

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Aleksander Jakobčič

Človekove pravice kot splošne mednarodne norme med univerzalnostjo in relativnostjo
Magistrsko delo

Ljubljana, 2017

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

Aleksander Jakobčič

Mentorica: izr. prof. dr. Petra Roter

Človekove pravice kot splošne mednarodne norme med univerzalnostjo in relativnostjo
Magistrsko delo

Ljubljana, 2017

“The philosophy of Hobbes, it is true, contains nothing of modern race doctrines, which not only stir up the mob, but in their totalitarian form outline very clearly the forms of organization through which humanity could carry the prerequisite for all race doctrines, that is, the exclusion in principle of the idea of humanity which constitutes the sole regulating idea of international law. With the assumption that foreign politics is necessarily outside of the human contract, engaged in the perpetual war of all against all, which is the law of the "state of nature," Hobbes affords the best possible theoretical foundation for those naturalistic ideologies which hold nations to be tribes, separated from each other by nature, without any connection whatever, unconscious of the solidarity of mankind and having in common only the instinct for self-preservation which man shares with the animal world. If the idea of humanity, of which the most conclusive symbol is the common origin of the human species, is no longer valid, then nothing is more plausible than a theory according to which brown, yellow, or black races are descended from some other species of apes than the white race, and that all together are predestined by nature to war against each other until they have disappeared from the face of the earth.”

Hannah Arendt, The Origins of Totalitarianism

Človekove pravice kot splošne mednarodne norme med univerzalnostjo in relativnostjo

Univerzalna lastnost človekovih pravic je zagotovljena v mednarodnopravni ureditvi. Kljub temu smo v 21. stoletju še vedno priča mnogim kršitvam človekovih pravic, ki celo temeljijo oziroma (skušajo) biti upravičene na podlagi kulturne, politične ali druge različnosti. Prav to predstavlja del relativnosti človekovih pravic, ki deloma ali v celoti nasprotuje univerzalnosti. Pomemben akter pri zagotavljanju človekovih pravic je država, ki s svojo institucionalno tudi ideološko zasnovo določa družbeno okolje v katerem so človekove pravice (ne)uresničevane. Prav tako je država eden izmed ključnih akterjev v mednarodnih odnosih, ki tudi pomembno vpliva na sistem mednarodnega varstva človekovih pravic.

Temeljni dokument, ki predstavlja politično, pravno in ideološko ureditev države je pravna ustava, ki praviloma naslavlja tudi človekove pravice. Tako magistrska naloga analizira ozadje argumentov zagovornikov relativnosti in zagovornikov univerzalnosti človekovih pravic ter kakšen vpliv ima relativnost človekovih pravic pri njihovem uresničevanju na državni ravni izbranih držav.

Ključne besede: Človekove pravice, univerzalnost, relativnost, ustava, vzhod, zahod.

Human rights as general international norms between universality and relativity

The universal nature of human rights is secured by the international legal regulations. In spite of this, we still often witness many violations of human rights in the 21. century of which many violations are even based (or try to be justified) on the grounds of cultural, political or other diversities. This is exactly what represents that part of the relativity of the human rights which partially or wholly contradicts their universality. An important actor at ensuring human rights is the country which with its institutional and ideological conceptions sets up the social environment in which those rights are in fact (not) realized. Furthermore the state is one of the key actors in international relations which exerts important influence upon the system of international protection of human rights.

The fundamental document presenting the political, legal and ideological order of the country is its respective constitution which, as a rule, addresses human rights as well. Therefore, in this Master's dissertation I analyse the backgrounds of the arguments of the advocates of the relativity of human rights as well as the arguments from those who advocate for the universality of human rights, and more so what role does the relativity of human rights play in their realization on the national level of chosen countries.

Key words: Human rights, universality, relativity, constitution, east, west.

Kazalo

Uvod	6
1 Zgodovinski razvoj univerzalne ideje človekovih pravic	13
1.1 Zgodovinski razvoj odnosa med posameznikom in družbo na 'vzhodu' in 'zahodu'	13
1.2 Naravno pravo in vprašanje morale	20
1.3 Stičišča 'vzhoda' in 'zahoda' glede filozofij (človeka in družbe)	30
2 Univerzalnost in relativnost človekovih pravic v 21. stoletju	35
2.1 Ozadje razprave	36
2.2 Razprava zagovornikov in nasprotnikov univerzalnosti človekovih pravic pri sprejemanju Splošne deklaracije človekovih pravic	43
2.3 Vloga države (ustave) pri uresničevanju človekovih pravic	50
3.1 Ustava Ljudske republike Kitajske iz leta 1982 z amandmaji do leta 2004	57
3.2 Temeljni zakon Savdske Arabije z amandmaji do leta 2005	65
3.3 Ustava Združenih držav Amerike z amandmaji	71
Zaključek	76
Literatura	79

Uvod

Razprave o človekovih pravicah so v sodobni mednarodni skupnosti med zagovorniki splošnosti (univerzalnosti)¹ in zagovorniki kulturne relativnosti² človekovih pravic vse bolj prisotne in vidne (Mahoney 2007, 65). Prav tako izstopajo različna stališča glede univerzalnosti in kulturne pogojenosti človekovih pravic. Razvoj in kategorizacija človekovih pravic, kakor jih poznamo danes, sta se začela na 'zahodu'³ (Douzinas 2007, 15), kar pa ne pomeni, da se je ideja o človekovih pravicah oziroma človekovemu dostojanstvu v celoti razvila iz 'zahodne' misli, ideologije ali filozofije. Celoten proces je bil in je do določene mere še zmeraj podvržen vplivu globalnega razvoja in družbenih gibanj, ki niso omejena na 'zahodno' politično misel (Franck 2001, 200). Kljub temu se še vedno pojavlja razumevanje, da so človekove pravice produkt 'zahoda' in da so nekaterim kulturam ali narodom v določenem obsegu tuje, vključno s konceptom človekovega dostojanstva (Stearns 2012, 6–10).

Da bi lahko razumeli, kje je vir umetne delitve človekovih pravic na tiste, ki so skupne vsem in prepoznane kot take, ter druge, ki naj bi bile lastne samo nekaterim, je potrebno preučiti zgodovinski razvoj človekovih pravic. Univerzalnost norm in vrednot, ki se nanašajo na človekove pravice, ni odvisna zgolj od samega dejstva univerzalnosti oziroma splošnega sprejetja določene norme ali vrednote, ampak tudi od razumevanja, zakaj je takšno sprejetje potrebno in zaželeno v določeni družbi (Twiss 2004, 62). Trditev zagovornikov kulturne relativnosti človekovih pravic, da so človekove pravice izključno plod 'zahodne' filozofske in politične misli in da ima 'zahod' v primerjavi z 'vzhodom'⁴ tradicijo spoštovanja in uveljavljanja človekovih pravic, ne drži (Talbot 2005, 37–39).

¹ Splošnost oziroma univerzalnost pomeni, da človekove pravice pripadajo vsem ljudem. Druga kakovost univerzalnega oziroma splošnega je tudi, da obstaja vsaj osnoven konsenz glede človekovih pravic (Cerar 2004, 20).

² Kulturna relativnost človekovih pravic temelji na ideji, da določene človekove pravice sodijo v skupnosti, ki imajo tradicijo spoštovanja teh pravic, ker slednje opredeljuje kot kulturno pogojene. (Talbot 2005, 39).

³ 'Zahod' se nanaša na del umetne, kulturne delitve sveta, ki mu pripadajo Evropa, Nova Zelandija, Avstralija, Južna in Severna Amerika. Vsebinsko naj bi 'zahod' na podlagi podobne skupne filozofije, ki temelji na individualnosti človekovih pravic in demokraciji ter krščanstvu, tvoril kulturno identiteto. Prav tako naj bi bilo 'zahodu' bližje deduktivno razmišljanje (Sanderson 1995, 17–22; Pattberg 2009, 8).

⁴ 'Vzhod' kot kulturno pojmovanje dela sveta zajema narode z večinskim muslimanskim prebivalstvom in narode, ki se nahajajo na območju Azije. 'Vzhod' naj bi se nanašal predvsem na induktivno logiko in strmel k enotnosti, harmoniji in ravnotežju. Poudarek je predvsem na tradiciji, skupnosti in stremenju k stabilnosti družbe (Sanderson 1995, 17–22; Pattberg 2009, 8–9).

Univerzalnost človekovih pravic je pogosto kritizirana kot proizvod 'zahodne' družbe in družbenih vrednot, ki da lahko tudi povzročijo razkroj civilne družbe, ki ne sledi omenjenim vrednotam in normam (Xiaorong Li 2001, 72). Na primer, Lee Kwan Yew, nekdanji premier Singapurja in zagovornik kulturne relativnosti človekovih pravic, vidi uresničevanje 'zahodnih' človekovih pravic kot moralno spodkopavanje družbe in zanemarjanje odgovornosti posameznika (Demmers, Jilberto in Hogenboom 2004, 2).

Poleg obstoja človekovih pravic je potrebno tudi politično in družbeno okolje, kjer se človekove pravice spoštujejo in so varovane v pravni in politični ureditvi države.⁵ Najboljše okolje, ki ga poznamo za uresničevanje in zaščito človekovih pravic, nudi demokratičen sistem (Global Issues 2016). Prav tako je pomembno dobro vladanje (*good governance*), ki je med drugim ključno za razvoj in za zmanjšanje revščine, kar ustvari ugodnejše družbeno okolje za spoštovanje človekovih pravic (Demmers, Jilberto in Hogenboom 2004, 2).

Človekove pravice niso statičen koncept, temveč se nenehno spreminjajo v povezavi z družbeno-ekonomskim, političnim in varnostnim razvojem (Roy 1997, 260). Za razumevanje razlik med idejo univerzalnih človekovih pravic in idejo o njihovi kulturni relativnosti je potrebno razumeti tudi njihovo filozofsko ozadje – natančneje: vprašanje morale, ki je v središču pojmovanja univerzalnosti. Kako naj ljudje ravnamo v določenih okoliščinah, nam poleg moralnega čuta namreč narekujejo tudi družbena pravila, zakoni in norme. Toda že pri razlagi sprejetih pravnih pravil v določeni družbi se pojavljajo odstopanja (Pavčnik 2013, 127–129), še večja pa so ta odstopanja med družbami, v mednarodni skupnosti.

Zagovorniki univerzalnosti človekovih pravic vidijo človekove pravice kot naravne ali moralne pravice (Churchill 2006, 11–12). Pravice, ki imajo takšne lastnosti, niso ustvarjene s strani vlad posameznih držav ali določenega dela mednarodne skupnosti, ampak pripadajo vsakemu posamezniku izključno na podlagi njegove ali njene človečnosti (Churchill 2006, 16). Ideja univerzalnosti človekovih pravic ne obstaja samo na ravni filozofske razprave, ampak se odraža tudi v primarnih mednarodnih dokumentih, kot je na primer Splošna deklaracija človekovih pravic

⁵ O tem pričajo na primer tudi dogodki na Filipinih, povezani s politiko predsednika Duerte, ki brez ozira na pravo in človekove pravice, ustvarja nečloveško politiko boja proti drogam, ki dovoljuje izvensodno pobijanje ne samo državnim organom ampak tudi običajnim državljanom (Gomez 2017).

(SDČP), ki je v svojem jedru univerzalen mednarodni dokument in se nanaša na vsa ljudstva in na vse ljudi (Splošna deklaracija človekovih pravic 1948, Preambula).

Prav tako tudi ideja o kulturni relativnosti človekovih pravic ne ostaja samo na ravni razprav med znanstveniki, temveč se pojavlja tudi med politiki. Kitajska, Singapur, Malezija in Indonezija so države, v katerih se na politični ravni omenja tako imenovano azijsko stališče⁶ glede nekaterih človekovih pravic, ki poudarja pomen azijske kulture za razumevanje in uresničevanje človekovih pravic (Deklaracija iz Bangkoka 1993, 8. čl.). Eden izmed vidnejših argumentov zagovornikov relativnosti človekovih pravic je tudi ta, da naj bi univerzalen pristop k človekovim pravicam privilegiral posameznikov položaj v škodo širše družbe (Kurasawa 2007, 172).

Toda namen splošnosti človekovih pravic ni poenotenje vrednot različnih kultur in vsiljevanje nazorov določene družbe drugim. Dodatno je pomembno tudi prepoznavanje raznolikosti znotraj različnih kultur, kot pojasnjuje Sen (1997, 31), in sicer da se izognemo poenostavljanju zgodovine in različnih kultur. Vendar pa kritiki univerzalnosti človekovih pravic, ki so zajete v SDČP, pojmujejo kot proizvod 'zahodne' misli, ki naj bi promovirala evropske pravne prakse in tradicijo (Li 2005, 41). Ta domnevno pristranski izvor človekovih pravic pa posledično poraja dvom pri njihovem pravnem in političnem varstvu (Yacub 2005, 83).

Razprava med zagovorniki univerzalnosti človekovih pravic in relativnosti zajema različne pristope, ideje ter različno politično, družbeno in kulturno razumevanje človekovih pravic. Problem pa se torej pojavi, ko se izpostavljajo samo določeni argumenti obeh strani z namenom uresničevanja človekovih pravic v določeni državi (Talbot 2005, 5–6).

Bistvo razprave med univerzalnostjo človekovih pravic in relativnostjo človekovih pravic se nanaša na uresničevanje pravic in dolžnosti, ki izhajajo iz človekovih pravic. Pri implementaciji (tudi kršitvah) človekovih pravic se mednarodna skupnost, na primer 193 članic Organizacije združenih narodov (OZN), v okviru mehanizma splošnega periodičnega pregleda osredotoča na pregled vsake države posamično, in sicer na podlagi njenih mednarodnih obveznosti glede varstva

⁶ 'Azijski položaj' glede človekovih pravic ni splošno sprejet pojem v regiji in poudarja različnost azijskih družb v razmerju do 'zahoda' v smislu mesta, ki ga posameznik zavzema v družbi. V azijskih družbah naj bi bil posameznik podrejen širšim družbenim interesom – za razliko od zahodnega pojmovanja, kjer je posameznik razumljen kot neodvisen subjekt, ki je nosilec pravic in dolžnosti (Sen 1997, 13–16; Lee Kwan Yew 2001, 79).

človekovih pravic. Te pa so najprej odvisne od notranjega odnosa do človekovih pravic (Chou 2008, 149; UNIS 2016).

Stičišče kulturne, politične in pravne identitete določenega naroda in umestitev človekovih pravic je mogoče razbrati iz ustave posamezne države (Teršek 2014, 456–459). Vsaka država namreč v prvi vrsti v ustavi določa svoj odnos do človekovih pravic in vzpostavlja varstvo ter pogoje za njihovo uresničevanje (Chou 2008, 148–149). Ustavne materije ne predstavlja izključno ustava sama, ampak zajema tudi mednarodne pogodbe, sodbe sodišč, celo običaje in prakso (Chou 2008, 149; UNIS 2016).

Človekove pravice so, poleg varnosti in miru, pomembno področje delovanja OZN, kjer imajo še vedno pomemben vpliv suverene države (Šabič in Roter 2004, 31–33 in 38–40). Prav država je skupnost, ki primarno ureja odnose med njenimi prebivalci oziroma ljudmi na njenem ozemlju. Prav tako njena organiziranost bistveno vpliva na (ne)zagotavljanje varstva pravic (Cerar 2013, 134–136). Na drugi strani je država del širše mednarodne mreže, kjer ne vstopa samo v odnose z drugimi državami ampak tudi z nevladnimi ter vladnimi organizacijami. Človekove pravice se nanašajo na posameznika, ki je ne zgolj posredno vpet v omenjene sisteme (McGrew 2007, 37–39; Daddow 2013, 63–67). Človekove pravice so tiste, ki posamezniku dajejo prostor znotraj zapletenega področja mednarodnih odnosov; tudi zato ima SDČP tako pomembno vlogo – ne samo znotraj sistema OZN, ampak tudi širše v mednarodnih odnosih.

V mednarodni skupnosti obstaja formalni dogovor glede razvejanega sistema mednarodnega varstva človekovih pravic in človekovih pravic v okviru SDČP in širše v okviru mednarodne listine človekovih pravic.⁷ A to je okvir, ki ga morajo države šele uresničiti v praksi, tj. implementirati. Težave se pojavljajo pri uveljavljanju človekovih pravic na državni ravni, kjer tudi prihaja do obsežnih kršitev teh mednarodnih norm (Maiese 2003). SDČP v svojem bistvu preseže nacionalnost z izrazi, kot sta temeljnost in splošnost (Cerar 2004, 20). Kljub razvejanemu sistemu mednarodnega varstva človekovih pravic torej še vedno prihaja do kršenja in omejevanja človekovih pravic in ni redkost, da so človekove pravice potisnjene v ozadje, češ da je pomembnejše zagotavljanje varnosti in stabilnosti določene skupnosti (Roth 2015, 1). Države uporabljajo različne argumente proti doslednemu uresničevanju človekovih pravic, med katere

⁷ Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah skupaj z Mednarodnim paktom o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah ter SDČP tvori Mednarodno listino o človekovih pravicah (Ministrstvo za zunanje zadeve 2017).

sodita tudi varnosti in kultura. Vsebina argumentov relativistov je pogosto vir za utemeljevanje nekaterih vladnih potez, s katerimi te (grobo) kršijo celo temeljne človekove pravice (Talbot 2005, 5–6).

V širšem pomenu varstvo človekovih pravic ni samo vprašanje pravic, ampak je tudi vprašanje humanosti in človekovega dostojanstva. Svet, ki ne bi poznal pojma pravice (in človekove pravice), prav tako ne bi poznal pojma spoštovanja sočloveka (Angle 2002, 224). Pravice kot koncept oziroma kot ideja seveda niso dovolj, da bi bil uresničen tudi njihov namen. Potrebno jih je primerno uveljaviti in nuditi ustrezno varstvo za njihovo uresničevanje in upoštevanje v določeni državi, začevši že v njenem temeljnem političnem in pravnem dokumentu, tj. ustavi. Pri tem je potrebno upoštevati spremembe v mednarodni skupnosti, zlasti razvoj novih norm in standardov (Šabič in Roter 2004, 48). Zato se zastavlja vprašanje:

Kako se razprava med zagovorniki univerzalnosti in zagovorniki relativnosti človekovih pravic odraža v uresničevanju univerzalnih mednarodnih norm človekovih pravic na državni ravni?

Cilj magistrske naloge je ugotoviti, kje so bistvene razlike med pojmovanjem človekovih pravic kot univerzalnih mednarodnih norm, kot izhaja iz SDČP, in njihovim uresničevanjem na državni (ustavni) ravni, da bi razumeli kakšen pomen ima relativnost človekovih pravic pri njihovem uresničevanju.

Struktura in metodologija

Poleg uvoda in zaključka je magistrska naloga sestavljena iz še treh poglavij. Naslednje, prvo, poglavje naslavlja zgodovinski razvoj univerzalnosti človekovih pravic oziroma pojmovanja ideje pravic človeka in ljudi, ki so se pojavile že v zgodnjih civilizacijah oziroma organiziranih družbah v različnih predelih sveta (Stearns 2012, 27). Cilj tega poglavja je analizirati razvoj univerzalnosti človekovih pravic in filozofije 'zahoda' in 'vzhoda' oziroma pokazati, da koncept človekovega dostojanstva ni lasten samo 'zahodu'. Analiza bo osredotočena na podobnosti in razlike med prevladujočimi pogledi glede razumevanja človeka v družbi. To je pomembno z vidika človekovih pravic kot univerzalnih norm ter za razumevanje razvoja relativnosti človekovih pravic. Prav tako je analiza bistvena za razumevanje argumentov zagovornikov in nasprotnikov univerzalne veljave norm človekovih pravic v 21. stoletju (kar obravnava drugo poglavje).

Prvo podpoglavje podrobneje analizira razvoj 'zahodnega' in 'vzhodnega' odnosa med posameznikom in družbo, kar danes v veliki meri urejajo tudi človekove pravice (Stearns 2012, 26–27). Začne se z analizo 'zahodnega' odnosa, nadaljuje z analizo 'vzhodnega' odnosa med posameznikom in družbo ter zaključi s primerjavo med obema. Drugo podpoglavje analizira vlogo naravnega prava in morale v povezavi s pojmovanjem univerzalnosti človekovih pravic, saj prav razumevanje vloge morale pripomore k razumevanju človekovih pravic v določenem državnem ali mednarodnem sistemu in razumevanju pomena človekovega dostojanstva (Douzinas 2000, 367–369). Tretje podpoglavje vsebuje analizo pojmovanja morale na 'vzhodu' in 'zahodu', ki je potrebna za razumevanje ozadja argumentov relativnosti in univerzalnosti človekovih pravic kot temeljnih mednarodnih norm v sodobni mednarodni skupnosti (Churchill 2006, 11–12). Za namene tega poglavja uporabljam zgodovinsko analizo, analizo sekundarnih virov in konceptualno analizo.

Drugo poglavje je namenjeno analizi argumentov zagovornikov univerzalnosti in zagovornikov relativnosti človekovih pravic kot dveh nasprotujočih si pojmovanj razsežnosti norm človekovih pravic. Posebna pozornost je namenjena SDČP, ki določa človekove pravice kot univerzalne mednarodne norme, in njeni umestitvi znotraj omenjene razprave. Tako poglavje išče odgovore na vprašanje, kaj na primer za argumentacijo zagovornikov relativnosti človekovih pravic, ki človekove pravice zavračajo kot univerzalne mednarodne norme v določenem obsegu, pomeni dejstvo, da SDČP ni bila spisana izključno s strani 'zahodnih' avtorjev, in kaj pomeni za argumente zagovornikov univerzalnosti človekovih pravic, da so se nekatere države vzdržale glasovanja (Bronkhorst 2001, 13). Cilj drugega poglavja je tako analizirati razpravo, bolj natančno veljavnost argumentov, o univerzalnosti in relativnosti človekovih pravic v 21. stoletju. Poglavje bo namenjeno tudi analizi teoretičnega pomena ustave v državi, saj je razumevanje vloge države oziroma njene ustave ključno pri razumevanju (ne)uresničevanja človekovih pravic kot univerzalnih mednarodnih norm na ravni države. Za namene tega poglavja uporabljam analizo sekundarnih in primarnih virov.

Prvo podpoglavje analizira razpravo med zagovorniki univerzalnosti človekovih pravic in zagovorniki relativnosti človekovih pravic. Analiza se osredotoča na argumentacijo zagovornikov univerzalnosti in zagovornikov relativnosti v 21. stoletju. Cilj podpoglavja je analizirati argumentacijo obeh strani. Drugo podpoglavje je namenjeno analizi stičišč argumentov in njihove vloge pri sprejemanju SDČP. Tretje podpoglavje analizira pomen ustave za državo ter njeno vlogo

v državi glede človekovih pravic in mednarodne skupnosti, saj ustava ureja temeljno državno ureditev in položaj določene države v mednarodni skupnosti (Grad, Kaučič in Zagorc 2016, 45). Prav tako je iz nje mogoče razbrati kulturno, zgodovinsko in politično ozadje določene skupnosti, organizirane v državi, kjer se v praksi odraža relativno dožemanje določene skupnosti (Teršek 2014, 456–459). Na drugi strani moderna ustava praviloma vsebuje tudi poglavje, posvečeno človekovim pravicam (Loveland 2012, 588–589).

Tretje poglavje se osredotoča na študijo primerov držav (njihovih ustav) v povezavi s konceptom relativnosti in univerzalnosti človekovih pravic. Cilj tretjega poglavja je tako analizirati pravni in politični odnos izbranih držav do človekovih pravic. Raziskovanje je osredotočeno na pravni, družbeni in politični odnos izbranih držav do človekovih pravic (relativnost človekovih pravic) in na dejansko stanje v družbi izbrane države. V ta namen se analiza nanaša ne zgolj na ustavna besedila, ampak tudi na poročila Human Rights Watch, mednarodne nevladne organizacije s področja človekovih pravic, ki je prepoznana kot kredibilna pri opozarjanju na kršitve človekovih pravic (Leech 2013; NGO Monitor 2017). Poudarek analize je na prepoznavi relativnosti in univerzalnosti človekovih pravic na ravni ustave in dejanskega uresničevanja (poročilo mednarodne nevladne organizacije).

V ta namen analiziram ustave treh držav: Ljudske republike Kitajske iz leta 1982 z amandmaji do leta 2004, Savdske Arabije z amandmaji do leta 2005 in Združenih držav Amerike (ZDA) z amandmaji. Savdsko Arabijo sem izbral zato, ker je znana kršiteljica človekovih pravic in temelji svoj politični ustroj na določeni kulturni lastnosti, in sicer določeni interpretaciji islama oziroma nauku Korana (Batty 2015). ZDA sem izbral zato, ker predstavljajo enega izmed vidnejših promotorjev človekovih pravic in demokracije, ki je pogosto naslovljena s strani zagovornikov relativnosti kot politična ureditev, prilagojena 'zahodu', hkrati pa so tudi pogosto videne kot glavni predstavnik 'zahoda' (Carleton in Stohl 1987, 1003). Prav tako promovirajo zahodne vrednote in človekove pravice kot univerzalne norme (prav tam). Ustavo Kitajske sem izbral, ker predstavlja regionalno in svetovno velesilo, ki ima do človekovih pravic pristop, ki je deloma zaradi geografske lege (Azija) in zgodovinskih razlogov kulturno pogojen v okviru azijskih vrednot ter pripada kulturnemu pojmovanju 'vzhoda' (Sen 1997, 17).

Poleg odnosa do človekovih pravic, ki je delno razviden v ustavah, te nudijo tudi informacije o prevladujoči kulturni podobi v neki državi, ki jo je mogoče razbrati že iz preambule določene

ustave. Z analizo omenjenih ustav tako lahko raziskujem odnos izbranih držav do človekovih pravic, tudi z vidika razlikovanja oziroma odstopanja od SDČP, s tem pa tudi od univerzalnosti človekovih pravic. Za doseg tega cilja analiziram primarne in sekundarne vire.

1 Zgodovinski razvoj univerzalne ideje človekovih pravic

Razvoj človekovih pravic ima dolgo zgodovino in je bil, kot predmet urejanja odnosa ljudi do sočloveka, deležen pozornosti različnih filozofskih mislecev različnih kulturnih ozadij (na primer Mencius in Aristotel) (Talbot 2005, 37–39). Za razumevanje človekovih pravic in njihovega globalnega položaja je potrebno razumeti zgodovinski razvoj položaja človeka v skupnosti ljudi. 'Vzhod' in 'zahod' sta koncepta, ki poenostavljata kulturno delitev sveta. Raznolikost znotraj obeh konceptov je prevelika, da bi lahko govorili o enovitosti (Sen 1997, 31), zato ju uporabljam kot frazi. Cilj poglavja je razumeti, da kljub različnemu kulturnemu ozadju določenih človeških skupnosti (držav) obstaja v širši človeški skupnosti skupno vprašanje, kako urediti odnose med ljudmi in oblastjo, to vprašanje pomembno naslavljajo tudi človekove pravice, kakor jih poznamo danes. Tudi zato se poglavje ne osredotoča na razvoj dogodkov kronološko, ampak se osredotoči na njihov vsebinski pomen. Analiza prvega poglavja postavi temelje za razumevanje ozadja argumentov zagovornikov relativnosti in zagovornikov univerzalnosti človekovih pravic v 21. stoletju.

1.1 Zgodovinski razvoj odnosa med posameznikom in družbo na 'vzhodu' in 'zahodu'

Ideja o človekovih pravicah se pojavi relativno pozno, v 17. in 18. stoletju le v okviru 'zahoda' oziroma razsvetljenske politične in pravno filozofske misli (Cerar 2004, 18–19). Glavni temelj za uveljavitev človekovih pravic na globalni ravni je bil postavljen leta 1945 s sprejetjem Ustanovne listine OZN in z ustanovitvijo OZN, ki je varstvo človekovih pravic postavil kot enega izmed glavnih ciljev organizacije (Ustanovna Listina OZN, 1. čl.). Človekove pravice so bile deležne nadaljnega normativnega razvoja leta 1948 s sprejetjem SDČP, ki predstavlja politično (medtem pa tudi pravno) zavezujoč dogovor o minimalnih standardih ravnanja z ljudmi s strani različnih državnih oblasti. Prav tako pripiše normi človekovih pravic univerzalno kakovost (Darraj 2010, 80–82). To vodi k osnovanju pravno zavezujočih pogodb: Mednarodnega pakta o državljanskih in političnih pravicah ter Mednarodnega pakta o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah, ki sta bila sprejeta leta 1966 (Bayefsky 2003, 6–10).

Kljub normativnemu razcvetu človekovih pravic v 20. stoletju to ne pomeni, da v preteklosti človekove pravice niso bile deležne obravnave s strani držav. Kar danes poznamo kot človekove pravice, je posledica različnih preteklih intelektualnih gibanj, idej in dogodkov (Douzinas 2007, 15–16).⁸ Tako je na primer naravno pravo več stoletij igralo pomembno vlogo kot eden izmed virov zahodne politične teorije. S spremembo naravnega prava v koncept naravnih pravic⁹ se je spremenil tudi poudarek od družbe oziroma skupnosti k posamezniku (Renteln 1988, 348).

Narava je bila, kot kritični koncept, deležna pozornosti v 5. stoletju pr. n. št., in sicer s strani sofistov, ki so iskali argumente proti običajem in pravu, postavljenemu s strani polisa, države (Douzinas 2007, 17). Prav tako je bila narava vir argumentov za Sokrata in Platona, ki pa sta nasprotovala moralnemu relativizmu sofistov in zagovarjala vrnitev avtoritete razuma (Douzinas 2007, 16–20). Eden izmed ključnih filozofskih problemov človeškega obstoja je odnos med dejstvom in idealom. Naravno pravo naj bi preseglo ta razdor med idejo oziroma vrednoto in dejanskim (Gale 1960, 521). Naravne pravice odražajo odnos med ljudmi v urejeni družbi, ki temelji na medsebojnem spoštovanju dolžnosti in pravic ter na objektivnem moralnem redu (Porter 1999–2000, 82).

Koncept narave je pomemben, ker se nanj navezuje ideja dobrega, tj. oseba ravna v skladu z vrednotami, če stremi k popolnosti v skladu z njeno naravo, kar lahko posameznik doseže v politični skupnosti oziroma polisu (Douzinas 2007, 16). Antični Rimljani in Grki niso poznali pravice, kot jo naslavljamo danes v konceptu človekovih pravic. Pravica je obstajala znotraj konceptov pravičnosti in prava, ki sta stremela k temu kar je bilo obravnavano kot skupno dobro (Pagden 2003, 2). Tudi kasnejši teoretiki naravnega prava so dopuščali možnost, da se ljudje v človeški naravi razlikujemo; posledično se razlikujejo tudi dolžnosti človeka v okviru naravnega prava (Finnis 2011, 34). Spreminjanje narave v norme in standarde pravic je bil velik civilizacijski napredek. Naravno pravo je za antične Grke in Rimljane postalo univerzalno, božansko ter edini legitimni vir prava in pravic ter močan povezovalni element v antični družbi (Wiltshire 1992, 103–111).

⁸ Dogodki, intelektualna gibanja in ideje, kot so: klasično naravno pravo, judovska in krščanska teologija, ideje razsvetljenstva, modernega racionalizma, postmodernega multikulturalizma, francoska revolucija, ameriška vojna za neodvisnost, ruska revolucija, nacistični in stalinistični zločini in holokavst (Douzinas 2007, 15).

⁹ Naravno pravo je bilo vir za črpanje državne moči; na drugi strani naravne pravice zagotavljajo moč posameznika v odnosu do oblasti (Renteln 1988, 248).

Krščanska vera je po razpadu zahodnega dela rimskega cesarstva vse do 17. stoletja močno zaznamovala razvoj prava in morale v Evropi (Villa-Vicencio 1999–2000, 579). Tudi krščanski filozofski misleci so bili še vedno pod močnim vplivom rimskega prava in vloge pravic znotraj rimskega prava (Tierney 2002, 393). Red v družbi je postal nekaj, kar je dobro in zaželeno. Vsi ljudje, ki želijo živeti v dobrem in pravičnem svetu, morajo stremeti k vzdrževanju reda in tudi sami skrbeti za lastno vedenje, ki mora biti v skladu z redom (Smith 2015, 22). Naravno pravo postaja vse bolj argument za presojanje zakonov in prava, postavljenega s strani države, ker postane pravo, ki izvira iz narave, merilo za pravičnost državnega prava, tj. pravo, ki ga postavi država ali pozitivno pravo (Westberg 1994–1995, 2–3).

Klasično naravno pravo v zahodni filozofski miselnosti nadomesti krščanski in judovski bog. Judje vidijo veselje kot božjo stvaritev, medtem ko krščanstvo na drugi strani uvršča v središče veselja posameznika oziroma dušo človeka. Krščanstvo je imelo močan vpliv na razvoj odnosa človeka do pravic in prava. Najbolj vplivna teološka misleca sta bila Avguštin in Tomaž Akvinski, ki je razlikoval med štirimi tipi prava: med večnim, naravnim, božanskim in človeškim (Douzinas 2007, 17–18). Naravno pravo naj bi delovalo kot skupni standard človeškega delovanja in ravnanja v družbi, še posebej pa vedenje posameznika znotraj pravno urejene skupnosti ljudi. Vedenje ljudi vodi načelo 'delaj dobro in izogibaj se zla oziroma drugemu škodljivega ravnanja'. Ključni akter je človek kot individualni posameznik znotraj družbe (Westberg 1994–1995, 10). Pomembno je, da se pojavijo načela, ideali in vrednote, ki so nad tistimi, ki jih postavi država. Prav tako se na 'zahodu' pojavi ideja o enakopravnosti, ki je bila predvsem duhovna in ne politična ter je temeljila na dušah posameznikov, tj. pripadnosti krščanski veri (Douzinas 2007, 18). Drugače rečeno, enakopraven človek je bil kristjan v odnosu do drugega kristjana.

V 16. stoletju pride do premika v evropski miselnosti, ki povzroči ločitev cerkve in države ter s tem sekularizacijo prava. To pomeni, da se vzpostavi odnos med državo in cerkvijo kot institucijo, kar vpliva tudi na družbo in vlogo posameznika v njej (Villa-Vicencio 1999–2000, 583). S tem se pojavi tudi razlika med naravnim in političnim pojmovanjem pravic. Posameznik mora zapustiti stanje narave in z drugimi ljudmi vzpostaviti družbo, ki jo nadzira oblast, ki je zmožna določiti meje svobode, znotraj katerih bodo pravice posameznikov v medsebojnih odnosih spoštovane (Valentini 2012, 584).

Premik od naravnega prava, ki ima svoj vir v državi in odnosih med državo in cerkvijo, se zgodi z misleci, kot so: Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau in Tom Paine (Douzinas 2007, 18). Naravno pravo predstavlja pravice posameznikov oziroma državljanov na podlagi njihove narave oziroma statusa državljanov (Douzinas 2007, 19). Pravice ne sledijo več božji volji ali naravi kot viru objektivnih dejstev, ampak človeškemu razumu in s tem postanejo subjektivne in racionalne (prav tam). V primerjavi s konceptom enakopravnosti na podlagi duhovnosti se sedaj, vsaj v filozofiji, ta razširi na vse ljudi na podlagi njihove narave in državljanstva. Močna vez med religijo in politiko se je ohranila še iz časov antičnih Grkov in Rimljanov. Božanstvo je za antični državni ustroj predstavljalo vir legitimnosti (Wiltshire 1992, 103–104). Teorija naravnega prava je bila s strani centraliziranih zahodnih evropskih držav zapuščena. Na njeno mesto stopi doktrina pravnega pozitivizma, ki zagovarja jasno razlikovanje med moralo in pravom in priznava veljavo izključno pravi, ki je postavljeno s strani države (Rommen 1998, 97–102). Država postane pomemben prostor, znotraj katerega se človekove pravice (v smislu odnosa med posamezniki in oblastjo določene skupnosti) iz filozofskega sveta preselijo v stvarnost vsakodnevnega življenja ljudi (Tasioulas 2012, 19–20).

Položaj in vloga človeka, odnosi in pravice niso bili samo predmet obravnavanja 'zahodnih' filozofov in družboslovnih mislecev, ampak so bili predmet obravnave tudi na 'vzhodu'. Starodavni indijski misleci, kot so Manu, Parasara in Kautilja, so se ukvarjali z odnosom med ljudmi in vladarji oziroma z varstvom ljudi, njihovih pravic in dostojanstva pred vladarjevo samovoljo (Patnaik 2004, 500). Enotnost in stanje miru sta bila ključna za stoične antične mislece in Platona na 'zahodu', prav tako je bila ključnega pomena enotnost Kitajske za Konfucija na 'vzhodu' (Ishay 2008, 43). Tudi islam, posebej sufizem, je, kot religija in vodilna politična ideologija islamskih osvajalcev, narekovala vodjem, naj bodo strpni v odnosu do osvojenih ljudstev, vendar je bil cilj še vedno spreobrnitev (Noor 2001, 56–58). V civilizacijah na 'vzhodu' se prav tako pojavlja potreba po pravni zaščiti žrtev in socialno ogroženih ljudi, prav tako tudi v starejših civilizacijah, kot je na primer Hamurabijev zakonik (18. st. pr. n. št.), ki je predvideval zaščito vdov, bolnih žena, posiljenih devic in snah (Ishay 2008, 47).

Na 'zahodu' naj bi John Locke (Gierke 1957, 38) postavil temelje za razvoj moderne demokracije s trditvijo, da je suverenost v domeni ljudi in temelji na pogodbi z ljudstvom, ki je podlaga za vodje, na kateri lahko izvršujejo dano oblast in so posledično tudi zavezani ljudem (Gierke 1957, 38–42).

Prav tako je na 'vzhodu' kitajski filozof Meng Tzu trdil, da je kralj sin nebes in da je nebesom zavezan vladati kot dobri vladar svojemu ljudstvu. V primeru, da ne vlada v korist ljudem, imajo ti pravico vladarja zamenjati. Trdil je, da so na prvem mestu ljudje, na drugem država in na tretjem kralj (Dae Jung 2001, 98). Tudi na 'vzhodu' se je filozofija posvečala iskanju bistva in vloge človeka v družbi in naravi (vesolju). Sufijski filozof al-Attas¹⁰ opiše človeka kot razumno bitje, razum pa je vez med njim in realnostjo. Ta lastnost je primarno človeška lastnost in na podlagi te lastnosti so vsi ljudje enaki pred bogom (Noor 2001, 58–59).

Kitajska filozofija posveča precej pozornosti proučevanju nebes oziroma narave (*tian*) in človeštva (*ren*). Ravnotežje med obema konceptoma je cilj, h kateremu naj stremi družba. Ta cilj je lahko dosežen z ravnanjem, ki stremi k doseganju skupnega dobrega, ki predstavlja univerzalen element človeštva (Wang 2007, 237). Na Kitajskem je Mencius (Bronkhorst 2001, 8) razvijal filozofijo, ki spominja na 'zahodno' naravno pravo. Trdil je, da je vse človeštvo naravno nagnjeno k dobrim dejanjem. Iz tega izhaja, da so vladarji vezani na dejstvo, da je želja po dobrem in poštenem sestavni in naravni del človeka in morajo v skladu s tem tudi vladati, sicer njihova vladavina ni legitimna (Bronkhorst 2001, 8–9).

Ženske so bile v družbenih razmerjih antičnega in srednjeveškega sveta na 'vzhodu' in 'zahodu' v slabšem družbenem položaju kot moški. To je razvidno tudi iz hinduističnih tekstov in Arthahastre,¹¹ ki predvideva zaščito nosečih žensk pred mučenjem in zaprtjem v neprimernih pogojih (Ishay 2008, 55). Žrtve in ljudje na socialnem dnu ter ljudje brez političnega vpliva so dobili s prihodom islama v Malezijo družbeno veljavo in občutek vrednosti posameznika (Noor 2001, 59). Hinduistična in budistična besedila zajemajo ideje, ki so tudi danes prisotne v univerzalnem sistemu človekovih pravic; ideje, kot so prepoved poškodovanja živih bitij, svoboda pred nasiljem, sočustvovanje in strpnost. Prav tako predpisujejo pravično ravnanje za dobro skupnosti v času miru in vojne, zaščito lastninskih pravic in pravičen odnos strank v delovnem razmerju (Bell 2009, 49–52). Tudi islam je močno vplival na razvoj prava, posebej tam, kjer je imel islamski vladar oblast tudi nad pravnimi področji, kot so: družinsko pravo, dolžniško pravo,

¹⁰ Syed Muhammad al Naquib bin Ali al-Attas je sodobni islamski filozof, avtor in mislec iz Malezije, ki je znan predvsem po zagovarjanju islamizacije znanja, kar pomeni, da je namen pridobivanja znanja sprejeti islam kot razsvetljeno miselnost (al-Attas 1980, 1).

¹¹ Knjiga, ki jo je spisal Kautila, vsebuje razprave in teorije o načelih vladanja države. V prevodu Arthashastra pomeni znanost materialne koristi ali znanost politike (Violatti 2014).

gospodarsko, versko pravo in celo kodifikacija civilnega prava, imenovana *Mu'amalat* (Noor 2001, 60). Ne samo islam tudi budistična misel je tista, ki je 'vzhodnega' izvora in idejno močno podkrepi splošnost človekovih pravic z zagovarjanjem splošnega sočustvovanja, pravičnega ekonomskega in družbenega sistema ter zavzemanja poštenega odnosa človeka z naravo (Ishay 2008, 58).

Univerzalni element v kitajski filozofiji je – bolj kot religija – narava oziroma vesolje v odnosu do človeka. Narava in človek sta si močno podobna, saj tako kot ima narava sonce in luno, ima človek oči. Narava ima štiri letne čase in štiri čustvena stanja, prav tako jih ima tudi človek, ki ima obenem še štiri ude (Wang 2007, 241). Človek in narava sta tako popolnoma povezana in narava predstavlja univerzalen element, skupen vsemu človeštvu. Vzporednice med krščanstvom in kitajskim konfucianizmom lahko potegnemo tudi glede odnosa med dobrim in slabim. Tako kot na 'zahodu' so se na 'vzhodu' ukvarjali z vprašanjem lastnosti dobrega človeka, kot se je s tem na primer ukvarjal Mencius, konfucijski filozof, v 3. stoletju pr. n. št., kakor tudi s slabim v človeku, čemur se je posvečal kitajski pravni filozof Xun Zi iz 3. stoletja pr. n. št. (Bronkhorst 2001, 7).

Islam je v Maleziji razvil politično doktrino, ki je urejala odnos med vladajočo oblastjo in ljudmi. Buhara al-Jauhari je pol stoletja pred Hobbesovim Leviathanom izdal *Taj-us Salatin, Mahkota Segala Raja-Raja*,¹² ki je jasno določala dolžnosti vladarja v odnosu do svojega ljudstva in s tem omejevala kraljevo oblast (Noor 2001, 61). Na Kitajskem je bila ključna in 'najboljša' lastnost človeka dobrota oziroma koncept *ren*, ki se lahko prevede v dobroto ali človeškost (Harrison 2013, 107). Kot je menil Konfucij,¹³ je to najvišje stanje, ki ga lahko človek v družbi doseže, tj. stanje, ki preseže lastno individualnost in ni vezano samo na medosebne in družbene odnose posameznika. Posameznik mora začeti pri lastni družini, tj. spoštovanju staršev in drugih svojcev (Harrison 2013, 107). Kot je napisal Konfucij, je vlada oziroma oblast zavezana, da zagotovi ljudem izobrazbo in ekonomsko ter socialno dobrobit, kar predstavlja dolžnosti oblasti, ki se nanašajo na koristi

¹² Delo verskega učenjaka Buchare al-Jauharija iz leta 1603, ki določa vladarjeve dolžnosti v odnosu do svojega ljudstva, vlogo prava z namenom zaščititi šibke in omejiti kraljevo oblast. Vladar, kot božje postavljen, je vezan na pravično pot vladanja, ki ga veže na pošteno vladanje. Vladar mora zaščititi dobrobit in lastnino svojih podložnikov, zaščititi ljudi pred nasiljem, zagotoviti stabilnost države, zaščititi šibke in zagotoviti dobre svetovalce (Noor 2001, 61).

¹³ *Kongzi Jiayu* je zbirka Konfucijevih rekov, osebnega in družinskega življenja ter navezovanja na razprave z njegovimi učenci. Zbirka dopolnjuje Analekte, ki vsebuje Konfucijeve tekste in tekste njegovih učencev. V besedilih je moč razbrati prepričanost, da pot do poštene in blagodejne države, družbe leži v negovanju morale ljudi in širše družbe v konceptu *ren* (Eno 2015).

posameznika, kar danes poznamo kot vezanost človekovih pravic na človeka (Cerar 2004, 20; Ishay 2008, 58).

Taj-us Salatin se začne idejo o enakosti z univerzalno enakostjo ljudi kot predstavnikov boga na zemlji. Bog, Alah, je mišljen v okviru islamske vere in ljudje so enaki pred bogom v primeru, ko so ljudje muslimani. Vseeno pa se tu pojavi misel, da sta vera in bog povezovalni element, pred katerim so ljudje enakopravni in jim posledično prinaša enake dolžnosti in pravice (Noor 2001, 61–63). Na drugi strani je poudarek konfucianizma tudi na posameznikovi odvisnosti od družbe, ki je tako pomembna, da je zanjo smotno žrtvovati tudi individualne pravice (prav tam). Islam, ena izmed 'vzhodnih' verovanj, zagovarja pravico do življenja, dostojanstva, azila oziroma zatočišča in pravice otrok (Ishay 2008, 59). Univerzalni element se pojavi tudi v kitajski filozofiji *minbeng zhengchi* oziroma filozofiji, ki temelji na ljudski politiki in uči, da je volja ljudi volja nebes in se mora spoštovati (Dae Jung 2001, 98).

Podobno kot na 'zahodu' se je na 'vzhodu' v islamskem svetu pojavljala miselnost o enakosti pred bogom. To je pomenilo, da so ljudje in vladarji na najvišji ravni odgovorni bogu. Vladarjevi svetovalci so imeli dolžnost izobraziti vladarja, da je lahko ta sledil islamskim naukom (Noor 2001, 62). Islamski vladarji so želeli z raznimi prijemi prisiliti osvojena ljudstva, da sprejmejo islam kot svojo vero – podobno, kot je bilo to s krščanstvom na 'zahodu'. Ko je na primer Mohamed v 7. stoletju n. št. sklepal dogovore z osvojenimi krščanskimi in judovskimi plemeni, je od njih zahteval, naj sprejmejo način življenja v skladu z *dhimmo*, tj. manjvredno življenje nevernika v islamski družbi (Green, Gilbert in Marshall 2003, 372).

Islam postane vir legitimacije in delegitimacije vladarjev podobno kot na katoliškem 'zahodu' institut izobčenja posameznika zaradi herezije ali druge kršitve inkvizicijske narave (Ishay 2008, 60). Na drugi strani se tako na 'vzhodu' kot na 'zahodu' v klasičnih in teoloških filozofijah pojavlja diskriminacija žensk, istospolno usmerjenih in drugih skupin, ki so obravnavane kot manj vredne (Ishay 2008, 60–61). Skupne lastnosti filozofij in verstev na 'vzhodu' in 'zahodu' torej niso samo pri spoštovanju določenih družbenih vrednot, ampak tudi pri izobčenju določenih družbenih skupin, ki so obravnavane kot manjvredne. Tudi v 21. stoletju islam predstavlja vir legitimnosti za politične vodje v islamskem svetu, predvsem islamistov, in nastopa kot ideologija, iz katere slednji črpajo vodilo svojih politik. Podobne razmere so bile v 19. in 20. stoletju v Osmanskem cesarstvu, ko je bil islamizem v porastu (Gulalp 2002, 34). Verska ideologija je torej pomembna pri

upravičevanju določene družbene ureditve ali politik, ker lahko določena vlada črpa iz ideologije argumente za legitimnost lastnih potez in odločitev, ki vplivajo na uresničevanje človekovih pravic v določeni družbi.

V 19. in 20. stoletju je islam igral pomembno vlogo v boju proti kolonialističnim silam. Poleg političnega in vojaškega odpora so se misleci, kot so Tok Kekanli, Abu Bakar al-Baqir, Ahmad Dahlan in drugi, posvečali tudi družbenim vprašanjem, družbeni in ekonomski pravičnosti, legitimnosti oblasti, pravicam in suverenosti ljudi, rasni politiki, kulturnim imperializmom in družbenoekonomskim razredom (Noor 2001, 65). Omenjena področja so obravnavali s stališča islama (prav tam) vendar so prav ta področja tudi urejena s strani SDČP. Na 'vzhodu' se tudi pojavlja razmišljanje o umestitvi človeka v naravo in o odnosu do nje. Na primer na Kitajskem je bilo vesolje videno kot samozadostno, samoregulativno in intrinzično. Vesolje, ki predstavlja naravno, je vodilo za človeško organiziran in voden svet. Predstavlja nekaj višjega, k čemur naj človek oziroma družba stremi (Diogenes 2009, 144). Torej koncept univerzalnosti ni tuj 'vzhodni' miselnosti, ker pogosto iz besedil razberemo pomembnost univerzalnega tj. nebes ali vesolja v kitajskih filozofijah ali boga v islamskih besedilih.

'Vzhodne' in 'zahodne' filozofije si glede človeka delijo odnos do razumevanja skupnega dobrega in s tem posredno potrjujejo Sokratov argument univerzalne dobrote. Delijo si željo po zaščiti revnih, invalidov, bolnih in socialno šibkih. Poudarjajo pravično in pošteno sojenje, socialno in ekonomsko pravičnost ter obsojajo arbitrarno pobijanje. Prav tako nudijo merila za moralna ravnanja v času vojne (Ishay 2008, 60). Kakšen naj bo odnos družbe do človeka in kakšna naj bo vloga posameznika v družbi in s tem vloga človekovih pravic, je še vedno aktualna tema v teh filozofijah. Na primer na Kitajskem, po smrti Mao Cetunga leta 1976, se je pojavljala težnja po razvoju nove filozofije, ki bi vsebovala prvine Marxa in Kanta in bi služila kot univerzalen nabor vrednot v kitajski družbi (Chong 1999,121). Za razumevanje vloge človeške narave v odnosu do univerzalnega na 'zahodu' je pomemben predvsem Kant, ker naslavlja človeško duhovno plat, ki je nadzemeljska (prav tam). Na 'vzhodu' je na primer hinduizem, kot univerzalno vodilo, igral pomembno vlogo kot vir odpora Mahatme Ghandija proti kolonializmu (Noor 2001, 55).

1.2 Naravno pravo in vprašanje morale

V antiki (8. stoletje pr. n. št. do 7. stoletje n. št.) je naravno pravo imelo močan povezovalni in univerzalni pomen kot vir vrednot in norm v družbi na 'zahodu', vendar sta manjkala koncept

posameznika oziroma njegove vloge v družbi in njegova subjektiviteta.¹⁴ Naravnopravna teorija o državi predstavlja vir, iz katerega so črpale kasnejše politične filozofije, katerih dognanja so soustvarila koncept moderne države (Gierke 1957, 35–36). V času antike koncept tedanjega naravnega prava v celoti razvije Aristotel (Douzinas 2000, 35). Ključna za priznavanje vloge posameznika v družbi je bila tudi razprava med Platonom in sofisti in posledično preobrazba koncepta narave v norme in pravice, kar je pomenilo velik civilizacijski napredek, prav tako pa je bila to strategija omejevanja moči svečenikov in vladarjev (Douzinas 2000, 35–38).

S stoično mislijo se je pojavil koncept univerzalne človeškosti, ki temelji na razumski biti človeka in enakopravnosti oziroma enakih pravic za celotno človeško raso (Douzinas 2000, 31). Na razvoj naravnega prava je kasneje v srednjem veku močno vplivalo dognanje, da sta vladar in ljudstvo en subjekt in ne vsak subjekt zase. To je pomenilo, da so ljudje že prej morali obstajati neodvisno od oblasti in da so bili nosilci svojih pravic (Gierke 1957, 44). Pravice so še vedno abstrakten pojem in ne obstajajo ločeno od odnosov med ljudmi; pomen dobijo prav v odnosih med ljudmi (Fine 2013, 228–229). Eden izmed ključnih doprinosov antične grške filozofije v povezavi z naravo je razlikovanje med resnico, ki jo ponuja pravo, ter običaji. Kritična obravnava vseh podatkov, ki imajo vir v omenjenih področjih, je ključ do dobrega. Pomembna, za prepoznavo dobrega, je kritična obravnava naučene modrosti tistega, ki do nje dostopa (Douzinas 2000, 32).

Platonova *Republika* je prvi poskus, da bi idejo pravičnosti razvili v univerzalno etično idejo (Douzinas 2000, 36). Ljudje moramo zapustiti temno jamo empiričnega obstoja in vstopiti v idejni svet, preden lahko dojamemo koncept dobrega in pravičnega (prav tam). Splošna univerzalnost predstavlja moralno predispozicijo človeka, ki ga vodi k pravičnemu ravnanju in želji po pravičnem. Platonova definicija splošne univerzalnosti pravičnega sestoji iz elementov politične in družbene morale in je sorodna pravu, vendar širša v pomenu (Rommen 1998, 29). Tega ne smemo zamešati z diakonom,¹⁵ ki je predmet nekakšnega sodnega odločanja v antični Grčiji (Rommen 1998, 29–33). Ločevanje pozitivnega prava in naravnega prava kasneje, v srednjem veku, postane

¹⁴ Prav ta prepoznavo posameznika, ki v obdobju antike ni bila v ospredju, šele v obdobju renesanse privede do razvoja modernega naravnega prava (Chemilo 2013, 275).

¹⁵ Diakon predstavlja močno povezanost etike, prava in politike in pomeni pravično stanje v konkretni situaciji ali konfliktu glede na naravo te konkretne situacije (Douzinas 2000, 38).

predmet proučevanja pravnikov in še kasneje naravno pravo postane tarča kritik s strani pravnih pozitivistov (Thornhill 2013, 198–199).¹⁶

Grška misel je igrala pomembno vlogo tudi v času Rimske republike, predvsem moralnost univerzalne človeškosti stoikov, ki je bila pomemben element v omejevanju iracionalnosti posameznikov in lokalnih 'nacionalizmov', ter pri iskanju dobrega (Douzinas 2000, 49). V tem primeru je predstavljala rimska republika nekakšen red, ki naj bi bil vir dobrega. Kasneje, v času Avguščina v 4. stoletju n. št., je ta red predstavljal vesoljni red, ki temelji na božjem razumskem načrtu in predstavlja vir pravičnega in dobrega za vse ljudi (Smith 2015, 3–4). Cicero je določil za vir rimskega prava univerzalne norme razuma. Prav tako kot v grškem pravu tudi rimsko pravo ni poznalo samostojnega koncepta pravice, kakor ga poznamo danes, temveč bolj v smislu zagotavljanja varstva določenega pravnega stanja in pravične razrešitve določenega spora (Wiltshire 1992, 9–15).

Odklon modernega naravnega prava od rimskopravnega koncepta naravnega prava, ki je temeljil na fikciji subjektivnosti posameznika, in ideja o človekovi moralnosti in individualnosti, sta privedla do koncepta kolektivnosti in predstavniške skupnosti (Gierke 1957, 135–136). S stoičnim prispevkom filozofiji narave in naravnega prava se pojavita dve možnosti razumevanja narave. Prva enači naravno pravo s pozitivnim pravom in to, kar predstavlja realnost, z razumskim. Druga pristopa k naravi z vidika človeškega dostojanstva in enakopravnosti v družbi ter vsebuje termin pravice (Douzinas 2000, 50–51). Narava nima več svojega vira v zunanem, ampak izvira iz človeške narave oziroma iz človeškega razuma ter tako človeka postavi na posebno mesto, kar nasprotuje Aristotelu, za katerega je narava predstavljala harmonizacijo in razvoj hierarhije med ljudmi in živalmi (Braybrooke 2001, 30–34).

Glavno gonilo, ki je pravo potisnilo k teoriji naravnih pravic, je bilo krščanstvo (Douzinas 2000, 50). Vir krščanskega naravnega prava predstavljajo pisanja Svetega Pavla, ki zatrdi, da je bog položil naravno pravo v naša srca, kar je pomenilo razvoj ideje, da je naša zavest posledica božje

¹⁶ Iz naravnega prava ne izhajajo pravice kakor iz pozitivnega prava. Naravne pravice postanejo zgodovinski in kulturni standard, ki izhaja iz medčloveških odnosov, na podlagi katerega naj se sodi stanje sveta in naj bi nas privedlo do spoznanja, da ima pravičnost politični in pravni vidik. Naravno pravo je bilo s strani pravnikov resno obravnavano tudi kot vir argumentov, kot kaže primer Grotiusa, ki je razlikoval med režimom lastninskih pravic v stanju urejene družbe in v stanju narave, bolj konkretno odprtega morja (Straumann 2006, 9; Tate 2015, 5).

volje (Douzinas 2000, 53).¹⁷ Tako postane koncept pravičnosti ljubezen najvišjega dobrega, ki ga predstavlja bog. Pravičnost je bila zamišljena v konceptu ljubezni do reda. S tem, ko pripišemo vsakemu primerno raven dostojanstva, vodi pravičnost ljudi k idealnemu stanju, kjer je duša podrejena bogu in telo duši (Woo 2012, 350–351).

Odsotnost pravičnosti iz prava pomeni, da takšno pravo sploh ni pravo. Avguštin pripiše pravičnosti lastnost božjega, kar je nam ljudem na tem fizičnem svetu nedosegljivo. Ljudje s svojo sebično naravo naj ne bi bili sposobni razumeti drugih ljudi, kaj šele da bi bili sposobni tvoriti pravično pravo. Posledično naj bi bila sekularna pravičnost samo slab in nezadosten približek pravi, božji pravičnosti in predstavlja samo nujnost, ki pa nikoli ne bo dosegla polnega uspeha v zagotavljanju pravičnosti (Douzinas 2000, 54–55; Maritain 2011, 79–82). Tako upoštevanje pravnih norm in vedenje znotraj dopustnega oziroma kako so družbena pravila predpisana, predstavlja soudeležbo človeka v širšem božjem, naravnem redu. Predstavlja tudi podlago za sodbo o moralnosti človeškega vedenja in njegovi umestitvi med dobre ljudi (Bowlin 2015, 145).

Temelje za nadaljnji razvoj modernega naravnega prava so postavili misleci, kot so René Descartes, Thomas Hobbes, John Locke in Jean-Jacques Rousseau (Douzinas 2000 64–65). Teorija sekularnih naravnih pravic je postavila v središče vesolja abstraktni koncept človeka in mu s tem pripisala kakovost oziroma lastnost, ki je v srednjem veku pripadala bogu. S konceptom narave so skušali odkriti elemente, ki so skupni vsemu človeštvu. Naravni človek oziroma razumevanje pomena človeka pred družbo predstavlja umetni konstrukt razuma, golo človeško bitje, ki je obdarjeno z logiko, močnim nagonom po preživetju in občutkom morale (Douzinas 2000 64–65; Maritain 2011, 97–101). Različne šole modernega ali racionalnega naravnega prava so trdile, da sta družbeno življenje in država rezultat svobodne aktivnosti posameznikov (Gierke 1957, 36). Ključno vlogo je igrala tudi družbena pogodba, iz katere izvirata družbeni in pravni red. Razum postane srž države in tako tudi naravno pravo postane proizvod diskurza dedukcije, ki ima temelje v matematični znanosti (Gierke 1957, 137–141; Douzinas 2000, 66).¹⁸

¹⁷ Krščanska filozofija trdi, da je bil svet ustvarjen s svobodno božjo voljo. Posledično tudi narava, ki je bila filozofski izum antične Grčije, postane delo vsemogočnega bitja. Bog postane luč razodetja, ki je skupna vsem ljudem in je prav tako vir moralnega. Bog naj bi bil sestavni del vsakega človeka in prisoten v podzavesti vsakega (Woo 2012, 348–349).

¹⁸ Metodologija matematične znanosti je popolnoma ustrezala univerzalnim homogenim konceptom in večnemu pravu, ki sta postala temelj racionalnega naravnega prava. Univerzalna načela in univerzalnost so postali merilo za

Koncept naravnih pravic postane metoda boja proti nepravici, naravno pravo pa postane merilo za razumevanje neznanega, saj koncepta sama stremita v prihodnost. Prav ta lastnost predstavlja povezavo med naravnim pravom, naravnimi pravicami in človekovimi pravicami (Douzinas 2000, 68). Kljub temu da je tradicionalno oziroma klasično naravno pravo imelo močan element univerzalnega človeštva, je zanemarilo posameznika kot moralnega agenta in individualnega subjekta v družbi, kar je bil poudarek modernega racionalnega naravnega prava (Chernilo 2013, 256–257).

Simbolični temelj in začetek moderne dobe sloni na revolucionarnih dokumentih, kot so: Deklaracija neodvisnosti ZDA,¹⁹ Listina pravic iz ZDA²⁰ in Deklaracija o pravicah človeka in državljana.²¹ Tako kot je zagovarjal Grotius (Novak 2013, 230–231), je red vir dobrega – nekaj, kar usmerja človeka k delovanju v skupno dobro. Boga v določenem pomenu univerzalnosti naravnega prava zamenja v 20. stoletju drug koncept pravic, drug red (Smith 2015, 132). Medtem so namreč naravne pravice iz 18. stoletja postale človekove pravice in dobile globalne razsežnosti. Filozofsko ozadje naravnih pravic je zamenjal institucionalni temelj človekovih pravic. Višji status človekovih pravic v družbi, kakršen je bil pripisan tudi naravnemu pravu s strani družbe, je viden kot posledica pravne univerzalnosti in univerzalnosti človeškosti (Douzinas 2000, 116).

Univerzalnost neke ideje, še posebej takšne glede družbenih odnosov, ni samo vprašanje sistema in umestitve posameznika vanj, ampak je tudi moralno vprašanje. Zagovorniki relativnosti človekovih pravic bi zatrdili, da se 'zahodne' človekove pravice ne tičejo 'vzhoda', vendar so prav takšen argument uporabili 'zahodnjaki' oziroma španski zavojevalci Južne Amerike (Talbot 2005,

legitimnost določene verzije naravnega prava. Velika odkritja, izumi in znaga merkantilizma ter urbanizacije so pripomogli k uveljavitvi univerzalnosti (Chernilo 2010, 97–102).

¹⁹ Deklaracija neodvisnosti ZDA (*American Declaration of Independence*) je bila razglašena 4. julija 1776 na tretjem kontinentalnem kongresu 13 britanskih kolonij v Severni Ameriki. S to Deklaracijo so prekinili politično odvisnost od Združenega kraljestva in razglasili svojo neodvisnost (Deklaracija neodvisnosti ZDA 1776).

²⁰ Listina pravic iz ZDA (*Bill of Rights*) je bila ratificirana 15. decembra 1791 in predstavlja skupno ime za prvih deset amandmajev k ustavi ZDA. Ureja odnos med vlado in prebivalstvom tako, da omejuje oblast in postavlja meje njenega delovanja (Listina pravic 1791).

²¹ Deklaracija o pravicah človeka in državljana (*Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*), sprejeta avgusta 1789, je temeljni dokument francoske revolucije in pomembnejši dokument človekovih pravic. Prav tako predstavlja model za Splošno deklaracijo človekovih pravic iz 1948 (Deklaracija o pravicah človeka in državljana 1789; Douzinas 2000, 86).

20).²² Moralni imperializem²³ je v primeru kolonializma argument tako 'vzhoda' kot 'zahoda'. Vendar na primer kulturni imperializem ne more biti zadovoljiv moralni argument proti univerzalnemu ali za univerzalnost. Odnos družbe do morale oziroma moralnih norm se namreč sčasoma razvija (Talbot 2005, 18–20).²⁴

Različne kulture so skozi zgodovinski razvoj razvile tudi lastne moralne norme in vrednote. Na primer, v kulturi hinduizma ima močan vpliv na družbo moralni kodeks *dharma*, ki temelji na vedenju, vezanem na dolžnosti posameznika v družbi (Bhatia 2000, 307). Pomembno vlogo v razumevanju moralnega argumenta v prid argumentu univerzalizma igra tudi normativna moralna teorija, ki sloni na uporabi moralnega razloga. Primer, kjer lahko uporabimo moralno upravičenje, je, ko se vprašamo, ali je hinduistični kastni sistem podedovanega suženjskega stanu moralno sporen ali ne (Talbot 2005, 22). *Dharma* igra pomembno vlogo v indijski družbi kot njen organizacijski moralni kodeks vedenja, ki je prisoten že dva tisoč let in obstaja ob boku s sekularnimi pravili (Bhatia 2000, 304).

Ni dovolj, da samo zatrdimo, da je določeno stanje moralno upravičeno na podlagi tega, da ni moralno sporno. To moramo biti sposobni upravičiti, vendar ne na podlagi moralnega upravičenja, ampak na podlagi epistemskega upravičenja (*epistemic justification*). Za razumevanje pomena slednjega pa se moramo obrniti na dokazno paradigmo (*proof paradigm*) (Talbot 2005, 22–23), ki je v vsebini podobna modelu dokazovanja v matematiki. Matematični dokaz oziroma znanje velja za racionalno potrjeno, zato nastane problem v argumentiranju moralnosti dejanja z dokazno paradigmo, ker ta zahteva, da mora biti moralno načelo epistemsko upravičeno na podlagi racionalnih, nedvoumnih in neposrednih premis (O'Manique 2003, 5; Talbot 2005, 23). Način moralnega razumevanja argumentacije je pomemben za razumevanje univerzalnosti človekovih

²² Z univerzalno podobo so se ukvarjali tudi umetniki, kot je Goethe, ki je umetniško predstavil sliko popolnega človeka v popolni družbi človeštva, v primerjavi z industrijsko realnostjo družbenih stanov, poklicev in različnih moral, ki so zatirali 'malega' človeka na 'zahodu' (Wilding 2008, 82).

²³ Moralni imperializem je pojem, ki zajema uporabo moralnih argumentov, ki promovira določen moralni argument v drugi kulturi, nad katero ima imetnik argumenta vpliv, in s tem izriva kulturne tradicije od nje odvisne kulture. Konkreten zgodovinski primer sega v čas španskega kolonializma, ko so Španci od domorodnih kultur zahtevali priznanje katoliške cerkve in papeža kot vladarjev vesolja ter priznanje španskega kralja in kraljice kot njihovih novih vladarjev (Talbot 2005, 20).

²⁴ Konkreten primer je odnos do suženjstva s strani krščanske, muslimanske in judovske vere. V zgodovini so v imenu omenjenih religij vzdrževali sužnjelastniške sisteme, vendar zdaj velja splošen konsenz znotraj omenjenih religij, da je suženjstvo moralno nesprejemljivo (Talbot 2005, 18–20).

pravic, ki pomembno posegajo na različne družbene ravni in so posledično izpostavljene različnim moralnim razumevanjem.

Kot primer univerzalne moralne dolžnosti Kant izpostavi iskrenost (Trafimow in An 2014, 418). Vsako razumsko in moralno bitje je zavezano h govorjenju resnice, če ravna v nasprotju s tem, je moralno omadeževano. Prav tako je ločeval med moralnimi dolžnostmi, ker omenja tudi 'nepopolne' dolžnosti (*imperfect duties*), kot je na primer dobrodelnost, ki bistveno ne vpliva na našo moralnost, tudi če je ne izvajamo (Trafimow in An 2014, 418).²⁵

Dokazna paradigma in verska avtoriteta v odnosu do moralnih načel potrebujeta naše, človeško, prepričanje, da so naša moralna prepričanja pravilna. Moralna načela oziroma norme predstavljajo posplošitve o tem, kakšna dejanja ali družbeni odnosi so moralno sporni, moralno dopustni ali za moralno stanje nujni (O'Manique 2003, 5; Talbott 2005, 26).²⁶

Morala predstavlja pravila, ki določajo pravilno in napačno vedenje, oziroma pravila, ki urejajo vedenje ljudi (Cohen, Insko in Montoya 2006, 1559). Zato je za legitimnost dokazne paradigme v povezavi z moralo obvezno, da temelji na neposrednem epistemskem upravičenju in drugih moralnih prepričanjih (O'Manique 2003, 6–8). V moralnem presojanju je nasproten dokazni paradigmi induktivistični model epistemskega upravičenja (*inductivist model of epistemic justification*) (Talbott 2005, 25). V tem primeru se domneva, da so konkretne moralne sodbe neposredno epistemsko upravičljive. To pomeni, da se, za razliko od dokazne paradigme, moralna načela in norme oblikujejo šele sekundarno. Prvotno se oblikujejo posamične moralne sodbe, iz katerih se nato tvorijo moralna načela in norme, ki zopet vplivajo na posamične moralne sodbe (Talbott 2005, 25–27). Univerzalisti trdijo, da obstaja nek skupen moralni občutek, ki se tiče pravičnosti, pravic in zaščite pred zlim. Na drugi strani relativisti zagovarjajo, da je morala odvisna od kulture, iz katere izvira. Ne zanikajo možnosti obstoja nekakšnega skupnega občutka za moralo,

²⁵ Primer zgodnje uporabe dokazne paradigme kot argumenta moralnosti je Platonov pogled na vlado avtokratskega filozofa. Zatrnil je, da je to najboljša oblika vladavine na podlagi sklepa, da tako kot matematik brez izkušenj s fizično obliko trikotnika pozna Pitagorov izrek samo preko njegovega dokaza, tako lahko avtokratski filozof ve, kaj je najbolje za njegove podložnike, ne da bi kadarkoli izkusil vladanje ali da bi se mu bilo potrebno posvetovati z ljudmi (Talbott 2005, 24).

²⁶ Primer tega je vera kristjanov v univerzalnost krščanskih etičnih načel. Trdijo, da smo vsi ljudje ustvarjeni in da živimo na tem svetu z določenim namenom. Prav ta namen, ki se lahko odraža v družbeni vlogi, poklicih, naj bi bil skupen vsej človeški naravi in prav ta element predstavlja povezovalno lastnost, iz katere izhaja argument univerzalnosti načel krščanske etike (Van Den Toren 2002, 219–220; Maritain 2011, 84–85).

vendar zanikajo univerzalno veljavo tega. Poudarjajo predvsem različne dolžnosti, medsebojne odnose v družbi in verske norme (Giner-Sorolla in Guerra 2010, 36).

Induktivistični model nam pomaga razumeti, kako posamične moralne sodbe vplivajo na tvorbo moralnih načel in norm. Prav zaradi tega nam omenjeni model pomaga razumeti, zakaj je tako težko oblikovati splošne moralne vrednote in norme. Težava nastane, ker se bodo, kljub hipotetičnim predpostavkam, v prihodnosti razvijale situacije, ki jih nismo predvideli (Talbot 2005, 27). Prav tako induktivistični model, za razliko od dokazne paradigme, omogoča razumevanje, da moralna načela ne morejo biti samoumevna in da so 'pravilna' (prav tam).²⁷ Pogled na univerzalni občutek z vidika posameznika je močno povezan s sočustvovanjem. Nekdo, ki je v odnosu prejemnik pomoči ali nesebičnega dejanja, izraža in čuti do tega dejanja določen občutek in čustvo. Nam, kot zunanjim opazovalcem, je ta občutek prenesen zaradi sposobnosti sočustvovanja, kar naj bi bila ena izmed temeljnih skupnih lastnosti človeštva. To zaradi kompleksnosti svoje narave zaplete vprašanje moralnih vrednot in norm, kar pomembno vpliva na argumentacijo univerzalnosti norm človekovih pravic (McArthur 2014, 322–325).

Če uporabimo induktivistično logiko konkretno, na pravici do življenja, lahko sklepamo, da omenjena pravica ne pomeni samo, da je uboj drugega človeškega bitja moralno napačno dejanje, ampak mora biti razumevanje kompleksnejše, kar pomeni, da je uboj sočloveka moralno napačno dejanje razen, če ta drugi človek ne upošteva ali ni upošteval pravice druge osebe do življenja (Talbot 2005, 28). Moralno zapoved, da je uboj človeka vedno moralno napačen, obarvamo z upravičljivimi primeri samoobrambe. Takšno moralno razumevanje nas lahko pripelje do 'odkritja' norm človekovih pravic, ki je veliko bolj kompleksno kot ponazorjen primer (prav tam). Prav tako postavlja vprašanje meja in uresničevanja človekovih pravic v posamičnih primerih ter upoštevanje okoliščin pri uresničevanju človekovih pravic.

Etična načela, ki jih posameznik razvije, so plod njegovega ali njenega razuma (Zanotti 2015, 280–281). Načela morajo vzdržati preizkus časa in različnih družbenih situacij. Ključno je, da pri omenjeni trditvi obstaja predpostavka racionalnosti vsakega človeka in lastnost posamičnosti (prav tam). Pri induktivističnem modelu se poraja vprašanje, kdaj lahko konkretne moralne sodbe predstavljajo pravilno podlago za univerzalne moralne norme in vrednote. Zopet se lahko zatečemo

²⁷ Takšno logiko najdemo tudi v naravoslovnih znanostih, kjer iskanje teorije, ki bi jasno obrazložila izsledke raziskav, mnogokrat pripelje do oblikovanja načel, ki so daleč od pričakovanih (O'Manique 2003, 8).

k analogiji z naravoslovnimi znanostmi, kjer je vloga teorij upravičena zato, ker obrazložijo izsledke preizkusa ali raziskave. Opazovanje izsledkov preizkusa ni nujno popolno in tudi ni pogoj, da je popolno, da zadostuje kot epistemsko upravičenje za sprejem teorije, ki izsledke preizkusa obrazloži (Talbot 2005, 28). Opazovanje izsledkov raziskave mora biti zanesljivo v mejah razuma. Nasproten primer bi bilo argumentiranje moralnega ali nemoralnega dejanja v okviru dokazne paradigme (O'Manique 2003, 8–9).²⁸

Tretji možen model pristopanja k moralnemu presojanju je model ravnovesja epistemskega upravičenja (*the equilibrium model of epistemic justification*) (Talbot 2005, 29). Vrsto omenjenega modela obravnava tudi Habermas (1990), ki ga opiše kot model, kjer je ravnovesje doseženo z inkluzivnim in neprisiljenim racionalnim diskurzom med svobodnimi in enakopravnimi udeleženci (Habermas 1990, 79–85). Ključno je, da so udeleženci aktivni pri razumevanju položaja sogovornikov in tako posledično poglobijo razumevanje samega sebe in sveta okoli njih, kar je nujno pri razumevanju vsebine človekovih pravic in njihovega temelja, dostojanstva posameznika. Človeške vrednote naj bi predstavljale človeške cilje v določenih situacijah, ki delujejo tudi kot vodilo vedenja. Schwartz (2007) identificira deset vrednot, ki naj bi bile skupne vsem družbam: moč, uspeh, zadovoljstvo, dinamičnost življenja, kreativnost, univerzalizem (družbena pravičnost, enakopravnost), zvestoba, tradicija, poslušnost in varnost. Ljudje vidijo moralo v obliki dejanj, ki vplivajo dobrodelno na druge – posredno ali neposredno (Schwartz 2007, 712).

Trditev, da so temeljna moralna načela močno univerzalna, ne pomeni enotnosti v sistemih, ki upravljajo določeno družbo, ampak vsebinsko skupen odnos do človeških bitij znotraj sistemov.²⁹ Na podlagi omenjenih argumentov lahko moralno upravičeno verjamemo, da morajo biti določene temeljne človekove pravice univerzalne, ker epistemsko upravičeno verjamemo v določene lastnosti človeških bitij in človeških družb (Talbot 2005, 30–31). Logika podpre tudi razmišljanja filozofov naravnega prava, ki je postavilo temelje za človekove pravice kot neodtujljive in

²⁸ Na primer, nekateri ljudje, ki nasprotujejo homoseksualnim odnosom, za svojimi stališči trdno stojijo kot moralno nespornimi. Kljub temu lahko določena moralna načela človekovih pravic, na primer spoštovanje dostojanstva posameznika, vplivajo na njihovo moralno razumevanje istospolnega odnosa in to neomajno stališče razumsko spremenijo (Talbot 2005, 29).

²⁹ Hegel in Aristotel zavračata univerzalizem etičnih vrednot in norm, ki temeljijo na skupnem zgodovinskem in etičnem izvoru, kakor to zagovarja Kant. Vse moralne sodbe naj bi bile odvisne od kulturnega konteksta in izven tega univerzalno naj ne bi obstajale (Bracci 2002, 467).

univerzalne. Na podlagi tega, da je nekdo človek, mu pripadajo 'naravne' človekove pravice, ki jih mora država zaščititi (Bhatia 2000, 309).

To, da se ljudje lahko prerekajo drug z drugim glede posameznikovega moralnega problema, pomeni, da v ozadju vsakega obstajajo moralna stališča, ki niso predmet spora (Williams 1972, 18–19). Človekove pravice so močno povezane s človeško sposobnostjo ustvarjanja abstraktnega sveta, tj. z domišljijo. Zato moramo priznati dejstvo, da je človeška domišljija omejena oziroma da ni popolnoma neodvisna, in tako biti previdni pri zagovarjanju univerzalnih moralnih načel in norm. Potrebno je, da dosežemo epistemsko upravičenje, ki je legitimno in zagovarja univerzalnost, potrebno je vzeti v obzir število dejanskih družbenih praks preteklosti in sedanosti v odnosu do števila možnih hipotetičnih družbenih stanj (Talbot 2005, 33).

Univerzalnost ni nesporna lastnost določene norme ali vrednote. SDČP predvideva nedeljivost³⁰ in univerzalnost človekovih pravic. Pogled z vidika antropologije, ki poudarja kulturno raznolikost, dinamičnost, vlogo zgodovinskega razvoja in družbenega konteksta, je kritičen do koncepta univerzalnosti (Renteln 2013, 62–64). Z antropološkega vidika morale je univerzalnost sporna, ker naj bi zahtevala stabilno, združeno človeštvo. Kulturni relativizem ustreza antropološki kritiki univerzalizma, saj predvidi pravice kot zgodovinski in kulturni produkt določene družbe in ne sodi drugih kultur (Axelby in Crew 2013, 111).

To seveda ne pomeni, da je univerzalnost človekovih pravic proizvod določene kulture, ki podaja univerzalne kriterije za sodbo drugih. Da bi to držalo, bi relativisti za veljavo tega argumenta potrebovali tudi dominantno kulturo, ki bi bila vir univerzalnih sodb različnih kultur. To naj bi predstavljal 'zahod', ker naj bi tradicionalno spoštoval človekove pravice (Talbot 2005, 40). Ta trditev ni popolnoma pravilna, ker so človekove pravice relativno nove tudi na 'zahodu' (prav tam).³¹

Trditev, da je popolnoma narobe soditi drugo kulturo na podlagi lastne, je argument kulturnega imperializma, ki se posledično lahko odraža v ekstremnem moralnem relativizmu. V primeru, da

³⁰ Nedeljivost človekovih pravic pomeni, da bi kršitev določene človekove pravice imela posledice tudi na domeni drugih pravic, ki bi bile posredno kršene. Na primer ne omogočanje dostopa do izobrazbe lahko pomeni kršitev možnosti političnega udejstvovanja (Axelby in Crew 2013, 108–109).

³¹ Primer je verska svoboda, ki je v današnjem času relativno dobro uveljavljena v družbah 'zahoda', čeprav prvi znani zagovorniki verske svobode prihajajo z 'vzhoda'. Na primer, indijski vladar Ashoka je zagovarjal versko strpnost za vse svoje podložnike v 3. stoletju pr. n. št. (Talbot 2005, 40).

bi argument vzdržal presojo, bi to pomenilo, da ni nihče upravičen kritizirati moralne norme druge kulture (Schwartz 2009, 713–714). Potrebno je poudariti, da je bilo naravno pravo oziroma njegov univerzalistični del pod krinko krščanstva tudi vir pravnih zlorab za kolonialne sile Evrope, kar opiše tudi Kant, ki so Neevropejce oziroma nekristjane obravnavale v okviru *res nullius*, tj. nikogaršnje stvari (Fine 2013, 228–230).

1.3 Stičišča 'vzhoda' in 'zahoda' glede filozofij (človeka in družbe)

Razlike med 'vzodom' in 'zahodom' izhajajo iz različnega zgodovinskega in kulturnega razvoja. Vse kulture in države, ki jih sicer umeščamo pod 'vzhod', se v resnici močno razlikujejo (Suleimenov 2006, 3). Dualistična predstava o svetu, na primer delitev na 'zahod' in 'vzhod', je lahko posledica Aristotelove filozofije o obstoju nasprotnih si parov v naravi. To je vodilo k razvoju dialektične formule in teorije izključenega, ki je posledica razvoja enotnosti in konfliktnosti nasprotnega (prav tam). Omenjena filozofija je podlaga za današnje videnje sveta kot delitve na 'vzhod' in 'zahod' (Suleimenov 2006, 4). Prav tako je primer dialektične formule delitev na globalni 'sever' in 'jug'. Obe delitvi, 'zahod' in 'vzhod' ter 'sever' in 'jug', sta si v bistvenem podobni; torej govorimo o koliziji med svobodo in enakostjo, državljanskimi in političnimi pravicami ter ekonomskimi in socialnimi pravicami. Bistvena razlika je v tem, da delitev na 'sever' in 'jug' ni delitev med dvema ustaljenima sistemoma, ampak je delitev med tistimi, ki imajo dobrine, in tistimi, ki jih imajo manj (Vincent 1986, 76).

Kako določena kultura obravnava moralna vprašanja, je odvisno od zgodovinskega razvoja in drugih dejavnikov, kot so geografska lega in stik z drugimi kulturami. To je pomembno, ker ljudstva niso ostajala na istem mestu. Migracije so prisotne, odkar je prisotna družba, in različni pogledi na življenje so pogosto med različnimi kulturami tudi zaradi migracij med seboj soočeni (Suleimenov 2006, 4–5). Problem demokracije, ki je prevladujoča politična oblika na 'zahodu', in njenih načel je tudi v njenem moralnem upravičenju oziroma iskanju odgovora na vprašanje, komu pripada resnica. To skuša reševati na primer koncept odprte družbe,³² ki ga je leta 1940 razvil Karl Popper (Wurff 2002, 407). Tudi ta koncept ima svoje omejitve predvsem v tem, da potrebuje kot predpogoj zaupanje ljudi v norme (Wurff 2002, 407–408). Ključni razhod med 'vzodom' in

³² Koncept odprte družbe definira družbo, v kateri nima nihče monopola nad resnico, in priznava, da imamo ljudje različne poglede, vrednote in interese, ter predvideva sistem, ki naj vse to upošteva in posledično omogoča sobivanje ljudi v miru (Wurff 2002, 408 in 419).

'zahodom' naj bi bila vloga posameznika, ki jo igra v družbi, oziroma bolj konkretno, človekovih pravic, ki pripadajo neodvisnemu posamezniku. Prav potrošništvo in kapitalizem naj bi individualnosti prispevala lastnost uresničevanja sebičnih interesov, ki ogrožajo družbeno koherentnost (Ackerly 2005, 548).

Razmišljanja o položaju človeka v družbi in o razmerju do oblasti niso prisotna samo na 'zahodu', ampak imajo globoko zakoreninjeno tradicijo tudi na 'vzhodu'. Azijo poznamo tudi kot celino z največ ljudmi na svetu, ki gospodarsko cveti in pridobiva na geopolitični moči. Pojavljajo se vse večje težnje po uveljavitvi vrednot, ki naj bi bile sorodne azijskemu svetu. Tudi človekove pravice in njihova univerzalnost so vpletene v omenjeno filozofijo razmišljanja (Li 2001, 37). Relativnost človekovih pravic na 'vzhodu' se napaja iz poudarjanja kulturnih razlik med 'vzhodom' in 'zahodom' (prav tam). Primer vzhodnoazijskega pojmovanja vloge posameznika jasno poudarja razlike med vlogo vlade in vlogo družbe v odnosu do posameznika. Družina v širšem pomenu je tista, ki naj zagotovi to, česar vlada oziroma država ne more (Kwan Yew 2001, 79).

Demokracija, kakor jo obravnavata liberalizem³³ in konfucianizem, se sicer razlikuje v tem, da konfucianizem predvidi različne družbene stanove, vendar oba tudi predvidevata politično enakopravnost posameznika kot nujno prisotno v družbeni organizaciji (Ackerly 2005, 548). Zgodovinsko in filozofsko gledano enakost ljudi ni tuja 'vzhodni' miselnosti. To na primer dokazujeta odnos dinastije Qing in upoštevanje enakosti ljudi pred nebesi (prav tam).³⁴

Epistemsko upravičenje za odnos do družine izhaja v omenjenem primeru iz zgodovinskega razvoja odnosa med državo in družbo. Kot primer Lee Kuan Yew (2001, 79) izpostavi uspešnost vlad na 'zahodu', kar se je odražalo v delnem prenosu vlog in nalog z družine na državo. To naj bi po njegovem mnenju spodbudilo večje število mater samohranilk, ker manjkajočo vlogo sostarša nadomesti država (Kwan Yew 2001, 79). Takšnemu 'načinu življenja' naj bi kulturni pripadnik 'vzhoda' ugovarjal. Predvsem se poudarja vlogo družine kot temeljne celice družbe, kar naj bi bilo normalno na 'vzhodu' (prav tam).

³³ Z vidika liberalizma je demokracija liberalna demokracija, ki obstaja izven kulturnega in nacionalnega konteksta (Ackerly 2005, 547).

³⁴ Idejno se človekove pravice na Kitajskem pojavijo v 20. stoletju, predvsem pod vplivom 'zahoda' in japonskih intelektualcev. Sam razvoj se odvija pod vplivom razdora 'zahodnega' vpliva in 'vzhodne', v tem primeru Konfucijeve filozofije (Zarrow 2008, 180–184).

Na drugi strani lahko 'vzhodna' filozofija, kot je na primer konfucianizem, odpre nov vidik razumevanja demokracije. Lahko ponudi celo alternativo liberalnemu videnju demokracije tako, da obravnava veljavo in participacijo posameznika brez tega, da ga dislocira od družine (Ackerly 2005, 549).³⁵

Del dolgega odnosa 'vzhodnega' sveta do družbenih vrednot, ki danes pokriva človekove pravice, je še vedno v razvoju. Način življenja, kjer posameznik skrbi za skupnost in družino, naj bi bil temeljni kamen 'vzhodne civilizacije'. Na 'zahodu', kot meni Kuan Yew (2001, 79), naj ne bi bilo tako, celo nasprotno. Epistemsko upravičenje njegove trditve izhaja iz empiričnega doživljanja 'zahoda' v odnosu do družbe. 'Zahodne' države naj bi obljubljale rešitev družbenih problemov z namenom pridobiti mandat od ljudstva (prav tam). Vseeno ostaja skupno obema vidikoma družbe, tako 'zahodnemu' kot 'vzhodnemu', to, da je pravičen odnos do človeka tudi vprašanje morale in odnosa do varnosti družbe. Tudi na univerzalni ravni razširjanje moralnega obzorja človeštva zahteva nedeljivost človekovih pravic in človeške varnosti ter odgovornost pomagati ogroženim in šibkim. Takšen odnos zasledimo tudi na ravni filozofij posamičnih kultur 'vzhoda' in 'zahoda' (Dunne in Wheeler 2004, 19–21).

Razlika med 'vzhodom' in 'zahodom' glede obravnave družbe izhaja predvsem iz pristopov k družbenim problemom, kjer naj bi 'vzhodni' model poudarjal reševanje določenega problema najprej na ravni posameznika v okviru družine, 'zahodni' pa preko nekega splošnega sistema, širšega družbenega načrta. Kulturna relativnost 'vzhoda' izhaja iz domneve, da kultura 'vzhoda' temelji na trdem delu, spoštovanju izobraževanja in učenja, zvestobi družini v širšem pomenu (Kuan Yew 2001, 80). Močno vlogo pri zagovarjanju 'vzhodnega' odnosa do razmerja med državo in družbo sta imeli tudi zgodovina in vloga družine kot družbene celice. Civilizacije so tekom zgodovine izginjale in propadale, vendar naj bi bile po mnenju Sheridana (1999) nosilci njihovih naukov in novih začetkov vedno razširjene družine (klani), ki so poskrbele za preživetje posameznikov v družbi (Sheridan 1999, 1–5).

Razlika med 'vzhodom' in 'zahodom' izhaja tudi iz filozofskega pojmovanja odnosa med moralo in razumom. 'Zahodni' koncept razuma, na katerem temeljijo svoboda in človekove pravice, naj ne bi

³⁵ Na Kitajskem obstaja rek, ki zajema ideje o skrbi zase, povečanju lastnega doprinosa družbi, skrbi za družino in državo. Ob upoštevanju vsega naštetega naj bi bilo vse mirno pod nebom, ki naj bi si ga kot univerzalno lastnost delili vsi ljudje (Kuan Yew 2001, 78–79).

bil v skladu z 'vzhodnim', bolj natančno konfucijskim moralnim vidikom, ki mora biti v ravnotežju z naravnim (Fung 2002, 416–418). Univerzalne človeške vrednote niso aplikativne v določenih kulturah; po mnenju Kuan Yewa (2001, 83) tudi zaradi zgodovinskih interakcij med različnimi civilizacijami, genetičnih lastnosti in nevrološkega razvoja; in vse to naj bi bila podlaga za različne kulturne vrednote, ki so v okviru mednarodne skupnosti nepremostljive. Tako je z 'azijskim' pogledom na človekove pravice skladna tudi trditev, da so ekonomske in socialne pravice pomembnejše od državljskih in političnih. Državljske in politične pravice so videne kot luksuz, ki je dosežen šele, ko so zagotovljene osnovne ekonomske in socialne potrebe ljudi (Li 2001, 39). Ekonomski napredek naj bi bil dosežen hitreje, če bo oblast smela omejiti individualne politične in državljske pravice za namen stabilnosti (Li 2001, 39–40). Vendar to ne negira sodelovanja med različnimi kulturami, prav nasprotno. Na primer Kuan Yew (2001, 87–92) je zagovornik OZN kot oblike ravnotežja med svetovnimi velesilami in manjšimi državami. Tudi glede vloge 'zahoda' priznava doprinos k 'vzhodu', predvsem v smislu gospodarskega napredka in industrializacije (Lee Kuan Yew 2001, 87–92).

Težava pri kulturnem argumentu 'vzhoda' je, da je kultura širok in dokaj relativen pojem. To pomeni, da se tekom človeškega civilizacijskega in zgodovinskega razvoja kultura določene družbe pojavi med družbenim razvojem ter njeno stagnacijo ali padcem. Kultura zaradi vsebinskega bogastva daje široko izbiro argumentov, ki lahko težijo k različnim smerem, odvisno od avtorjevega nagiba (Zakaria 2001, 92). Glede same univerzalnosti obstajata poleg kulturnih tudi individualni oziroma liberalni in skupnostni vidik človekovih pravic. Liberalni poudarja varstvo človekovih pravic kot najpomembnejši temelj demokratične skupnosti. Na drugi strani skupnostni vidik poudarja, da prevelik poudarek na pravicah vodi k sebičnosti in posledično nefunkcionalni družbi (Bronkhorst 2001, 27). Prav tako pomembno je dejstvo, da se kultura spreminja in določene značilnosti posamezne kulture ne ostajajo kot večne. V praksi to pomeni, da so značilnosti, ki si jih lahko lasti določena kultura, nekoč pripadale drugi kulturi, ki je sedaj videna kot njeno nasprotje. To pomeni, da se kultura v določeni družbi spreminja in prav spremenljivost družbe vnaša nov dejavnik v razumevanje argumentov, ki temeljijo na kulturi določene družbe, ker je strah pred spremembo v družbah vedno prisoten (Zakaria 2001, 92).

Spremenljivost družb in posledično njihovih kultur – torej relativnost same kulture – je močan protiargument političnemu stališču, ki zagovarja relativnost človekovih pravic, da je 'zahodni' stil

človekovih pravic in demokracije nezdržljiv z 'vzhodnimi' kulturami, predvsem z vzhodno Azijo³⁶ (Dae Jung 2001, 95–96).³⁷ Trditev, da je družina temelj 'vzhodne' družbe, ni nujno napačna, vendar pa je sklep, da je to edinstveno 'vzhodni' kulturi in nezdržljivo z vlogo posameznika v konceptu človekovih pravic, napačen. Tudi vzhodnoazijske družbe se že zaradi industrializacije pomikajo k individualizmu, kar dodatno nakazuje na spremenljivost družb in na to, da se lahko spreminjajo na slabše ali na boljše (Dae Jung 2001, 96).³⁸ Podoben razvoj se dogaja tudi na jugovzhodnem delu³⁹ 'vzhoda', ki prav tako poudarja vlogo družine in kulture v družbi. Tudi trditev, da se države na 'vzhodu' izogibajo vpletanju v družinske zadeve, ne vzdrži empirične presoje (Fung 2002, 408–412).⁴⁰

Neskladnost demokratičnih vrednot in 'vzhoda' ne drži v primeru Japonske, ki je kljub industrializaciji in modernemu razvoju obdržala nekatere tradicionalne običaje in kulturne vrednote ter zavrgla stare fevdalne, ki niso v skladu z današnjimi človekovimi pravicami (Kühnhardt 1991, 175–177).⁴¹ Naslednji problem se pojavi pri trditvi, da je 'zahodni' sistem vsiljen na 'vzhod'. Trditev delno v kolonialnem smislu drži, ampak to ne pomeni nujno, da so demokracija in demokratične vrednote tuje 'vzhodnemu' svetu (Dae Jung 2001, 99).

Pomembnejši prepad med 'vzhodnim' in 'zahodnim' konceptom človekovih pravic izvira tudi iz pozitivističnega vidika 'zahoda'. Kljub temu da je na primer vladar v filozofiji Konfucija sin nebes in zavezan ljudstvu, iz tega ne izhaja, da so ljudje upravičeni do posamičnih pozitivnih pravic in

³⁶ Z izrazom vzhodna Azija so mišljene sledeče države: Severna in Južna Koreja, Japonska, Kitajska in Vietnam (Kuan Yew 2001, 79).

³⁷ Človekove pravice, socialna in ekonomska pravičnost niso samo zahteve 'zahodne' civilizacije, ampak se pojavljajo tudi na 'vzhodu', na primer v Egiptu v času arabske pomladi in protestov v Kairu na trgu Tahrir leta 2011. Jezik pravic daje družbenim gibanjem cilj in glas, s katerim izrazijo svoje nezadovoljstvo in upanje za boljšo prihodnost (Weitz 2013, 89).

³⁸ Prav tako na primer filozofija Konfucija predvideva moralno učenje, samokontrolo, omejitev centralne oblasti in druge predpostavke, ki preprečujejo zlorabo oblasti. Vseeno pa na 'vzhodu' obstajajo diktature in zlorabe oblasti, kakor tudi na 'zahodu' (Ackerly 2005, 550–552).

³⁹ Z izrazom jugovzhodna Azija je mišljena mešanica indijske, hinduistične, islamske kulture, ki sicer poudarja podobne vrednote kot vzhodnoazijska (Kuan Yew 2001, 79).

⁴⁰ V Koreji so se na primer gospodinjstva dolžna udeleževati v mesečnih sosedskih sestankih, na katerih razpravljajo o lokalnih zadevah. Na Japonskem se vlada redno vmešava v gospodarske zadeve zasebnega sektorja in s tem celo povzroča spore s trgovinskimi partnericami (Dae Jung 2001, 97).

⁴¹ Takšni primeri nakazujejo na to, da pripisovanje moralnega razkroja 'zahodnim' družbam zaradi stila demokracije in veljave posameznika prav tako ne vzdrži presoje. Moralni razkroj ni poenoten pojem, vendar posplošeno pomeni, da posameznik ne spoštuje vrednot družbe in je zato njegovo vedenje delinkventno. Takšen razvoj opazimo tudi na 'vzhodu', vendar ne zaradi demokratizacije ali 'vsiljevanja' 'zahodnih' vrednot. Tako kot se je na 'zahodu', se tudi na 'vzhodu' odvija proces industrializacije, ki bi mu lahko pripisali del tako imenovanega moralnega razkroja (Dae Jung 2001, 96–97).

svobode, ki neposredno izhajajo iz politične strukture in suverenosti ljudstva. Uči predvsem možnost kaznovanja vladarja, ki ne upošteva tistega, čemur so zavezani on in ljudstvo (Kühnhardt 1991, 198–199). 'Vzhod' je bogat s filozofijami, ki se spogledujejo z današnjimi demokratičnimi načeli.⁴² Tudi zgodovinsko gledano so se na 'vzhodu' in na 'zahodu' pojavljali ljudski odpori, ki so črpali legitimiteto oziroma moralno epistemsko upravičenje iz filozofskih nauk⁴³ (Dae Jung 2001, 98). Vse to dokazuje, da kulture 'vzhoda' zgodovinsko in vsebinsko niso povsem tuje današnjim demokratičnim načelom.

Zato ne preseneča, da tako kot nosi velik potencial za uveljavitev demokratičnih načel in človekovih pravic liberalizem, tudi konfucianizem ne ovira možnosti razvoja demokratičnih načel in s tem odnosa do človekovih pravic, ki niso pogojene s kulturnim relativizmom (Ackerly 2005, 550–553). Eno izmed pomembnejših načel demokracije, vladavina prava, je bilo prisotno (vsebinsko) na 'vzhodu' že v času vladavine dinastije Čin, ko je bilo s strani oblasti zagotovljeno, da bodo vsi imeli pravično obravnavo, ne glede na družbeni stan (Dae Jung 2001, 99). Prav tako je v filozofiji Konfucija cenjena svoboda govora, ki je celo pogoj za preživetje naroda (prav tam).⁴⁴

Omenjene vrednote so bile, zgodovinsko gledano, prej prisotne na 'vzhodu' kot na 'zahodu'. 'Zahod' je storil pomemben korak z razvojem demokracije (Dae Jung 2001, 99), tako da se razvoj demokracije in njenih načel porazdeli med 'vzhod' in 'zahod' in ni ne tuj ne lasten izključno eni strani. 'Vzhod' ideološko ne zavrača demokracije. Primer je proces demokratizacije v Aziji, ki je, v primerjavi z drugimi regijami, najmočnejši od leta 1974 (Dae Jung 2001, 100). Prav tako državljanske in politične pravice ne predstavljajo samo razkošja, ampak tudi družbeno varnostno mrežo za marginalizirane in ranljive ljudi, ter urejajo relativno pravičen odnos med oblastjo in ljudmi v burnih 'vzhodnih' in 'zahodnih' družbah (Li 2001, 44–45).

2 Univerzalnost in relativnost človekovih pravic v 21. stoletju

Poglavje sprva naslavlja razpravo med zagovorniki univerzalnosti in zagovorniki relativnosti človekovih pravic v 21. stoletju. Cilj poglavja je z razpravo o univerzalnosti človekovih pravic

⁴² Več o tem v prvem podpoglavju drugega poglavja magistrske naloge.

⁴³ Takšen primer je kmečki upor fevdalni vladi in tujemu imperializmu leta 1894, ki je črpal iz naukov verstva toghak, ki uči da je človek enak nebesom (Dae Jung 2001, 98).

⁴⁴ Zgodovinska filozofska podlaga v določeni kulturi ni nujna za obstoj in sprejetje človekovih pravic, lahko pa predstavlja vir, iz katerega lahko analiziramo, kako moderni znanstveniki in humanisti gradijo diskurz okoli človekovih pravic (Zarrow 2008, 183).

raziskati vlogo ideološkega, verskega in sekularnega dejavnika pri utemeljevanju argumentov zagovornikov univerzalnosti in zagovornikov relativnosti človekovih pravic. Poglavlje prav tako poudarja notranja razhajanja argumentacije med zagovorniki univerzalnosti človekovih pravic in zagovorniki relativnosti človekovih pravic ter udejanjenje filozofske ideje, tj. univerzalnosti, v konkretnem mednarodnem primarnem viru, in sicer v SDČP, ki določa človekove pravice kot univerzalne norme v mednarodni skupnosti, ter relativnosti, ki se odraža v nacionalnih ustavah v posameznih državah.

To poglavje tako analizira vlogo oziroma pomen države preko teoretične analize ustave kot temeljnega dokumenta nacij, ki je kot taka pod vplivom kulturne relativnosti in prav tako pod vplivom mednarodnih norm (mednarodnega prava), kamor sodi tudi SDČP. Ustava predstavlja vsebinsko sintezo zgodovinskih, kulturnih, političnih in pravnih ozadij, ki nacijo tudi umesti v mednarodno skupnost in opiše njen odnos med državo in posameznikom oziroma njen odnos do človekovih pravic (Butler 2008, 80). Suverena država, kot eden izmed akterjev mednarodnih odnosov, igra pomembno vlogo pri univerzalni veljavi norm človekovih pravic, kakor jo določa SDČP. Analiza v tem poglavju tako postavi temelje razumevanja argumentov zagovornikov relativnosti in zagovornikov univerzalnosti človekovih pravic tudi na ravni dokumentov (SDČP in ustave) in ne samo na ravni razprave. Prav tako teoretično opredeli vlogo ustave, s čimer pripravi konceptualni okvir za samo analizo ustav v tretjem poglavju.

2.1 Ozadje razprave

Temelj človekovih pravic je človekovo dostojanstvo in spoštovanje človekovih pravic pomeni priznanje človekovega dostojanstva sočloveku. Človekovo dostojanstvo predstavlja vsebino za moralno in politično legitimacijo človekovih pravic (Ackerly 2008, 68–70). Človekove pravice že v imenu nosijo univerzalno lastnost. Človek je subjekt, ki je nosilec človekovih pravic, torej morajo biti človekove pravice univerzalne. Problem je v iskanju odgovora, ali obstaja univerzalen konsenz glede vsebine človekovih pravic (Bull 1979, 155). Poleg tega so človekove pravice močno povezane z globalno pravičnostjo in prav takšen koncept pravičnosti, lahko še dodatno zaplete vlogo in vsebino človekovih pravic v svetu. Koncept pravičnosti in človekove pravice sta močno

prepletena kakor trdita Rawls⁴⁵ in Habermas,⁴⁶ ki skušata predvsem upravičiti univerzalno vlogo človekovih pravic v družbi (Ferrara 2003, 393–394). Iskanje legitimne podlage univerzalnosti je pomemben predmet razprave med zagovorniki univerzalnosti in zagovorniki relativnosti. Primer tega predstavljajo teoretiki, ki skušajo najti transcendentna moralna upravičenja z namenom preseči relativnost pojmov pravičnosti in človekovih pravic. Problem znotraj omenjenega teoretiziranja je kopica različnih pristopov k iskanju legitimne podlage za univerzalnost človekovih pravic in različnih argumentov, ki skušajo kvalificirati človeštvo preko nacionalnih mej (Ackerly 2008, 71–73).

Težava nastopi pri definiciji človekovih pravic v univerzalnem smislu, ki delno narekujejo tudi določen način življenja in seveda način, kako človekove pravice implementirati v različnih političnih, pravnih in kulturnih sistemih (Bull 1979, 157). Temeljiti lastno določene ideje človeka, kot so človekove pravice, na univerzalni pravičnosti in transcendentnem viru je politično problematično, ker je pravičnost v človeški družbi zelo odprt pojem, ki je mnogokrat povezan s kulturo določene skupnosti (Ackerly 2008, 74). Problem transcendentnega univerzalnega argumenta je prav njegova metafizična lastnost. Svet ljudi nima skupnega boga ali skupnih bogov oziroma tudi ko lahko govorimo o družbi, ki verjame v isto božanstvo, lahko obstajajo različne interpretacije boga (Kühnhardt 1991, 229–231) tako, da omenjena argumentacija ni primerna za univerzalnost človekovih pravic. Možna je tudi zloraba takšnega argumentiranja z namenom izkoriščanja neenakosti v korist pridobivanja lastne moči in ne dejanske odprave neenakosti. To pomeni, da človekove pravice in njihovo spoštovanje niso v rokah nekega transcendentnega bitja, ampak so v rokah tistih, ki njegovo ali njeno voljo interpretirajo, torej v človeških rokah (prav tam).

To je naslavljal že Locke (Gierke 1957, 35–41), ki je sicer trdil, da smo ljudje vsi 'otroci' transcendentnega boga. Na tej trditvi je utemeljil pravice, ki izhajajo iz bistva vsakega človeka, kar nam je naravno skupno (prav tam). Konsenz o uporabi denarja in industrializacija sta v družbi povzročila delitve in pojav novih družbenih nazivov, ki so temeljili na ločevanju po pridobljenem

⁴⁵ John Rawls je bil ameriški filozof, ki je zagovarjal politični liberalizem in je močno vplival na razvoj koncepta pravičnosti predvsem s svojim delom *Teorija pravičnosti* iz leta 1971. Za njega so človekove pravice predstavljale minimum, ki ga mora doseči vsak politični režim (Ferrara 2003, 394–395; Richardson in Harrison 2016).

⁴⁶ Habermas v okviru svojega koncepta deliberativne demokracije, ki poudarja udeležbo ljudi pri skupnem odločanju, vidi univerzalnost človekovih pravic prav v njihovi neposredni pripadnosti človeku. V povezavi s tem zatrdi, da ustavodajalec ne more odreči človekovih pravic posameznikom, ker jim te že pripadajo. Človekove pravice imajo moralno upravičenje (Ferrara 2003, 396–398; Teršek 2014, 189–190).

bogastvu in vplivu v družbi in ne toliko več na tradicionalnih plemiških nazivih na posamični ravni. Glede pravic do lastnine naj ne bi bilo dvoma, ker pravica do lastnine, na primer, ne izvira od boga, ampak je posledica družbenega delovanja (Gierke 1957, 40–48). V ospredje tako postavi človeka, kakor je to tudi pri človekovih pravicah. Tudi ko je Generalna skupščina OZN sprejela SDČP, so odmevale besede Eleanor Roosevelt o SDČP kot Magni Carti⁴⁷ za vse človeštvo ali besede Rennéja Cassina, ki je SDČP označil za plamen upanja za vse človeštvo (Ibhawoh 2014, 612). Bistvo je, da je v ospredju človek, ki ni od drugih soljudi glede človekovih pravic ločen na podlagi nacionalne pripadnosti ali česa drugega kar predstavlja enega izmed močnejših argumentov v prid univerzalni lastnosti človekovih pravic.

Kot so se oblikovali argumenti v prid univerzalnosti človekovih pravic, tako so se hkrati razvijali tudi argumenti proti njemu. To se je zgodilo že pri sprejemanju SDČP, ko je Savdska Arabija leta 1947 protestirala sprejemu SDČP – s trditvijo, da so bili pri oblikovanju končnega besedila v preveliki meri upoštevani samo 'zahodni' predlogi (Pagden 2003, 171). Po mnenju Ackerlyja (2008, 76) je avtoriteta o uporabi človekovih pravic na moralni podlagi v rokah verskih avtoritet. Ker globalno ni konsenza, kdo bi moral imeti avtoriteto za interpretacijo božje volje oziroma transcendentalne moralne volje, ja argument transcendentalne narave pogosto krinka za politične argumente v zvezi s človekovimi pravicami (Ackerly 2008, 76).

Tudi če bi govorili o 'zahodnem' konceptu univerzalnih človekovih pravic, so te še vedno dinamične in ne statične. Prav tako, če bi človekove pravice res imele svoj temelj na 'zahodu', to samo po sebi ne pomeni, da niso primerne za 'vzhod' (Bull 1997, 158–159). Dodatni zaplet povzroča sam pojem dostojanstva oziroma neupoštevanje konteksta, znotraj katerega se oblikuje definicija dostojanstva. V različnih kontekstih lahko dostojanstvo mnogim pomeni nekaj drugega in transcendentalni argument univerzalnosti tega ne upošteva. Ni sporen sam pomen dostojanstva, ampak je sporno dejstvo, da se ne upošteva možnih interpretacij, ki bi lahko bolj univerzalno razvile pojem dostojanstva (Ackerly 2008, 77). Za univerzalnost človekovih pravic je potreben tudi skupen

⁴⁷ Magna Carta ali Velika listina svoboščin iz leta 1215 iz območja Anglije, ki predstavlja dogovor med kraljem in plemstvom in predvideva omejitev kraljeve moči z zakoni. Tekst je po vsebini soroden tekstu Listine svoboščin iz leta 1100, ki med drugim vsebuje tudi *habeas corpus* izredno pomembno določilo 39. člena, ki je močno vplivalo na razvoj človekovih pravic v kazenskem pravu in represivnega odnosa med državo in posameznikov (Breay 2016).

občutek človeškosti. K temu občutku v veliki meri prispevajo mednarodne vladne in nevladne organizacije z delom na področju človekovih pravic (Ferrara 2003, 417).

Mednarodno pravo človekovih pravic razglša človekove pravice za univerzalne kljub temu, da SDČP ni od začetka (torej od 1948) pravno ampak politično zavezujoč dokument. SDČP je med tem postal del mednarodnega občega prava in je vsaj deloma pravno zavezujoč (United Nations 2017). Izvrševanje SDČP v praksi je lahko problematično, saj človekove pravice, tudi temeljne, niso dostopne vsem in na politični ravni obstaja kopica protiargumentov za univerzalnost, med drugimi je lahko politično izkoriščen tudi koncept relativnosti (Ibhawoh 2014, 614). Na drugi strani so tudi argumenti, ki temeljijo na postopkovnih normah, pravih argumentiranja z namenom upravičiti teoretične trditve in ki ne temeljijo na transcendentalnosti, prav tako v luči politik raznolikosti, problematični.⁴⁸ Sekularni filozofski argumenti imajo problem politične narave kakor tudi tisti, ki temeljijo svoja prepričanja na transcendentalnem duhovnem prepričanju. Na primer tudi filozof, ki interpretira in argumentira določeno materijo, ima za to 'politično' moč, da so njegova razmišljanja legitimna (Ackerly 2008, 77). Norme argumentiranja odločijo, katere razlike in nestrinjanja bodo prišla do izraza, in določi, kako bodo razlike in znanje definirani in določeni (prav tam).

Univerzalnost je problematizirana s strani zagovornikov relativnosti tudi glede predvidenih odnosov med družbo in posamezniki. Odnosa do SDČP sicer ne naslavlja, vsekakor pa daje prednost pravicam pred dolžnostmi. V tem smislu je v kulturah, kjer je vloga posameznika podrejena skupnosti, lahko to sporno (Passini 2011, 283). Dostojanstvo vsakega posameznika ni edini temelj univerzalnosti, prav tako sta pomembna posameznikova avtonomija in svoboda. Torej kršitev človekove pravice pomeni zanikanje človekovega dostojanstva. Država v odnosu do posameznika ne krši človekovih pravic samo z aktivno kršitvijo, temveč gre prav tako za kršitev tudi takrat, ko država ne priskrbi ustrezne zaščite in varstvenih mehanizmov posamezniku (Eddy 2007, 225).

⁴⁸ Primer sekularnega pogleda na univerzalnost je odnos do pravice, ki naj bi bila nevtralna. Prav lastnost nevtralnosti je tista, ki predvideva spoštovanje in strpnost, določeno stopnjo konsenza in zaščito pred tiranijo. Različnost je v tem primeru zanemarljiva, ker so lastnosti določenega dela družbe obravnavane kot lastnosti vseh (Ackerly 2008, 78).

Tip univerzalizma se odraža v posameznikovi svobodi, liberalnemu individualizmu, heternormativnosti,⁴⁹ pravnemu delovanju, ki temelji na nediskriminaciji. Kot pojasnjuje Ackerly (2008), so razlike med posamezniki priznane, vendar so obravnavane kot pomanjkljivosti in ne kot razlike. To pomeni, da sicer univerzalnost predvideva, da imamo vsi ljudje nek občutek skupne človeškosti, čeprav v resnici tega nimamo prav vsi, in tisti, ki tega nimajo, niso v tem pogledu v isti meri ljudje (Ackerly 2008, 79). Univerzalnost človekovih pravic je za kritike, kot je na primer Slavoj Žižek (Hoover 2013, 939), problematična, ker naj bi predpostavljala enotno moralno podlago in tudi nevarnost za dominacijo 'zahodnih' idej in politik. Posledično so dejanja, ki uveljavljajo veljavo človekovih pravic ali jim stopijo v bran, kakor na primer humanitarna intervencija, ki je lahko nasilna in krvava. Predstavljajo dejanja, ki so lahko moralno sporna, vendar stremijo k dolgoročnemu moralnemu in pravičnemu stanju (Hoover 2013, 939–940).

Feministke, ki se ukvarjajo s to obliko univerzalizma, trdijo, da je takšen način argumentiranja nevtralen (Ackerly 2008, 79–80). Feministke, kot so Carole Pateman, Drucilla Cornell, Susan Okin, Carol Gould in druge (prav tam), so se predvsem v 90. letih 20. stoletja ukvarjale s pomenom dekonstrukcije družbeno konstruiranih pojmov, kot so svoboda, enakost, pravice, državljanstvo. Pri tem so izpostavile lastno tveganje pri posploševanju zatiranja pravic žensk, ker naj bi kritike izhajale z vidika 'zahodne', belopolte, heteroseksualne ženske srednjega razreda (Ackerly 2008, 79–80). V omenjeni kategorizaciji so človekove pravice del kapitalističnega liberalnega videnja sveta (Pagden 2003, 192–193). Njihov pomemben doprinos je v tem, da so feministične teorije pokazale nujnost integrativnega pristopa družbenega kriticizma, ki ga mora uporabiti filozofski sekularni transcendentalizem, če želi ustvariti filozofske argumente, ki upoštevajo tudi raznolikost (Pagden 2003, 192–193).

Kritike različnih pristopov k univerzalizmu niso namenjene negaciji možnosti univerzalnosti določene ideje, človekovih pravic, ampak povečajo možnost močnejše legitimacije človekovih pravic. Element univerzalnosti človekovih pravic je nujen, če jim želimo pripisati močnejšo legitimnost, kot jo imajo druge sestavine pravičnega in demokratičnega sistema (Kühnhardt 1991, 277–279), kar je nujno zaradi njihovega civilizacijskega pomena in vloge, ki jo igrajo ne samo v

⁴⁹ Skupek družbenih norm in vrednot, ki določajo vidik družbe, ki temelji na heteroseksualnosti in binarni družbeni delitvi na to, kar je moško, in to, kar je žensko, predstavlja dominantno paradigmo na 'zahodu' in pušča vtis tako na socialnem, ekonomskem in političnem delu družbe (Ingraham 2006, 307).

političnih sistemih, ampak tudi na primer v razvoju kazenskega prava, družbene enakopravnosti ter drugih pomembnih področij človekovega življenja.

Odnos med človekovimi pravicami in političnimi sistemi izpostavlja odnos vladajoče oblasti do njihovih subjektov. To, da so človekove pravice politične, je sprejeto dejstvo, ampak kaj to pomeni, pa ni (Hoover 2013, 937). Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Will Kymlicka in Michael Waltzer (Ackerly 2008, 83) ter drugi⁵⁰ so predstavili drug vidik univerzalizma, ki se osredotoči na pomen individualizma, ki izhaja iz obdobja razsvetljenstva.⁵¹ Kultura igra vlogo znotraj posamične lokalne skupnosti in naj bi bila lastna samo določeni skupnosti. V povezavi s tem Richard Rorty (Barreto 2006, 98–99) razvije tezo, da naj univerzalizem človekovih pravic ne temelji na moralnem znanju, temveč raje na občutku sočustvovanja. V primeru, ko se vedemo skladno s spoštovanjem človekovih pravic, naj bi to bilo zaradi našega sočustvovanja in ne razuma (Barreto 2006, 98–100).

Trditev se navezuje na oblikovanje kulture človekovih pravic, ker človekove pravice predstavljajo znanje, ki ni znanje posameznika ampak skupnosti. Ackerly (2008) to opiše kot stanje, ko ljudje prepoznamo lastne človekove pravice oziroma vemo, kaj bi pomenilo spoštovanje naših človekovih pravic. Težava nastopi, ko moramo zbrati politično voljo, da človekove pravice prepoznamo drugim (Ackerly 2008, 84). Človeška politična neodločnost in volja po dominaciji predstavljata za Rortya (Barreto 2006, 99–101) univerzalno lastnost, ki dokazuje, da so vrednote zgodovinsko pogojene (prav tam). Na drugi strani pa nepriznavanje človekovih pravic politično ne pomeni, da jih ne moremo prepoznati moralno. Prav tako samo politično nasprotovanje, ki se lahko izraža tudi v relativnosti človekovih pravic, ne more biti samo po sebi razlog za izpodbijanje osnove, ki predstavlja temelj za univerzalno veljavo človekovih pravic. Trditev, da se vrednote in prepričanja oblikujejo znotraj skupnosti, brez bistvene vloge posameznika, je sporna, ker pozabi na posameznikovo sposobnost refleksije, socializacije, in sooblikovanja vrednot skozi razprave (Ackerly 2008, 84–85).

Relativnost ne pomeni nujno spoštovanja druge kulture ali drugih vrednot. Tarik Ramadan (Ackerly 2008, 85) prepozna razliko in zatrdi, da ne moremo razmišljati o konceptu relativnega

⁵⁰ Našteti avtorji pripadajo šoli komunitarizma, ki poudarja pomen družbe pri oblikovanju posameznikove identitete. Skupnost, ki je lahko zgodovinska, geografska na primer, oblikuje posameznikovo družbeno identiteto. Ključen je odnos med posameznikom in skupnostjo, v kateri posameznik igra manjšo vlogo (Raapana 2005).

⁵¹ Ljudje v liberalnih skupnostih prav tako cenijo skupnost, zato naj ne bi individualizem posedoval lastnosti univerzalnega oziroma bil nujni pogoj za univerzalnost človekovih pravic (Ackerly 2008, 83).

glede naših odgovornosti in hkrati spoštovati univerzalnih pravic drugega. Torej relativnost človekovih pravic lahko celo spodbije temelj spoštovanja druge kulture (prav tam). Tako zagovorniki univerzalnost in zagovorniki relativnosti posplošujejo v oblikovanju svojih argumentov in takšno posploševanje zanemari notranje razlike, kar bi lahko predstavljalo vir za politične probleme in način, kako bi lahko notranje razlike postale vir zatiranja. Prav tako kot moramo biti previdni pri prepoznavanju podobnosti določenih kultur in paziti na možno preuranjeno posploševanje, moramo biti na isto pozorni tudi pri prepoznavanju razlik (Gierke 1957, 122–128).

Trditev zagovornikov relativnosti človekovih pravic, na primer obstoja 'azijskih vrednot', da so določene vrednote lastne izključno določeni kulturi in pogojene s tradicijo, je sama po sebi univerzalističen argument znotraj argumeta zagovornikov relativnosti, saj negira možnost, da bi bile lahko vrednote in pravice posledica medkulturnih stikov, spremenljivih materialnih pogojev, na primer industrializacije, ali pomembnejših družbenih dogodkov (Phillips 2010, 52–54).⁵² Da bi argument zagovornikov relativnosti človekovih pravic vzdržal, bi morale biti kulture sveta statične, notranje homogene in medsebojno izolirane (Ackerly 2009, 86–87).

Torej izbira med univerzalnostjo in relativnostjo človekovih pravic ni produktivna. Kot opozarja Pagden (2003), je potrebno razviti metodološki pristop do razumevanja univerzalnosti, ki bi upošteval opisane pomanjkljivosti in zajemal koncept univerzalizma širše. Človekove pravice bi morale biti univerzalne zaradi realnosti človeka in družbe z namenom, da se izognemo politični zlorabi. Težava je v vprašanju, na čem naj ta univerzalnost temelji. Univerzalnost ne more temeljiti na transcendentalnosti, na primer bogu ali filozofiji, oziroma politični resnici, da jo lahko politično upravičimo (Pagden 2003, 173–175). Za to naj bi potrebovali metodološko refleksijo, ki nas pripelje do zavedanja, da vsebina univerzalne teorije v tako raznolikem svetu predstavlja epistemologijo, ki destabilizira in nas prisili v obravnavo lastnih epistemologij kakor nezadostnih in minljivih (Ackerly 2008, 88). Prav kritika univerzalnosti naj bi nas pripeljala do spoznanja, da je normativna teorija o družbeni pravičnosti, ki temelji na univerzalnosti, upravičena. Pomembno

⁵² Prav tako človekove pravice niso nastale in se razvile v časovnem vakuumu. Človeško trpljenje, zločini proti človeštvu, neenakost in neenakopravnost marginaliziranih skupin in njihov boj za družbeno prepoznavo, različne zlorabe oblasti ter tudi interesi posameznih skupin so privedli do današnjega razvoja človekovih pravic, ki je trajal več tisoč let (Ibhawoh 2014, 615–617).

je, da zagovorniki univerzalnosti človekovih pravic utemeljujejo svojo argumentacijo na kulturni in politični raznolikosti ter upoštevanju nasprotnih argumentov.

SDČP je, po mnenju Passinia (2011), poskus ponovnega obujanja evropskega naravnega prava v tem smislu, da posamezniku zagotavlja moralno podlago za uveljavljanje lastne svobode v razmerju do represivnega dela oblasti. Človekove pravice naj bi bile praktično orodje za zaščito človeškega bitja kot subjekta v družbi (Passini 2011, 285). Tudi ko govorimo o političnem konceptu univerzalnosti človekovih pravic, ki nas oddalji od moralnega upravičevanja, še vedno ostaja njihova funkcija omejiti oblast v odnosu do posameznika (in moč posameznika do drugih posameznikov) ter določati meje dovoljenega in prepovedanega (Hoover 2013, 938).⁵³

Pomembna človeška lastnost je, da naše moralne vrednote veljajo za ljudi, ki so del našega lastnega koncepta pravičnosti oziroma del naše moralne skupnosti (Passini 2011, 287). Svoje mesto v človeškem svetu ima tudi moralna izključenost ljudi, ki niso zajeti v svet morale določene skupine ljudi. To lahko pripelje do nepravičnega stanja, zlorab in celo zločinskih dejanj. Moralna vključitev lahko naslovi takšen problem in vsebuje različne pristope h konfliktu, kot na primer spravo, izgradnjo pravične družbe, socialne pravičnosti in univerzalne dobrobiti (Passini 2011, 287–288). Človek je ključen v konceptu človekovih pravic in mora biti avtonomen in svoboden. Njegova avtonomija mu omogoča možnost odločanja o lastnem življenju in njegova svoboda možnost udejanjanja te izbire življenjske poti ali življenjskih odločitev (Eddy 2007, 309–310). Univerzalna lastnost človekovih pravic nudi okoliščine, kjer je to izvedljivo, seveda ob upoštevanju kritičnega doprinosa argumentov zagovornikov relativnosti človekovih pravic.

2.2 Razprava zagovornikov in nasprotnikov univerzalnosti človekovih pravic pri sprejemanju Splošne deklaracije človekovih pravic

Besedilo SDČP ni rezultat dela samo enega avtorja, ampak je vsota prispevkov družboslovnih in humanističnih znanstvenikov, uradnikov OZN, avtorjev z 'vzhoda' in 'zahoda' (Bronkhorst 2001, 13). Pri glasovanju ni nihče nasprotoval sprejemu SDČP v Generalni skupščini OZN, vseeno pa so glede njenega besedila obstajali (obstajajo) zadržki. Glasovanja so se vzdržale Sovjetska zveza in

⁵³ Zagovorniki relativnosti človekovih pravic bistveno temeljijo svojo argumentacijo na kulturni identiteti, ki je nujno upravičene za nasprotovanje univerzalnosti človekovih pravic. Govorimo o dveh skrajnih lastnostih človekovih pravic, ki so bodisi univerzalne bodisi relativne oziroma imajo drugačen položaj in igrajo drugačno vlogo v določeni kulturi (Jay 2002, 274–276).

njene satelitske države,⁵⁴ ker naj bi SDČP preveč poudarjala pravice, ki izvirajo iz 18. stoletja, in premalo ekonomske, socialne in kulturne pravice (Danchin 2017).⁵⁵ Prav tako se je glasovanja vzdržala Savdska Arabija, čigar predstavnik je ocenil, da se kralj Ibn Saud ne bo strinjal z vsebino SDČP na podlagi ideološkega neskladja s savdsko interpretacijo Korana (Danchin 2017). Kot tretja se je vzdržala Republika Južna Afrika, ki je sicer podpirala temeljne človekove pravice in njihovo uveljavitev, vendar je menila, da naj bi bila SDČP preveč radikalen dokument (Glendon 2001, 163–170). Generalna skupščina je na koncu sprejela SDČP z 48 glasovi za, brez glasu proti in z osmimi vzdržanimi glasovi (Kühnhardt 1991, 28).

Ključni koncept SDČP so pravice, ki predstavljajo pravno zavarovane pravice, ki jih varuje določen pravni in politični sistem (Bronkhorst 2001, 14). Pravice na splošno se v moralnem pomenu nanašajo na vprašanje pravičnega in poštenega (prav tam). SDČP je dokument, ki določa človekove pravice kot norme univerzalne veljave, in ki posega na zapleteno področje človekovih pravic. Za razumevanje zapletenosti pojma univerzalnosti pri sprejemanju SDČP je potrebno razumeti tudi širšo umeščenost človekovih pravic v mednarodni skupnosti. Človekove pravice nimajo univerzalno dogovorjene sistematizacije (Polanska 2016, 154), vendar pa je najbolj razširjena delitev na pravice glede integritete, ki zajemajo pravico do življenja in telesne celovitosti. Nadaljnje delitev, ki ni zajeta v SDČP, poteka na državljanske in politične pravice, ki vključujejo svobodo izražanja in zbiranja, pravico javnega zaslišanja pred nepristranskim sodiščem (tribunalom) in pravico do aktivnega in pasivnega političnega udejstvovanja. Prvi dve kategoriji sta pogosto naslovljeni kot klasične človekove pravice (Polanska 2016, 154–155). Tretja kategorija je sestavljena iz socialnih in ekonomskih pravic ter kulturnih pravic, ki zagotavljajo dostojanstven gmetni in duhovni obstoj vsakega človeka. Končna, četrta skupina pravic vključuje pravico do miru, razvoja in uporabe naravnih virov (Bronkhorst 2001, 14–15).

Prav tako je, poleg širše umeščenosti človekovih pravic v mednarodni skupnosti, potrebno upoštevati pravno zavezujočo naravo SDČP, kjer se pojavi potreba po ločevanju med pojmom pravice, ki označuje pravni mehanizem za varstvo določene dobrine, od takšne dobrine same po

⁵⁴ Češka, Slovaška, Poljska, Romunija, Albanija, Madžarska, Nemška demokratična republika in Bulgarija (Knudtson 1999).

⁵⁵ Pridržek pri glasovanju Sovjetske zveze izgubi na veljavi leta 1975, ko ta podpre Sklepno listino s Helsinško deklaracijo (dekalog, ki vključuje tudi spoštovanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin, vključno s svobodo mišljenja, vesti, vere in prepričanja) na Konferenci o varnosti in sodelovanju v Evropi, katere namen je bil izboljšati sodelovanje med 'zahodom' in Sovjetsko zvezo (Glendon 2001, 228).

sebi (Cerar 2004, 20). Cerar (2004) poudari, da tudi nekdo, ki mu v določenem pravnem redu niso zagotovljene človekove pravice (na primer pravica do življenja), lahko še vedno nemoteno uživa različne dobrine (na primer življenje) (prav tam). SDČP ne navaja mnogo konkretnih dolžnosti posameznikov ampak splošne zaveze držav in državljanov za promocijo in zavedanje človekovih pravic (Splošna deklaracija človekovih pravic 1948, 29. čl.). Na primer Afriška listina človekovih pravic in pravic ljudstev⁵⁶ bolj natančno določa dolžnosti (Afriška listina človekovih pravic in pravic ljudstev 1981, 2. pogl.).

Problem pravne univerzalnosti je v tem, da imamo subjekt, ki se ravna po svojem pravu, in subjekt, ki tega prava ne pozna in mu je kulturno tuje, kar v posledici predstavlja popoln izostanek pravičnosti in legitimnosti takšnega delovanja (Koskeniemi 2001, 129–135). Cerar (2004) poudari, da človekove pravice kot pravni mehanizem za varstvo človekovih temeljnih dobrin zaradi svoje dvojnosti ne prinašajo le vrednostno pozitivnih učinkov, ampak tudi vrednostno negativne: na primer svoboda mišljenja omogoča tudi prenašanje negativnih misli (sovraštva), medtem ko lahko svoboda veroizpovedi vodi v negativni verski fanatizem⁵⁷ (Cerar 2004, 20–23).

V mednarodnem pravu se pravice razlikujejo tudi po tipu dokumenta, v katerem so vsebovane. Pomembno je, ali so zajete v deklaraciji, ki pravno ne zavezuje, ali v konvenciji, ki predstavlja pravno zavezujoč dogovor med državami (Bronkhorst 2001, 15). Z vidika mednarodnega prava lahko določena načela, ki so vsebovana v deklaraciji, postanejo del občega običajnega mednarodnega prava in s tem splošno sprejeta pravna pravila (Conforti 2005, 33–49). Pomemben del mednaordnopravne ureditve človekovih pravic je tudi SDČP.

Preambula SDČP je slavnostno besedilo, ki vsebuje besede, kot so človeška družina, človeštvo (*mankind*) in ljudstva oziroma narodi (*peoples*) (Splošna deklaracija človekovih pravic 1948, preambula). Del preambule, ki se glasi: ».../, da človek ne bi bil prisiljen zatekati se v skrajni sili

⁵⁶ Afriška listina človekovih pravic in pravic ljudstev, ki je bila sprejeta 27. junija 1981 in stopila v veljavo 21. oktobra 1986, predstavlja pravno in politično podlago za promocijo in varstvo človekovih pravic v Afriki v okviru Afriške unije (prej Organizacija afriške enotnosti). 21. oktober je tudi praznik človekovih pravic v Afriki. Dokument je pomemben del v mednarodnem pravu človekovih pravic in stoji ob boku Konvenciji o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin in Ameriški konvenciji človekovih pravic (Afriška listina človekovih pravic in pravic ljudstev 1981, preambula; Urad Visokega komisarja za človekove pravice 2008, 72–75).

⁵⁷ Verski fanatizem je radikalno prepričanje skupine ali posameznika o določeni ideološki temi, ki je lahko za družbo nevarna. Pri tem je potrebno poudariti, da je fanatizem psihološka lastnost posameznika ali skupine in ne določene religije (Engineer 1997, 701).

k uporabi zoper tiranijo in nasilje« (prav tam), se vsebinsko navezuje na pravico do upora proti nepravičnemu vladarju, ki jo omenjajo že starodavna besedila in avtorji⁵⁸ (Bronkhorst 2001, 17).

Nasprotniki univerzalnosti človekovih pravic, ki SDČP označujejo za 'zahodni' dokument, utemeljujejo svoje trditve s tem, da številna ljudstva, ki niso del 'zahoda' ali ki so bila pod kolonialno oblastjo, predvsem tista v podsaharski Afriki, leta 1948 niso bila zastopana v OZN (Glendon 2001, 224). Prav tako utemeljujejo svoje trditve s tem, da se je večina pravic pojavila predhodno v evropskih in ameriških besedilih, na podlagi katerih je John Humprey⁵⁹ pripravil izviren osnutek SDČP (Glendon 2001, 224–225). Toda ti argumenti ne držijo (Glendon 2001, 225). Drži, da velik del svetovnega prebivalstva leta 1948 ni bil zastopan v OZN, vendar je pri pisanju besedila SDČP sodelovalo mnogo zastopnikov različnih kultur (Glendon 2001, 225–226).⁶⁰

Relativno kratko besedilo SDČP vseeno zajema širok spekter pravic in ponuja pomemben univerzalni, mednarodni okvir in temelj človekovih pravic (Bronkhorst 2001, 22–23). Najmanj sporne človekove pravice v mednarodnem pravu so splošne človekove pravice, ki se nanašajo na integriteto posameznika (Bronkhorst 2001, 18) in zajemajo pravico do življenja, prepoved mučenja, pravno sposobnost posameznika, enakost pred zakonom, varstvo zasebnosti in varstvo pred diskriminacijo (Splošna deklaracija človekovih pravic 1948, 1.–12. čl.). Svobode, zajete v SDČP, se nanašajo na svobodo izražanja veroizpovedi in misli, združevanja. Pravica političnega udejanjanja posameznika zajema možnost aktivnega in političnega sodelovanja, to so na primer pravica biti izvoljen v okviru svobodnih volitev s tajnim glasovanjem, možnost upravljanja javne funkcije, pravica do državljanstva in enakopravnost moških in žensk, zaščita vloge družine (Splošna deklaracija človekovih pravic 1948, 13.–21. čl.). Pravica do poštenega in javnega sojenja s strani poštenega in neodvisnega sodišča varuje odnos med posameznikom in oblastjo (na primer

⁵⁸ Glej prvo poglavje.

⁵⁹ John Peters Humprey (1905–1995) je bil kanadski pravnik in zagovornik človekovih pravic, ki je najbolj prepoznaven prav po tem, da je avtor prvega osnutka SDČP (Historica Canada 2016).

⁶⁰ Tretji odbor je poleg Evropejcev in Američanov sestavljalo šest članov iz Azije (Kitajska, Indija, Pakistan, Burma, Filipini in Siam), devet predstavnikov t. i. islamskega sveta (Afganistan, Egipt, Iran, Irak, Pakistan, Savdska Arabija, Sirija, Turčija in Jemen), dve državi sta predstavljali temnopolto Afriko (Etiopija in Liberia) in šest predstavnic iz Evrope (Čehoslovaška, Poljska, Ukrajina, Jugoslavija, Belorusija in Sovjetska zveza) je zastopalo komunistični blok (Glendon 2001, 225–226).

kazensko pravo in domneva nedolžnosti) (Splošna deklaracija človekovih pravic 1948, 6.–11. čl.).⁶¹

Prvi poskus dopolnitve SDČP⁶² predstavlja Teheranska izjava iz leta 1968 (Bronkhorst 2001, 21), ki je bila sprejeta na prvi konferenci OZN o človekovih pravicah, ampak širše podpore ni prejela domnevno zaradi napetih okoliščin hladne vojne in posledične nezainteresiranosti 'zahoda' ter Sovjetske zveze (Ridder 2015). Izjava zajema problematiko apartheida, pravice žensk in otrok, načrtovanja družine in pismenosti (Končni akt mednarodne konference o človekovih pravicah 1968, Teheranska izjava). Prvič postane univerzalnost človekovih pravic neposredno predmet razprave, ki jo spodbudijo predvsem države 'vzhoda' (Vzhodna Azija in države z večinskim muslimanskim prebivalstvom, kjer vera oziroma določena interpretacija vere igra pomembno vlogo tudi pri političnem odločanju, kot je to primer v Savdski Arabiji) (Ghamidi 2015). Ridder (2015) označi teheransko konferenco za primer izkoriščanja tematike človekovih pravic v politične namene, ki temeljijo na kulturni relativnosti. Prav tako meni, da je to posledica prevlade nedemokratskih držav v telesih OZN, ki naj bi imele do človekovih pravic sovražen odnos (Ridder 2015). Šele na drugi konferenci o človekovih pravicah na Dunaju, ki se je je udeležilo 171 držav in 800 nevladnih organizacij, so se udeleženci uspeli dogovoriti o nadaljnji predanosti SDČP (Glendon 2001, 228–229) in s tem univerzalni lastnosti človekovih pravic.

Kritike univerzalnosti SDČP zajemajo kritike s strani vzhodnoazijskih držav, ki zatrjujejo, da SDČP ne posveča dovolj pozornosti družbenemu ravnotežju, ki ga je mogoče doseči preko racionalnih odnosov med vlado in državljani, starši in otroci ter starejšo in mlajšo generacijo. Prav tako poudarjajo prednost skupnosti pred posameznikom (Kühnhardt 1991, 267–270). Pomembna kritika prihaja tudi z afriškega kontinenta, kjer se same kritike osredotočajo na nezadostno pozornost posledicam kolonializma, nečloveških življenjskih razmer, mednarodnega izkoriščanja in zlorabe ter upoštevanja tradicionalnih odnosov različnih skupnosti, plemen in ljudstev v Afriki (Bronkhorst 2001, 22). S strani islamskega dela sveta prihaja predvsem kritika, da SDČP ne omenja

⁶¹ SDČP prav tako vsebuje kulturne, socialne in ekonomske pravice kot na primer pravice, ki se nanašajo na zaposlitev, socialno varnost, izobrazbo, bivališče, pravno pomoč in zdravstveno oskrbo, zaščito pred brezposelnostjo, brezplačno in obvezno izobraževanje na začetni stopnji ter pravico do počitka (Splošna deklaracija človekovih pravic 1948, 22.–27. čl.).

⁶² SDČP ni naslavljala perečih tem, kot sta dekolonizacija in ekonomski prepad med globalnim 'jugom' in 'severom'. Prav tako ni bilo dovolj volje pri promociji človekovih pravic s strani 'zahoda' oziroma dovolj volje za razvoj mednarodnih mehanizmov na temelju SDČP (Thompson 2013, 1–2; Ridder 2015).

boga oziroma ne priznava, da so pravice božjega izvora ter da morajo biti v skladu z njegovimi načeli, načeli prerokov in verskih oblasti. Vendar pa je kljub tem pomislekom SDČP široko sprejeta tudi s strani držav, ki sicer njeno vsebino in univerzalnost problematizirajo (Bronkhorst 2001, 22–23).

Ožja kritika relativistov, tj. kulturni relativizem,⁶³ problematizira univerzalnost SDČP kot dokument, ki temelji na 'zahodnih' filozofskih in zgodovinskih temeljih in ima malo skupnega z 'vzhodom'. Nekatero prakse naj bi v določenih kulturah veljale kot kršitve človekovih pravic, v drugih pa ne; gre za primere zažiganja vdov, smrtno kazen in genitalno obrezovanje žensk (Kühnhardt 1991, 229–234). Leta 1947 je, med pisanjem SDČP, Ameriško antropološko združenje izdalo izjavo, s katero so poudarili, da mora SDČP vsebovati določilo, ki zagotavlja pravico vsakega posameznika in skupnosti, da živijo v skladu z lastnimi tradicijami (Bronkhorst 2001, 24). S to dilemo se je, po sprejemu SDČP, ukvarjala skupina filozofov, ki so delovali v imenu Organizacije združenih narodov za izobraževanje, znanost in kulturo (*United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation* – UNESCO) in so po razgovoru s hinduističnimi, konfucijskimi, z islamskimi in evropskimi misleci prišli do zaključka, da so temeljne vrednote skupne tudi v državah, ki obravnavajo človekove pravice kot kulturno relativne (Glendon 2001, 222).⁶⁴

Ideja univerzalnosti človekovih pravic poudarja skupno človeštvo in dostojanstvo posameznika in ponuja minimalno rešitev za vse njegove tegobe (Glendon 2001, 233). Univerzalnost je pomembna za človekove pravice, ker s tem lahko premostimo tako imenovani koncept 'drugega' (*the Other*),⁶⁵ ki je bil v zgodovini pogosto podlaga za diskriminacijo, zatiranje in druga nečloveška ravnanja. V univerzalnosti človekovih pravic ni prostora za omenjeni koncept, ker smo vsi ljudje rojeni

⁶³ Za razumevanje relativistov, predvsem kulturnih relativistov, se moramo zavedati, da je lastnost, ki je unikatna določeni skupini, na primer kultura, pomemben del in gradnik identitete te skupine. Vsak dvom, ki se poraja o smotnosti določenih kulturnih značilnosti ali posebnih značilnosti skupine ali posameznika, ogroža to identiteto ali je vsaj razumljen, kakor da jo ogroža, kar seveda sproži odpor (Kymlicka 2007, 80–81).

⁶⁴ Ideja univerzalnosti človekovih pravic poudarja skupno človeštvo in dostojanstvo posameznika in ponuja minimalno rešitev za vse njegove tegobe (Glendon 2001, 233).

⁶⁵ Koncept drugega postavlja nam drugačno osebo kot del naše identitete. Razlikovanje drugega glede na njegovo podobo (telo) in osebnost predstavlja ključen koncept v grajenju naše lastne podobe in identitete. Del naše identitete predstavljata tudi kultura in družba, v kateri živimo, kar v pomenu omenjenega koncepta pomeni, da nekdo, ki ne deli teh družbenih in kulturnih lastnosti, predstavlja 'drugega' (*the Other*), ki je nam tuj. Koncept predstavlja nevarnost, saj je lahko zlorabljen in razčloveči 'drugega', kar lahko predstavlja moralno opravičilo za zločinska dejanja kakor na primer genocid (Engelund 2016).

svobodni in enakopravni, kjer so naša človeškost in človečnost ter dostojanstvo podlaga za varstvo iz naslova človekovih pravic (Markowitz 2004, 333–335). Univerzalnost in relativnost se glede pravičnosti in demokracije, ki sta pomembna koncepta za uresničevanje človekovih pravic, tudi razlikujeta (Bronkhorst 2001, 26–27). Kljub temu da SDČP zagotavlja široko univerzalno podlago za človekove pravice, mora njihovo izvrševanje in upoštevanje priti od spodaj, kar pomeni, da morajo ljudje občutiti učinek človekovih pravic v lokalnem okolju in tudi tu se pojavljajo možnosti za razhod med konceptoma univerzalnosti in relativnosti (Ife in Fiske 2006, 301–303).

Relativnost človekovih pravic ima tu široko vsebinsko paleto, iz katere lahko črpa določene kritike in trditve. Na drugi strani pa prav univerzalnost omogoča večjo stopnjo pravičnosti v smislu enakopravnosti in različnih možnosti zagotavljanja pravičnosti (Bronkhorst 2001, 27). Demokracija igra ključno vlogo v mednarodnih pogodbah človekovih pravic. Domneve glede svobode, ki se navezujejo na človekove pravice, so lahko uresničene skozi obliko demokracije, ki predpostavlja svobodo izražanja, pravico političnega sodelovanja in sodelovanja v javnih zadevah, volitve s tajnim glasovanjem in zagotavljanje pravic manjšinam oziroma njihovim pripadnikom (prav tam).

Kritike univerzalnosti SDČP in pravic, ki izhajajo iz nje, predstavljajo tudi liberalni in komunitarni misleci. Liberalci zagovarjajo nujnost in obveznost varstva človekovih pravic kot najpomembnejši temelj za pravično delovanje demokratične skupnosti. Na drugi strani komunitarci zatrjujejo, da pretirano poudarjanje pomena pravic vodi v sebičnost posameznika in zasledovanje izključno lastnega interesa. Skupnost potrebuje člane, ki so se voljni odreči določenim lastnim interesom za dobro širše skupnosti (Bronkhorst 2001, 27). SDČP naslavlja argumente obeh strani s tem, ko predvidi zaščito državljanskih pravic in pravico do družbene in mednarodne ureditve, v kateri je mogoče udejanjiti pravice in svoboščine iz SDČP (Splošna deklaracija človekovih pravic 1948, 2., 8. in 28. čl.).

Univerzalnost človekovih pravic ne izvira toliko iz koncepta naravnega prava ampak bolj iz univerzalnega konsenza glede veljave človekovih pravic. Človekove pravice so v tem smislu pravice in dolžnosti, ki imajo v družbi določeno stopnjo konsenza o njihovi veljavi in so utemeljene na dejstvu, da prispevajo k skupnemu dobremu oziroma k dobremu globalne družbe (Boucher 2011, 768). Politični poboji, arbitrarna pobijanja in genocid so univerzalno prepovedani v SDČP in konvencijah, ki se navezujejo na mednarodno kazensko pravo v sklopu obravnave zločinov proti

človeštvu (Bronkhorst 2001, 27–28). Na drugi strani je ukinitvev smrtne kazni spornejša. Njeni nasprotniki trdijo, da smrtna kazen jasno krši prepoved mučenja in pravico do življenja, a na drugi strani SDČP ne določa, kdaj točno se življenje prične, kar zagovorniki uporabljajo tudi kot argument v prid splavu (Bronkhorst 2001, 28). Nekatere mednarodne konvencije so bile dopolnjene z opcijskimi protokoli, ki vključujejo prepoved smrtne kazni, na primer: Konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin,⁶⁶ Ameriška konvencija o človekovih pravicah⁶⁷ in Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah.⁶⁸ SDČP predstavlja pomemben temelj za našete mednarodne pogodbe in postavlja kriterije ter oblikuje načela, ki so potem tudi povzeta v drugih mednarodnih pogodbah človekovih pravic (United Nations 2017).

Univerzalnost človekovih pravic v SDČP je pomembna tudi zaradi diskriminacije oziroma prepovedi diskriminacije na podlagi rojstva, barve kože, jezika, rase, osebnega prepričanja, religije in verovanja, spola, družbenega statusa in izvora (Splošna deklaracija človekovih pravic 1948, 2. čl.).⁶⁹ Diskriminacija je tesno povezana s pojmom dostojanstva. Na primer, diskriminacija žensk na podlagi družbenega (*gender*) spola posega v njihovo telesno celovitost in jim ne omogoča enakopravnega javnega in zasebnega udejstvovanja v vsakodnevem življenju (Njoya 2016, 3). Prepoved diskriminacije zagotavlja enakopravnost moških in žensk, etničnih manjšin, lezbijk, gejev, biseksualcev, queerseksualcev in transseksualcev (LGBTQ+) ter drugih. Enakopravnost se nanaša na enakopraven dostop do trga dela, možnosti, družbenega in političnega udejstvovanja (prav tam).

2.3 Vloga države (ustave) pri uresničevanju človekovih pravic

Razlikovanje med človekovimi pravicami in svoboščinami izvira iz razvoja naravnega prava, države in družbene pogodbe. Človek naj bi bil v domeni svoboščin suveren in v sklopu družbene

⁶⁶ Konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin, ki je stopila v veljavo 3. septembra 1953, predstavlja mednarodni dokument o zaščiti in zagotavljanju pravic ter temeljnih svoboščin v Evropi. Velja za pomemben dosežek Sveta Evrope (Konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin 1953, preambula).

⁶⁷ Ameriška konvencija o človekovih pravicah, ki je znana tudi kot Pakt iz San Joséja, je stopila v veljavo 18. julija 1978 in zagotavlja spoštovanje človekovih pravic in družbene pravičnosti (Ameriška konvencija o človekovih pravicah 1978, preambula).

⁶⁸ Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah je stopil v veljavo 23. marca 1976 in predvidi večjo zaščito državljanskih in političnih pravic posameznikov, med drugimi pravico do življenja, svobodo veroizpovedi, svobodo govora in pravico zborovanja (Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah 1976, 6., 18., 19. in 21. čl.).

⁶⁹ Diskriminacija ima lahko močno negativno vlogo, ko razlike med ljudmi preprečujejo njihov enak dostop do človekovih pravic in ko diskriminacija krši človekove pravice s tem pa negativno vpliva na človekovo dostojanstvo. V tem smislu je SDČP temelj za upravljanje multikulturne družbe (Bronkhorst 2001, 29).

pogodbe naj ne bi bil izpostavljen nadzoru države. Vseeno pa država vpliva na človekove svoboščine, saj je ona tista, ki omogoča družbeno okolje, v katerem se lahko izvajajo. Država z njenim pravnim in političnim redom je nujna za zagotavljanju zaščite in prostora za uresničitev človekovih pravic. Človekove pravice, zapisane v ustavi, predvidevajo večjo sistemsko varnost in so pomembne tudi, ker omejujejo oblast in strogo določajo kdaj je represivna vloga države upravičena (Loveland 2012, 588–589). Ustava je temeljni akt, ki ga ni lahko spreminjati posebno, ko govorimo o togi ustavi, kar prepreči v določeni meri zlorabo oblasti. Prav tako človekove pravice v ustavi odražajo družbeno moralno usmeritev in odnos do svobode in posameznikove neodvisnosti ter temeljne družbene vrednote (Grad, Kaučič in Zagorc 2016, 699).

Sistem mednarodnega varstva človekovih pravic državo kršiteljico skuša v okviru, ki so jih dorekle države, prepričati ali prisiliti, da izpolni svojo obveznost bodisi z upoštevanjem lastnega pozitivnega prava, ki je v skladu z mednarodnimi normami, bodisi tako, da mednarodne norme sprejme v svoj pravni sistem, če že norma ne velja neposredno (Stearns 2012, 166–168).⁷⁰ Pomemben konstitutivni dokument države je ustava, ki bistveno določa obliko in notranjo ureditev določene države. Prav tako je pomemben del ustavnega prava, čigar viri so pravni in politični akti, ki urejajo temeljna pravila družbenega sožitja in delovanja ustroja države. Ustavno besedilo tako predstavlja bistvene lastnosti in politične ter kulturne usmerjenosti določene države (Teršek 2014, 180–181).

Ustava, kakor jo poznamo danes, je značilna za novejše, moderne države, sicer pa lahko v vsebinskem smislu govorimo o ustavi že v antičnih časih (Lešnik 2000, 21). Potreba po pisani ustavi se močneje pojavi v 13. stoletju v fevdalni Angliji, ker naj bi omejevala državno oblast, državljanom pa zagotavljala določene pravice. Iz ideje omejevanja vladarjeve oblasti se porodi ideja konstitucionalizma, ki se navezuje tudi na idejo naravnega prava, teorijo o družbeni pogodbi (Lešnik 2000, 41–42). Zgodovinsko gledano so bili viri ustavnega prava predvsem ustavni običaji, ki predstavljajo vire ustavnega prava v materialnem in ne formalnem pomenu besede (Grad, Kaučič in Zagorc 2016, 41–42). Ustava se, v formalnem pomenu besede, pojavi po prvi svetovni vojni,

⁷⁰ V tem pogledu človek ni samo objekt mednarodnega prava, ampak je tudi njegov subjekt, torej nosilec pravic in dolžnosti posredno in neposredno. Na primer načela kazenskega prava zahtevajo individualno odgovornost, ki jo lahko pripišemo samo posamezniku, ki je v danem primeru kršil tudi človekove pravice s tem, ko je zagrešil kaznivo dejanje, ki je pregonljivo tudi v mednarodnem prostoru oziroma znotraj mednarodne jurisdikcije tribunala ali organizacije (Dinstein 1975, 1025–1029).

deloma že leta 1778 v ZDA in na evropski celini v času francoske revolucije (prav tam). Tako lahko vidimo, da je začetek ustavnega razvoja ustave na 'zahodu', kljub temu da so obliko ustave, tako imenovano moderno ustavo, kakršna se je razvila na 'zahodu', prevzele tudi države na 'vzhodu'.

Vsebina ustav novonastalih držav je morala tvoriti novo nacionalno identiteto v večkulturni državi, preprečiti represijo in zagotoviti enakomeren razvoj, zagotoviti demokratična načela ter zmožnost upravljanja (Ghai 1993, 718). Omenjene naloge so problematične, ker so lahko tudi kontradiktorne. Na primer, tradicija je lahko v sporu z moderno idejo enakosti, ekonomski razvoj lahko povzroči različne spore s tem, ko spodbuja konkurenco za delovna mesta in redke vire, kar nakazuje na pomembno vlogo ustave za stabilnost v družbi. Vloga ustave se različno odraža tudi v državah tretjega sveta. Na 'zahodu' so države uživale relativno avtonomijo v odnosu do mednarodnih sil ali sil tujih držav, kar je omogočilo civilni nadzor nad družbo in institucionalizacijo ter razpršitev moči. Na 'vzhodu' je zaradi kolonialnih praks 'zahoda' civilna družba šibkejša in je zato posledično težje nadzorovati politično moč in oblast (Ghani 1993, 718).

Najpomembnejši vir modernega ustavnega prava je prav ustava, ker določa pravice in svoboščine posameznika. Poleg tega ureja državno ureditev in oriše tudi položaj države v mednarodni skupnosti ter zavzema najvišje mesto v hierarhiji pravnih aktov v državi (Teršek 2014, 393–397). Ustava v liberalnem smislu predstavlja dokument, ki temelji na suverenosti ljudstva, predvidi odgovornost oblasti do ljudstva skozi različne institucije in procese, na primer svobodne, tajne volitve, vezane na trajanje mandata funkcionarjev (Grad, Kaučič in Zagorc 2016, 45).⁷¹

Državna ureditev, ki je določena v ustavi, pa je lahko tudi drugačna in temelji na popolni oblasti enega vladarja ali ene kolektivne oblasti. Državni aparat je v tem primeru samo podaljšek skoncentrirane moči samodržca, ki ne tolerira nobene opozicije njegovi moči (Ghai 1993, 717). Posledično ni jasne razmejitev med javno in zasebno družbeno sfero. Tako ustavna ureditev (moderna ustavna ureditev) države še ne pomeni demokratičnosti ali spoštovanja oziroma uresničevanja človekovih pravic. Zanikanje legitimnosti človekovih pravic v tako urejenih državah je tudi posledica želje diktatorskih režimov po zadržanju oblasti v svojih rokah (Ghai 1993, 717).⁷²

⁷¹ Ključno je omejevanje oblasti in določanje razmerja med ljudstvom in oblastjo ter oblastnimi organi samimi, kot na primer mehanizem zavor in ravnovesij (checks and balances). Ključni varuh prava postane sodstvo, ki mora zagotavljati, da se izvršna veja oblasti vede v skladu z načelom zakonitosti in ustavnosti (Alston in Steiner 1996, 711).

⁷² Vloga človekovih pravic je v nekaterih delih 'vzhoda' zmanjšana zaradi ideologije modernizacije in razvoja, ki sta ob osamosvojitvi izpod kolonialne oblasti upravičevala postransko vlogo ali zanikanje človekovih pravic in omogočila koncentracijo moči določene oblasti (Ghani 1993, 718–719).

Samodržci potrebujejo legitinost katero pogosto črpajo prav iz določene ideologije, ki je prav tako pomembna pri nastajanju oziroma oblikovanju določene države (prav tam). Primeri vloge ideologije pri tvorjenju države in posledično vloge ideologije pri pisanju ustave obstajajo tudi izven Azije:⁷³ na primer, islamska revolucija v Iranu je spodbudila nekatere muslimane po svetu, da ustanovijo državo, ki temelji na islamskih načelih, ki izvirajo iz Korana. Okrepitev političnega islama v omenjenem primeru je tudi posledica dominantnosti 'zahoda' in neuravnoveženega razvoja in napetosti med modernizacijo, koncentracijo in sekularizacijo javne moči. To naj bi pravilo ma vodilo v manj demokratično družbo ali državo, kar je razvidno že iz ustavnega besedila (Ghani 1993, 719).

Vendar ustava ne predstavlja samo ideološke, ekonomske, družbene, politične in kulturne opredelitve ljudi pod njeno jurisdikcijo ampak tudi stik med mednarodnim in nacionalnim pravnim redom. Mednarodno pravo je tisto, ki določa veljavnost mednarodno pravnih pogodb, tj. kdaj in kako postane določena pogodba zavezujoča za določeno državo v razmerju do sopogodbenic. Prav tako določa, kakšne bodo, če bodo, sankcije za kršitev pogodbe. Bolj specifično to stori notranji pravni red države pogodbenice, ki določi v svojem pravnem redu, ki temelji na ustavi, kako bo uresničevala zavezujočo naravo določene ratificirane mednarodne pogodbe. Na primer, ko vsebina oziroma norma mednarodne pogodbe, ki zagotavlja določeno človekovo pravico, postane del notranjega pravnega reda, sodniki in drugi državni uradniki zagotovijo posamezniku pravico iz naslova mednarodne pogodbe tudi državljanom druge države, ki se nahajajo na njenem ozemlju. Tako državni pravni red dopolni pomanjkljiv mednarodni red izvrševanja norm (Leary 1982, 726).⁷⁴

V primeru, da države ne implementirajo norm, ki izvirajo iz ratificirane mednarodne pogodbe, to škodi državnemu ugledu (Leary 1982, 726). Zakonodajni postopek se razlikuje od postopka ratifikacije, ker praviloma zakone oziroma zakonske norme sprejema zakonodajno telo države po opravljeni obravnavi vsebine norme (Leary 1982, 726–727). Zato je za uresničevanje človekovih

⁷³ Pomembnejši vir legitimosti predvsem v Aziji in ne toliko v Afriki predstavlja religija, natančneje islam. Versko prepričanje je ključni povezovalni faktor, ki predstavlja tudi pomemben del posameznikove identitete (Ghani 1993, 719).

⁷⁴ Na kakšen način bo določena država prenesla mednarodno normo v notranji pravni red, če je to potrebno, je njena diskrecijska pravica. Metoda, s katero država prenese normo v notranji pravni red, je ustavno določena metoda. Mednarodna skupnost kateri, primanjkujejo prisilne, pravne, metode implementacije norm, se pogosto nanaša na ustavni red posameznih držav, kako učinkovito implementirati določeno mednarodno pogodbo (Hope 2016, 197–201).

pravic v določeni državi, poleg same prisotnosti človekovih pravic v ustavi, pomembna tudi organizacija določene države, tj. kakšno moč ima ljudstvo pri nadzoru nad vejami oblastni in sprejemanju zakonov (na primer ljudska iniciativa).

Posameznik, ki je nosilec človekovih pravic, se lahko pravno sklicuje na določbe mednarodne pogodbe v državah, katerih pravni red predvideva neposredni prenos mednarodnih norm v notranji pravni red, ko tako določa mednarodna pogodba in ko ima utemeljen razlog za takšno sklicevanje (Hoffmann-Riem 2016, 129).⁷⁵ Pri kršenju človekovih pravic kot univerzalnih norm niso predvidene 'le' pravne možnosti. V primeru, da država ne zagotovi skladnosti notranjega pravnega reda s človekovimi pravicami, lahko postane država kršiteljica. Država kršiteljica postane tudi v primeru, ko mednarodne pogodbe veljajo neposredno in določena država krši določila takšne mednarodne pogodbe (prav tam).

Poleg političnih sankcij so lahko kršitve sankcionirane tudi pravno s strani medvladnih organizacij oziroma njihovih teles, na globalni ali regionalni ravni, če je tako določeno v mednarodni pogodbi ali v primeru, da je določena norma postala del mednarodnega običajnega prava (Alston in Steiner 1996, 811). Takšen način naslavljanja kršitev je vertikalni način, kar pomeni, da pritiski za uresničevanje določil sporazuma prihajajo s strani mednarodne ali regionalne organizacije 'nad' državo - na primer Evropsko sodišče za človekove pravice (ESČP),⁷⁶ pri čemer je potrebno poudariti, da ima ESČP vnaprej jasno določene pristojnosti (prav tam).

Mednarodna skupnost pozna tudi horizontalni način naslavljanja kršitev, kar pomeni, da država (ali skupina držav) sama izvaja pritiske nad državo kršiteljico človekovih pravic. Pritiski se kažejo predvsem v obliki bojkota ali embarga, pogojevanja pomoči na področju varnosti, pogojevanja razvojne pomoči ter pogojevanja trgovine po načelu največjih ugodnosti (*most-favored-nation state clause*) v odnosu do človekovih pravic. Država, ki izvaja takšne pritiske z namenom prisiliti državo kršiteljico k spoštovanju človekovih pravic, tako postane del večslojnega mednarodnega

⁷⁵Univerzalnost človekovih pravic se, ožje gledano, odraža tudi v mednarodnem kazenskem pravu, bolj natančno v jurisdikciji mednarodnih kazenskih tribunalov in opredelitvi kaznivih dejanj, krivde, odgovornosti in sankcije. Storilci kaznivih dejanj mednarodne kazenske narave so lahko posamezniki, ki so osebno kazensko odgovorni in zanje velja načelo subjektivne identitete in načelo objektivne vezanosti (Alston in Steiner 1996, 1021–1022).

⁷⁶ ESČP lahko obravnava pritožbe v civilnih in kazenskih primerih proti institucijam javnega prava in državi. Sodišče temelji na Konvenciji o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin, iz katere izhajajo pogodbene obveznosti držav pogodbenic (Konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščinah 1998, 27.–38. čl.; Ministrstvo za zunanje zadeve 2017a).

sistema zagotavljanja človekovih pravic (Alston in Steiner 1996, 811). Sankcioniranje države kršiteljice človekovih pravic predpostavlja univerzalnost norme človekovih pravic oziroma to, da so človekove pravice vrednota, ki je skupna vsem ljudem in narodom (Morgenthau 1984, 813).

V tem pogledu lahko mednarodni koncept človekovih pravic predstavlja grožnjo notranjemu redu diktatorskih oziroma avtoritativnih režimov, ampak ne nujno zgolj zaradi zavezujočih splošnih načel mednarodnega prava, morda celo zlasti zaradi legitimnosti, povezane s pričakovanjem v mednarodni skupnosti, da so človekove pravice temeljna vrednota (Hoffmann-Riem 2016, 128–131). To pa pomeni, da ustvarjajo pričakovanje, da jih je potrebno spoštovati (ne samo zaradi njihove zavezujoče narave – torej tistih, ki so pravno zavezujoče). Na primer prepoved diskriminacije na podlagi rase, etničnosti, veroizpovedi ali spola lahko močno spremeni ekonomske in družbene odnose v družbi in posledično vpliva na politično moč oblasti. Zaščita pravice do svobodnega govora, izražanja in združevanja opolnomoči civilno družbo, da na primer ukrepa proti arbitrarnim državnim odločitvam in da spremeni oblast ter celo vpliva na ustroj države preko sprememb ustave (Steiner 1991, 155).⁷⁷

Pomemben vidik ustavne demokracije oziroma spoštovanja človekovih pravic je tudi to, da vsaj v teoriji argument spoštovanja človekovih pravic prevlada nad demokratično voljo večine (Grad, Kaučič in Zagorc 2016, 698–699). Človekove pravice so lahko pomemben del nacionalne identitete, še posebej v državah, ki so prešle iz avtoritarnega v demokratični sistem. Človekova pravica posameznika pomeni, da oblast in družba zagotavljata njegov ali njen obstoj, telesno celovitost in osebnostne lastnosti ter delovanje (Loveland 2012, 588).

Država, ki predstavlja pogodbeno skupnost ljudi, naj omogoča okolje, kjer bodo lahko ljudje varno sobivali. S tem namenom so se ljudje pripravljene odreči določeni suverenosti in jo prenesti na vladajočo oblast, ki predstavlja avtoriteto države oziroma iz nje črpa legitimiteto za represivno oblast na primer kazenskega sistema (Loveland 2012, 588; Grad, Kaučič in Zagorc 2016, 701).⁷⁸

⁷⁷ V tem pogledu lahko boj za človekove pravice predstavlja boj za oblast oziroma moč. Tako je bila v primeru Južnoafriške republike zahteva po načelu 'ena oseba, en glas' videna s strani opozicije kot izziv njihovi oblasti, podobno kot je bila tudi na primer v Sovjetski zvezi zahteva po političnemu pluralizmu (Steiner 1991, 157).

⁷⁸ Znotraj pravnega sistema države to pomeni, da naj bi pravice omogočale posamezniku, da jih uveljavlja tako, da vloži pravovarstveni zahtevek iz naslova kršitve oziroma da mu je omogočena pravica do tožbe in izvršbe. Pravice so v tem pomenu ključna sestavina v odnosu med posameznikom in državo, ki zagotavljajo posamezniku, ki je v tem odnosu samostojen, pravne možnosti za uveljavljanje pravnega varstva določenih pravic. Mnoge ustave označijo svoboščine s pojmom političnih in osebnostnih pravic (Teršek 2014, 406–408).

Kljub temu da naj bi na 'vzhodu' prevladovale pravice bolj kot državljanska dolžnost, tj. dolžnost posameznika do skupnosti, tudi v 'zahodni' pravni teoriji nekateri poudarjajo dolžnost. Georg Jellinek (Grad, Kaučič in Zagorc 2016, 701) tako pripiše pravicam tudi pasivni status, iz katerega za posameznika ne izhaja nobena pravica ampak zgolj dolžnosti. V tem pomenu lahko država od posameznika zahteva upravljanje določenih dolžnosti, ki so namenjene skupnemu dobremu (Grad, Kaučič in Zagorc 2016, 701).

3 Odnos izbranih držav do človekovih pravic

Cilj tretjega poglavja je analizirati vsebino ustav izbranih držav in to primerjati s poročilom izbrane nevladne mednarodne organizacije ter s tem razbrati stanje glede univerzalnosti in relativnosti človekovih pravic v določeni državi. Iz analize ustav izbranih držav je mogoče razbrati kulturno, politično in mednarodno naravnost določene države oziroma njene ureditve, ki lahko deloma predstavlja tudi relativno razumevanje vloge človekovih pravic. Na drugi strani je država še vedno del mednarodne skupnosti in s tem zavezana določilom SDČP ter univerzalni veljavi norm človekovih pravic. Tako analiza ustavnega besedila izbranih držav nudi vpogled v politično in kulturno ozadje določene države in prav tako poda delno sliko odnosa do človekovih pravic. Analizo bo sestavljalo tudi poročilo mednarodne nevladne organizacije za vsako državo, ki predstavlja kontrast ustavnemu besedilu saj se omenjena organizacija ravna po besedilu SDČP oziroma ne po besedilu ustave izbrane države. Iz analize poročil bo mogoče razbrati (ne)uresničevanje človekovih pravic v določeni državi v določenem obdobju, ki zajema poročila vseh izbranih držav. Poročila so omejena na obdobje 2015, saj analiza ni posvečena neposredno aktualnim kršitvam človekovih pravic določene države, ampak razlogom za morebitno kršenje človekovih pravic, ki bi lahko izvirali iz relativnega pojmovanja človekovih pravic.

Poglavje je sestavljeno iz treh podpoglavij in vsako je posvečeno analizi ustavne materije posamezne izbrane države, in sicer Ljudske republike Kitajske iz leta 1982 z amandmaji do leta 2004, Savdske Arabije z amandmaji do leta 2005 in Združenih držav Amerike z amandmaji.

Kot uvod v analizo posamične ustave bo služila kratka zgodovinska analiza nastanka posamične izbrane ustave, iz katere bo mogoče razbrati politične, zgodovinske in kulturne okoliščine nastanka posamezne izbrane ustave. Kulturno ozadje bo razbrano iz samega besedila ustave, na primer iz preambule in ustavnih določb, ki jasno kulturno opredelijo posamezno določbo. V ta namen bom analiziral ustavo z vidika vsebine in pomena posamičnih členov, ker bo tako razviden odnos

določene ustavno urejene skupnosti do razmerja med posameznikom in državo, politično opredelitvijo države, vlogo človekovih pravic v posamezni državi, morebitne kulturne vplive in prevladujoče ustavne vrednote posamezne izbrane države. Prav analiza členov ustave in poročil mednarodne nevladne organizacije glede stanja človekovih pravic izbrane države do leta 2015, bo služila kot pomemben del odgovora za zastavljeno raziskovalno vprašanje, kako se relativnost in univerzalnost človekovih pravic odraža na državni (ustavni) ravni. Analiza bo temeljila tudi na sekundarnih virih.

3.1 Ustava Ljudske republike Kitajske iz leta 1982 z amandmaji do leta 2004

Ker ustava ni samo proizvod pravne misli, ampak je odraz družbe v nekem času pod vplivom zgodovine, kulture in mednarodnih odnosov, kjer naštetih dejavniki vplivajo na njeno vsebino, v primeru Kitajske analiza ustave ne more zaobiti pomembne vloge Komunistične stranke Kitajske (v nadaljevanju Komunistična stranka). Ustava, ki v Kitajskem političnem prostoru igra osrednjo vlogo, ni zanemarila poudarjanja pravic in dolžnosti ljudi (Chongde 2016). Pomemben del kitajskega ustavnega razvoja sega v leto 1934, ko so v provinci Jianxi sprejeli ustavo. Vsebina ustave je bila močno pod vplivom marksistične ideologije in komunizma, saj je poudarjala pravice delavcev, vojakov, kmetov in vseh njihovih družin, ne glede na spol, etnično pripadnost ali vero. Izstopale so pravice do dela, nadzora, izobrazbe, svobode govora in veroizpovedi. Ustava je posvečala poseben del zakonski zvezi, zaščiti pravic žensk, predvsem v povezavi s političnim, z ekonomskim in s kulturnim udejstvovanjem (prav tam).

Nadaljnji ustavni razvoj je bil močno pod vplivom 2. svetovne vojne, predvsem japonske okupacije. Dokument iz province Shaanxi-Gansu-Ningxia iz leta 1941, katerega je potrdila komunistična stranka, je določil, da morajo biti zagotovljene politične, človekove in lastninske pravice. Prav tako sta bili ponovno izpostavljeni svoboda govora in medijev. Gledano v zgodovinskem kontekstu, so se pravice nanašale na ljudi, ki niso bili Japonci oziroma v tistem času okupatorji (Chongde 2016).

Naslednje pomembno leto je bilo leto 1946, ko so v ustavo vključili poglavje, ki se je navezovalo izključno na pravice ljudi. Pravice so vključevale pravico ljudi do zaščite pred revščino, zaščite pred boleznijo in neznanjem, pravico do samoobrambe in pravico do odstavitve oziroma obtožbe nevestnega javnega uslužbenca (Chongde 2016).

Z vidika človekovih pravic se večji premik zgodi leta 1954 s sprejetjem ustave, ki se je v večji meri posvečala človekovim pravicam. Ustava je zajemala pravice in dolžnosti državljana, pravico do enakopravnosti, svobode govora, aktivno in pasivno volilno pravico, pravico do veroizpovedi, pravico do zborovanja in protestiranja, pravico do spoštovanja osebne svobode, pravico do spoštovanja bivanjskega prostora ter enakopravnost žensk in moških (Chongde 2016).

Kitajska ustava pred letom 1982 in četrtem amandmajem ni omenjala človekovih pravic in svoboščin, ampak je poudarjala pravice in dolžnosti državljana, politične, ekonomske in kulturne pravice (He 2010, 51). Tudi ustavna materija v povezavi s človekovimi pravicami je v letih 1975 in 1978 z novima ustavama pod vplivom družbenih in političnih okoliščin omejila človekove pravice in svoboščine ter njihov prostor v ustavi (prav tam). Ustava, ki je danes v veljavi in izvira iz leta 1982, povrne ustavno določilo, ki je izostalo iz ustav iz let 1975 in 1978, in sicer to, da so vsi ljudje enaki pred zakonom (Chongde 2016). Komunistična stranka, kontekst družbe in čas, v katerem je določeno ustavno besedilo nastajalo so bistveno vplivali na vsebino ustavnih besedil na primer poudarjanje pravic delavcev, kot posledica marksistične ideologije na katerem komunistična stranka temelji ali pa izvzetje Japoncev kot nosilcev človekovih pravic zaradi njihove vloge okupatorjev (He 2010, 51; Chongde 2016).

Moderna ustava iz leta 1982 predstavlja načela socialistične demokracije. Ustava se začne z relativno dolgo preambulo, ki izpostavlja zgodovinski razvoj naroda in poudarja, da je Kitajska eden izmed narodov z najstarejšo zgodovino na svetu. Preambula opisuje zgodovinski razvoj vse od fevdalne Kitajske do moderne postrevolucionarne Kitajske. Pomembni poudarki preambule so boj proti imperializmu, fevdalizmu in birokratskemu kapitalizmu. Ideološki odnos do narodnih manjšin je prav tako mogoče opaziti v preambuli na mestih, ko se besedilo nanaša na kitajsko ljudstvo vseh narodnosti, kjer je poudarjeno eno kitajsko ljudstvo. Močan poudarek je na gospodarskem in kulturnem napredku, ki je posledica revolucije (Preambula ustave Ljudske republike Kitajske 1982).

Prvo poglavje se nanaša na splošna načela, ki opredeljujejo državno in politično ureditev. Splošna načela ustrezajo socialistični ureditvi pod demokratičnim vodstvom ljudske diktature, ki temelji na zavezništvu delavcev in kmetov. Vsebuje tudi določilo, ki izrecno prepoveduje in posledično kriminalizira, sicer s splošnim izrazom, sabotazo socialističnega sistema (Ustava Ljudske Republike Kitajske 1982, 1. čl.) Prisoten je močan državotvorni element, ki štiti oblast in izpostavi

socialistično ozadje ustave. Glede pravic narodnih skupnosti ustava zagotavlja enakopravnost med vsemi narodnostmi in izrecno prepove kakršnokoli odcepitev. Torej je ponovno poudarjena državotvornost in enovitost Kitajske. Predvidi tudi regionalno avtonomijo in hkrati tudi to, da so avtonomne regije neodtujljivi sestavni del države. Tudi na tem mestu je poudarjena državotvornost in enovitost Kitajske. Zagotovljena je pravica narodnih skupnosti (kolektivne pravice) do svoje kulture in običajev, ampak pravice narodnih skupnosti niso tako poudarjene, kot je celovitost države (Ustava Ljudske republike Kitajske 1982, 4. čl.).

V nadaljevanju ustava določa ideologijo pravnega sistema, ki je socialistična, gospodarski sistem, ki je voden s strani države, in pravice kmečkega delovnega prebivalstva do rabe zemljišč za kmetijske namene z namenom državne in družbene rasti. Ponovno je izpostavljena vloga države, ki jasno določa smernice razvoja oziroma koristi razvoja, ki mora biti v korist družbe in države (Ustava ljudske republike Kitajske 1982, 5.–8. čl.) Prav tako je pomembna vloga države poudarjena pri urejanju odnosa med javnim in zasebnim sektorjem ter pri urejanju lastništva nad naravnimi viri, ki je v celoti državno. V ustavi je mnogokrat poudarjeno (prav tam, 4., 9. in 11. čl.), da državno pomeni v lasti celotnega ljudstva, tudi v primeru lastništva nad naravnimi viri in zemljo. Ureja lastninsko pravico posameznika, v katero se država ne sme vmešavati, razen iz razloga javnega interesa, za katerega že ustava predvidi morebitno kompenzacijo (prav tam, 13. čl.). Postavi tudi zahtevek, da morajo vsi uporabniki zemlje to uporabljati in z njo razpolagati racionalno (prav tam). Torej vsebina ustave na eni strani poudarja pomembnost celovitosti države ter socialistično ideologijo, na kateri njen ustroj temelji. Na drugi strani pa vseeno poudari pomembnost oziroma absolutnost lastninske pravice.

Vsebina ustave se v nadaljevanju navezuje na dolžnost države, da zagotavlja spodbudno delavsko okolje in uveljavlja načela socialistične tržne ekonomije, in jasno določi meje pristojnosti državnih in zasebnih gospodarstev. Določa tudi odnos do tujih podjetij in naložb, dolžnost države, da zagotovi kulturni razvoj in razvoj naravoslovnih in družboslovnih znanosti (Ustava Ljudske republike Kitajske 1982, 14.–20. čl.). Ustava zagotavlja podlago za razvoj medicine, tako tradicionalne kitajske kot klasične medicine, razvoj umetnosti in kulture. Natančno določa tudi cilj kulturnega in širše družbenega razvoja, ki ga predstavlja socialistična duhovna (*spiritual*) civilizacija. Na tem delu ustave lahko razberemo povezavo z vsebino preambule, tj. zgodovino Kitajske, ki poudarja duhovnost. Poudarja ljubezen do domovine, ki se kaže predvsem s

predanostjo socialistični ureditvi, kolektivizmu, domoljubju, komunizmu (prav tam, 24. čl.). V tem delu ustava jasno poudari ponovno ideološko naravnost ter ponovno pomembnost države. Država promovira načrtovanje družin (*family planning*) in ščiti bivanjsko okolje tudi v širšem ekološkem smislu. Ponovno je poudarjeno, da je kakršnokoli delovanje proti načrtovani družbeni in državni ureditvi kriminalno delovanje (Ustava Ljudske republike Kitajske 1982, 21.–29. čl.). Močna prisotnost države ni samo v proizvodnih in gospodarskih delih družbe, ampak ustava jasno določa tudi druge ideološke smernice razvoja družbe (poleg socializma), kot sta razvoj znanosti in medicine. Ponovno izpostavi pomembnost države in nezakonitost kakršnegakoli delovanja proti začrtani ureditvi.

Drugo poglavje Ustave je posvečeno temeljnim pravicam in dolžnostim državljanov. Ustava zagotavlja enakost državljanov pred zakonom. V nadaljevanju se vsebina nanaša na pravico polnoletnih oseb do volitev in kandidature, ne glede na spol, raso, narodnost, poklic, družinsko ozadje, versko pripadnost, izobrazbo, ekonomski status, razen za osebe, ki so jim politične pravice na podlagi zakona odvzete.⁷⁹ Volilno pravico torej država omejuje in glede na to, da država v ustavi poudarja nedopustnost delovanja proti državi je takšna omejitev lahko podlaga za načrtno omejevanje volilne pravice v določenem trenutku. Država mora spoštovati človekove pravice, med katerimi ustava poudari pravico državljanov do svobode govora in demonstracij ter medijev (Ustava Ljudske republike Kitajske 1982, 33.–35. čl.). Poudari tudi svobodo veroizpovedi, vendar jasno določi, da ne sme ogrožati zdravja posameznega državljanov, se vmešavati v šolski sistem ali motiti javnega reda in miru. Na eni strani je ideološka, tj. socialistična, usmeritev države jasna, na drugi strani prav tako poudari sekularnost državne ureditve. Zaščita države do veroizpovedi se nanaša na 'normalne' verske aktivnosti (*normal religious activities*) (prav tam, 36. čl.).

V svobodo in dostojanstvo državljanov je prepovedano posegati, razen ob pogojih, ki jih predvidi zakon in s strani pooblaščenih javnih oseb. Kot del posameznikovega dostojanstva je zaščiten tudi njegov bivanjski prostor, v katerega se ne sme posegati, razen na podlagi zakona. Prav tako so varovani dopisovanje ali komuniciranje v drugi obliki, v katerega se ne sme posegati, razen iz zakonitih in ustavnih razlogov. Državljanji smejo kritizirati oblast in javne organe. Prav tako smejo oblikovati oziroma sodelovati s predlogi pri oblikovanju javnih predpisov in zakonov (Ustava

⁷⁹ Kazenski zakonik Ljudske republike Kitajske iz leta 1997 predvidi odvzem političnih pravic, ki se uporablja kot dopolnilna (*supplementary*) kazen v odnosu do glavne (*principal*) kazni. Določa tudi, da se lahko dopolnilna kazen izreče samostojno (Kazenski zakonik Ljudske Republike Kitajske 1997, 3. pogl.).

Ljudske republike Kitajske 1982, 37.–39. čl.). Ustava prepoveduje zlorabo ali poneverbo dejstev, lažno obtoževanje in namensko zavajanje. Vidne prvine demokratične in moderne ustave, ki določa razmerje med posameznikom (državljanom) in oblastjo v državi. Prav tako je določena dolžnost državnega organa, da pritožbe takšne narave vzame resno in jih primerno obravnava ter ne kaznuje državljanov, ki podajajo pritožbe. V primeru kršitve pravic državljanov so državljani upravičeni do odškodnine oziroma kompenzacije v okviru prava (prav tam, 37.–41. čl.). Kljub temu da država dopušča ustavno pravico kritiziranja oblasti, še vedno močno poudari prepoved ogrožanja enovitosti države.

Ustava (Ustava Ljudske republike Kitajske 1982, 42. čl.) predvidi tudi pravico in dolžnost do dela. Država mora zagotoviti primerne družbene pogoje, ki omogočajo zaposlitev, primerne delovne pogoje, poklicno izobraževanje pred prvo zaposlitvijo. Delo je predstavljeno kot častna dolžnost (*glorious duty*) vsakega državljana, ki je sposoben delati. Prav tako država spodbuja državljane k prostovoljnemu delu. Delavni državljani imajo tudi ustavno pravico do počitka, za katero mora država priskrbeti primerne pogoje in zakonsko ureditev. Za upokožitev iz zasebnega in javnega sektorja določi pogoje in pravice država. Dobrobit in socialno ter ekonomsko stanje upokojencev ni samo v domeni države, ampak tudi širše družbe. Za osebe s posebnimi potrebami, bolne osebe in starejše mora država zagotoviti ustrezne normativne pogoje v obliki zavarovanj, socialne pomoči, zdravstvene in medicinske storitve (prav tam, 42.–45. čl.). Tudi v tem delu ustave je močno prisotno socialistično ozadje ustavne materije, ki delo in primerne delovne pogoje določa za pravico.

Ustava ponovno izpostavi pomen vloge države ne samo na znanstvenem in izobraževalnem področju ampak tudi na področju morale in fizičnega zdravja državljanov (Ustava Ljudske republike Kitajske 1982, 46.–47. čl.). Tako tudi na omenjenem področju ustavno besedilo ponovno poudarja pomembnost vloge in vpliva države.

Pravice žensk oziroma njihov enakopravni položaj je v ustavi omenjen ločeno (Ustava Ljudske republike Kitajske 1982, 48.–49. čl.). Ženske uživajo enakopraven položaj v vseh sferah življenja, tako v političnih, kulturnih, ekonomskih kot tudi družinskih. Država je dolžna zaščititi tak položaj in zagotoviti v celoti načelo enakega plačila za enako delo ter zastopanost žensk v različnih sferah življenja. Prav tako je s strani države zaščiten zakonska zveza, družina, mati in otrok. Kulturno ozadje ustave je v tem delu močno prisotno, ker izpostavi dolžnost načrtovanja družine v okviru

zakonske ureditve, dolžnost potomcev, da pomagajo svojim staršem in jih preživljajo v primeru, ko so polnoletni, ter ženske umešča med ranljive skupine skupaj s starejšimi in z otroki (prav tam, 48.–49. čl.).

Država ščiti pravice državljanov v tujini in državljanov ter njihovih družin, ki so se vrnil v domovino. Pravice in svoboščine državljanov, posameznikov, ne smejo posegati v državne interese, interese družbe in kolektivne pravice in svoboščine drugih državljanov. Prav tako Ustava določa dolžnosti državljanov, da varujejo enotnost države, upoštevajo in varujejo državne skrivnosti, ščitijo javno lastnino, se vedejo skladno z določili ustave, spoštujejo družbeno etiko in delavsko disciplino (Ustava Ljudske republike Kitajske 1982, 50.–56. čl.).

Tretje poglavje zajema strukturo države, ki obsega tri veje oblasti, trajanje mandatov, možnosti predčasne odstavitve posameznika z določene funkcije, pogostost sestajanja Narodnega ljudskega Kongresa, določa še pristojnosti državnih teles, pogoje za odstavitev predsednika in spremembo ustave ter nezdržljivost funkcij (Ustava Ljudske republike Kitajske 1982, 3. pogl.). Močna izvršna in zakonodajna oblast, ki je centralizirana, se odraža v šibkosti pravosodnega sistema in vlogi pravnikov, politične opozicije ter varuhov človekovih pravic. Pravne posledice nosi tudi močna vloga kulture in zgodovine v ustavni materiji, ki je lahko v praksi nasprotje želene harmonizacije družbe (Peerenboom 1999, 343–345).

Kitajska je pogosto kritizirana kot kršiteljica človekovih pravic in določb lastne ustave, ki naj ne bi imele resnega pomena za oblast. Vendar temu ni tako, ker moramo Kitajsko ustavo brati z vidika družbene ureditve, kulturnega razvoja, stremenja k harmonizaciji družbe in ohranjanja ravnotežja med glavno komunistično stranko in drugimi političnimi silami, ki seveda ne smejo resneje izzvati vodilne stranke (Shigong 2010, 15–18 in 22–31). Tu je tudi odnos kitajskih oblasti do človekovih pravic in njihovega univerzalnega pomena. Na prvem mestu je javno dobro in dolžnost do države in skupnosti, kar pa ni samo po sebi v koliziji s pripadnostjo človekovih pravic vsakemu človeškemu bitju (prav tam).

Kitajska je pomembna gospodarska in vojaška svetovna velesila in je kot takšna močno vpletena v mednarodne odnose. Med letoma 1875 in 2000 je Kitajska postala podpisnica in/ali pogodbenica 226 mednarodnih sporazumov, med drugimi je pogodbenica Konvencije proti mučenju in drugim

oblikam okrutnega, nečloveškega ali ponižujočega ravnanja ali kaznovanja,⁸⁰ ki je stopila v veljavo leta 1987, na Kitajskem leto kasneje (UNHCHR 2009).⁸¹ Kritiki (Human Rights Watch 2015a) kitajskega političnega sistema in oblasti izpostavljajo avtoritativno oblast in sistematično kršenje temeljnih človekovih pravic, tudi pravico do izražanja, veroizpovedi in zborovanja, kadar so videne kot izziv vladajoči komunistični stranki. Kljub temu so kitajske oblasti ob menjavi leta 2013 vseeno storile vsaj nekaj korakov k izboljšanju stanja človekovih pravic; med drugimi so ukinile arbitrarni resocializacijski sistem, ki je potekal skozi prisilno delo, delno so reformirali *hukou* sistem, ki je preprečil notranje razseljenim gospodinjstvom dostop do socialnih storitev (prav tam).

Kljub delnemu izboljšanju so vseeno močno prisotne kršitve človekovih pravic. Kadarkoli je vladajoča oblast dojemala določeno gibanje kot pritisk, je močno in nedemokratično odreagirala, med drugimi tudi promovirala nevarnost univerzalnih človekovih pravic in nevarnost 'zahoda', z namenom zavarovati svoje politične cilje (prav tam). Radikalno so se oblasti odzvale tudi v odnosu do aktivistov človekovih pravic, ki se morajo soočati s fizično in psihično zlorabo, z nadlegovanjem, ustrahovanjem, odvzemom prostosti, s psihiatričnim 'zdravljenjem' in hišnim priporom. Konkreten primer, ki to odraža, je smrt aktivistke Cao Shunli, ki je skušala sodelovati pri letnem periodičnem poročilu. Cao Shunli je bila zaprta in v slabem zdravstvenem stanju, kljub temu pa naj bi ji oblasti odrekale zdravniško pomoč (Human Rights Watch 2015a).

Kakor je bilo razvidno iz analize ustave, se pojavlja močna težnja po enotnosti in nedeljivosti države, zato ni presenetljivo, da so tudi narodne manjšine in etnične skupnosti deležne represije in povečanega kulturnega zatiranja, ki ga oblasti upravičujejo z ustavno prepovedjo separatizma, verskega ekstremizma in terorizma. Zaradi tega se v avtonomni regiji Xinjiang med narodno manjšino Ujguri v odnosu do države napetosti stopnjujejo (Human Rights Watch 2015a). Tudi v Tibetu, kjer vse pogosteje posamezniki storijo samomor s samozažigom, oblasti kaznujejo svoje ali širše skupnosti, ker naj bi takšne proteste spodbujali. Kazni vključujejo zapor, denarne kazni in

⁸⁰ Konvencija proti mučenju in drugim krutim, nečloveškim ali poniževalnim kaznim ali ravnanju je bila sprejeta leta 1984 in prepoveduje nečloveško ravnanje, mučenje kjerkoli in tudi transport ljudi v drugo državo oziroma na drugo ozemlje, kjer bi bilo mučenje ali nečloveško ravnanje lahko izvajano. Opredeli tudi pojem in kaznivost mučenja (Konvencijo proti mučenju in drugim krutim, nečloveškim ali poniževalnim kaznim ali ravnanju 1987, 1.–16. čl.).

⁸¹ Kitajska je kljub sprejemu konvencije imela zadržke pri 20. členu, ki določa pristojnosti Odbora proti mučenju v odnosu z državo pogodbenico, ki krši določila konvencije, in pri 30. členu, ki ureja reševanje sporov glede vsebine konvencije med pogodbenicami (Konvencija proti mučenju in drugim oblikam okrutnega, nečloveškega ali ponižujočega ravnanja ali kaznovanja 1984, 20. in 30. čl.; UNHCHR 2009).

omejevanje gibanja in svobode (Human Rights Watch 2015a). Tudi projekt načrtnega preseljevanja je od leta 2006 zajel že dva milijona Tibetancev, ki so bili načrtno preseljeni v novo zgrajene socialistične vasi (prav tam).

Vse pogosteje se pojavljajo tudi grožnje novinarjem in drugi pritiski, ki imajo namen vplivati na njihovo poročanje (Human Rights Watch 2015a). Omejena je tudi komunikacija preko spleta, ker kitajska vlada omejuje internet in vzdržuje požarni zid na državni ravni, s katerim filtrira politično nesprejemljive informacije. Kitajska izvaja tudi vse pogostejše pritiske na religije, ki jih uradno priznava, in na verstva, ki niso 'normalna' po kitajski ustavi, ampak jih uvrščajo med zlovešče kulte. Med takšne so uvrstili tudi Falun Gong, meditacijsko duhovno skupino, ki je prepovedana že od leta 1999 (prav tam). Tudi pravice žensk, ki so sicer ustavno zavarovane, so v okviru družinskega načrtovanja mnogokrat kršene. Ženske so pogosto prisiljene v splav, zaradi želje družin po moškem potomcu (Human Rights Watch 2015a). Močno je ponovno prisotna država, ki vsekakor poudarja prednost skupne družbene vizije pred posameznikovo situacijo.

Kot članica Sveta OZN za človekove pravice (2015 do 2016) Kitajska redno blokira oziroma glasuje proti resolucijam, ki bi osvetlile kršitve človekovih pravic v Severni Koreji, Šrilanki, Ukrajini in Siriji (Human Rights Watch 2015a). Mednarodna skupnost po mnenju Human Rights Watch (2015a) naj ne bi bila kritična do odnosa Kitajske do človekovih pravic, saj imajo prednost ekonomski in varnostni odnosi (prav tam).

Ključno nasprotovanje Kitajske se pojavi pri kritiziranju univerzalnosti norme človekovih pravic kot načina vmešavanja v suverenost države in 'nadležni' ter nelegitimni nadzor mednarodne skupnosti nad suverenim področjem določene države (Siu Inboden in Chen 2012, 51). Prav tako je univerzalnost dojeta tudi kot nasprotje kitajskim tradicionalnim, kulturnim in etičnim pojmovanjem skupnosti in vloge posameznika v njej. Po letu 1990 je Kitajska okrepila izvajanje pritiska na OZN in režim človekovih pravic z očitki, da je zastarel, nepošten, pristranski in zgolj maska 'zahoda' za vmešavanje v notranje zadeve držav (Siu Inboden in Chen 2012, 49–51).

Argument relativizma je skoraj vedno, v primeru Kitajske, uporabljen v politične namene: bodisi preusmeriti pozornost od dejanskih kršitev bodisi utrjevati legitimnost komunistične stranke oziroma oblasti v odnosu do prebivalstva, z obtoževanjem 'zahoda' glede vmešavanja (Siu Inboden in Chen 2012, 54–56). Ključno vlogo pri oblikovanju odnosa do človekovih pravic igra komunistična stranka, ki ima avtoritativno oblast s temelji v ustavi.

3.2 Temeljni zakon Savdske Arabije z amandmaji do leta 2005

Začetki Savdske Arabije, kakršno poznamo danes, segajo v leto 1924, ko je kralj Abdul-Aziz Ibn Sa'ud (Abdul) prevzel nadzor nad regijo Hijaz (Ansary 2008). Arabski polotok je bil etnično heterogen in za stabilno državo je omenjeni kralj ocenil, da lahko samo islam poveže bodoče državljane (Ménoret 2005, 95–96). Islamska doktrina je bila ključen del organizacije javnih politik, pravosodja in vsakodnevnega življenja ljudi (Ansary 2008). Prva obsežnejša ustavna ureditev sega v leto 1926, ko je kralj Abdul odobril ustavo, ki se je imenovala Temeljna ureditev za provinco Hijaz (*al-Talimat al-Assaiah*) (prav tam).⁸²

Septembra 1932 je nastala kraljevina Savdska Arabija, ki je razširila jurisdikcijo oblasti na vse državljane Savdske Arabije, ki so bili od takrat pod pristojnostjo ene ustavne materije. Odkritje nafte v letu 1930 je povečalo potrebo po modernizaciji kraljevine. Pomembnejši razvoj ustavne materije sega v leto 1992, ko kralj Fahad ibn Abdul-Aziz predstavi tri temeljne zakone, ki so potrjeni s strani kraljeve oblasti. Med omenjene zakone spada Temeljni sistem vladanja, zakon svetovalnega sveta in zakon, ki ureja regijske zadeve (Ansary 2008). Delitev moči kralja na druga telesa, ki so še vedno odvisna od kraljevega dekreta, izvira tudi iz načela šeriata, kjer šeriatskega prava ne more izvajati posameznik sam, ampak ga lahko izvaja sam skupaj z drugimi za dosego napredka družbe (Hisham Kabbani 2016).

Nacionalna identiteta, vezana na kraljevo nasledstvo, tradicijo in vero, je ključna sestavina državnosti Savdske Arabije. Ključna je tudi kohezija družbe in družbenega življenja, kjer spremembe, ki niso skrbno načrtovane in odobrene s strani Sveta ministrov in kraljeve družine, predstavljajo grožnjo stabilnosti. Posledično ustroj države, ki je zajet v ustavi in je posledica zgodovinskega razvoja, oblikuje vlogo Savdske države v mednarodni skupnosti, odnos do njenih organizacij, teles in posledično človekovih pravic (Zunanje ministrstvo Savdske Arabije 2016).

Temeljni zakon Savdske Arabije iz leta 1992, ki predstavlja tudi sekularno državno ustavo, v prvem delu opiše državo kot kraljevino, arabsko in islamsko. S tem jasno določi kulturne kriterije oziroma vsaj temeljno kulturno in tradicionalno ureditev družbe. Ločeno ponovno poudari državno vero, ki

⁸² Temeljna ureditev iz 1926 velja za moderno ustavo, ki je predstavljala pomembno podlago za sprejem prihodnjih ustav in ureditev. Razdeljena je bila na devet odsekov in 79 členov, ki so urejali področja vladanja, odgovornosti oblasti, proračuna, odgovornosti kraljevih zaposlenih in pristojnosti lokalnih oblasti (Ménoret 2005, 95–98).

je islam, in za 'pravo' ustavo države določa Koran⁸³ in Sune.⁸⁴ V prvem poglavju določa tudi tri državne praznike, videz državne zastave, ki v grbu vsebuje besede, da ni drugega boga kot Alaha in da je njegov prerok Mohamed (Temeljni zakon Savdske Arabije 1992, 1.–4. čl.). Ustava torej izrazito poudari pomen vere, islama, kot konstitutivnega dela državnosti Savdske Arabije. V drugem delu Temeljni zakon določa državni ustroj, v katerem poudari monarhično ureditev države, način dedovanja oblasti oziroma nasledstva in naloge naslednika. Legitimnost moči kraljeve družine in dolžnosti državljanov izvira iz Korana, Sune in načela 'slišati je ubogati' (*hearing is obeying*).⁸⁵ Temelj savdskoarabske ureditve sta pravičnost in šariat⁸⁶ (Temeljni zakon Savdske Arabije 1992, 5.–8. čl.). Zelo jasno je opredeljeno ideološko ozadje Savdske Arabije in način organizacije oblasti ter njena legitimnost, ki izvira iz naukov islama.

Vizija savdske družbe je vključena v tretji del Temeljnega zakona. Bistveni sestavni del družbe je družina, katere člani morajo biti zavezani islamu in ubogati boga, njegovega preroka in tiste, ki imajo oblast v državi. Namen je zagotoviti red, veljavo prava, gojiti ljubezen do domovine in ohranjati državljanski ponos. Družina je ključen varuh islama in arabskih vrednot v družbi, zato mora država storiti vse, da zavaruje družino in omogoči družinskim članom razvoj in rast. Družba mora delovati skupaj in za skupne koristi ter se izogibati kakršnih koli razhajanj. Država mora

⁸³ Koran je zadnja božja knjiga, ki je bila razodeta preko Gabriela preroku Mohamedu s strani Alaha. Besedilo zajema načela, ki bodo človeštvu zagotovila srečo in blagostanje. Koran vsebuje norme načina življenja tako za zemeljski svet kakor za versko življenje. Besedilo pojasni tudi, zakaj je bil naš svet (vesolje) 'ustanovljen', kaj so dolžnosti vseh božjih bitij oziroma kaj je namen življenja. S tem, ko koran 'odreši' človeka od anarhije in naključnosti ter mu razodene namen njegovega ali njenega življenja, vrednosti in pomembnosti, zavaruje in zagotovi mir ter stabilnost tako v družbenem kot zasebnem življenju. Ključna je redna molitev, vera in zvesto sledenje verskim naukom v vsakodnevnem življenju (Spoznaj Kur'an 2014).

⁸⁴ Suna vsebuje dejanja, reke in odobravanja preroka Mohameda. Besedilo predstavlja islamske zapovedi, ki zajemajo vrednote verskega in zemeljskega življenja, kjer tistega, ki jim sledi nagradijo, tistega, ki ne, pa kaznujejo. Je drugi najpomembnejši vir v islamu za Koranom. Suna predstavlja tudi življenjsko pot muslimana oziroma predviden način življenja, ki naj ga 'dober' musliman vodi (Esposito 2016).

⁸⁵ Načelo pomeni, da so podložniki zavezani kralju, ki se ravna po božjih navodilih. Ubogati je treba, vse dokler ni zaukazano dejanje, ki predstavlja greh. To pomeni, da so ljudje zavezani k spoštovanju oblasti in vlade, nadziranju njihovega delovanja ter, da v primeru neskladja delovanja vlade z božjimi zakoni, takšni vladi odzamejo veljavo. Načelo predstavlja temelj pravne ureditve islamske države (Asad 1961, 36).

⁸⁶ Šariat v prevodu pomeni voda, pot k življenju (*a path to life giving water*) in izvira iz tradicije Abrahama. Sestavlja ga pet vej, med katere sodijo: *adab* (določa vedenje, moralo in manire), *ibadah* (čaščenje), *i'tiqadat* (verovanje), *mu'amalat* (pogodbe in obligacije) in *'uqubat* (kazni). Šariat nikoli ne sme biti vsiljen osebi, kar je trdil že sam Mohamed. Šariat mora biti voljno sprejet. Zagovarja svobodo misli in veroizpovedi, kar izvira iz obdobja vladavine Mohameda, ki je dopustil svobodno čaščenje drugih veroizpovedi. Šariatsko pravo je delo študije islamskih učenjakov, torej temelji na konsenzu učenjakov, upoštevanju konteksta in okoliščin ter pravne analogije. Predstavlja celovit družbeni in pravni sistem, ki je ključen v življenju muslimana. Temelji na milosti in sočustvovanju ter skuša doseči družbo pravičnosti na individualni in družbeni ravni (Rashid 2011; Razumeti Šariat 2014).

zagotoviti enotnost in sankcionirati vse, kar bi lahko predstavljalo grožnjo enotnosti. Izobrazba mora vključevati islamske nauke in zagotoviti izobraženo populacijo, ki bo družbi zagotovila koristne člane (Temeljni zakon Savdske Arabije 1992, 9.–13. čl.). Iz tega je razvidno, da islam je prisoten tudi pri določbah, ki neposredno sicer ne urejajo ideološkega ozadja ustave ampak druge sfere družbenega življenja.

Peti del Temeljnega zakona vsebuje pravice in dolžnosti. Začne se s potrditvijo islamske vere kot državne in šeriatskega prava kot glavnega vira norm. Prav tako omenja dolžnost države, da mora prepovedati zlobo in spodbujati dobro. Država mora zagotoviti in služiti obema mošejama⁸⁷ ter zagotoviti vsem, ki romajo, varnost in udobje. Prav tako mora država zagotoviti pomoč pri realizaciji hotenj oziroma teženj arabskih muslimanskih narodov (*nations*) pri tvorjenju solidarnosti in enotnosti. Človekove pravice bodo zaščitene v skladu s šeriatskim pravom (Temeljni zakon Savdske Arabije 1992, 23.–26. čl.). Varnost in zaščita invalidov, ostarelih in bolnih je ena izmed temeljnih nalog države, prav tako podpora in spodbujanje dobrodelnosti. Ustavno besedilo jasno določi, da so človekove pravice določene v okviru šeriata torej morajo biti skladne z nauki islamske religije, kljub temu da SDČP določa človekovim pravicam kakovost univerzalnega.

Delo mora biti zagotovljeno vsem sposobnim ljudem, prav tako morajo biti zaščitene pravice in dolžnosti zaposlenih in delodajalcev. Znanost, umetnost in kultura so skrb države, ki nadzoruje tudi ohranjanje islamske dediščine in prispeva k razvoju islamske in človeške civilizacije. Ene izmed pomembnejših nalog države so zagotoviti pogoje za izobraževanje, izkoreninjenje nepismenosti, promocijo javnega zdravstva in zagotoviti zdravniško oskrbo za vsakega državljana (Temeljni zakon Savdske Arabije 1992, 27.–31. čl.).

Islam je ključna sestavina države zato, ker naj bi bog Alah imel vse odgovore in rešitve za vse izzive, tudi modernega časa. Alah in islam sta popolna v smislu, da ne obstaja del vsebine besedil, ki ne bi ponujal odgovora na izziv v življenju katerega koli muslimana. Ustavno besedilo je močno kulturno pogojeno in s tem tudi odnos do človekovih pravic; prilagaja vsebino členov islamu in državnemu ustroju, ki temelji na monarhični ureditvi. V tem črpa oblast, ki temelji na islamu, legitimnost za svoja dejanja (El Fadl 2015, 483–485).

⁸⁷ Savdska Arabija je znana tudi kot dežela dveh mošej, kar se nanaša na mošejo Al-Masjid al-Haram v Meki in Al-Masjid an-Nabawi v Medini (Ministrstvo za zunanje zadeve Savdske Arabije 2016).

Za stanje človekovih pravic v državi je pomembna tudi kazenska ureditev, ki ureja odnos med posameznikom in represivno vlogo države (Thormundsson 2009, 390–392). Kaznivo dejanje ne obstaja, če ni kot tako predvideno v zakonu, prav tako ni kazni, če je ne predvidi zakon (Temeljni zakon Savdske Arabije 1992, 37.–38. čl.). Določba je vsebinsko v skladu z načeli civilizirane ga mednarodnega kazenskega prava,⁸⁸ ki je praviloma tudi del kazenskega sistema demokratičnih držav (Thormundsson 2009, 392). Na drugi strani je človek, musliman v islamu, namestnik boga na zemlji in kot tak enakopraven drugim soljudem, muslimanom. Njihova ključna dolžnost je skrbeti za izvajanje božjih zakonov in načel ter nauk (Benhenda 2010, 99).

V primeru, da se mediji ne vedejo primerno oziroma s svojim delovanjem ogrožajo narodno enotnost ali podobo države v javnosti, bodo prepovedani. Prav tako jim ustava nalaga pomembno vlogo pri ohranjanju podobe države in izobraževanju (Temeljni zakon Savdske Arabije 1992, 39.–40. čl.). O svobodi medijev torej ne moremo govoriti na ustavni ravni. Ne samo da je njihovo delovanje omejeno že na ustavni ravni, določene so celo njihove naloge.

Islam je že pred pojavom človekovih pravic, kakor jih poznamo danes, gojil veliko spoštovanje do človeškega bitja in opredelil odgovornost oblasti do ljudi. Seveda vmes poseže tudi človeški faktor, ki lahko na 'vzhodu' v imenu določene religije promovira lastne parcialne interese in pri tem krši človekove pravice in meče slabo luč na določeno veroizpoved ali kulturo. Določeno versko ali drugo ideološko besedilo je vedno predmet interpretacije človeka, ki se nahaja v določenem času, družbi in okolju (Yung 1991, 16–19).

Šesti del Temeljnega zakona se nanaša na oblasti v državi. Kralja postavlja za končni vir sodne, izvršne in organizacijske oblastne veje. Sodstvo je neodvisno in je podrejeno samo normam in načelom šeriatskega prava. Sodniki so prav tako imenovani in preklicani s strani kralja oziroma kraljevega pooblastila (Temeljni zakon Savdske Arabije 1992, 44.–58. čl.). Monarhična ureditev tako predvideva močno vlogo kralja ter izrazito podreditev zakonodajnega proces in sodnega odločanja islamu. Kulturni element je tudi tu močno prisoten in vpliva na ustroj celotne države. O pravem neodvisnem sodstvu ne moremo govoriti.

⁸⁸ Pomembna načela kazenskega prava so med drugimi krivdno načelo, ki zapoveduje, da ni kazni brez krivde (*nulla poena sine culpa*), ter načela, ki urejajo zakonitost kaznivega dejanja oziroma da mora biti kaznivo dejanje predvideno kot tako v zakonu (*nullum crimen sine lege*) (Thormundsson 2009, 391–393).

Ustava določa, da morajo biti zakoni ter mednarodne in druge pogodbe razglašeni, popravljene oziroma prilagojene s kraljevimi dekreti (Temeljni zakon Savdske Arabije 1992, 70. čl.). Prav tako določa, da Temeljni zakon ne krši nobene pogodbe ali sporazuma, ki ga država podpiše z drugimi državami ali z mednarodno organizacijo (Temeljni zakon Savdske Arabije 1992, 80. čl.) Vloga monarha, ki je vezan na nauke islama, je močno prisotna tudi glede mednarodnopravnega položaja države.

Savdska Arabija ni nasprotovala SDČP, kljub temu da ni glasovala za sprejem. Vseeno je ratificirala več mednarodnih pogodb, ki se nanašajo na človekove pravice, med drugimi Konvencijo o odpravi vseh oblik diskriminacije žensk,⁸⁹ Konvencijo o preprečevanju in kaznovanju zločina genocida⁹⁰ in Konvencijo proti mučenju in drugim krutim, nečloveškim ali poniževalnim kaznim ali ravnanju (Univerza v Minnesoti 2016).

Savdska Arabija postopa z zagovorniki in aktivisti človekovih pravic represivno. V letu 2015 je bilo več kot ducat zagovornikov človekovih pravic obsojenih na zaporne kazni. Primer takšnega postopanja je Abu al-khaira, ki služi 15-letno zaporno kazen zaradi kritik oblasti glede odnosa do človekovih pravic, ki jih je podal v medijskih intervjujih in na družbenih omrežjih (Human Rights Watch 2015). Oblasti ne tolerirajo zagovornikov človekovih pravic predvsem zaradi tega, ker predstavljajo kritiko oblasti, kar je videno kot grožnja (prav tam). Kljub temu da islam veleva drugače, savdske oblasti ne tolerirajo drugih veroizpovedi. Posebej pod pritiskom je šiitska manjšina, ki ni obravnava enakopravno oziroma sploh priznana v izobraževalnem, pravosodnem in verskem sistemu (Human Rights Watch 2015).⁹¹

Glede LGBTQ+ ljudi in njihovih pravic v savdskem pravu ni sledi. Še vedno pa LGBTQ+ odnosi veljajo za kaznivo dejanje, ker istospolna ljubezen, drugačna spolna identifikacija in dejanja,

⁸⁹ Konvencija o odpravi vseh oblik diskriminacije žensk je bila sprejeta leta 1979 in je stopila v veljavo 1981 ter ureja enakopravne pravice žensk tako v javnem kot zasebnem življenju ter jasno opredeli diskriminacijo na podlagi spola. Ureja dolžnosti države in družbe pri zagotavljanju enakopravnega položaja žensk in prepoveduje diskriminacijo na podlagi spola (Konvencija o odpravi vseh oblik diskriminacije žensk 1979, 1.–17. čl.).

⁹⁰ Konvencija o preprečevanju in kaznovanju zločina genocida je bila sprejeta 1948 in vstopila v veljavo 1951. Taksativno navede dejanja, ki so označena kot zločin v omenjeni konvenciji (Konvencija o preprečevanju in kaznovanju zločina genocida 1948, 2.–3. čl.).

⁹¹ Savdske oblasti črpajo legitimnost svojega vladanja iz islama. Posledično je kakršna koli kritika islama, kakor ga vidijo Savdske oblasti, kaznivo dejanje, apostazija, za katero je predvidena smrtna kazen. Kazensko pravo Savdske Arabije ureja predvsem postopkovno materijo in ne toliko materialno kazensko pravo, kar dopušča oblastem relativno proste roke pri kaznivih dejanjih žaljenja vere, oblasti in podobno (Zakon kazenskega postopka 2001; The World Law Guide 2011).

povezana z LGBTQ+, veljajo za nemoralna. Z njihovo označitvijo za nemoralno preide jurisdikcija v sfero moralnega oziroma duhovnega in tudi v praksi se oblasti poslužujejo nekodificirane ga islamskega prava, na podlagi katerega kaznujejo in preganjajo 'kršitelje' (Human Rights Watch 2015). Takšna kvalifikacija je v skladu tudi z vsebino ustave, ki ideološko ustreza naukom islama, kakor ga interpretira savdska monarhija. Sodstvo torej ni samo strokovno ampak obstaja tudi neke vrste moralno sodstvo, ki temelji svoje sodbe na interpretiranih naukih korana.

Dejanja, ki so videna kot grožnja miru, stabilnosti oziroma ideologiji, ki jo zagovarja oblast, spadajo v sfero javnih kaznivih dejanj, v sklopu katerih je predvidena tudi smrtna kazen (Zakon kazenskega postopka 2001, 22. čl.). Problem je tudi v kazenskopravnem odnosu do otrok oziroma mladoletnih osumljencev, obdolženih, obtoženih in osumljenih. Sodniki imajo diskrecijsko pravico, na podlagi katere lahko relativno z lahkoto izdajajo priporne naloge tudi za otroke. Otroci so lahko obravnavani kakor odrasli storilci, če kažejo fizične znake adolescence. V savdskem pravnem sistemu ne obstaja kazenski zakonik, zgolj in da obstaja neke vrste zakon o kazenskem postopku, s šeriatskim pravom kot glavnim vodilom (Zakon kazenskega postopka 2001, 22. čl.).⁹² Ne samo izrek smrtne kazni mladoletnikom in storilec 'blažjih' kaznivih dejanj ampak tudi način njenega izvajanja je krut, ker smrtno kazen pogosto izvršijo z javnim obglavljanjem, kamenjanjem, obešanjem ali drugimi nasilnimi dejanji (Human Rights Watch 2015).

Ženske v državi nimajo enakopravnega statusa z moškimi. Ženskam je prepovedano pridobiti potni list, voziti,⁹³ se izobraževati v višji izobrazbi brez dovoljenja moškega varuha, ki je lahko mož, oče, brat ali sin (Human Rights Watch 2015). Ženske so diskriminirane tudi v zdravstvu, kjer za določene posege potrebujejo pristanek moškega varuha, nimajo pravice do zahtevka za ločitev in so v postopkih za dodelitev skrbništva pogosto diskriminirane. Vseeno pa je prišlo do napredka predvsem zaradi notranjih pritiskov, tj. pritiskov aktivistov in grožnje morebitne notranje nestabilnosti (ICW-CIF 2013; Rust 2016). Izboljšanje je predvsem na področju volilne pravice

⁹² Zaradi navedenih razlogov lahko sodniki in tožilci, kakor se izkaže tudi v praksi, široko razlagajo kazniva dejanja brez jasne definicije dejanskega stanu, protipravnosti, krivde in odgovornosti. Prav tako onemogočajo obrambo obtožencev s tem, ko ovirajo zagovornika, in s tem, ko osumljenca (oziroma že obtoženca) ne obvestijo pravočasno o očitnem kaznivem dejanju in glede dokazne podlage (Zakon kazenskega postopka 2001, 1., 3., 6., 13., 20. in 221. čl.; Human Rights Watch 2015).

⁹³ Kralj King Salman bin Abdulaziz Al Saud je z izdajo kraljevega dekreta, ki bo stopil v veljavo junija 2018 po islamskem kalendarju, legaliziral vožnjo avtomobila tudi za ženske. Potrebno je poudariti, da kraljevi dekret določa, da mora biti uresničevanje omenjene pravice v skladu z islamskim pravom. Ženske še vedno ne morejo voziti enakopravno z moškimi (Gaouette in Labott 2017).

žensk, ki lahko sedaj volijo in kandidirajo, še vedno pa ne moremo govoriti o enakopravnosti med spoloma (Human Rights Watch 2015).

3.3 Ustava Združenih držav Amerike z amandmaji

Prva ustava je bila sprejeta leta 1781, v času, ko so bile države organizirane v konfederacijo brez predsednika ali sodne veje oblasti. Glavno telo je bil kongres, ki je bil pristojen za vodenje zunanje politike, zadev, ki se tičejo vojne in regulacijo valute. Kongres je bil v resnici brez prave moči, saj ni mogel izvršiti svojih dejanj brez sodelovanja držav članic (Vrhovno sodišče ZDA 2016). Torej pomembno vlogo pri nastajanju ustave igra demokratično telo, Kongres, za razliko od posamezne stranke ali kraljeve družine.

Glede suženjstva se države niso strinjale in so pristale na zahtevo juga, da bo suženjstvo prepuščeno v obravnavo posameznim državam, da trgovina s sužnji ne bo prepovedana (do leta 1808) in da morajo sužnje ubežnike vrniti državi oziroma lastniku izvora (Vrhovno sodišče ZDA 2016). Septembra 1787 je bilo besedilo končano in George Washington je prvi podpisal besedilo. Glavna ovira je bila kritika, da ustava ne zagotavlja v dovolj veliki meri temeljnih političnih pravic, kot so svoboda govora, veroizpovedi in medijev (Bela hiša 2016). Na tem področju je bil dosežen kompromis, da bodo takoj po ratifikaciji k ustavi dodani amandmaji (Vrhovno sodišče ZDA 2016). Leta 1789 je bilo predstavljenih 19 amandmajev k novi ustavi, od katerih je sprejetih 12. Od teh jih je deset znanih tudi kot Listina pravic iz ZDA in so del ustave od leta 1791. (McLaughlin 1936, 198–199).

Ustava ZDA ustanavlja državno vlado v ZDA in temeljne zakone. Prav tako zagotavlja določene pravice in varstvo svojim državljanom (Vrhovno sodišče ZDA 2016). Preambula sicer ni pravno zavezujoča, vendar je vseeno pomemben del ustave ZDA, ker pojasni ozadje nastanka in cilj ustave.⁹⁴ Ustava tako strogo ne določa ideološke oziroma verske podlage, na kateri naj bi vsebina ustave temeljila. To ne pomeni, da je vsebina ustave popolnoma nevtralna, saj je nastajala v času osamosvajanja ZDA izpod monarhije Velike Britanije (McLaughlin 1936, 197–198).

⁹⁴ Izraža željo pisateljev ustave po izboljšanju vlade, zagotovitvi pravične nove vladne ureditve in zaščiti državljanov pred morebitnimi nevarnostmi sistema. Preambula poudari uveljavitev pravičnosti, notranjega miru države, zagotovi skupno obrambo, promovira skupno dobrobit državljanov ter izpostavi svobodo tudi za prihodnje generacije (Ustava ZDA 2007, preambula).

Pristojnosti kongresa so prav tako določene in s tem omejene v ustavi. Med drugimi ne sme omejevati določenih pravnih načel, kot je na primer *habeas corpus*,⁹⁵ noben zakon ne sme privilegirati posamezne države (Ustava ZDA 2007, 1. čl.). Ustava natančno in strogo določa pristojnosti organov v državi in omejitve funkcionarjev (Ustava ZDA, 2. čl.).

Ustava pomembno določa vlogo tretje veje oblasti – sodne. Določa ustanovitev vrhovnega sodišča, trajanje mandatov, tako vrhovnih sodnikov, kakor sodnikov nižjih sodišč (Ustava ZDA 2007, 3. čl.). Sodstvo je tako neodvisno in ni podrejeno drugi veji oblasti. Prav tako določa obliko vlade kot republiko, kar pomeni nasprotno obliko od monarhičnega ali aristokratskega sistema, proti kateremu so se borili pri osamosvajanju. Ključni temelj, na katerem temelji oblast državnih organov, je ljudstvo (Ustava ZDA 2007, 4. čl.). Natančno so določene pristojnosti različnih organov ter njihove omejitve z namenom preprečiti zlorabo oblasti.

Pomemben del ustavne materije ZDA predstavljajo tudi amandmaji k ustavi. Preko amandmajev se utrdi tudi pravni položaj človekovih pravic v ZDA. Ustava tako ureja pravico do veroizpovedi, prakticiranje veroizpovedi, svobodo govora, zborovanja, možnost naslavljanja vlade preko peticij ter možnost dostopati do javnosti preko medijev (Ustava ZDA 2007, 1. amandma). V nadaljevanju ureja pravico do nošenja orožja. V občini in politični javnosti se poraja razprava, ali je to pravica posameznikov kot taka ali je vezana na dolžnost zaščititi državo (Ustava ZDA 2007, 2. amandma; NRA-ILA 2016).

Ustava ščiti državljane pred neupravičenim poseganjem oblasti, lastninsko pravico in lastnino državljanov. Da je takšno dejanje upravičeno, je potreben sodni nalog (Ustava ZDA 2007, 4. amandma). Ponovno je poudarjena omejitev oblasti pri poseganju v sfero posameznika in način, ki to dopušča. Naslednji amandma posega na področje pravic posameznika v kazenskem pravu, kjer določa prepoved zadržanja oziroma priprtja osebe, ne da bi bila obdolžena konkretnega kaznivega dejanja ali prekrška. Prav tako določa, da sojenje za isti zločin posameznika ni dovoljeno (*ne bis in idem*). Varuje osumljeno, obdolženo in obtoženo osebo pred pričanjem, ki bi bilo škodljivo zanj ali zanjo (Ustava ZDA 2007, 5. amandma). Omejevanje oblasti in jasno določanje pristojnosti nakaže že preambula ustave. Prav tako zagotavlja pravico do sojenja v razumnem času,

⁹⁵ *Habeas corpus* predstavlja varstvo za s strani države pridržano osebo. V postopku, ko je oseba pripeljana pred sodnika, mora sodišče ugotoviti, ali je bilo prijetje oziroma zadržanje zakonito. V pravni praksi se uporablja tudi v primeru določanja varščine, jurisdikcije sodišča in izročanja. Izvira v angleškem sistemu prava, kjer je bil ključen cilj preprečiti nelegalno zadržanje državljanov s strani oblasti (Roland 2016).

nepristranske porote, načelo kontradiktornosti⁹⁶ in pravico do zagovornika, ki zagotovi 'enakost orožij' v kazenskem postopku (Ustava ZDA 2007, 6. amandma). V nadaljevanju se ustava nanaša na sojenja s poroto v civilnih postopkih. Naslednji amandma predpostavlja poštene kazni, ki ne smejo biti krute, prav tako denarne kazni za prekrške in druge ne smejo biti nesorazmerne. Prav tako ustava določa, da pravice, ki niso vsebovane v ustavi, še vedno imajo pravno varstvo (Ustava ZDA 2007, 7.–9. amandma). Ustava zelo jasno poudari dolžnosti različnih državnih organov in meje njihovega delovanja, prav tako zavaruje pravice državljana v odnosu do države, izpostavljen je posameznik oziroma odnos med oblastjo in posameznikom.

Ustava ukinja suženjstvo, vendar je v sistemu ZDA obdobje suženjstva še vedno zelo pereča tema zaradi kršitev pravic temnopoltim državljanom ZDA in drugim manjšinam (Ustava ZDA 2007, 13. amandma; Minority Rights Group International 2009). Rasa oziroma etnična pripadnost in spol ne smeta biti podlaga za razlikovanje pri volitvah (Ustava ZDA 2007, 19. amandma).

ZDA so kot pomembna svetovna velesila in zagovornica liberalne demokracije, ena izmed ključnih držav pri promociji temeljnih človekovih pravic (Human Rights Watch 2009), tako v bilateralnih in multilateralnih odnosih, kakor v OZN kot stalna članica Varnostnega sveta. Kljub temu ZDA še niso ratificirale Konvencije o otrokovih pravicah,⁹⁷ ki je sicer najhitreje in najbolj pogosto ratificirana konvencija, ki ureja področje človekovih pravic. Ratifikacijo naj bi ovirale predvsem konservativne skupine, ki menijo, da naj bi omenjena konvencija ogrožala ustavo in da je področje otrokovih pravic v ZDA že dovolj urejeno, čeprav je v ZDA še vedno dopustna doživljenjska zaporna kazen za mladoletnike⁹⁸ (CRIN 2008; Human Rights Watch 2015b). Prav tako še ni ratificirala Konvencije od odpravi vseh oblik diskriminacije žensk, domnevno prav tako zaradi

⁹⁶ Načelo kontradiktornosti v ožjem smislu predstavlja pravico procesne stranke, da se izjasni o navedbah in procesnih dejanjih nasprotne stranke, preden sodišče, ki vodi postopek, na osnovi procesnih dejanj ali zaradi njih izda odločbo v obliki meritorne sodbe ali procesnega sklepa (Zakon o kazenskem postopku 2012).

⁹⁷ Konvencija o otrokovih pravicah je bila sprejeta 1989, v veljavo je stopila leta 1990 in ureja civilne, kulturne, politične, socialne, zdravstvene in ekonomske pravice otrok. Za otroka označi vsakogar, ki je mlajši od osemnajst let razen, če domača zakonodaja polnoletnost določa bolj zgodaj. Države pogodbenice morajo periodično podajati poročila o stanju pravic otroka v njihovi državi (Konvencija o otrokovih pravicah 1990, 1.–45. čl.).

⁹⁸ Problematičen odnos do mladoletnih storilcev, ki so redno preganjani in kaznovani kot odrasle osebe. 14 držav nima predpisane minimalne starosti za kazenski pregon v polnem smislu. V 15 državah ureditev predvideva oziroma pooblašča tožilca, da se sam odloči, ali bo določeno mladoletno osebo preganjal kot polnoletno. ZDA ostaja edina država na svetu, kjer se lahko obsodi mladoletne zapornike na kazen doživljenjskega zapor (Human Rights Watch 2015b).

nasprotovanja konservativnih skupin, ki tudi glede omenjene konvencije trdijo, da posega v suverenost ZDA (Human Rights Watch 2009; Baldez 2013).⁹⁹

Ena izmed glasnejših kritik leti na strogo nesorazmerno kaznovanje v kazenskem sistemu ZDA. V ZDA je zaprtih 2,37 milijona ljudi, kar predstavlja največjo zaprto populacijo na svetu (Human Rights Watch 2015b). Poleg dolgotrajnih zapornih kazni in oblikovanja kazenskega sistema, ki temelji med drugim tudi na obvezni minimalni kazni, je velik problem tudi smrtna kazen. V ZDA ima uzakonjeno smrtno kazen 31 držav. Večina smrtnih kazni je izvršenih z uporabo smrtonosne injekcije. Države, ki s sestavinami kemikalij eksperimentirajo, nočejo razkriti točne kemične sestave uporabljenih snovi, ki so uporabljene pri usmrčitvah z injekcijo. V zvezni državi Utah je bila leta 2015 uzakonjena usmrtitev pred strelskim vodom (Human Rights Watch 2015b).

Problematičen, v smislu zagotavljanja enakopravnosti, je tudi odnos pravosodnih oblasti v ZDA v primeru prekrškov in kaznivih dejanj, še posebno tistih, povezanih z drogami, do temnopoltega dela prebivalstva. Temnopolti so preganjani neobičajno pogosto in prejemajo mnogo strožje kazni kakor storilci primerljivih dejanj, ki belci. Temnopolto prebivalstvo predstavlja 13 odstotkov celotnega prebivalstva ZDA, vendar jih je priprtih kar 29 odstotkov na podlagi dejanja, povezanih z drogami. Pogosto je uporabljena tudi nesorazmerna sila, ki sicer je v okviru policijskih pooblastil, vendar resnost uporabe ne ustreza stopnji nevarnosti dejanskega stanu. Prav tako je sporno namensko ciljanje socialno ogroženega prebivalstva in vzpostavljanje sistema, ki maksimizira dobiček zasebnih podjetij (Human Rights Watch 2015b).

Vojska ZDA stori bistveno premalo, da bi zaščitila žrtve spolnega nadlegovanja in posilstva, saj je možnost, da bodo žrtve izkusile kakršno koli obliko pritiska, nadlegovanja in groženj kar dvanajstkrat večja kot pri storilcih dejanj takšne narave. Na področju LGTBQ+ skupnosti je bil

⁹⁹ Kljub temu da ustava ZDA ne določa posamezne ideologije, ki bi lahko bila v nasprotju z omenjenimi konvencijami, in določa demokratično ureditev države ter v zunanjepolitičnih odnosih zastopa splošnost človekovih pravic, še vedno zavrača ratifikacijo omenjenih konvencij zaradi močnega nasprotovanja konservativnih (pred vsem krščanskih) skupin (CRIN 2008; Human Rights Watch 2009; Baldez 2013)

storjen velik napredek leta 2015 z legalizacijo istospolnih porok in zaščito transspolnih oseb¹⁰⁰ (prav tam).

Zapor v Guantanamo je še vedno v uporabi. Še vedno obstaja število zapornikov, ki so zaprti brez obtožbe in brez sojenja. Zaporniki pogosto protestirajo, tudi namerno stradajo, kar je sankcionirano s prisilnim hranjenjem (Human Rights Watch 2015b). Kljub moderni, demokratični, ustavi, ki jasno poudarja omejitve javnih organov in omenja najbolj občutljiva področja odnosa med posameznikom in javnim organom, so v ZDA še vedno prisotne hujše kršitve človekovih pravic. Zgodovina nastanka države in marginalizacija določenih etničnih skupin (na primer temnopoli, domorodno prebivalstvo in priseljenci iz Južne Amerike) pomembno vplivata na (ne)uresničevanje človekovih pravic v ZDA.

¹⁰⁰ Istospolne zakonske skupnosti so bile legalizirane 26. junija 2015 s sodbo vrhovnega sodišča ZDA v primeru Obergefell proti Hodges, kjer je sodišče odločilo, da je prepoved istospolne zakonske skupnosti neustavna (Supreme Court of the United States num.14-556 2015, 27-29).

Zaključek

Človek in njegova vloga v skupnosti ljudi, ki jo lahko poimenujemo družba ali država, je bil predmet preučevanj filozofij in ved po vsem svetu. Človek, ki je izvzet iz družbe, izgubi velik in pomemben del svoje identitete. Družba nam omogoča uresničevanje lastnega potenciala bodisi skozi izobraževalni in ekonomski sistem, ali pa nam nudi komunikacijski prostor, znotraj katerega lahko preko družbenega diskurza razvijamo lastni potencial in tako ali drugače pripomoremo k človeškemu razvoju. Tudi znanosti, naravoslovne in družboslovne, ni brez družbe, vsaj ne takšne, kakršno smo ljudje prenesli v naš svet razumevanja. Na drugi strani lahko družba tudi omejuje ali celo zatira posameznikov ali skupinski potencial. Lahko tudi uniči življenja ljudi in zbrše razne skupine, ki ne ustrezajo nazorski predstavi tistega, ki zatira.

Človekove pravice predstavljajo še pomembnejši del človeškega sveta in to je razumevanje naše vloge v družbi in razumevanje vloge spoštovanja ter dostojanstva in 'vrednosti' sočloveka. Zato so človekove pravice predmet tako 'vzhodnih' in 'zahodnih' filozofskih misli, čeprav niso bile vedno imenovane kakor človekove pravice. Odnos med posamezniki, odnos med družbo in oblastjo, kaznovanje dejanj, ki so zaradi zavrženosti ali deviantnosti označena za zločin, iskanje nečesa, kar presega človeka in družbo, bodisi božanstva, narave ali vesolja, iskanje nečesa, kar je na koncu univerzalna lastnost, ki ljudi povezuje – vse to je predmet, s čimer so se misleci različnih kultur, narodov in delov sveta ukvarjali stoletja.

Tako kakor pokaže analiza prvega poglavja, ideja o odnosu med človekom, družbo in oblastjo ni tuja ne 'vzhodu' ne 'zahodu'. Govorimo lahko o več tisočletnemu razvoju filozofij tako na 'vzhodu' kot na 'zahodu'. Prav tako koncept univerzalnosti ni v nasprotju s filozofijo nobene od strani. Različne družbe, različnih kulturnih ozadij imajo dolgo tradicijo misli o odnosih med ljudmi, oblastjo in neznanim. Tako kot na primer na 'vzhodu' predstavlja vesolje univerzalen povezovalni element v družbi, tako je na 'zahodu' na primer krščanstvo igralo pomembno vlogo pri predstavljanju univerzalne ideje. Analiza ne skuša predstaviti črno bele slike različnih filozofij. Vseeno pa obstaja nekakšen skupen minimum v različnih družbah, različnih kulturah in to je vprašanje vloge posameznika v družbi, odnosa med različnimi skupinami (oblastjo) ter iskanje nečesa univerzalnega (narava, religija). Prav to je pomembno za razpravo med zagovorniki univerzalnosti in relativnosti človekovih pravic. Kakšna je zgodovinska podlaga za razumevanje

argumentov obeh strani, je ključno za razumevanje same univerzalnosti in relativnosti človekovih pravic danes ter tudi odnosa določene družbe do človekovih pravic.

Kulturne razlike, različna verovanja, različni politični sistemi in različni filozofski nazori glede družbe in posameznika ne morejo biti vir relativnosti človekovih pravic, ki bi negirala univerzalnost temeljnih človekovih pravic in vsebine SDČP, ki človekove pravice opredeli kot univerzalne. Ključno je razumeti, zakaj temu nasprotujejo, torej kaj je podlaga njihove argumentacije. Zgodovinski, kulturni in drugi argumenti so seveda mogoči, ampak trditev, da je univerzalen koncept človekovih pravic 'vzhodu' tuj, ne prestance presoje argumentov. Omenjeni problematiki se posveča analiza v drugem poglavju, ki naslovi argumente obeh strani. Analiza omenjenega poglavja stori še korak dlje in preuči vsebino dokumenta, tj. SDČP, ki je bistven za univerzalno lastnost človekovih pravic, in jih kot take umesti med mednarodnopravne norme.

Poleg tega analiza splošno obravnava tudi pojem ustave kot dokumenta, ki določa politično ureditev, vrednote, kulturno ozadje in pravno kakovost države, za katero je pisana. Poleg tega v svojo materijo umešča tudi človekove pravice. Prav zaradi tega, ker je ustava splošen pravni in politični dokument, ki je pisan za določeno državo (družbo), vsebuje, vsaj deloma, tudi lastnosti relativnosti. Analiza v drugem poglavju nas pripelje do razumevanja vsebine argumentov zagovornikov obeh strani. Prav tako preide iz analize argumentov zagovornikov in nasprotnikov univerzalnosti človekovih pravic na primarni mednarodni vir in državni primarni vir ter na človekove pravice kot norme. Pokaže, da obstajajo nestrinjanja tudi znotraj posameznih vidikov torej znotraj argumentacije zagovornikov univerzalnosti človekovih pravic in zagovornikov relativnosti ne samo med njimi. Prav tako izpostavi kompleksnost moralnega razumevanja odnosov, ki je prav tako potrebno za razumevanje argumentov na obeh straneh razprave, ter da univerzalnost človekovih pravic ne pomeni zatona določene kulture, ker univerzalnost človekovih pravic ni lastna samo 'zahodu' oziroma liberalni obliki demokracije.

Sistemsko gledano ni vedno nujno, da je vzpostavljen demokratični sistem, pomembneje je, da so človekove pravice prisotne znotraj kulture v svoji vsebinski obliki, tj. spoštovanje sočloveka in njegovega življenja, in da imajo ljudje vzvode, s katerimi odrečejo vladavino oblasti, ki to zanika. Zgodovinsko to ni tuje ne 'vzhodu' ne 'zahodu'. Konec zgodovine s prevlado 'zahodne' liberalne demokracije, s prevlado ekonomskih in gospodarskih interesov in razlogov, s koncem svetovnih

ideoloških bojev, človeške domišljije, poguma in idealizma, kakor ga napove Fukuyama (1989), naj bi predstavljal žalostne čase za človeštvo (Fukuyama 1989, 25–26).

V tem smislu univerzalnost človekovih pravic ne predstavlja prevlade 'zahodnega' liberalnega demokratičnega sistema, ker univerzalnost človekovih pravic ne ukinja kultur in raznolikosti človeštva, prav nasprotno, varuje jih. Relativnost človekovih pravic predstavlja nevarnost, ker mora biti za njen obstoj kultura nespremenljiva ali pa se spreminjati v okviru želenega (Ackerly 2009, 86–87). Seveda nič, kar je človeško, ni popolno in to je lastnost človeštva, ki poganja njegov razvoj in hkrati lahko zavira napredek. Tudi univerzalnost je lahko predmet zlorabe, zato je potrebno poznati ne samo teoretične predpostavke univerzalnosti in relativnosti, temveč tudi razvoj človeške miselnosti, različnih kultur in mislecev glede človeka, vloge človeka v družbi in vloge družbe same. Prav tako, če orišemo nedemokratično družbo, kjer vlada despot oziroma diktator in je ljudstvo nesvobodno ter zatirano, je sam despot, v okviru oblasti in družbene ureditve, svoboden človek, ki praviloma čuti, da mu oblast in s tem vsi privilegiji naravno pripadajo, kakor na drugi strani lahko zatiran človek čuti željo in potrebo po svobodi oziroma človekovih pravicah (Rosenberg 2015).

Človeškost ljudi pomeni tudi enakovredno veljavo vseh ljudi, ker je človeškost skupna vsem, tudi diktatorjem in zatiranim. Zato lahko predstavlja nevarnost za posameznike ali posamezne skupine, ki želijo prevladati in vladati. Tudi umik v bolj abstraktni svet držav, mednarodnih organizacij in konceptov, kakor so pravna veljavnost paktov, konvencij ali umestitev določenega koncepta v skupine človekovih pravic, lahko nevarno oddalji določeno idejo od njenega temelja. To lahko predstavlja vir legitimnosti ali argumentov za nekoga, ki bi želel človekove pravice, ki pomenijo spoštovanje človekovega dostojanstva in življenja, pripisati določeni politični ideologiji, ki je lastna samo nekaterim kulturam oziroma delu sveta, kar pomeni, da je drugim tuja.

Kot del mednarodnega sistema je država tudi del mednarodnega sistema človekovih pravic. Ustave praviloma vsebujejo poglavje, ki se nanaša na pravice ljudi in posameznika. Ker pa ima lahko država tudi kulturne, verske in druge tradicionalne temelje, to pomeni, da mora v ustavo zapisati lasten koncept človekovih pravic, ki imajo sicer idejni temelj v SDČP. Država kot politična, kulturna in pravna skupnost je prva, ki zagotavlja, varuje, krši ali negira človekove pravice, kar se odraža na konkretnih primerih človeškega trpljenja, zatiranja, tudi protestiranja in javnega izražanja mnenj posameznikov, če je le to dovoljeno. Ustave držav ter njihova vloga in vpliv v

mednarodni skupnosti vplivata na dejansko stanje človekovih pravic v državi. Koncept suverene države v mednarodnih odnosih je še vedno aktualen in vsakršni zunanji faktor, ki bi lahko ogrozil stanje suverenosti ali bil viden kot grožnja, je silovito napaden. Tako človekove pravice, ki so predstavljene kot ideologija 'zahoda' ali nečesa tujega, niso dobrodošle v skupnosti, kjer naj bi bile človekove pravice tuje.

Analiza tretjega poglavja pokaže pomen zgodovinskega in kulturnega ozadja za identiteto (suverenost) določene države. V tem kontekstu nakaže na potrebo obravnave človekovih pravic v odnosu do razprave med zagovorniki univerzalnosti in zagovorniki relativnosti, tudi na državni ravni. Relativnost odnosa do družbenih vprašanja igra pomembno vlogo pri uresničevanju univerzalnih norm človekovih pravic, ker predstavlja legitimno podlago za njihovo (ne)uresničevanje. Kljub temu da obstaja dobro razdelan sistem mednarodnega varstva človekovih pravic, obstaja tudi določeno varstvo oziroma odnos do človekovih pravic na državni ravni. Analiza ustav izbranih držav, sekundarnih virov in poročil mednarodne nevladne organizacije je pokazala, da za kršenje pravic ni nujno, da je država pripadnica 'vzhoda'. Prav tako je za (ne)uresničevanje človekovih pravic oziroma zagotavljanje človekovih pravic državljanom pomembno kulturno in zgodovinsko ozadje, katerega je moč razbrati iz ustave. Skratka, razprava med zagovorniki univerzalnosti in zagovorniki relativnosti človekovih pravic se na državni ravni odraža predvsem kot vir legitimnosti argumentov za določeno ureditev v družbi (državi), ki vpliva na uresničevanje mednarodnih norm človekovih pravic in ki temelji na zgodovinskem in političnem razvoju določene države. Razprava med zagovorniki univerzalnosti človekovih pravic in zagovorniki relativnosti človekovih pravic tako ne ostaja 'samo' na ravni razprave, ampak se lahko odraža tudi v (ne)uresničevanju norm človekovih pravic. V nedemokratičnih sistemih ali demokratičnih sistemih, kjer določena interesna skupina uveljavlja lastne interese, lahko relativnost človekovih pravic predstavlja vir legitimnosti njihovega delovanja. Prav tako lahko zloraba univerzalnosti pripelje do zmanjšanja veljave človekovih pravic, saj deluje le kot krinka za doseg določenega ozkega cilja.

Literatura

Ackerly, A. Brooke. 2005. Is Liberalism the Only Way Toward Democracy? Confucianism and Democracy. *Political Theory* 33 (4): 547–576.

Afriška listina človekovih pravic in pravic ljudstev - *African Charter on Human and Peoples Rights*. Sprejeta 27. junija 1981, v veljavi od 21. oktobra 1986. Dostopno prek: <http://www.humanrights.se/wp-content/uploads/2012/01/African-Charter-on-Human-and-Peoples-Rights.pdf> (10. maj 2016).

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1999. *The Concept of Education in Islam: a Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: Internationa Institute of Islamic Thought and Civilization. Dostopno prek: <http://www.islamicmanuscripts.info/reference/books/Attas-1999-Concept-education.pdf> (7. julij 2016).

Ameriška konvencija o človekovih pravicah – *American Convention on Human Rights*. Podpisana 22. novembra 1969, v veljavi od 18. junija 1978. Dostopno prek: <http://www.cidh.org/basicos/english/Basic3.American%20Convention.htm> (10. maj 2016).

Angle C, Stephen. 2002. *Human Rights and Chinese Thought: A Cross-Cultural Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.

An, Sieun in David Trafimow. 2014. Affect and Morality: A Cross-Cultural Examination of Moral Attribution. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 45 (3): 417–430.

Ansary, F. Abdullah. 2008. *A Brief Overview of the Saudi Arabian Legal System*. Dostopno prek: http://www.nyulawglobal.org/globalex/Saudi_Arabia.html (25. oktober 2016).

Asad, Muhammad. 1961. *The Principles of State and Government in Islam*. Berkley in Los Angeles: University of California Press.

Baldez, Lisa. 2013. *U.S. drops the ball on women's rights*. Dostopno prek: <http://edition.cnn.com/2013/03/08/opinion/baldez-womens-equality-treaty/index.html> (20. avgust 2017).

Barreto, Jose-Manuel. 2006. Ethics of Emotions as Ethics of Human Rights. *Law and Critique* 17 (1): 73–106.

Batty, David. 2015. Saudi court sentences poet to death for renouncing Islam. *The Guardian*, 20. November. Dostopno preko: <http://www.theguardian.com/world/2015/nov/20/saudi-court-sentences-poet-to-death-for-renouncing-islam> (12. januar 2016).

Bayefsky, Anne Fruma. *How to Complain to the Un Human Rights Treaty System*. Hag: Kluwer Law International.

Bela hiša – *The White House*. 2016. The Constitution. Dostopno prek: <https://www.whitehouse.gov/1600/constitution> (26. oktober 2016).

Bell, A. Daniel. 2000. *East Meets West: Human Rights and Democracy in East Asia*. UK: Princeton University Press.

Benhenda, Mostapha. 2010. Liberal democracy and political Islam: The search for common ground. *Politics Philosophy Economics* 10 (1): 88–115.

Bhatia, Sunil. Can We Return to the Concept of Duty in a Culture of Rights? Implications for Morality and Identity. *Culture Psychology* 6 (3): 303–316.

Boucher, David. 2011. The Recognition Theory of Rights, Customary International Law and Human Rights. *Political Studies* 59 (3): 753–771.

Bowlin, John. 2015. Notes on Natural Law and Covenant. *Studies in Christian Ethics* 28 (2): 142–149.

Bracci, I. Sharon. 2002. Seyla Benhabib's Interactive Universalism: Fragile Hope for a Radically Democratic Conversational Model. *Qualitative Inquiry* 8 (4): 463–488.

Braybrooke, David. 2001. *Natural Law Modernized*. Canada: University of Toronto Press.

Breay, Claire in Julian Harrison. 2016. *Magna Carta: an introduction*. Dostopno prek: <https://www.bl.uk/magna-carta/articles/magna-carta-an-introduction> (22. 9. 2016).

Bronkhorst, Daan. 2001. The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Significance, and Future. V *Dealing With Human Rights: Asian and Western Views on the Value of Human Rights*, ur. Martha Meijer, 6–36. Tampa: World View Publishing.

Bull, Hedley. 1979. The Universality of Human Rights. *Millennium - Journal of International Studies* 8 (2): 155–159.

Butler, Clark. 2008. *Human Rights Ethics*. West Lafayette: Purdue University.

Carleton, David and Michael Stohl. 1987. The Role of Human Rights in U.S. Foreign Assistance Policy: A Critique and Reappraisal. *American Journal of Political Science* 31 (4): 1002–1018.

Cerar, Miro. 2004. Narava in pomen človekovih pravic. V *Dokumenti človekovih pravic z uvodnimi pojasnili*, ur. Miro Cerar, Jon Jamnikar in Maja Smrkolj, 17–27. Ljubljana: Društvo Amnesty International Slovenije.

Cerar, Miro. 2013. Nekaj temeljnih pogledov na pojem države. V *Uvod v pravoznanstvo*, ur. Miro Cerar, Aleš Novak in Marijan pavčnik, 91–139. Ljubljana: Uradni list Republike Slovenije.

Chernilo, Daniel. 2013. Jürgen Habermas: Modern social theory as postmetaphysical natural law. *Journal of Classical Sociology* 13 (2): 254–273.

Chong, Woei Lien. 1999. Combining Marx with Kant: The Philosophical Anthropology of Li Zehou. *Philosophy East and West* 49 (2): 120–149.

Chongde, Xu. 2016. *China's Constitution: Guarantee for People's Rights*. Dostopno prek: <http://www.humanrights.cn/zt/magazine/200402004812104351.htm> (19. avgust 2016).

Chou, Chih-Chieh. 2008. Bridging the Global and the Local: China's Effort at Linking Human Rights Discourse and Neo-Confucianism. *China Report* 44 (2): 139–152.

Churchill, Robert Paul. 2006. *Human Rights and Global Diversity*. New Jersey: Upper Saddle River.

Cohen, R. Tara, Mathew Montoya in Chester A. Insko. 2006. Group Morality and Intergroup Relations: Cross-Cultural and Experimental Evidence. *Personality and Social Psychology Bulletin* 32 (11): 1559–1572. Conescu, Adrian Vasile. 2009. *The Generations of Human's Rights*. Dostopno prek: https://www.law.muni.cz/sborniky/dny_prava_2009/files/prispevky/tvorba_prava/Cornescu_Adrian_Vasile.pdf (1. november 2016).

CRIN. 2008. *Is Obama's Win Also a Victory for Children's Rights?* Dostopno prek: <http://www.crin.org/en/library/news-archive/united-states-obamas-win-also-victory-childrens-rights> (29. avgust 2017)

Danchin, Peter. 2017. *Drafting History*. Dostopno prek: http://ccnmtl.columbia.edu/projects/mmt/udhr/udhr_general/drafting_history.html (29. april 2017).

Darraj, Susan Muadi. 2010. *The Universal Declaration of Human Rights*. New York: Infobase Publishing.

Deklaracija neodvisnosti ZDA - *United States Declaration of Independence*. Podpisana 4. julija 1776 v Pensilvaniji. Dostopno prek: <http://www.let.rug.nl/usa/documents/1776-1785/the-final-text-of-the-declaration-of-independence-july-4-1776.php> (14. julij 2016).

Deklaracija o pravicah človeka in državljana - *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*. Sprejeta 26. avgusta 1789. Dostopno prek: <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/la-constitution-du-4-octobre-1958/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789.5076.html> (14. julij 2016).

Deklaracija iz Bangkoka. 1993. Sprejeta s strani ministrov in predstavnikov azijskih držav na zasedanju od 29. marca do 2. aprila v Bangkoku. Dostopno preko: faculty.washington.edu/.../Bangkok_Declaration.doc (12. januar 2016).

Demmers, Jolle, Alex E. Fernandez Jilberto in Barbara Hogenboom. 2004. Good Governance and Democracy in a World of Neoliberal Regimes. V *Good Governance in the Era of Global Neoliberalism: Conflict and Depolitisation in Latin America, Eastern Europe, Asia, and Africa*, ur. Jolle Demmers, Alex E. Fernandez Jilberto in Barbara Hogenboom, 1–38. London: Routledge.

Dinstein, Yoram. 1975. International Criminal Law. V *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morals*, ed. Henry J. Steiner in Philip Alston, 1025–1034. Oxford: Clarendon Press.

Douzinas, Costas. 2000. *The End of Human Rights*. Oxford and Portland Oregon: Hart Publishing.
---. 2007. *Human Rights and Empire*. New York: Routledge-Cavendish.

Dunne, Tim in Nicholas J. Wheeler. 2004. 'We the Peoples': Contending Discourses of Security in Human Rights Theory and Practice. *International Relations* 18 (1): 9–23.

Eddy, Katherine. 2007. On revaluing the currency of human rights. *Politics Philosophy Economics* 6 (3): 307–328.

El Fadl, Khaled Abou. 2015. The epistemology of the truth in modern Islam. *Philosophy Social Criticism* 41 (4–5): 473–486.

Engelund, Sara Rismyhr. 2016. *Introductory Essay: “The Other” and “Othering”*. Dostopno prek: <https://newnarratives.wordpress.com/issue-2-the-other/other-and-othering-2/> (1. september 2016).

Engineer, Ali Asghar. 1997. Religious Fanaticism and Communalism. *Economic and Political Weekly* 32 (14): 701–704.

Eno, Robert. 2015. *The Analects of Confucius: An Online Teaching Translation*. Dostopno prek: [http://www.indiana.edu/~p374/Analects_of_Confucius_\(Eno-2015\).pdf](http://www.indiana.edu/~p374/Analects_of_Confucius_(Eno-2015).pdf) (12. oktober 2016).

Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svobočin. Podpisana 4. novembra 1950, v veljavi od 3. septembra 1953. Dostopno prek: http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_SLV.pdf (11. junij 2016)

Ferrara, Alessandro. 2003. Two Notions of Humanity and the Judgement Argument for Human Rights. *Political Theory* 31 (3): 392–420.

Fine, Robert. 2013. Natural law and critical theory: Bringing rights back in. *Journal of Classical Sociology* 13 (2): 222–238.

Finnis, John. 2011. *Natural Law and Natural Rights*. New York: Oxford University Press.

Franck M, Thomas. 2001. Are Human Rights Universal? *Foreign Affairs* 80 (1): 191 – 204.

Fukuyama, Francis. 1989. *The End of History?* Dostopno prek: <https://ps321.community.uaf.edu/files/2012/10/Fukuyama-End-of-history-article.pdf> (2. november 2016).

Fung, S.K. Edmund. 2002. Socialism, Capitalism, and Democracy in Republican China The Political Thought of Zhang Dongsun. *Modern China* 28 (4): 399–431.

Gale, M. Richard. 1960. Natural Law and Human Rights. *Philosophy and Phenomenological Research* 20 (4): 521–531.

Ghai, Yash. 1993. The Theory of the State in the Third World and the Problematics of Constitutionalism. V *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morals*, ur. Henry J. Steiner in Philip Alston, 717–720. Oxford: Clarendon Press.

Ghamidi, Javed Ahmad. 2015. *Islam and the State: A Counter Narrative*. Dostopno prek: <http://www.javedahmadghamidi.com/blog/view/islam-and-the-state-a-counter-narrative> (29. marec 2017).

Gierke, Otto. 1957. *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800*. Cambridge: Cambridge University Press.

Glendon, Mary Ann. 2001. *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*. New York: Random House Trade Paperbacks.

Global Issues. 2016. *Democracy and Human Rights*. Dostopno prek: http://www.un.org/en/globalissues/democracy/human_rights.shtml (1. julij 2016).

Gomez, James. 2017. *One year on, Duterte remains a human rights nightmare*. Dostopno prek: <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2017/07/one-year-on-duterte-remains-a-human-rights-nightmare/> (24. julij 2017).

Grad, Franc, Igor Kaučič in Saša Zagorc. 2016. *Ustavno pravo*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani.

Green, Roberta, Lela Gilbert in Paul Marshall. 2003. Islam at the Crossroads: Understanding Its Beliefs, History, and Conflicts. *Missiology* 31 (3): 372–373.

Guerra, M. Valeschka in Roger Giner-Sorolla. 2010. The Community, Autonomy, and Divinity Scale (CADS): A New Tool for the Cross-Cultural Study of Morality. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 41 (1): 35–50.

Habermas, Jürgen. 1990. *Moral Consciousness and Communicative Action*. London: MIT Press.

He, Jian. 2010. The Comparison of Constitutional Protection of Human Rights between China and South Africa. *School of Politics* 6 (6): 50–53.

Hisham Kabbani in Shaykh Muhammad. 2016. *Understanding Islamic Law*. Dostopno prek: <http://www.islamicsupremecouncil.org/understanding-islam/legal-rulings/52-understanding-islamic-law.html> (22. avgust 2016).

Historica Canada. 2016. *John Peters Humphrey*. Dostopno prek: <http://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/john-peters-humphrey/> (7. september 2016).

Hoffmann-Riem, Wolfgang. 2016. The Judiciary and the Surveillance State: General Trends and German Experiences. V *Judges as Guardians of Constitutionalism and Human Rights*, ur. Martin Scheinin, Helle Krunke in Marina Aksenova, 117–136. Cheltenham Glos: Edward Elgar Publishing Limited.

Hope, David. 2016. Judges as Guardians of Constitutionalism and Human Rights: the judiciary and counter terrorism in the United Kingdom. V *Judges as Guardians of Constitutionalism and Human Rights*, ed. Martin Scheinin, Helle Krunke in Marina Aksenova, 97–117. Cheltenham Glos: Edward Elgar Publishing Limited.

Human Rights Watch. 2009. *United States Ratification of International Human Rights Treaties*. Dostopno prek: <https://www.hrw.org/news/2009/07/24/united-states-ratification-international-human-rights-treaties> (22. oktober 2016).

---. 2015. *Saudi Arabia*. Dostopno prek: <https://www.hrw.org/middle-east/n-africa/saudi-arabia> (1. julij. 2016).

---. 2015a. *World Report 2015: China*. Dostopno prek: <https://www.hrw.org/world-report/2015/country-chapters/china-and-tibet> (19. avgust 2016).

Human Rights Watch. 2015b. *United States: Events of 2015*. Dostopno prek: <https://www.hrw.org/world-report/2016/country-chapters/united-states> (12. julij 2016).

Hoover, Joe. 2013. Towards a politics for human rights: Ambiguous humanity and democratizing rights. *Philosophy Social Criticism* 39 (9): 935–961. Dostopno prek: <http://psc.sagepub.com.nukweb.nuk.uni-lj.si/content/39/9/935.full.pdf+html> (9. avgust 2016).

Ibhawoh, Bonny. 2014. Human rights for some: Universal human rights, sexual minorities, and the exclusionary impulse. *International Journal* 69 (4): 612–622.

ICW-CIF. 2013. *Improvement in Women's Rights in Saudi Arabia*. Dostopno prek: <http://www.icw-cif.org/anglais/improvement-in-womens-rights-in-saudi-arabia.htm> (29. avgust 2017).

Ife, Jim in Lucy Fiske. 2006. Human rights and community work Complementary theories and practices. *International Social Work* 49 (3): 297–308.

Inboden Siu, Rana in Titus C. Chen. 2012. China's Response to International Normative Pressure: The Case of Human Rights. *The International Spectator* 47 (2): 45–57.

Ingraham, Chrys. 2006. Thinking Straight, Acting Bent: Heteronormativity and Homosexuality. V *Handbook of Gender and Women's Studies*, ed. Kathy Davis, Mary Evans in Judith Lorber, 307–322. London: Sage Publications.

Ishay, Micheline. 2008. *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era*. Berkeley: University of California Press.

Jay, Martin. 2002. Cultural relativism and the visual turn. *Journal of Visual Culture* 1 (3): 267–278.

Kazenski zakonik Ljudske Republike Kitajske - *Criminal Law of the People's Republic of China*. Sprejet na drugem zasedanju petega nacionalnega ljudskega kongresa 1. julija 1979 pregledan 14. marca 1997. Dostopno prek: <http://www.china.org.cn/english/government/207319> (12. september 2016).

Knudtzon, Kendra. 1999. *Eastern Europe: 1945-1989*. Dostopno prek: <https://www.cs.hmc.edu/~kknudtzo/portfolio/papers/EastEurope.html> (29. marec 2017).

Končni dokument mednarodne konference o človekovih pravicah – *Final Act of the International Conference on Human Rights*. Sprejet na OZN konferenci o človekovih pravicah od 22. aprila do 13. maja 1968. Dostopno prek: http://legal.un.org/avl/pdf/h/fatchr/Final_Act_of_TehranConf.pdf (7. november 2016).

Konvencija o preprečevanju in kaznovanju zločina genocida - *The Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide*. Resolucija Generalne skupščine OZN št. 260, podpisana 9. decembra 1948, v veljavi od 12. januarja 1951. Dostopno prek: <http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/CrimeOfGenocide.aspx> (12. junij 2016).

Konvencija o odpravi vseh oblik diskriminacije žensk - *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women*. Podpisana 18. decembra 1979, v veljavi od 3. septembra 1981. Dostopno prek: <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/teeconvention.htm> (12. avgust 2016).

Konvencija proti mučenju in drugim krutim, nečloveškim ali poniževalnim kaznim ali ravnanju. Sprejeta 10. decembra 1984 z resolucijo Generalne skupščine Združenih narodov. Dostopno prek: http://www.mzz.gov.si/fileadmin/pageuploads/Zunanja_politika/CP/Zbornik/I.CAT_-_Konvencija_proti_mucenju_in_drugim_krutim_.....pdf (19. september 2016).

Konvencija o otrokovih pravicah. Resolucija Generalne skupščine OZN št. 44/25, sprejeta 20. novembra 1989, v veljavi od 2. septembra 1990. Dostopno prek: <http://www.varuh-rs.si/pravni-okvir-in-pristojnosti/mednarodni-pravni-akti-s-podrocja-clovekovih-pravic/organizacija-zdruzenih-narodov/konvencija-o-otrokovih-pravicah-ozn/> (22. avgust 2016).

Koskenniemi, Martii. 2001. *Blagi prosvetitelj narodov: Vzpon in padec mednarodnega prava 1870–1960.* Ljubljana: MZZ RS in Založba FDV.

Kurasawa, Fuyuki. 2007. *The Work of Global Justice: Human Rights in Practice.* Cambridge: Cambridge University Press.

Kühnhardt, Ludger. 1991. *Die Universalität der Menschenrechte.* Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

Kymlicka, Will. 2007. *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity.* Oxford: Oxford University Press.

Leary, Virginia. 1982. International Labour Conventions and National Law. V *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morals*, ur. Henry J. Steiner in Philip Alston, 726–728. Oxford: Clarendon Press.

Lee, Kuan Yew. 2001. Culture is Destiny: Fareed Zakaria in Conversation with Lee Kuan Yew. V *Dealing With Human Rights: Asian and Western Views on the Value of Human Rights*, ur. Martha Meijer, 75–91. United Kingdom: WorldView Publishing.

Leech, Garry. 2013. *The Bias of Human Rights Watch.* Dostopno prek: <http://criticallegalthinking.com/2013/03/21/the-bias-of-human-rights-watch/> (28. avgust 2017).

Lešnik, Avgust. 2000. *Od despotizma k demokraciji.* Ljubljana: Modrijan.

Listina pravic iz ZDA – *Bill of Rights of the United States of America*. Ratificirana 15. Decembra 1791 v Washingtonu. Dostopno prek: <https://www.billofrightsinstitute.documents/bill-of-rights/> (14. julija 2016).

Loveland, Ian. 2012. *Constitutional Law, Administrative Law, and Human Rights: A Critical Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Mahoney, Jack. 2007. *The Challenge of Human Rights*. Singapore: Blackwell Publishing.

Maiese, Michelle. 2003. *Human Rights Violation*. Dostopno prek: <http://www.beyondintractability.org/essay/human-rights-violations> (1. julija 2016).

Maritain, Jacques. 2011. *Christianity and Democracy, the Rights of Man and Natural Law*. San Francisco: Ignatius Press.

Markowitz, Fran. 2004. Talking about culture Globalization, human rights and anthropology. *Anthropological Theory* 4 (3): 329–352.

McArthur, Neil. 2014. Cosmopolitanism and Hume's general point of view. *European Journal of Political Theory* 13 (3): 321–340.

McLaughlin, C. Andrew. 1936. *A Constitutional History of the United States*. New York London: Appleton-Century Company, INC. Dostopno prek: <http://www.constitution.org/cmt/mclaughlin/chus.htm> (26. september 2016).

Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah – *International Covenant on Civil and Political Rights*. Resolucija 2200A (XXI), sprejet 16. decembra 1966, v veljavi od 23. marca 1976. Dostopno prek: http://www.mzz.gov.si/fileadmin/pageuploads/Zunanja_politika/Mednarodnipakt_drzavljskih_politcnih_pravicah.pdf (10. maj 2016).

Ménoret, Pascal. 2005. *The Saudi Enigma*. London: ZED Books.

Ministrstvo za zunanje zadeve Savdske Arabije – *Ministry of Foreign Affairs*. 2016. Official Speeches of the Custodian of the Two Holy Mosques. Dostopno prek: <http://www.mofa.gov.sa/sites/mofaen/ServicesAndInformation/news/KingOfficialSpeeches/Pages/Default.aspx> (22. september 2016).

Ministrstvo za zunanje zadeve. 2017. *Človekove pravice: mednarodno pravo o človekovih pravicah*. Dostopno prek: http://www.mzz.gov.si/si/zunanja_politika_in_mednarodno_pravo/ (29. marec 2017).

---. 2017a. *Evropsko sodišče za človekove pravice*. Dostopno prek: http://www.mzz.gov.si/si/coe/o_svetu_evrope/organi_in_institucije_sveta_evrope/evropsko_sodisce_za_clovekove_pravice/ (29. marec 2017).

Minority rights group international. 2009. *World Directory of Minorities and Indigenous Peoples: United States of America - African Americans*. Dostopno prek: <http://minorityrights.org/minorities/african-americans/> (10. avgust 2016).

Morgenthau, Hans. 1984. *Human Rights and Foreign Policy*.

Ghai, Yash. 1993. V *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morals*, ur. Henry J. Steiner in Philip Alston, 813–815. Oxford: Clarendon Press.

Neves, Marcelo. 2007. The symbolic force of human rights. *Philosophy Social Criticism* 33 (4): 411–444.

NGO Watch. 2017. *Human Rights Watch (HRW)*. Dostopno prek: http://www.ngo-monitor.org/ngos/human_rights_watch_hrw/ (28. avgust 2017).

Njoya, Wairimu. 2016. Dignity as non-discrimination: Existential protests and legal claim-making for reproductive rights. *Philosophy Social Criticism* 43 (1): 1–32.

Novak, Aleš. 2013. Izbrani odlomki iz zgodovine pravne misli. V *Uvod v pravo*, ur. Miro Cerar, Aleš Novak in Marijan Pavčnik, 181–273. Ljubljana. Uradni list Republike Slovenije.

NRA-ILA. 2016. *Second Amendment*. Dostopno prek: <https://www.nraila.org/second-amendment/> (12. 7. 2016).

O'Manique, John. 2003. *The Origins of Justice: The Evolution of Morality, Human Rights, and Law*. USA: University of Pennsylvania Press.

Pagden, Anthony. 2003. Human Rights, Natural Rights, and Europe's Imperial Legacy. *Political Theory* 31 (2): 171–199.

Patnaik, J.K. 2004. Human Rights: The Concepts and Perspectives: A Third World View. *The Indian Journal of Political Science* 65 (4): 499–514.

Pattberg, Thorbsen.2009. *The East-West Dichotomy*. New York:LoD Press.

Passini, Stefano. 2011. Individual responsibilities and moral inclusion in an age of rights. *Culture Psychology* 17 (3): 281–296.

Peerenboom, Randall. 1999. Rulling a Conutry in Accordance withth Law: Reflections on the Rule and Role of Law in Contemporary China. *Cultural Dynamics* 11 (3): 315–351.

Phillips, R. John. 2010. The Universality of Rogers' Science of Unitary Human Beings. *Nursing Science Quarterly* 23 (1): 55–59.

Polanska, Kasina. 2016. Human rights equals human survival? *International Sociology* 31 (2): 149–157.

Porter, Jean. 1999–2000. From Natural Law to Human Rights: Or, Why Rights Talk Matters. *Journal of Law and Religion* 14 (1): 77–96.

Raapana, Niki. 2005. *What the Communitarians Stand For?* Dostopno prek: <http://www.crossroad.to/Quotes/communitarian/niki.htm> (5. julij 2016).

Razumeti šeriat – *Understanding Shariah*. 2014. Dostopno prek: <https://www.whyislam.org/faqs/understanding-shariah/> (12. avgust 2016).

Renteln, Alison Dundes. 1988. The Concept of Human Rights. *Anthropos* 83 (4/6): 343–364.

Renteln, Alison Dundes. 2013. *International Human Rights: Universalism Versus Relativism*. New Orleans: Qui Pro Books.

Richardson, S. Henry. 2016. *John Rawls (1921—2002)*. Dostopno prek: <http://www.iep.utm.edu/rawls/> (9. september 2016).

Ridder, Peter. 2015. Tehran, 1968: *International Conference on Human Rights*. Dostopno prek: <http://wiki.ieg-mainz.de/ghra/articles/ridder-tehran> (28. avgust 2017)

Roland, Jon. 2016. *Habeas Corpus Act 1679*. Dostopno prek: <http://www.constitution.org/eng/habcorpa.htm> (30. september 2016).

- Rommen, Heinrich. 1998. *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*. ZDA: Liberty Found, Inc. Dostopno prek: <http://oll.libertyfund.org/titles/rommen-the-natural-law-a-study-in-legal-and-social-history-and-philosophy> (10. julij 2016).
- Rosenberg, Tina. 2015. *How to Topple a Dictator (Peacefully)*. Dostopno prek: http://opinionator.blogs.nytimes.com/2015/02/13/a-military-manual-for-nonviolent-war/?_r=0 (2. november 2016).
- Roth, Kenneth. 2015. Tyranny's False Comfort: Why Rights Aren't Wrong in Tough Times. *Human Rights Watch: World Report*. Dostopno preko: https://www.hrw.org/sites/default/files/wr2015_web.pdf (12. januar 2016).
- Roy, Bired. 1997. In Defence of Human Rights. *Economic and Political Weekly* 32 (6): 259–260.
- Rust, Preston. 2016. *A Work in Progress: Women's Rights in Saudi Arabia*. Dostopno prek: <http://www.borgenmagazine.com/womens-rights-saudi-arabia/> (25. avgust 2017).
- Sanderson, K. Stephen. 1995. *Civilizations and World Systems: Studying World-historical Change*. Oxford: AltaMira Press.
- Schwartz, H. Shalom. 2007. Universalism Values and the Inclusiveness of Our Moral Universe. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 38 (6): 711–728.
- Sen, Amartya. 1997. *Human Rights and Asian Values*. Sixteenth Morgenthau Memorial Lecture on Ethics & Foreign Policy. Dostopno preko: <http://rarre.org/documents/sen/Sen-%20Human%20Rights%20and%20Asian%20Values.pdf> (13. januar 2016).
- Sheridan, Greg. 1999. *Asian Values, Western Dreams: Understanding the New Asia*. Australia: Allen and Unwin. Dostopno prek: <https://books.google.si/books?id=PqYyfxnuy3oC&printsec=frontcover&hl=s#v> (11. avgust 2016).
- Shigong, Jiang. 2010. Written and Unwritten Constitutions: A New Approach to the Study of Constitutional Government in China. *Modern China* 36 (1): 12–46.
- Stearns, N. Peter. 2012. *Human Rights in World History*. London in New York: Routledge.

Steiner J, Henry in Philip Alston. 1996. *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morals*. Oxford: Clarendon Press.

Smith, W. Brett. 2015. Augustine's Natural Law Theory in *De libero arbitrio*. *Irish Theological Quarterly* 80 (2): 111–135.

Spoznaj Ku'ran. 2016. *Beri Ku'ran*. Dostopno prek: <http://www.spoznajkuran.si/> (12. avgust 2016).

Splošna deklaracija človekovih pravic. 1948. Sprejeta in razglašena z resolucijo Generalne Skupščine št. 217 A (III), 10. December. Dostopno preko: <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/> (12. januar 2016).

Straumann, Benjamin. 2006. "Ancient Caesarian Lawyers" in a State of Nature Roman Tradition and Natural Rights in Hugo Grotius's *De iure praedae*. *Political Theory* 34 (3): 328–350.

Supreme Court of the United States. 2015. *Obergefel- proti Hodges No. 14-556*.

Šabič, Zlatko in Petra Roter. 2004. OZN in ohranjanje mednarodnega miru in varnosti: razvoj varstva človekovih pravic. V *Dokumenti človekovih pravic z uvodnimi pojasnili*, ur. Miro Cerar, Jon Jamnikar in Maja Smrkolj, 31–47. Ljubljana: Društvo Amnesty International Slovenije.

Talbott J, William. 2005. *Which Rights Should Be Universal?* New York: Oxford University Press.

Tate, John William. 2015. Locke, toleration and natural law: A reassessment. *European Journal of Political Theory* 0 (0): 1–13.

Temeljni zakon Saudske Arabije – *Saudi Arabia's Constitution with Amendments through 2005*. 1992. Sprejet 1. Marca 1992, stopi v veljavo istega leta s kraljevim dekretom A/91. Dostopno prek: https://www.constituteproject.org/constitution/Saudi_Arabia_2005.pdf (1. november 2015).

The World Law Guide. 2011. *Legislation Saudi Arabia*. Dostopno prek: <http://www.lexadin.nl/wlg/legis/nofr/oeur/lxwesau.htm> (26. oktober 2016).

Teršek, Andraž. 2014. *Teorija legitimnosti in sodobno ustavnštvo*. Koper: Annales.

Thompson, S. Andrew. 2013. *Teheran 1968 and the Origins of the Human Rights Council?* Dostopno prek: <http://acuns.org/wp-content/uploads/2012/06/Teheran-Origin-Human-Rights-Council-Andrew-Thompson-AM-2011.pdf> (28. avgust 2017).

Thormundsson, Jonatan. 2009. *The Sources of International Criminal Law with Reference to the Human Rights Principles of Domestic Criminal Law*. Dostopno prek: <http://www.scandinavianlaw.se/pdf/39-17.pdf> (20. oktober 2016).

Thornhill, Chris. 2013. Natural law, state formation and the foundations of social theory. *Journal of Classical Sociology* 13 (2): 197–221.

Tierney, Brian. 2002. Natural Law and Natural Rights Old Problems and Recent Approaches. *The Review of Politics* 64 (3): 389–406.

Twiss B, Sumner. 2004. History, Human Rights, and Globalization. *The Journal of Religious Ethics* 32 (1): 39–70.

UNHCHR . 2009. Multilateral Treaties to Which China is a Party or Which China has signed. Dostopno prek: <http://www.china-un.org/eng/zghlhg/flsw/t28583.htm> (22. avgust 2016).

UNIS. 2016. *Človekove pravice*. Dostopno prek: http://www.unis.unvienna.org/unis/s/topics/human_rights.html (26. junij 2016).

United Nations. 2016. *History of the United Nations*. Dostopno prek: <http://www.un.org/en/sections/history/history-united-nations/index.html> (5. julij 2016).

---. 2017. *Human Rights Law*. Dostopno prek: <http://www.un.org/en/sections/universal-declaration/human-rights-law/> (29. marec 2017).

Univerza v Minnesoti – *University of Minnesota*. 2016. Ratification of International Human Rights Treaties - Saudi Kingdom. Dostopno prek: <http://hrlibrary.umn.edu/research/ratification-saudi-kingdom.html> (20. september 2016).

Urad visokega komisarja za človekove pravice. 2008. *Priporočnik za človekove pravice namenjen sodnikom, tožilcem in odvetnikom*. Dostopno prek: <http://www.ohchr.org/Documents/Publications/training9add1.pdf> (7. november 2016).

Ustava Združenih držav Amerike – *The Constitution of the United States as Amnded*. 1788. Sprejeta 17. Septembra 1787, ratificirana 21. Junija 1788. Dostopno prek: <http://www.usconstitution.net/const.pdf> (1. november 2015).

Ustava Ljudske Republike Kitajske – *China's Constitution with Amendments through 2004*. 1982. Sprejeta 4. Decembra 1982. Dostopno prek: https://www.constituteproject.org/constitution/China_2004.pdf?lang=en (1. november 2015).

Valentini, Laura. 2012. Human Rights, Freedom, and Political Authority. *Political Theory* 40 (5): 573–601.

Van Den Toren, Benno. 2002. God's Purpose for Creation as the Key to Understanding the Universality and Cultural Variety of Christian Ethics. *Missiology* 30 (2): 215–233.

Villa-Vicencio, Charles. 1999–2000. Christianity and Human Rights. *Journal of Law and Religion* 14 (2): 579–600.

Vincent, R.J. 1986. *Human Rights and International Relations*. Cambridge: University Press.

Violatti, Cristian. 2014. *Arthashastra: Definition*. Dostopno prek: <http://www.ancient.eu/Arthashastra/> (7. julij 2016).

Vrhovno sodišče ZDA – *US Supreme Court*. 2016. A History of the Constitution. Dostopno prek: <http://supreme.findlaw.com/documents/consthist.html> (11. avgust 2016).

Wang, Keping. 2007. A Rediscovery of Heaven-and-Human Oneness. *The American Journal of Economics and Sociology* 66 (1): 237–260.

Weitz, D. Eric. 2013. Samuel Moyn and the new history of human rights. *European Journal of Political Theory* 12 (1): 84–93.

Westberg, Daniel. 1994–1995. The Relation between Positive and Natural Law in Aquinas. *Journal of Law and Religion* 11 (1): 1–22.

Wilding, Adrian. 2008. Max Weber and the 'Faustian Universality of Man'. *Journal of Classical Sociology* 8 (1): 67–87.

Williams, Bernard. 1972. *Morality*. Melbourne: Cambridge University Press.

Wiltshire, Susan Ford. 1992. *Greece, Rome, and the Bill of Rights*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.

Woo, B.Hoon. 2012. Pannenberg's Understanding of the Natural Law. *Studies in Christian Ethics* 25 (3): 346–366.

Wurf, van der Richard. 2002. With Two Feet on Firm Ground and Diverse Heads Up in the Air: Conclusions of Four Expert Meetings on Media and Open Societies in East and West. *International Communication Gazette* 64 (5): 407–423.

Xiaolong Li. 2001. 'Asian Values' and the Universality of Human Rights. V *Dealing With Human Rights: Asian and Western Views on the Value of Human Rights*, ur. Martha Meijer, 36–74. Tampa: WorldView Publishing.

Yacub, Joseph. 2005. For an Enlargement of Human Rights. *Diogenes* 52 (2): 79–97.

Yung, Hwa. 1991. Religious Freedom and Muslim States. Transformation: *An International Journal of Holistic Mission Studies* 8 (2): 16–22.

Zakon kazenskega postopka Savdske Arabije - *Law of Criminal Procedure - Saudi Arabia*. Sprejet s kraljevim dekretom 16. Oktobra 2001. Dostopno prek: http://hrlibrary.umn.edu/research/saudi-arabia/criminal_procedure.html (26. september 2016).

Zakon o kazenskem postopku. Sprejet v Državnem zboru 19. 4. 2012. Dostopno prek: <https://www.uradni-list.si/1/content?id=108445> (12. avgust 2016).

Zanotti, Laura. 2015. Questioning universalism, devising an ethics without foundations: An exploration of international relations ontologies and epistemologies. *Journal of International Political Theory* 11 (3): 277–295.

Zarrow, Peter. 2008. Anti-Despotism and "Rights Talk" The Intellectual Origins of Modern Human Rights Thinking in the Late Qing. *Modern China* 34 (2): 179–209.