je globalna perspektiva nemoguća jer ona isključuje upotrebu brutalne sile i pokoravanja.

**Drugo.** Intenzitet teorijskog i instrumentalnog diskursa u doba globalizacije navodi na ponovno propitivanje samih temelja ljudskih prava. Današnja je sociologija, u tom pogledu, pod snažnim utjecajem postmodernističkog **relativizma**. U svojim razmatranjima ona, dobrim dijelom, polazi od filozofsko–antropološkog stajališta kakvo, recimo, zastupaju Rorty i Lyotard. To se stajalište svodi na tezu da se ljudska prava ne mogu izvesti iz neke opće i univerzalne značajke ljudskih bića, primjerice iz njihova razuma. Njihov izvor valja tražiti u simpatiji i afektivnoj privrženosti. »Temelj teorije o pravima jest ljudska sposobnost za simpatetičku privrženost a ne prosvijećeni razum. Ljudska su bića osjećajna stvorenja a ne proračunati racionalisti. Svijet bismo morali poboljšavati odgojem osjećaja naše djece a ne filozofiranjem o apstraktnom, univerzalnom racionalizmu« (Rorty, 1993:49). Rortyjev je relativizam privlačan i manjkav. »Sentimentalni odgoj« djece svakako je važna stvar, za suvremenu Ameriku to je vrlo privlačna ideja, ali iz Rortyjeva bi se izvođenja mogao steći dojam da je socijalni sustav u kojemu se odgoj odvija racionalno neupitan, da se »američka demokracija shvaća kao najbolji od svih mogućih svjetova« (Turner, 1995:7). Osim toga, relativistički pogled na prava sadrži jednu neželjenu zamku: on autoritarnim režimima pruža mogućnost da svoju opresiju opravdavaju pozivanjem na lokalne običaje.

Upravo je ta mogućnost (»zamka«) najbolji argument u korist univerzalističkog stajališta, kakvo zastupa Turner. No Rortyjevo je poimanje stvari, na eksplikativno odrešit način, samo obnovilo staru kontroverziju oko utemeljenja ljudskih prava. Obnova te kontroverzije potaknula je raspravu o tipičnim sociološkim pristupima problemu. Sociologija pritom uzima u obzir spoznajne domete filozofske antropologije, političke misli i pravne znanosti, ali se njezina disciplinarna specifičnost očituje u nastojanju da ljudska prava analizira kao faktor društvene interakcije i konstrukcije društvenosti. Ona, osim toga, vodi računa o činjenici da se interakcija i konstrukcija društvenosti odvijaju u horizontu globalnosti, da su njihovi partikularni i singularni oblici dio globalnog kretanja. U recentnim sociološkim raspravama, koje su potaknute navedenim okolnostima i disciplinarno–znanstvenim interesima, prevladavaju tri pristupa temeljnoj problematici ljudskih prava: **fundamentalni, racionalistički i kontingencijski** (Waters, 1995).

Fundamentalni je pristup najsustavnije izložen u radovima B. Turnera i smatra se da je njegov tekst **Nacrt za teoriju ljudskih prava** (1993) »prvi pokušaj da se ljudska prava teorijski razmotre u sociološkim terminima« (Waters, 1995:45). Ova bi se tvrdnja mogla staviti pod znak pitanja jer je Raymond Aron znatno prije toga (1968) objavio svoj rad **Sociološka misao i prava čovjeka**, ali Turneru ide na ruku činjenica da su njegovi kriteriji sociologije disciplinarno mnogo čvršći od Aronovih. Turner zapravo nastoji pronaći »univerzalnu ljudsku ontologiju« pomoću koje bi se mogao objasniti ne–relativni karakter ljudskih prava. Pronalazi je u spoju dvaju uvjeta: krhkosti tjelesne egzistencije i nesigurnosti društvenih institucija koje štite tijela od opasnosti okoline. To je, kako napominje sam autor, **minimalistička** a ne esencijalistička teorija ljudskih prava (Turner, 1995:8). On utvrđuje minimalne univerzalne uvjete za siguran život ljudskih bića, kao što minimalistička definicija demokracije (»skup legitimnih procedura«) služi razvijanju elementarnih prava na sudjelovanje.

Racionalistički je pristup liberalno usmjeren i izvorno je povezan s teorijskim utemeljenjem demokratskih država. On proklamira prvotno »prirodno stanje« u kojemu ljudi dobrovoljno prihvaćaju prisilu kako bi uzvratno dobili određene probitke koji se mogu postići jedino kolektivno. Rawlsova teorija pravednosti jedna je od

modernih varijanti tog »naturalističkog modela«. Taj model, prema Dworkinu, »uključuje prirodno pravo svakog muškarca i žene na jednaku obzirnost i poštovanje, pravo koje im pripada ne po vrlini rođenja, karakteru, zaslugi ili iznimnosti nego jednostavno kao ljudskim bićima, sposobnima da stvaraju planove i ponašaju se pravedno« (Dworkin, 1978:182). Ova je orijentacija, od sedamdesetih godina, zadobila paradigmatično mjesto u socijalnim znanostima.

Kontingencijski pristup počiva na uvjerenju da su ljudska prava i njihovo formalno–protektivno uspostavljanje posljedica »sekularnih tendencija u socijalnoj strukturi« (Waters, 1995:46). Jednu od verzija tog uvjerenja tvori strukturalno–funkcionalna analiza modernizacije i njezinih konzekvencija. Modernizacija, pojmljena kao strukturalna diferencijacija, predstavlja funkcionalni okvir za univerzalističke kriterije prosuđivanja. Što je viši stupanj fragmentiranja socijalne participacije i njezinih »aranžmana«, to su apstraktnije i općenitije norme koje te fragmente drže zajedno. Suvremena teorija globalizacije, koja uglavnom slijedi modernizacijsku paradigmu, u svom se poimanju ljudskih prava eksplicitno poziva na takvo stajalište. Budući da su nacionalne države (sa svojim institucijama državljanstva) »aranžmani« koji djeluje fragmentirajuće, globalno proklamiranje ljudskih prava ima funkciju da pridonese »socijalnoj integraciji« i da prava izdigne na univerzalniju razinu. Tematizaciji ljudskih prava tu se, dakle, pristupa kao aspektu diferencijacije u kojoj interesi čovječanstva općenito postaju glavnom dimenzijom međunarodnih odnosa. »Ljudska prava«, kaže Robertson, »utjelovljuju fenomen čovječanstva« (Robertson, 1992:184). Ona nisu zadana ontološki, nego se »grade« kao najprihvatljiviji funkcionalno–integracijski odgovor na procese diferencijacije i modernizacije u globalnom kontekstu. Taj »dezontologizirani« pristup obično se kvalificira kao »konstrukcionistička teorija ljudskih prava« (Giddens, 1990; Waters, 1995). Prava naime dospijevaju do točke na kojoj se država pokazuje nedjelotvornom u realizaciji državnih interesa na globalnoj razini i stoga joj jedino ostaje da sudjeluje u međunarodnom regulacijskom konsenzusu. Sudjelovanje u tom konsenzusu Waters tumači kao tipično suvremeni praktički modus (konstrukciju) očitovanja singularne, partikularne i globalne dimenzije ljudskih prava. Ovom pristupu, koji naglašava sudjelovanje, više je stalo do moralnih implikacija nego do ontoloških pretpostavki. »Moralna implikacija socijalno–konstrukcionističke teorije ljudskih prava sastoji se u tome da ona priznaje univerzalni doprinos čovječanstva njihovoj konstrukciji, rekonstrukciji i potvrđivanju. Ona ne hipostazira ni jednu drugu moć osim one koju tvori samo čovječanstvo. Ako se cijelo čovječanstvo može suglasiti oko jedinstvenog skupa načela koji bi upravljao njihovim socijalnim aranžmanima, tada moralnost tih načela ne može biti pod sumnjom« (Waters, 1995:48). Tako se čovječanstvo, koje se na globalnoj razini usuglasilo oko korisnosti ljudskih prava, na koncu očituje kao moralna zajednica.

Treće. Za razliku od prethodnih »diskurzivnih razdoblja«, doba globalizacije karakteriziraju raznoliki oblici aktivizma, odnosno nastojanja da se načelni jezik ljudskih prava prevede na praktički jezik institucija. Riječ je o pojavi različitih društvenih pokreta i trendu institucionalizacije. Društveni pokreti, ti novi i »nadklasni« oblici socijalne i kulturne mobilizacije, odigrali su posljednjih godina ključnu ulogu ne samo u promjeni panorame suvremenih sukoba nego i u aktiviranju referencijalnog značenja ljudskih prava. Turner s tim u vezi ističe da je »djelotvornost diskursa o pravima povezana s novim društvenim pokretima koji nadržavaju tradicionalne političke podjele između ljevice i desnice, kao i socijalno–strukturalne podjele na klase«

(Turner, 1995:7). Snaga (djelotvornost) društvenih pokreta leži u činjenici da oni uspijevaju globalizirati probleme (atomska opasnost, uništavanje prirodnog okoliša, neravnopravni položaj žena, diskriminacija manjina itd.) i oblikovati globalni revandikativni diskurs. Najbolji primjer koji potvrđuje tu »dispoziciju« pokreta jest ekologija. Činjenica je da su grupe za pritisak, taj tipični mobilizacijski fenomen novijeg vremena, uspjele izmijeniti smjer »općeg mišljenja« o odnosu čovjeka i prirode te uvjeriti »globalnu javnost« da je ekološka kriza globalni problem i da problem toga ranga ne mogu riješiti pojedinačne vlade koje slijede svoje uske interese. Snaga Beckova koncepta »društvo rizika« proizlazi iz uvjerljivog argumenta da se svi nalazimo pred rizikom i da stoga svi prebivamo u »zajednici tjeskobe«. Iz tog tipa zahtjeva i uvida proizašao je novi tip prava: pravo na čisti okoliš, pravo na zaštitu prirode i biološke raznovrsnosti, pravo na etičko usmjeravanje tehnološke vladavine nad prirodom. Slično je i na drugim područjima djelovanja različitih društvenih pokreta. Uz »nove društvene pokrete« idu i zahtjevi za »novim ljudskim pravima«. Sve to, doduše, potvrđuje tezu o progresiji novovjekovnog antropocentrizma, no bez obzira na kritičku srdžbu »dubinske ekologije« ostaje činjenica da bez antropocentričkog moderniteta ne bi bilo ni cijele »priče« o ljudskim pravima.

Mnoge je socijalne analitičare, od kraja šezdesetih godina, iznenađivala činjenica da društveni pokreti manjih razmjera (za razliku od »starih« klasnih pokreta) razmjerno djelotvorno utječu na zakonodavne i političke strukture moći u pojedinim državama. Neki tu činjenicu objašnjavaju prodorom »kulture ljudskih prava« na globalnu razinu. Iz straha od »kulture nasilja« teži se stvaranju ambijenta koji favorizira »kulturu protiv nasilja«, onu »kulturu« čije se djelovanje odvija između formalne moći država i neformalne moći mobiliziranih masa. Ona zbog toga postiže učinke koji nemaju utopijsku auru revolucionarnih prevrata niti auru dobrohotnih vladara, ali su po svom utjecaju izravno, tvorački neposredno vezani za svakodnevni život ljudi i ljudskih grupa u »svjetskom selu«. Jedan od tih učinaka jest i institucionalizacija ljudskih prava. Društveni su pokreti akceleratori institucionalizacije, a ona je najvažniji praktički aspekt razdoblja globalizacije (Waters, 1995:40; Connell, 1995:30). Bez institucionalizacije ljudska su prava puka apstrakcija i svi pritisci, pokreti i zahtjevi nakon Opće deklaracije Ujedinjenih naroda zadobili su stvarnu snagu samo tako što su – utječući na vladajuće grupe i njihovu instrumentalnu orijentaciju – institucionalizirani u obliku međunarodnih regulativnih tijela, konvencija, ugovora, takozvanih kontrolnih mehanizama (Komitet za ljudska prava Ujedinjenih naroda, Europska konvencija za zaštitu ljudskih prava i temeljnih sloboda, Europska komisija za ljudska prava itd.). No institucionalizacija ima i svoju drugu stranu. Ona rutinizira procedure i briše onu »endemska protestna« crtu koja je svojstvena tradiciji ljudskih prava. Ali taj »radikalni« prigovor gubi svoju snagu ima li se na umu činjenica da je »institucionalna rutina« bitno obilježje racionalnog društva u kojemu vlada pravo. Institucionalizacija je, prema tome, najviši domet razvoja ljudskih prava u doba globalizacije. Ona istodobno utjelovljuje i desupstancijalizira njihovu moć. Ono što je u doba prvih deklaracija (američke i francuske) ovisilo o snazi ideja sada ovisi o snazi institucija. Bez institucionalnog priznanja ljudska bi prava ostajala samo jednom od »velikih priča« modernosti.

## LITERATURA:

- Arendt, H. (1982). *L'Impérialisme*. Pariz: Fayard.
- Aron, R. (1972). *Etudes politiques*. Pariz: Gallimard.
- Burke, E. (1993). *Razmišljanja o Francuskoj Revoluciji*. Zagreb: Politička kultura.
- Colliot-Thélène, C. (1992). *Le désenchantement de l'état. De Hegel à Max Weber*. Pariz: Les Editions de Minuit.
- Connell, R. W. (1995). Sociology of human rights. U: *The Australian and New Zeland Journal of Sociology*, Vol. 31, No. 2.
- Dworkin, R. (1978). *Taking Rights Seriously*. London: Duckworth.
- Ferry, L. (1985). *Des Droits de l'homme à l'idée républicaine*. Pariz: PUF.
- Filloux, J. C. (1977). *Durkheim et le socialisme*. Geneve: Librairie Droz.
- Finkelkraut, A. (1987). *La défaite de la pensée*. Pariz: Gallimard.
- Foucault, M. (1994). Poredak diskursa. U: Foucault, M. (1994). *Znanje i moć*. Zagreb: Nakladni Zavod Globus.
- Gauchet, M. (1989). *La Révolution des droits de l'homme*. Pariz: Gallimard.
- Gauchet, M. (1988). Droits de l'homme. U: *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*. Pariz: Flammarion.
- Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Harrison, D. (1988). *The Sociology of Modernization and Development*. London: UNWIN HYMAN.
- Hobsbawm, E. J. (1994). *The Age of Extremes*. London: Michael Joseph.
- Huntington, S. P. (1991). *The Third Wave*. Norman and London: University of Oklahoma Press.
- Lasch, Ch. (1995). *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*. New York/London: W. W. Norton and Company.
- Lefort, C. (1981). *L'invention démocratique*. Pariz: Fayard.
- MacDonald, M. (1989). Prirodna prava. U: Matulović, M. (Ed.). *Ljudska prava*. Rijeka: Izdavački centar Rijeka.
- Manent, P. (1994). *La cité de l'homme*. Pariz: Fayard.
- Mann, M. (1995). As the Twentieth Century Ages. U: *New Left Review*. No. 214.
- Maritain, J. (1992). *Čovjek i država*. Zagreb: Globus/Školska knjiga.
- Matulović, M. (1989). *Ljudska prava*. Rijeka: Izdavački centar Rijeka.
- Paine, Th. (1987). *Prava čovjeka i drugi spisi*. Zagreb: Informator.
- Perelman, H. (1983). *Pravo, moral i filozofija*. Beograd: Nolit.
- Renaut, A. (1989). *L'Ere de l'individu*. Pariz: Gallimard.
- Robertson, R. (1992). *Globalization*. London: Sage.
- Rorty, R. (1993). Human rights, rationality and sentimentality. U: Shute, S. and Hurley, S. (Ed.). *On Human Rights*. New York: Basic.
- Rosanvallon, P. (1995). *La nouvelle question sociale. Repenser l'état-providence*. Pariz: Seuil.
- Strauss, L. (1971). *Prirodno pravo i historija*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Touraine, A. (1992). *Critique de la modernité*. Pariz: Fayard.
- Turner, B. S. (1995). Rights and communities: prolegomenon to a sociology of rights. U: *The Australian and New Zeland Journal of Sociology*. Vo. 31, No. 2.
- Waters, M. (1995). Globalization and the social construction of human rights. U: *The Australian and New Zeland Journal of Sociology*. Vol. 31, No. 2.
- Waters, M. (1995). *Globalization*. London/New York: Routledge.



## THE POWER AND POWERLESSNESS OF HUMAN RIGHTS

Rade Kalanj

Faculty of Philosophy, Zagreb

### Summary

Starting from the conclusion that modern time can be characterized as "the age of human rights", this paper makes enquiries about the genesis of the discourse on human rights and tries to answer the question whether their power grows or declines. AN answer to the question results from the structural analysis of the typical "discourse formations" through which human thought on human rights has gone through. In this respect, if we can converse about four typical discourses: the discourse of founding universalism (the age of French and American declaration), the socially differentiated discourse of industrial development, the discourse of large mobilizations and bloc power structures, and the discourse of globalization and singularity. Apart from this, the paper especially draws attention to the status of human rights in the sociological science and shows that sociology in this field falls behind other social sciences. From the mentioned analyses follows a conclusion that human rights are constantly branching out, that their field is widening, but that they loose substantiality they had at the age of the founding ideas. The instrumental (institutional) power of human rights grows, and there is more and more less ideas about their ontologically set essence. This is the result of the modern societies instrumental power growth.

**Key words:** autonomy, equality, freedom, globalization, industrialism, mobilization, natural rights, relativism, social rights, universalism

## MACHT UND OHNMACHT DER MENSCHENRECHTE

Rade Kalanj

Philosophische Fakultät, Zagreb

### Zusammenfassung

Ausgehend von der Feststellung, daß unsere Zeit als "Zeitalter der Menschenrechte" gekennzeichnet werden kann, wird in diesem Text die Herkunft des Diskurses über die Menschenrechte erörtert, wobei zugleich die Frage beantwortet werden soll, ob deren Macht im Steigen oder Sinken begriffen ist. Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus der strukturellen Analyse typischer "diskursiver Formen", deren sich die Reflexion über Menschenrechte bedient hatte. In dieser Hinsicht lassen sich vier typische Diskurse unterscheiden: Diskurs der universalistischen Gründerzeit (Zeitalter der französischen und amerikanischen Deklaration), sozial differenzierter Diskurs der industriellen Entwicklung, Diskurs großer Mobilmachung und Blockstrukturen der Macht, sowie Global- und Singulardiskurs. Außerdem will dieser Text auf die Menschenrechte-Diskussion in der Soziologie aufmerksam machen und aufzeigen, daß die Soziologie in diesem Bereich hinter anderen Geisteswissenschaften zurückbleibt. Aus genannten Analysen ergibt sich die Schlußfolgerung, daß sich Menschenrechte ständig ausweiten und immer weitere Gültigkeitsbereiche umfassen, aber zugleich ihre Substantialität aus der Gründerzeit verlieren. Die instrumentale (institutionelle) Macht der Menschenrechte steigt, aber die Idee von ihrem ontologisch vorgegebenen Wesen wird immer schwächer. Das ist eine Folge der steigenden instrumentalen Macht moderner Gesellschaften.

**Grundausdrücke:** Autonomie, Freiheit, Gleichheit, Globalisierung, Industrialisierung, Mobilmachung, Naturrechte, soziale Rechte, Universalismus