

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

Nataša Wolf

Mentorica: doc. dr. Petra Roter

**UNIVERZALNOST ČLOVEKOVIH PRAVIC IN TRADICIONALNA
KONFUCIJANSKA MISELNOST**

DIPLOMSKO DELO

Ljubljana, 2005

KAZALO VSEBINE

1. UVOD	3
2. ZAHODNOEVROPSKA MISELNOST IN ZGODOVINA IDEJE ČLOVEKOVIH PRAVIC	7
2. 1. Antični ideološki in politični temelji ideje človekovih pravic	7
2. 2. Srednji vek	10
2. 2. 1. Pogodbe o omejitvi oblasti	10
2. 2. 2. Šolastična naravnopravna miselnost	12
2. 3. Spremenjen pogled na človeka v novem veku in nastanek človekovih pravic	14
2. 3. 1. Teorija družbene pogodbe	16
2. 3. 2. Ustavnopravna uresničitev ideje človekovih pravic.....	20
2. 3. 3. Liberalizem in njegov pomen za razvoj ideje človekovih pravic.....	24
2. 4. Univerzalizacija človekovih pravic kot mednarodnopravnih norm v 20. stoletju	25
2. 5. Razlike glede sprejemanja univerzalnosti človekovih pravic	32
3. TRADICIONALNA KONFUCIJANSKA MISELNOST	35
3. 1. Predkonfucijanski kulturni in filozofski temelji	35
3. 2. Razvoj konfucijanske civilizacije	36
3. 3. Univerzalna harmonija	38
3. 4. Dobrohotno vladanje	40
3. 5. Moralna hierarhija	42
3. 6. Družbeni odnosi	44
3. 6. 1. Pieteta v družini.....	45
3. 6. 2. Lojalnost v državi.....	46
3. 7. Teorija popravljanja imen	47
4. ČLOVEKOVE PRAVICE NA KITAJSKEM	50
4. 1. Srečanje dveh civilizacij	50
4. 2. Sprejemanje ideje človekovih pravic	52
4. 3. Človekove pravice v obdobju Republike Kitajske (1911–1949)	54
4. 4. Ideja človekovih pravic v Ljudski republiki Kitajski	58
4. 4. 1. Socialistično sprejemanje ideje človekovih pravic do leta 1978.....	58
4. 4. 2. Postopno spreminjanje odnosa do človekovih pravic po letu 1978	61
4. 4. 3. Oblikovanje nove politike do človekovih pravic in postopno oživljanje konfucijanstva po letu 1989	63
5. SKLEP	67
6. UPORABLJENI VIRI	71
6. 1. Primarni viri	71
6. 2. Sekundarni viri	74

1. UVOD

Dejanski začetki razvoja človekovih pravic, katerih ideja se je pojavila v okviru zahodne miselne tradicije, segajo v 17. stoletje v obdobje razsvetljenstva. Kot posledica pojava moderne družbe se je razvil tudi nov individualističen pogled na človekovo naravo. V skladu s tem so politični filozofi tistega časa iskali teorijo, ki bi posamezniku zagotovila naravne in prirojene pravice in svoboščine, ki bi predstavljale protiutež despotizmu evropskih absolutističnih vladarjev. Razsvetljenski filozofi, kot so Locke, Rousseau, Grotius in Hobbes, so s tem namenom razvili teorijo 'naravnega stanja', po kateri naj bi bili vsi ljudje enaki, pripadale naj bi jim naravne in neodtujljive pravice. Filozofi so učili, da svobodni in neodvisni posamezniki zapustijo 'naravno stanje' šele, ko se med seboj dogovorijo in izberejo politično avtoriteto, ki ji podelijo pristojnost varovanja svojih pravic. V tej luči človekove pravice niso odvisne od države, temveč so naravne in prirojene pravice, ki pripadajo vsakemu avtonomnemu in suverenemu posamezniku. Takšno dojemanje človekovih pravic, ki je še vedno v veljavi, predstavlja ideološko podlago univerzalnim človekovim pravicam, kot so zapisane v Splošni deklaraciji človekovih pravic (SDŠP)¹ in obeh paktih, tj. Mednarodnem paktu o državljanskih in političnih pravicah² ter Mednarodnem paktu o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah.³ V teh treh dokumentih zapisane človekove pravice sprejema večina držav. Pravice so sprejete kot univerzalne, kar pomeni, da pripadajo vsakemu človeku, ne glede na spol, narodnost, raso, vero, politično prepričanje, jezik ali katero koli drugo osebno okoliščino.

Kljub temu je univerzalnost ideje človekovih pravic pogosto postavljena pod vprašaj, saj človekove pravice temeljijo na miselnih predpostavkah neodtujljivosti človekovega dostojanstva in svobode ter enakosti vseh posameznikov. Te predpostavke so se razvile izključno v okviru zahodnoevropske miselnosti, ki se je kasneje z evropskimi priseljenci razširila tudi v Severno in Južno Ameriko ter Avstralijo. Zaradi geografsko in kulturno pogojenega nastanka ideje se pojavlja vprašanje, ali je univerzalnost koncepta vprašljiva

¹ Splošna deklaracija človekovih pravic (*Universal Declaration of Human Rights*; Resolucija Generalne skupščine Organizacije združenih narodov (GS OZN) 217A (III), sprejeta 10. decembra 1948). Dostopna na <http://www.unhchr.ch/udhr/lang/slv.htm> (7. 11. 2003).

² Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah (*International Covenant on Civil and Political Rights*; Resolucija GS OZN 2200A (XXI), sprejeta 16. decembra 1966, velja od 23. marca 1976). Dostopen na http://www.unhchr.ch/html/menu3/b/a_ccpr.htm (7. 11. 2003).

³ Mednarodni pakt o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah (*International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*; Resolucija GS OZN 2200A (XXI), sprejeta 16. decembra 1966, velja od 3. januarja 1976). Dostopen na http://www.unhchr.ch/html/menu3/b/a_cescr.htm (7. 11. 2003).

zaradi kulturne ekskluzivnosti po eni strani, po drugi strani pa zaradi obstoja drugih miselnih tradicij, ki ne poznajo družbenih vrednot, na katerih temelji ideja človekovih pravic.

V tem duhu vse od leta 1993, predvsem od regionalnega pripravljalnega sestanka v Bangkoku⁴ na Svetovno konferenco o človekovih pravicah na Dunaju,⁵ narašča število in kompleksnost znanstvenih razprav o t. i. azijskih vrednotah, ki naj bi bile v nasprotju z zahodnimi vrednotami svobode in enakosti, na katerih temelji ideja univerzalnih človekovih pravic. Čeprav Azija niti versko niti filozofsko ni homogena enota, se je v mednarodni skupnosti uveljavil izraz azijske vrednote, ki jih poudarjajo nekatere države vzhodne in jugovzhodne Azije; med njimi Ljudska republika Kitajska, Singapur in Malezija. Glasniki azijskih vrednot⁶ zastopajo stališče, da je ideja človekovih pravic, kot se je razvila na zahodu, neprimerna za azijske države, ki poudarjajo pomembnost družbe in države pred posameznikom. Po njihovem mnenju naj bi t. i. azijske vrednote izhajale iz tradicionalnega konfucijanskega sistema mišljenja, ki je dolga stoletja predstavljal temelj socialne in politične etike, državne doktrine in sistema vrednot tradicionalne Kitajske, kasneje pa se je kulturno razširil na prostor jugovzhodne Azije, Japonske in Koreje.

Konfucijanstvo velja za komunitarni sistem, znotraj katerega je vsak posameznik kot samostojna in najmanjša enota družbene strukture relativno nepomemben. Precej pomembnejša je širša skupnost, tj. družba oz. država. Naloga posameznika v konfucijanski družbeni ureditvi je, da deluje v dobro obeh in tako prispeva svoj delež k zagotavljanju družbene harmonije, ki je predpogoj za uspešno delovanje države. Konfucijanstvo ne pozna pravic posameznika, temveč poudarja njegove dolžnosti do samega sebe, družbe in države. Po drugi strani mora tudi vladar izpolnjevati svoje dolžnosti; samo z dobrohotnim vladanjem je namreč mogoče zagotoviti in vzdrževati družbeni red in harmonijo.

V naslednici konfucijanske tradicije Ljudski republiki Kitajski (LRK) so elementi konfucijanstva še vedno prisotni, čeprav je bilo konfucijanstvo že po propadu zadnje kitajske

⁴ V okviru regionalnih priprav (Bangkok, 29. marec–2. april 1993) na Svetovno konferenco o človekovih pravicah na Dunaju (14.–25. junij 1993) je 49 azijskih držav sprejelo skupno deklaracijo, t. i. Bangkoško deklaracijo (*World Conference on Human Rights, Report of the Regional Meeting for Asia of the World Conference on Human Rights*). Dostopna na <http://www.unhchr.ch/html/menu5/wcbangk.htm> (12. 11. 2003).

⁵ *World Conference on Human Rights*, Vienna, Austria. Predstavniki 171 držav so 25. junija 1993 na Svetovni konferenci Združenih narodov o človekovih pravicah sprejeli Dunajsko deklaracijo in program aktivnosti (*Vienna Declaration and Programme of Action*). Dostopna na [http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/\(Symbol\)/A.CONF.157.23.En?OpenDocument](http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/(Symbol)/A.CONF.157.23.En?OpenDocument) (12. 11. 2003).

⁶ Glasniki azijskih vrednot nasprotujejo univerzalnosti človekovih pravic ter se zavzemajo za njihovo relativizacijo, utemeljeno s t. i. azijskimi vrednotami (von Albertini-Mason, 2004: 86). Na konferenci o človekovih pravicah na Dunaju so to stališče najbolj trdno zastopali: predstavnik LRK Liu Huaqiu (del njegovega govora je dostopen v Loh, 1995: 157), singapurski zunanji minister Wong Kan Seng (del govora je dostopen v Loh, 1995: 157), singapurski premier Lee Kuan Yew (Loh, 1995: 157) ter malezijski premier Matahir Mohamad (del govora je dostopen v Tatsuo, 1999: 27).

dinastije Qing (1644–1911) in po ustanovitvi Republike Kitajske (1911–1949) zavrnjeno in označeno za miselnost, ki podpira fevdalno družbeno ureditev. Tudi po ustanovitvi LRK (1949) konfucijanstvo ni le preživel – v družbi in političnem življenju sodobne Kitajske je dobilo nov zagon, med drugim v uradnih stališčih in izjavah voditeljev LRK, ki se nanj naslanjajo tudi v povezavi s človekovimi pravicami. LRK kot članica glasnikov t. i. azijskih vrednot poudarja konfucijanske vrednote, ki naj bi postavile pod vprašaj univerzalnost človekovih pravic.

Že sam obstoj zahodu nasprotnih družbenih vrednot, npr. konfucijanskih, bi lahko postavil pod vprašaj univerzalnost koncepta človekovih pravic. Čeprav so azijske države v 7. členu Bangkoške deklaracije »poudarile univerzalnost, objektivnost in neselektivnost vseh človekovih pravic ob hkratnem izogibanju dvojnemu standardu pri implementaciji človekovih pravic in njihovi politizaciji«, so te iste države tudi poudarile (8. člen), da so »človekove pravice po svoji naravi sicer splošne, vendar jih je potrebno obravnavati v okviru dinamičnega in razvijajočega se procesa mednarodnega določanja meril, pri čemer je treba upoštevati pomen narodnih in področnih posebnosti ter različna zgodovinska, kulturna in verska ozadja.«

Na osnovi navedenega domnevam, da lahko obstoj tradicionalne konfucijanske miselnosti, kot se je razvila na Kitajskem in je še vedno prisotna v LRK, postavi pod vprašaj univerzalnost človekovih pravic. Konfucijanska miselnost namreč ne pozna v sodobni mednarodni skupnosti razumljene ideje človekovih pravic, saj ne vsebuje elementov, ki znotraj zahodne miselne tradicije predstavljajo njen temelj, tj. posameznikova svoboda in enakost ter avtonomija njegovega odločanja.

Diplomsko delo je razdeljeno na štiri dele. V prvem delu bom predstavila razvoj zahodnoevropske miselnosti, v okviru katere se je razvil koncept univerzalnih človekovih pravic. Pri tem se bom najprej osredotočila na razvoj idej svobode in enakosti ter na spoštovanje človekovega dostojanstva v zgodovinskih obdobjih grške antike, zgodnjega krščanstva in srednjega veka. Pri analizi bom uporabljala izvorna dela evropskih filozofov in sekundarno literaturo, tj. analize in interpretacije besedil kasnejših avtorjev. Nato bom predstavila pojav moderne družbe kot odgovor na družbene in politične spremembe pojava moderne države in kapitalistične tržne ekonomije ter družbene odnose v okviru liberalistične države, katerih vrednote predstavljajo temelje moderne ideje človekovih pravic. Poleg tega bom s pomočjo primarnih virov (mednarodnih dokumentov s področja varstva človekovih pravic) in sekundarne literature analizirala tudi koncept in vsebino človekovih pravic, kot jih razumemo v sodobni mednarodni skupnosti, vključno z njihovo univerzalnostjo.

V drugem poglavju bom najprej predstavila konfucijansko miselnost, kot se je prvotno razvila na območju Kitajske in se kasneje razširila na širše območje vzhodne Azije. Pri analizi konfucijanske miselnosti se bom osredotočila predvsem na proučevanje družbene ureditve oz. družbenih odnosov ter na vlogo posameznika v družbi in državi. Pri tem bom uporabljala tako primarne vire (izvirna dela Konfucija in Mencija) kot tudi sekundarno literaturo (kasnejše interpretacije Konfucijevih in Mencijevih del).

Tretje poglavje bo posvečeno srečanju konfucijanstva z modernimi idejami zahodnega izvora, vključno z idejo človekovih pravic. V prvem delu se bo poglavje osredotočalo na srečanje dveh civilizacij; v drugem delu bo proučevalo sprejemanje in razumevanje ideje človekovih pravic ob koncu dinastije Qing (1644–1911) ter v obdobju Republike (1911–1949); v tretjem delu pa se bo osredotočalo na interpretacijo ideje človekovih pravic v LRK po letu 1949. Pri analizi bom uporabljala tako primarne (govori državnih vodij in uradni dokumenti, ki jih je objavila kitajska oblast, predvsem ustave in bele knjige LRK o človekovih pravicah) kot tudi sekundarne vire.

V sklepnem poglavju bom strnila ugotovitve in ovrednotila veljavnost zastavljene hipoteze.

Izpostaviti je treba tudi omejitve, ki bodo zastavljene pri analizi. Analiza ideje človekovih pravic in preverjanje njene univerzalne veljavnosti bosta potekali predvsem na teoretični oz. konceptualni ravni. Proučevanje dejanske prakse varstva človekovih pravic ne spada v področje mojega raziskovanja, čeprav se je temu, predvsem z zgodovinsko razvojnega vidika, skoraj nemogoče izogniti.

Pri analizi konfucijanske miselnosti se omejujem na tradicionalno konfucijanstvo, tj. na izvorni nauk ustanovitelja konfucijanstva Konfucija in na njegovega najvplivnejšega naslednika Mencija.

Nujno je poudariti dejstvo, da je precej uporabljene literature o konfucijanstvu zahodnega izvora in interpretirano s pomočjo zahodnih miselnih vzorcev in konceptov, ki so poznani zahodnemu svetu. Poleg tega je tudi samo delo zahodnega izvora, interpretirano z zahodnimi koncepti in napisano v zahodnem jeziku, kar seveda lahko vodi v nenamerno in pogosto neizogibno subjektivnost raziskave.

2. ZAHODNOEVROPSKA MISELNOST IN ZGODOVINA IDEJE ČLOVEKOVIH PRAVIC

2. 1. ANTIČNI IDEOLOŠKI IN POLITIČNI TEMELJI IDEJE ČLOVEKOVIH PRAVIC

Znanstveni in filozofski dosežki grške antike tvorijo temelj zahodne civilizacije in zibelko zahodne miselnosti, politična filozofija antike pa predstavlja »duhovno dediščino, s katero se zahodna miselnost še danes preživlja« (Hirschberger, 1980: 9). Grška filozofska miselnost je tako zaslužna za razvoj mnogih filozofskih disciplin in nudi filozofske temelje za izgradnjo idej novega časa, med drugim tudi za idejo univerzalnih človekovih pravic (Kühnhardt, 1987: 40). Četudi »v starem veku ni bilo sistematičnega razmišljanja o pravicah, ki pripadajo človeku kot takemu« (Simič, 1997: 29), je antika pripomogla k oblikovanju ideje človekovih pravic z razvojem racionalističnega⁷ naravnega prava, ne da bi se koncept človekovih pravic resnično razvil (Kühnhardt, 1987: 40).

Tako kot se je v obdobju antike domnevalo, da je vesolje urejeno hierarhično, so bile hierarhično urejene tudi države (Kesselring, 2000: 42). Te še niso temeljile na individualizmu in na teoriji družbene pogodbe, pač pa na ideji skupnosti, »družba in država nista bili ločeni« (Brieskorn, 1997: 25). Pravice posameznika oz. zahteve, ki bi jih ta lahko imel v odnosu do skupnosti, se niso mogle razviti, kajti, kot je pojasnil Vedross (1971: 16), »posamezniku so pripadale politične pravice, ne kot individuumu, pač pa kot članu skupnosti«.⁸ Posledično tudi individualizem v takratnem svetu ni mogel zaživeti (Danford, 2000: 10).

Tudi v domeni filozofskih razprav še ni prišlo do razvoja individualnih človekovih pravic, se je pa zato razvilo t. i. naravno pravo, ki tvori temelj in merilo vseh pozitivnih

⁷ Za antično filozofijo je značilen racionalizem, tj. prepričanje, da je struktura sveta razumska oz. logična, zakonita in predvidljiva. Racionalizem temelji na spoznavno-teoretski postavki, ki je nasprotna čutni zaznavi. V človeškem razumu vidi samoumeven in od zunanjih vplivov neodvisen spoznavni organ. Prvi pomembni teoretik racionalizma je bil Platon (Hirschberger, 1980: 99).

⁸ V mnogih mestih, celo republikah, je bil posameznik popolnoma podrejen ciljem države. V Šparti in kasneje v zgodnjem obdobju Rimskega cesarstva je bila državljanova dolžnost 'proizvajati' otroke za namene vojske in na zahtevo državne oblasti tudi žrtvovati svoje življenje za dobro države (Danford, 2000: 6).

pravnih pravil.⁹ Naravno pravo je razvila filozofska šola sofistov.¹⁰ Ti so povelečevali enakost vseh ljudi, kar so utemeljili z dejstvom, da je narava ustvarila vse ljudi enake, neenakosti pa izhajajo iz zakonov, ki jih je ustvaril človek (Eterovich, 1973: 25). Za nadaljnji razvoj naravnega prava, ki je kasneje služilo kot moralna osnova pozitivnemu pravu, sta zaslužna predvsem Platon (427–347 pr. n. št.) in njegov učenec Aristotel (384–322 pr. n. št.). Oba sta razumela naravno pravo kot univerzalno naravno pravičnost (*natural justice*) (*ibid.*: 28).

V skladu s Platonovim naukom pravičnost predstavlja idealno pravičnost, tj. harmonijo v *polisu*¹¹ in v človekovi duši (Plato, 1961: 667). Politična pravičnost bo nastopila šele, ko bodo vsi trije družbeni sloji – vladarji, vojaki in kmetje – delovali v skladu s svojimi odgovornostmi (*ibid.*). Platon pri svojem nauku o pravičnosti ne omenja razreda sužnjev, ki je v času grške antike pogosto predstavljal skoraj tretjino mestnega prebivalstva (Popper, 1973: 169). Po drugi strani je povelečeval vladavino tistih, ki so bili za to poklicani in naj bi posedovali moč narave ter določene sposobnosti vodenja (*ibid.*).

Zaradi prepoznanja dinamičnega koncepta človekove narave, njegove etike in moralnega razumevanja prava lahko za snovalca naravnega prava označimo Aristotela (Eterovich, 1972: 35). Oestreich ugotavlja (1968: 15), da je Aristotel videl naravno pravo kot del za politično skupnost veljavnega pozitivnega prava. Pravo in pravičnost (*law and justice*), ki sta za Aristotela »prej moralni kot pravni pojem« (Eterovich, 1972: 34), lahko vladata samo znotraj *polisa*¹² in predstavljata moralno zagotovilo človekovemu dostojanstvu. Tudi Aristotelu je bilo načelo dejanske enakosti tuje. Zanj so bili ljudje delno svobodni, delno sužnji, ki so se od svobodnih ljudi razlikovali tako duhovno kot telesno (Oestreich, 1968: 16).

Po eni strani je bilo »suženjstvo v tistem času na splošno videno ne samo kot koristno, ampak tudi kot pravično« (*ibid.*), saj so »antični filozofi v imenu naravnih zakonov opravičevali dejansko neenakost ljudi pred političnimi zakoni takratne družbene ureditve«

⁹ Oestreich (1974: 18) navaja, da je pozitivno kodificirano pravo, ki obvladuje današnje življenje, ustvaril človek, zato ostaja nepopolno. Razvoj političnih, družbenih in gospodarskih odnosov, prav tako kot spremembe v duhovnem življenju, vodijo k vedno novemu oblikovanju pozitivnih zakonov. Naravno pravo deluje na drugi ravni. Njegov izvor je v religioznem pojmovanju Bog, v filozofskem pojmovanju pa predstavlja njegovo vodilo razum. Naravno pravo je večno in samo po sebi umevno in služi kot moralna norma pozitivnemu pravu, ki se mora po njem zgledovati (*ibid.*).

¹⁰ Ime sofisti je oznaka za skupino grških potujočih filozofov in retorikov, ki so, v zameno za plačilo, nudili politično izobraževanje. Njihov nauk je vseboval retoriko, poezijo in etiko. Bistvo njihovega filozofskega motrenja je subjektivnost človeka, njegova etika in spoznavna teorija. Najpomembnejši element njihove filozofije je skepticizem v več oblikah: v obliki fenomenalizma, empirizma, relativizma. Domet filozofije so razširili na politična, jezikovna, etična in pravna vprašanja in tako vtisnili pečat razvoju filozofije (Hirschberger, 1980: 53). Kot potujoči filozofi in retoriki so sofisti spoznali mnogo različnih zakonov in navad, ob tem so prišli do spoznanja, da je človekova narava povsod enaka (Eterovich, 1972: 23).

¹¹ *Polis* je oznaka za grško antično politično mestno skupnost, ki je bila urejena in je tudi delovala kot samostojna državnica. Dve najpomembnejši v grški antiki sta bili Atene in Šparta (Roberts, 1997: 38).

¹² Aristotel je razumel *polis* kot naravno politično skupnost, človeka pa kot politično žival (Eterovich, 1972: 33).

(Kühnhardt, 1987: 42). Po drugi strani pa gre med posebne dosežke antike vsekakor šteti manifestacijo ideje enakosti (*ibid.*: 45), ki je resnično prišla do izraza šele pri stoikih.

Stoiki¹³ so zaslužni za nadaljnji razvoj naravnega prava, ki je odločilnega pomena na poti razvoja moderne ideje človekovih pravic (Kühnhardt, 1987: 43). Naravno pravo so izpeljali iz osnovnega načela, da so vsi ljudje enaki (Russell, 2003: 288).¹⁴ Ker je vsak posameznik del narave in tako tudi del univerzalnega razuma, poseduje, ne glede na svoj status, bogastvo in poreklo, nedotakljivo dostojanstvo in pravico do spoštovanja (Hartwich, 1968: 70). V tem etičnem pogledu na načelo enakosti je naravno pravo prišlo do izraza v obliki »naravnega reda ljudi« (Strauss, 1977: 131).

Ne glede na dosežke stoične filozofije je v času antike pomembnost *polisa*, tj. politično organizirane skupnosti, dejansko vedno prevladala nad naravnopravnimi predstavami o človekovi enakosti. Tudi v realnem družbenopolitičnem življenju ljudi sta bila država in pozitivno pravo pomembnejša kot moralne naravnopravne norme. O človekovih pravicah oz. njihovi izpeljavi iz človekove narave v tistem času še ne moremo govoriti. Hkrati pa velja tudi obratno. »Dokler naravno pravo ne postane temelj državnim oblikam, standardom in pravnim pravilom, ostaja samo filozofija« (Kühnhardt, 1987: 45). Tej dilemi sta bili izpostavljeni tako stoična filozofija kot kasneje tudi zgodnja krščanska miselnost, ki se je na območju Sredozemlja razširila in uveljavila v obdobju pozne antike, natančneje v obdobju Rimskega cesarstva (27 pr. n. št.–476 n. št.).

Jezus Kristus, začetnik krščanske vere, je učil, da je vsak posameznik pomemben v očeh Boga; tako sta postala dostojanstvo in celo svetost vsakega človeškega življenja temeljni etični načeli že v zgodnjem krščanstvu. Tako v Stari zavezi¹⁵ izraženo načelo enakosti vseh ljudi pred Bogom¹⁶ predstavlja osrednji religiozno etični temelj za razvoj človekovih pravic (Bielefeld, 1998: 118; Oestreich, 1968: 19). V Novi zavezi¹⁷ pride celo do okrepitve ideje enakosti skozi podobo 'božjega otroka'. »Ker svoboda božjih otrok, enakost vseh ljudi in

¹³ Stoiki so dobili ime po krajevnom imenu zbirališča, kjer je svoj nauk širil ustanovitelj te šole Zenon v 3. stoletju pred našim štetjem. Stoična šola slovi po svojih naukih o logiki, fiziki in etiki (Hirschberger, 1980: 247).

¹⁴ Predvsem utemeljitelj stoične filozofije Zenon (336–270 pr. n. št.) se je zavzemal za popolno enakost vseh ljudi, njihovo delitev na različne razrede je obsojal. Naslanjal se je na načelo naravnega prava, ki vsem ljudem zaradi njihove enake razumske narave podeljuje enak pravni položaj (Bielefeld, 1998: 119).

¹⁵ Stara zaveza je poleg Nove zaveze del krščanskega Svetega pisma in je nastala večinoma v 1. stoletju našega štetja (Der Brockhaus in Fünfzehn Bändern, 2002: 2. knjiga: 115-17).

¹⁶ »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril /.../« (Sveto pismo, Stara zaveza: Gen., 1: 26). Krščanstvo nosi univerzalno sporočilo, kajti vera osvobaja in združuje vse, ki verujejo v eno ime (Danford, 2000: 13). »Ni ne Juda ne Grka, ni ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske: kajti vsi so eden v Jezusu Kristusu« (Sveto pismo, Nova zaveza: Gal., 3: 28). Krščanstvo dojema ljudi kot med seboj enake, ker imajo vsi skupno predstavo o Bogu, hkrati pa so vsi grešniki (Oestreich, 1968: 19).

¹⁷ Nova zaveza je sestavljena iz 27 knjig, od tega je pet zgodovinskih (Evangeliji in Zgodbe apostolov), 21 je naukov v obliki pisem ter Janezovo razodetje (Der Brockhaus in Fünfzehn Bändern, 2002: 2. knjiga: 115-17).

solidarnost vernih sovpadajo« (Luck, 1977: 22), je po Oestreichovem (1974: 36) mnenju »trojnost svobode, enakosti in solidarnosti, ki so temelj človekovih pravic, najti že v Novi zavezi«.

Idejo enakosti so naprej razvijali krščanski duhovniki in filozofi, kot je Avguštin (354–430 n. št.), ki je učil, da noben človek ne poseduje od Boga dane pravice, da bi vladal nad drugimi ljudmi (Oestreich, 1974: 20). Avguštin meni, da je naravno pravo najbolje izraženo v zlatem pravilu Matejevega evangelija: »Ne stori drugemu, kar ne želiš, da bi bilo storjeno tebi« (Eterovich, 1972: 49), kar je drugače povedan Jezusov izrek: »Tako torej vse, kar hočete, da bi ljudje storili vam, tudi vi storite njim!« (Sveto pismo, Nova zaveza: Mat., 7: 12).

Krščansko naravno pravo, ki vsebuje najvišje božje zakone, velja za vse ljudi, pri tem pa poudarja predvsem dolžnosti, ki so naložene vsakemu posamezniku kot delu človeške družbe in kot sestavnemu delu kozmičnega reda, ki ga oblikuje Bog (Eterovich, 1973: 48). Sveto pismo poudarja dolžnosti, tj. predvsem dolžnosti do Boga, ne poudarja pa pravic (Henkin, 1978: 5). Tudi o pravni enakosti vseh ljudi v času zgodnjega krščanstva ne moremo govoriti, kajti tako Stara kot Nova zaveza suženjstva nista opredeljevali kot spornega (Bielefeld, 1998: 122).¹⁸ Enakost božjih otrok se kaže na idejni ravni, na dejanski pa ne, na kar jasno kaže tudi Pavlov nasvet v prvem pismu Korinčanom, da naj »vsak ostane v tistem stanu, v katerem je bil poklican« (Sveto pismo, Nova zaveza: Kor., 7: 20).

Kljub temu, da lahko med posebne dosežke antike in zgodnjega krščanstva štejemo manifestacijo ideje idealne enakosti (Kühnhardt, 1987: 45), do dejanske družbene uveljavitve te ideje ni prišlo. Prizadevanje za zaščito človekovih svoboščin, za priznanje temeljnih pravic in za neodvisnost človekovega življenja v okviru države je deloma prišlo do izraza šele po obdobju antike, torej v srednjeveškem fevdalnem sistemu (*ibid.*: 48).

2. 2. SREDNJI VEK

2. 2. 1. POGODBE O OMEJITVI OBLASTI

Po propadu Rimskega cesarstva leta 467 našega štetja se je v Evropi končalo obdobje antike in nastopil je fevdalni red, znotraj katerega se je oblikovala t. i. stanovska država,¹⁹ v

¹⁸ Na to jasno kaže zgodba, v kateri Pavel, kljub temu da pošlje pobeglega sužnja Onesima nazaj k njegovemu gospodarju, tega prosi, naj sužnju v krščanski bratski ljubezni odpusti in naj ga ne kaznuje (Hilpert, 1991: 97).

¹⁹ Srednjeveška stanovska država, ki je temeljila na hierarhični ureditvi, je bila sestavljena iz dveh stanov, tj. plemstva in podložnikov. Znotraj stanov so se oblikovali tudi posebni razredi: npr. v razredu svobodnih

kateri so fevdalni gospodje, ki so predstavljali najvišji stan, želeli sodelovati tudi pri izvajanju oblasti. Njihov boj za omejitev kraljeve oblasti je vodil do priznanja t. i. svoboščin, zapisanih v obliki zagotovil ali pogodb med kraljem in stanovni, ki jih Oestreich (1968: 25) označuje kot »zgodovinsko politične korenine kasnejših človekovih pravic«.²⁰

Najbolj poznana pogodba o omejitvi oblasti je angleška *Magna Charta Libertatum*,²¹ sprejeta leta 1216, ki je postala simbol nadaljnega prizadevanja za razvoj človekovih pravic (Kühnhardt, 1987: 51).²² V njej so se izrazile pravice in privilegiji, omejeni na ozek krog ljudi, ki so se nahajali na samem vrhu fevdalnega reda, torej na fevdalno plemstvo (*ibid.*: 50).²³ V listini, sestavljeni iz 63 členov, je najbolj poznan 39. člen, ki zagotavlja nedotakljivost osebnosti in zasebne lastnine. Na osnovi tega člena sta osebnost in lastnina »nedotakljivi in zaščiteni pred kraljevo samovoljo« (Voigt, 1948: 10). Ker *Magna Charta Libertatum* podeljuje pravice in svoboščine le najvišjemu stanu, tj. plemstvu, Kühnhardt (1987: 50) ugotavlja, da listina zagotavlja svoboščine že svobodnim.

Tudi na območju kontinentalne Evrope so pravice in dolžnosti pripadale predvsem fevdalni gospodi. S pogodbo *Joyeuse Entree* iz leta 1356 je vojvoda vojvodine Brabant (danes Belgija) stanovom pisno potrdil že obstoječe pravice: plemstvu je bila potrjena pravica do sodelovanja pri pomembnih političnih odločitvah, npr. njihovo soglasje je bilo potrebno pri vojni napovedi in sklepanju zavezništov. Če je vojvoda kršil načela dogovora, njegovi podložniki niso bili več zavezani spoštovati njegovih odlokov (Kühnhardt, 1987: 51).²⁴

Skozi pogodbe o vladavini so bile izborjene stanovske svoboščine v visokem in poznem srednjem veku tudi v Nemčiji, na Madžarskem, Poljskem, Švedskem in Portugalskem. Težnja po samostojnosti in neodvisnosti je silila stanove znotraj kneževin, da so se iztrgali izpod

plemičev se je na vrhu hierarhije nahajal kralj, pod njim so bili manjši fevdni gospodje oz. vazali in duhovščina. Naloga fevdalne gospode je bila zaščititi razred nesvobodnih podložnikov, tj. kmetov. V srednjem veku se je za pravice in svoboščine bojeval le prvi stan, tj. plemstvo, ki je od kralja zahtevalo priznanje svoboščin (Roberts, 1997: 149-51).

²⁰ Najstarejši te vrste je sporazum, s katerim so si stanovski zastopniki škofov, plemičev in meščanov iz Leona (današnja Španija) na stanovskem zboru (*Cortes*) te delne španske kraljevine leta 1188 od kralja Alfonza IX. pridobili in potrdili pravico do varstva že obstoječega običajnega prava, pravico obtoženega do obravnavanja v skladu s predpisi, pravice stanov, da sodelujejo pri posvetovanjih in dogovarjanjih o vseh pomembnih državno-političnih vprašanjih, kot sta sklepanje pogodb in napovedovanje vojne, prav tako tudi neodtujljivo pravico do življenja in spoštovanja kot tudi do stanovanja in lastnine (Oestreich, 1974: 13).

²¹ *Magna Charta Libertatum*, sprejeta leta 1216. Dostopna na http://www.univ.trieste.it/~storia/GuidoOnLine/Magna_Charta.htm (11. 2. 2004).

²² Ta dokument predstavlja omejitev monarhije in prvi zametek ustavnosti. Dejansko predstavlja *Magna Charta Libertatum* neke vrste 'statut pravic fevdalnega plemstva', to pomeni neke vrste zgodnji ustavni instrument za ohranjanje obstoječega fevdalnega reda (Kühnhardt, 1987: 51).

²³ Delitev prebivalstva na stanove religiozne in posvetne narave je predstavljala osnovno načelo državne ureditve vse do nastanka absolutistične države v novem veku in s tem povezanega nastanka meščanstva in meščanskega reda (Kühnhardt, 1987: 48).

²⁴ Tukaj se prvič pojavijo zametki pravice do upora, ki se je kasneje izrazila v sholastični filozofiji in teologiji (Kühnhardt, 1987: 51).

oblasti kneza. Kljub temu priznanje svoboščin ni pripeljalo do nobenih v državni ureditvi prepoznanih človekovih pravic. Ujeta v stanovske strukture, srednjeveška družba še vedno ni prepoznala posameznika in njegovega dostojanstva kot temelja in hkrati omejitve takratne politične ureditve (*ibid.*).

Tudi v okviru filozofske misli srednji vek ni pripeljal do uveljavitve ideje človekovih pravic. V tem obdobju, okrog leta 800, se je razvila in uveljavila sholastična filozofija,²⁵ ki je utrdila idejo enakosti vseh ljudi pred Bogom oz. natančneje enakosti njihove narave.

2. 2. 2. SHOLASTIČNA NARAVNOPRAVNA MISELNOST

Sholastična filozofija, ki je pomembna za nadaljnji razvoj naravnega prava, se ukvarja z iskanjem resnice, ki jo je po prepričanju sholastikov mogoče najti samo v določenih vplivnih virih, npr. v Svetem pismu ali pri Aristotelu.²⁶ Tudi najpomembnejši filozof srednjeveškega krščanskega naravnega prava Tomaž Akvinski (1225–1274) se je v svojih diskusijah o naravnem pravu naslanjal na Aristotela in povezal božjo avtoriteto države z določenimi pravicami človeka v okviru krščanskega reda (Oestreich, 1974: 23). Še vedno je bilo naravno pravo rezultat razuma: »/.../ k naravnemu pravu spadajo vse tiste stvari, s katerimi je človek naravno povezan. Zato je za človeka najprimerneje, da ravna skladno z razumom« (Aquino, 1944: 777). V tem smislu je naravno pravo neločljivo povezano s človekom, še več, naravno pravo temelji na človekovi razumski naravi (Eterovich, 1972: 52). Za Akvinskega vsebuje naravno pravo nespremenljivost, univerzalnost, enotnost in neuničljivost (*ibid.*). Vsako drugo pravo, npr. takšno, ki ga ustvari človek, je po njegovem mnenju veljavno le, če je izpeljano iz naravnega prava. V primeru, da pride do kolizije med naravnim in pozitivnim pravom, naravnopravno pravilo prevlada nad pozitivnim pravnim pravilom (Russell, 2003: 633).

Za Tomaža Akvinskega je prva značilnost pravice enakost (Eterovich, 1972: 57). Tudi on enakost ljudi opredeljuje kot enakost pred Bogom, svoboda posameznika je pojmovana kot notranja svoboda (Hartwich, 1968: 70).²⁷

²⁵ Sholastična filozofija je krščanska filozofija, ki se je na začetku razvijala samo v samostanih in dvornih šolah. Ena njenih najpomembnejših značilnosti je podrejenost cerkvi (Der Brochkaus in Fünfzehn Bändern, 2002: 12. knjiga: 324).

²⁶ Aristotel je za sholastično filozofijo izrednega pomena. Kot utemeljitelj racionalnega naravnega prava je »znotraj sholastične filozofije dosegel prav tak status kot duhovni očetje« (Russell, 2003: 462).

²⁷ Kot nadaljevanje antične miselnosti, tudi po njegovi teoriji vsi ljudje nimajo enakega družbenega statusa; to utemelji z dejstvom, da je družbeni status posamezniku dan od Boga. Tako kot Aristotel pred njim, tudi on dojema suženjstvo kot pravično (Welzel, 1962: 63).

Poleg že omenjene krščanske enakosti vseh ljudi pred Bogom je tomistično²⁸ oživljanje antičnega racionalizma kot temelja krščanskega reda pripeljalo do oblikovanja pravice do neposlušnosti in upora v primeru tiranije ter k jasni zahtevi po priznanju človekovega dostojanstva (Kühnhardt, 1987: 53). V tem smislu se dojema krščansko sholastično naravnopravno teorijo kot »prehod med antičnim racionalnim pravom in sekularnim naravnim pravom, ki je zaznamovano z zavezanostjo posameznikov državi in ne večni cerkveni ureditvi« (*ibid.*).

Srednji vek, tako kot že prej obdobje antike, ni prinesel manifestacije človekovih pravic v modernem pomenu besede (Kühnhardt, 1987: 55). Simič (1997: 23) ugotavlja, da antična in srednjeveška družba nista niti konceptualno niti praktično izoblikovali oz. zagotavljali človekovih pravic. Na politično družbenem področju je razlika med svobodnimi in nesvobodnimi ostala. Tudi nekatere zelo vplivne filozofske ali teološke doktrine so človeka opredeljevale predvsem kot del družbenega organizma, ki mu je bil posameznik eksistenčno podrejen in v okviru katerega je imel dodeljeno družbeno vlogo, ki ga je lahko postavljala v družbeno zapostavljen položaj nasproti drugim privilegiranim posameznikom. Posameznik je bil s tem primarno postavljen v funkcijo idealnega razvoja skupnosti, kar je seveda v nasprotju s koncepcijo človekovih pravic, ki sicer ne zanika posameznikove družbene funkcije, vendar postavlja v ospredje posameznikovo svobodo oziroma dostojanstvo (Cerar, 1993: 56-7). Kljub temu, da se sam pojem človekovih pravic ni izkristaliziral, sta se oblikovali dve odločilni načeli, tj. etična kategorija človekove biti in politična koncepcija omejitve oblasti, ki predstavljata predhodnika temeljev ideje človekovih pravic (Kühnhardt, 1987: 55).

Ko je v začetku 16. stoletja srednjeveški politični in družbeni sistem začel razpadati, se je zaradi usihanja avtoritete cerkve in naraščanja ugleda znanosti tudi kultura novega veka začela spreminjati; postajala je vse bolj posvetna (Russell, 2003: 499). Oblast se je sekularizirala; na mesto cerkve so stopile vladajoče avtoritete vse močnejših posvetnih držav, dualistično stanovsko državo pa je zamenjala absolutistična država.²⁹ Kot posledica

²⁸ Beseda tomistično izhaja iz imena Tomaža Akvinskega in se nanaša na njegovo filozofijo oživljanja antičnega racionalizma (Der Brockhaus in Fünfzehn Bändern, 2002: 14. knjiga: 100).

²⁹ Absolutizem je zgodovinsko politični pojem oz. izraz za državno politični sistem v dobi poznega fevdalizma in zgodnjega novega veka – od 16. do 18. stoletja. To je bilo obdobje poglobljanja krize tradicionalnih institucij fevdalne družbenosti. Kapitalistična proizvodnja in trgovina sta vse bolj razkrajali stara družbenoekonomska razmerja, še zlasti odnose med plemstvom in kmeti oz. tlačani (Sruk, 1995: 7). Absolutistična država naj bi bila zmožna ohraniti tradicionalno družbeno strukturo, zavarovati interese in privilegije posvetne in duhovne elite. Absolutistični vladarji so dobili zakonodajno in izvršno oblast. Državni aparat je bil prenovljen in okrepljen (*ibid.*).

spremenjenih okoliščin, ki so vodile v novo družbeno ureditev, je prišlo tudi do spremembe v dojemanju mesta in vloge posameznika v družbi in državi.

2. 3. SPREMENJEN POGLED NA ČLOVEKA V NOVEM VEKU IN NASTANEK ČLOVEKOVIH PRAVIC

V 15. stoletju je zaradi vse večje razsipnosti in podkupljivosti moč cerkve začela upadati. Razširjena prodaja odpustkov in naraščajoče bogastvo cerkve sta med ljudstvom vzbujali vedno večje nezadovoljstvo. Odgovor na pričujočo situacijo je predstavljala reformacija,³⁰ ki je – izhajajoča iz zavračanja avtoritete cerkve in naraščanja pomena znanosti – s seboj prinesla tudi novo razumevanje človeka in narave (Danford, 2000: 49). Naslanjajoča se na renesanso³¹ ima ta miselnost individualističen značaj (Russell, 2003: 502). Reformacija je skupaj s protestantizmom³² in kalvinizmom³³ nemalo prispevala k oblikovanju in razširitvi ideje človekovih pravic (Oestreich, 1968: 31).³⁴

³⁰ Pod pojmom reformacija razumemo predvsem reformo cerkve. Izhaja iz humanizma in skupaj z njim ter renesanso predstavlja začetek moderne dobe. Za začetek reformacije velja objava 95 tez Martina Lutra leta 1517 proti trgovini z odpustki, nadaljevala se je s prevodom svetih tekstov v nemški jezik. Lutrov nauk se je hitro širil. Najprej ga je množično podprlo ljudsko gibanje, ki je proticerkveno naravnost povezovalo z gospodarskimi in družbenimi zahtevami. Kasneje so reformacijo podprli tudi deželni gospodje. S prevzemom nekaterih cerkvenih posesti so močno okrepili svoj položaj v razmerju do osrednje oblasti (Roberts, 1997: 255-60).

³¹ Renesansa je gibanje, ki se je sredi 14. stoletja pojavilo na območju Italije. Takratno visoko, klasično izobraženo meščanstvo se je začelo zgledovati po motu 'nazaj h koreninam' ter se tako odmaknilo od srednjeveške navezanosti na cerkveni in fevdalni red, hkrati pa je ustvarilo novo podobo posameznika, ki se je pri svojem delovanju naslanjal na lastne življenjske izkušnje, merila obnašanja in delovanja pa je iskal pri samem sebi (Hirschberger, 1980: 51). Takšno razumevanje posameznika predstavlja za renesanso značilni individualizem.

³² Oče protestantizma Martin Luter (1483–1546) je v svojem nauku o duhovništvu vseh vernih postavil posameznika v odgovornost pred Bogom; tako je posameznik pridobil samostojnost in samoodgovornost (Oestreich, 1974: 20). Naravnopravna nauka o prirojnih pravicah Luter ni podpiral, prav tako kot ni podpiral zahtev po meščanski enakosti in svobodi, ki naj bi izhajale iz treh krščanskih temeljnih pravic Božjega kraljestva: bratstva, enakosti in svobode (Bielefeld, 1998: 122). Njegova ostra delitev obeh področij – duhovnega kraljestva vere ter posvetnega kraljestva razuma in greha – je vodila do nauka o dvojnosti prava: na Božje naravno pravo in na posvetno naravno pravo. Slednje je služilo kot sredstvo za zagotavljanje 'zunanjega' miru: po pravilih naravnega prava je bil podrejeni dolžan ubogati gospodo. Pozitivno pravo je oz. naj bi bilo določeno z naravnim pravom. Vseeno pa je ponudilo podrejenim pravico do upora v primeru, da bi gospoda želela vladati tudi dušam – vendar samo v obliki prošenj in rotenja (Oestreich, 1974: 21).

³³ Kalvinizem je veja protestantizma, ki je dobila ime po Jeanu Kalvinu (1509–1564). Kalvin je poudarjal nujnost upora proti vsakršnemu nepravičnemu obravnavanju s strani oblasti. Zanj je odnos med gospodo in podložniki temeljil na vzajemnih obveznostih; oblastnik, ki je želel zagotoviti blagostanje ljudstva, je bil hkrati tudi dolžan zaščititi osebne svoboščine podrejenih, kajti pravici do življenja in lastnine sta naravni pravici in sta zaščiteni s pravico do upora (Oestreich, 1968: 32). Posebnost kalvinizma je v predstavi, da je Bog že na samem začetku vsakega posameznika preklel ali pomilostil. Posameznik, ki sicer ne pozna svoje usode, sme vendarle upati na pomilostitev, če se pokori in če skozi izpolnjevanje svojih zemeljskih dolžnosti pripomore k izboljšanju sveta. V skladu s tem je tudi »javno in zasebno življenje posameznika božja služba« (Roberts, 1997: 260-1).

³⁴ Jellinek (1964: 113) celo označi človekove pravice kot del protestantske kulturne zapuščine: »Ideja neodtujljivih, prirojnih pravic posameznika, ki so zakonsko utemeljene, ni političnega pač pa religioznega izvora. Kar je do danes veljalo kot rezultat revolucije, je v resnici proizvod reformacije.«

Razsvetljenstvo³⁵ je ustvarilo nov, sodoben evropski koncept človeka. Individualizem je našel pot v filozofiji. Besede znanega filozofa Decartesa 'mislim, torej sem' kažejo na spoznanje, da vsak človek izhaja iz svoje lastne narave, ki ne pripada nobenemu drugemu posamezniku ali celo državi (Russell, 2003: 607).³⁶

Bielefeld (1998: 30) ugotavlja, da je vzrokov za razvoj individualizma več. Ni jih moč najti samo v duhovnem razvoju razsvetljenstva, ampak predvsem v dinamiki takrat razvijajočega se zgodnjega kapitalizma.³⁷ S pojavom tržne ekonomije, ki temelji predvsem na neomejeni pravici do zasebne lastnine, je prišlo do postopne razgradnje temeljev tradicionalne družbe. Na mesto nosilcev tradicionalnih družbenih vlog v družbeni hierarhiji so stopili novi ločeni in samostojni posamezniki (Donnelly, 1989: 64). Hlepenje po svobodi ni bilo več samo abstraktna filozofska težnja, ampak se je strnilo v natančno idejo pravice. Na področju človekovih pravic se je razumevanje svobode in prava prebilo na površje predvsem v Angliji in se od tam širilo na evropski kontinent in v Severno Ameriko (Kühnhardt, 1987: 62). S povezovanjem starih angleških svoboščin in razsvetljenstva se je razvil nov pojem osebnih in političnih svoboščin.³⁸ Baruzzi (1979: 9) navaja, da se je na tej točki »abstraktni človek, opredeljen v filozofski misli, spremenil v konkretnega, pravno sposobnega državljana,« krščansko podobo človeka je zamenjala poznorazsvetljenska podoba, ki je poudarjala lastno dostojanstvo človeka (Oestreich, 1968: 36) in individualno odgovornost posameznika za svojo usodo (Danford, 2000: 42). Bielefeld (1998: 37) je mnenja, da se je nedotakljivo dostojanstvo izražalo skozi svoboščine, ki so prav tako veljale za neodtujljive. Avtonomni individuum novega veka je tako rezultat družbenega preobrata iz starega fevdalnega reda v zgodnji kapitalizem, v katerem se je vedno bolj krepil meščanski razred (Gericke, Hambrink in Kersten, 1988: 14).

Na filozofski ravni je v okviru evropskega humanizma³⁹ prišlo do oživitve antičnega stoicizma, ki poudarja racionalno naravo človeka (Oestreich, 1974: 21). Humanizem je

³⁵ Razsvetljenstvo je obdobje v evropski zgodovini v 17. in 18. stoletju, je pa tudi politično moralna miselna smer, katere predhodnika sta renesansa in humanizem. Značilno za razsvetljensko miselnost je odklon od metafizike k razumu in logiki. Avtonomija človekovega razuma, odvrnitev od cerkvenih predpisov in sprememba družbe so glavne značilnosti tega miselnega gibanja (Roberts, 1997: 267).

³⁶ Od Decartesa naprej ima vsak filozofski miselni tok individualistični značaj (Russell, 2003: 607).

³⁷ Z besedo kapitalizem označujemo gospodarski in družbeni red novega veka, v katerem so gospodarski, družbeni in politični odnosi med ljudmi, prav tako kot tudi organizacija institucij, določeni z interesom tistih, ki posedujejo kapital (Roberts, 1997: 244). Kapitalizem se časovno deli na zgodnji (od leta 1500), visoki (konec 18. stoletja) in pozni (od konca 19. stoletja).

³⁸ Med vsemi zagovorniki modernega naravnega prava so prav angleški filozofi imeli največji vpliv na utemeljitev in vsebino človekovih pravic (Kühnhardt, 1987: 62).

³⁹ Humanizem je literarno in filozofsko gibanje, ki se je razvilo v okviru renesanse in je trajalo od druge polovice 14. stoletja do 16. stoletja. V filozofskem in političnem kontekstu humanizem pomeni ponovno oživitev duhovne

ponudil pomembno osnovo za oživitev antičnega naravnega prava v povezavi s krščansko teološko dogmatiko in neostoično humanističnim sistemom vrednot (Oestreich, 1968: 35). Na angleških tleh je kalvinizem pripomogel k utemeljitvi temeljnih pravic človeka, saj so prav kalvinisti vzpodbujali razvoj sodobne revolucionarne naravnopravne misli. Predstavniki kalvinistov so bili tako francoski monarhisti kot tudi Nizozemca Hugo Grotius in Samuel Pufendorf ter Anglež John Locke (Oestreich, 1974: 22).

V skladu z individualističnim pogledom na človekovo naravo so se ti politični filozofi v svojih razpravah o utemeljevanju odnosa med državo in posameznikom vrnili k 'naravnemu stanju', ki naj bi vladalo na začetku razvoja človeštva in v katerem so ljudje živeli primitivno, vendar svobodno življenje. Pri tem jih naravno stanje kot zgodovinska realnost ni zanimala. Pojem naravnega stanja so uporabili kot logično sredstvo iskanja naravnih in prirojenih posameznikovih pravic in svoboščin, ki bi lahko predstavljale protiutež despotizmu evropskih absolutističnih vladarjev (Eterovich, 1972: 93). Prav s tem namenom so politični filozofi predstavili teorijo družbene pogodbe.⁴⁰

2. 3. 1. TEORIJA DRUŽBENE POGODBE

Ideja o osnovanju države s pogodbo ni bila nova. Že v Stari zavezi je govora o dvojni zavezi – zavezi med Bogom in človekom ter zavezi med kraljem in ljudstvom – kar je teoriji družbene pogodbe v novem veku dalo »svetopisemsko legitimnost« (Oestreich, 1968: 36). Naravnopravni nauk o državni pogodbi – osnovanje politične skupnosti s sporazumom – se je povezal z religiozno idejo dogovora. Po Göllerjevem (1999: 151), Kühnhardtovem (1987: 58) in Oestreichovem (1974: 36) mnenju nam prav ta teorija nudi osnovno izhodišče za proučevanje ideje človekovih pravic.

Teorija družbene pogodbe govori o dveh ločenih pogodbah (Oestreich, 1968: 36). Prvič, v svojem bistvu svobodno in neodvisno ljudstvo sklene s prihodnjim izbranim oblastnikom pogodbo o vladavini, v kateri mu, čeprav s pridržki, podeli določne pravice vladanja z namenom vzdrževanja in ohranjanja reda in miru. Drugič, še pred pogodbo o vladavini se posamezniki dogovorijo in sklenejo t. i. družbeno pogodbo, s katero ustanovijo družbo, kajti v 'naravnem stanju' so vsi ljudje enaki in živijo svobodno (Oestreich, 1974: 37). Tako posamezniki zapustijo 'naravno stanje' šele, ko se med seboj dogovorijo in izberejo politično

zapuščine antike. S tem ko je humanizem na novo ustvaril podobo človeka, se je uprl srednjeveški sholastični miselnosti (Hirschberger, 1980: 9).

⁴⁰ Družbena pogodba je hipotetična konstrukcija in ne zgodovinsko dejstvo (Henkin, 1978: 7).

oblast, ki ji podelijo pristojnost varovanja svojih individualnih in prirojenih pravic enakosti in svobode (Eterovich, 1972: 93).

Ta teorija se od antične in srednjeveške miselnosti bistveno razlikuje: najprej v dejstvu, da gleda na izvor družbe in njene oblasti kot na dogovor, ki ga je umetno ustvaril človek. V antiki je izvor družbe predstavljala družbena narava človeka, kajti človek je bil družbeno in politično bitje. Poleg tega obstaja razlika tudi glede cilja družbe: v antiki in srednjem veku je bil cilj družbe narediti človeka dobrega in skrbeti za njegovo blagostanje, namen moderne družbe pa je zaščita človekovih individualnih pravic (Eterovich, 1973: 94).

Teorija družbene pogodbe, ki izhaja iz predstave o 'naravnem stanju', služi kot filozofski okvir prirojenim, izvornim in naravnim individualnim pravicam (Oestreich, 1968: 37). S poudarkom na preddržavnosti, celo preddružbenosti, človekove pravice ne spadajo v domeno politike oz. politika ne posega na področje človekovih pravic. V takšnih okoliščinah so lahko naravne pravice kršene, ne morejo pa biti odtujene (Kühnhardt, 1987: 58), saj je bil »posameznik avtonomen in suveren še preden je bila ustanovljena oblast in iz tega razloga ostaja ljudstvo, sestavljeno iz suverenih posameznikov, suvereno tudi pod družbeno oblastjo, saj je njegova suverenost neodtujljiva, oblast pa je samo konsenz med vladanimi« (Henkin, 1978: 7).

Čeprav pri zagovorniku absolutistične države Thomasu Hobbsu (1588–1679) o človekovih pravicah ni govora, je Göller (1999: 151) mnenja, da je prav on za razvoj ideje človekovih pravic izredno pomemben, saj je na novo definiral naravno stanje, naravno pravo, naravne pravice in nenazadnje teorijo družbene pogodbe (prim.; Macpherson, 1967: 2). V Hobbsovi filozofiji pride do preobrazbe tradicionalnega naravnega prava – v tem naravne pravice izvirajo iz naravnih ali božjih zakonov, ki pogosto vsebujejo elemente hierarhije – v naravne pravice, ki izvirajo iz enake in prirojene potrebe po ohranitvi življenja. Iz enake potrebe po ohranitvi življenja pa Hobbes izpelje tudi koncept enakih pravic (Macpherson, 1967: 3), kar ga uvršča na čelo ideje modernih človekovih pravic.⁴¹

Hobbes v svojem delu *Leviathan* zagovarja sklenitev samo ene pogodbe, ki zanj pomeni ustanovitev družbe. V Hobbsovem naravnem stanju, v katerem ne obstaja nobena oblast in so vsi ljudje enaki (Hobbes, 1651/1839: 3. knjiga: 16), si vsak posameznik želi ohraniti svojo svobodo, hkrati pa ima željo vladati nad ostalimi (*ibid.*: 13. knjiga: 15). Ker je v naravnem stanju 'človek človeku volk', predstavlja podreditev posameznika zakonom oblasti za Hobbsa edino možnost preprečitve vojne vsakega proti vsem (Kühnhardt, 1987: 59). Z namenom

⁴¹ Hobbes govori o enakosti vseh ljudi, vendar pri njem ne gre za enako sposobnost vsakega posameznika, temveč za politično enakost vsakega posameznika (Danford, 2000: 83).

samoohranitve, ki je zanj najvišje načelo in hkrati največja potreba vsakega posameznika, se posameznik odpove svojim naravnim pravicam, ki jih podeli oblasti, ki jo sam izbere (Hobbes, 1651/1839: 15. knjiga: 143).⁴²

Hugo Grotius (1583–1645) je nadaljeval ta miselni tok, pri čemer je izhajal iz stoičnih načel ter sholastičnega nauka o naravnih pravicah (Oestreich, 1968: 38). Grotius je zatrjeval, da skozi razum osnovane naravne pravice veljajo, četudi Boga ni (Grotius, 1646/1925: 11. uvod: 13). Tako postane človek avtonomna osebnost, racionalno bitje, ki je popolnoma svobodno v oblikovanju in urejanju svojega življenja po lastnem razumu in z lastno odgovornostjo. Z državno pogodbo se posameznik odpove velikemu delu svojih svoboščin, da bi užival prednosti prava in skupne blaginje, ki sta cilja države. Tako se naravne pravice spremenijo v državljske pravice. S svojo predstavo o pravicah vsega človeštva in vsakega posameznika v naravnem in pozitivnem pravu je Grotius na novo opredelil moralno osnovo svoboščin (Oestreich, 1968: 38).

Samuel Pufendorf (1632–1694) je še pred Lockom označil varstvo naravnih zakonov, ki vladajo med ljudmi pred ustanovitvijo države, kot najpomembnejši cilj države (Oestreich, 1968: 49). Welzel (1958: 47) navaja, da se tako pri Pufendorfu prvič nasploh pojavi eksplicitna povezava človekovega dostojanstva in utemeljitve naravnih pravic. Osrednja misel na moralni svobodi temelječega človekovega dostojanstva tvori osnovo za idejo svobode in enakosti vseh ljudi (*ibid.*: 50). V skladu s Pufendorfovimi nauki naj bi naravna enakost vseh ljudi posledično vodila tudi do za vse ljudi enakih naravnih svoboščin (Kühnhardt, 1987: 60).

Idejo o družbeni pogodbi je razvijal tudi Jean Jacques Rousseau (1712–1778), ki je izhajal iz obstoja naravne skupnosti, ki sama po sebi ne zagotavlja varstva človekovih pravic, zaradi česar se je človek pripravljen odreči naravnemu stanju in pristati na organizirano institucionalno varstvo teh pravic v novi družbeni skupnosti, nastali z družbeno pogodbo (Perenič, 1988: 22-3). Posameznik, ki je postal državljan, pa je pridobil državljansko svobodo v novoustanovljeni državi. Svojim naravnim pravicam se je odpovedal, da je pridobil državljanske pravice. Državljan je svoboden, ker je sam suveren. To pomeni, da vlada sam z izbrano vlado (Rousseau, 1762/1913: 1. knjiga: 19). Rousseau se je v svojem delu *Družbena pogodba* iz leta 1762 zavzemal predvsem za pravice posameznika do svobode, enakosti in bratstva in poudarjal, da je edina naloga oblasti varovati te naravne in neodtujljive pravice, ki pripadajo državljanom.

⁴² Pogodba, ki jo ljudstvo sklene, ni pogodba med ljudstvom in izbrano avtoriteto kot kasneje pri Locku in Rousseauju, pač pa je pogodba med ljudstvom samim. To pomeni, da ljudstvo z večino izbere oblastnika, ki se mu bo kasneje pokorilo (Russell, 2003: 560).

Takšnega mnenja je bil tudi John Locke (1632–1704), ki je največ prispeval k razvoju ideje neodtujljivih človekovih pravic. Istočasno kot Listina pravic veličastne angleške revolucije⁴³ je leta 1689 izšlo Lockovo delo *Dve razpravi o vladi*. V drugem delu, v *Drugi razpravi o vladi*, je Locke prvič oblikoval obče norme naravnega prava v smislu individualnih pravic, s poudarkom na naravnih neodtujljivih pravicah posameznika do nedotakljivosti življenja, svobode in lastnine, ki od takrat dalje veljajo za klasične (Dowrick, 1979: 7).⁴⁴

Locke govori o naravnem stanju, v katerem ni držav in v katerem so ljudje enaki in popolnoma svobodni, čeprav je popolna svoboda posameznika omejena s pravico do enake svobode drugega posameznika: »V stanju enakosti, v katerem sta vsa moč in oblast vzajemna, nima nihče več kot drugi« (Locke, 1689/1823: 5. knjiga: 339-40). »V naravnem stanju vladajo naravni zakoni«, ki so zavezujoči za vsakogar, saj »razum, ki je ta zakon, uči celotno človeštvo, ki išče njegove nasvete, da zaradi enakosti in neodvisnosti vseh ljudi ne sme nihče škodovati življenju, svobodi⁴⁵ in lastnini⁴⁶ drugega, kajti vse to je božja lastnina« (*ibid.*: 341).

Locke zagovarja sklenitev dveh pogodb. Kadar ljudje na podlagi dogovora prostovoljno sklenejo, da bodo prešli iz naravnega stanja, kjer so popolnoma svobodni, v družbeno stanje, to storijo zato, da bi si še trdneje zagotovili tiste pravice, ki so obstajale že pred nastankom družbe. Dobrohotnost ali prijateljstvo ni tisto, ki je združilo posameznike, pač pa korist, tj. ohranitev individualnih pravic in možnost pritožbe, če so te pravice ogrožene (Locke, 1689/1823: 2. knjiga: 351).⁴⁷ Tako posamezniki sklenejo prostovoljno pogodbo, s katero se obvežejo, da bodo skrbeli za varnost in red. S to prvo pogodbo je ustvarjena družba, še vedno pa ne obstaja nobena institucija, katere naloga bi bila varstvo pravic prebivalcev. Družba kot celota, skozi večinsko privolitev s posameznikom ali posamezno skupino, sklene drugo pogodbo o ustanovitvi države (*ibid.*: 389).

⁴³ Kot rezultat 'veličastne revolucije', ki se je končala brez prelivanja krvi z odstavitvijo angleškega kralja Jakoba II., je izšla Listina pravic, ki je vsebovala določbe o političnih omejitvah kraljeve oblasti, ki so se (večinoma) nahajale v rokah parlamenta. To je bil vrhunec dogodkov, katerih posledica je bila utrditev položaja parlamenta kot najvišjega zakonodajnega organa v državi (Simič, 1997: 38-9).

⁴⁴ Med klasične človekove pravice štejemo pravice, ki so zapisane v SDČP. Več o tem v poglavju 2.4.

⁴⁵ Svoboda posameznika v družbi za Locka pomeni, da se posameznik ne podreja nobeni drugi zakonodajni oblasti razen tisti, ki jo je s soglasjem sam ustvaril; da nad njim ne vlada nobena druga volja ter da njegove pravice niso okrnjene. Če pa so, potem so okrnjene samo s splošno sprejetimi zakoni (Russell, 2003: 628).

⁴⁶ Lastnina (*property*) je v srednjem veku in še v 17. stoletju imela precej širši pomen, kot ga ima danes. V ta koncept je spadala celota vseh pravic in svoboščin posameznika. Svoboda in lastnina sta bili v 17. stoletju neločljivi, hkrati je pomenila lastnina za posameznika tudi prosto razpolaganje z njegovo lastno delovno silo in njegovo sposobnostjo samoohranitve (Oestreich, 1968: 42). Človek pridobi pravico do lastnine tako, da poveže delo z dobrinami, ki mu jih ponuja narava, in tako pridobi pravico do dobrin, ki jih sam ustvari (Hartwich, 1968: 74). Zato je tudi »delo neodtujljiva lastnina delavca in nihče razen njega nima pravice do ničesar, kar izhaja iz njegovega dela« (Russell, 2003: 643).

⁴⁷ Poleg tega Locke (1689/1823: 2. knjiga: 317) piše: »Posamezniki vstopajo v družbo zaradi ohranjanja svoje lastnine.«

Čeprav je teorija o naravnem stanju brez države samo fiktivna, je njeno bistvo o pravicah človeka še pred obstojem države odprlo pot liberalizmu,⁴⁸ v katerem obstaja država zato, da ščiti pravice državljanov do obstoja, svobode in lastnine (Hartwich, 1968: 74). Locke in liberalizem predpostavljata človeštvo kot svobodno pred odvisnostjo od volje drugih, saj na posameznika gledata kot na edinega in avtonomnega lastnika svoje osebe in svojih sposobnosti (Macpherson, 1964: 221).

Tako lahko rečemo, da se je z razsvetljsko mislijo končala prva stopnja razvoja človekovih pravic, kot njena naslednica pa je liberalistična miselnost pripeljala do svobode posameznika in zmanjšanja zlorabe državne moči. Kljub temu so pravice še vedno uživali le določeni družbeni sloji. Določitev ekonomskih svoboščin in zagotovilo zasebni lastnini kot absolutni pravici sta še vedno izključevali široke sloje ljudi iz sodelovanja v družbenem življenju ter revne in šibke prepuščali lastni usodi (Belo, 1998: 61).

S teorijo družbene pogodbe je iz krščanskih korenin izhajajoča zahteva po enakosti postala tudi politično in pravno veljavna in je tako postavila pod vprašaj tako tradicionalno kot tudi moderno družbeno hierarhijo (Bielefeld, 1998: 31). Moderne revolucije, predvsem ameriška in francoska, pa so nadgradile in nadalje udejanile idejo človekovih pravic s prvimi dokumenti njihovega varstva na državni oz. ustavni ravni. Iz naravnih pravic so ustvarile idejo sekularnih, racionalnih, univerzalnih, individualnih, demokratičnih in radikalnih pravic ter »idejo naravnih in individualnih pravic človeka in državljana« (Eterovich, 1972: 94). Človekove pravice so prvič v zgodovini našle pot v ustavo, namen države je postal uveljaviti te pravice ter jih zaščititi. Država oz. njena oblast je postala zaupnik ljudstva.

2. 3. 2. USTAVNOPRAVNA URESNIČITEV IDEJE ČLOVEKOVIH PRAVIC

V 18. in 19. stoletju so se v intelektualnih krogih vrstile razprave glede človekovih pravic, hkrati pa se je odvijal dejanski boj za njihovo umestitev v ustave (Kühnhardt, 1987: 67). Ob koncu obdobja razsvetljenstva se je namreč uveljavil pogled, da je mogoče na morali

⁴⁸ »Liberalizem je gospodarska in politična nazorska platforma, ki je nastala in se je razvila v meščanski družbi, poudarja pa predvsem ekonomsko in politično svobodo. Je družbeni in življenjski nazor naprednega meščanstva, soočenega z okostenelo in zgodovinsko zastarelo fevdalno družbo, z njenimi ustanovami in tradicionalističnimi ideologijami. Idejnopolitično se je liberalizem oblikoval ob nasprotovanju absolutizmu in še posebej duhovnemu monopolu cerkve« (Sruk, 1995: 182). Ekonomski liberalizem, ki je pomenil svobodo pridobitništva, ekspanzije ter kroženja blaga in kapitala, je bil osnova političnega liberalizma. Osrčje tega je bila ustava liberalne države, ki je jamčila politično svobodo za vse državljanke in enakost vseh ljudi pred zakonom. Zmernemu liberalizmu je ustrezala ustavna monarhija, v kateri so monarhove pravice točno določene in ustrezno omejene; radikalni liberalizem je nastopil z zahtevami po udejanjanju demokratične republike in zagotovitvi splošne volilne pravice ter drugih političnih pravic in svoboščin (*ibid.*).

temelječe človekove pravice zaščititi v praksi le, če so zapisane v ustavi in če postanejo sestavni del iztožljivega prava (*ibid.*: 66). Kot katalizator tega procesa so služile politične in pravne spremembe, ki so vse od 17. stoletja pretresale Anglijo.⁴⁹ Leta 1628 se je zaradi nepravilne davčne politike spodnji dom angleškega parlamenta uprl kralju, razglasil stare pravice parlamenta za kršene ter predložil Prošnjo za dodelitev pravic,⁵⁰ ki je osebne pravice posameznikov prepoznala kot nedotakljive (*ibid.*: 68).

Omejevanje kraljeve moči in boj za pravice sta se nadaljevala. S *Habeas Corpus Act*,⁵¹ ki ga je leta 1679 razglasil kralj Karel II., so nastale prve temeljne individualne pravice. Akt je dovoljeval zapiranje ljudi zgolj na podlagi sodnega naloga in »s tem bistveno povečal jamstvo osebni svobodi« (Heidelmeyer, 1977: 51). »Četudi je *Habeas Corpus Act* sestavljen iz že dobro znanih privilegijev stanov, predstavlja mejnik v procesu uveljavljanja individualnih pravic« (Hubatsch, 1962: 18), kajti osebna svoboda je zgodovinsko gledano prva pravica, ki jo je človek kot subjekt zahteval od države.⁵²

Kot rezultat 'veličastne revolucije' v Angliji (1688) je leta 1689 izšla Listina pravic,⁵³ ki je vsebovala določbe o političnih omejitvah kraljeve oblasti. Te so se večinoma nahajale v rokah parlamenta; kralj tako ni bil več zakonodajalec, ampak je sam postal subjekt prava (Kühnhardt, 1987: 69). Četudi se je z Listino pravic obdobje prevlade absolutne monarhije končalo in so bile pravice parlamenta zagotovljene, je ostala aristokracija odločilna politična in družbena sila v državi (*ibid.*).⁵⁴

Šele v angleških kolonijah Severne Amerike se je ta družbena omejitev lahko odpravila. Stremljenje k politični neodvisnosti in za vse enakim in splošnim državljanskim pravicam je prineslo ureditev, ki ne tvori samo političnega sistema današnjih Združenih držav Amerike (ZDA), temveč je vzpodbujalo tudi razvoj ideje omejitve oblasti in neodtujljivih človekovih

⁴⁹ Od razpada srednjeveške državne ureditve je v Angliji predstavljala osrednji problem prihodnja oblika državne ureditve. Trenja na idejni ravni so potekala predvsem med zagovorniki absolutizma in republikanci. V praksi pa je nagli vzpon meščanstva vodil do spremembe strukture moči in kritike obstoječe oblasti. Vrhunec razkola med kraljem in ljudstvom je leta 1645 privedel do državljanske vojne in odstranitve kralja Karla I. s prestola (Kühnhardt, 1987: 67-9).

⁵⁰ Prošnja za dodelitev pravic (*Petition of Rights*; sprejeta leta 1628). Dostopna na <http://www.britannia.com/history/docs/petition.html> (12. 3. 2004).

⁵¹ *Habeas Corpus Act*, sprejet leta 1679. Dostopen na <http://hc.rediris.es/dos/constituciones/html/habeas.htm> (12. 3. 2004).

⁵² Bobbio (1996: 108) meni, da je to pravico potrebno ločiti od vseh ostalih naravnih pravic, saj predstavlja pravica do osebne svobode osnovo za ustavno državo, temelječo na vladavini prava.

⁵³ Listina pravic (*Bill of Rights*; sprejeta leta 1689). Dostopna na <http://www.britannia.com/history/docs/rights.html> (12. 3. 2004).

⁵⁴ Leta 1688 je na višku absolutizma v angleški 'veličastni revoluciji' prišlo do boja za oblast med kraljem in parlamentom, pri tem pa je parlament že pridobil podporo meščanstva in drugih slojev prebivalstva. Rezultat teh trenj je bil nastanek parlamentarne monarhije, ki pomeni kompromis med fevdalno aristokracijo z monarhom na čelu in uveljavljajočim se meščanstvom (Roberts, 1997: 292).

pravic (Kühnhardt, 1987: 69).⁵⁵ Istočasno pa je prišlo med priseljenci iz Anglije do ponovne oživitve idealov naravnega prava (*ibid.*: 70).

Zaradi samovoljnega ravnanja angleške oblasti na ameriških tleh,⁵⁶ kjer je bilo politično samoupravljanje skupnosti močno razvito, osebne svoboščine pa samoumevne, je prišlo do večjih protestov, kar je 12. junija 1776 vodilo v razglasitev Virginijske listine pravic.⁵⁷ Ta predstavlja prvi dokument na ameriških tleh, ki v 16 členih razglaša človekove pravice. V 1. členu navaja: »Vsi ljudje so po naravi enako svobodni in neodvisni in imajo določene prirojene pravice.«⁵⁸ V njej zapisane temeljne pravice so razumljene kot osnova oblasti; ker so prirojene, jih ljudje, po tem ko »stopijo v določeno družbeno stanje, ne morejo z nobeno pogodbo odvzeti ali odreči svojim potomcem«.⁵⁹

Po vzoru Virginijske listine pravic so sledile deklaracije neodvisnosti ostalih ameriških kolonij. Nadaljnje 'napake'⁶⁰ angleške oblasti so vodile do revolucije, katere posledica je bila razglasitev samostojnosti vseh 13 ameriških kolonij (Kühnhardt, 1987: 72). Ameriška deklaracija neodvisnosti,⁶¹ s katero so 4. julija 1776 razglasili neodvisnost, predstavlja prvo opredelitev človekovih pravic v ustavnem pravu (*ibid.*). V preambulo deklaracije so zapisali:

Za samoumevne štejemo sledeče resnice: da so ob rojstvu vsi ljudje enaki; da jim je Stvarnik dal določene neodtujljive pravice, med njimi življenje, svobodo in prizadevanje za srečo; da so bile za zaščito teh pravic med ljudmi ustanovljene vlade, legitimnost vlad pa izvira iz privoljenja vladanih; da ima takrat, kadar katerakoli vladavina začne škodovati tem ciljem, ljudstvo pravico, da jo spremeni ali odpravi ter postavi novo, ki bo temeljila na takšnih načelih in bo tako uredila svojo oblast, da bo najbolj primerna za zagotavljanje varnosti in sreče ljudstva. /.../.

⁵⁵ Oestreich (1968: 57) pravi, da si ameriške ustavne ureditve brez dokumenta *Habeas Corpus Act*, ki je veljal tudi za angleške izseljence v angleških kolonijah (Kühnhardt, 1987: 68), brez Listine pravic ter Lockovega nauka sploh ni mogoče zamisliti.

⁵⁶ Angleško pravo, ki izvira iz *Magna Charta Libertatum* in *Habeas Corpus Act*, zagotavlja pomembno zaščito posameznika pred državno samovoljo. Samovoljno se je obnašala angleška oblast, ko je z namenom zaustavitve trgovine severnoameriških priseljencev z Indijo izvrševala hišne preiskave in aretacije na ozemlju Severne Amerike (Oestreich, 1968: 58).

⁵⁷ Virginijska listina pravic (*Virginia Bill of Rights*; sprejeta leta 1776). Dostopna na <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/virginia.htm> (10. 2. 2004).

⁵⁸ Poleg tega deklaracija našteva še naslednje pravice: pravico do življenja, svobode, lastnine, zbiranja, svobodo tiska, svobodo gibanja in pravico do peticij, prav tako kot tudi pravico do pravnega varstva in omejeno volilno pravico (Virginijska listina pravic, 2. do 16. člen). Ob omejitvah pravic nosilcev oblasti je pomembna novost, ki se je pojavila v Virginijski listini pravic, svoboda tiska, ki je ni mogoče omejiti (Simič, 1997: 40).

⁵⁹ Virginijska listina pravic, 1. člen.

⁶⁰ Anglija je zahtevala od svojih kolonij plačevanje davkov, čemur so se novi priseljenci uprli z argumentom 'nobene obdavčitve brez zastopstva v parlamentu' (*no taxation without representation*) in bojkotirali plačevanje. Po 'bostonski čajanki' leta 1773, ko so priseljenci potopili angleško ladjo, natovorjeno s čajem, so med obema stranema izbruhnili oboroženi spopadi, ki so se končali z zmago priseljencev ter razglasitvijo samostojnosti vseh 13 ameriških kolonij (Roberts, 1997: 345-6).

⁶¹ Ameriška deklaracija neodvisnosti (*Bill of Rights*; sprejeta leta 1776). Dostopna na http://www.archives.gov/national_archives_experience/declaration.html (10. 2. 2004).

Človekove pravice v klasičnem pomenu so tako postale temelj za obstoj ameriške države (Kühnhardt, 1987: 71).

Kühnhardt (*ibid.*) navaja, da ameriški dokumenti, ki zagotavljajo varstvo človekovih pravic, ustvarjajo simbiozo moralno filozofskih in ustavno političnih norm človekovih pravic. Jellinek (1964: 116-7) pa, da bi »brez Amerike in brez deklaracij neodvisnosti posameznih zveznih držav danes poznali morda filozofijo svobode, nikoli pa zakonodaje, ki bi to svobodo zagotavljala.« »Ti dokumenti varovanja človekovih pravic so zgodovinskega pomena za diskurz o človekovih pravicah, ki bi brez teh opornih točk ostal abstrakten in neučinkovit« (Bielefeld, 1998: 80).

Pod vplivom ameriških deklaracij je bila na evropskem kontinentu v okviru francoske revolucije 26. avgusta 1789 sprejeta francoska Deklaracija o pravicah človeka in državljana.⁶² Deklaracija zagovarja enake pravice, vendar je natančneje formulirana in še dosledneje zagovarja razum in moralo ljudi ter tako predstavlja pravno uresničitev človekovih pravic, kakršne so se postopoma izoblikovale do 18. stoletja. Od tedanjih listin se razlikuje po svoji sistematičnosti in izrecni zahtevi po svojem univerzalnem pomenu. Bobbio (1996: 79) pa navaja, da je francoska deklaracija precej bolj nekompromisno individualistična kot ameriške deklaracije. Pravice, ki so v njej zapisane, so opredeljene predvsem kot pravice posameznika, še več, deklaracija utemeljuje pravice državljanov in izrecno poudarja njihovo univerzalnost, nezastarljivost in neodtujljivost (Perenič, 1988: 24-6). Deklaracija zagotavlja varstvo naravnih pravic, med katerimi je na prvem mestu svoboda, ki ji sledi enakost pred zakonom (Bobbio, 1996: 77).

Skozi ideje francoske revolucije so prešle človekove pravice v razprave o ustavni ureditvi v večini evropskih držav (Kühnhardt, 1987: 74).⁶³ V letih med 1795 in 1830 je bilo v Evropi sprejetih 70 ustav, večina je vsebovala katalog temeljnih političnih pravic (Kühnhardt, 1987: 77). Da pa bi bile človekove pravice res zaščitene, trdi Oestreich (1968: 71), mora vsaka ustava vsebovati obe instituciji: individualne svoboščine vladanih in delitev oblasti, torej dva elementa liberalne države in družbe.

⁶² Deklaracija o pravicah človeka in državljana (*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*; sprejeta leta 1789). Dostopna na <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/rightsof.htm> (10. 2. 2004).

⁶³ Henkin (1978: 10) ugotavlja, da so revolucije rodile predvsem politične pravice.

2. 3. 3. LIBERALIZEM IN NJEGOV POMEN ZA RAZVOJ IDEJE ČLOVEKOVIH PRAVIC

Na idejno zgodovinskih temeljih humanizma, renesanse in razsvetljenstva ter kot posledica družbenih, političnih in ekonomskih sprememb novega veka se je v začetku 19. stoletja pojavil nov gospodarski in politični sistem, tj. liberalizem, ki je pomenil družbeno ureditev odklanjanja zastarelih izročil ter poudarjanja individualne svobode glede gospodarjenja, političnega angažiranja, mišljenja in izražanja. Enako prepričanje se je kazalo tudi na ravni države, saj je bila njena najpomembnejša naloga ustvarjanje in ohranjanje sistema individualnih pravic posameznika (von Ferber, 1965: 11),⁶⁴ kajti posameznik v liberalistični državi predstavlja najmanjšo in najpomembnejšo enoto družbe (Donnelly, 2003: 47). V skladu s takšnim pogledom na svet družba ni organska enota, sestavljena iz manjših družbenih skupin, temveč je skupek izoliranih posameznikov, v katerem se vsak posameznik posebej ukvarja z varovanjem svojih pravic in svoboščin (Eterovich, 1972: 93). Posameznik v liberalistični državi poskuša živeti življenje samostojno, tako tudi odločati in izbirati (*ibid.*).

V liberalistični državi posamezniku pripadata dve obliki individualne svobode, t. i. negativna in pozitivna svoboda (Ng, 1995: 61). Za razliko od pozitivne svobode, ki se nanaša predvsem na posameznikovo zmožnost zadovoljitve potreb oz. uresničitve lastnih interesov, se koncept negativne svobode navezuje predvsem na načelo, da ne sme posameznika nihče, niti drug posameznik niti ustanova, ovirati pri njegovih dejavnostih. Politična svoboda kot oblika negativne svobode pomeni, da lahko človek deluje, ne da bi ga drugi posamezniki ali institucije pri tem ovirali. Tako je posameznik v času zgodnjega liberalizma užival le iz negativne svobode izhajajoče pravice, tj. negativne pravice (Bobbio, 1996: 48).⁶⁵

»Liberalna država je dopustila izgubo lastnega ideološkega monopola s tem, ko je priznala človekove pravice. Država je postala ideološko nevtralna, to pomeni, da je nevtralna do vrednot, interesov in namenov svojih državljanov« (Donnelly, 2003: 206). V konfliktu med državo in posameznikom liberalisti dajejo prednost posamezniku. Po njihovem mnenju posameznik ni samo ločljiv od družbe in družbene vloge, ampak je cenjen kot poseben, ločen posameznik, kar pomeni, da mora biti obravnavan enako skrbno in z enakim spoštovanjem.

⁶⁴ Donnelly (2001: 12) ugotavlja, da tvori liberalistično dojetje posameznika in države močan normativni temelj človekovim pravicam, kot jih navaja SDČP, saj »skoraj popolna skladnost med liberalizmom in SDČP odraža njuno globoko povezanost«.

⁶⁵ Za razliko od negativnih pravic, ki za svoje uresničenje izključujejo kakršnokoli vmešavanje drugih akterjev, pozitivne pravice predpostavljajo uresničitev določenih predpogojev oz. zahtevajo delovanje določenih akterjev. Običajno je s tem mišljena država (Bobbio, 1996: 48).

Družba in država sta skozi pogodbeno razmerje povezani z namenom boljšega razvoja človekovega potenciala z izvajanjem in uživanjem človekovih pravic (Donnelly, 1989: 69). Osebna svoboda posameznika in predvsem svoboda izbire življenjske poti je posledica načela za vse enakega spoštovanja s strani države (*ibid.*).

Ločitev posameznika od družbe je tesno povezana z večanjem delitve dela, hkrati pa je rezultat razlik v razredni strukturi – rast moči buržuazije – in novega odnosa posameznika do Boga, družbe in države (Donnelly, 1989: 69). Družbene spremembe modernizacije – migracije, urbanizacija in tehnološki razvoj v kontekstu kapitalistične tržne ekonomije – so zamenjale tradicionalne ali fevdalne družbe s precej bolj segmentiranim družbenim redom. Politika se je ločila od religije, ekonomije in prava. Tudi posameznik se je ločil od družbe; nič več ni bil reduciran le na nosilca družbene vloge. S spoznanjem, da ločen posameznik poseduje posebne vrednote in dostojanstvo zaradi samega dejstva, da je posameznik, je bil osnovan temelj človekovih pravic (*ibid.*).

Uresničitev varstva pravic in svoboščin je, kot smo videli, zasluga liberalnega gibanja, tj. meščanskega gibanja, ki se je osvobodilo državnega nadzora ter še naprej družbeno in ekonomsko cvetelo. Vse zahteve meščanstva po temeljnih pravicah so se navezovale na njihov politični, socialni in gospodarski položaj. Tako so bili največji uspehi zaščite pravic doseženi prav v državah, kjer je prevladal politični in ekonomski liberalizem (Oestreich, 1968: 105).

2. 4. UNIVERZALIZACIJA ČLOVEKOVIH PRAVIC KOT MEDNARODNOPRAVNIH NORM V 20. STOLETJU

Proces razvoja ideje človekovih pravic od 17. stoletja naprej je ustvaril okvir in kontekst širjenja človekovih pravic v severnoatlantskem prostoru (Kühnhardt, 1987: 86). Odločilne dopolnitve in spremembe koncepta človekovih pravic so se zgodile šele v 20. stoletju, ko se je okrepila tudi zahteva po njihovi univerzalni veljavnosti (*ibid.*). Kühnhardt (*ibid.*: 87) ugotavlja, da so se človekove pravice spremenile v politično kategorijo, njihova duhovna in etična podlaga pa je ostala nespremenjena.

Z namenom ohranjanja neodvisnosti in nedotakljivosti držav ter z namenom mirnega reševanja sporov, je bilo po koncu prve svetovne vojne leta 1920, ustanovljeno Društvo narodov, ki pa mu ni uspelo izdati nikakršne deklaracije o človekovih pravicah niti podati iniciative, ki bi uspela prenesti dinamiko razvoja individualnih pravic na mednarodno raven

(Buergenthal, 1988: 5).⁶⁶ Po Donnellyjevem (1993: 6) mnenju je bil »katalizator, ki je človekove pravice postavil v domeno svetovnih politik, šele holokavst«.

Tako je po koncu druge svetovne vojne in spoznanju, da se lahko »tudi tako kultiviran narod, kot je nemški, spreobrne v barbarskega«, razprava o človekovih pravicah končno prešla na mednarodno raven, predvsem v okvir Organizacije združenih narodov (OZN) (Kühnhardt, 1987: 89). Takratnim zagovornikom naravnopravnih teorij je uspelo idejo neodtujljivih in predržavnih pravic povzdigniti na mednarodno raven, kjer naj bi pravice zaščitili na podoben način kot na nacionalni ravni (*ibid.*: 91). Štiri svoboščine – govora (*freedom of expression*), veroizpovedi (*freedom of religion*), pred prisilo (*freedom from want*) in pred strahom (*freedom from fear*) – ki predstavljajo povojne cilje nove svetovne ureditve, hkrati pa tvorijo politično podlago za formulacijo doktrine človekovih pravic in svoboščin, zapisanih v Ustanovni listini (UL) OZN (Dowrick, 1979: 7), je ameriški predsednik Franklin D. Roosevelt prvič omenil že leta 1941 pred ameriškim Kongresom. Istega leta so bile svoboščine vključene tudi v Atlantsko listino,⁶⁷ ki govori o povojni svetovni ureditvi, ki naj bi temeljila na načelu samoodločbe narodov ter neodtujljivih človekovih pravic (Evans, 1998: 37).

Leta 1944 so na konferenci v Dumbarton Oaksu, kjer je bil osnovan OZN, človekove pravice predstavljale eno izmed glavnih vprašanj pri načrtovanju prihodnje svetovne ureditve, ki naj bi zagotavljala mir in svobodo (Kühnhardt, 1987: 91). »Tako se je začela udejanjati ideja o univerzalni veljavi človekovih pravic« (Cerar, 1997: 63) kot ključu za ohranjanje in zagotavljanje stabilnosti v mednarodni skupnosti ter za varovanje mednarodnega miru in varnosti.

UL OZN, ki že v preambuli navaja: »Mi, ljudstva Združenih narodov, ki smo odločeni /.../ da znova potrdimo vero v temeljne človekove pravice, v dostojanstvo in vrednost človeške osebnosti, v enakopravnost moških in žensk, kakor tudi enakopravnost narodov, velikih in malih«, je bila le uvod v nadaljnje delovanje OZN v smeri mednarodnega varstva človekovih pravic. Najprej je bila leta 1946 na podlagi 68. člena UL OZN ustanovljena Komisija OZN za človekove pravice. Države članice so se že na svojem prvem zasedanju leta 1947 odločile pripraviti mednarodno listino človekovih pravic, ki naj bi jo sestavljali deklaracija človekovih pravic, konvencija človekovih pravic in konkretni ukrepi za zaščito človekovih pravic (Kühnhardt, 1987: 92).

⁶⁶ Edino področje, kjer je Društvo narodov skrbelo za zaščito človekovih pravic, so bile narodne manjšine in avtohtoni prebivalci mandatnih ozemelj (Renteln, 1990: 19).

⁶⁷ Atlantsko listino (*Atlantic Charter*) sta 14. avgusta 1941 podpisala ameriški predsednik Franklin D. Roosevelt in angleški ministrski predsednik Sir Winston Churchill. Listina je dostopna na <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/wwii/atlantic.htm> (6. 4. 2004).

Kot prvo izmed treh stopenj je 10. decembra 1948 Generalna skupščina (GS) OZN sprejela Splošno deklaracijo človekovih pravic (SDČP).⁶⁸ Čeprav omenjena deklaracija kot resolucija GS OZN ni pravno zavezujoča,⁶⁹ pa je njena vsebina opredeljena kot »skupen ideal vseh ljudstev in vseh narodov« (SDČP, preambula). Univerzalna narava človekovih pravic je utemeljena v 2. členu, ki razglša, da je »vsakdo upravičen do uživanja vseh pravic in svoboščin, ki so razglašene s to Deklaracijo, ne glede na raso, barvo, spol, jezik, vero, politično ali drugo prepričanje, narodno in socialno pripadnost, premoženje, rojstvo ali kakršnokoli drugo okoliščino«. Buergenthal (1988: 25) ugotavlja, da lahko SDČP zaradi moralnega statusa ter pravne in politične pomembnosti, ki jo je pridobila od leta 1948, uvrstimo med mejnike boja za svobodo in spoštovanje človekovega dostojanstva.

SDČP se bistveno razlikuje od ostalih zgodovinskih dokumentov, ki govorijo o človekovih pravicah. »Prvič v zgodovini človeštva so se zbrali narodi in se strinjali o vsebini pravic, ki pripadajo vsakemu človeku« (Robinson, 1998: 253). Bobbio (1996: 14) dodaja, da je s SDČP sistem določenih vrednot prvič v zgodovini postal univerzalen, ne samo načelno, ampak *de facto*, tako da obstaja konsenz o njihovi veljavnosti in primernosti. SDČP tako uteleša univerzalne človekove pravice in predstavlja obvezo za vse države, da zagotovijo in spoštujejo v njej zapisane pravice (Buergenthal, 1988: 30), saj je njena vsebina že prešla v mednarodno običajno pravo. SDČP je razširila svoj moralni, politični in pravni vpliv povsod po svetu in tako daleč preseгла prizadevanja svojih ustvarjalcev (Robinson, 1998: 254).

V njej zapisane človekove pravice⁷⁰ so razumljene kot tiste pravice, ki pripadajo posamezniku zaradi preprostega dejstva, da je človek (Donnelly, 2003: 7; Piechowiak, 1997:

⁶⁸ (SDČP (*Universal Declaration of Human Rights*; Resolucija GS OZN 217A (III), sprejeta 10. decembra 1948). Dostopna na <http://www.unhchr.ch/udhr/lang/slv.htm> (7. 11. 2003)). Na zasedanju GS OZN je bilo navzočih 48 držav. Pri glasovanju za resolucijo se je vzdržalo 8 držav: Sovjetska zveza, Poljska, Češkoslovaška, Sovjetski republikli Ukrajina in Belorusija, Jugoslavija, Južnoafriška republika in Saudska Arabija.

⁶⁹ Deklaracija ni mednarodna pogodba, ampak samo skupna izjava, zato je za države neobvezujoča. Obvezujoča pa lahko postane njena vsebina, če preide v mednarodno običajno pravo (Degan, 2000: 89). Po 38. členu statuta Meddržavnega sodišča je mednarodno običajno pravo eden izmed virov mednarodnega prava. Mednarodno običajno pravo je dokaz uporabe splošne prakse, sprejete kot pravo. Nastane s ponavljajočim se obnašanjem, ki ga spremlja pravna zavest, da je to pravo. Je najstarejši vir mednarodnega prava, je nepisano pravo, njegov temelj veljavnosti pa je tihi konsenz (*tacitus consensus*). Pogosto je kodificirano v mednarodnih pogodbah (Malanczuk, 1997: 39-40). Poleg mednarodnega običajnega prava spadajo med formalne vire mednarodnega prava tudi:

- mednarodno pogodbeno pravo: mednarodne pogodbe, splošne ali partikularne;
- splošna pravna načela, kot jih priznavajo civilizirani narodi (Statut meddržavnega sodišča, 38. člen). (*Statute of the International Court of Justice*; sprejet 26. junija 1945, velja od 24. oktobra 1945). Dostopen na http://www.icj_cij.org/icjwww/basicdocuments/basicstatute.htm (20. 6. 2004).

⁷⁰ Cerar (1993: 54-5) navaja, da so lastnosti, ki se v okviru tradicionalnega pojmovanja pripisujejo človekovim pravicam, zajete v naslednjih (komplementarnih) stališčih:

1. Temeljne pravice se pripisujejo z razumom obdarjenim odraslim osebam, ki na podlagi svobodne volje stopajo v pogodbeno razmerja in imajo določene moralne lastnosti.

5).⁷¹ Preambula SDČP med drugim navaja, da »pomeni priznanje prirojenega človekovega dostojanstva vseh članov človeške družbe in njihovih enakih in neodtujljivih pravic temelj svobode, pravičnosti in miru v svetu«. »Vsi ljudje se rodijo svobodni in imajo enako dostojanstvo in enake pravice«, razglša 1. člen SDČP.⁷² Vse pravice veljajo za vse ljudi enako (Kesselring, 2000: 46) in vse človekove pravice so med seboj enakovredne, saj med njimi ni hierarhije (Henkin, 1986: 11).

Čeprav je SDČP vsesplošno sprejeta, je v času po drugi svetovni vojni, zaradi neobvezujoče narave deklaracije potreba po dokumentu, ki bi države tudi pogodbeno zavezoval k spoštovanju in varovanju človekovih pravic v okviru OZN oz. na mednarodni ravni, obstajala še naprej. Cilj druge stopnje je bil uresničen šele po dvanajstletnih pogajanjih, 19. decembra 1966, s sprejemom dveh mednarodnih paktov: Mednarodnega pakta o državljanskih in političnih pravicah⁷³ z dvema opcijskima protokoloma⁷⁴ in Mednarodnega pakta o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah.⁷⁵

2. Te pravice nimajo za predpostavko obstoja pogodbenih razmerij in tudi niso, v logičnem smislu, odvisne od obstoja družbene skupnosti (čeprav skupnost ni vir pravic, pa lahko eventualno postane njihov garant).

3. Te pravice pripadajo pod enakimi pogoji vsem ljudem in to predvsem na temelju določenih skupnih moralnih lastnosti.

4. Te pravice moralno pooblaščajo njihovega nosilca, da na določen način ravna oziroma deluje ali da uresniči določen interes prek delovanja drugih subjektov.

5. Nasproti takšnemu moralnemu upravičevanju nosilca pravic obstaja obveznost ostalih subjektov, da mu s svojim ravnanjem (storitev, opustitev, dopustitev) omogočijo realizacijo njegovih pravic.

6. Moralna narava pravic upravičuje uporabo prisile (tudi fizične) zoper tiste, ki te pravice kršijo (nosilec pravice lahko zahteva od politične oblasti, da uporabi ustrezno prisilo za zagotovitev pravice, če pa ustrezne politične oblasti ni, lahko nosilec pravic sam uporabi silo).

⁷¹ Kot je zapisano v preambulah SDČP in obeh paktov, »te pravice izvirajo iz prirojenega dostojanstva ljudi«, ali v Dunajski deklaraciji (preambula): »Vse človekove pravice izhajajo iz dostojanstva, ki je prirojeno človeku.«

⁷² Kot vidimo, je enakost osrednjega pomena za idejo človekovih pravic. Enakost dostojanstva se nanaša na dejstvo, da nihče ni bolj človek kot nekdo drug. Enako dostojanstvo tako zahteva enako spoštovanje, enako skrb za njegovo zaščito in enako skrb za njegov razvoj (Piechowiak, 1997: 7).

⁷³ Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah (*International Covenant on Civil and Political Rights*; Resolucija GS OZN 2200A (XXI), sprejeta 16. decembra 1966, velja od 23. marca 1976). Dostopen na http://www.unhchr.ch/html/menu3/b/a_ccpr.htm (7. 11. 2003).

⁷⁴ Prvi Opcijski protokol k Mednarodnemu paktu o državljanskih in političnih pravicah posamezniku omogoča, da se v primeru kršitve človekovih pravic, ki so zagotovljene v paktu, lahko obrne na Odbor za človekove pravice, ki je bil ustanovljen skladno s paktom. Protokol je veljaven samo za države, ki so ga ratificirale (*Optional Protocol to the International Covenant on Civil and Political Right*; Resolucija GS OZN 2200A (XXI), sprejeta 16. decembra 1966, velja od 23. marca 1976). Dostopno na <http://www.ishr.ch/About%20UN/Instruments/opt1.htm> (20. 5. 2004). Drugi opcijski protokol odpravlja smrtno kazen za države podpisnice (*Second Optional Protocol to the International Covenant on Civil and Political Rights*; Resolucija GS OZN 44/128, sprejeta 15. decembra 1989, velja od 11. julija 1991). Dostopno na <http://www.ishr.ch/About%20UN/Instruments/opt2.htm> (20. 5. 2004).

⁷⁵ Mednarodni pakt o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah (*International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*; Resolucija GS OZN 2200A (XXI), sprejeta 16. decembra 1966, velja od 3. januarja 1976). Dostopen na http://www.unhchr.ch/html/menu3/b/a_cescr.htm (7. 11. 2003).

Že pri samem nastajanju dokumentov je prišlo do nesporazuma med državami vzhodnega in zahodnega bloka. Kot posledica nestrinjanja glede vsebine⁷⁶ in implementacije⁷⁷ sta iz prvotno enega dokumenta na zahtevo držav zahodnega bloka nastala dva, ki pokrivata dve skupini človekovih pravic, tj. državljanske in politične pravice ter ekonomske, socialne in kulturne pravice (Malanczuk, 1997: 212). Kako velike so bile ideološke razlike, kaže tudi dejstvo, da je bilo po sprejemu obeh paktov potrebnih dodatnih 10 let, preden ju je ratificiralo zadostno število držav, tj. (samo) 35.⁷⁸

Kljub ideološkim razlikam, ki so botrovale nastanku mednarodne listine človekovih pravic (*International Bill of Human Rights*), ki jo sestavljajo SDČP ter oba pakta, pa njena veljavnost ni vprašljiva. V tem času je mednarodna listina človekovih pravic postala obvezujoča tudi za države nepodpisnice, saj je njihova vsebina že prešla v mednarodno običajno pravo (Malanczuk, 1997: 213).

Kot tretji korak, s katerim naj bi se uresničili konkretni ukrepi na področju varovanja človekovih pravic, naj bi bila po načrtu Komisije OZN za človekove pravice sprejeta mednarodna konvencija, ki bi določala pravno zavezujočo zaščito posameznika. S tem namenom je bil 20. decembra 1993 ustanovljen Urad visokega komisarja OZN za človekove pravice, katerega naloga je zagotavljanje varstva človekovih pravic.⁷⁹

Poleg tega je bil kot rezultat tretjega koraka po skoraj štiridesetletnih pogajanjih in usklajevanjih 17. julija 1998 končno sprejet Rimski statut Mednarodnega kazenskega sodišča,⁸⁰ ki je začel veljati 1. julija 2002.⁸¹ Sodišče, ki je izrednega pomena zaradi

⁷⁶ Med socialističnimi državami in državami v razvoju je veljalo prepričanje, da Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah vsebuje vrednote in institucije liberalne demokracije, medtem ko ekonomske in socialne pravice vsebujejo vrednote moderne industrijske družbe (Milne, 1979: 33).

⁷⁷ Države zahodnega bloka so se zavzemale za takojšnjo implementacijo in zagotovitev državljanskih in političnih pravic ter za postopno implementacijo ekonomskih, socialnih in kulturnih pravic. Države vzhodnega bloka so se zavzemale za soodvisnost in nedeljivost vseh pravic ter močno nasprotovale kakršnemukoli sistemu nadzora nad implementacijo človekovih pravic v posameznih državah (Nowak, 1997: 82).

⁷⁸ Do 29. junija 2005 je 154 držav ratificiralo Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah, Prvi Opcijski protokol k Mednarodnemu paktu o državljanskih in političnih pravicah 105 držav ter Drugi opsijski protokol k Mednarodnemu paktu o državljanskih in političnih pravicah 54 držav. Mednarodni pakt o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah je do 29. junija 2005 ratificiralo 151 držav (*Office of the UN High Commissioner for Human Rights*, 2004). Dostopno na <http://www.ohchh.org/english/countries/ratifications/3.htm> (16. 1. 2004).

⁷⁹ Visoki komisar OZN za človekove pravice (*High Commissioner for the Promotion and Protection of All Human Rights*; Resolucija GS OZN 48/141, sprejeta 20. decembra 1993). Dostopno na [http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/\(Symbol\)/A.RES.48.141.En?OpenDocument](http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/(Symbol)/A.RES.48.141.En?OpenDocument) (20. 5. 2004).

⁸⁰ Predhodnika Mednarodnega kazenskega sodišča v Rimu sta bila Mednarodno vojaško sodišče v Nürnbergu in Mednarodno vojaško sodišče za Daljni Vzhod, ki sta priznavala mednarodno kazensko odgovornost posameznika in sta bila po koncu druge svetovne vojne (leta 1946) ustanovljena z namenom soditi za zločine, storjene proti človeštvu. Leta 1993 sta bili ustanovljeni tudi *ad hoc* mednarodni kazenski sodišči, tj. Mednarodno kazensko sodišče za nekdanjo Jugoslavijo in Mednarodno kazensko sodišče za Ruando (Buergethal, 2000: 21).

⁸¹ Rimski statut Mednarodnega kazenskega sodišča (*Rome Statute of the International Criminal Court*; Resolucija GS OZN 183/9, sprejeta 17. julija 1998, velja od 1. julija 2002). Dostopen na <http://www.un.org/law/>

prepoznavanja individualne odgovornosti posameznika za grobo kršenje človekovih pravic, lahko sodi za naslednje zločine: zločine proti človeštvu, genocid, vojne zločine in dejanja agresije (Rimski statut, 5. člen). Ratner in Abrams (2001: 9) tako ugotavljata, da »odgovornost posameznika v mednarodni skupnosti narašča hkrati z naraščanjem odgovornosti držav«, kajti države, ki so Rimski statut sprejele, v 9. in 10. odstavku preambule izražajo svojo »odločenost ustanoviti neodvisno stalno Mednarodno kazensko sodišče, /.../, pristojno za najtežja hudodelstva, ki prizadevajo mednarodno skupnost kot celoto« in »/.../ dopolnjuje kazenske jurisdikcije držav.«

Kot rezultat razvoja ideje človekovih pravic poznamo poleg pravic prve generacije, tj. državljskih in političnih pravic, ki so pogosto videne kot naslednice pravic, ki so se začele razvijati v razsvetljenstvu in so se kasneje izrazile v ameriški in francoski revoluciji (Rosas in Scheinin, 1997: 49), in pravic druge generacije, tj. ekonomskih, socialnih in kulturnih pravic, ki so pogosto označene kot t. i. programske pravice, ker za svojo izpolnitev zahtevajo delovanje države (*ibid.*), še t. i. tretjo generacijo človekovih pravic, ki se je začela razvijati kot posledica dekolonizacije v 70. letih 20. stoletja. To so t. i. kolektivne oz. solidarnostne pravice, ki predstavljajo zahteve držav v razvoju, predvsem po pravici do razvoja. Med solidarnostne pravice sodijo tudi: pravica do miru, pravica do samoodločbe, pravica do skupne dediščine človeštva, manjšinske pravice in pravica do čistega okolja (Malanczuk, 1997: 210).

Glede prepoznavanja pravic tretje generacije kot neodtujljivih in prirojenih človekovih pravic med državami še vedno ne obstaja vsesplošen konsenz. Wallace in Dale-Risk (2001: 1) menita, da »čeprav je pravica do razvoja prepoznana kot človekova pravica, jo je kot tako težko definirati, prav tako kot je težko identificirati obveznosti države, ki iz te pravice izhajajo«. Kljub temu je GS OZN 4. decembra 1986 sprejela Deklaracijo o pravici do razvoja⁸² in od takrat je ta pravica mednarodno priznana kot ena izmed temeljnih človekovih pravic. Ponovno so države članice OZN to pravico potrdile na svetovni konferenci o človekovih pravicah na Dunaju, leta 1993. V Dunajski deklaraciji in programu aktivnosti,⁸³ ki je bil sprejet na omenjeni konferenci, so države v 10. členu zapisale, da je »pravica do razvoja

icc/statute/english/rome_statute(e).pdf (8. 4. 2004). Do 12. maja 2005 je Rimski statut Mednarodnega kazenskega sodišča ratificiralo 99 držav (*International Criminal Court: Assembly of States Parties: the States Parties to the Rome Statute*). Dostopno na <http://www.icc-cpi.int/asp/statesparties.html> (16. 1. 2005).

⁸² Deklaracija o pravici do razvoja (*Declaration on the Right to Development*; Resolucija GS OZN 41/128, sprejeta 4. decembra 1986). Dostopna na <http://www.unhcr.ch/html/menu3/b/74.htm> (19. 4. 2004).

⁸³ Predstavniki 171 držav so 25. junija 1993 na Svetovni konferenci OZN o človekovih pravicah sprejeli Dunajsko deklaracijo in program aktivnosti (*Vienna Declaration and Programme of Action*). Dostopno na [http://www.unhcr.ch/huridocda/huridoca.nsf/\(Symbol\)/A.CONF.157.23.En?OpenDocument](http://www.unhcr.ch/huridocda/huridoca.nsf/(Symbol)/A.CONF.157.23.En?OpenDocument) (12. 11. 2003).

univerzalna in neodtujljiva pravica ter sestavni del temeljnih človekovih pravic« in da je posameznik osrednji subjekt pravice do razvoja.

Dunajska deklaracija je pomembna tudi, ker je združila prej med seboj neodvisne generacije človekovih pravic. Še pomembnejša pa je zaradi okrepitve splošnosti oz. univerzalnosti človekovih pravic, saj v 5. členu navaja:

Vse človekove pravice so univerzalne, nedeljive ter med seboj povezane in odvisne. Mednarodna skupnost mora obravnavati človekove pravice globalno, na pošten in enakopraven način, na enakih osnovah in z enakim poudarkom. Medtem ko je treba upoštevati pomen nacionalnih in območnih posebnosti ter različnih zgodovinskih, kulturnih in verskih okolij, je dolžnost držav, ne glede na njihovo politično, gospodarsko in kulturno ureditev, da pospešujejo in varujejo vse človekove pravice in temeljne svoboščine.

Univerzalnost človekovih pravic je utemeljena z dejstvom, da obstaja v slehernem človeku enaka narava, iz katere določene pravice neposredno izhajajo oz. na katero se neposredno navezujejo (Cerar, 1993: 44). Ali kot meni Donnelly (2001: 3): »Človekove pravice so univerzalne, ker so vsi pripadniki rase *homo sapiens* ljudje in kot taki nosilci človekovih pravic.« Ker so prirojene, ne more nihče nikomur odvzeti teh pravic in nihče se ne more sam odpovedati tem pravicam (Piechowiak, 1997: 6).

Njihova univerzalnost se nanaša na globalno veljavnost oz. vsesplošno sprejemljivost človekovih pravic (Donnelly, 2001: 17). Tako je bilo v obliki deklaracij priporočilne narave ali v obliki pogodb zavezujoče narave v okviru varovanja človekovih pravic na mednarodni ravni sprejetih že več sto različnih mednarodnih dokumentov.⁸⁴ Glede šestih glavnih obvezujočih dokumentov varovanja človekovih pravic v okviru OZN⁸⁵ vlada med državami visoka stopnja konsenza, kar lahko razberemo tudi iz statusov njihovih ratifikacij, kjer nobene izmed teh do 29. junija 2005 ni ratificiralo manj kot 139 držav.⁸⁶ Ne samo na globalni, tudi na regionalni ravni je šel razvoj varovanja človekovih pravic v smer čedalje večje zaščite. Poleg

⁸⁴ Bogato bazo dokumentov zaščite človekovih pravic nudijo Univerza v Minnesoti (baza podatkov je dostopna na <http://www1.umn.edu/humanrts/instree/ainstls1.htm> (7. 6. 2004)), Univerza v Yaleu (baza podatkov dostopna na <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/diana/index.html> (21. 6. 2004)), Urad visokega komisarja OZN za človekove pravice (baza podatkov dostopna na <http://www.unhchr.ch/> (21. 6. 2004)).

⁸⁵ To so: Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah (1966), Mednarodni pakt o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah (1966), Konvencija Združenih narodov o odpravi vseh oblik rasne diskriminacije (1966), Konvencija Združenih narodov o odpravi vseh oblik diskriminacije žensk (1979), Konvencija proti mučenju in drugim oblikam okrutnega, nečloveškega in ponižujočega ravnanja ali kaznovanja (1984) in Konvencija o pravicah otroka (1989) (Donnelly, 2001: 6).

⁸⁶ Podatki dostopni na straneh Urada visokega komisarja OZN za človekove pravice (*Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights*). Dostopno na <http://www.ohchr.org/english/countries/ratifications/9.htm> (16. 1. 2005).

ameriških⁸⁷ in evropskih držav⁸⁸ so v začetku 80. let 20. stoletja sprejele regionalne konvencije varovanja človekovih pravic tudi afriške⁸⁹ in arabske države.⁹⁰

2. 5. RAZLIKE GLEDE SPREJEMANJA UNIVERZALNOSTI ČLOVEKOVIH PRAVIC

Ne glede na omenjene dosežke pri sprejemanju dokumentov varovanja človekovih pravic pa dejansko sprejemanje te ideje le ni tako univerzalno, kot se zdi na prvi pogled. Razlike med severom in jugom⁹¹ izhajajo iz vrste novih vprašanj, kot so: univerzalnost proti regionalnim posebnostim, medsebojna povezanost in nedeljivost vseh človekovih pravic ter medsebojna odvisnost med pravico do razvoja ter državljanskimi in političnimi pravicami (Fall, 1994: 10).

Glede izvora ideje človekovih pravic in s tem neposredno povezanega vprašanja njihove univerzalne veljavnosti mnogi (Donnelly, 2003: 62; Kühnhardt, 1987: 111) menijo, da je asociacija mednarodno priznanih človekovih pravic z zahodom dejstvo, saj o človekovih pravicah ne moremo razmišljati, ne da bi jih navezali na evropsko razsvetljenstvo, liberalizem in racionalizem. Po njihovem mnenju naj bi zahodna vizija politične legitimnosti človekovih pravic prevzela dominantno vlogo v mednarodnem diskurzu ne samo zaradi kolapsa

⁸⁷ Ameriška konvencija o človekovih pravicah (*American Convention on Human Rights*; sprejeta 22. novembra 1969, velja od 18. julija 1978) je bila sprejeta v okviru Organizacije ameriških držav. Dostopna na <http://www1.umn.edu/humanrts/oasinstr/zoas3con.htm> (17. 4. 2004).

⁸⁸ Konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin (*Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms*; sprejeta 4. novembra 1950, velja od 3. septembra 1953). Dostopna na www.echr.coe.int/Convention/webConvenENG.pdf (17. 4. 2004). Evropska socialna listina (*European Social Charter*; sprejeta 18. oktobra 1961, velja od 26. februarja 1965). Dostopna na <http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/Html/035.htm> (17. 4. 2004). Obe sprejeti v okviru Sveta Evrope.

⁸⁹ Afriška listina človekovih pravic in pravic ljudstev (*African Charter on Human and People's Rights*; sprejeta 27. junija 1981, velja od 21. oktobra 1981) je bila sprejeta v okviru Organizacije afriške enotnosti (9. septembra 1999 preimenovana v Afriško unijo). Dostopna na <http://www1.umn.edu/humanrts/instreet/z1afchar.htm> (17. 4. 2004).

⁹⁰ Splošna islamska deklaracija človekovih pravic (*Universal Islamic Declaration on Human Rights*; 19. september 1981), sprejeta v okviru Islamskega sveta (*Islamic Council*). Dostopna na http://www.mercnet.org/information/universal_islamic_declaration.htm (17. 4. 2004). Arabsko listino človekovih pravic (*Arab Charter on Human Rights*) je v okviru Arabske lige 15. septembra 1994 podpisalo 22 držav. Dostopna na <http://www1.umn.edu/humanrts/instreet/arabhrcharter.html> (17. 4. 2004).

⁹¹ S terminom sever in jug v mednarodnih odnosih označujemo dihotomno nasprotje, ki se je pojavilo v 50. letih 20. stoletja, po propadu kolonializma med kolonialnimi in koloniziranimi državami. Pri tem se ločnica nanaša tudi na ekonomsko razvitost držav, tako sever pomeni razvite države, jug pa predvsem države v razvoju. S političnega vidika je v času hladne vojne sever pogosto pomenil kapitalistične države, jug pa nevtralne ali neuvrščene države (Evans, 1998: 384). Kot sinonim za sever in jug se pogosto pojavlja tudi ločnica vzhod: zahod, ki ločuje zahodno civilizacijo od ostalega sveta (Huntington, 1996: 33), v Evropi pa demokratične od nekdanjih komunističnih držav.

alternativnih pogledov (npr. socialističnega) po eni strani ter naraščanja zahodne vojaške, politične in ekonomske moči po drugi strani, ampak tudi zaradi normativne moči zahodne ideje človekovih pravic.

Človekove pravice so v nezahodnem svetu pogosto videne kot zahodni kulturni šovinizem (Kühnhardt, 1987: 109). Nezahodni svet meni, da so »človekove pravice in s tem tudi njihova interpretacija vezane na kulturo, saj temeljijo na zahodni, individualistični podobi človeka in so zato v nasprotju z na družbo usmerjeno filozofijo nekaterih držav in kultur tretjega sveta« (Said, 1978: 11).

Posledica takšnega dojemanja ni poskus osnovati nov koncept človekovih pravic, temveč postaviti pod vprašaj idejo neodtujljivih in prirojenih pravic v njihovi univerzalni veljavnosti (Kühnhardt, 1987: 109). Najglasnejše oporekanje je slišati na azijskem območju, kjer je pojav t. i. azijskih vrednot postal simbol upora proti zahodnemu 'kulturnemu imperializmu', v skladu s katerim je osebna, predvsem politična svoboda pojmovana kot obvezen standard za vse ljudi in vse države, ne glede na njihove kulturne posebnosti in ne glede na njihove potrebe (Little, n. d.). »Azija tako zahteva pravico do 'kulturne samoodločbe'« (Welch in Leary, 1990: 11).

Vse od leta 1993, predvsem od regionalnega pripravljalnega sestanka v Bangkoku⁹² na Svetovno konferenco o človekovih pravicah na Dunaju, narašča število in kompleksnost znanstvenih razprav o t. i. azijskih vrednotah, ki naj bi bile v nasprotju z zahodnimi vrednotami, na katerih temeljijo univerzalne človekove pravice.⁹³

V tem smislu so države v 7. členu Bangkoške deklaracije »poudarile univerzalnost, objektivnost in neselektivnost vseh človekovih pravic, ob hkratnem izogibanju dvojnemu standardom pri implementaciji človekovih pravic in njihovi politizaciji.« Države so v preambuli zapisale, da se zavedajo, »da mora biti pospeševanje človekovih pravic spodbujeno s sodelovanjem in soglašanjem, ne pa s konfrontacijo in vsiljevanjem nekompatibilnih vrednot.« V 8. členu Bangkoške deklaracije so države tudi ugotovile, da so »človekove pravice po svoji naravi sicer splošne, vendar jih moramo obravnavati v okviru dinamičnega in razvijajočega se procesa mednarodnega določanja meril, pri čemer moramo upoštevati pomen nacionalnih in področnih posebnosti ter različna zgodovinska, kulturna in verska ozadja.«

⁹² V okviru regionalnih priprav (Bangkok, 29. marec–2. april 1993) na Svetovno konferenco o človekovih pravicah na Dunaju (14.–25. junij 1993) je 49 azijskih držav sprejelo skupno deklaracijo, t. i. Bangkoško deklaracijo (World Conference on Human Rights, *Report of the Regional Meeting for Asia of the World Conference on Human Rights*). Dostopna na <http://www.unhchr.ch/html/menu5/wcbang.htm> (12. 11. 2003).

⁹³ Več razprav o azijskih vrednotah, konfucijanstvu in človekovih pravicah glej v de Bary (1997 in 1998), Bauer in Bell (1999), Bell (2000) in Davis (1995).

Najglasneje je poudarjanje zgodovinskih in kulturnih posebnosti ter oporekanje univerzalnosti človekovih pravic slišati v vzhodnoazijskem prostoru, predvsem s strani držav, ki delijo konfucijansko preteklost. Obstoj konfucijanske miselnosti bi torej lahko predstavljal ključ za dokazovanje omejenosti koncepta univerzalnosti človekovih pravic. Da bi lahko razumeli ideje in koncepte, na osnovi katerih se je konfucijanska miselnost razvila, je treba prej spoznati filozofske temelje, ki so ustvarili konfucijansko podobo sveta in vplivali na oblikovanje konfucijanskih družbenih odnosov.

3. TRADICIONALNA KONFUCIJANSKA MISELNOST

Konfucijanska miselnost se je razvila v prvem tisočletju pred našim štetjem na območju današnje Ljudske republike Kitajske (LRK) in se kasneje geografsko in kulturno razširila na prostor jugovzhodne Azije ter v Korejo in na Japonsko. Konfucijanstvo je na Kitajskem že v dinastiji Han (206 pr. n. št.–220 n. št.) prevladalo nad vsemi ostalimi miselnostmi, med drugim daoizmom, budizmom in legalizmom (z izjemo nekaterih krajših obdobj) ter pridobilo dominanten položaj. Kot edina uradna ideologija se je na Kitajskem ohranilo vse do propada zadnje dinastije Qing (1644–1911). V tem času je obvladovalo vse vidike posameznikovega zasebnega in družbenega življenja, hkrati pa je tvorilo osnovo političnega sistema kitajske države.

3. 1. PREDKONFUCIJANSKI KULTURNI IN FILOZOFSKI TEMELJI

Zibelko razumevanja odnosov v kozmosu, del katerih so tudi družbeni odnosi, predstavlja dinastija Shang (16.–11. st. pr. n. št.). Osrednje božanstvo te dinastije je predstavljalo nebo (天),⁹⁴ ki je ustvarilo univerzalne zakone (天 理); ti so vladali tako življenju v kozmosu kot tudi človekovemu življenju (Buckley-Ebrey, 1996: 31).⁹⁵ V naslednji dinastiji Zhou (1050–221 pr. n. št.) je prišlo do združitve neba s sistemom družine, s čimer je vladar postal nebeški sin (天 子). Cesar oz. nebeški sin je kot posrednik med nebom in zemljo vladal v okviru nebeškega mandata (天 命). Cesarja je imenovalo nebo, zato je bil dolžan izpolnjevati njegove ukaze, ki so bili predvsem načelne in splošne narave (Rošker, 1995: 11). To po mnenju Buckley-Ebreyeve (1996: 31) kaže na »spojitev moralnih vrednot z načinom delovanja neba.«

Cesar, ki je bil hkrati tudi najvišji zemeljski varuh kozmično družbenega reda, center vse politične in duhovno etične oblasti (von Senger, 1993: 301), je vladal Osrednjemu cesarstvu oz. Osrednji državi (中 國) (Ng-Quinn, 1993: 43), kar se je ohranilo kot uradno ime

⁹⁴ Čaščenje oz. kult neba predstavlja enega izmed elementov prototurške in prototibetanske kulture, ki so jo v starokitajsko civilizacijo vnesli pripadniki plemen, ki so premagali dinastijo Shang in ustanovili dinastijo Zhou (Rošker, v tisku: 7).

⁹⁵ Naravni zakoni v okviru konfucijanskega nauka se razlikujejo od naravnih zakonov v zahodnoevropski miselnosti. Na Kitajskem se naravno pravo, kot ga poznamo v Evropi, ni razvilo, naravni zakoni so v konfucijanskem nauku zakoni narave (Schleichert, 1990: 85).

za Kitajsko. Pri tem se ta pojem ni nanašal na geografski prostor, temveč na kulturno področje v središču 'vsega pod nebom' (天下), tj. na celoto kozmosa in zemlje ter narave in človeka (*ibid.*). Kot pravi Knjiga pesmi: »Pod nebom ni zemlje, ki ne bi bila vladarjeva.«⁹⁶ Cesar je tako predstavljal osrednji element v konceptu tradicionalne kitajske družbe, »bil je posrednik med nebom in zemljo in njegova krepost je zagotavljala harmonijo med obema stranema« (Buckley-Ebrey, 1996: 31).

Univerzalna harmonija, h kateri teži konfucijanska družba, je odvisna od družbenega in političnega reda, ta pa je le podaljšek moralnega univerzalnega reda (Smith, 1973: 164).⁹⁷ Red in harmonija vladata tudi v kozmični celoti, ki zajema tako naravo kot tudi družbo, katere organski sestavni del je tudi posameznik (Mao, 1996: 178). Triada neba, zemlje in človeka torej tvori osnovo vsega občestva (Rošker, 1992: 186). Zaradi njihove organske povezanosti vlada med nebom, zemljo in človekom neločljiv in soodvisen odnos (King, 1985: 5). Ker je človek del kozmosa, je tudi njegova narava določena z naravnimi zakoni, ki vladajo v kozmosu. Človeška družba in družbena ureditev sta le preslikava kozmičnega reda (*ibid.*).

Tudi po razpadu dinastije Shang je enost neba, človeka in zemlje ostala temeljna predpostavka kitajske družbe in hkrati njen najvišji ideal (Gan, 1997: 26; Mao, 1996: 179). Še več, v dinastiji Zhou razvijajoče se filozofske šole so vsrkale vase to tradicijo in jo vsaka na svoj način interpretirale in razvijale naprej. Kot pravi Buckley-Ebreyeva (1996: 31), so te ideje ostale bistvo »kitajske politične kozmologije vse do modernih časov«. Hkrati pa so oblikovale univerzalno civilizacijo, ki je bila vse do 19. stoletja, do srečanja z zahodom, povsem samozadostna in superiorna nad ostalimi kulturami.

3. 2. RAZVOJ KONFUCIJANSKE CIVILIZACIJE

'Zlato dobo kitajske filozofije', v kateri so se razvile osrednje šole kitajske filozofije, predstavlja politično nemirno obdobje in obdobje moralne krize vzhodne dinastije Zhou, t. i. doba vojskujočih se držav (471–221 pr. n. št.) (Rošker, 1992: 93).⁹⁸

Takrat je fevdalno organizirana država⁹⁹ začela razpadati zaradi čedalje večjega osamosvajanja posameznih knezov, ki so začeli ustanavljati lastne dvore. Ti so se med seboj

⁹⁶ Knjiga pesmi (pesem Severna gora). Dostopna na <http://www.chinapoem.net/shijing/> (12. 12. 2004).

⁹⁷ V zahodni miselnosti je antiteza kaosa red, v kitajski miselnosti in kulturni tradiciji je antiteza kaosa harmonija (Hall in Ames, 1987: 17-18).

⁹⁸ To obdobje lahko časovno primerjamo z obdobjem grške antike in rimskega cesarstva (Gan, 1997: 26).

vojskovali, da bi širili ozemlja pod svojo oblastjo in ustvarjali svoje države (Buckley-Ebrey, 1996: 38). Dinastija je bila tako sestavljena iz vrste fevdnih držav, katerih oblast se je krepila, istočasno pa je vpliv cesarja upadal (*ibid.*: 55). Pri tem države niso sprejemale razdrobitve skupnega ozemlja dinastije kot trajnega stanja, vse so si prizadevale ponovno združiti ozemlje in vladati v imenu dinastije Zhou. Namreč, vsaka si je prizadevala vladati 'vsemu pod nebom', tj. civiliziranemu svetu in celoti držav in ljudi. Vsaka je prepoznavala svojega vladarja kot nebeškega sina. Vsaka je želela pridobiti premoč nad drugimi s ciljem ponovne združitve univerzalnega cesarstva (Ng-Quinn, 1993: 44). Glavno vprašanje, ki je zaposlovalo posamezne kneze, je torej bilo, kako pridobiti oblast, in predvsem, kako jo ohraniti, kako postati 'vladar sveta' (Schleichert, 1990: 11). Rešitve obstoječih težav so knezom in ljudstvu nasploh nudili samostojni misleci (Munro, 1985: 25), katerih nauk je strnjen v t. i. 'sto filozofskih šol' (百家).¹⁰⁰ Tudi konfucijanstvo,¹⁰¹ ki se je razvilo v obdobju vojskujočih se držav, je nastalo kot sinteza predkonfucijanskega izročila na eni in njegove interpretacije na drugi strani (Rošker, 1992: 185).¹⁰²

Konfucijanski misleci so si prizadevali za vzpostavitev univerzalnega reda in harmonije, ki sta vladala pred začetkom razpadanja dinastije Zhou. Prvi glasnik te nove šole Konfucij je povezal moralno obnašanje vsakega posameznika s tradicionalno kozmično ureditvijo ter družbenimi vlogami in tako postal zagovornik univerzalnega hierarhičnega reda (Rošker, 1992: 185).

Njegov nauk je bil prvič povzdignjen na raven uradne državne ideologije v obdobju prve polovice dinastije Han, v t. i. obdobju vzhodne dinastije Han (206–220 n. št.) (Buckley-

⁹⁹ Kitajski izraz *fengjian zhidu* (封建制度) se v evropske jezike prevaja kot fevdalni sistem, čeprav sistem, kot ga pod tem imenom in obliki poznamo v Evropi, na Kitajskem (z izjemo Tibeta) ni nikoli obstajal. V dinastiji Zhou je obstajala politična in družbena hierarhija, na vrhu katere so se nahajali cesar, njegova ožja in širša družina ter vsi ostali posamezniki, ki so iz kakršnegakoli razloga uživali cesarske privilegije. Hkrati je ta najvišji in najvplivnejši družbeni razred posedoval tudi zemljo. Družbena hierarhija in posestvo sta tista dva elementa, ki kažeta na podobnost z evropskim fevdalizmom (Jenner, 1998: 74). Kar se razlikuje, je močna državna struktura, ki je bila na Kitajskem vseskozi prisotna in je nasprotna fevdalizmu, v katerem je bila osrednja oblast relativno šibka (*ibid.*). Pomembna razlika je tudi v dejstvu, da je bila zemlja v lasti obdelovalcev, zato so smeli z njo tudi trgovati, poleg tega je bila zemlja celo dedna (Su, 1994: 231).

¹⁰⁰ Pod tem imenom se skriva devet najpomembnejših filozofskih šol tradicionalne Kitajske. Poleg konfucijanstva in legalizma so to še: daoizem, moizem, šola imen, šola naravne filozofije, šola strategov, šola agronomov in šola drobnih izrekov (Fung, 1959: 21).

¹⁰¹ Konfucijanska šola je dobila evropsko ime po latinizirani inačici imena svojega ustanovitelja Konfucija (551–479 pr. n. št.), kot so ga v 17. stoletju poimenovali jezuitski misijonarji, ki so delovali na Kitajskem (Fung, 1959: 43). Na Kitajskem se za konfucijanstvo še vedno uporablja izraz šola izobražencev (儒家) (Rošker, 1995: 14).

¹⁰² Najbolj poznana dela konfucijanskega nauka so t. i. Štiri knjige (四书): Analekti (论语) so zbirka zapisov Konfucijevih izrekov in pogovorov, ki so jih zapisali njegovi učenci; Mencij (孟子) vsebuje zapise razprav drugega najpomembnejšega konfucijanskega filozofa Mencija; Nauk o sredini (中庸) predstavlja eno od poglavij Knjige obredov; Veliki nauk (大学) pa vsebuje konkretne vzgojne napotke, ki naj bi pomenili etične in politične kriterije harmonične družbene ureditve (Rošker, 1992: 186). Štiri knjige so tvorile tudi osnovo izobrazbe konfucijanskih učenjakov od leta 1313 (dinastija Yuan) in skoraj do konca zadnje dinastije Qing, tj. do leta 1905, ko so na Kitajskem prevzeli zahodni sistem izobraževanja (Schleichert, 1990: 85).

Ebrey, 1996: 338). Smith (1973: 17) ugotavlja, da je v tem obdobju konfucijanstvo postalo ortodoksna doktrina, ki je prevladala tako v družbi kot tudi v zasebnem življenju posameznika in ki je »bila sprejeta kot ena in edina pravilna na vseh ravneh življenja.« »Zasenčila je in prevladala nad katerokoli drugo filozofsko smerjo« (Gan, 1997: 19).

V dinastiji Song (960–1280 n. št.)¹⁰³ je konfucijanstvo prevladalo v vseh pogledih zasebnega in družbenega življenja (Rošker, v tisku: 226). Že prvi vladar te dinastije je sprejel konfucijanski način vladanja z moralo, ki naj bi predstavljala najboljše sredstvo za pridobitev lojalnosti ljudstva in uspešnosti gospodarstva ter za zagotavljanje kozmičnega reda (Smith, 1973: 143). Poleg tega naj bi obnovitev konfucijanstva kot državne ideologije okrepila tudi kitajsko kulturo (Buckley-Ebrey, 1996: 152). Kot uradna državna doktrina je konfucijanstvo vladalo tudi v dinastijah Yuan (1279–1368 n. št.), Ming (1368–1644 n. št.) in v zadnji dinastiji Qing (1644–1911 n. št.). Oblikovalo je konfucijansko civilizacijo, v kateri osrednjo figuro predstavlja cesar. Ta je vladal vsemu pod sabo, tj. celotnemu takrat poznane svetu, s Kitajsko v središču. S prepoznavanjem svoje države kot nebeškega cesarstva (天 國) in svojega cesarja kot nebeškega sina so Kitajci verjeli v *pax sinica*, ki so se mu morali pridružiti tudi ostali narodi, če so želeli stopiti v odnose s Kitajsko (Kim, 1979: 20). Kitajska konfucijanska civilizacija je sebe prepoznavala kot center sveta, bila je edinstvena ter moralno in kulturno superiorna nad ostalimi, njeno poslanstvo pa je bilo širiti konfucijansko kulturo med ostala ljudstva na njeni periferiji (*ibid.*: 23). Konfucijanstvo je kot univerzalni miselni sistem pomagalo vzpostaviti enotno kulturo in posledično ohranjati stabilnost v državi in združevati ljudstvo (Buckley-Ebrey, 1996: 59).

3. 3. UNIVERZALNA HARMONIJA

Kako vzpostaviti oz. ohraniti univerzalno harmonijo (和 諧),¹⁰⁴ predstavlja temeljno vprašanje, ki so si ga zastavljali konfucijanski misleci. Ti so verjeli, da je mir in harmonijo mogoče doseči predvsem s ponovnim oživljenjem tradicije in običajev preteklih vladarjev. Daljna 'zlata preteklost' pod vladavino cesarjev Yaoa (ok. 2357–ok. 2256 pr. n. št.) in Shuna (ok. 2255–ok. 2205 pr. n. št.),¹⁰⁵ ki naj bi vladala z vrednotami dobrohotnosti oz. benevolence

¹⁰³ To obdobje sinologi pogosto omenjajo kot »najbolj konfucijansko vseh časov« (Bauer, 1971: 286).

¹⁰⁴ Po mnenju Roškerjeve (1995: 16) je stremljenje konfucijanstva k ponovni vzpostavitvi trdne, varne družbene ureditve gotovo posledica političnih nemirov v času, v katerem je nastajalo.

¹⁰⁵ Za razliko od zahodne, krščanske civilizacije kitajska konfucijanska civilizacija ne pozna Boga oz. Stvarnika, ki bi ustvaril svet in človeka, pač pa »popolna človeška bitja, ki so kitajsko civilizacijo postopoma preoblikovala

(仁) in pravičnosti (义), predstavlja tisti ideal, h kateremu naj težita sedanja in prihodnja družba ter oblast (Weatherley, 1999: 38). Pomembno vlogo pri tem igra spoštovanje in izvajanje temeljnih konfucijanskih vrednot, kar velja tako za vladarja, ki naj bi sledil načelom večnih zakonitosti neba, kot tudi za ljudstvo, ki bi moralo v medsebojnih odnosih ravnati v skladu z etičnimi načeli; takšno ravnanje predstavlja prvi pogoj za harmonijo človeškega bivanja (Rošker, 1992: 187).

Pri tem predstavlja najvišjo stopnjo moralne omike dobrohotnost oz. benevolenca (仁), ki je hkrati tudi seštevek vseh moralnih vrednot.¹⁰⁶ Za Buckley-Ebreyev (1995: 43) je dobrohotnost najvišja vrednota, ki jo lahko izkaže človek, in tako najvišja stopnja človeškosti. Izreka »ljubi vse ljudi« (Analekti, 12: 12) in »ne stori drugemu, česar ne želiš, da bi bilo storjeno tebi« (*ibid.*, 15: 23) izrazita bistvo dobrohotnosti. »Biti človeški, pomeni biti človek« (Mencij, 14: 16), kar pomeni, da je dobrohotnost temeljna lastnost vsakega posameznika; še več, dobrohotnost je narava človeka. Biti človeški tako pomeni biti povezan s soljudmi, obenem pa pomeni tudi izpolnjevati obveznosti, ki izhajajo iz medčloveških odnosov (Fei, 1992: 25).

Tako kot je dobrohotnost temeljna lastnost vsakega posameznika, je pravičnost kriterij in vodilo njegovega obnašanja (Ding, 1997: 73).¹⁰⁷ Pravičnost je tesno povezana z dobrohotnim delovanjem (Hsü, 1932: 35). Če posameznik ne ravna pravično, lahko škoduje sebi, družbi in državi (Ding, 1997: 74), saj: »Plemenitnik /君子/, ki ima pogum, nima pa pravičnosti, lahko povzroča nemire, mali človek /小人/,¹⁰⁸ ki ima pogum, a ne pozna pravičnosti, lahko postane bandit« (Analekti, 17: 23). Zato je pravilno obnašanje posameznika, ki naj bi bilo dobrohotno in pravično, natančno določeno z običajem (礼), ki predstavlja neke vrste konfucijanski kodeks ravnanja oz. obnašanja.

Običaj, ki predstavlja enega izmed najpomembnejših konceptov konfucijanske etike, se odraža in udejanja skozi obsežen sistem pravil, form in ceremonij.¹⁰⁹ Običaji, ki so jih po mnenju konfucijanskih učenjakov v preteklosti ustanovili idealni vladarji, služijo

iz primitivne v visoko civilizirano družbo« (Buckley-Ebrey, 1996: 10). Kitajsko izročilo govori o treh vladarjih in petih cesarjih. Najpomembnejša izmed petih cesarjev sta Yao in Shun, ki v konfucijanski tradiciji predstavljata idealna vladarja (Liu, 1998: 5).

¹⁰⁶ Tudi pismenka dobrohotnost oz. benevolenca je sestavljena iz radikala človeka (人) in iz števila dva (二), iz česar sledi tudi pomen besede, in sicer odnos med dvema človekoma (Fung, 1959: 69).

¹⁰⁷ Chang (1983: 42) meni, da je Konfuciju pravičnost prav tako pomembna kot dobrohotnost, saj se v Analektih pojavi 24-krat.

¹⁰⁸ Več o moralni hierarhiji in družbeni delitvi na plemenitnike in male ljudi v poglavju 3.5.

¹⁰⁹ V prevodu običaj pokriva celo paleto različnih pomenov: nravnost, spodobnost, vljudnost, ceremonije, izobrazbe, kulture, pravilne običaje, obred, življenjska pravila, čaščenje, praznik itd. (Rošker, 1995: 35). Prvotno je običaj pomenil kulturni ritual, kasneje se je njegov pomen razširil na vse zgoraj opisane pojme (Schleichert, 1990: 23).

zagotavljanju omenjene univerzalne harmonije, tj. harmonije med duhovnim in človeškim svetom, med naravo, nebom in človekom (Smith, 1973: 129). Obenem tvori običaj tudi ustaljeno prakso v družbenih odnosih, predstavlja navade in običaje uglajene družbe, poleg tega pa predstavlja tisto vrsto morale, ki je zavezujoča tudi za cesarja (*ibid.*: 72-3). Kot takšen je običaj ohranil svoj dominantni položaj vse do 19. stoletja (Rošker, 1995: 35).

Kot najvišji kriterij, ki ureja skupno življenje ljudi v družbeni organizaciji, lahko običaj primerjamo z običajnim pravom, kot se je razvilo v Evropi (*ibid.*).¹¹⁰ Običaj predstavlja neke vrste nepisano pravo (Ding, 1997: 75) in služi kot samorazvijajoč se instrument za zagotavljanje družbenega reda in harmonije, v okviru katere dejanja posameznikov niso omejena z zakonom, pač pa z ritualom (Fei, 1992: 99). Čeprav oba, običaj in zakon, določata norme obnašanja, med njima obstaja razlika v načinu implementacije norm: zakoni so implementirani s politično močjo oz. državno oblastjo, medtem ko rituali za svojo implementacijo ne zahtevajo nobene konkretne strukture politične moči (*ibid.*: 97).

Običaj torej uteleša normativni standard posameznikovega obnašanja in pravila, ki usmerjajo ljudi k življenju v skladu z etičnimi načeli; običaj je načelo, ki preprečuje kaos, poleg tega je tudi sredstvo upravljanja države (Möller, 1996: 167). Pri vladanju mora vladar vladati v skladu z 'željami' neba, katerega najvišja skrb je blagostanje ljudstva (Smith, 1973: 98). Če želi vladar obdržati nebeški mandat, mora vladati v skladu z običajem ter z etičnimi načeli dobrohotnosti in pravičnosti. Povedano z drugimi besedami: vladati mora dobrohotno (*ibid.*).

3. 4. DOBROHOTNO VLADANJE

Za razliko od zahodne družbe, kjer je namen vladanja zaščita posameznikovih pravic, je namen vladanja v konfucijanski družbi zagotavljanje reda in harmonije ter ohranjanje družbene stabilnosti. Pri tem so izrednega pomena prav etične vrline. Obnašanje v skladu z etičnimi načeli je osnova družbenih odnosov, prav tako kot je delovanje oz. vladanje v skladu z etičnimi načeli temeljna naloga vladarja. Pri vladanju igra veliko vlogo vladarjeva krepost, saj je vladar svojemu ljudstvu vzor (Smith, 1973: 80).¹¹¹ »Če vladar vlada pravično, vpliva na

¹¹⁰ Več o običajnem pravu v poglavju 2.4.

¹¹¹ Hsü (1932: 44) zato meni, da vladarjev značaj in značaji njegovih najvišjih uradnikov določajo usodo celotne države; za dobro celotne države mora vladar vladati s krepostjo oz. vrlino, vladanje s silo je negacija teh načel.

ljudstvo brez ukazov, če ni pravičen, so vsi njegovi ukazi brez koristi« (Analekti, 13: 6).¹¹² »Če je vladar dobrohoten, potem bodo vsi dobrohotni, če je vladar pravičen, bodo vsi pravični« (Mencij, 7: 20). Če je vladar pošten, pravilno misli in se tako tudi obnaša, potem ljudje samodejno delujejo v skladu z njegovimi željami (Ding, 1997: 113), zato so vladarjeve vrline velikega pomena za ohranjanje enotnosti med ljudstvom (Hsü, 1932: 77).¹¹³ Hkrati pa velja tudi obratno: če vladar nima pravih vrlin, ne more služiti ljudstvu kot vzor, zato sta ideala družbene harmonije in enotnosti nedosegljiva (*ibid.*: 80).

Tudi za drugega najpomembnejšega konfucijanskega filozofa Mencija¹¹⁴ je namen vladanja blagostanje ljudstva, kar se jasno izraža v njegovi teoriji 'ljudstva kot temelja' države (民本思想) (Liu, 1998: 49). »V državi je najpomembnejše ljudstvo, sledijo bogovi zemlje in žita, šele potem pride na vrsto vladar« (Mencij, 14: 14). Da je ljudstvo najpomembnejše v državi, ponazori tudi z reko: »Nebo vidi, kar vidijo ljudje, in sliši, kar slišijo ljudje« (Mencij, 9: 5). »Vladar ima tri zaklade: ozemlje, ljudstvo in ministre. Če zna ceniti samo nakit in bisere, bo nadse prinesel nesrečo« (Mencij, 14: 28). In kot pravi Veliki nauk (大學, 10. poglavje): »Če pridobiš ljudstvo, pridobiš kraljestvo, če izgubiš ljudstvo, izgubiš tudi kraljestvo.«

Mencij (2: 8) je obsodil tiranski način vladanja in zagovarjal teorijo, po kateri naj bi nebo v primeru tiranskega vladanja poslalo na zemljo opozorilne znake v obliki nezadovoljstva ljudstva, ekonomske stagnacije in naravnih katastrof. To je ponazoril z reko: »Nebo ne govori, ampak pokaže svojo voljo skozi dejanja in dogodke« (Mencij, 9: 5). Če vladar ni upošteval znakov, ki jih je poslalo nebo, je zavladal družbeni in politični kaos (Buckley-Ebrey, 1996: 31). Nebo je nato podelilo nebeški mandat nekemu drugemu (Smith, 1973: 98).¹¹⁵ Iz tega je razvidno, da vladar ni najvišji in absolutni izvor suverenosti, nad njim je še višji 'zakonodajalec', tj. nebo (Hsü, 1932: 74). V tem smislu je dinastija lahko obstajala

¹¹² V Nauku o sredini (中庸, 20. poglavje) najdemo devet navodil, ki se jih mora držati vladar pri vladanju: (1) mora se ustrezno vesti; (2) spoštovati krepostne ljudi; (3) izkazovati ljubezen in izpolnjevati obveznosti do družine; (4) izražati spoštovanje do visokih državnih uradnikov; (5) poistovetiti se z interesi državnih uradnikov; (6) biti oče navadnim ljudem; (7) podpirati lepe umetnosti; (8) biti obziren do tujcev in (9) zavzemati se za dobrobit plemičev.

¹¹³ »Vladar, ki uporablja silo namesto dobrohotnosti, je tiran in tak tiran potrebuje veliko cesarstvo. Vladar, ki vlada z vrlino dobrohotnosti, je pravi vladar. Zmožnost postati pravi vladar ni odvisna od velikosti cesarstva. Kadar vladar uporablja silo pri osvajanju ljudstva, se to pokori prostovoljno, vendar le zaradi nemoči. Če vladar ljudstvu zavlada dobrohotno, bo to iskreno sledilo vladarju« (Mencij, 3: 3).

¹¹⁴ Pravo ime Konfucijevega najpomembnejšega naslednika Mencija je Meng Ke. Najverjetneje je živel med letoma 370 in 300 pr. n. št. (Buckley-Ebrey, 1996: 44).

¹¹⁵ Moritz (1993: 28) piše, da je tako »ljudstvo služilo kot merilo moralne kakovosti vladarja in hkrati odražalo legitimacijo njegovega nebeškega mandata«.

le tako dolgo, dokler je cesar imel nebeški mandat.¹¹⁶ V skladu s konfucijansko interpretacijo zgodovine je bil zato propad neke dinastije upravičen, če vladar ni vladal po moralnih načelih in v dobro ljudstva. Nova dinastija, ki je nasledila staro, je bila po tem prepričanju razumljena kot boljša, zmaga nad staro dinastijo je bila moralno upravičena (Schleichert, 1990: 12).

Ne glede na zamenjavo stare dinastije z novo posameznik v okviru konfucijanske miselnosti nima možnosti izzvati položaja cesarja. V konfucijanski družbeni ureditvi se mora posameznik podrediti vladarju, kajti to je predpogoj za obstoj kozmičnega oz. družbenega reda (Rošker, 1995: 14). Obveznost vladarja je vladati dobrohotno, medtem ko je obveznost vladanih, da prispevajo k harmoniji in solidarnosti v družbi (Magnerella, 2003: 22). Hierarhično urejena družbena ureditev določa, da so nekateri posamezniki primerni za vladanje, drugi za podložnike. Medtem ko je Konfucij učil, da naj tisti, ki vladajo v državi ali družini, izvajajo oblast po načelih dobrohotnosti, nikoli ni postavil pod vprašaj njihove upravičenosti do vladanja (Smith, 1973: 162). Ljudstvo tako v konfucijanski državni ureditvi ne predstavlja političnega telesa, ki bi imelo kakršnokoli besedo pri vladanju (Roetz, 1997: 52). Konfucij namesto tega poudarja lojalnost ljudstva vladarju in vztraja pri dosledni razredni delitvi družbe (Smith, 1973: 162).

Ta razmerja v prvi vrsti izhajajo iz moralne hierarhije, ki nastane na podlagi moralnega značaja posameznika. Kljub pomembnosti običaja ter ostalih etičnih načel in njihove navzočnosti in uporabnosti na vseh življenjskih ravneh vsi posamezniki niso enako sposobni oz. dosledni pri svojem ravnanju oz. delovanju. Glede na stopnjo njihove sposobnosti spoštovanja običajev in njegovega delovanja v skladu s konfucijanskimi vrlinami posameznik zaseda mesto v moralni hierarhiji.

3. 5. MORALNA HIERARHIJA

Konfucijanska družbena ureditev temelji na moralni neenakosti in predpostavlja hierarhično razlikovanje posameznikov glede na stopnjo njihovega duhovnega razvoja. Tako obstaja v konfucijanski družbi jasna ločnica med plemenitnikom (君子) in malim človekom (小人). Oba termina predstavljata dihotomno nasprotje v moralnem smislu; prvi predstavlja najvišjo in slednji najnižjo raven duhovnega razvoja (Rošker, v tisku: 62). Plemenitnik je human, pozoren do drugih, skromen in popolnoma nesebičen (Ding, 1997: 98), medtem ko

¹¹⁶ Buckley-Ebreyeva (1996: 31) dodaja: »Ker so bile moralne vrednote vtakane v delovanje neba, je tudi zgodovina odsevala voljo neba.«

mali človek išče le gmotne koristi (Rubin, 1976: 21). »Plemenitnik razmišlja o pravičnosti, mali človek o dobičku« (Analekti, 4: 16). »Plemenitnik teži k harmoniji, ne k enakosti, mali človek teži k enakosti, ne k harmoniji« (Analekti, 13: 23). Medtem ko so dobroti, modrost in pogum bistvene vrline, je sebičnost največja slabost, ki jo lahko pokaže posameznik (Fei, 1992: 60; Smith, 1973: 77). »Plemenitnik postavlja zahteve sebi, mali človek drugim« (Analekti, 15: 20). Plemenitnik je ustvarjen za vladanje, mali človek za podložnika (Moritz, 1993: 24). To razlikovanje v konfucijanski miselnosti nosi velik pomen: »Naloga ljudskih množic oz. malih ljudi, tj. kmetov in rokodelcev, so delo, poslušnost in ohranjanje trenutne situacije brez razmišljanja o spremembah, kajti ljudstvo je nevedno in nespametno« (Schleichert, 1990: 26).

Ker izhaja moralna hierarhija iz človekovega moralnega značaja, ima vsak posameznik možnost premostiti družbeno hierarhijo in prestopiti iz enega hierarhičnega razreda v drugega (Rošker, 1992: 187), kajti »po naravi so ljudje enaki, le skozi dejanja in učenje se začnejo razlikovati« (Analekti, 17: 2). Moritz (1993: 24) ugotavlja, da družbeni položaj posameznika v konfucijanski družbi ni določen z rojstvom, pač pa ga posameznik pridobi skozi moralno popolnost, ki je dostopna vsakomur skozi samokultivacijo.¹¹⁷ Cilj vsakega posameznika je torej razvoj njegove lastne osebnosti, vse dokler ne postane popoln človek (Smith, 1973: 60). Ideal plemenitnika je torej dostopen vsakomur, kajti, kot pravi Roškerjeva (1992: 187), je »plemenit človek tisti, ki zavestno neguje svojo osebnost v smislu petih konfucijanskih moralnih vrlin.«¹¹⁸

Zaradi organske povezanosti posameznika in družbe je namen oz. cilj posameznika hkrati tudi namen oz. cilj družbe, enako je s samokultivacijo posameznika. Čeprav se vsakega posameznika spodbuja k samoomiki in izboljšanju značaja, to ni le v dobro posameznika, pač pa tudi v dobro družbe (Henkin, 1986: 21). Kultivacija telesa (修身), o kateri govorijo konfucijanski misleci, pomeni kultivacijo lastne osebnosti in je razumljena kot predpogoj, ki vodi do družbenega reda in harmonije (Möller, 1996: 166). Fei (1992: 68) trdi, da s tem ko plemenitnik kultivira svoj značaj, hkrati kultivira tudi osebnosti malih ljudi: »z lastnim razsvetljenjem razsvetli tudi ostale.«

Ne glede na Konfucijev nauk, po katerem je postati plemenitnik (in tako dvigniti svoj družbeni položaj), stvar moralne kultivacije, so konfucijanski misleci ves čas poudarjali

¹¹⁷ Prvotno so razred plemenitnikov sestavljali samo privilegirani vladajoči razredi, male ljudi pa ljudstvo. Konfucij je tej delitvi dal nov pomen, saj je razrede začel ločevati na podlagi moralnih standardov in ne na podlagi podedovanega družbenega položaja (Ding, 1997: 97).

¹¹⁸ To so: dobrohotnost (仁), pravičnost (义), lojalnost (忠), prizanesljivost (恕) in zanesljivost (信) (Rošker, 1992: 187).

nujnost ohranitve obstoječe družbene hierarhije za ohranjanje političnega reda in stabilnosti (Möller, 1996: 171). »To, da imajo stvari različno kakovost, je v naravi stvari samih. Nekateri ljudje so desetkrat ali stokrat, nekateri celo tisočkrat ali deset tisočkrat vrednejši od drugih. Če bi vse obravnavali enako, bi to privedlo do popolne zmede na svetu« (Mencij, 5: 4). Ta dejanska hierarhija izhaja iz družbenih odnosov in je videna kot manifestacija kozmološkega reda (von Senger, 1993: 300).

Neenakost, ki poleg moralnega statusa izhaja tudi iz družbenih odnosov, je na vsak način potrebno vzdrževati in ohranjati, kajti le tako se lahko ohranjata red in harmonija med kozmosom in družbo, kar je predpogoj za zaželeno harmonijo znotraj same družbe (Smith, 1973: 103).

3. 6. DRUŽBENI ODNOSI

V nasprotju z zahodnim svetom je v okviru konfucijanske družbe posameznik popolnoma izgubil svojo individualnost in se podredil interesom skupnosti, tj. družine in države (Hsü, 1932: 234). »Posameznikovo mišljenje in njegova dejanja niso bila determinirana z razvojem individualnosti ali s samorealizacijo, pač pa s potrebo po izpolnjevanju dolžnosti« (von Senger, 1993: 305). Kot ugotavlja Weatherley (1999: 43), v tradicionalni konfucijanski družbi ni bilo prostora za posameznika in za njegove pravice. Ideal ni bila individualna avtonomija, temveč nesebičnost in sodelovanje (*ibid.*). Glavne vrline tradicionalne konfucijanske družbe so torej krepost, ustrežljivost in občutek dolžnosti, nikakor pa ne individualna svoboda (von Senger, 1993: 301).

V konfucijanski družbi tako ne obstaja koncept avtonomnega, abstraktnega, samoodločujočega (*self-determined*) človeškega bitja; v njej obstaja posameznik samo kot nosilec specifičnih družbenih vlog (*ibid.*: 295). Posameznika se zato ne dojema kot samostojno oz. ločeno entiteto, temveč je definiran le kot družbeno bitje (Moore, 1967: 5). Fei (1992: 25) meni, da je posledično v konfucijanski družbi individualnost omejena in zatrta.

Namesto na samostojnem individuumu temeljijo konfucijanska družbena razmerja na sistemu odnosov, ki jih lahko povzamemo v t. i. pet odnosov (*五 伦*) (Hsü, 1932: 29; King, 1985: 61).¹¹⁹ Ti odnosi med posamezniki niso niti neodvisni niti odvisni, temveč so soodvisni

¹¹⁹ To so: odnos med očetom in sinom, med možem in ženo, med starejšim in mlajšim bratom, med vladarjem in podložnikom ter med prijateljema. Če podrobneje pogledamo te odnose, ugotovimo, da trije izvirajo iz družinskega okolja, štirje med njimi imajo strogo hierarhični značaj in samo eden je enakovreden. Odnosi, na podlagi katerih posameznik prihaja v stik z drugimi, so vnaprej določeni in večinoma poznani. Tudi če se srečata

(Liang, 1963: 94). Vsak posameznik, ki vstopa v družbene odnose, vstopa vanje kot nosilec oz. igralec družbene vloge; interakcijo med posamezniki lahko zato označimo kot interakcijo med družbenimi vlogami. Brez družbene vloge je posameznik brezobličen, šele z njo nastopi kot osebnost (Möller, 1996: 175). Posameznikova vpetost in njegova redukcija na družbeno vlogo se začneta že v družini, kjer se mora posameznik vesti skladno s svojim položajem v njej. Gan (1997: 47) zato družinsko hierarhijo označuje za zibelko družbene hierarhije, saj večina družbenih vlog in odnosov izhaja iz družine, ki v okviru konfucijanske miselnosti predstavlja osnovno in najmanjšo celico družbe.

Družinski sistem je tudi temelj konfucijanskega družbenega sistema, zato stanje v družini kot mikroskupnosti neposredno odraža družbeno stanje in nanj tudi vpliva (*ibid.*).¹²⁰ Tako kot sta temelj kozmosa nebo in zemlja, sta družine mož in žena. V tem smislu je družina najmanjša in hkrati najpomembnejša enota družbene ureditve (Hsü, 1932: 87). »V kozmosu je tista sila, ki ureja vse ostale odnose, nebo, v družini je to oče« (*ibid.*).

3. 6. 1. PIETETA V DRUŽINI

Nujen pogoj za obstoj in dobrobit družine je etično načelo pietete (孝)¹²¹ (Smith, 1973: 63).¹²² Ta zaobjema vse obveznosti, ki jih mora izpolnjevati otrok do svojih staršev, še živečih ali že umrlih (Schleichert, 1990: 24). Ljubezen do staršev za Konfucija pomeni: »Služiti jim v skladu z rituali, dokler so živi, ko umrejo, jih pokopati v skladu z rituali in jih častiti v skladu z rituali« (Analekti, 2: 5). Mencij (7: 28) pa meni: »Tistega, ki se ne razume s svojimi starši, ne moremo imenovati človek, in tistega, ki se jim ne podredi, ne moremo imenovati sin.«

Pieteta, ki se iz spoštovanja staršev razširi v spoštovanje starejših, predstavlja osnovo osebnega, družinskega in družbenega obstoja (Chang, 1983: 48; Gan, 1997: 51; King, 1985: 58).¹²³ Pieteta je Konfuciju pomenila izraz spoštovanja do vseh, ki vrednote tradicije

dva tujca, velja med njima odnos med starejšim in mlajšim bratom, če je eden izmed obeh starejši; če sta enako stara, potem velja med njima odnos med prijateljema (von Senger, 1993: 297).

¹²⁰ Mei (1968: 340) ta sistem označi za 'družinokracijo' (*familocracy*).

¹²¹ Pismenka, ki označuje pieteto (孝), je sestavljena iz besede star (老) in iz besede otrok (子). To kaže na podporo starejši generaciji s strani mlajše generacije (Schleichert, 1990: 24).

¹²² Pieteta predstavlja svojevrstno in pomembno komponento kitajske kulture in bistvo kitajske duhovne civilizacije. Kitajcem je vsesplošna uporaba pojma ljubezni nepoznana, pogosteje se uporabljajo posamezna imena za ljubezen: ljubezen otrok do staršev se imenuje *ci* (慈), spoštovanje staršev se imenuje *xiao* (孝) (Gan, 1997: 49).

¹²³ Kako pomembna je ta vrlina v konfucijanski miselnosti, kaže tudi Knjiga pietete (孝经). Ta je nastala v dinastiji Han in spada med najpomembnejša klasična dela konfucijanstva (Schleichert, 1990: 50).

posredujejo mlajšim generacijam – to so v prvi vrsti seveda starši (Rožker, 1995: 64). Knjiga pietete (孝经: 11. pogl.) navaja: »Obstaja tri tisoč zločinov, za katere obstaja pet kazni; noben zločin ni hujši, kot ne izkazovati pietete staršem.«

3. 6. 2. LOJALNOST V DRŽAVI

Na Kitajskem se je zgled družine prenesel na celotno družbo, saj je bila država »podaljšek družine in družina je predstavljala majhno državo« (Hsü, 1932: 35).¹²⁴ »Položaj vladarja v državi se je ujema s položajem neba v kozmosu in s položajem očeta v družini« (*ibid.*: 88).¹²⁵ V skladu s tem prepričanjem je Konfucij vladarja poimenoval 'nebeški sin in oče ljudstva' (*ibid.*). Iz patriarhalne družine, kjer je oče predstavljal glavo družine, izhaja tudi načelo nedelitve oblasti. Mencij (9: 4) pravi: »Ni dveh sinov neba, prav tako kot ne dveh vladarjev, ki bi vladala ljudstvu.« Kot je lahko le en oče v družini, lahko ljudstvu vlada le en vladar, ki ima nebeški mandat.¹²⁶

Družinski kodeks predstavlja temelj državnega kodeksa (Hsü, 1932: 35). Kot je pieteta pomembna na ravni družine, je za javno življenje posameznika bistvenega pomena vrednota lojalnosti (忠) (Smith, 1973: 71).¹²⁷ Pieteta se torej začne s služenjem staršem in se kot lojalnost nadaljuje s služenjem vladarju (Chang, 1983: 50). Zato Mencij (6: 9) pravi: »Tisti, ki zataji svojega vladarja in svojega očeta, ni nič drugačen od zveri.« Ljubezen in spoštovanje do očeta sovpadata z lojalnostjo podložnikov vladarju.

Lojalnost predstavlja vezno tkivo celotne družbe in države, hkrati pa je predpogoj, ki omogoča moralni red in varnost v družbi in državi (Smith, 1973: 71). »Dolžnost posameznika je izkazovati lojalnost vladarju, dokler ta vlada v dobro ljudstva, z dobrohotnostjo in pravičnostjo« (Schubert, 1996: 39), kajti s stališča vladarja podložniki niso le subjekti vladanja, temveč so kot neposlušni otroci, ki jih je potrebno vzgajati pravično, vendar s trdo roko (von Senger, 1993: 305). Kot posebljenje države lahko vladar svoje 'otroke' kaznuje podobno, kot oče kaznuje svoje sinove (*ibid.*). Po drugi strani pa mora, tako kot oče za svojo

¹²⁴ V kitajski tradiciji med družbenimi skupinami ni meja – zunanja meja družbe je 'vse pod nebom' (天下). Tudi družina nima meja. Včasih se nanaša samo na ožjo družino, včasih na cel klan. Izraz 'člani moje družine' (自家) se nanaša na vsakogar, ki ga družina želi vase vključiti. Teoretično se lahko družina razširi na neomejeno število oseb in tako postane 'družina pod nebom' (天下家) (Fei, 1992: 62).

¹²⁵ Na povezavo države in družine kaže tudi zgradba pismenke država (国家). *Guo* (国) pomeni državo, *jia* (家) pa družino.

¹²⁶ V skladu s tem prepričanjem, ugotavlja Chan (1967: 22), »vladavina na Kitajskem temelji na človeku, ne na pravnem sistemu«.

¹²⁷ »Konfuciju vrednota lojalnosti predstavlja iskreno služenje drugemu« (Smith, 1973: 71).

družino, vladar skrbeti za svoje ljudstvo. Tako kot je bilo potrebno v družini dosledno spoštovati notranjo hierarhijo in izvajati naloge, ki so izhajale iz posameznih družinskih vlog, je tudi za vladarja veljalo, da mora vladati v skladu s svojim nazivom vladarja. Kajti po mnenju konfucijanskih mislecev se je družbeni red lahko ohranjal le, če je vsakdo ravnal oz. se obnašal, kot mu je narekovala družbena vloga (Baker, 1979: 11; King, 1985: 60). Cilj konfucijanske družbe torej niso kakršnekoli spremembe, temveč ohranjanje obstoječe ureditve oz. hierarhije, v kateri vsak posameznik opravlja naloge, ki izhajajo iz njegovega družbenega položaja. Če pride do razkoraka med nalogami, ki so pripisane določeni družbeni vlogi, in ravnanjem posameznika, je naloga vladarja, da izgubljeno ravnotežje ponovno vzpostavi in temu cilju služi teorija popravljanja imen.

3. 7. TEORIJA POPRAVLJANJA IMEN

Mitološki vladarji so v preteklosti uvedli imena, ki jih je bilo treba splošno sprejeti. To namreč ni le preprečevalo nesporazumov, temveč je predstavljalo tudi temeljno orodje za razlikovanje med dobrim in zlim. Odsotnost pravih imen tako vodi do moralnega razkroja in družbene anarhije (Hsü, 1932: 46). Tudi politični neredi v času vojskujočih se držav so bili po Konfucijevem mnenju posledica neujemanja dejstev s svojimi definicijami, zato se je pojavila potreba po popravilu teh imen (正名) (Rošker, v tisku: 66). Popraviljanje imen je tudi naloga vladarja (Analekti, 13: 3):

Najprej je potrebno popraviti imena. Če imena niso pravilna, potem tudi to, kar je izrečeno, ni v skladu z resničnim pomenom stvari, in če se izrečeno ne sklada s svojim pomenom, potem se tudi na to, kar bi moralo biti storjeno, ne da vplivati.¹²⁸ Če se na to, kar bi moralo biti storjeno, ne da vplivati, potem se tudi obredi in glasba ne morejo razvijati. Če se obredi in glasba ne morejo razvijati, potem bosta tudi zakon in kazen zmotna. Če bosta zakon in kazen zmotna, potem ljudje ne bodo vedeli, kako delovati in se obnašati, in izbruhnila bo anarhija.

V skladu s teorijo popravljanja imen naj bi vsakdo živel skladno s prvotnim pomenom tega, kar izraža naziv njegovega položaja v družbi (npr. sin, oče, mož ali žena) (Fung, 1959: 60). Konfucij je bil mnenja, da je pri popravljanju imen treba izhajati z vrha družbe, kajti prav tam je izvor prepada med dejstvi in njihovimi imeni (*ibid.*). Najprej je potrebno popraviti ime vladarja, meni tudi Mencij (7: 20): »Popravi ime vladarja in država bo spet stabilna.« »Če

¹²⁸ S tem, kar naj bi bilo storjeno, so mišljene naloge države. Država lahko uspešno deluje le, če oblast uživa podporo svojega ljudstva. Podporo ljudstva pa uživa le, če vlada v dobro ljudstva (Hsü, 1932: 47).

vladar ravna tako, kot mu narekuje njegov naziv, potem je pravi vladar in ime se sklada z resničnostjo. Če ravna drugače, potem ni pravi vladar, četudi je videti tako« (Rošker, v tisku: 30).

Ding (1997: 131) in King (1965: 60) ugotavljata, da ima popravljanje imen dva namena: ponovno vzpostaviti pravilen položaj vsakega posameznika v družbi in natančno določiti obnašanje posameznika, ki mora biti v skladu s tem, kar določa etiketa za njegov družbeni položaj. Moritz (1993: 24) pa meni, da je red v družbi mogoč le, dokler vlada v njem tudi hierarhična neenakost. Zaradi organskega ustroja tako urejene družbe Roškerjeva (1995: 13) navaja, da je v tej vedno navzoča t. i. 'stopničasta odgovornost':

Vsakemu posamezniku v družbi, začenši s cesarjem pa vse do navadnega državljana, pripadajo določne odgovornosti, ki naj bi privedle do blagotja celotne družbe. Da bi dosegli harmonijo, mora vsak državljan zasedati mesto, ki mu ga določa nespremenljiva hierarhija družbe, saj je osnovni pogoj za harmonično življenje v družbi uresničen samo, če prav vsak član skupnosti izpolnjuje svoje obveznosti do nadrejenih.

* * *

Za razliko od zahodne miselnosti, v okviru katere se je razvila ideja človekovih pravic, ki izhaja iz konflikta med državo in posameznikom, konfucijanstvo temelji na miselnih predpostavkah, ki poudarjajo harmonijo posameznikovih in državnih interesov. V nasprotju z zahodno, na pravicah temelječo družbo, v kateri so pravice posameznikov prevzele prednostno mesto pred interesi družbe, poudarja konfucijanska družba skupne interese (Weatherley, 1999: 46). Ideja človekovih pravic, ki ščitijo posameznika pred samovoljnim delovanjem države, je zato v okviru konfucijanske tradicije nepoznana.

Posameznik, nasprotno kot na zahodu, ne obstaja kot samostojna entiteta, temveč le kot sestavni del celote, ki ji je podrejen. Ker so posameznikovi interesi enaki skupnim interesom, je tudi namen družbe zagotavljanje harmonije v hierarhičnem redu, ne pa zaščita posameznikovih pravic ali svoboščin (Henkin, 1986: 21). Čeprav posameznik z vladarjem, nebom in zemljo tvori eno celoto, vladar vlada v skladu z zakoni neba, ki so načelne narave. V skladu s konfucijanskim naukom je država bolj regulirana, manj kot so razvite funkcije vladanja (Fei, 1992: 113). V popolni državi vladar vlada, tako da je ljudstvu za vzor; vlada brez predpisov. Značilnost konfucijanske vladavine je vladanje ljudstvu, ne pa vladavina ljudstva, tako kot je na zahodu. Čeprav cesar vlada v dobro in v imenu ljudstva, to ne sodeluje pri odločanju (*ibid.*). Brez ljudstva, ki bi sodelovalo pri vladanju ali celo samo vladalo, tako kot v zahodnih državah, je vladar kot izraz najvišje avtoritete oddaljen od svojega ljudstva (Weatherley, 1999: 68). Fei (1992: 30) to ponazori z reko: »Nebo je visoko in cesar je daleč.«

Namen konfucijanske družbe ni podeljevanje individualnih svoboščin, ampak ohranjanje harmonije v hierarhičnem družbenem redu. Izpolnjevanje dolžnosti in ne uresničevanje lastnih pravic predstavlja v konfucijanski družbi edini način, s katerim lahko posameznik prispeva k ohranjanju harmoničnih družbenih odnosov (Cerar, 1993: 79).

Vrednote, ki na zahodu predstavljajo temelje človekovih pravic, so bile torej v kitajski konfucijanski zgodovini nepoznane. Koncepti odnosa med posameznikom in družbo, ki so se razvili popolnoma ločeno od zahodne miselnosti, so bili postavljeni v svoj lasten okvir, s svojimi lastnimi predstavami o svetu in položaju posameznika v njem.

Ob srečanju z zahodom od 19. stoletja se je Kitajska srečevala s tujimi idejami, ki so v okviru kolonializma vstopale v sistem konfucijanske družbe in vrednot. Čeprav ne več kot uradna doktrina je bilo konfucijanstvo v kitajski družbi na podzavestni ravni in v državi na neformalni ravni še naprej prisotno. Tako je vplivalo tudi na razumevanje novih idej in vrednot, med drugimi tudi ideje človekovih pravic, ki so jo na Kitajsko takrat prinesle zahodne države.

4. ČLOVEKOVE PRAVICE NA KITAJSKEM

4. 1. SREČANJE DVEH CIVILIZACIJ

Čeprav se je Kitajska v svoji dolgi zgodovini pogosto srečevala s tujci, ti konfucijanske kulture Osrednjega cesarstva niso nikoli resno ogrožali; Kitajska se v svoji dolgi zgodovini tako nikoli ni srečala z enakovredno rivalsko kulturo (Ng-Quinn, 1993: 44). Četudi je nomadskim plemenom, ki so napadla Kitajsko, to uspelo osvojiti in ustanoviti novo tujo dinastijo, je bil vpliv konfucijanske kulture premočan; plemena so bila kmalu 'sinizirana' (Kim, 1979: 22).¹²⁹ Ob tem konfucijanska civilizacija ni le preživela, temveč je vsrkala vase precej elementov tujih kultur in se tako še obogatila. Tuji cesarji, ki so ustanavljali nove dinastije, so sprejeli konfucijansko kulturo in konfucijanski način vladanja z moralo. Tako so kot nebeški sinovi naprej vladali 'vsemu pod nebom' (Buckley-Ebrey, 1996: 179). Tudi vera ljudstva v legitimnost oblasti novega cesarja se ni spremenila, ljudstvo je ostalo lojalno cesarju ne glede na dejstvo, da je bil ta pripadnik tujega (nomadskega) plemena (*ibid.*).

Pri tem je kitajski pogled na svet, ki je temeljil na konfucijanski kulturi, ostajal vseskozi neomajen in odporen na spremembe (Kim, 1979: 19), Osrednje cesarstvo pa se je skozi zgodovino uspešno soočalo z zunanjimi izzivi. Šele ko je Kitajska v 19. stoletju »trčila ob moderno dobo, se je pojavil dejavnik, ki mu ni bila kos – prodiranje zahoda« (Roskin, 1995: 346). Prepričani v univerzalnost in superiornost lastne civilizacije Kitajci niso bili pripravljani na vpad vojaško in tehnološko naprednejšega zahodnega sveta.

Dinastija kot oblika državne ureditve je bila v merjenju moči z modernimi parlamentarnimi demokracijami zahoda obsojena na propad, s tem pa se je za vedno končala tudi ideja Kitajske kot središča univerzalne svetovne ureditve. Vdor zahodnih sil je prisilil Kitajsko, da je spremenila svojo percepcijo sveta in svojega položaja v njem (Zheng, 1999: 16). Ob tem je postala Kitajska 'podrejena' zahodnim silam. Pri tem ne gre le za politično podrejenost, temveč predvsem za podrejenost etičnih in družbenih načel, ki so tvorila osnovo kitajske konfucijanske civilizacije. Prvič v kitajski zgodovini je bila izzvana njena moralna superiornost, saj so zahodne države s seboj prinesle nove etične vrednote, ki jih je Kitajska morala sprejeti, če je želela preživeti. Primorana je bila delovati po načelih, ki so vodila medsebojno sodelovanje zahodnih držav.

¹²⁹ Samo dvakrat so tuja plemena zavojevala Kitajsko: ko so mongolska plemena ustanovila dinastijo Yuan (1279–1368) in ko so Mandžurijci ustanovili zadnjo kitajsko dinastijo Qing (1644–1911).

Eno izmed najbolj travmatičnih izkušenj, ki jih je doživela Kitajska ob srečanju z zahodom, predstavljajo opijske vojne (1840–1842) (von Senger, 1993: 282).¹³⁰ Te namreč simbolizirajo izgubo koncepta kitajske centralnosti v svetu. Namreč, poraz v teh vojnah je pomenil začetek konca kitajske države, s tem pa tudi politično ekonomske ter, še pomembneje, kulturne suverenosti (Rošker, v tisku: 333). Opijske vojne so predstavljale le uvod v nadaljnje spore z zahodnimi državami in v t. i. stoletje ponižanja (Buckley-Ebrey, 1996: 236).¹³¹ Kot vojaško in tehnološko šibkejša v primerjavi z zahodnimi državami je bila Kitajska ob koncu dinastije Qing soočena s krizo lastnega preživetja, kajti zahod se ni integriral v konfucijanski svetovni red, kar bi zagotavljalo kontinuiteto kitajske veličine (Kim in Dittmer, 1993: 251). Namesto da bi se zahod 'siniziral' kot prej tujci, ki so prišli v stik s superiorno kulturo, je bila zdaj Kitajska tista, ki se je morala prilagoditi. Če se je želela postaviti po robu močnejšim in tehnološko naprednejšim državam, se je bila primorana modernizirati.

Ker so ob prelomu stoletja Kitajci svojo kulturo še naprej dojemali kot moralno superiorno, so bili prepričani, da za modernizacijo države zadostuje prevzem naprednejše tehnologije, ob tem pa je treba ohraniti tradicionalne konfucijanske vrednote. S ciljem modernizacije, ki naj bi rešila državo pred razpadom in kolonizacijo s strani zahodnih držav, so reformisti gibanja za samookrepitev (洋务运动)¹³² ugotovili, da bi bilo koristno uporabiti zahodno znanost za krepitev vojaške in gospodarske moči države, hkrati pa so poudarjali potrebo po ohranitvi tradicionalnega konfucijanskega bistva (Franke, 1970: 44) (tj. ohranitvi družbenih vrednot pravičnosti in lojalnosti) ter političnega sistema, ki temelji na družbeni

¹³⁰ Opijske vojne so bile posledica nesporazuma glede trgovanja z opijem med gospodarsko in vojaško čedalje močnejšo Veliko Britanijo in oblastjo zadnje kitajske dinastije Qing. Velika Britanija je v trgovanju s Kitajsko želela rešiti problem negativne bilance, zato je na Kitajsko prodajala več opija. Kitajska oblast je kmalu spoznala negativne posledice zasvojenosti s to drogo, ki so se kazale tudi na družbeni ravni, zato je prepovedala uvoz opija, hkrati pa zasegla zaloge ter jih uničila. Velika Britanija je to dejanje označila za kršenje mednarodnega prava ter zasedla več kitajskih pristanišč. Avgusta 1842 so kitajske oblasti z Veliko Britanijo podpisale nankinško pogodbo o plačilu kompenzacije za vojno škodo in o predaji Hong Konga Veliki Britaniji (Buckley-Ebrey, 1996: 137).

¹³¹ Čeprav so prihod zahoda na Kitajsko v 16. stoletju naznanile kolonije portugalskih, španskih in nizozemskih trgovcev, ki so se začele pojavljati ob južni kitajski obali, so se ti najprej asimilirali v konfucijanski sistem in sprejeli formalno podrejeni položaj, kar je pomenilo nadaljevanje konfucijanske svetovne ureditve (Hsü, 1983: 4–5). Položaj se je začel spreminjati šele v 19. stoletju, ko so evropske države v svojih poslih s Kitajsko postajale vse bolj agresivne. Na Kitajskem so začele odpirati trgovska predstavništva ter zahtevale eksteritorialne privilegije in imunitete. Pod njihovo oblastjo so pristaniška mesta kmalu postala koncesije, kjer se tujcem ni bilo treba pokoravati kitajskim zakonom (Garver, 1993: 5). Kitajska je bila ob prelomu stoletja 'polkolonija', saj si je številne eksteritorialne privilegije v državi priborilo veliko zahodnih držav. T. i. območja pod tujim vplivom so bila: dolina reke Jangce (Velika Britanija), Južna Mandžurija, Fujian in Tajvan (do leta 1895) (Japonska), južni Kanton in Guanxi (Francija), Šantung (Nemčija), severna Mandžurija, zunanja Mongolija in Sinkiang (Rusija), Makao (Portugalska). Združene države Amerike (ZDA) so se zavzemale za politiko odprtih vrat, v skladu s katero bi vsa območja Kitajske ostala odprta za trgovino s tujimi državami (*ibid.*).

¹³² Gibanje za samookrepitev je nastalo leta 1861 kot posledica napadov zahodnih držav oz. poskusa kolonizacije Kitajske. Cilja gibanja, ki je trajalo do leta 1895, sta bila obogatitev in okrepitev Kitajske (Franke, 1970: 44-5).

hierarhiji in na vladanju dobrohotnega vladarja (Munro, 1969: 164). Želja po obogatitvi nacije in okrepitvi vojske se je izrazila v formuli 'od Kitajske se učiti bistva, od zahoda uporabnosti' (中学为体, 西学为用) (Svensson, 1996: 73). Zahodne metode so bile v očeh Kitajske sredstvo ohranjanja kitajskega bistva (Kim, 1979: 41).

Kljub prizadevanjem za okrepitev države se ob vse večjem pritisku zahodnih držav zgolj prevzem zahodne znanosti ni obnesel. Kitajska je spoznala, da se 'zahodne uporabnosti' ne da ločiti od 'zahodnega bistva' (Opitz, 1969: 19). Prevzem vojaške in industrijske tehnologije ni bil dovolj. Da bi se lahko uspešno kosala z zahodnimi državami, je bila primorana delovati po zahodnih vzorcih obnašanja, ob tem pa sprejeti moderne koncepte zahodnega izvora, kot so narod, suverenost, rasa, državljanstvo in identiteta (Dittmer in Kim, 1993: 251).

4. 2. SPREJEMANJE IDEJE ČLOVEKOVIH PRAVIC

Hkrati z vsemi omenjenimi zahodnimi idejami je tudi ideja človekovih pravic (人权)¹³³ postala pomembna značilnost političnega diskurza šele v kontekstu nacionalnega preživetja Kitajske, ko so jo začele ogrožati zahodne sile (Svensson, 1996: 73.). Ob tem so kitajski intelektualci ugotovili, da lahko sprejem ideje človekovih pravic pripomore h krepitvi države. Ker je zaščita človekovih pravic tako v interesu vladarja kot ljudstva, oba združuje pri zastopanju enakih oz. skupnih interesov (*ibid.*: 78). Tako je na Kitajskem ideja človekovih pravic prvič postala pomembna v gibanju za institucionalne reforme, t. i. reforme stotih dni, ki jo je leta 1898 vodil filozof Kang Youwei (1858–1927) s pomočjo Lianga Qichaoa (1873–1929) (Tan, 1971: 8). Ker so reformisti videli idejo človekovih pravic kot sredstvo krepitve države (Judge, 1998: 197; Weatherley, 1999: 66), so človekove pravice po njihovem mnenju pripadale tako posamezniku kot tudi državi.

V tem smislu je bilo popolno uresničenje skupnega interesa predpogoj za uživanje posameznikovih pravic, ki jih je ta užival le kot sestavni del skupnosti (Liu, 1993: 75). Osnovo za takšno interpretacijo ideje so takratni misleci našli v Mencijevi teoriji 'ljudstva kot temelja' države (民本思想) (Nathan, 1986: 149). Po njihovem mnenju naj bi bil cilj te

¹³³ Pojem človekovih pravic je, kot veliko drugih zahodnih pojmov, kot so družba (社会), ekonomija (经济), svoboda (自由) in pravica (权利), na Kitajsko prišel iz Japonske. Kitajski termin človekove pravice (人权) izvira iz japonskega prevoda *minken*, ki pomeni ljudske pravice (Svensson, 1996: 84).

teorije enak cilju parlamentarizma, tj. harmonija posameznikovih in skupnih interesov, družbeno blagostanje in sodelovanje ljudstva v političnem procesu (Judge, 1998: 194).¹³⁴

Bolj kot pojem človekove pravice se je v intelektualnih razpravah uveljavil pojem ljudske pravice (民权).¹³⁵ Nasprotujoč sebičnim interesom in osebnim pravicam cesarja (君权) je bil pojem ljudskih pravic izraz splošnega ljudskega interesa (*ibid.*: 196),¹³⁶ kajti reformisti so bili prepričani, da so ljudske pravice odločilnega pomena pri doseganju cilja nacionalnega preživetja (*ibid.*).

Tudi Liang Qichao je termin pravice (权利) razumel kot lastnost tako ljudstva kot tudi posameznika (Zarrow, 1998: 221). Po njegovem mnenju je imel vladar preveč in ljudstvo premalo pravic, kljub temu pa to ni pomenilo, da naj bi ljudstvo to neravnovesje kakorkoli izravnalo (Svensson, 1996: 87). Še več, po njegovem mnenju so bile ljudske pravice sredstvo vzpostavljanja in ohranjanja zaupanja med vladarjem in njegovimi podložniki, ne pa sredstvo zaščite ljudstva pred samovoljo vladarja (*ibid.*: 88). Zanj človekove pravice niso bile sredstvo, usmerjeno proti družbi oz. državi, pač pa so bile sredstvo za zaščito države (Nathan, 1986: 139). Posameznik, kot del skupnosti, brez nje ni mogel uživati svojih pravic; v tem smislu je bilo popolno uresničenje skupnega interesa predpogoj za uživanje človekovih pravic (Liu, 1993: 75). Individualizem je po Kangovem mnenju predstavljal oviro pri obnovi naroda, saj je navdihoval zahteve manjšin, spodkopaval skupno identiteto ter pospeševal svobodo in nasprotovanje nacionalnim ciljem (Tan, 1971: 32).

Da Kitajska drugače kot zahod dojema človekove pravice, se je pokazalo tudi v prvem osnutku ustave; v t. i. ustavnih načelih (憲法大綱).¹³⁷ Iz teh je razvidno, da niso nastala kot posledica boja za človekove pravice, kajti v preambuli je pisalo, da je »bistvo ustavne vladavine harmonija tistih, ki so spodaj, in tistih, ki so na vrhu« (Meienberger, 1980: 5). Ustavna načela so imela tudi dodatek, ki je določal, da pravice pripadajo podložnikom (臣民), ne pa državljanom (國民) ali ljudstvu (人民) (*ibid.*: 85). Iz tega je razvidno, da je pravice, zapisane v njih načelih, podaril vladar in tudi sam dokument je bil podarjen (欽定) ljudstvu.

¹³⁴ Nathan (1986: 151) ugotavlja, da je po teoriji 'ljudstva kot temelja' države (民本思想) ljudstvo sicer razumljeno kot temelj države, kljub temu pa teorija ni nikoli pomenila demokracije (民主), kajti bila je le nova interpretacija starih klasikov.

¹³⁵ Judgeova (1998: 193) ta pojem prevaja kot *popular empowerment*.

¹³⁶ Judgeova (1998: 197) je prepričana, da uveljavitev ljudskega interesa kot vira ljudskih pravic izvira iz konfucijanskega razlikovanja med 'skupnim' (公) in 'zasebnim' (私), pri čemer 'zasebno' predstavlja zasebne interese cesarja.

¹³⁷ Ta osnutek ustave je leta 1908 izdala imperialna vlada dinastije Qing (Nathan, 1986: 84). Sestavljen je bil iz 23 členov, ki naj bi jih vlada implementirala in uresničila v naslednjih devetih letih reform. Preden je bilo mogoče teh 23 členov implementirati, je dinastija Qing propadla in hkrati z njo tudi ustava (*ibid.*).

Človekove pravice ob koncu dinastije Qing niso bile sprejete kot prirojene pravice človeka, temveč so bile to podeljene pravice (Svensson, 1996: 143).

Po mnenju Svenssonove (1996: 106) je bila ideja človekovih pravic v tem času tesno povezana z idejo nacionalizma v kontekstu darvinovskega boja za preživetje naroda; boj za pravice se je na nacionalni ravni kazal kot boj za človekove pravice (人权), navzven pa kot boj za nacionalne pravice (国权) (*ibid.*: 131). Poleg tega so bile pravice bolj cenjene kot sredstvo poenotenja ljudstva oz. države proti tujemu agresorju kot pa pravice posameznika pred državo (*ibid.*: 144). Takšen pogled na človekove pravice se je nadaljeval tudi po propadu dinastije Qing, leta 1911, v obdobju Republike (1911–1928).

4. 3. ČLOVEKOVE PRAVICE V OBDOBJU REPUBLIKE KITAJSKE (1911–1949)

Leta 1911 se je začela revolucija, ki predstavlja prelomnico v kitajski zgodovini, saj je za vedno odstranila dinastijo oz. monarhijo kot obliko državne ureditve (Tan, 1971: 22). Revolucija, ki je vodila do padca zadnje dinastije Qing (1644–1911) in do ustanovitve Republike Kitajske (中华民国),¹³⁸ ima tudi kulturno izredno velik pomen, saj je omajala same temelje kitajske konfucijanske tradicije (*ibid.*: 26). Po zmagi republikancev in prevzemu oblasti se je na Kitajskem začelo obdobje boja za izkoreninjenje tradicionalne miselnosti (Buckley-Ebrey, 1996: 263).

Vodje novoustanovljene Republike Kitajske so si prizadevali za uveljavitev nove kulture, ki naj bi po njihovih besedah temeljila na emancipiranem posamezniku (Weber-Schäfer, 1974b: 52), pospeševala naj bi uveljavitev individualizma in posameznikove svobode kot tudi človekovih pravic (Kühnhardt, 1986: 204). Ob tem so leta 1913 sprejeli tudi prvo začasno ustavo Republike (中华民国宪法草案), ki je zamenjala cesarsko ustavo (Ch'ien, 1950: 60) ter prvič v zgodovini Kitajske v 8 členih določala pravice in svoboščine, ki pripadajo ljudstvu (人民) in ne podložnikom (臣民) (Nathan, 1986: 87).¹³⁹ V Ustavi je bilo celotno poglavje posvečeno človekovim pravicam in dolžnostim; začelo pa se je z

¹³⁸ Kitajska Republika je obstajala od leta 1912 do leta 1949. Ustanovljena je bila po revoluciji leta 1911, ki so jo vodili republikanci. Uprli so se cesarski oblasti dinastije Qing, ker naj bi bila nazadnjaška, skorumpirana in nesposobna braniti se pred zahodnimi silami. 1. januarja 1912 so v Nankingu (南京) ustanovili Republiko Kitajsko, katere prvi predsednik je postal Sun Jatsen oz. Sun Zhongshan (1866–1925) (Hutchings, 2001: 400-1).

¹³⁹ Naslednja ustava, sprejeta leta 1923, se od začasne ni bistveno razlikovala, le da je namesto ljudstvu zagotavlja pravice državljanom (国民) (Nathan, 1986: 88).

razglasitvijo enakosti vseh državljanov pred zakonom, ne glede na spol, raso ali politično pripadnost (Ch'ien 1950: 71).¹⁴⁰

Na ravni intelektualnih razprav se je jasno kazalo prizadevanje za izkoreninjenje konfucijanstva, ki je ogrožalo modernizacijo države. Reformatorji so si prizadevali predvsem za okrepitev naroda na podlagi osvoboditve posameznika izpod suženjstva stagnirajoče tradicionalne etike in institucij (Weber-Schäfer, 1974b: 52), za ukinitvev tradicionalnega hierarhičnega družinskega sistema (家族主义), konfucijanske vzgoje in predvsem pietete (*ibid.*: 46).¹⁴¹ Kritika tradicije je svoj vrhunec doživela z gibanjem 4. maja (五四运动),¹⁴² kritika konfucijanstva pa z novim kulturnim gibanjem (新文化运动) med letoma 1916 in 1922 (Tan, 1971: 48).¹⁴³ Gibanje je sprožilo bliskovito širjenje novih idej, ki so s kulturnega vidika odkrivale vzroke kitajskih slabosti in rušile temelje tradicionalne družbe (Saje, 2004: 110).

Tako je tudi Hu Shi (1891–1962),¹⁴⁴ eden najpomembnejših članov gibanja 4. maja, v celoti zavračal konfucijansko miselnost ter se zavzemal za popoln prevzem zahodnih idej demokracije, parlamenta in človekovih pravic (Munro, 1969: 165). Konfucijanstvo je označil za filozofijo, ki podpira fevdalno politično strukturo, v kateri posameznik nima nobenih pravic, in na osnovi pietete vodi v pasivnost ljudstva (*ibid.*). Zavzemal se je tudi za omejitvev državne oblasti z ustavo, z namenom varovanja človekovih pravic, politično oblast brez ustave pa je označil za despotizem (Tan, 1971: 227).

Tudi Chen Duxiu (1880–1942)¹⁴⁵ je razpravljal o neskladnosti Konfucijevega nauka z modernim načinom življenja (Chen, 1916: 2. knjiga: 4). Na splošno je nasprotoval

¹⁴⁰ V ustavi sta bili omenjeni samo dve dolžnosti, tj. dolžnost plačevanja davkov in dolžnost služenja vojaškega roka (Wu, 1968: 401).

¹⁴¹ Veliko mislecev je predvsem konfucijanski družinski sistem videlo kot izvor despotizma in zato kot največjo oviro družbenemu razvoju na Kitajskem (Svensson, 1996: 160).

¹⁴² Gibanje 4. maja, ki kot celota predstavlja gibanje za intelektualne, družbene in politične reforme, je nastalo kot reakcija na mir v Versaillesu, ko so se države zmagovalke prve svetovne vojne odločile nekdanjo nemško kolonijo v Šantungu podeliti Japonski, namesto vrniti Kitajski (Hutchings, 2000: 306). Po drugi strani pa je bilo gibanje reakcija na zavračanje pravice do samoodločbe naroda, ki so jo Kitajski odvzele zahodne sile, in tudi reakcija na skorumpiranost in šibkost osrednje vlade, ki ni bila sposobna tega preprečiti (Weber-Schäfer, 1974a: 45).

¹⁴³ Antikonfucijanstvo in klici po svobodi ter demokraciji so se izražali predvsem v časopisu Nova mladina (新青年), ki je začel izhajati leta 1915 v Šanghaju (Svensson, 1996: 158).

¹⁴⁴ Hu Shi (1891–1962) je študiral na Univerzi Cornell in na Univerzi Columbia, njegov učitelj je bil John Dewey, v tistem času v ZDA vodilni glasnik demokracije in izobraževanja (Munro, 1969: 164). Dewey, ki je preživel dve leti na Kitajskem, je ugotovil, da je brez družbene preobrazbe Kitajsko nemogoče reformirati. Družbena preobrazba naj bi po njegovem mnenju temeljila na transformaciji družbenih idej (*ibid.*: 172). Hu Shi (1935: 2-5) je gibanje 4. maja označil kot gibanje za liberalizacijo misli in svobodo posameznika. Bil je tudi aktiven član časopisa Nova mladost.

¹⁴⁵ Chen Duxiu je bil do leta 1918 hkrati tudi urednik Nove mladosti, ki je bil takrat med študenti najbolj priljubljen časopis. Tudi on velja za enega izmed vodij gibanja 4. maja ter kasneje ustanovitelj Komunistične stranke Kitajske (KSK) (Svensson, 1996: 160).

konfucijanski morali, v kateri ni bilo prostora za osebno svobodo in za človekove pravice (Franke, 1974: 148), zato se je tudi on zavzemal za popoln prevzem zahodnih idej (Svensson, 1996: 170).

Kljub poskusom za osvoboditev posameznika na ustavni in intelektualni ravni je osvoboditev posameznika kot individualna svoboda ostajala še naprej sredstvo emancipacije celotne države izpod agresivne imperialistične politike zahodnih držav kot pa cilj sam po sebi (Svensson, 1996: 161). Takšno razumevanje svobode posameznika je vodilo tudi do svojevrstne interpretacije človekovih pravic (*ibid.*) – uresničile naj bi se lahko šele takrat, ko se bo okrepil narod oz. država (Weatherley, 1999: 74). V kontekstu razkroja Kitajske in njenega boja za preživetje so individualne pravice postale sredstvo za doseganje ciljev države, namesto da bi bile cilj sam po sebi (*ibid.*).

Isto prepričanje je opaziti tudi v sistemu treh ljudskih načel (三民主義), tj. nacionalizma (民族主義), demokracije (民權主義) in ljudskega blagostanja (民生主義), ki jih je razvil in objavil Sun Jatsen¹⁴⁶ (Wu, 1968: 401). Najprej so ta načela predstavljala sredstvo boja proti oblasti dinastije Qing, po padcu te pa je Sun načela uporabil za boj proti zahodnemu imperializmu (Franke, 1970: 121). Kühnhardt (1987: 203) zato povzema, da je ves čas v središču Sunove pozornosti ostajala svoboda kitajskega naroda.

Parola francoske revolucije je bila svoboda, enakost in bratstvo; naša parola je nacionalizem, demokracija in ljudski blagor. /.../ po moji interpretaciji ustreza naš nacionalizem njihovi svobodi, kajti uresničiti nacionalizem pomeni boriti se za svobodo našega naroda. /.../ če bomo svobodo prenesli na posameznika, bomo postali kot kup peska. Posamezniku nikakor ne smemo podeliti še več svobode, namesto tega moramo zagotoviti svobodo narodu. Posameznik ne sme imeti preveč svobode, popolno svobodo naj ima narod (Sun, 1927: 34).

Sun je zavračal tudi idejo nastanka države z družbeno pogodbo. Zanj je bila država telo, organizirano z namenom medsebojne pomoči, ne pa konglomerat posameznikov, ki so se združili z namenom zaščite lastnih pravic (Tan, 1971: 126). Enako mišljenje se kaže tudi v njegovem razumevanju političnih pravic. Müller (1997: 83) tako ugotavlja, da je Sun razumel politične pravice kot posledico zmage revolucije, zato so te pripadale le državljanom, ki so si jih prislužili z lojalnostjo republiki, medtem ko nasprotnikom republike niso pripadale nobene pravice.

¹⁴⁶ Sun Jatsen je ta načela prvič objavil že leta 1904. Načela, ki jih je razglašal, so delno izvirala iz tradicionalne konfucijanske misli, delno so temeljila na zahodnih teorijah, delno pa so bila rezultat njegovega lastnega razmišljanja; po eni strani so temeljila na Lincolnovi ideji vladanja ljudstvu, s strani ljudstva in za ljudstvo (*of the people, by the people, for the people*), po drugi pa na konfucijanski tradiciji (Wu, 1968: 400).

Republikanske pravice lahko torej uživajo samo državljani republike, tistim, ki nasprotujejo republiki, in tistim, ki bi lahko pravice uporabili proti njej, ne smejo pripadati nobene pravice. Konkretno to pomeni, da lahko vse pravice in svoboščine uživajo posamezniki in skupine, ki nasprotujejo imperializmu. Tisti posamezniki ali skupine, ki prodajajo državo tujcem in goljufajo ljudstvo v imenu imperializma, kot tudi vojaški diktatorji, teh pravic in svoboščin ne smejo uživati.¹⁴⁷

Sunove ideje so se dejansko začele uresničevati šele po letu 1928, ko je Nacionalistična stranka (国民党)¹⁴⁸ na čelu s Čankajškom oz. Jiang Jieshim (1887–1975)¹⁴⁹ prevzela oblast v državi (Tan, 1971: 119). Čankajšek je verjel, da je moralna dolžnost vseh državljanov, da se pridružijo Nacionalistični stranki in delujejo v dobro države ter tako prispevajo k moči in enotnosti kitajskega naroda (Weatherley, 1999: 81), zato je razglašal: »Spoznati moramo, da lahko posameznik preživi in se razvija samo kot del naroda oz. države, zato je tudi življenje posameznika odvisno od življenja naroda oz. države. /.../ oblast naj temelji na svobodni volji posameznika. Še več, zahteve naroda oz. države naj postanejo svobodne zahteve posameznikov« (Chiang, 1947: 165-6).¹⁵⁰

Čankajšek je državo še naprej vodil po treh ljudskih načelih, vendar jih je, kot pravi Tan (1971: 162), interpretiral konzervativno. Čankajšek je bil prepričan, da bo nacija z lahkoto preživel dokler bo živa tradicionalna filozofija in bodo spoštovane tradicionalne družbene vrednote, zato je tudi strogo nasprotoval tujemu znanju in tujim vrednotam (*ibid.*: 165). Temelj njegove politične doktrine je predstavljala tradicionalna konfucijanska miselnost, zato je poudarjal pomembnost moralne reorganizacije kot pomemben del nacionalne rekonstrukcije (Weatherley, 1999: 82). Po njegovem mnenju bi morali odnosi med ljudmi ponovno temeljiti na osnovi petih odnosov (五 伦), treh moralnih vrlin (modrost, dobrohotnost, pogum), štirih družbenih dolžnosti (spodobnost, pravičnost, poštenost, sram) in osmih etičnih načel (lojalnost, pieteta, dobrohotnost, ljubezen, iskrenost, pravičnost, harmonija, mir) (Tan, 1971: 167).

Vse do leta 1949, v času poskusa modernizacije države, boja za oblast med Nacionalistično stranko in Komunistično stranko Kitajske (KSK)¹⁵¹ ter vojne

¹⁴⁷ Govor Suna Jatsena na otvoritvi prvega Narodnega kongresa, 24. januarja 1924. Dostopen na http://www.boxun.com/hero/xiansheng/6_1.html (26. 10. 2004).

¹⁴⁸ Ob nastanku leta 1914 se je stranka imenovala Kitajska revolucionarna stranka (中华革命党) in se je kasneje preimenovala v Nacionalistično stranko (国民党) (Tan, 1971: 119). Je ena izmed dveh glavnih strank (poleg komunistične stranke), ki sta se v prvi polovici 20. stoletja borili za prevlado na Kitajskem. Po zmagi komunistov leta 1949 so se njeni privrženci umaknili na Tajvan.

¹⁴⁹ Od leta 1928, ko je bila v Nankingu ustanovljena nacionalna vlada, pa vse do leta 1949, do prevzema oblasti komunistov in ustanovitve LRK, je bil kitajski 'vrhovni vodja' Čankajšek (Tan, 1971: 162).

¹⁵⁰ Tan (1971: 164) pravi, da je tako posameznik spet izkazoval najvišjo lojalnost državi in pieteto ljudstvu.

¹⁵¹ KSK (共产党) je bila ustanovljena leta 1921 v Šanghaju. Po eni strani je stranka nastala kot posledica gibanja 4. maja leta 1919, po drugi strani kot rezultat navdušenja nad uspehom socialistične revolucije leta 1918

z Japonsko,¹⁵² je najvišji cilj predstavljalo preživetje naroda oz. države. Predpogoja za to pa sta bili po mnenju Čankajška enotnost naroda in močna vlada (Weatherley, 1999: 82). V tem času boja kitajskega naroda za preživetje so doseganju tega cilja služila vsa sredstva, teorija, da posamezniku pripadajo kakršnekoli pravice pred državo, pa v teh okoliščinah nikakor ni mogla pridobiti na moči (Tan, 1971: 233).

4. 4. IDEJA ČLOVEKOVIH PRAVIC V LJUDSKI REPUBLIKI KITAJSKI

4. 4. 1. SOCIALISTIČNO SPREJEMANJE IDEJE ČLOVEKOVIH PRAVIC DO LETA 1978

Poudarjanje kolektivnih pravic in individualnih dolžnostih, vera v harmonijo posameznikovih in državnih interesov in oblast oz. država kot vir posameznikovih pravic; vse to so značilnosti, ki so se razvile v obdobju republike in so ostale pomemben del razumevanja človekovih pravic tudi v Ljudski republiki Kitajski (LRK) (Weatherley, 1999: 82).¹⁵³ V novoustanovljeni državi je uradna ideologija postal marksizem-leninizem (马克思列宁主义),¹⁵⁴ ki ga je vodja LRK in vodilni ideolog v državi Mao Zedong nadgradil v maoizem (毛

v Rusiji (Meisner, 1999: 16). Za kitajske intelektualce je socializem postal privlačen na začetku 20. stoletja, v času krize preživetja kitajske nacije. Pri tem socializem ni bil privlačen le z intelektualnega vidika, saj je veljal za najnaprednejšo zahodno družbeno teorijo, pač pa so v njem našli mladi intelektualci sredstvo za boj proti preteklosti in konfucijanski tradiciji ter sredstvo za boj proti zahodnemu imperializmu (*ibid.*: 18).

¹⁵² Japonske imperialistične težnje so se izrazile leta 1931, ko je Japonska zasedla del severne Kitajske, tj. Mandžurijo ter naslednje leto tam oklicala marionetno japonsko državo Mandžuko. Vojno stanje ter narodno-osvobodilni boj, ki je sledil po dogodku na mostu Marka Pola leta 1937, sta trajala vse do konca druge svetovne vojne, ko je bila Japonska kot vojna poraženka primorana zapustiti Kitajsko (Hutchings, 2001: 386-7).

¹⁵³ Iz večletnih bojev za oblast z nacionalistično stranko je kot zmagovalka izšla KSK, njen vodja Mao Zedong (1893–1976) pa je 1. oktobra 1949 na Trgu nebeškega miru oklical novo državo – Ljudsko republiko Kitajsko (中华人民共和国).

¹⁵⁴ Marksizem oz. znanstveni socializem govori o protislovjih, ki nastajajo v družbi zaradi vedno znova porajajočih se nasprotij med proizvodnimi odnosi in proizvodnimi silami (npr. nasprotje med kapitalisti in izkoriščanim delavskim razredom v kapitalistični družbeni ureditvi). Zavzema se za ukinitvev kapitalistične družbene ureditve ter za ustanovitev socialistične družbene ureditve, v kateri se z odpravo zasebne lastnine v brezrazredni družbi konča izkoriščanje in gospostvo človeka nad človekom, med ljudmi pa naj bi zavladala popolna svoboda (Der Brockhaus in Fünfehn Bändern, 2002: 9. knjiga: 128). V takšnem družbenem stanju naj bi se ljudje srečevali kot ljudje, ne pa kot pripadniki različnih razredov ali zastopniki različnih interesov. V socialistični družbi naj bi bili posameznikovi in družbeni interesi identični (Oestreich, 1974: 39), najvišji interes naj bi bil družbeni (Svensson, 1996: 288). Najvišja stopnja socializma je komunizem. Prehod v komunizem poteka v dveh korakih: najprej je ustanovljena socialistična družba, v kateri je prisotna družbena delitev dobrin glede na učinek dela; šele nato pride do komunistične družbe z delitvijo dobrin glede na potrebe (Der Brockhaus in Fünfehn Bändern, 2002: 7. knjiga: 429). Vladimir I. Lenin (1870–1924) je Marxovo in Engelsovo teorijo prilagodil v smislu, da za prehod v socializem ni potrebna razvita kapitalistična družbena ureditev z močnim proletariatom in buržuazijo, po obsegu pa zadostuje že majhna proletarska elita, ki vodi revolucijo. Lenin je

泽东思想).¹⁵⁵ Prepričanje, da se lahko posameznikovi interesi uresničijo le v okviru skupnosti oz. kolektiva, se je le še okrepilo (Kent, 1993: 44). Uresničitev posameznikovih interesov oz. pravic na Kitajskem je tako postala podrejena uresničenju interesov socialistične družbe (Pye, 1996: 16), ki si je prizadevala za preobrazbo v komunistično družbo.

Novo teoretično osnovo je nudilo predvsem načelo razrednega boja, saj je predstavljalo sredstvo za boj proti izkoriščevalskim kapitalistom in ostalim razrednim sovražnikom ter sredstvo, ki vodi do cilja brezrazredne in enakopravne družbe (Zhang, 2004: 43). V skladu s tem načelom je vodstvo LRK zavrnilo idejo univerzalnih človekovih pravic, ki je bila leta 1949 v okviru OZN zapisana v SDČP (Kent, 1993: 44). Ideja človekovih pravic se namreč nikakor ni skladala s socialističnim dojemanjem posameznika kot družbenega bitja, ki lahko gmotno zadoščenje uresniči le v kolektivu, politično pa se lahko izrazi le skozi pravilno razredno pripadnost (Kent, 1993: 44). Skladno s socialističnim pogledom na človekove pravice te namreč niso prirojene, pač pa izvirajo iz posameznikove razredne pripadnosti (Weatherley, 1999: 114).¹⁵⁶ Po prepričanju socialistov lahko posameznik doseže resnično svobodo samo znotraj družbe in njegova pravica je, da v njej živi; v družbi posameznik tudi uživa koristi, ki jih življenje v njej prinaša (Chen, 2004: 138; Henkin, 1986: 23). »Ker so v družbi pravice navezane na skupno blaginjo, bi bilo njihovo sebično oz. posamično uživanje obsojeno na propad in škodljivo skupnim interesom. Po drugi strani pa je popolno uresničenje kolektivnih interesov tudi garancija zaščite individualnih pravic« (Nathan, 1986: 144).

Dojemanje človekovih pravic v LRK lahko označimo kot socialistično ali republikansko. Socialisti so namreč, enako kot prej republikanci, sprejemali človekove pravice v smislu koristi, ki naj bi jih te prinašale družbi (Kent, 1993: 53).¹⁵⁷ Takšno prepričanje je opaziti tudi v prvi ustavi LRK (*中华人民共和国宪法*),¹⁵⁸ ki je bila sprejeta

prireديل marksizem ter ga tako naredil primernega za razmere v Rusiji, ki je bila gospodarsko nerazvita agrarna država (prav tako Kitajska) (*ibid.*: 129).

¹⁵⁵ Vodja KSK in LRK Mao Zedong je na osnovi marksizma-leninizma razvil lastno teorijo, t. i. maoizem. Marksizem-leninizem je prilagodil družbenim razmeram nerazvite Kitajske, namesto delavskega razreda je za glavni steber socialistične revolucije postavil kmete (Hutchings, 2000: 296-7).

¹⁵⁶ V skladu z socialistično teorijo je pravo označeno kot volja vladajočega razreda, človekove pravice pa kot »pravice sebičnih posameznikov meščanske družbe« (Marx, 1843/1977: 45). Po Marxovem mnenju je meščan egoistični posameznik, tj. »na svoje lastne osebne interese, na lastno samovoljo osredotočen in od skupnosti ločen posameznik«, ki je v svoji zasebni sferi zaščiten s človekovimi pravicami (*ibid.*: 52). Kot alternativo človekovim pravicam so socialisti postavili temeljne pravice, ki ne izvirajo iz naravnega prava in niso neodtujljive in preddržavne. Temeljne pravice izvirajo iz posameznikovega družbenega položaja, iz njegove vloge v proizvodnem procesu ter iz splošne družbeno-ekonomske strukture države (Kühnhardt, 1987: 132-3).

¹⁵⁷ V tem pogledu so socialne in ekonomske pravice služile cilju gradnje socializma, ugotavljata Kentova (1993: 53) in Weatherley (1999: 74).

¹⁵⁸ Ustava LRK (*中华人民共和国宪法*; sprejeta 20. septembra 1954) je zamenjala začasni Skupni program (prej imenovan Jiangxi program) iz leta 1949. Dostopna na <http://www.npc.gov.cn/zgrdw/common/zw.jsp?id=4264&lmfl=%C8%CB%B4%F3%CE%C4%CF%D7&label=WXZLK&pdmc=010602> (4. 11. 2004).

leta 1954. Za dobro države in družbe je imela oblast pristojnost podeljevanja ali odvzemanja posameznikovih pravic; te so po ustavi pripadale samo ljudstvu (人民), ki je bilo ožji pojem kot državljani (公民) (Kent, 1993: 68).¹⁵⁹ Poleg tega je oblast uživanje pravic omejila le na 'pet rdečih vrst' (红五类), tj. proletariat in ostale 'zavezniške razrede', ki so spadali med ljudstvo. 'Petim črnim kategorijam' (黑五类) in še posebej 'slabim elementom' (坏分子), tj. sovražnim buržuaznim elementom, pa niso pripadale nobene pravice (Pye, 1996: 29).¹⁶⁰ »Enakost, na kateri temelji ideja človekovih pravic, je na Kitajskem veljala le za pripadnike ljudstva; samo ti so imeli enako dostojanstvo,« ugotavlja Munro (1977: 160).

Iz takšnega razumevanja družbenih odnosov je razvidno, da tudi ustava LRK ni bila sprejeta z namenom omejevanja državne oblasti in zaščite človekovih pravic. V tem smislu Henkin (1986: 26) piše, da ustava ni bila pogodba med državo in ljudstvom, pač pa je predstavljala manifest vladajočih, ki je opisoval obstoječo družbo in institucije in razglašal vrednote, cilje in prizadevanja te družbe.

Čeprav Mao Zedong nikoli ni eksplicitno govoril o človekovih pravicah, pa Zhu (1995: 134) povzema njegova razmišljanja na tem področju v tri točke. Prvič, človekove pravice pripadajo buržuaziji in zato ne veljajo za proletariat; drugič, v skladu s potrebami revolucije in razrednega boja so človekove pravice nepotrebne, kajti že sam izraz človekove pravice je koncept brez razrednega značaja; tretjič, tudi če posamezniki pripadajo pravemu razredu, posedujejo pravice le kot kolektiv, ne pa kot posamezniki. Zato po Maovem prepričanju in prepričanju vodstva KSK Kitajska ne potrebuje človekovih pravic (*ibid.*). »Kitajski marksizem je tako obdržal konfucijansko tradicijo povezanosti moralne vrednosti in družbenega razreda«¹⁶¹ (Weatherley, 1999: 114), nova hierarhična družbena struktura pa je bila zelo podobna konfucijanski strukturi (Su, 1994: 222).¹⁶²

¹⁵⁹ Med državljane so spadali vsi državljani LRK, medtem ko so ljudstvo sestavljali samo tisti družbeni razredi, ki so podpirali socialistično revolucijo (von Senger, 1993: 297). Tako je lahko država 'fevdalnim posestnikom' in 'birokratskim kapitalistom' za določeno obdobje odvzela pravice, ti družbeni sloji potem niso več sodili med ljudstvo (Kühnhardt, 1987: 205).

¹⁶⁰ Med pet rdečih vrst so spadali poleg proletariata še kmetje, vojaki, revolucionarji in kadri KSK. Beseda ljudstvo (人民) se je torej nanašala samo na ljudstvo, lojalno KSK in socialistični državi, izključevala pa je razredne sovražnike (von Senger, 1993: 297). Med pet črnih elementov oz. sovražnikov države, ki jih je Mao razglasil leta 1957 v protidesničarski kampaniji, so spadali zemljiški posestniki, bogati kmetje, kontrarevolucionarji, desničarji in ostali slabi elementi; tem so bile odvzete vse pravice. Po tej definiciji so bili sovražniki države državljani, nikakor pa ne ljudstvo (Nathan, 1986: 105).

¹⁶¹ Plemenitnika, ki je služil za vzor malemu človeku, je v zgodnjem obdobju LRK zamenjal vzoren posameznik, po katerem naj bi se zgledovali tudi ostali (Pye, 1996: 22). Takšen ideal je v času Maove vladavine predstavljal Lei Feng, slogan 'učiti se od Leija Fenga' pa ga je naredil v neke vrste komunističnega plemenitnika. Njegove vrline, po katerih naj bi se zgledovali tudi drugi, so bile konfucijanske vrline pietete, lojalnosti, samokultivacije, dobrototnosti in skromnosti (Meisner, 1999: 278).

¹⁶² V poudarjanju neenakost političnih statusov in pripadnosti razredom tudi Kentova (1993: 52) vidi nadaljevanje tradicionalne konfucijanske neenakosti družbenih položajev.

4. 4. 2. POSTOPNO SPREMINJANJE ODNOSA DO ČLOVEKOVIH PRAVIC PO LETU 1978

Po Maovi smrti leta 1976 in prihodu Denga Xiaopinga (1904–1997)¹⁶³ na oblast se je splošna situacija v državi začela spreminjati. S tretjo sejo enajstega centralnega komiteja KSK leta 1978 je bila na Kitajskem uvedena politika odprtih vrat (对外开放)¹⁶⁴ (Zhu, 1995: 126), ki naj bi odprla pot tujemu kapitalu na Kitajsko, spodbudila zunanjetrgovinsko menjavo ter tako pospešila vsesplošno rast kitajskega gospodarstva (Meisner, 1999: 457). Cilj te politike je bila okrepitev države in gradnja socializma s kitajskimi značilnostmi (中国特色社会主义),¹⁶⁵ ki naj bi obogatil in vključil »univerzalna načela marksizma in leninizma v prakso druge kitajske revolucije, tj. ekonomske izgradnje, reform in odpiranja zunanjemu svetu«. ¹⁶⁶ Številne ekonomske reforme, ki jih je uvedel Deng, so Kitajsko povedle na pot modernizacije,¹⁶⁷ tržne reforme so vzpodbudile zasebne interese posameznikov, z večanjem števila zasebnih trgovcev pa se je začel širiti tudi individualizem (Weatherley, 1999: 107).

Na Kitajsko so hkrati s kapitalističnim načinom proizvodnje začele pritekati tudi zahodne ideje demokracije in človekovih pravic, ki posamezniku kot elementu družbe pripisujejo osrednjo vlogo (Kent, 1993: 80). Odmik od planskega k tržnemu gospodarstvu, decentralizacija odločanja na ekonomskem področju, prosti trg delovne sile – vse to je prineslo s sabo tudi novo razumevanje položaja posameznika v družbi (*ibid.*: 83) in vodilo v

¹⁶³ Čeprav Deng nikoli ni zasedal katerega od najpomembnejših položajev v državi, je bil prepoznan kot najvplivnejši član njenega vodstva. V tistem času je LRK predsedoval Hua Guofeng, leta 1980 pa ga je na Dengov predlog zamenjal Zhao Ziyang (Meisner, 1999: 435).

¹⁶⁴ Kitajska je prekinila z dolgoletno politiko samozadostnosti, ko je leta 1979 prvič 'odprla vrata v svet' najprej ob obalah južnokitajskega morja, kjer je ustanovila prva štiri posebna ekonomska območja (*Special economic zone*) – mesta Zhuhai, Shenzhen, Xiamen in Shantou – v katerih je tujim investitorjem nudila poceni delovno silo, hkrati je bistveno olajšala birokratske zahteve pri ustanavljanju podružnic tujih podjetij na kitajskih tleh (Meisner, 1999: 456-8). Program politike odprtih vrat je vključeval spodbujanje mednarodne trgovine in tujih kapitalskih naložb, s čimer bi Kitajska pridobila velike količine tujih deviznih rezerv, ki bi omogočile njeno modernizacijo (Zha, 2000: 135).

¹⁶⁵ Formula Denga Xiaopinga za izgradnjo socializma s kitajskimi značilnostmi je odražala bistvo gibanja za samookrepitev. Medtem ko se je zavzemal za modernizacijo in odpiranje zunanjemu svetu, je Deng zavračal kakršnokoli 'mehansko kopiranje in aplikacijo tujih izkušenj in modelov' in pozval Kitajsko, naj osnuje svoj razvoj na lastnih temeljih in sledi svoji lastni poti (Otvoritveni govor Denga Xiaopinga na 12. kongresu Komunistične stranke Kitajske, 1. septembra 1982. Dostopen na http://news.xinhuanet.com/ziliao/2005-02/07/content_2558864.htm (2. 6. 2005)).

¹⁶⁶ Reform is China's Second Revolution, *Peoples Daily*, 28. 3. 1985: 4.

¹⁶⁷ Ekonomske reforme, ki so pripomogle k večji učinkovitosti in rasti kitajskega gospodarstva (Buckley-Ebrey, 1996: 322-5):

- Državni monopol trženja s kmetijskimi izdelki je bil odpravljen, tako so kmetje lahko začeli prodajati svoje pridelke na prostem trgu, kar je vzpodbudilo produktivnost kmetijstva.
- Prišlo je do povečanja razpona proizvodnje v industriji malega obsega ter do povečanja obsega storitvenih dejavnosti, posebej v ruralnih območjih.
- Odločitve o tuji trgovini so bile decentralizirane, pojavila se je konkurenca na prostem trgu, izboljšala se je alokacija virov in povečalo se je zadovoljstvo potrošnikov.

upadanje pomena socializma kot državne ideologije (Zhu, 1995: 126). Postopne spremembe od kolektivne k individualni zavesti so vodile tudi v spremembo terminologije v uradnih in pravnih dokumentih. Zdaj je bil v široki uporabi termin državljani (公民), za razliko od prej uveljavljenih ljudstvo (人民) in množice (群众) (Kent 1993: 98).

Kot posledica gospodarskih in družbenih sprememb politike odprtih vrat se je v začetku 80. let 20. stoletja pojavila potreba po novi ustavi. Ustava, ki je bila sprejeta 4. decembra 1982,¹⁶⁸ je uvedla pomembne novosti na področju varstva človekovih pravic. Poglavje o pravicah in dolžnostih je bilo razširjeno s 16 na 24 členov (Kent, 1993: 85). Poleg tega je ustava v 33. členu razglašala enakost vseh državljanov pred zakonom: »Vsi državljani LRK so pred zakonom enaki.« V 37. členu je določala: »Osebna svoboda državljanov LRK je nedotakljiva.« 38. člen pa se je glasil: »Osebno dostojanstvo državljanov LRK je nedotakljivo.«

Kljub novostim v ustavi so se zastavljene ekonomske reforme oz. reforme 'štirih modernizacij' (industrije, kmetijstva, nacionalne obrambe ter znanosti in tehnologije) nadaljevale brez pete modernizacije, tj. demokratizacije (Zhu, 1995: 128). Ravno nasprotno, Deng je le še okrepil nadzor nad ideologijo, ki je izgubljala svojo moč, nad govorom, združevanjem in zbiranjem državljanov (*ibid.*: 131). Kljub izboljšanju normativnega okvirja zaščite človekovih pravic v novi ustavi Nathan (1986: 148) ugotavlja, da namen tudi te ustave ni bila zaščita posameznikovih pravic pred državo, pač pa zahteva po spoštovanju pravic, kar bi spodbudilo posameznika, da bi po najboljših močeh prispeval h krepitvi države.

Zahteve po demokratizaciji so privedle do demonstracij, ki so vrhunec dosegle poleti leta 1989, ko je oblast LRK na Trgu nebeškega miru v Pekingu 4. junija krvavo zatrla množično študentsko gibanje za svobodo in demokratizacijo (Meisner, 1999: 510).¹⁶⁹ Kljub 'zmagi' KSK nad protestniki in okrepljenem nadzoru nad ljudstvom je vpliv socialistične ideologije še naprej upadal, kar je vodilo do postopnega spreminjanja družbenih vrednot (Ding, 2002: 98). Pri tem je med intelektualci, pa tudi kadri KSK, zavladalo prepričanje, da je za naraščanje korupcije, potrošništva in kriminala krivo pomanjkanje tradicionalnih vrednot (Fewsmith, 2001: 108). Začela se je poudarjati samokultivacija. Da bi vodstvo LRK utrdilo

¹⁶⁸ Ustava LRK (中华人民共和国宪法, sprejeta 4. decembra 1982). Dostopna na <http://www.npc.gov.cn/zgrdw/common/zw.jsp?label=WXZLK&id=4421> (4. 11. 2004).

¹⁶⁹ Povod v demonstracije je bila smrt med študenti priljubljenega vodje KSK Huja Yaobanga (1915–1989), 15. aprila 1989. Študentje so se začeli zbirati na Trgu nebeškega miru, da bi se poklonili umrlemu (Dreyer-Teufel, 1996: 129). Gibanje je začelo naraščati, študentom so se pridružili tudi učenci in meščani (Meisner, 1999: 501). Ko se je gibanju pridružil tudi delavski razred, je oblast uvedla vojno stanje in zvečer, 3. junija, začela vojaški napad na protestnike (*ibid.*: 509). Nekaj dni kasneje, 9. junija, je Deng Xiaoping na državni televiziji razglasil zmago nad kontrarevolucionarji (*ibid.*: 510), začelo pa se je najbolj restriktivno obdobje zatiranja mišljenja in govora v zgodovini LRK (Zhu, 1995: 131).

družbo, je leta 1981 začelo t. i. 'gibanje za vljudnost' s sloganom 'pet vzorcev obnašanja, štiri lepote' (五讲四美) (Weggel, 1997: 53-4). To so bili: civiliziranost, vljudnost, čistoča, disciplina in morala ter lepota misli, izražanja, obnašanja in okolja (*ibid.*: 54).

Če je bilo še v času Maove vladavine konfucijanstvo preganjano, njegov vpliv pa je bil kljub vsemu opazen na ravneh družbenega in političnega življenja, je zdaj prišlo do nove situacije. Na ravni politične terminologije je bilo konfucijanstvo pod vladavino Denga Xiaopinga in kasneje Jianga Zemina obnovljeno, do izraza sta prišla dobrohotno vladanje in služenje ljudstvu. Pod Maovo vladavino prisotni elementi družbene hierarhije in neenakosti pa so začeli izginjati (de Barry, 1998: 5).

4. 4. 3. OBLIKOVANJE NOVE POLITIKE DO ČLOVEKOVIH PRAVIC IN POSTOPNO OŽIVLJANJE KONFUCIJANSTVA PO LETU 1989

Po letu 1989 se je uradno stališče LRK do človekovih pravic začinjalo spreminjati in človekove pravice so prvič v zgodovini LRK postale pomemben del razprav, tako na politični kot tudi na akademski ravni.¹⁷⁰ Po eni strani je do tega prišlo kot odgovor na politični pritisk in ekonomske sankcije zahodnih držav zaradi grobega kršenja človekovih pravic po 4. juniju 1989, po drugi strani pa je tudi vodstvu LRK postalo jasno, da gospodarskih reform ne bo mogoče uspešno izvesti brez političnih in strukturnih reform (Kim, 2000: 142-3). Ob tem so tudi vodje LRK spoznali, da ima vprašanje varstva človekovih pravic izredno velik vpliv na njene odnose z drugimi državami ter na njen mednarodni ugled, zato je LRK prvič v zgodovini začela aktivno sodelovati v razpravah o človekovih pravicah na mednarodni ravni ter razvila t. i. diplomacijo človekovih pravic (人权外交) (Kent, 1999: 148).

Že oktobra 1991 je LRK izdala prvo belo knjigo o človekovih pravicah, kjer je izrazila svoje uradno stališče do človekovih pravic.¹⁷¹ Prepoznanje pomembnosti človekovih pravic, ki je zahtevalo redefiniranje njihove narave in vsebine, je vodilo v oblikovanje kategorije t. i. 'človekovih pravic s kitajskimi značilnostmi' (中国特色之人权) (Svensson, 1996: 299), ki predstavlja neke vrste hierarhijo pravic (Kent, 1993: 223).

¹⁷⁰ Precej kitajskih elitnih univerz in raziskovalnih inštitutov (Pekinška univerza, Ljudska univerza in Kitajska akademija za družbene vede) je ustanovilo raziskovalne centre za človekove pravice. Poleg tega je bilo ustanovljenih tudi nekaj nevladnih organizacij, npr. Kitajsko združenje za človekove pravice (*China Human Rights Association*) (Svensson, 1996: 299).

¹⁷¹ Bela knjiga kitajske vlade: Stanje človekovih pravic na Kitajskem (中国的人权状况; Information Office of the State Council of the People's Republic of China, 1991). Dostopna na http://news.xinhuanet.com/ziliao/2003-01/20/content_697545.htm (14. 11. 2004). V nadaljevanju Bela knjiga kitajske vlade (1991).

Prvič, »/.../ pravica do obstoja /生存权/ je najpomembnejša med vsemi človekovimi pravicami, brez nje o ostalih človekovih pravicah nima smisla govoriti.«¹⁷² »Temeljna politika kitajske oblasti je nenehno izboljševanje zaščite pravice do obstoja in pravice do razvoja na osnovi gospodarskega razvoja.«¹⁷³ Drugič, zaščita narodovih pravic je predpogoj za zaščito posameznikovih pravic. »Brez narodove neodvisnosti tudi posameznikovo življenje ne more biti zaščiten.«¹⁷⁴ Tretjič, šele, ko bodo uresničeni ekonomski in socialni predpogoji oz. pravice, bo ljudstvo lahko v polni meri uživalo tudi politične in državljanske pravice.¹⁷⁵ Li (n. d.) navaja: »Kitajska posveča pozornost političnim pravicam svojih državljanov, pri tem pa daje prioriteto ekonomskim, socialnim in kulturnim pravicam,« ki so po mnenju Kentove (1993: 227) v Beli knjigi navedene kot podaljšek oz. razširitev pravice do obstoja. Zato vodstvo LRK poudarja, da je družbenoekonomski razvoj predpogoj za popolno uživanje političnih in državljanskih pravic (Weatherley, 1999: 115).

Kim (2000: 143) na osnovi stališča kitajske vlade do človekovih pravic ugotavlja, da je »LRK sprejela idejo človekovih pravic, vendar jo je redefinirala v smislu poudarjanja državne suverenosti, kulturnih, ekonomskih in družbenih posebnosti.« Ob tem so pomemben del 'kitajske posebnosti' postale tudi konfucijanske etične vrednote, ki jih je opaziti pri vzpostavljanju moralnega reda in modernizaciji kitajske kulture, ki mora temeljiti na tradiciji (Fewsmith, 2001: 127). Takratni kitajski vodja Jiang Zemin (1926–) je leta 1999 v govoru na Cambridgeu poudaril: »Da bi lahko razumeli sedanost in prihodnost LRK, je potrebno poznati (in spoštovati) temeljne kitajske vrednote.«¹⁷⁶ Isto velja za proučevanje stanja glede človekovih pravic na Kitajskem:

Stanje zaščite človekovih pravic v neki državi ne sme biti vrednoteno, če niso upoštevane njene zgodovinske in državne okoliščine, prav tako ne sme biti vrednoteno v skladu z

¹⁷² Bela knjiga kitajske vlade (1991).

¹⁷³ Bela knjiga kitajske vlade: Napredek človekovih pravic na Kitajskem (□ □ □ □ □ □ □ □ □ □; Information Office of the State Council of the People's Republic of China, 1995). Dostopna na <http://61.144.25.119/gate/big5/www.southcn.com/news/china/china04/zgrqbps/bpszl/200403301144.htm> (14. 11. 2004). V nadaljevanju Bela knjiga kitajske vlade (1995).

¹⁷⁴ Bela knjiga kitajske vlade (1991). Poudarjanje nacionalne suverenosti in pravice do obstoja je postalo še posebej glasno leta 1999, ko je Severnoatlantska zveza (NATO – *North Atlantic Treaty Organisation*) v napadu na Srbijo po nesreči zadel kitajsko veleposlaništvo. Kitajska je takrat glasno kritizirala zahodno stališče do koncepta človekovih pravic, ki je te naredil za pomembnejše kot nacionalno suverenost (Zou, 2000: 185).

¹⁷⁵ Bistvo poudarjanja ekonomskih pravic pred političnimi po Weatherleyevem (1999: 115) mnenju temelji na prepričanju, da nerazvite države, kot je Kitajska, ne morejo nuditi popolne zaščite političnih in državljanskih pravic, ker za to niso izpolnjeni ekonomski in socialni predpogoji, ki so potrebni za popolno uresničenje teh pravic.

¹⁷⁶ V istem govoru je tudi potrdil stališče Kitajske do človekovih pravic, ko je rekel: »Kolektivne in individualne človekove pravice gredo z roko v roki, enako kot ekonomske in politične pravice /.../« in »/.../ svoboda države in naroda je predpogoj in osnova za svobodo vsakega posameznika« (President Jiang Spells out Chinese Values, *Peoples Daily*, 23. 10. 1999: 4).

vnaprej ustvarjenim mnenjem, ki temelji na nekih drugih vzorcih in pogojih iz nekih drugih držav ali regij. /.../ v lastnih zgodovinskih okoliščinah, s pravo naravo lastne države in s praktičnimi izkušnjami je kitajsko ljudstvo izpeljalo svoje stališče o človekovih pravicah in temu ustrezne zakone in politike.¹⁷⁷

Dejstvo je, da je uresničevanje zaščite človekovih pravic proces, ki je tesno povezan s civilizacijo in razvojem družbe. /.../ glavni cilji, ideali in temelji človekovih pravic pa ostajajo enaki, čeprav se način in metode njihovega uresničevanja med državami z različno zgodovino, kulturo in stopnjo razvoja razlikujejo. Orientalske kulture, vključno s kitajsko, bolj poudarjajo harmonijo med posameznikom in družbo, zato je koordinacija med posameznikovimi in kolektivnimi pravicami temeljnega pomena na tem področju. /.../ kljub temu pa je napredek na tem področju v zadnjih dvajsetih letih izredno velik. /.../ Vse od poznih 70. let /20. stoletja/ si kitajska oblast na sistematičen način prizadeva ustanoviti demokratični pravni sistem, da bi pospešila napredek kitajske družbe in zagotovila zaščito državljanskih in političnih pravic. Danes kitajsko ljudstvo uživa svoboščine in pravice, ki še nikoli prej v zgodovini niso bile pravno zaščitene. /.../ poleg tega Kitajska spoštuje načela, zapisana v SDČP in ostalih dokumentih o človekovih pravicah, sprejetih v okviru OZN. Kitajska je do danes ratificirala 18 mednarodnih konvencij o človekovih pravicah ter na osnovi nacionalnih pogojev ta načela tudi vključila v kitajski pravni sistem.¹⁷⁸ /.../ Pot do popolne zaščite človekovih pravic na Kitajskem je še dolga. /.../ porozen pravni sistem, nizka učinkovitost implementacije pravnih načel in kršenje državljanskih pravic so vse prej kot redki. /.../ napredek ekonomije, boljše življenje ljudi in bolj odprta in civilizirana družba so cilji, ki naj bi jih dosegla kitajska družba in država s skupnim trudom. Takrat bo tudi kitajski narod užival boljšo zaščito človekovih pravic.¹⁷⁹

Leta 2003, ko je Jianga Zemina zamenjal Hu Jintao (1942–), naj bi zaščita človekovih pravic postala ena izmed prioritet kitajske politike v 21. stoletju.¹⁸⁰ Z namenom uresničitve tega cilja je novo kitajsko vodstvo začelo razglašati pomembnost dobrohotne (仁政) vladavine in na človeka osredotočenega, vsestranskega, koordiniranega in trajnostnega koncepta razvoja (Li, 2004). Moto nove oblasti je postala »izgradnja stranke, ki služi interesom javnosti in vlada v dobro ljudstva« (*ibid.*: 10).

¹⁷⁷ Bela knjiga kitajske vlade (1991). Isto stališče je Kitajska potrdila leta 1995 v Beli knjigi kitajske vlade (1995).

¹⁷⁸ LRK je sprejela vseh šest najpomembnejših dokumentov varovanja človekovih pravic na mednarodni ravni: Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah (1966), ki ga je podpisala 5. oktobra 1998, ni pa ga še ratificirala; Mednarodni pakt o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah (1966), podpisala 27. oktobra 1997, ratificirala 27. marca 2001; Konvencijo Združenih narodov o odpravi vseh oblik rasne diskriminacije (1966), podpisala in ratificirala 29. decembra 1981; Konvencijo Združenih narodov o odpravi vseh oblik diskriminacije žensk (1979), podpisala 17. julija 1980, ratificirala 4. novembra 1980; Konvencijo proti mučenju in drugim oblikam okrutnega, nečloveškega in ponižujočega ravnanja ali kaznovanja (1984), podpisala 12. decembra 1986, ratificirala 4. oktobra 1988 in Konvencijo o otrokovih pravicah (1989), podpisala 29. avgusta 1990, ratificirala 2. marca 1992 (*China: Treaties: Ratifications and Reservations*. Dostopno na: <http://hri.ca/forthrecord2003/vol3/chinarr.htm> (26. 11. 2004)).

¹⁷⁹ Kitajski minister Zhao Qizheng o napredku človekovih pravic na Kitajskem, 12. februar 2002. Del intervjuja je dostopen na <http://www.china-embassy.org/eng/25028.htm> (27. 1. 2003).

¹⁸⁰ Vse od začetka Dengovih reform je bila naloga države izboljšati pravni sistem za zaščito človekovih pravic. Tako sta bila kazensko pravo in sodni postopek sprejeta že leta 1979, upravno pravo in sodni postopek leta 1989 ter civilno pravo in sodni postopek leta 1991. Izboljšala pa se je tudi transparentnost sodstva (Yu, 2004).

Leta 2004 je LRK prvič v svoji zgodovini z revizijo ustave v 33. člen zapisala, da »/.../ država spoštuje in ščiti človekove pravice.«¹⁸¹ Kljub štirikratni reviziji ustave pa ostaja 51. člen nespremenjen: »Uresničevanje pravic in svoboščin državljanov LRK ne sme biti v nasprotju z nacionalnimi, družbenimi in kolektivnimi interesi ali z legitimnimi pravicami in svoboščinami drugih državljanov« (Ustava, 51. člen). Človekove pravice na Kitajskem torej še vedno niso sprejete kot neodtujljive in prirojene pravice, saj jih še naprej definira in podeljuje država (Kim, 2000: 131-2). Zaščita človekovih pravic je še naprej vezana na uresničenje nacionalnih ciljev.

Iz navedenega je mogoče razbrati, da LRK ne sprejema koncepta naravnih, prirojenih in neodtujljivih človekovih pravic; ravno nasprotno, vztraja na svoji interpretaciji koncepta lastnega zgodovinskega in kulturnega konteksta (Li, n. d.). Na Svetovni konferenci o človekovih pravicah na Dunaju je takratni vodja kitajske delegacije Liu Huaqiu dejal, da je »koncept človekovih pravic rezultat zgodovinskega razvoja in je zato tesno povezan s posebnimi družbenimi, političnimi in ekonomskimi predpogoji ter specifično zgodovino, kulturo in z vrednotami posamezne države«.¹⁸² Čeprav je LRK doslej sprejela številne dokumente mednarodne zaščite človekovih pravic, samo idejo človekovih pravic še vedno definira po svoje, tj. v smislu poudarjanja kulturnih, ekonomskih in družbenih posebnosti (Kim, 2000: 143).

Čeprav na splošno velja prepričanje, da so človekove pravice na Kitajskem razumljene v duhu marksizma-leninizma-maoizma, pa nikakor ne gre pozabiti, da je večina komunističnega razumevanja skladna s tradicijo konfucijanstva. Politični cilji preteklega konfucijanske družbene ureditve še naprej ostajajo cilji sedanje komunistične oblasti. »Poudarjanje družbene harmonije je vodilo tako Kanga Youweija, Lianga Qichaoja, kot tudi Denga Xiaopinga in Jianga Zemina do razumevanja demokracije in človekovih pravic kot sredstva izgradnje države«, meni Peerenboom (2002: 518). Takšno razumevanje človekovih pravic (konfucijansko ali socialistično) pa služi enemu samemu cilju, tj. zagotavljanju stabilnosti in družbenega reda v državi (Seymour, 1999: 284).¹⁸³

¹⁸¹ Leta 2004 je bila kitajska ustava iz leta 1982 revidirana že četrtoč. S prvo revizijo leta 1988 je ustava dovolila razvoj zasebnega sektorja ekonomije, leta 1993 je poudarjala vsesplošni napredek in gradnjo socializma s kitajskimi značilnostmi in leta 1999 vladavino prava (Dopolnila k ustavi LRK so dostopna na: <http://www1.china.org.cn/english/features/88916.htm> (16. 11. 2004)).

¹⁸² Govor Liuja Huaqiuja na Dunajski konferenci, 15. junij 1993. Citiran v Davis (1995: 17).

¹⁸³ Seymour (1999: 284) ugotavlja, da je svoboda vere omejena zaradi zgodovinske izkušnje, ker se je izkazalo, da lahko verniki postanejo preveč neodvisni. To vodi do razcepa v družbi in posledično do izgube političnega vpliva vladajočih. Prav zaradi tega je prepovedana tudi sekta Falungong.

5. SKLEP

Ideja človekovih pravic, ki se je razvila v okviru zahodnoevropske miselnosti, je po drugi svetovni vojni pridobila univerzalen značaj. Zahodna liberalistična družbena ureditev temelji na individualizmu posameznika in ne poudarja kolektivnih interesov. Iz te ureditve izhajajoče vrednote svobode, enakosti in spoštovanja človekovega dostojanstva so postale univerzalne vrednote, ki tvorijo temelj človekovih pravic in ki so v okviru Organizacije združenih narodov (OZN) postale pomembne pri načrtovanju svetovne ureditve, ki naj bi zagotavljala mir in varnost v mednarodni skupnosti.

Države članice OZN so že v preambulo Ustanovne listine OZN zapisale »vero v temeljne človekove pravice«. Univerzalnost človekovih pravic uteleša Splošna deklaracija človekovih pravic (SDČP), saj med državami obstaja splošni konsenz o njihovi veljavnosti in primernosti, njena vsebina pa (kot del mednarodnega običajnega prava) predstavlja pravno obvezo za vse države, da zagotovijo in spoštujejo v njej zapisane pravice. Hkrati deklaracija v 2. členu navaja, da je »vsakdo upravičen do uživanja vseh pravic in svoboščin, ki so razglašene s to Deklaracijo, ne glede na raso, barvo, spol, jezik, vero, politično ali drugo prepričanje, narodno in socialno pripadnost, premoženje, rojstvo ali kakršnokoli drugo okoliščino«. Človekove pravice so definirane kot individualne, prirojene, neodtujljive in preddržavne pravice, ki pripadajo vsakemu posamezniku zaradi preprostega dejstva, da je človek. Njihova univerzalnost je utemeljena z dejstvom, da ima človek enako bit oz. naravo, iz katere pravice izhajajo oz. na katero se neposredno navezujejo. Univerzalnost ideje so še dodatno potrdili mednarodna pakta, tj. Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah in Mednarodni pakt o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah ter drugi dokumenti zaščite človekovih pravic, sprejeti na univerzalni, regionalni ali nacionalni ravni.

Kljub temu pa dejansko sprejemanje ideje človekovih pravic ni tako univerzalno, kot se zdi na prvi pogled. Med nasprotnike univerzalnosti spadajo nekatere azijske države, med njimi Ljudska republika Kitajska (LRK), Singapur in Malezija, ki človekovim pravicam očitajo kulturno pogojenost, ker so se človekove pravice razvile v okviru zahodne miselnosti, ta pa temelji na individualistični podobi človeka, zato so v nasprotju z na skupino oz. družbo usmerjeno filozofijo nekaterih drugih kultur. Te države poudarjajo azijske vrednote – kljub temu, da te niso natančno opredeljene, saj tudi Azija niti kulturno niti versko ni homogena enota. Azijske države univerzalnosti človekovih pravic očitajo partikularnost. Liberalistično dojemanje posameznika in države namreč predstavlja oviro pri sprejemanju ideje človekovih

pravic za miselne sisteme, v katerih do razvoja človekovih pravic ni prišlo. Mednje spada tudi tradicionalna konfucijanska miselnost, ki se je razvila na območju Kitajske, kasneje pa se je kulturno razširila tudi na širši prostor jugovzhodne Azije ter na Japonsko in v Korejo.

V nasprotju z liberalistično miselnostjo v konfucijanski miselnosti koncept avtonomnega in suverena samoodločujočega človeškega bitja ne obstaja; namesto tega posameznik, družba in država tvorijo organsko celoto. Za razliko od zahodne miselnosti, v kateri je najvišji družbeni cilj zaščita individualnih posameznikovih pravic in svoboščin, so cilji konfucijanske družbe skupno oz. družbeno blagostanje ter družbena stabilnost in harmonija. Ker je cilj skupen, so identični tudi interesi posameznika, družbe in vladarja. Nasprotno kot v okviru zahodne miselnosti v konfucijanstvu država ne obstaja zato, da bi zaščitila interese posameznikov, ampak obstaja, ker posamezniki za njen obstoj žrtvujejo lastne interese. Posledično se v konfucijanski družbi individualnost, na kateri temelji ideja človekovih pravic, ni razvila. Individualizem, ki je označen kot koristoljuben, predstavlja celo nasprotje dobrohotnosti oz. človečnosti.

V tradicionalni konfucijanski družbi, za razliko od zahoda, ni prostora za posameznika in za njegove pravice. Ideal ni neodvisnost posameznika, ampak sta njegova nesebičnost in sodelovanje. Posameznik je primarno postavljen v funkcijo idealnega razvoja skupnosti, kar je seveda v nasprotju s konceptom človekovih pravic, ki sicer ne zanika posameznikove družbene funkcije, vendar postavlja v ospredje posameznikovo svobodo in avtonomijo njegovega odločanja. Zato lahko na osnovi navedenega ugotovimo, da so osnovne predpostavke urejanja družbenih odnosov v okviru konfucijanske miselnosti nasprotne tistim v zahodni miselnosti. Iz tega lahko povzamemo, da obstoj konfucijanske miselnosti postavlja pod vprašaj univerzalnost človekovih pravic. Konfucijanska miselnost ne pozna v sodobni mednarodni skupnosti razumljene ideje človekovih pravic, ker ne vsebuje elementov, ki znotraj zahodne liberalistične miselne tradicije predstavljajo njen temelj: tj. posameznikova svoboda in enakost ter avtonomija njegovega odločanja.

Zaradi kompleksnosti ideje človekovih pravic pa je potrebno poudariti, da ta predstavlja več kot le seštevek družbenih odnosov ter vrednot, iz katerih izhaja. Motrenje njihove univerzalnosti izključno na osnovi preverjanja družbenih odnosov in vrednot zato ne more nuditi zadovoljivega odgovora na kompleksno vprašanje proučevanja univerzalnosti koncepta človekovih pravic, saj lahko vodi le do delnih zaključkov. Čeprav so človekove pravice izšle kot rezultat boja posameznikov proti državi, to še ne pomeni, da v družbah, kjer ta konflikt ni bil prisoten, ne obstaja potreba po spoštovanju človekovega dostojanstva. Kljub temu, da v okviru konfucijanske miselnosti zagotavljanje varstva človekovemu dostojanstvu ni

poglavitna naloga pri urejanju družbenih odnosov, zato konfucijanstvo poudarja dobrohotno ravnanje vsakega posameznika v odnosu do sočloveka. S tega vidika je tudi v konfucijanstvu mogoče najti zasnovo samega temelja človekovih pravic. Pri preverjanju univerzalnosti človekovih pravic bi torej lahko sklepali, da niso univerzalne določene pravice (npr. politične, ekonomske ali solidarnostne), pač pa se univerzalnost nanaša na nedotakljivost človekovega dostojanstva. Lahko bi zaključili, da je ideja človekovih pravic univerzalna, dokler se nanaša na nedotakljivost človekovega dostojanstva ter posledično iz zaščite tega izhajajoče prirojene in neodtujljive pravice, ki pripadajo posamezniku zaradi samega dejstva, da je človek.

Pomembno je tudi poudariti, da se vse od prehoda človekovih pravic na mednarodno raven, ko se je začela udejanjati ideja o njihovi univerzalni veljavi, njihova vsebina spreminja in dopolnjuje, na kar kaže obstoj treh generacij pravic. Njihova različna vsebina je rezultat prizadevanj skupin držav, pri zastopanju različnih interesov, izhajajočih iz ideoloških razlik. Čeprav se kulturne razlike, ki so po koncu hladne vojne nadomestile ideološke razlike, zaradi procesa globalizacije zmanjšujejo, pa še vedno predstavljajo pomemben dejavnik pri medsebojnem razumevanju v mednarodni skupnosti. Različni kulturni krogi in miselni sistemi prihajajo v stik, se prepletajo, njihovi vplivi se mešajo, kar je opaziti tudi na področju človekovih pravic. Načini in metode uresničevanja zaščite človekovih pravic se med državami z različnimi miselnimi sistemi razlikujejo; kar ostaja nespremenjeno, so cilji, ideali in temelji same ideje človekovih pravic. S sodelovanjem različnih držav v razpravi o človekovih pravicah se vsebina teh širi, ob tem pa bi morda lahko pomembno vlogo pri obogatitvi ideje igralo tudi konfucijanstvo.

Ne glede na proces globalizacije, v katerem se meje med različnimi kulturnimi krogi brišejo, ideje in vrednote pa prepletajo, je konfucijanska miselnost (relativno nespremenjena) še vedno prisotna. Konfucijanska načela še naprej vplivajo na razumevanje in urejanje družbenih odnosov na Kitajskem, saj je konfucijanstvo vse do propada zadnje dinastije Qing leta 1911 predstavljalo temelj družbene in politične etike. Kitajska je v konfrontaciji z zahodom v 19. stoletju sprejela moderne ideje zahodnega izvora, kot so narod, suverenost, državljanstvo ter človekove pravice; pri tem jih je interpretirala v skladu s tradicionalno konfucijansko miselnostjo. V skladu z dojetjem družbe oz. države kot zaključene celote je bil pojem pravice sprejet kot sredstvo zaščite nacije in ne posameznika. V konfliktu med Kitajsko in zahodom namreč ni prišlo le do merjenja vojaške in gospodarske moči, pač pa do konflikta dveh miselnih sistemov, ki sta se dojemala kot univerzalna in zato superiorna v svetu. Tako sta bila pojma človekovih pravic in narodovega preživetja v tistem času tesno povezana, komplementarna in ne kontradiktorna. Človekove pravice niso bile sprejete kot

sredstvo, usmerjeno proti družbi in državi, pač pa so bile sprejete kot sredstvo zaščite družbe. Po ustanovitvi LRK, ko je marksizem-leninizem-maoizem postal nova uradna ideologija, je nova miselnost vase vključila poudarjanje skupnih oz. kolektivnih interesov izgradnje in razvoja države ter žrtvovanje posameznikovih interesov za skupne cilje. Pogled na družbo kot na organsko celoto, v kateri kolektivne pravice prevladajo nad individualnimi, in ideja, da posameznik obstaja zaradi države in ne obratno, sta značilnosti razumevanja družbenih odnosov, ki sta prisotni tako v tradicionalni kot tudi sodobni Kitajski, hkrati pa je bila odsotna ideja, da posamezniku pripadajo posebne pravice, in sicer neodvisno od države. Tradicionalna Kitajska ni poznala individualizma in ne ideje človekovih pravic, marksizem-leninizem-maoizem pa je to tradicijo nepoznavanja le še potrdil, kar morda kaže na omejenost veljavnosti liberalističnih idej ter s tem posledično tudi na omejenost univerzalnosti ideje človekovih pravic.

Kljub temu, da ne gre zanikati dejstva, da je dojemanje družbenih vrednot v različnih miselnih sistemih različno, pa je morda pomembno poudariti, da se razpravi o azijskih vrednotah pogosto očita njena političnost. Državam glasnicam azijskih vrednot oz. njihovim oblastem se očita zloraba ideje pri konsolidaciji lastne oblasti. Zato je na skupnost orientirani vidik azijskih vrednot pogosto označen kot zavajajoč. S tem ko azijske države nasprotujejo individualizmu zahodne družbe, poudarjajo vrednote, katerih cilj je družbena unifikacija in stabilnost v državi, to pa pogosto nudi državnim oblastem opravičilo za preprečevanje uresničitve individualnih zahtev posameznikov, kar pogosto vodi do kršitev človekovih pravic.

6. UPORABLJENI VIRI

6. 1. PRIMARNI VIRI

1. Afriška listina človekovih pravic in pravic ljudstev (*African Charter on Human and People's Rights*; sprejeta 27. junija 1981, velja od 21. oktobra 1981). Dostopna na <http://www1.umn.edu/humanrts/instree/z1afchar.htm> (17. 4. 2004).
2. Ameriška deklaracija neodvisnosti (*Bill of Rights*; sprejeta leta 1776). Dostopna na http://www.archives.gov/national_archives_experience/declaration.html (10. 2. 2004).
3. Ameriška konvencija o človekovih pravicah (*American Convention on Human Rights*; sprejeta 22. novembra 1969, velja od 18. julija 1978). Dostopna na <http://www1.umn.edu/humanrts/oasinstr/zoas3con.htm> (17. 4. 2004).
4. Arabska listina človekovih pravic (*Arab Charter on Human Rights*; sprejeta 15. septembra 1994). Dostopna na <http://www1.umn.edu/humanrts/instree/arabhrcharter.html> (17. 4. 2004).
5. Atlantska listina (*Atlantic Charter*; podpisana 14. avgusta 1941). Dostopna na <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/wwii/atlantic.htm> (6. 4. 2004).
6. Bangkoška deklaracija (World Conference on Human Rights, *Report of the Regional Meeting for Asia of the World Conference on Human Rights*. Bangkok; 29. marec-2. april 1993). Dostopna na <http://www.unhchr.ch/html/menu5/wcbangk.htm> (12. 11. 2003).
7. Bela knjiga kitajske vlade: Stanje človekovih pravic na Kitajskem (*中国的人权状况*; Information Office of the State Council of the People's Republic of China, 1991). Dostopna na http://news.xinhuanet.com/ziliao/2003-01/20/content_697545.htm (14. 11. 2004).
8. Bela knjiga kitajske vlade: Napredek človekovih pravic na Kitajskem (*中国人权事业的进展*; Information Office of the State Council of the People's Republic of China, 1995). Dostopna na <http://61.144.25.119/gate/big5/www.southcn.com/news/china/china04/zgrqbps/bpszl/200403301144.htm> (14. 11. 2004).
9. Deklaracija o pravicah človeka in državljana (*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*; sprejeta leta 1789). Dostopna na <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/rightsof.htm> (10. 2. 2004).

10. Deklaracija o pravici do razvoja (*Declaration on the Right to Development*; Resolucija GS OZN 41/128, sprejeta 4. decembra 1986). Dostopna na <http://www.unhchr.ch/html/menu3/b/74.htm> (19. 4. 2004).
11. Drugi opcijski protokol k Mednarodnemu paktu o državljskih in političnih pravicah (*Second Optional Protocol to the International Covenant on Civil and Political Rights*; Resolucija GS OZN 44/128, sprejeta 15. decembra 1989). Dostopen na <http://www.ishr.ch/About%20UN/Instruments/opt2.htm> (20. 5. 2004).
12. Dunajska deklaracija in program aktivnosti (*Vienna Declaration and Programme of Action*; Resolucija GS OZN 157/23, sprejeta 25. junija 1993). Dostopna na [http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/\(Symbol\)/A.CONF.157.23.En?OpenDocument](http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/(Symbol)/A.CONF.157.23.En?OpenDocument) (12. 11. 2003).
13. Evropska socialna listina (*European Social Charter*; sprejeta 18. oktobra 1961, velja od 26. februarja 1965). Dostopna na <http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/html/035.htm> (17. 4. 2004).
14. Govor Liuja Huaqiuja na Dunajski konferenci, 15. junija 1993. Dostopen v Davis, Michael C. (1995) *Chinese Perspectives on Human Rights*. V Michael C. Davis (ur.) *Human Rights and Chinese Values: Legal, Philosophical, and Political Perspectives*, 3–25. Hong Kong: Oxford University Press.
15. Govor Suna Jatsena na otvoritvi prvega Narodnega kongresa, 24. januarja 1924. Dostopen na http://www.boxun.com/hero/xiansheng/6_1.shtml (26. 10. 2004).
16. *Habeas Corpus Act*, sprejet leta 1679. Dostopen na <http://hc.rediris.es/dos/constituciones/html/habeas.htm> (12. 3. 2004).
17. Intervju s kitajskim ministrom Zhaom Qizhengom o napredku človekovih pravic na Kitajskem, 12. februarja 2002. Del intervjuja dostopen na <http://www.china-embassy.org/eng/25028.htm> (27. 1. 2003).
18. Konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin (*Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms*; sprejeta 4. novembra 1950, velja od 3. septembra 1953). Dostopna na www.echr.coe.int/Convention/webConventionENG.pdf (17. 4. 2004).
19. Listina pravic (*Bill of Rights*; sprejeta leta 1689). Dostopna na <http://www.britannia.com/history/docs/rights.html> (12. 3. 2004).
20. *Magna Charta Libertatum*, sprejeta leta 1216. Dostopna na http://www.univ.trieste.it/~storia/GuidoOnline/Magna_Charta.htm (11. 2. 2004).

21. Mednarodni pakt o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah (*International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*; Resolucija GS OZN 2200A (XXI), sprejeta 16. decembra 1966, velja od 3. januarja 1976). Dostopen na http://www.unhchr.ch/html/menu3/b/a_cescr.htm (7. 11. 2003).
22. Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah (*International Covenant on Civil and Political Rights*; Resolucija GS OZN 2200A (XXI), sprejeta 16. decembra 1966, velja od 23. marca 1976). Dostopen na http://www.unhchr.ch/html/menu3/b/a_ccpr.htm (7. 11. 2003).
23. Opcijski protokol k Mednarodnemu paktu o državljanskih in političnih pravicah (*Optional Protocol to the International Covenant on Civil and Political Rights*; Resolucija GS OZN 2200A (XXI), sprejeta 16. december 1966, velja od 23. marca 1976). Dostopen na <http://www.ishr.ch/About%20UN/Instruments/opt1.htm> (20. 5. 2004).
24. Otvoritveni govor Denga Xiaopinga na 12. kongresu Komunistične stranke Kitajske, 1. septembra 1982. Dostopen na http://news.xinhuanet.com/ziliao/200502/07/content_2558864.htm (2. 6. 2005).
25. Prošnja za dodelitev pravic (*Petition of Rights*; sprejeta leta 1628). Dostopna na <http://www.britannia.com/history/docs/petition.html> (12. 3. 2004).
26. Rimski statut Mednarodnega kazenskega sodišča (*Rome Statute of the International Criminal Court*; Resolucija GS OZN 183/9, sprejeta 17. julija 1998, velja od 1. julija 2002). Dostopna na [http://www.un.org/law/icc/statute/english/rome_statute\(e\).pdf](http://www.un.org/law/icc/statute/english/rome_statute(e).pdf) (8. 4. 2004).
27. Splošna deklaracija človekovih pravic (*Universal Declaration of Human Rights*; Resolucija GS OZN 217A (III), sprejeta 10. decembra 1948). Dostopna na <http://www.unhchr.ch/udhr/lang/slv.htm> (7. 11. 2003).
28. Splošna islamska deklaracija človekovih pravic (*Universal Islamic Declaration on Human Rights*; sprejeta 19. septembra 1981). Dostopna na http://www.mercnet.org/information/universal_islamic_declaration.htm (17. 4. 2004).
29. Statut Meddržavnega sodišča (*Statute of the International Court of Justice*; sprejet 26. junija 1945, velja od 24. oktobra 1945). Dostopen na http://www.icj_cij.org/icjwww/ibasicdocuments/ibasictext/ibasicstatute.htm (20. 6. 2004).
30. Ustava Republike Kitajske (*中華民國憲法*; sprejeta 25. decembra 1946). Dostopna na www.cat.hfu.edu.tw/~m9025026/ssce.doc (8. 10. 2004).

31. Ustava Ljudske republike Kitajske (*中华人民共和国宪法*; sprejeta 20. septembra 1954). Dostopna na <http://www.npc.gov.cn/zgrdw/common/zw.jsp?label=WXZLK&id=4421> (4. 11. 2004).
32. Ustava Ljudske republike Kitajske (*中华人民共和国宪法*; sprejeta 12. aprila 1982). Dostopna na <http://www.npc.gov.cn/zgrdw/common/zw.jsp?label=WXZLK&id=4421> (4. 11. 2004).
33. Virginijska listina pravic (*Virginia Bill of Rights*; sprejeta leta 1771). Dostopna na <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/virginia.htm> (10. 2. 2004).
34. Visoki komisar za človekove pravice (*High Commissioner for the Promotion and Protection of All Human Rights*; Resolucija GS OZN 48/141, sprejeta 20. decembra 1993). Dostopna na [http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/\(Symbol\)/A.RES.48.141.En?OpenDocument](http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/(Symbol)/A.RES.48.141.En?OpenDocument) (20. 5. 2004).
35. Ustanovna listina Združenih narodov (*Charter of the United Nations*; sprejeta 26. junija 1945, velja od 24. oktobra 1945). Dostopna na <http://www.un.org/aboutun/charter> (12. 3. 2004).

6. 2. SEKUNDARNI VIRI

36. von Albertini-Mason (2002) *Menschenrechte aus westlicher und asiatischer Sicht: zu den Grundwerten der liberalen Demokratie*. Zürich: Schulthess Juristische Medien AG.
37. Aquino, de Thomas (1944) *Summa Theologica*. V Anton C. Pegis (ur.) *Basic Writings of Saint Thomas*, 1. knjiga: 5–950; 2. knjiga: 225–1055. New York: Random House.
38. Baker, Hugh (1979) *Chinese Family and Kinship*. New York: Columbia University Press.
39. Baruzzi, Arno (1979) *Europäisches Menschenbild und das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*. Freiburg, München: Alber.
40. de Bary, Theodore Wm. (1997) *Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective*. Cambridge: Harvard University Press.
41. Bauer, Joanne R. in Daniel A. Bell (1999) *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
42. Bauer, Wolfgang (1971) *China und die Hoffnung auf Glück: Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen*. München: Hanser.

43. Bell, Daniel A. (2000) *East Meets West: Human Rights in East Asia*. Princeton: Princeton University Press.
44. Belo, Carlos Filipe Ximenes (1998) The Dignity of the Individual. V Barend Van der Heijden in Bahia Tahzib-Lie (ur.) *Reflections on Universal Declaration of Human Rights: A Fiftieth Anniversary Anthology*, 59–64. The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff Publishers.
45. Bielefeld, Heiner (1998) *Philosophie der Menschenrechte: Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*. Darmstadt: Primus Verlag.
46. Blickle, Peter (1981) Von der Leibeigenschaft in die Freiheit: Ein Beitrag zu den realhistorischen Grundlagen der Freiheits- und Menschenrechte in Mitteleuropa. V Gunter Birtsch (ur.) *Grund- und Freiheitsrechte im Wandel der Gesellschaft und Geschichte: Beiträge zur Geschichte der Grund- und Freiheitsrechte vom Ausgang des Mittelalters bis zur Revolution von 1848*, 25–41. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
47. Bobbio, Norberto (1996) *The Age of Rights*. Cambridge: Polity Press.
48. Brieskorn, Norbert (1997) *Menschenrechte: Eine historisch-philosophische Grundlegung*. Stuttgart, Berlin, Köln: Verlag W. Kohlhammer.
49. *Der Brockhaus in Fünfzehn Bänden* (2002), 2. izdaja. Leipzig, München: F.A. Brockhaus.
50. Buckley-Ebrey, Patricia (1996) *The Cambridge Illustrated History of China*. Cambridge: Cambridge University Press.
51. Buergenthal, Thomas (1988) *International Human Rights in a Nutshell*. St. Paul, Minnesota: West Publishing Co.
52. Buergenthal, Thomas (2000) International Human Rights in a Historical Perspective. V Janusz Symonides (ur.) *Human Rights: Concept and Standards*, 3–30. Dartmouth: Ashgate.
53. Cassese, Antonio (1990) *Human Rights in a Changing World*. Cambridge: Polity Press.
54. Cerar, Miro (1993) *Večrazsežnost človekovih pravic in dolžnosti*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
55. Cerar, Miro (1997) O naravi človekovih pravic in dolžnosti. V Marijan Pavčnik, Ada Polajnar-Pavčnik in Dragica Wedam-Lukić (ur.) *Temeljne pravice*, 52–83. Ljubljana: Cankarjeva založba.

56. Chang, Chiyun (1983) *Konfuzianismus: Eine Moderne Interpretation*. Yangminshan: Chinese Culture University Press.
57. Chen, Duxiu (1916) 孔子之道与现代生活 (Konfucijanstvo in moderno življenje). *Xin Qingnian*, 1. december 1916.
58. Chiang, Kai-Shek (1947) *China's Destiny*. New York: Macmillan.
59. Cranston, Maurice (1967) Human Rights, Real and Supposed. V David D. Raphael (ur.) *Political Theory and the Rights of Man*, 43–54. London, Melbourne, Toronto: Macmillan.
60. Cranston, Maurice (1973) *What are Human Rights?* London: The Bodley Head.
61. Danford, John W. (2000) *Roots of Freedom: A Primer on Modern Liberty*. Wilmington, Delaware: ISI Books.
62. de Bary, Theodore Wm. in Tu Weiming (1998) *Confucianism and Human Rights*. New York: Columbia University Press.
63. Davis, Michael C. (1995) *Human Rights and Chinese Values: Legal, Philosophical, and Political Perspectives*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
64. Degan, Valter Đ. (2000) *Međunarodno pravo*. Rijeka: Pravni fakultet Sveučilišta u Rijeci.
65. Ding, Wangdao (1997) 孔子新评 (Konfucij – nova interpretacija). Beijing: Chinese Literature Press.
66. Dittmer, Lowell in Samuel S. Kim (1993) Whither China's Quest for National Identity? V Lowell Dittmer in Samuel S. Kim (ur.) *China's Quest for National Identity*, 237–90. Ithaca, London: Cornell University Press.
67. Donnelly, Jack (1985) *The Concept of Human Rights*. New York: St. Martin's Press.
68. Donnelly, Jack (1989) *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca: Cornell University Press.
69. Donnelly, Jack (2001) *The Universal Declaration Model of Human Rights: A Liberal Defence*. Dostopno na <http://www.de.edu/humanrights/workingpapers/papers/12-donnelly-02-01.pdf> (25. 4. 2003).
70. Donnelly, Jack (2003) *Universal Human Rights in Theory and Practice*, 2. izdaja. Ithaca, London: Cornell University Press.
71. Dowrick, Frank E., ur. (1979) *Human Rights: Problems, Perspectives and Texts*. Westmead: Saxon House.
72. Dreyer-Teufel, June (1996) *China's Political System: Modernization and Tradition*. Boston: Allyn & Bacon.

73. Eterovich, Francis H. (1972) *Approaches to Natural Law: From Plato to Kant*. New York: Exposition Press.
74. Evans, Graham in Jeffrey Newham (1998) *The Penguin Dictionary of International Relations*. London: Penguin Books.
75. Fall, Ibrahima (1994) Univerzalnost človekovih pravic. *Glasnik UNESCO*, 16(44): 9–11.
76. Fei Xiaotong (1992) *From the Soil: The Foundation of Chinese Society*. Berkley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.
77. von Ferber, Christian (1965) *Individuum und Gesellschaft: die liberale Konzeption*. Hannover: Niedersächsische Landeszentrale für Politische Bildung.
78. Fewsmith, Joseph (2001) *China since Tiananmen: The Politics of Transition*. Cambridge: Cambridge University Press.
79. Franke, Wolfgang (1970) *A Century of Chinese Revolution (1851–1949)*. Oxford: Basil Blackwell.
80. Fung, Yu-lan (1948) *A short History of Chinese Philosophy: A Systematic Account of Chinese Thought from Its Origins to the Present Days*. New York: The Free Press.
81. Fung, Yu-lan (1959) *A History of Chinese Philosophy: Volume I: The Period of the Philosophers (From the Beginnings to circa 100. b. c.)*. Princeton: Princeton University Press.
82. Gan, Shaoping (1997) *Die chinesische Philosophie: die wichtigsten Philosophen, Werke, Schulen und Begriffe*. Darmstadt: Primus Verlag.
83. Garver, John W. (1993) *Foreign Relations of the People's Republic of China*. New Jersey: Prentice Hall.
84. Gericke, Otfried, Jürgen Hambrink in Marianne Kersten (1988) *Die Idee der Menschenrechte und ihre Verwirklichung*. Stuttgart: Klet.
85. Göller, Thomas (1999) Die Philosophie der Menschenrechte in der europäischen Aufklärung – Locke, Rousseau, Kant. V Thomas Göller (ur.) *Philosophie der Menschenrechte: Methodologie, Geschichte, kultureller Kontext*, 150–68. Göttingen: Cuvillier Verlag.
86. Grotius, Hugo (1646/1925) *On the Law of War and Peace*. Oxford: Clarendon Press.
87. Hall, David L. in Roger T. Ames (1987) *Thinking Through Confucius*. Albany: State University of New York Press.
88. Hartwich, Hans-Hermann (1968) *Politik im 20. Jahrhundert*. Braunschweig: Georg Westermann Verlag.

89. Heilmeyer, Wolfgang, ur. (1977) *Die Menschenrechte: Erklärungen, Verfassungsartikel, Int. Abkommen*, 2. izdaja. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
90. Henkin, Louis (1978) *The Rights of Man Today*. Boulder, Colorado: Westview Press.
91. Henkin, Louis (1986) The Human Rights Idea in Contemporary China: A Comparative Perspective. V Andrew J. Nathan, Louis Henkin in Randle R. Edwards (ur.) *Human Rights in Contemporary China*, 7–39. New York: Columbia University Press.
92. Hilpert, Konrad (1991) *Die Menschenrechte: Geschichte – Theologie – Aktualität*. Düsseldorf: Patmos.
93. Hirschberger, Johannes (1980) *Geschichte der Philosophie*, 10. izdaja. Freiburg: Herder.
94. Hobbes, Thomas (1651/1839) *Leviathan*. V Sir William Molesworth (ur.) *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, 3. knjiga. London: John Bohm.
95. Hsü, Leonard Shih-lien (1932) *The Political Philosophy of Confucianism. An Interpretation of the Social and Political Ideas of Confucius, His Forerunners, and His Early Disciples*. London: Georg Routledge & Sons, Ltd.
96. Hsü, Immanuel, C. Y. (1983) *The Rise of Modern China*. New York, Oxford: Oxford University Press.
97. Hu, Shi (1935) 个人自由与社会进步 (Svoboda posameznika in razvoj družbe). *Duli Pinlun*, 150: 2–5.
98. Hubatsch, Walter (1962) *Die englischen Freiheitsrechte*. Hannover: Pfeiffer.
99. Huntington, Samuel P. (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
100. Hutchings, Graham (2001) *Modern China: A Companion to a Rising Power*. London: Penguin Press.
101. Jellinek, Georg (1964) Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte: Antwort an Emile Boutmy. V Roman Schnur (ur.) *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, 113–29. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
102. Jenner, William J. F. (1998) China and Freedom. V David Kelly in Anthony Reid (ur.) *Asian Freedoms: The Idea of Freedom in East and Southeast Asia*, 65–92. Cambridge: Cambridge University Press.
103. Judge, Joan (1998) The Concept of Popular Empowerment (*Minquan*) in the Late Qing: Classical and Contemporary Sources of Authority. V Theodore Wm. de Barry in

- Tu Weiming (ur.) *Confucianism and Human Rights*, 193–209. New York: Columbia University Press.
104. Kent, Ann (1993) *Between Freedom and Subsistence: China and Human Rights*. Hong Kong: Oxford University Press.
105. Kesselring, Thomas (2000) Licht und Schatten im europäischen Menschenrechtskonzept. V Raúl Fornet-Betancourt (ur.) *Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität: Dokumentation des VII. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms Nord-Süd*, 41–60. Frankfurt: IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
106. Kim, Samuel S. (1979) *China, the United Nations, and the World Order*. Princeton: Princeton University Press.
107. Kim, Samuel S. (2000) Human Rights in China's International Relations. V Edward Friedman in Barrett L. McCormick (ur.) *What if China Doesn't Democratize? Implications for War and Peace*, 129–63. New York: M. E.: Sharpe.
108. King, Ambrose Y. C. (1985) The Individual and Group in Confucianism. V Donald Munro (ur.) *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*, 57–73. Ann Arbor: The University of Michigan: Centre for Chinese Studies.
109. Knapp, Keith N. (2000) Heaven and Death According to Huangfu Mi. A Third-Century Confucian. *Early Medieval China* 6: 1–31. Dostopno na <http://web.nwe.ufl.edu/~jmcDoug/journal/Knapp6.pdf> (14. 9. 2004).
110. *Knjiga pesmi (诗经)*. Dostopna na: <http://www.chinapoem.net/shijing/> (12. 12. 2004).
111. *Knjiga pietete (孝经)*. Dostopna na <http://www.chinapage.com/confucius/xiaojing-be.html> (14. 9. 2004).
112. Konfucij (1997) *论语 (Analekti)*. Beijing: Waiyu jiaoxue yu yanjiu chuban she.
113. Kriele, Martin (1988) *Einführung in der Staatslehre: die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
114. Kühnhardt, Ludger (1987) *Die Universalität der Menschenrechte*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
115. Li, Yonlong (n. d.) *On the Universality and Particularity of Human Rights*. Dostopno na <http://www.humanrights-china.org/course/Basic2001101095515.htm> (14. 1. 2003).

116. Li, Zi (2004) Working for the people. *Beijing Review*, 47(8): 10–14. Dostopno na [http://www.bjreview.com.cn/200408/Cover-200408\(A\).htm](http://www.bjreview.com.cn/200408/Cover-200408(A).htm) (15. 11. 2004).
117. Liang Shuming (1963) *中国文化要义* (Bistvo kitajske kulture). Xianggang: Xianggang Jicheng Tushu Gongsu.
118. Little, David (n. d.) *Human Rights, East and West*. Washington, DC: United States Institute of Peace. Dostopno na <http://www.usip.org/research/rehr/eastwest.html> (4. 11. 2002).
119. Liu, Shu-hsien (1998) *Understanding Confucian Philosophy: Classical and Sung-Ming*. Westport: Praeger Publishers.
120. Locke, John (1689/1823) *The Works of John Locke in 10 Volumes*. London: Thos. Tegg and Others.
121. Loh, Christine (1995) The Vienna Process and the Importance of Universal Standards in Asia. V Michael C. Davis (ur.) *Human Rights and Chinese Values: Legal, Philosophical, and Political Perspectives*, 145–168. Hong Kong: Hong Kong University Press.
122. Luck, Ulrich (1977) Neutestamentliche Perspektiven zu den Menschenrechten. V Jörg Baur (ur.) *Zur Thema Menschenrechte: Theologische Versuche und Entwürfe*, 19–38. Stuttgart: Calwer Verlag.
123. Macpherson, Crawford B. (1964) *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon Press.
124. Macpherson, Crawford B. (1967) Natural Rights in Hobbes and Locke. V David D. Raphael (ur.) *Political Theory and the Rights of Man*, 1–16. London: Macmillan.
125. Magnerella, Paul J. (2003) Questioning the Universality of Human Rights. *Human Rights and Human Welfare*, 3(1): 15–25. Dostopno na <http://www.du.edu/gsis/hrhw/2003/magnerella3-1.pdf> (24. 2. 2004).
126. Malanczuk, Peter (1997) *Akehurst's Modern Introduction to International Law*, 7. izdaja. London, New York: Routledge.
127. Mao, Yihong (1996) Rechte und Werte – Menschenrechte und die traditionelle konfuzianische Kultur. V Walter Schwiedler (ur.) *Menschenrechte und Gemeinwohl – westlicher und östlicher Weg?*, 177–89. Sankt Augustin: Academia Verlag.
128. Marx, Karl (1843/1977) On the Jewish Question. V David McLellan (ur.) *Karl Marx: Selected Writings*, 39–63. Oxford: Oxford University Press.
129. Mednarodno kazensko sodišče, Skupščina držav podpisnic: države podpisnice Rimskega statuta (*International Criminal Court: Assembly of States Parties: the States*

- parties to the Rome Statute*). Dostopno na <http://www.icc-cpi.int/asp/statesparties.html> (16. 1. 2005).
130. Mei, Yipao (1968) The Status of the Individual in Chinese Social Thought and Practice. V Charles A. Moore (ur.) *The Status of the Individual in East and West*, 333–47. Honolulu: University of Hawaii, East-West Center Press.
 131. Meienberger, Norbert (1980) *The Emergence of Constitutional Government in China: The Concept Sanctioned by the Empress Dowager Tz'u-hsi*. Frankfurt: Peter Lang Verlag.
 132. Meisner, Maurice (1999) *Mao's China and after: A History of the People's Republic of China*. New York: The Free Press.
 133. Mencij (1998) 孟子 子 (Mencij). Shandong: Shandong youyi chubanshe.
 134. Milne, Alan J. M. (1979) The Idea of Human Rights: A Critical Inquiry. V Frank E. Dowrick (ur.) *Human Rights: Problems, Perspectives and Texts*, 23–41. Westmead: Saxon House.
 135. Möller, Hans-Georg (1996) Die Präsenz des Menschen in der antiken chinesischen Philosophie. V Walter Schwiedler (ur.) *Menschenrechte und Gemeinssinn – westlicher und östlicher Weg?*, 163–177. Sankt Augustin: Academia Verlag.
 136. Moore, A. Charles (1967) Introduction: The Humanistic Chinese Mind. V Charles A. Moore (ur.) *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, 31–77. Honolulu: University of Hawaii, East-West Center Press.
 137. Moritz, Ralf (1993) Konfuzianismus: Stagnation oder Wandel?. V Christa Frommknecht in Martin Loberg (ur.) *Dokumentation 2. China-Akademie, Herbst 1993*, 21–43. Dortmund: RWAG.
 138. Müller, Sven-Uwe (1997) *Konzeptionen der Menschenrechte im China des 20. Jahrhunderts*. Hamburg: Institut für Asienkunde.
 139. Munro, Donald (1969) *The Concept of a Man in Early China*. California: Stanford University Press.
 140. Munro, Donald (1985) *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*. Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan, Center for Chinese Studies.
 141. Nathan, Andrew J. (1986) Political Rights in Chinese Constitutions. V Andrew J. Nathan, Louis Henkin in Randle R. Edwards (ur.) *Human Rights in Contemporary China*, 77–125. New York: Columbia University Press.

142. Nathan, Andrew J. (1986) Sources of Chinese Rights Thinking. V Andrew J. Nathan, Louis Henkin in Randle R. Edwards (ur.) *Human Rights in Contemporary China*, 126–165. New York: Columbia University Press.
143. Nauk o sredini (中庸). Dostopen na http://sangle.web.wesleyan.edu/_etext/pre-qin/zhongyong.html (14. 9. 2004).
144. Ng, Margaret (1995) Are Rights Culture-Bound?. V Michael C. Davis (ur.) *Human Rights and Chinese Values: Legal, Philosophical, and Political Perspectives*, 59–72. Hong Kong: Oxford University Press.
145. Ng-Quinn, Michael (1993) National Identity in Premodern China: Formation and Role Enactment. V Lowell Dittmer in Samuel S. Kim (ur.) *China's Quest for National Identity*, 32–62. Ithaca, London: Cornell University Press.
146. Nowak, Manfred (1997) The International Covenant on Civil and Political Rights. V Raija Hanski in Markku Suksi (ur.) *An Introduction to the International Protection of Human Rights: A Textbook*, 79–98. Turku, Åbo: Åbo Akademi University, Institute for Human Rights.
147. Oestreich, Gerhard (1968) *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriss*. Berlin: Duncker in Humblot.
148. Oestreich, Gerhard (1974) *Die Idee der Menschenrechte in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Berlin: Colloquium Verlag Otto H. Hess.
149. Opitz, Peter J. (1969) Chinas Aufbruch in die Moderne. V Peter J. Opitz (ur.) *Vom Konfuzianismus zum Kommunismus: Von der Taiping Rebellion bis zu Mao Tse-tung*, 7–35. München: Paul List Verlag.
150. Peerenboom, Randall (2002) *China's Long March toward Rule of Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
151. Perenič, Anton (1988) Zgodovinski razvoj človekovih pravic. V Peter Jambrek, Anton Perenič in Marijan Uršič (ur.) *Varstvo človekovih pravic*, 17–34. Ljubljana: Mladinska knjiga.
152. Piechowiak, Marek (1997) What are Human Rights? The Concept of Human Rights and Their Extra-Legal Justification. V Raija Hanski in Markku Suksi (ur.) *An Introduction to the International Protection of Human Rights: A Textbook*, 3–15. Turku, Åbo: Åbo Akademi University, Institute for Human Rights.
153. Pisarna visokega komisarja OZN za človekove pravice (2004). Ratifikacije in zadržki (*Ratifications and Reservations*). Dostopno na <http://www.ohchr.org/english/countries/ratifications/index.htm> (16. 1. 2004).

- 154.
155. Plato (1961) Republic. V Edith Hamilton in Cairn Huntington (ur.) *The Collected Dialogues of Plato Including the Letters*, 575–846. New York: Bollingen Foundation.
156. Pohl, Karl-Heinz (1999) Zwischen Universalismus und Relativismus – Gedanken zu einem interkulturellen Dialog mit China. *ASIEN*, 71: 17–40. Dostopno na <http://www.politik.uni-trier.de/forschung/agmr/5.pdf> (15. 11. 2003).
157. Popper, Karl R. (1973) *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde: Der Zauber Platons*, 3. izdaja. Bern: Francke.
158. Pye, Lucian W. (1996) The State and Individual: An Overview Interpretation. V Brian Hook (ur.) *The Individual and the State in China*, 16–42. Oxford: Oxford University Press.
159. Ratner, Steven R. in Jason S. Abrams (2001) *Accountability for Human Rights Atrocities in International Law: Beyond the Nuremberg Legacy*. Oxford: Oxford University Press.
160. Renteln-Dundes, Alison (1990) *International Human Rights: Universalism versus Relativism*. London, New Delhi: Sage Publications.
161. Roberts, John M. (1997) *The Penguin History of Europe*. London: Penguin Books.
162. Robinson, Mary (1998) The Universal Declaration of Human Rights: The International Keystone of Human Dignity. V Barend Van der Heijden in Bahia Tahzib-Lie (ur.) *Reflections on Universal Declaration of Human Rights: A Fiftieth Anniversary Anthology*, 253–58. The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff Publishers.
163. Roetz, Heiner (1997) China und die Menschenrechte: die Bedeutung der Tradition und die Stellung des Konfuzianismus. V Gregor Paul in Caroline Y. Robertson-Wensauer (ur.) *Traditionelle chinesische Kultur und Menschenrechtsfrage*, 37–57. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
164. Rosas, Allan in Martin Scheinin (1997) Categories and Beneficiaries of Human Rights. V Raija Hanski in Markku Suksi (ur.) *An Introduction to the International Protection of Human Rights: A Textbook*, 49–62. Turku, Åbo: Åbo Akademi University, Institute for Human Rights.
165. Roskin, Michael G. (1995) *Countries and Concepts: An Introduction to Comparative Politics*. New York: Prentice Hall.
166. Rošker, Jana (1992) *Zmajeva hiša: oris kitajske kulture in civilizacije*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

167. Rošker, Jana (1995) *Za zidovi varnosti in hrepenenja: koncept države v kitajski tradiciji*. Radovljica: Didakta.
168. Rošker, Jana S. (v tisku) *Iskanje poti – Spoznavna teorija v kitajski tradiciji; I. in II. del: Od protofilozofskih klasikov do neokonfucianstva*. Ljubljana: ZIFF.
169. Rousseau, Jean Jacques (1762/1913) *The Social Contract and Discourses*. London: J. M. Dent and Sons; New York: E. P. Dutton.
170. Rubin, Vitaly A. (1976) *Individual and State in Ancient China: Essays on Four Chinese Philosophers*. New York: Columbia University Press.
171. Russell, Bertrand (2003) *Philosophie des Abendlandes: Ihr Zusammenhang mit der politischen und der sozialen Entwicklung*, 6. izdaja. München, Wien: Europa Verlag.
172. Said, Abdul A. (1978) *Human Rights and World Order*. New York: Praeger.
173. Saje, Mitja (2004) *Zadnja dinastija in izzivi sodobnosti: zgodovina Kitajske od vdora Mandžurcev do ustanovitve ljudske republike*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za azijske in afriške študije.
174. Schleichert, Hubert (1990) *Klassische chinesische Philosophie. Eine Einführung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
175. Schubert, Gunter (1996) Was ist interkultureller Menschenrechtsdialog? Einige Anmerkungen mit Blick nach Ostasien. V Walter Schwiedler (ur.) *Menschenrechte und Gemeinsinn – westlicher und östlicher Weg?*, 35–47. Sankt Augustin: Academia Verlag.
176. von Senger, Harro (1993) Chinese Culture and Human Rights. V Wolfgang Schmale (ur.) *Human Rights and Cultural Diversity*, 281–334. Goldbach: Keip Publishing.
177. Seymour, James D. (1999) Human Rights, Repression and Stability. *Current History*, 98: 281–285. Dostopno na www.mrhailey.org/comparative/humanrights.pdf (20. 6. 2004).
178. Simič, Vladimir (1997) Temeljne pravice kot pravno civilizacijska dediščina. V Marijan Pavčnik, Ada Polajnar-Pavčnik in Dragica Wedam-Lukić (ur.) *Temeljne pravice*, 21–51. Ljubljana: Cankarjeva založba.
179. Smith, Howard D. (1973) *Confucius*. New York: Charles Scribner's Sons.
180. Sruck, Danilo (1995) *Leksikon politike*. Maribor: Založba Obzorja.
181. Su, Shaozhi (1994) Problems of Democratic Reform in China. V Edward Friedman (ur.) *The Politics of Democratization: Generalizing East Asian Experiences*, 221–232. Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press.
182. Sun, Yat-sen (1927) *San Min Chu-i*. Shanghai: North-China Daily News Herald.

183. Svensson, Marina (1996) *The Chinese Conception of Human Rights: The Debate on Human Rights in China, 1898–1949*. Lund: Department of East Asian Languages, Studentlitteratur's Printing Office.
184. *Sveto pismo. Stara in Nova zaveza*. Dostopno na <http://www.biblija.net/biblija.cgi?lang=sl> (9. 4. 2004).
185. Strauss, Leo (1977) *Naturrecht und Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
186. Tan, Chester (1971) *Chinese Political Thought in the Twentieth Century*. Garden City: Doubleday.
187. Tatsuo, Inoue (1999) Liberal Democracy and Asian Orientalism. V Joanne R. Bauer in Daniel A. Bell (ur.) *The East Asian Challenge for Human Rights*, 27–59. Cambridge: Cambridge University Press.
188. Vedross, Alfred (1971) *Statisches und dynamisches Naturrecht*. Freiburg: Rombach.
189. *Veliki nauk (大学)*. Dostopno na <http://zhongwen.com/daxue.htm> (14. 9. 2004).
190. Voigt, Alfred (1948) *Geschichte der Grundrechte*. Stuttgart: Spemann.
191. Wallace, Rebecca M. in Kenneth Dale-Risk (2001) *International Human Rights: Texts and Materials*, 2. izdaja. London: Sweet & Maxwell.
192. Weatherley, Robert (1999) *The Discourse of Human Rights in China. Historical and Ideological Perspectives*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, London: Macmillan Press Ltd.
193. Weber-Schäfer, Peter (1974a) Von der T'ai-p'ing Rebellion zur Republik. V Eduard J. M. Kroker (ur.) *China auf dem Weg zur 'Großen Harmonie'*, 29–45. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
194. Weber-Schäfer, Peter (1974b) Die 4. Mai Bewegung. V Eduard J. M. Kroker (ur.) *China auf dem Weg zur 'Großen Harmonie'*, 46–58. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
195. Weggel, Oskar (1997) *China im Aufbruch: Konfuzianismus und politische Zukunft*. München: Verlag C. H. Beck.
196. Welch, Claude E. in Virginia A. Leary, ur. (1990) *Asian Perspectives on Human Rights*. Boulder: Westview Press.
197. Welzel, Hans (1958) *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs: ein Beitrag zur Ideengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*. Berlin: De Gruyter.
198. Welzel, Hans (1962) *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 4. izdaja. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

199. Wu, John, C. H. (1968) The Status of the Individual in the Political and Legal Traditions of Old and New China. V Charles A. Moore (ur.) *The Status of the Individual in East and West*, 391–411. Honolulu: University of Hawaii, East-West Center Press.
200. Yasuaki, Onuma (1999) Toward an Intercivilisational Approach to Human Rights. V Joanne R. Bauer in Daniel A. Bell (ur.) *The East Asian Challenge for Human Rights*, 103–124. Cambridge: Cambridge University Press.
201. Yu, Zonghe (2004) Judicial Overhaul. *Beijing Review*, 47(18): 28–32. Dostopno na [http://www.bjreview.com.cn/200418/Nation-200418\(C\).htm](http://www.bjreview.com.cn/200418/Nation-200418(C).htm) (15. 11. 2004).
202. Zha, Daojiong (2000) Chinese Understanding of International Political Economy. V Weixing Hu, Gerald Chan in Daojiong Zha (ur.) *China's International Relations in the 21st Century: Dynamics of Paradigm Shifts*, 117–43. Lanham: University Press of America.
203. Zheng, Yongnian (1999) Nationalism, Globalism, and China's International Relations. V Weixing Hu, Gerald Chan in Daojiong Zha (ur.) *China's International Relations in the 21st Century: Dynamics of Paradigm Shifts*, 93–116. Lanham: University Press of America.
204. Zhu, Feng (1995) Human Rights and the Political Development of Contemporary China, 1979-1994. V Michael C. Davis (ur.) *Human Rights and Chinese Values: Legal, Philosophical and Political Perspectives*, 144–75. Hong Kong: Oxford University Press.
205. Zou, Keyuan (2000) Chinese Approaches to International Law. V Weixing Hu, Gerald Chan in Daojiong Zha (ur.) *China's International Relations in the 21st Century: Dynamics of Paradigm Shifts*, 171–195. Lanham: University Press of America.