1. Inimõiguste ajalugu enne ülddeklaratsiooni

Inimõiguste ajaloo tüüpiline versioon näeb välja umbes selline. Teine maailmasõda raputas oma julmuses ja kõikehõlmavuses terve planeedi südametunnistust. See näitas, millised „tagajärjed on sellel, kui riikidel lastakse peituda riikliku suveräänsuse kilbi taha“, ja sundis „inimesi vaatama näkku iseendale, oma minevikule ja väärtustele ning defineerima ümber *rahu*, *turvalisuse* ja *inimõiguste* tähendust“.1 Üks küsimus, milles sõja võitnud liitlasriigid olid ühel nõul, puudutas uue riikideülese valitsemissüsteemi loomist, mis „oleks tugevam kui [sõjaeelne] Rahvasteliit ning mis hoiaks ära sõjalisi konflikte ja edendaks sotsiaalset õiglust“.2

Inimõiguste kui ülemaailmse poliitilise ja õigusliku tööriista sündi tuleb vaadelda just selles kontekstis, osana Ühinenud Rahvaste Organisatsiooni loomisest ja sõjajärgsest taastumisest. Võtmehetked on selles loos 1944. aastal peetud Dumbarton Oaksi konverents, kus Ameerika Ühendriigid, Suurbritannia, Nõukogude Liit ja Hiina arutasid sõjajärgse maailmakorra ülesehitust, 1945. aastal toimunud San Francisco konverents, kus määrati ÜRO peamised institutsioonid, ja Eleanor Roosevelti juhitud inimõiguste komitee, mis valmistas ette 1948. aastal vastu võetud ülddeklaratsiooni. Selles loos on võtmetegelasteks aktivistid, kes survestasid suurriike ehitama ÜRO-d just inimõiguste vundamendile. Neid aktiviste ajendas eeskätt natside sooritatud juudivastane genotsiid, mis näitlikustas, miks pelgalt riikide tagatud õigustest ei piisa rahu hoidmiseks ja holokausti-laadsete õuduste ärahoidmiseks.3 Tuginedes sajanditevanusele ja ülemaailmsele universaalsete õiguste traditsioonile, aga eriti Euroopa valgustusajastu revolutsioonilistele dokumentidele, koostasid kogu maailma riikide intellektuaalid teksti, millest sai järgmise poole sajandi riikideülese valitsemise alus.

Edasine meenutas justkui paisu tagant valla pääsenud jõe voolamist: „Ülddeklaratsioon saavutas aina suurema ja kriitilise tähenduse, olles võimas ja autoriteetne inspiratsiooniallikas ja pannes aluse normatiivsetele standarditele, millega mõõta käitumist ja inimolemist. […] Kõik eksemplarid müüdi hetkega läbi ja ülddeklaratsioonist sai kõige enam tõlgitud tekst kogu maailmas.“4 Lisaks

inspiratsioonile olid olulised ka uued kokkulepped ja institutsioonid, mis pidid deklaratsiooni põhimõtteid jõustama. Nende hulgas on 1949. aasta Genfi konventsioonid, mis reguleerisid sõjapidamist, Rahvusvahelise Tööorganisatsiooni (ILO) konventsioonid, mis nõudsid eri soost inimeste võrdset kohtlemist, keelustasid orjapidamise ja sellega sarnanevad tegevused, 1951. aasta pagulasseisundi konventsioon ja asutused, nagu Euroopa Inimõiguste Kohus (1959) ja Rahvusvaheline Kriminaalkohus (2002). Aktivistide, mõjukate tekstide ja uute asutuste koostöös on inimõigused – küll üle kivide ja kändude – omandanud 20. sajandi teisel poolel aina laiemat kandepinda. Selline on klassikaline lugu.

See lugu vajab mitmel põhjusel kriitilist analüüsi, ent keskendume järgnevalt ühele aspektile, nimelt ülddeklaratsiooni eelkäijatele ja inspiratsioonile. Deklaratsiooni autorid ise maalisid laia pintsliga pildi religioossetest ja sekulaarsetest traditsioonidest, mis on rõhutanud inimolemise universaalsust ja inimelu pühadust, ning mille edasiarenduseks 1948. aasta deklaratsiooni lugeda võis. Õigemini oligi komisjoni ülesanne sünteesida mitmest maailma traditsioonist põhimõtteid, mis võiksid panna aluse „uuele universaalsele eetikale“.[5] Neid algeid leiti väga kaugelt minevikust, kuni Hammurapi seadusteni välja.

Prantsuse jurist ja üks deklaratsiooni autoritest René Cassin nägi inimõiguste alget judaismis: kümnes käsus ja põhimõtetes, mis laiendasid Jehoova seadusi lisaks Iisraeli rahvale ka teistele inimestele, täites sellega universaalsuse printsiipi. Politoloog S. V. Puntambekar juhtis tähelepanu jällegi hinduismi ja budismi universaalsetele printsiipidele, mille keskmes olid sellised põhivabadused nagu vabadus elada vägivalda, puudust, haigusi ja ärakasutamist kannatamata. Sarnaseid põhimõtteid leiti ka konfutsianismis, stoikute ja teiste Antiik-Kreeka mõtlejate tekstides, aga ka islamis. Deklaratsiooni autorid nägid kõigis nendes usundites ettekirjutusi, mis väärtustasid inimelu ja väärikat eksisteerimist kui üldiselt ja võrdselt kehtivat printsiipi.

Mis puudutab sekulaarseid allikaid, siis siinkohal rõhutasid deklaratsiooni autorid valgustusajastu, eriti ühiskondliku leppe traditsiooni ning Ameerika ja Prantsuse revolutsioonide mõju. See inspiratsioon paistab välja ka deklaratsiooni tekstist, mille pealkiri viitab Prantsuse revolutsiooni käivitanud inimese ja kodaniku õiguste deklaratsiooni pealkirjale ja mille esimene artikkel laenab fraase nii sealt kui ka Ameerika Ühendriikide iseseisvusdeklaratsioonist. 18. sajandi lõpp oli deklaratsiooni autoritele oluline mitmel põhjusel.

Esiteks sõnastasid valgustusajastu filosoofid, näiteks Jean Jacques Rousseau ja Denis Diderot, õiguste loomuomasuse põhimõtte. Euroopa feodaalsetes ühiskondades oli õiguste allikas jumalik ettemääratus ja seisuslik kuuluvus. Selle õiguskontseptsiooni kohaselt võisid näiteks aadlikel olla teatud õigused vara omada ja pärandada, abielluda ja sõjas osaleda, mida talupoegadel ei olnud. Võiks isegi öelda, et sellel ajal ei räägitud mitte niivõrd õigustest, mis inimestel sünnipäraselt olid, vaid kohustustest, mis lasusid neil lähtuvalt nende asukohast jumalikult korrastatud maailmas, olgu nad siis talupojad, vaimulikud või aadlikud.6 Valgustatud mõtlejad aga nägid õiguste allikana inimest ennast. Teisisõnu, õigused ei tekkinud mitte jumala ja suveräänі heldusest, vaid olid inimeseks olemise võõrandamatu osa.

Teiseks konkretiseeriti 1776. ja 1789. aasta revolutsioonide käigus paljud õigused, mida tänaseni peetakse inimväärse elu lahutamatuks osaks. Nende hulgas on näiteks õigus elule, kehalisele enesemääramisele, õigus elada vabaduses ja ilma piinamist kannatamata, aga ka õigus eraomandile ning usu- ja arvamusvabadus. Need põhimõtted võivad praegu küll tunduda banaalsed, ent 18. sajandil ei olnud nad seda sugugi. Vastupidi, nende sõnastamise akti tuleks pidada teravaks kriitikaks toonaste monarhiate pihta. Näiteks Prantsuse kuningriik korraldas veel 18. sajandi lõpul avalikke ja piinarikkaid hukkamisi, piiras kodanlaste ja talupoegade omandiõigust ning kiusas taga protestantidest ja juudi usku prantslasi.7

Omaette huvitava hüpoteesi on esitanud Ameerika ajaloolane Lynn Hunt, väites, et valgustusajastul tekkinud romaanižanr ning selle analoogid ajakirjanduses ja maalikunstis võimaldasid lugejatel suhestuda uutmoodi empaatiliselt inimestega, kelle elud ei sarnanenud nende omadega, ning näha neis ligimesi, kelle õigused väärisid kaitsmist. Teisisõnu, Hunti hinnangul panid 18. sajandi arengud kunstis ja kirjanduses aluse mõtteviisile, mis võimaldas näha inimeste fundamentaalset sarnasust kui midagi enesestmõistetavat.***8***

Ometi peaks neisse eellugudesse, mis tõmbavad sirge joone Hammurapi seadustest läbi maailmausundite ajaloo 18. sajandi revolutsioonideni ja seejärel 1948. aasta ülddeklaratsioonini, suhtuma mõnevõrra kriitiliselt. Pelgalt see, et üks või teine usund tunnistas inimelu universaalset väärtust või et poliitilises keeles kasutati väljendit *inimõigused*, ei tähenda veel, et neil juhtudel oleks otsene seos inimõiguste mõistestikuga sellisel kujul, nagu me seda tänapäeval tunneme. Ühelt poolt peame me teadvustama neid dimensioone, milles inimõiguste eelkäijad üksteisest olulistes aspektides erinesid, ja teisalt peame arvestama neid suuri ajaloolisi katkestusi, mis eraldavad neid vanemaid traditsioone 1948. aasta deklaratsioonist ja selle

järelmitest.

Näiteks kuigi stoikud ja roomlased kõnelesid universaalsest inimlikkusest, ei kasutanud nad seda terminit sugugi samas tähenduses nagu nüüdisaja inimõiguste õpetlased. Kui tänapäeval seisneb inimõiguste universalism nimelt selles, et see tekitab kohustuse kaitsta õigust elule, kehalisele puutumatusele jms kõikjal maailmas, et ühe inimese väärkohtlemine ükskõik kus on kuritegu inimsuse kui sellise vastu, siis roomlaste *humanitas* selliseid tähendusi ei kandnud. *Humanitas* viitas rohkem isiklikule rafineeritusele ja kasvatuseideaalidele, mitmetele voorustele, mida iga inimene peaks endas arendama, ent sel puudus poliitilist reformi nõudev mõõde.

Maailmareligioonide puhul peab arvestama, et kuitahes universalistlikud nende tekstid ka ei tunduks, leidsid need kõik praktikas väga laia tõlgendamist. Ligimesearmastus on kristluses tõepoolest keskne mõiste, ent kristlikud traditsioonid on andnud oma osa ka mitmetesse maailmalõpuliikumistesse, koos sellega kaasneva vooruslike ja patuste inimeste sorteerimise ja konversiooninõudega, ning on olnud paljude koloniaalprojektide juhtiv ideoloogia. Tee kristlusest inimõigusteni on küll olemas, ent sellel teel on mitmeid harusid, mis viivad palju õõvastavamatesse kohtadesse ning neidki tuleb inimõiguste eelkäijate ajaloo kirjutamisel arvestada.

Kui maailmausundite ja antiikfilosoofia käsitlused universaalsest inimlikkusest ei sobitu kuigi hästi tänapäevaste inimõiguste ideedega, siis 18. sajandi lõpu revolutsioonid erinevad 1948. aasta põhimõtetest ühel väga olulisel moel: kui ülddeklaratsiooni mõte, selle eksistentsi eesmärk oli defineerida põhiõiguste kaitse kui riiklikku suveräänsust ületav printsiip, siis 1776. ja 1789. aasta revolutsioonide eesmärk oli võimestada justnimelt riiklikku suveräänsust kui õiguste kaitse tagatist (isegi kui need õigused ise olid legitimeeritud kõrgemate printsiipidega).

Prantsuse revolutsiooni alusteksti, „Inimese ja kodaniku õiguste deklaratsiooni“ sihiks oli defineerida ümber riikliku suveräänsuse allikas (mitte enam jumalik autoriteet kuninga kehastuses, vaid rahva üldine tahe) ja sõnastada need põhimõtted, mille alusel on riigil lubatud selle tahte saavutamiseks tegutseda. 1789. aasta deklaratsioon isegi nentis eraldi kolmandas artiklis, et „ükski asutus ega isik ei või omada võimu, kui see selgelt ei tulene rahvalt (*nation*)“. Teisisõnu, tegutsemine põhiõiguste tagamiseks pidi olema legitiimne ning see legitiimsus voolas läbi rahva tahet koondava riigivõimu. Sestap ei üritanud Prantsuse revolutsionäärid 18. sajandi

lõpu sõdades ka mitte panna alust mingit laadi rahvusvahelisele õigusele, vaid lõid oma vallutuste käigus n-ö õde-vabariike, peamiselt Itaalias ja Loode-Euroopas, ning mängisid mõttega uute vabariikide kontserdist.[9] 18. sajandi lõpp kinnistas Euroopas idee, et õigustel põhinev ühiskond vajas nende õiguste realiseerimiseks tugevat suveräänset riigivõimu, ent see oli justnimelt see põhimõte, mida 20. sajandi inimõiguslased kritiseerisid, nähes, kuidas suveräänsuse printsiip võimaldas Natsi-Saksamaal, aga ka teistel riikidel saata oma territooriumil korda ennenägematuid jõledusi.

Lõpuks peame kuidagi sobitama inimõiguste eellukku 19. sajandi, ajastu, mil rahvusvahelises poliitikas domineerisid hoopis teised ideed. Inimõigused – sel määral kui neile viidati – teenisid suuresti impeeriumide enesekehtestamise huve. 19. sajandi suurim humanitaarne liikumine oli kahtlemata orjandusevastane võitlus, mis sai hoogu Suurbritannias, kus 1807. aastal keelustati orjakaubandus ja 1833. aastal orjandus kui selline, ning mis tipnes Ameerika Ühendriikide kodusõja ja sealse orjanduse kaotamisega 1860-ndatel (rääkimata paralleelsetest protsessidest teistes Euroopa riikides, Ladina-Ameerikas ja mõistagi ka Venemaal pärisorjuse kaotamise näol).

Orjandusevastane võitlus kannustas paljusid aktiviste – nimetagem näiteks Lääne-Aafrika päritolu Olaudah Equianot või ameeriklast Frederick Douglassi – rõhutama ühelt poolt inimeste loomupärast võrdsust ja teisalt kohustust reageerida sellistele inimväärikuse rikkumistele. Samas on mitmed uurijad rõhutanud, et paljudel juhtudel olid sellised liikumised pigem humanitaarsed ja apelleerisid hädas olevate inimeste aitamisel kõrvalseisjate heldusele, moraalsele suuremeelsusele või kristlikule kaastundele, selle asemel et nõuda inimeste aitamist lähtuvalt kohustustest, mis tulenevad hädasolijate loomupärastest õigustest.[10]

Õiguseid, kui neist räägiti, võidi kasutada sama hästi ka orjanduse kaitsmiseks – oli ju õigus eraomandile nii Prantsuse kui ka Ameerika revolutsioonis kesksel kohal. Orjandusküsimuse lahendamiseks jäi üksnes õigustest rääkimisest väheks. Seda võis näha juba 1790-ndatel, kui Saint-Domingue'i mittevalgete elanike ja prantsuse abolitsionistide koostööst ei piisanud selleks, et liita sealsed orjad revolutsiooniideede kohaselt võrdsete õigustega inimeste kogukonda. Nii oli see Maximilien Robespierre'i võimuletulekuni.[11] Ka Suurbritannia abolitsionistlik tegevus oli suuresti ettekääne enda imperiaalse võimu kehtestamiseks maailmameredel; 1880-ndatel kasutati sedasama humanitaarset retoorikat, et õigustada Aafrika koloniseerimist ja sealsete põlisrahvaste vabastamist kohalike ja Lähis-Ida päritolu

orjapidajate küüsist.[12] 19. sajandi vaatevinklist on keeruline kirjutada inimõiguste ajalugu kui aktivistide survel järjest laienevate humanitaarsete ideede ajalugu. Universaalsed õigused kujutasid endast poliitilist retoorikat, mida oli võimalik täita väga erineva sisuga. Õiguste nimel võis orjandust rünnata, aga ka kaitsta; selle võisid rakendada oma poliitiliste projektide ette nii rohujuuretasandi aktivistid kui ka koloniaalvõimud, kes nägid neis ideedes head katet oma ekspansionistlikule tegevusele. See, kuidas 18. sajandi ideid 19. sajandil kasutati, sõltus kontekstist ja võimusuhetest.

Kõige silmapaistvam oli 19. sajandi puhul aga see, kui väheoluliseks osutus õiguste keel rahvusvahelise poliitika tegemisel võrreldes kultuure ja rasse hierarhiatesse seadva retoorikaga. 19. sajandi geopoliitika keskmes olid laienevad impeeriumid ning Ameerikas ja Euroopas tekkivad rahvusriigid. Rahvusvahelise poliitika keel peegeldas seda reaalsust. Niivõrd, kui riigijuhid rääkisid kohustusest kaitsta inimkonna huve teispool omaenese riigi piire, kõnelesid nad tsivilisatsioonist ja barbaarsusest, mis aga, erinevalt õiguste-jutust, oli selgelt hierarhiline ja eurotsentristlik. Suurbritannia ja Prantsusmaa rääkisid „tsiviliseerivast misjonist“, mis kohustas neid laiendama oma koloniaalvaldusi Aafrikas ja Aasias ning jagama Euroopa teaduse, meditsiini, põllumajanduse ja moraaliõpetuse saavutusi sealsetele nn vähemarenenud põlisrahvastele. Tegemist oli ühelt poolt retoorikaga, mis tõepoolest rõhutas inimeste loomuomast sarnasust, ent väitis samas, et just ühine inimsus pani arenenud eurooplastele kohustuse vajaduse korral väevõimuga kujundada ümber barbaarsed ühiskonnad, mis ei lasknud inimloomusel täielikult õitseda, nii nagu see oli võimalik Pariisis või Londonis.[13] Nii mõnigi uurija on näinud olulisi sisulisi sarnasusi sellise kolonialistliku tsiviliseerimisretoorika ja hilisema inimõiguste keele vahel (ja need sarnasused pole inimõigusluse jaoks just meelitavad), ent rõhutagem praegu, et 19. sajandi suurriigid kippusid õiguste formaalset keelt pigem vältima.[14]

Kaks 19. sajandi keskset mõttevoolu, mis pakkusid tööriistu enesemääramise põhistamiseks ja suveräänsuse ümberkujundamiseks, olid rahvuslus ja sotsialism. Ent need mõlemad nähtused erinesid olulistes punktides hilisemast inimõiguste keelest. Rahvusluse keskmes ei olnud mitte indiviid, vaid kogukond, enesemääramine oli selles tõlgenduses vajalik just kultuurilise kogukonna õiguste realiseerimiseks. Õiguste subjektid olid selles diskursuses poolakad, eestlased ja sakslased, mitte inimesed kui sellised. Need õigused ei saanudki olla universaalsed, kuna eestlaseks olemine ei saanud kuidagi tähendada sedasama, mida tähendas

poolakaks olemine.15

Sotsialistlike liikumiste, eriti marksismi ambitsioonid olid selgelt universaalsed. Nende eesmärk oli emantsipeerida inimesed kõikjal maailmas, ent nende käsitlus õigustest ja nende allikatest oli radikaalselt kontekstuaalne ja eitas loomuomasust. Sotsialistide nägemuses võrsusid poliitilised reformid tootmissuhetest ja klassiteadvusest, nende võitluse keskmes oli inimene kui tööline, mitte kui indiviid. Tõepoolest, Karl Marx kritiseeris universaalsete õiguste ideed teravalt oma essees „Juudiküsimusest“, rõhutades, et võrdsed õigused seaduse ees – näiteks universaalne valimisõigus, õigus elada usulise diskrimineerimiseta jm – ei tühista kuidagi seda tegelikku sotsiaalset ebavõrdsust, mis omakorda piirab inimeste poliitilist enesemääramist. See, kui Prantsuse riik ei sea valimisõiguse tingimuseks enam vara omamist, ei tähenda, et varatud valijad saaksid sama hästi oma poliitilist tahet teostada kui varakad valijad. Viimastel on ikkagi parem ligipääs poliitikutele, nad saavad teha suuremaid valimiskampaaniaid või lobistada enda huvides seadusandjaid.16 Universaalseteks nimetatud õigusi nägid sotsialistid lihtsalt kui puhtaksklanitud kodanlikke õigusi, mida tulnuks näha ajalike ja muutlikena. Selline kriitiline hoiak ei takistanud 19. sajandi sotsialistidel kuidagi võitlemast paljude tänapäeval inimõigustega seotud reformide, näiteks üleüldise valimisõiguse, usuvabaduse ja mõttevabaduse eest. Ent inimõiguslased sotsialistid ei olnud.

Inimõiguste kujunemislugu peab arvestama nii järjepidevuste kui ka katkestustega. Kahtlemata on 1776. ja 1789. aasta revolutsioonid seotud protsessiga, mis viis 1948. aasta ülddeklaratsiooni ja nn inimõiguste ajastuni, ent tee sinna ei olnud vääramatu. Valgustusajastu revolutsioonide ideestik erines mitmes aspektis inimõiguste mõistestikust. Nagu kriitilised ajaloolased on rõhutanud, mõistsid valgustusfilosoofid riiklikku suveräänsust kui õiguste alget ja garantiid, mitte kui takistust, mida tuleb õiguste kaitsmiseks ületada.

Arvestada tuleb ka 19. sajandi katkestustega, kus humanitarismi ja inimõiguste termineid, niivõrd kui neid seal näha on võimalik, kasutati pigem suurriikide reaalpoliitika teostamiseks ning indiviidide õigusi laiendavaid reforme nõuti pigem rahvusluse ja töölisliikumise sildi all. Kui võtta tõsiselt inimõiguste mõistestiku hägustumist ja muutumist 19. sajandi jooksul, on väga keeruline säilitada narratiivi inimõiguste evolutsioonilisest arengust, mille käigus 18. sajandi lõpul välja käidud lubadused aeglaselt, ent järjekindlalt realiseeriti. Pigem iseloomustab inimõiguste eellugu esialgse revolutsioonilise sähvatuse järel mõningane unustusse vajumine, ilmnedes küll orjandusevastases võitluses väga erinevates rollides, ent kahvatudes

tsivilisatsiooni, rahvuse ja töölisklassi nimel nõutavate reformiprojektide ees. Niisiis peaks hoopis küsima, miks pikka aega teisejärgulisena paistnud universaalsete õiguste diskursus pärast teist maailmasõda äkki uue maailmakorra loomisel esiplaanile tõusis.

- 1Lauren, P. G. The Evolution of International Human Rights, lk 137.
- 2Ishay, M. The History of Human Rights, lk 209.
- 3Ishay, M. The History of Human Rights, 217–220; Lauren, P. G. The Evolution of International Human Rights, lk 138–154.
- 4Lauren, P. G. The Evolution of International Human Rights, lk 227.
- 5Ishay, M. The History of Human Rights, lk 17.
- 6Cmiel, K. The Recent History of Human Rights. − The Human Rights Revolution, lk 30–31.
- 7Ishay, M. The History of Human Rights, lk 69–99.
- 8Hunt, L. Inventing Human Rights, lk 27–33.
- 9Moyn, S. The Last Utopia, lk 28–29.
- 10Weitz, E. D. Samuel Moyn and the new history of human rights. − European Journal of Political Theory 2013/1, lk 88.
- 11Vergès, F. Abolir l’esclavage, une utopie coloniale: Les ambiguïtés d’une politique humanitaire. Pariis: Albin Michel 2001.
- 12Ibidem.
- 13Moyn, S. Human Rights and the Uses of History, lk 121.
- 14Ibid. Vt ka Weitz, E. D. From The Vienna to the Paris System: International Politics and the Entangled Histories of Human Rights, Forced Deportations, and Civilizing Missions. – The American Historical Review 2008/5, lk 1313–1343.
- 15Anderson, B. Kujutletud kogukonnad. Mõtisklusi rahvusluse tekkest ja levikust. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus 2020.
- 16Marx, K., McLellan, D. Karl Marx: Selected Writings. New York: Oxford University Press 2000, lk 46–70.