

Ázijská kritika západnej koncepcie ľudských práv

VERONIKA ŠTEKLÁČOVÁ

Asian Criticism of the Western Concept of Human Rights

Abstract: The objective of this analysis is to introduce the concept of Asian values and, more particularly, the Asian concept of human rights. The Asian debate on human rights centres around issues such as the human rights generations, individual versus collective rights, rights of states, and the relationship between rights and duties. The criticism of the Western concept of human rights constitutes an inseparable part of this debate.

This analysis thus aims at bringing forth a greater understanding of this issue through the study of cultural relativism, which is prominent in the criticism levelled at Western societies. This study starts with defining two core theoretical concepts of human rights – universalism and cultural relativism. Consequently it presents the major features of the Asian values debate and Asian criticism, illustrating them on the case of Singapore, Malaysia and Indonesia.

Key words: human rights, universalism, cultural relativism, Asian values, Asian values debate, Singapore, Malaysia, Indonesia.

Presvedčenie západnej kultúry o svojej civilizačnej misii, ktorá má priniesť slobodu a osvietenie národom, ktoré neboli natoľko šťastné narodiť sa v spoločnosti západných hodnôt, existuje stáročia. V medzinárodných vzťahoch sa prejavovalo v rôznych podobách – od kolonizácie až po podmieňovanie zahraničnej pomoci dodržiavaním ľudských práv a demokratizáciou krajiny.

Aj dnešné západné spoločnosti sa snažia importovať svoje hodnoty a svoju kultúru do nezápadných spoločností,¹ tieto snahy bývajú nimi označované ako univerzalistické, v chápaní nezápadných kultúr ide o nový kolonializmus či kultúrny imperializmus. Kvôli súčasným protestom a kritike nezápadných spoločností naberá pojem univerzalizmus stále viac a viac negatívnych konotácií. Na druhú stranu spektra sa postavil kultúrny relativizmus, ktorý je jedným z hlavných bodov súčasnej ázijskej kritiky západného chápania ľudských práv.

Ázijská koncepcia ľudských práv či ázijská kritika západnej koncepcie ľudských práv nie sú v česko-slovenskom prostredí často diskutovanou témou. V akademickej sfére vyšli na túto tému len dva články: *Lidská práva, demokracie a asijské hodnoty v jihovýchodní Asii* (Zbořil, 2008) a „*Asijské hodnoty*“ (Treybalová, 2001). Literatúra je dostupná len v anglickom jazyku, medzi popredné knihy zaoberajúce sa touto problematikou patria: *The East Asian Challenge for Human Rights* (Bauer – Bell /eds./, 1999); *East Meets West: Human Rights and Democracy in East Asia* (Bell, 2000); *Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia* (Jacobsen – Bruun /eds./, 2000); *The Politics of Justice and Human Rights: Southeast Asia and Universalist Theory* (Langlois, 2001); *Debating Human Rights: Critical Essays from the United States and Asia* (Van Ness /ed./, 1999).

Cieľom tejto konzultácie je analýza ázijskej koncepcie ľudských práv. Príspevok bude túto koncepciu analyzovať najmä cez kritiku mainstreamového, t. j. západného pohľadu na ľudské práva, ktorá je práve ázijskej proveniencie. Táto kritika tvorí nedielnu súčasť samotnej ázijskej koncepcie. Analýza bude prebiehať s ohľadom na stanovenú hypotézu: *Hlavným základom ázijskej kritiky západnej koncepcie ľudských práv je kultúrny relativizmus*. Na potvrdenie tejto hypotézy bude slúžiť argument kultúrneho relativizmu vo vybraných prácach ázijských autorov, ktorý má podľa hypotézy predstavovať hlavný základ kritiky západného súboru ľudských práv. Jedná sa predovšetkým o kritiku z obdobia 90. rokov minulého storočia, keďže však práca predstavuje aj historický vývoj ázijskej koncepcie a kritiky, nebudú vynechané ani body kritiky skoršieho dáta. Pozornosť bude venovaná aj dopadu finančnej krízy v rokoch 1997–1998 na túto kritiku. Autori, s ktorých textami sa pracuje, sú tí najhlasnejší kritici západnej koncepcie. Jedná sa o osoby, ktoré v daných krajinách dominovali verejnému diskurzu o ázijských hodnotách a o ľudských právach. Analyzované budú buď vyjadrenia vrcholných politikov-premiérov krajín, alebo prominentných domácich akademikov, ktorí sa k problematike vyjadrujú. Hypotéza bude primárne testovaná na vyjadreniach týchto osôb, ktoré boli však často vzhľadom na jazykovú bariéru a dostupnosť zdrojov k tejto problematike v českom prostredí prebraté zo sekundárnych prameňov. Pre analýzu ázijskej kritiky budú využité aj práce západných autorov, ktoré sa jej venujú.

V tomto príspevku sú proti sebe stavané dve koncepcie – západná a ázijská –, ktoré sú predstavované ako nezlúčiteľné a vo nezmieriteľnej opozícii voči sebe. Som si vedomá faktu, že takáto dichotómia je do istej miery sociálne vykonštruovaná a zjednodušujúca omnoho komplexnejšiu realitu (*vid' Friedman, 2000, s. 21–41*), ktorá neumožňuje presné definovanie západného a ázijského súboru hodnôt. Pre účely a rozsah tohto príspevku je však určité zjednodušenie potrebné. Mnohé hodnoty západnej a ázijskej koncepcie sa navzájom prelínajú a oba súbory nie sú od seba tak jasne odlišiteľné a odlišné, ako to často prezentujú ázijskí lídri.

V prípade priestorového vymedzenia oboch koncepcií je situácia ešte komplikovanejšia. Ani západný, ani ázijský región nie je homogénny,² v tejto práci bude preto dôraz kladený najmä na tie zložky oboch súborov ľudských práv, ktoré sa v danom regióne vyskytujú najčastejšie. Západná koncepcia je pre účely tejto práce chápaná ako prislúchajúca spoločne Európe a Spojeným štátom americkým, aj napriek rozdielom vyskytujúcim sa v ich chápaní ľudských práv.³ Región juhovýchodnej Ázie je pre účely tejto práce charakterizovaný ako zahŕňajúci štáty južne od Číny, východne od Indie a severne od Austrálie.⁴ Úmyselne som z regionálneho vymedzenia vylúčila Čínu, nakoľko čínska kritika by stála na jednu samostatnú analýzu. Do práce taktiež nie je zahrnuté Japonsko, ktoré napriek tomu, že s ostatnými krajinami zdieľa spoločné hodnoty, je do veľkej miery pozápadnené a pod americkým vplyvom; vníma sa tak nielen samo, ale – čo je ešte dôležitejšie – týmto spôsobom ho vnímajú aj ostatné ázijské krajiny. Prevažná pozornosť bude venovaná Singapuru, Malajzii a Indonézii. Kritické hlasy sa ozývajú aj z Thajska či z Myanmaru, práca sa však zameria na tri spomínané krajiny z viacerých dôvodov. Po prvé, kritika vychádzajúca z úst najvyšších predstaviteľov týchto štátov je najhlasnejšia, najkoherentnejšia a najlepšie dostupná (*Langlois, 2001, s. 3*). Po druhé, boli to práve tieto tri štáty, ktoré sa v druhej polovici 90. rokov minulého storočia ako prvé pustili do masívnej kritiky zahraničnej politiky Spojených štátov v súvislosti s ľudskými právami (*Zbořil, 2008, s. 14*) a následne do snahy o identifikáciu spoločných ázijských hodnôt. Po tretie, všetky spomenuté krajiny prešli v 90. rokoch obdobím „ekonomického rozmachu, z feudálnej krajiny sa dokázali premeniť na moderné priemyselné štáty“ (*Treybalová, 2001, s. 16*), pričom mal tento rast za následok ich artikulované snahy o návrat k tradičným hodnotám.

Prvá časť tohto príspevku sa venuje univerzalizmu, jeho koreňom a definícii. Nasledujúca časť sa zameriava na definíciu kultúrneho relativizmu. Obe tieto časti sú nevyhnutné pre vyhodnotenie stanovenej hypotézy, a síce v tom, že slúžia na formuláciu kritérií, podľa

ktorých bude ázijská kritika hodnotená. Tieto kritériá budú využité v empirickej analýze v poslednej časti tejto práce. Tretia časť, ktorá slúži na ďalšiu ilustráciu rozdielov a rozporov medzi univerzalizmom a kultúrnym relativizmom, sa venuje debate medzi týmito dvomi smermi a predstavuje možnosti ich vzájomného spojenia. Nasledujúca časť sa venuje vzniku a obsahu ázijskej koncepcie ľudských práv. Posledná časť analyzuje obsah samotnej ázijskej kritiky a empiricky testuje vyššie stanovenú hypotézu na jej troch prípadoch – Singapure, Malajzii a Indonézii. Aj napriek tomu, že hypotéza príspevku pojednáva výlučne o ázijskej kritike západnej koncepcie ľudských práv, pre jej potvrdenie či vyvrátenie je kľúčové definovať obsah ázijskej koncepcie ľudských práv. Tá sa totiž mnohokrát formovala negatívne, t. j. ako odpoveď na koncepciu západnú, a preto je kritika západného prístupu k ľudským právam inherentne ázijskej koncepcii vlastná.

UNIVERZALIZMUS ĽUDSKÝCH PRÁV

Vznik a podstata univerzalizmu

Univerzalizmus ako ideológia ľudských práv hlása,⁵ že ľudské práva „sú nezávislé na mieste, ideológii a hodnotových systémoch, a preto je zohľadňovanie kultúrnych špecifík úplne a absolútne vylúčené vo všetkých situáciách“ (Varenes, 2006, s. 83). Teória univerzalizmu je relatívne moderná, začala sa šíriť prevažne po druhej svetovej vojne v súvislosti s prijatím *Všeobecnej deklarácie ľudských práv*. Princípom ukotveným v tejto deklarácii je teda pripisovaná univerzalita a aplikovateľnosť vo všetkých kultúrach a spoločnostiach, odklon od týchto princípov nie je ospravedlniteľný žiadnymi dôvodmi. Intenzívne šírenie univerzalizmu je však spájané najmä s koncom studenej vojny – víťazstvo západného bloku malo naznačovať nadradenosť jeho hodnôt, ktoré sú šírené do regiónov, v ktorých dovtedy neboli presadzované, ako napríklad aj do Ázie. Hodnoty, ktoré univerzalizmus ľudských práv presadzuje, majú svoje korene vo francúzskej revolúcii, kresťanskom univerzalizme a filozofii prirodzeného práva – je teda zakotvený v konkrétnych politických a filozofických premisách (Freeman, 2000, s. 44), ktoré pochádzajú prevažne zo Západu.

Univerzalizmus vychádza z presvedčenia, že ľudské bytosti majú univerzálne právo na zachovanie ľudskej dôstojnosti – táto je často narušovaná zo strany štátu, a preto musí byť chránená. Ľudia na celom svete zdieľajú potrebu slobody myslenia a vyjadrovania, potrebu združovania s ostatnými, potrebu rozvíjať svoje mentálne schopnosti, mať vhodnú stravu, prístrešok a ošatenie (Magnarella, 2004, s. 179–192). Koncepcia týchto univerzálnych potrieb týmto obhaja myšlienku univerzalizmu.

Ako správne upozorňuje Peter R. Baehr (Baehr, 2001, s. 11, 19), je veľký rozdiel medzi univerzálnou implementáciou ľudských práv, ktorá v skutočnosti vôbec neexistuje, a univerzálnymi štandardmi ľudských práv, o ktorých sa dá polemizovať. Debata, ktorá sa v poslednej dobe rozvinula medzi Západom a niektorými ázijskými krajinami, má za cieľ nielen osvetliť, ktoré štandardy ľudských práv sú univerzálne platné, ale – čo je ešte dôležitejšie – či je implementácia týchto takzvaných univerzálnych štandardov možná a hlavne či vedie k pozitívnym výsledkom aj v iných kultúrach či spoločnostiach ako v tých, v ktorých sa spomenuté štandardy vyvinuli.

Druhy a typy univerzalizmu

Univerzalizmus sa prejavuje v mnohých podobách – cez striktný, ktorý trvá na dodržiavaní všetkých ľudských práv bez výnimky, až po miernejší, ktorý podporuje univerzalitu najmä jadra ľudských práv,⁶ pričom pri právach druhej generácie⁷ umožňuje určité odklony a špecifiká.

Donnellyho klasifikácia univerzalizmu⁸

Jack Donnelly (Donnelly, 2007, s. 282–291) rozlišuje medzi *konceptuálnou* a *substantívnou* univerzalitou. V duchu konceptuálnej univerzality sú ľudské práva univerzálne

v tom, že patria všetkým jedincom, a to len z dôvodu, že sú ľudskými bytosťami, sú im inherentne dané a neodňateľné. Bližšie však obsah týchto práv nie je špecifikovaný. Substantívna univerzalita na druhej strane presadzuje univerzalitu určitého konkrétneho katalógu ľudských práv, a preto je práve tento druhý typ univerzality zdrojom kontroverzie. Donnelly ďalej skúma univerzalitu ľudských práv z rôznych uhlov pohľadu. Ako neobhájiteľnú autor uvádza *historickú a ontologickú* univerzalitu. *Historická* univerzalita ľudských práv vychádza zo skutočnosti, že všetky spoločnosti dodržiavali a presadzovali ľudské práva, ako ich poznáme dnes, aj v minulosti. Donnelly sám uznáva, že v tomto smere univerzalita neexistuje – do 17. storočia nepodporovala žiadna spoločnosť ľudské práva v dnešnom ponímaní a ani po tomto časovom bode neboli ľudské práva presadzované vo všetkých kultúrach (ani v tej západnej) na nediskriminačnej báze. *Ontologická* univerzalita predpokladá, že ľudské práva majú historický základ prameniáci z konkrétneho a určiteľného náboženstva či súboru filozofických hodnôt. Na takomto základe sa jednotlivé kultúry samozrejme nedohodnú, a preto nie sú ľudské práva univerzálne ani v tomto zmysle. Zvyšné tri typy univerzality sú pre Donnellyho akceptovateľné a platné, jedná sa o *funkčnú, medzinárodnoprávnu a konsenzuálnu* univerzalitu. *Funkčná* univerzalita odkazuje na schopnosť ľudských práv prispieť k pozitívnym výsledkom vo všetkých kultúrach. Autor verí, že ľudské práva sú efektívnou odpoveďou na narušovanie ľudskej dôstojnosti všade na svete a tým sú funkčne univerzálne. *Medzinárodnoprávna* univerzalita je do istej miery kvantifikovateľná, keďže pojednáva o počte štátov, ktoré podpísali a ratifikovali relevantné ľudskoprávne dokumenty.⁹ A nakoniec *konsenzuálna* univerzalita je univerzalita tých princípov ľudských práv, na ktorých sa zhodnú všetky relevantné kultúry či ideológie dnešného sveta. Donnelly platnosť tejto univerzality dokumentuje práve vytvorením *Všeobecnej deklarácie ľudských práv (pre bližšie vysvetlenia a príklady spomínaných druhov univerzality vid' Donnelly, 2007, s. 282–293)*.

Univerzalizmus v podaní Xiaorong Li¹⁰

Xiaorong Li definuje tri spôsoby, ktorými môže byť určitá hodnota, v našom prípade hodnota ľudských práv, univerzálna. Prvý spôsob sa odvíja od pôvodu danej hodnoty – či sa vyvinula rovnako vo všetkých kultúrach, alebo má základ len v jednej kultúre. Druhý typ univerzality sa odvíja od možnosti jej efektívnej implementácie, t. j. či sú podmienky pre implementáciu danej hodnoty rovnaké vo všetkých krajinách a kultúrach. A nakoniec, hodnota môže byť univerzálna, ak jej platnosť uznávajú príslušníci všetkých kultúr (*Li, 2002 a, s. 177–178*). Pri snahe aplikovať tieto tri podmienky na problematiku ľudských práv rýchlo narazíme na problém. Ani jedna sa totiž nedá bez výhrady akceptovať – ľudské práva v dnešnom ponímaní majú svoj základ v západnej spoločnosti obdobia industrializácie a urbanizácie a ďalej sa šírili do kultúr, v ktorých základ nemali. Ďalšia podmienka, a to efektívna implementácia vo všetkých kultúrach, je tiež nesplniteľná – závisí od politickej či ekonomickej situácie danej spoločnosti. Skutočnosť, že implementácia nie je možná absolútne, však nie je v rozpore s univerzálnou platnosťou ľudských práv (*Li, 2002 a, s. 178*). Posledná podmienka – uznanie platnosti hodnoty príslušníkmi všetkých kultúr – je pri argumentoch kultúrnych relativistoch len utópiou.

Súčasná kritika univerzalizmu

Podľa Michaela Ignatieffa (*Ignatieff, 2001, s. 102*) bol univerzalizmus (najmä na konci 90. rokov) minulého storočia kritizovaný z troch smerov – z islamu, zo samotného Západu a z východnej Ázie. Islamská kritika smeruje najmä na západnú sekularizáciu či na rodinné práva, ktoré nie sú v súlade s islamskými tradíciami.¹¹ Kritika vychádzajúca zo samotného Západu oponuje imperialistickým snahám dominovať zvyšku sveta využitím ideológie ľudských práv.¹² Ázijská kritika odmieta funkčnosť západných hodnôt v ázijskom prostredí v prospech presadzovania vlastnej cesty za rozvojom a prosperitou. Michael Ignatieff poznamenáva, že kým islamská kritika vychádza z neschopnosti islam-

ských štátov profitovať z globalizovanej ekonomiky, ázijská kritika má základ práve v ekonomickom úspechu týchto krajín.

Pre podporovateľov univerzalizmu je tento len vyjadrením existencie určitého zdieľaného súboru hodnôt, ktoré potrebuje každý jedinec na život v ľudskej dôstojnosti. Pre odporcov univerzalizmu je naopak len snahou na vytvorenie kultúrnej uniformného sveta (Freeman, 2000, s. 45–46).

* * *

Kritéria, ktoré pre účely tohto príspevku poslúžia na identifikovanie príklonu k univerzalizmu v prácach ázijských autorov, sú teda nasledovné. Autor obhajujúci univerzalizmus bude tvrdiť, že hodnoty, ktoré jeho koncepcia hlása, sú širiteľné kdekoľvek na svete. Čo je viac, bude presvedčený, že takéto šírenie je nielen možné, ale aj žiaduce. Pre univerzalistov je nepodstatné miesto vzniku hodnoty, dôležitý je pre nich jej obsah. Univerzalisti budú presadzovať šírenie určitej hodnoty pre benefit, ktorý prinesie danej spoločnosti, ktorý pre nich vyváži problémy s implementáciou tej hodnoty v iných spoločnostiach. V prípade, že sa ázijská kritika západnej koncepcie ľudských práv bude vyznačovať týmito znakmi, možno povedať, že je to kritika univerzalistická.

KULTÚRNY RELATIVIZMUS ĽUDSKÝCH PRÁV¹³

Podstata a vznik kultúrneho relativizmu

Centrálne premisa kultúrneho relativizmu spočíva v tvrdení, že „všetky pravdy sú podmienené normami a podmienkami špecifickej kultúry“ (Prasad, 2007, s. 590). Na pôde ľudských práv to potom znamená, že „ľudské práva vychádzajú z osobitých historických, sociálnych, ekonomických, kultúrnych a politických podmienok – sú kultúrne špecifické a tým pádom menej relevantné v odlišných kultúrnych pozadiach“ (Bruun – Jacobsen, 2000, s. 3). Kultúrny relativizmus sa teda prikláňa k tvrdeniu, že existujú viaceré koncepcie ľudských práv, že napríklad ázijská je odlišná od západnej. Rôzne kultúry majú právo na svoje hodnoty a svoje prístupy k ľudským právam, čím univerzalizmus toto ich právo vlastne porušuje. Systém ľudských práv by si mala vyvinúť každá krajina nezávisle od iných, výlučne na základe svojich tradícií (Magnarella, 2004, s. 180). Hodnotenie určitej spoločnosti na základe hodnôt, ktoré v danej spoločnosti nevznikli, je pre kultúrnych relativistov formou kultúrneho imperializmu (Svensson, 2000, s. 199). Kultúrny relativizmus verí, že jednotlivé spoločnosti a kultúry sú ohraničené entity, ktoré sú od seba jasne odlišiteľné. Politický systém, inštitúcie či hodnoty a pravidlá, ktoré v danej spoločnosti vládnu, musia byť pevne zakotvené v jej minulosti a kultúre, ináč sú v nej neuplatniteľné.

Obhajcovia kultúrneho relativizmu často nepopierajú konceptuálnu univerzalitu ľudských práv, proti čomu bojujú, je univerzalita substantívna. Ich cieľom je potom vytvorenie tzv. skutočného, pravého univerzalizmu, ktorý bude v sebe zahŕňať kultúrne tradície mnohých spoločností a jeho obsah nebude len odrazom západnej koncepcie ľudských práv (Aziz, 1999, s. 40).

Kultúrny relativizmus ako prístup k ľudským právam sa začal rozvíjať prevažne po konci studenej vojny.¹⁴ Často je súčasťou širšieho projektu zbavovania sa koloniálneho alebo postkoloniálneho dedičstva (Lawson, 1997, s. 1). Hnutia odvolávajúce sa na kultúrne tradície sú často v oblasti svojho vzniku vnímané vysoko pozitívne, keďže sa vlastne dovoľávajú spravodlivosti a rovnosti.

Rôzne podoby a súčasti kultúrneho relativizmu

Takisto ako univerzalizmus má aj kultúrny relativizmus rôzne podoby – od tvrdení, že demokracia a ľudské práva nie sú kultúrne neutrálne, a preto nie sú v nezápadných spoločnostiach použiteľné, až po radikálne presvedčenia, že medzikultúrna komunikácia nie je možná, keďže rôzne kultúry nezdieľajú spoločné hodnoty.

Kultúrny relativizmus – indigenizácia a tradicionalizmus

Proces obracania sa k vlastnej kultúre vo svetle modernizácie nazýva Samuel Huntington indigenizáciou (*Huntington, 1996, s. 37*). Podľa neho je tento prístup typický pre nezápadné spoločnosti, ktoré sa po dosiahnutí ekonomického pokroku so sebavedomím a s hrdosťou obracajú do vlastnej minulosti a stávajú sa kultúrne asertívnymi. Týmto konceptom Huntington rozptyľuje obavy ázijských spoločností z toho, že po modernizácii nastane pozápadnenie, ktoré navždy pochová ich vlastné kultúry. Naopak, ázijské spoločnosti odmietajú západné hodnoty kvôli ich sekularite alebo kvôli ich kresťanskému náboju. Je však otázne, či proces indigenizácie prichádza prirodzene ako výsledok modernizácie a má základ v procesoch na úrovni populácie, alebo ho politické elity konštruujú umelo.

V línii s procesom indigenizácie ja aj príklon k tradicionalizmu. Tento sa odvoláva na autochtónne kultúrne tradície,¹⁵ snaží sa o ich oživenie a pripisuje im normatívny obsah – „čokoľvek, čo má stopy starožitnosti, disponuje v prítomnosti väčšou autoritou“ (*Lawson, 1997, s. 2*). Tradicionalizmus vzniká ako nutnosť obrany proti silám či myšlienkam, ktoré by mohli narušiť existujúci politický či sociálny rád, v našom prípade proti univerzalizmu ľudských práv. Tradicionalizmus je často súčasťou širšieho politického konzervativizmu a snahou domácich lídrov o zachovanie stability režimu. Politické elity sa prezentujú ako pokračovatelia dávnych tradícií, takáto taktika im zvyšuje legitimitu. Aj preto je kultúrny relativizmus podporovaný oficiálnymi a najvyššími kruhmi krajín, ako je Malajzia, Singapur či Indonézia. Kultúrny relativizmus môže teda vzniknúť takpovediac asertívne, ako reakcia na dosiahnutý pokrok a presvedčenie, že dôvodom toho pokroku sú práve domáce hodnoty. Alebo sa tiež môže vyvíjať vo viac defenzívnom duchu, ako snaha zabrániť iným hodnotám narušiť domáci systém.

* * *

Akékoľvek sú okolnosti toho vzniku, kritériá pre posúdenie a identifikovanie prvkov kultúrneho relativizmu v prácach ázijských autorov ostávajú rovnaké. Kultúrny relativista bude principiálne odmietať hodnoty, ktoré nie sú pre neho autochtónne. Na rozdiel od univerzalistu je pre neho rozhodujúce miesto vzniku, a nie obsah hodnoty. Kultúrny relativista nebude porovnávať iné kultúry s tou svojou, lebo také porovnanie by implikovalo, že existuje súbor univerzálnych kritérií, ktoré slúžia na porovnanie – nič, čo kultúrny relativista rozhodne odmieta. Snaha priniesť do spoločnosti hodnoty, ktoré v nej nevznikli, nie je žiaduca, je priam škodlivá. V prípade, že sa ázijská kritika západnej koncepcie ľudských práv bude vyznačovať týmito znakmi, možno povedať, že je to kritika kultúrnerelativistická.

VZÁJOMNÁ DEBATA OBOCH SMEROV**Odpoveď univerzalizmu na kritiku kultúrneho relativizmu**

Útoky na univerzalizmus a presadzovanie kultúrneho relativizmu nezostali bez odozvy. Univerzalistická odpoveď sa sústreďuje na tri hlavné body: na dynamickosť kultúr a problém ich výkladu; na názor, že ázijské hodnoty sú s univerzalizmom kompatibilné; na dilemu, do akej miery je pôvod hodnoty dôležitý pre jej ďalšie šírenie. Odporcovia kultúrneho relativizmu mnohokrát kritizujú aj praktickú politiku ázijských lídrov v oblasti ľudských práv a vyjadrujú presvedčenie, že poukazovanie na kultúrny relativizmus a odlišné ázijské hodnoty je len „dymovou clonou, za ktorou si tí disponujúci mocou naplňajú svoj tradičný apetít po vykorisťovaní a utlačovaní“ (*Freeman, 2000, s. 56*). Je však dôležité uvedomiť si, že podobná kritika smerom ku kultúrnemu relativizmu nepochádza výhradne zo Západu, podobné hlasy obraňujúce univerzalizmus ľudských práv sa ozývajú aj v samotnej juhovýchodnej či východnej Ázii.¹⁶

Zásadná kritika západného sveta smeruje k faktu, že kultúrny relativizmus predstavuje kultúry ako uzavreté, statické, koherentné a homogénne a bez možnosti vzájomného ovplyvňovania sa (Donnelly, 2007, s. 296). Ako tvrdí Jack Donnelly, kultúra nie je nemenným osudom, je súborom praktík a symbolov, často v opozícii voči sebe (Donnelly, 2007, s. 296), nie je monolitná, neustále sa mení, je ovplyvniteľná inými kultúrami. Tento proces je vo svetle globalizácie čoraz viac viditeľný a nezvratiteľný. Kultúrny relativizmus ho však akoby nereflekтуje, ignoruje sociálne zmeny, ako je dopad kolonizácie, dopad trhu, či šírenia ľudských práv a kultúry prezentuje tak, akoby ostali zakonzervované v minulosti (Donnelly, 2007, s. 296).

Druhým komponentom tejto kritiky je univerzalistické tvrdenie, že nie je možné jasne a bez rozporov definovať kultúru tak, ako to robia zástancovia kultúrneho relativizmu. Táto kritika vychádza najmä z faktu, že sú to predovšetkým ázijskí politickí lídri, ktorí sa štylizujú do pozície hovorcov danej kultúry. „... žiadny jednotlivec či sociálna skupina nemôže byť smerodajným hovorcom kultúry spoločnosti, už vôbec ním nemôže byť vláda“ (Chan, 2000, s. 72). A opäť sa dostávam k skutočnosti, že domácim lídrom ide len o udržanie vlastnej moci a dôraz na určitú vybranú množinu hodnôt je často starostlivo zvolený na základe sociálnej a politickej situácie v krajine, nie na základe skutočných kultúrnych hodnôt, ktoré v nej prevládajú (Gammeltoft – Hernø, 2000, s. 174).

Takéto simplistické definovanie kultúry vedie k predstave ázijskej spoločnosti ako uniformnej masy ľudí, nad ktorou stojí jeden líder s jediným autentickým právom na jej zastupovanie. Kultúra sa následne zlieva s národom, ktorý je reprezentovaný štátom, t. j. jedným konkrétnym politickým lídrom (Lawson, 1997, s. 9).

Aj na tvrdenie kultúrnych relativistov, že ázijské hodnoty sú nekompatibilné s hodnotami, ktoré presadzuje univerzalizmus, má tento odpoveď. Západné liberálnodemokratické hodnoty garantujú také občianske a politické práva, ktoré prekračujú kultúrne hranice, a obyvatelia Ázie si zaslúžia rešpekt týchto práv v rovnakej miere ako obyvatelia západných štátov. Hodnoty liberálnej demokratickej spoločnosti sú inherentne pozitívne, a tak by mali byť liberálnodemokratické systémy nahliadané ako cieľ sám o sebe (*bližšie ku argumentom compatibility ázijských hodnôt a univerzalizmu viď Subramaniam, 2001, s. 26–27*). Vzájomná debata týchto dvoch smerov sa často paradoxne končí pri situácii, keď podporovatelia univerzalizmu presvedčajú ázijský región, že aj v jeho kultúrnej tradícii sa dá nájsť dedičstvo liberalizmu a ľudských práv, proti čomu ázijskí kultúrni relativisti vehementne protestujú.

Jedným z najpresvedčivejších argumentov proti námietkam kultúrnych relativistov je tvrdenie, že miesto a okolnosti vzniku a vývoja určitej hodnoty ju automaticky nediskvalifikujú na uplatnenie v iných prostrediach. Skutočnosť, že idea ľudských práv má pôvod v západných spoločnostiach, je historickým faktom, ku ktorému prispeli špecifické podmienky, a nie naderadenosť tej idey. Ako tvrdí Jack Donnelly, vylúčiť aplikáciu ľudských práv v ázijskom prostredí kvôli ich neázijskému pôvodu je to isté, ako vylúčiť aplikáciu newtonovských princípov len preto, že vznikli na Západe (Donnelly, 1999, s. 69). Li nazýva takýto prístup genetickým omylom (Li, 2002 a, s. 174). Idea neaplikovateľnosti určitého princípu na miesto, kde tento princíp nevznikol, vylučuje adaptáciu kultúr, ich vzájomné učenie sa a naznačuje neomylnosť kultúry (Donnelly, 2007, s. 295).

Holistický prístup

Na oboch stranách na prvý pohľad neprekonateľnej bariéry medzi univerzalizmom a kultúrnym relativizmom sa našli názory veriace v možné spojenie týchto dvoch smerov. Skutočnosťou zostáva, že oba smery vidia východisko tohto spojenia v odlišných myšlienkových základoch.

Západný holistický prístup

Argumenty zo západného tábora smerujú k tvrdeniu, že univerzálne práva, ako sú definované dnes, by mali ostať zachované, a súčasne vyjadrujú presvedčenie, že tieto práva nie

sú v žiadnom rozpore nielen s kultúrami ázijských krajín, ale ani s inými kultúrami vôbec. Michael Ignatieff je presvedčený, že citlivosť ku kultúram neznamená podrobenie sa týmto kultúram a zanechanie univerzalizmu – „*hľadať ochranu ľudských práv neznamená zmeniť svoju civilizáciu*“ (Ignatieff, 2001, s. 110). Ľudské práva sú pre neho univerzálne, pretože definujú pravidlá ľudskej slušnosti bez toho, aby narušali kultúrnu autonómiu (Ignatieff, 2001, s. 110).

Podobne argumentuje aj Jack Donnelly – Ázijci sa podľa neho nemusia vzdať svojej kultúry kvôli ľudským právam o nič menej, ako sa museli svojej kultúry vzdať súčasníci Paina, Locka či Jeffersona (Donnelly, 1999, s. 86). Donnelly svoj pokus o holistický prístup nazýva relatívnym univerzalizmom alebo slabým kultúrnym relativizmom. Ľudské práva ako normy sú univerzálne, v rámci odlišných kultúr však môžu byť interpretované odlišne za podmienky, že tieto interpretácie sa nevymykajú rámcu univerzálneho konceptu. Na stupni implementácie majú rôzne kultúry taktiež určitý priestor na variácie (*bližšie k relatívnemu univerzalizmu vid' Donnelly, 2007; alebo Donnelly, 1999*).

Ázijský holistický prístup

Ázijský prístup k holistickému ideálu je založený na presvedčení, že ak majú byť ľudské práva skutočne univerzálne, musí západná koncepcia inkorporovať práva, ktoré v súčasnosti presadzuje ázijský región. Sociálne hnutia tzv. tretieho sveta presadzujú rámec ľudských práv, ktorý je obsiahlejší a inkluzívnejší ako rámec práv presadzovaných západnými odborníkmi (Aziz, 1999, s. 44). Typicky sa ázijská koncepcia snaží do západnej vložiť väčší dôraz na práva druhej generácie, zjemniť rétoriku individualizmu v prospech skupinových práv a následne tento obohatený súbor nazvať univerzálnym.

Chandra Muzaffar¹⁷ do svojho prístupu vnáša náboženské prvky vyskytujúce sa v juhovýchodnej Ázii. Človek je len boží poverenec, ktorý žije podľa určitých daných morálnych a duševných pravidiel. Výzva, ktorá stojí pred ľudstvom, je teda premeniť selektívny prístup Západu na presadzovanie univerzálnej ľudskej dôstojnosti. Ako Muzaffar hovorí, toto zostáva „*nenaplneným sľubom ľudského jedinca voči bohu*“ (Muzaffar, 1999, s. 31).

Viedenská a Bangkocká deklarácia ľudských práv

O započatie odbornej diskusie o súbore ľudských práv vo svete po skončení studenej vojny sa pokúsila Viedenská konferencia OSN o ľudských právach v roku 1993. Jej výstupom je *Viedenská deklarácia*, ktorá je akýmsi kompromisom medzi univerzalizmom a kultúrnym relativizmom. „*Všetky ľudské práva sú univerzálne, nedeliteľné, vzájomne závislé a prepojené... Zatiaľ čo musí byť dôležitosť národných a regionálnych zvláštností, rôznych historických, kultúrnych a náboženských pozadí braná do úvahy, je povinnosťou štátov bez ohľadu na ich politické, ekonomické a kultúrne systémy podporovať a chrániť všetky ľudské práva a základné slobody.*“ (Vienna Declaration and Programme of Action, 1993.) Deklarácia sa teda hlási k univerzalizmu, súčasne vyjadruje podporu myšlienkam kultúrneho relativizmu, bližšie však nenaznačuje riešenie univerzalisticko-kultúrnorelativistickej debaty.

*Bangkocká deklarácia*¹⁸ nie je o nič menej ambivalentná. Zo strany participujúcich ázijských štátov sa jednalo o snahu deklarovať spoločné hodnoty a brániť ich pred univerzalizmom. Konečný výsledok je trochu rozpačitý, keďže deklarácia na jednej strane potvrdzuje „*dôležitosť národných a regionálnych zvláštností a odlišných historických, kultúrnych a náboženských pozadí*“ (Kelly, 2000, s. 183), na druhej strane však kladie dôraz na univerzalitu a nedeliteľnosť práv všetkých generácií. Kritické hlasy tvrdia, že deklarácia svojou miernou formuláciou len prispela k ospravedlneniu neliberálnych taktík ázijských lídrov (Kelly, 2000, s. 183). Faktom zostáva, že ani jedna z deklarácií nedefinovala vzťah medzi univerzalizmom a kultúrnym relativizmom a že aj napriek súhlasu s regionálnymi zvláštnosťami obe deklarácie potvrdili platnosť univerzality ľudských práv.

ÁZIJSKÁ KONCEPCIA ĽUDSKÝCH PRÁV

Pôvod a okolnosti vzniku koncepcie

Medzinárodná debata o univerzálnom súbore ľudských práv sa naplno rozvinula po zrušení bipolárneho a zakonzervovaného sveta po konci studenej vojny. Do čela krajín presadzujúcich nový súbor ľudských práv sa postavili práve ázijské štáty. Ázia prebrala túto úlohu na základe jej stúpajúcej ekonomickej sily¹⁹ a na základe svetovej rozšírenosti a dôležitosti svetonázorov a ideológií, na ktoré sa ázijská koncepcia ľudských práv odvoláva (*Van Ness, 1999, s. 13*). Jedná sa predovšetkým o konfucianizmus. Podmienky a okolnosti, ktoré prispeli k debate v oblasti ľudských práv a predovšetkým ku špecifickej ázijskej koncepcii, sa dajú rozdeliť na externé a interné.

K tým externým patrí nepochybne politika Spojených štátov. Po páde železnej opony prevládlo na Západe presvedčenie, že západné liberálne hodnoty sú receptom na úspech kdekoľvek na svete. Zahraničná politika USA sa následkom tohto presvedčenia stala asertívnejšia, Clintonova administratíva sa snažila presadzovať ich vnímanie hodnôt a ľudských práv po celom svete (*Bell, 2000, s. 5*) a to vyvolalo ázijskú negatívnu reakciu a túžbu vymedziť sa proti tejto politike.

Ázijskí lídri takúto politiku považovali za ohrozujúcu dlhoročný status quo v ich krajinách (*Kelly, 2000, s. 180*). Následne tak prišli s koncepciou vlastných hodnôt, ktorá mala zdôvodniť, prečo hodnoty čoraz častejšie presadzované Západom nie sú pre ich spoločnosti vhodné. Politickí lídri sa obávali hroziaceho pozápadnenia ich krajín a apel na vlastné hodnoty sa ukázal ako efektívny nástroj, ako tomuto procesu zabrániť. Ázijské objavovanie vlastnej identity sa vždy dialo v procese konfrontácie s americkou či európskou hrozbou a inak tomu nebolo ani v tomto prípade (*Funabashi, 1993, s. 79*). Snaha o identifikáciu vlastného pohľadu na ľudské práva a hodnoty všeobecne je teda súčasťou snahy o konštrukciu vlastnej identity na pozadí západnej hrozby. Z Ázie veľmi negatívne vnímaný stav západných spoločností, ktoré sú prenasledované množstvom sociálnych a ekonomických problémov,²⁰ taktiež prispel k ázijskej snahe vymedziť sa a postupovať vlastnou cestou.

Interne sa debata ohľadne autochtónneho súboru hodnôt formovala na základe toho, že ázijské krajiny, ktoré sú často veľmi etnicky heterogénne, potrebovali jednotiaci prvok, akúsi spoločnú identitu, ktorá potlačí etnické spory a prispeje k stabilizácii ich systémov. Ázijské hodnoty sa tiež mali stať protipólom snahám o presadenie komunistických ideí v regióne.

Ekonomický rast krajín juhovýchodnej Ázie v 90. rokoch minulého storočia sa stal najpodstatnejším faktorom vôbec, ktorý prispel k sebedovomiu regiónu a k presadzovaniu vlastných hodnôt a identity na medzinárodnej scéne. „*Rastúce uvedomenie si východných Ázijcov, že môžu urobiť všetko rovnako dobre, ak nie lepšie ako ostatné kultúry, viedlo k výbuchu sebedovomia*“ (*Mahbubani, 1995, s. 104*). Práve tento ekonomický rast prispel k uvedomeniu si potenciálu regionálneho vodcovstva a podnecoval ázijské krajiny šíriť svoj politický vplyv za vlastnými hranicami (*Funabashi, 1993, s. 81*).

Globalizácia a komunikačné technológie umožňujú upevňovanie kultúrnych kontaktov medzi strednými triedami ázijských krajín, čo taktiež prispieva k vytváraniu spoločného súboru hodnôt. Azianizácii Ázie napomáha tiež regionálna ekonomická spolupráca. Spolupráca sa rozvíja aj v politických a vojenských otázkach. Štáty regiónu spája presvedčenie, že bezpečnosť štátu nezávisí len od vojenského faktoru, ale aj od ekonomického faktoru (*Funabashi, 1993, s. 79–81*). Skutočnosť, že štáty regiónu sú úspešné práve v tejto zložke, ich vedie k presvedčeniu, že ich hodnoty a pohľad na ľudské práva sú správne.

Obsah koncepcie

Ako už bolo spomenuté, ázijská koncepcia hodnôt sa formovala aj vplyvom externých faktorov. Znamená to, že kritika západného prístupu k ľudským právam bola pre vznik ázijskej koncepcie rovnako dôležitá ako samotný obsah hodnôt, ktoré ázijská koncepcia zobrala za svoje. Pre testovanie hypotézy je teda nevyhnutné predstaviť obsah ázijskej

konceptie ľudských práv. Len pochopenie jej obsahu, ktorého inherentnou súčasťou je aj kritika a negatívne vymedzovanie sa, pomôže identifikovať kultúrorelativistické východiská ázijskej kritiky.

Ázijská koncepcia ľudských práv je bohatá na mnoho názorov, krajiny regiónu sa odlišujú aj v tom, na ktoré myšlienky kladú väčší dôraz. Aj napriek tomu je pre tento pohľad na ľudské práva charakteristické uprednostňovanie druhej generácie práv pred prvou, presvedčenie o komunitarizme ako o najvhodnejšom modeli spoločnosti, presvedčenie o nevhodnosti aplikácie demokratických princípov v ázijských spoločnostiach a organické vnímanie štátu a spoločnosti.

Okrem spomenutých prvkov, ktorým bude venovaná väčšia pozornosť, je súčasťou ázijského súboru hodnôt aj dôraz na konsenzuálne a harmonické fungovanie spoločnosti. Politické elity sa pri svojom rozhodovaní často odvolávajú na záujmy budúcich generácií, v prospech ktorých sú niekedy porušované ľudské práva súčasných generácií (Bell, 2000, s. 169, 185). V ázijskej koncepcii ľudských práv je kladený väčší dôraz aj na povinnosti. Povinnosti jednotlivca sú vnímané neoddeliteľne od jeho práv. Pri tradičných spoločnostiach je následne veľký dôraz kladený na povinnosti jednotlivca v rámci jeho rodiny.

Uprednostňovanie druhej generácie ľudských práv pred prvou

Jedným z nosných pilierov ázijského súboru ľudských práv je prioritizácia práv a dôraz na práva sociálne a ekonomické. Argumentom, ktorý toto uprednostňovanie ospravedlňuje, je tvrdenie, že plná garancia politických a občianskych práv spomaľuje ekonomický rozvoj štátu. Keďže je ázijský región stále relatívne chudobný, garancia politických a občianskych práv musí byť načas zastavená, kým sa nedosiahne požadovaný stupeň rozvoja, pričom nezáleží na tom, ako dlho to potrvá (Diokno, 2000, s. 83). Ázijskí lídri sú mnohokrát presvedčení, že v prípade, že je občanom garantovaná plná participácia na politickom chode krajiny, dá sa očakávať, že si zvolia vládu, ktorá im dokáže garantovať dočasnú prosperitu v krátkodobom horizonte, čo povedie k nezodpovednému rozdávaniu financií za účelom získavania elektorátu. „Nanešťastie, proces ekonomického rastu je pomalý a bolestivý a ani päť, ani desať rokov nie je adekvátna doba na to, aby ľudia pocítili a ocenili požiadavky, ktoré na nich kladiete... Potom súperíte s ľuďmi, ktorí nielenže sľubujú udržať mieru investícií, ale aj minúť, čo je už ušetrené. A ak je elektorát dostatočne naivný, aby uveril, že sa toto dá uskutočniť, skončíte s rozkradnutou bankou.“ (Fook Kwang Han – Warren Fernandez – Sumiko Tan, citované podľa: Bell, 2000, s. 220–221.)

Prvá generácia práv taktiež nie je plne garantovaná aj z dôvodu zaistenia stability a poriadku v spoločnosti. Singapurská vláda argumentuje, že bez mimoriadnych právomocí a tvrdého prístupu k osobám podozrivým z podvratnej činnosti nie je schopná zabrániť verejnému násiliu v krajine (Bell, 2000, s. 37). Je zaujímavé, že pri takejto argumentácii ustupuje kultúrny relativizmus do pozadia a vlády sa odvolávajú jedine na nutnosť zabrániť rasovým nepokojom (Bell, 2000, s. 41). Takýto prístup podporuje západnú kritiku ázijskej koncepcie v tom, že kultúrny relativizmus tvorí len pohodlnú zástierku pre udržiavanie politickej moci.

Komunitarizmus a kolektivismus ako model spoločnosti

Ázijské spoločnosti sa voči západnému dôrazu na individualizmus vymedzujú svojím akcentom na komunitarizmus a kolektivismus. Podľa tohto presvedčenia sú jednotlivci súčasťou širšieho celku – komunity, ktorá je zdrojom zdieľaných hodnôt a kde je dôležité kolektívne dobro. Podľa konfucianizmu je prílišné zaoberanie sa vlastnou osobou hlavným zdrojom zla, a aj preto sa ázijské kultúry snažia dištancovať od individualizmu. Prežitie komunity stojí nad prežitím jednotlivca. Dôraz je kladený predovšetkým na silnú rodinu ako na základnú stavebnú jednotku spoločnosti.

Zástanovia ázijských hodnôt preferujú hierarchizovanú spoločnosť, ktorá zdôrazňuje vzájomnú závislosť a prepojenosť všetkých jej členov. Komunitárne spoločnosti odmietajú možnosť konfliktu medzi záujmami jednotlivca a záujmami komunity. O členov takýchto

spoločností sa štát zaujíma len do takej miery, do akej vykonávajú svoju predpísanú rolu. Komunitárne štáty sú často úspešné pri zabezpečovaní ekonomických a sociálnych práv pre svojich členov, tieto práva sú však závislé práve na členstve v danej komunite (*viac ku charakteristike komunitárnych spoločností viď Howard – Donnelly, 1986, s. 807–816*).

Nevhodnosť demokratických princípov a absolútnej slobody

Súčasťou ázijských hodnôt je presvedčenie, že demokracia západného štýlu vedie ku chaosu a ohrozuje disciplínu (*Manan, 1999, s. 362*). Ázijské krajiny odmietajú absolútnu slobodu, ako je ponímaná na Západe, pretože takáto sloboda často vyvoláva nežiaduce problémy. Sociálny úpadok západných spoločností je pripisovaný práve neobmedzenej slobode (*pozri Mahbubani, 1993, s. 10–14*).

Singapur odmieta demokraciu ako zriadenie spoločnosti a hlása sa k princípom meritokracie. Už počas štúdia na vysokých školách sú cielene vyberaní perspektívni lídri na základe ich vedomostí a schopností, ktorých úlohou po dokončení štúdia bude riadenie štátu (*viac k singapurskej meritokracii, ako ju vysvetľuje Li Kuang-jao, viď Bell, 2000, s. 256–257*).

Ázijská koncepcia presadzuje presvedčenie, že určité ciele v spoločnosti sa dajú dosiahnuť aj inak ako cez demokraciu. Zachovanie hodnôt spoločnosti je možné aj inými spôsobmi ako cez režim ľudských práv. Naopak, prílišné odkazovanie na dodržiavanie ľudských práv môže v ázijských spoločnostiach vyvolať obraz jednotlivca, ktorý sa chce oslobodiť od svojich povinností voči komunite (*pre viac argumentov v prospech takéhoto prístupu viď Bell, 2000, s. 49, 72, 76, 97*).

Organická predstava štátu a spoločnosti

Nedielnou súčasťou ázijských hodnôt je predstava štátu a spoločnosti ako jedného tela, ktoré má mandát vládnuť všetkým za účelom kolektívneho dobra. Na čele štátu je silný líder alebo silná vláda, spochybňovanie ich legitimity znamená spochybňovanie štátu samotného, v určitej miere až spochybňovanie samotného národa (*Bruun – Jacobsen, 2000, s. 3*). Je logické, že v takomto prípade sú práva občanov podriadené právam štátu, národným záujmom a zachovaniu suverenity a integrity.

V ázijskom ponímaní ľudských práv na rozdiel od toho západného nie je štát vnímaný ako potenciálny porušovateľ týchto práv. „*Väčšina ľudí regiónu preferuje situáciu, v ktorej sú rozdiely medzi jednotlivcom, spoločnosťou a štátom menej zjavné alebo aspoň menej nepriateľské*“ (*Kausikan, 1993, s. 36*).

ÁZIJSKÁ KRITIKA ZÁPADNEJ KONCEPCIE: PRÍPADOVÉ ŠTÚDIE

Predchádzajúce kapitoly boli venované teoretickej diskusii medzi univerzalizmom a kultúrnym relativizmom a základným aspektom ázijskej koncepcie ľudských práv, ktorá sa formovala v opozícii voči západnej koncepcii. Nasledujúca kapitola sa sústreďuje na hlavný cieľ práce, a síce na otestovanie hypotézy, že *hlavným základom ázijskej kritiky západnej koncepcie ľudských práv je kultúrny relativizmus*. K jej otestovaniu budú využité kritériá univerzalizmu a kultúrneho relativizmu, ktoré boli definované na konci prvých dvoch kapitol. Hypotéza bude overovaná na prípadoch singapurskej, malajzijskej a indonézskej kritiky západnej koncepcie ľudských práv.

Singapur

Okolnosti vzniku kritiky

Singapurské politické elity sa začali voči západnému poňatiu ľudských práv a hodnôt vôbec vymedzovať už v 60. a 70. rokoch minulého storočia. Po zisku nezávislosti v roku 1965 sa jednalo predovšetkým o budovanie národnej identity, a preto bola prvoradým cieľom identifikácia súboru hodnôt, ktorý by heterogénnu singapurskú spoločnosť spojil do jedného koherentného celku.

Li Kuang-jao a jeho vládnuca Singapurská ľudová strana (*People's Action Party – PAP*)²¹ sa najprv obrátili na hodnoty konfucianizmu ako na protipól západných hodnôt. V roku 1982 spustili kampaň nazvanú Konfuciánska etika, ktorej cieľom bolo predstavenie konfuciánskych hodnôt ako hodnôt autochtónnych a ich následné presadzovanie v širokej spoločnosti.²² Dva základné piliere konfucianizmu – rozšírená rodina a štát a následná lojalita voči štátu (*Chaibong, 2004, s. 98*) – vládnucej strane veľmi vyhovovali. Učenie Konfucia si vládnuca elita vybrala aj kvôli snahe prepozičovať svojej kampani akademický nádhych a zastrešiť ju koherentnou ideológiou (*Englehart, 2000, s. 554*). V roku 1990 bola kampaň pre nedostatok záujmu verejnosti a nedosiahnutie želaných výsledkov zastavená.²³ PAP namiesto toho prišla s novým súborom hodnôt nazvaným Zdieľané hodnoty. Tento súbor definoval päť základných hodnôt krajiny, ktoré ju odlišujú od západných hodnôt. Jedná sa o uprednostňovanie komunity pred jednotlivcom; o presadzovanie rodiny ako základnej jednotky spoločnosti; o podporu jednotlivca, ktorej sa mu dostáva od jeho komunity; o uprednostňovanie konsenzu pred konfliktom; a nakoniec o rasovú a náboženskú harmóniu (*Tan, 2001*).

Po skončení studenej vojny sa singapurská kritika západnej koncepcie rozvíjala spoločne s kritikou iných krajín, predovšetkým s kritikou vychádzajúcou z Malajzie a čiastočne tiež z Indonézie.

Singapur a kritika západnej koncepcie ľudských práv

Identifikácia domácich hodnôt a kritika Západu vychádzali prevažne z úst Li Kuang-jaa. Kuang-jao pravidelne poukazoval na negatíva západných spoločností už od roku 1971, jeho kritika bola v tom čase namierená najmä na ním vnímaný úpadok západnej spoločnosti, spojený so študentskými demonštráciami za mier či s hnutím hippies 60. a 70. rokov. Spojené štáty sa pre neho stali symbolom „povolnej spoločnosti“, voči ktorej sa chcel vymedziť (*Barr, 2000, s. 319*). Kuang-jao sa teda obracia na lokálne tradičné spoločnosti, ktorých hodnoty a kultúrne dedičstvo majú slúžiť ako základ spoločných národných hodnôt (*Barr, 2000, s. 317*). Kuang-jao kládol veľký dôraz na kultúru a spoločný jazyk, kultúrna asertivita sa pre neho stala základom stabilnej a jednotnej spoločnosti (*Barr, 2000, s. 318*).

Z predchádzajúcich riadkov je jasné, že singapurská kritika západných hodnôt sa vyvinula na kultúrnom základe. V čase studenej vojny ešte ľudské práva neboli často artikulovanou témou, a tak išlo zo singapurskej strany o útok na hodnoty ako také, nie na ľudské práva samotné. Je dôležité uvedomiť si, že v tom čase Kuang-jao ešte neoperoval ani s termínom kultúrny relativizmus. Na tento sa totiž lídri začali odvolávať taktiež až po skončení studenej vojny. Možno však povedať, že aj napriek tomu bola vo svojich počiatkoch singapurská kritika založená na kultúrnom relativizme. Popri snahe Kuang-jaa o budovanie národnej identity išlo aj o odmietanie západných hodnôt a o nemožnosť ich aplikácie na spoločnosť Singapuru, čím sa jasne priklonil na stranu kultúrneho relativizmu.

Li Kuang-jao ako zástanca ázijskej koncepcie ľudských práv sa na kultúru neprestal odvolávať ani v 90. rokoch minulého storočia. Novým nepriateľom singapurských hodnôt už nebolo hnutie hippies, ale hrozby modernizácie. Singapur vykazoval snahy sa ekonomicky modernizovať, avšak bez akýchkoľvek univerzálnych štandardov a pri zachovaní lokálnej kultúry (*Wee, 1999, s. 343*). Ekonomický rast krajiny Kuang-jao odôvodňoval špecifickými kultúrnymi podmienkami. „... tieto spoločnosti neuspjú [ekonomicky – poznámka autorky] do takej miery, ako uspela východná Ázia, pretože im chýbajú určité hnacie sily. Ak máte kultúru, ktorá neprikladá význam hodnotám, ako je učenie a vzdelanosť, tvrdá práca, šetrnosť a oddialenie pôžitku v prítomnosti pre zisky v budúcnosti, pokrok bude omnoho pomalší“ (*Zakaria, 1994, s. 116–117*). Z tohto citátu je patrné, že postupom času, ako sa zvyšovalo sebaavedomie a asertivita Singapuru na medzinárodnej scéne, sa Kuang-jao čoraz viac nechal uniesť kritikou usporiadania západných spoločností. Naznačuje, že spoločnosti, ktoré nevyznávajú hodnoty rovnaké, ako vyznáva Singapur, sú odsú-

dené na ekonomický neúspech. V rozhovore s Fareedom Zakariom sa veľmi kriticky stavia ku stavu americkej spoločnosti (drogová závislosť, rozšírenosť zbraní, násilná kriminalita, neprístojné správanie na verejnosti), a dokonca prichádza s vlastnými riešeniami ako adresovať tieto problémy. „*Čo by som urobil, ak by som bol Američan? Po prvé, v spoločnosti musí byť poriadok. Zbrane, drogy a násilná kriminalita idú ruka v ruke, ohrozujú sociálny poriadok. Potom ide o školy, ak máte násilie v školách, nedosiahnete vzdelanie, to sa musí napraviť... Ja by som začal úplne od začiatku od jednotlivca, treba sa na neho pozrieť v kontexte jeho rodiny, priateľov, spoločnosti okolo neho*“ (Zakaria, 1994, s. 114). Fakt, že Kuang-jao naznačuje, že sú určité hodnoty, ktoré sa dajú aplikovať na problémy americkej spoločnosti, aby tie problémy následne vyriešili, implikuje skutočnosť, že Kuang-jao sa odkláňa od kultúrneho relativizmu a smeruje skôr k akémusi skrytému univerzalizmu. Kuang-jao sa snaží použiť určité ázijské hodnoty na vyliečenie amerických problémov – prístup, ktorý flagrantne porušuje všetky zásady a presvedčenia kultúrnych relativistov. Kuang-jao je presvedčený, že spôsob, akým funguje singapurská spoločnosť, je pre štáty ázijského regiónu vhodnejším príkladom ako príklad americký (Liben, 1996, s. 8), a tým taktiež smeruje skôr k univerzalizmu ako ku kultúrnemu relativizmu. Je nepochybné, že singapurská kultúra je bližšia napríklad kultúre čínskej ako kultúre americkej, ale skutočnosť, že Kuang-jao má snahu aplikovať model jednej krajiny na ostatné krajiny v regióne, svedčí o jeho presvedčení, že existujú určité univerzálne aplikovateľné hodnoty, nie sú to však hodnoty západné, ale hodnoty ázijské. Takýmto postojom určite nespĺňa kritéria kultúrneho relativizmu, ako boli definované vyššie.

Kishore Mahbubani²⁴ je vo svojej kritike menej radikálny, ekonomický rast pripisuje nielen domácim hodnotám, ale najmä ich fúzii so západnými hodnotami (Mahbubani, 1995, s. 102). Kritikou európskeho postoja sa zaradil medzi kultúrnych univerzalistov. Mahbubani kritizuje európsky predpoklad, že všetky krajiny budú nasledovať európsky model demokracie, liberalizmu a kapitalizmu. Takýto univerzalistický prístup podľa neho potláča diverzitu, na ktorú je ázijský región zvyknutý (Mahbubani, 1995, s. 105). Ku kritike západného prístupu sa však aj u neho pridáva kritika stavu americkej spoločnosti: „*Od roku 1960 sa počet obyvateľov USA zvýšil o 41 percent, kriminalita stúpila o 560 percent, pôrody slobodných matiek o 419 percent, rozvody o 300 percent a percento detí žijúcich v domácnosti s jedným rodičom sa zvýšilo o 300 percent. Toto je masívny sociálny rozklad*“ (Mahbubani, 1993, s. 14). Podobne ako u Kuang-jaa, aj táto kritika naznačuje, že Mahbubani verí, že sú určité univerzálne hodnoty, na základe ktorých môže posúdiť stav americkej spoločnosti a prehlásiť ho za sociálny rozklad. A tu teda taktiež možno vidieť príklon k univerzalizmu.

Kritika, ktorá sa z ázijských kruhov ozýva, je často tiež namierená proti princípu absolútnej slobody presadzovanému v západných štátoch. Takéto presadzovanie je dôsledkom toho, že Západ chápe prvú generáciu práv ako dôležitejšiu. Mahbubani tvrdí, že takto chápaná sloboda vytvára problémy – bezhraničná sloboda jednotlivca vedie k rozpadu sociálnych inštitúcií, ktoré držia spoločnosť pohromade. Toto má za následok nárast kriminality, rozvodovosti a už spomenutý sociálny rozklad (Mahbubani, 1993, s. 14). Kritika vedená v tomto štýle jasne naznačuje, že Mahbubani verí tomu, že ak by bola táto bezhraničná sloboda obmedzená, malo by to pozitívne následky na fungovanie spoločnosti. Týmto sa teda podobne ako Kuang-jao snaží predpisovať svoje hodnoty a aplikovať ich v iných kultúrach, čím opäť potvrdzuje príklon k univerzalizmu.

Bilahari Kausikan²⁵ podporuje rovnováhu medzi nerealistickým univerzalizmom a paralyzujúcim relativizmom (Kausikan, 1993, s. 32). Svojou ďalšou argumentáciou sa však prikláňa na kultúrnorelativistickú stranu, keď tvrdí, že len malé jadro práv *Všeobecnej deklarácie ľudských práv* je skutočne univerzálnych (Kausikan, 1993, s. 34). Kausikan ďalej vyjadruje presvedčenie, že Západ a jeho hodnoty nie sú o nič viac špeciálne ako hodnoty iných regiónov, a nabáda Západ, aby akceptoval diverzitu interpretácie ľudských práv a skutočnosť, že chápanie ľudských práv v ázijskom regióne je formované interne a Západ

na to nemá žiadny dopad (*Kausikan, 1993, s. 39*). Ku kultúrnemu relativizmu smeruje aj jeho tvrdenie, že implementácia a interpretácia ľudských práv sú záležitosťou, ktorá odráža politické okolnosti daného štátu (*Kausikan, 1993, s. 40*).

Finančná kríza rokov 1997–1998 sa sčasti odrazila aj na presadzovaní ázijských hodnôt v Singapure. Tommy Koh,²⁶ ktorý dlho patrilo medzi popredným šíriteľov ázijských hodnôt, uznal, že finančná kríza ukázala, že niektorých praktík, ktoré boli predtým súčasťou špecifického súboru ázijských hodnôt, je potrebné sa zbaviť. Koh uvádza príklad nepotizmu, ktorý pramení z prílišného dôrazu na rodinu (*Koh, 2001, s. 2*). Jedným dychom však dodáva, že sociálny úpadok, ako je viditeľný na Západe, stále v Ázii nenastal, a to aj vďaka ázijským hodnotám, ako je viera v silnú rodinu, viera vo vzdelávanie a pracovná morálka (*Koh, 2001, s. 3*). Aj napriek tomu, že Li Kuang-jao už nie je tak verejne činný v presadzovaní ázijských hodnôt, tieto nestratili na význame v Singapure úplne, nakoľko ekonomické dopady krízy neboli katastrofálne a pomerne rýchle obnovenie ekonomického rastu vrátilo vláde a jej ideológii legitimitu. Okrem legitimity sa im zjavne vrátilo aj sebavedomie, ktoré sa odráža aj na pokračujúcej kritike stavu západných spoločností. Aj Kohova kritika ukazuje, že ázijská kritika je často vedená argumentmi skôr z tábora univerzalistického, t. j. snahou hodnotiť stav západných spoločností zrovnaním so stavom ázijských spoločností.

Singapurská kritika nemôže byť jednoznačne vyhodnotená ako kultúrnorelativistická na základe kritérií definovaných pre potvrdenie hypotézy príspevku. Na jednej strane bývalý singapurský premiér a iní diplomati a akademici, ktorí sa k problému vyjadrujú, oponujú predstave aplikácie západného chápania ľudských práv v singapurskej spoločnosti a podporujú tvrdenie, že koncept ľudských práv je podmienený a závislý na ekonomickej a politickej situácii daného štátu. Na druhej strane je dôležité si uvedomiť, že ruka v ruke s odmietaním západných hodnôt ide kritika západných spoločností. Na základe akých kritérií sú západné spoločnosti kritizované? Je samozrejmé, že tým kritériom sú ázijské hodnoty a stav ázijských spoločností. Západné spoločnosti čelia sociálnemu úpadku, pretože nedostatočne ocenili význam rodiny či komunity, tak ako ho oceňujú ázijské spoločnosti. A zabrániť tomuto sociálnemu rozpadu sa dá len návratom ku „skutočným“ hodnotám – k rodine, komunite, pracovnosti, šetrnosti. A tu je jasne badateľný príklon Singapuru k univerzalizmu.

Malajzia

Okolnosti vzniku kritiky

Malajzijská kritika západnej koncepcie ľudských práv, podobne ako tá singapurská, pochádza prevažne z úst vládnej elity, najmä z úst bývalého dlhoročného ministerského predsedu Malajzie Mahathira bin Mohamada. Vlastný súbor hodnôt a následne ľudských práv a kritika západného súboru sa v Malajzii, podobne ako v Singapure, rozvíjali na pozadí potreby zjednotenia heterogénnej spoločnosti.

V roku 1969 vypukli v krajine rasové nepokoje, ktoré vážne ohrozili ďalšie fungovanie štátu. Následná vládna kampaň snažiac sa o identifikáciu malajzijských hodnôt vychádzala teda z potreby zjednotiť národ a taktiež z potreby obrániť krajinu pred prenikajúcimi západnými hodnotami. V roku 1982 spustil Mahathir kampaň, ktorej cieľom bolo hľadať hodnoty hodné inšpirácie na Východe a brániť sa pred hodnotami zo Západu. Mahathirov model ázijských hodnôt je charakteristický dôrazom na silnú autoritu, prioritou komunity pred jednotlivcom a dôrazom na rodinu ako na základ spoločnosti (*Sani, 2004, s. 12*).

Koniec studenej vojny a asertívnejšia politika ľudských práv zo strany Západu priniesli nové príležitosti pre Mahathirovu agresívnu kritiku. Na rozdiel od Li Kuang-jaa sa Mahathir vo svojej kritike venoval nielen západnému teoretickému prístupu k ľudským právam, ale vo veľkej miere aj praktickej zahraničnej politike Západu v oblasti ľudských práv.²⁷

Malajzia a kritika západnej koncepcie ľudských práv

Mahathir sa proti západným hodnotám vymedzoval veľmi negatívne, jeho kritika často naberala až rasový podtón (*Thompson, 2000, s. 663*). Jeho kultúrny relativizmus sa prejavuje v tvrdeniach, že demokracia, ako je chápaná a aplikovaná na Západe, nie je vhodná na aplikáciu v Malajzii kvôli odlišným ekonomickým a politickým podmienkam. Mahathir opakovane tvrdí, že autochtónne formy vlády sú pre jeho krajinu kultúrne vhodnejšie ako formy vlády preberané zo Západu (*Case, 1993, s. 203*).

V línii kultúrneho relativizmu je aj Muzaffarova kritika západnej koncepcie ľudských práv, ktorá svojimi ambíciami o univerzálnu platnosť marginalizuje iné kultúry a svetonázory (*Muzaffar, 1999, s. 27*). Západná koncepcia ľudských práv napriek svojim snahám o univerzalizáciu je pre Chandru Muzaffara stále len partikularistickou koncepciou, ktorá musí byť obohatená o hodnoty iných kultúr, aby mohla aspirovať na skutočnú univerzalizáciu (*Muzaffar, 1999, s. 29*).

Vidíme teda, že kultúrny relativizmus rezonuje aj v malajzijskej kritike západného súboru ľudských práv. Mahathir je skalopevne presvedčený, že západné chápanie ľudských práv a západné inštitúcie, ktoré ho presadzujú, nie sú vhodné pre malajzijskú spoločnosť. Staré malajzijské ideály spolupráce a konsenzu sú namierené na vybudovanie harmonickej a rovnovážnej spoločnosti (*Sani, 2004, s. 19*) a nie sú kompatibilné so západným prístupom k ľudským právam.

Podobne ako v Singapure, aj v Malajzii silne rezonuje nesúhlas so západným dôrazom na politické a občianske práva a objavuje sa kritika západného vnímania slobody. Muzaffar negatívne vníma skutočnosť, že sloboda jednotlivca sa stala všeliekom a namiesto toho, aby slúžila ako prostriedok na dosiahnutie vyššieho dobra, sa stala cieľom sama osebe (*Muzaffar, 1999, s. 29*). S kritikou západného preferovania prvej generácie ľudských práv úzko a neoddeliteľne súvisí aj kritika západného individualizmu, v ktorom Mahathir vidí príčiny dnešných sociálnych problémov západných spoločností. Ázijské hodnoty uprednostňujú komunitu pred jednotlivcom, individualizmus podľa neho vedie k deštrukcii sociálnej kohézie. Z toho jasne vyplýva, že aby sa zabránilo tejto deštrukcii, je treba odkloniť sa od dôrazu na jednotlivca a presunúť dôraz na komunitu, ktorá tvorí dôležitý aspekt ázijských hodnôt. Tým, že ju ázijskí kritici predpisujú ako liek pre západné problémy, ju však povyšujú na hodnotu univerzálnu.

Aj v Malajzii následkom finančnej krízy stratila koncepcia ázijských hodnôt svoju legitimitu len načas. Mahathirovi nástupcovia nekládli na tú koncepciu až taký dôraz ako Mahathir a prišli s vlastným súborom hodnôt. Súčasný malajzijský premiér Najib Razak predstavil koncepciu 1Malajzia, ktorej cieľom je podporovať toleranciu medzi jednotlivými etnikami a tiež, podobne ako pri koncepcii ázijských hodnôt, upevňovať národnú jednotu (*The Malaysian Insider, 2009*). Aj napriek tomu, že názov je iný, podobnosti sú badateľné, k Mahathirovým ázijským hodnotám založeným na islame primiešal Razak hodnoty podobné, ktoré majú národ stmeliť (*Sani – Yusof – Kasim – Omar, 2009, s. 117*). 1Malajzia v sebe zahŕňa osem hodnôt – vynikanie, vytrvalosť, pokoru, toleranciu, lojalitu, meritokraciu, vzdelávanie a integritu (*BERNAMA, 2009*). Na prvý pohľad je teda jasné, že obsah koncepcie 1Malajzia sa od ázijských hodnôt zásadne nelíši.

Kritika stavu západných spoločností po ázijskej kríze ustála, čo môže byť vysvetlené aj odchodom Mahathira z verejnej funkcie, ostrá kritika bola totiž jeho špecialitou. Počas jeho pôsobenia sa malajzijskí kritici jasne stavali do pozície univerzalistov, keď naplňali všetky kritériá univerzalizmu, ako boli definované v predchádzajúcej časti. Mahathirov výrok, ktorý v roku 1996 predniesol európskym hlavám štátov – „európske hodnoty sú európske hodnoty, ázijské hodnoty sú univerzálne hodnoty“ (citované podľa *Huntington, 1996, s. 41*) –, univerzalistický prístup jasne potvrdzuje. Po odchode Mahathira kritika utíchla a pozornosť je v súčasnosti venovaná najmä vytváraniu spoločnosti zjednocujúcich hodnôt, koncepcia nie je založená na kritike do takej miery, ako to bolo v minulosti.

Indonézia

Okolnosti vzniku kritiky

Indonézia zaujíma v ázijskej debata o ľudských právach špecifické miesto. Aj napriek tomu, že sa radí ku krajinám presadzujúcim ázijskú koncepciu ľudských práv, dlho nevykazovala potrebu spájať svoje národné hodnoty s hodnotami širšieho regiónu, zmena nastala až ku koncu Suhartovej vlády (*Halldorsson, 2000, s. 111*).

Čo má však Indonézia spoločné so Singapurom a s Malajziou, je potreba národnej identity. Indonézia sa rozkladá na tisícach malých ostrovov, každý z nich vyznávajúci pomaly svoju vlastnú kultúru a náboženstvo. Takáto obrovská heterogenita stála za snahou identifikovať súbor spoločných indonézskych hodnôt. Hľadanie týchto hodnôt sa podobne ako v Singapure a v Malajzii odohrávalo na pozadí prenikania západnej kultúry. Prvý prezident Indonézie Sukarno prevzal ideológiu panča šíly, ktorá identifikovala päť základných princípov indonézskeho štátu. Jednalo sa o vieru v jedného boha; o nacionalizmus a o národnú jednotu; o humanitarizmus; o demokraciu a o sociálnu spravodlivosť (*Halldorsson, 2000, s. 115*). Sukarno predstavoval princípy panča šíly ako ideologickú a kultúrnu alternatívu demokracie (*Halldorsson, 2000, s. 116*) a tvrdil, že tieto princípy sú súčasťou indonézskej spoločnosti od nepamäti.

Nasledujúci prezident Indonézie Suharto panča šílu ďalej propagoval a používal na legitimizáciu svojho režimu. Na špecifické kultúrne princípy sa odvolával vždy, keď potreboval udržať indonézsky skorumpovaný a násilnícky režim (*Halldorsson, 2000, s. 119*). V 70. a 80. rokoch minulého storočia síce proti týmto princípom protestovala moslimská komunita, po masívnej kampani ju však prijala za svoju aj ona.

Indonézia a kritika západnej koncepcie ľudských práv

Indonézia, podobne ako Singapur a Malajzia, odmieta západné hodnoty a ich aplikáciu na svoju spoločnosť. Už Suharto identifikoval liberalizmus ako jeden z hlavných nepriateľov národnej jednoty.²⁸ Organická koncepcia štátu, ktorú Suharto podporoval, vychádzala práve z konceptu kultúrneho relativizmu, kde bola východná spoločnosť predstavená ako harmonická a konsenzuálna, zatiaľ čo západná spoločnosť bola založená na individualizme, konfrontácii a materializme. Relativistické poňatie všetkých hodnôt sa stalo jadrom oficiálnej debaty o princípoch panča šíly (*Halldorsson, 2000, s. 121*). Suharto presadzoval princíp kultúrnej výnimočnosti, ktorým ospravedlňoval odlišné chápanie ľudských práv v závislosti na unikátnych historických a ekonomických faktoroch (*Magnarella, 2004, s. 186*). Od tejto výnimočnosti sa odvíjalo presvedčenie, že jednotlivé štáty majú právo implementovať ľudskoprávne zmluvy OSN odlišne, berúc do úvahy ekonomické, sociálne a kultúrne hodnoty každého štátu (*Magnarella, 2004, s. 186*). Takéto zdôvodnenie sa jasne drží kultúrnorelativistickej argumentácie.

O príklone režimu ku konceptu kultúrneho relativizmu svedčí aj skutočnosť, že debata, ktorá sprevádzala identifikáciu súboru autochtónnych hodnôt, prebiehala výlučne na domácej pôde. Režim sa snažil z tejto debaty vylúčiť akékoľvek cudzie vplyvy, a to aj vplyvy z blízkeho regiónu (*Vickers – Fisher, 1999, s. 394*), vlastné hodnoty hľadali už v ranných štádiách nacionalizmu. Vládnuca elita presadzovala kultúrny relativizmus do tej miery, že ešte aj hodnoty kultúrne blízkyh krajín, ako je Singapur a Malajzia, boli dlho odmietané ako neaplikovateľné a kvôli tomuto faktu sa Indonézia dlho bránila spájaniu svojich národných hodnôt s hodnotami juhovýchodnej Ázie.

V uprednostňovaní druhej generácie ľudských práv pred prvou sa Indonézia od Singapuru a Malajzie nelíši. Suharto sám seba nazval „otcom rozvoja“ a plná garancia politických a občianskych slobôd stála v ceste za týmto rozvojom. Indonézia bola na tom ekonomicky horšie ako Singapur či Malajzia a demokracia bola režimom považovaná za luxus, ktorý si krajina nemôže dovoliť, kým nedosiahne požadovanú prosperitu (*Thompson, 2001, s. 155*). Demokracia, ktorá podporuje politickú participáciu obyvateľstva, vy-

tvára podľa Suharta chaos, ktorý stojí v ceste rozvoju (*Thompson, 2000, s. 656*). Z tohto je patrné, že na rozdiel od Kuang-jaa a Mahathira sa Suharto skôr obmedzoval v kritike namierenej proti stavu západných spoločností a nesnažil sa im predpisovať ázijské hodnoty na riešenie ich problémov. Z toho vyplýva, že Suharto a indonézska kritika západnej koncepcie ľudských práv ostávajú teda skôr v tábore kultúrnelativistickom.

Finančná kríza rokov 1997–1998 mala najväčší dopad práve na Indonéziu, aj preto diškurz ázijských hodnôt stratil na legitimitu najviac práve tu. Suhartov pád v roku 1998 znamenal stratu hlavného ideológa ázijských hodnôt v krajine. V nedávnej minulosti sa však noví indonézske lídri znovu obracajú k ázijským hodnotám, čo je demonštrované napríklad na výzve indonézskeho viceprezidenta Jusufa Kally oprieť sa o ázijské hodnoty, ktoré majú následne tvoriť základný hodnotový systém budúcej ekonomickej integrácie regiónu (*People's Daily Online, 2006*). Stále však platí, že kritika stavu západných spoločností nie je dominantou indonézskeho diškurzu o ázijských hodnotách.

Porovnanie kritiky Singapuru, Malajzie a Indonézie

Kultúrne faktory dominovali v snahe elit všetkých troch krajín nájsť hodnoty, ktoré by spájali rozdielne skupiny populácie. Kultúrne faktory mali však vo všetkých troch krajinách národ nielen zjednotiť dovnútra, ale obrnúť ho smerom navonok. Aby štáty vytvorili vnútrajšok a obsah kultúry, museli tiež vytvoriť jej vonkajšok (*Vickers – Fisher, 1999, s. 394*). Národ sa najlepšie zjednocuje, keď spoločne čelí nejakej hrozbe, a vlády Singapuru, Malajzie a Indonézie tú hrozbu rozpoznali v kultúrnych hodnotách Západu. Štáty totiž spájala snaha zabrániť západným myšlienkam, ako je demokracia, ľudské práva či suverenita ľudu, podryvať legitimitu domácich autoritárskych režimov. Odvolávanie sa na špecifické ázijské hodnoty a odpor voči západným hodnotám sú to, čo Singapur, Malajziu a Indonéziu spája. Čo sa týka hypotézy príspevku, u každého štátu možno badať rôzny dôraz na argumentáciu kultúrnym relativizmom.

Kritika vychádzajúca zo Singapuru a z Malajzie si je najviac podobná, po prvé, vedomým poukazovaním na nemožnosť aplikovania západných hodnôt v ázijských spoločnostiach a po druhé, masívnou kritikou stavu západných spoločností. V ich prípade sa tak jedná o univerzalistickú kritiku. Na jednej strane sa ázijskí predstavitelia bránia aplikácii západných kritérií na ich spoločnosti, na druhej strane sa však nezdráhajú kritizovať západné spoločnosti na základe ich vlastných ázijských kritérií. Táto kritika nasvedčuje tomu, že predstavitelia Singapuru a Malajzie nerešpektujú právo západných spoločností na rozvoj podľa ich vlastných predstáv. Ak by boli predstavitelia týchto štátov zarytí relativisti, v žiadnom prípade by sa k takej kritike neuchýlili, podľa relativizmu má totiž každá spoločnosť právo na svoj rozvoj podľa svojich vlastných predpokladov a kritérií a ten rozvoj nemá teda byť na základe čoho porovnaný, keďže univerzálne kritériá neexistujú. Často neostane len pri kritike – predstavitelia Singapuru a Malajzie radiá západným štátom adoptovať niektoré ázijské hodnoty. Takýmto prístupom naplňujú základné kritérium univerzalizmu, a síce, že hodnota má byť hodnotená a prípadne šírená na základe jej obsahu, nie na základe miesta, kde vznikla.

V prípade Indonézie je situácia trochu iná. Kultúrny relativizmus vo svojej čistej podobe je tu zreteľnejší ako v predchádzajúcich prípadoch. Suharto sa viac sústreďoval na neaplikovateľnosť západných hodnôt na indonézske spoločnosť. V prospech kultúrneho relativizmu svedčí aj fakt, že Suharto dlho odmietal spájať hodnoty Indonézie s hodnotami iných ázijských krajín. Kritika stavu západných spoločností nezaznieva takmer vôbec. Jedným z možných vysvetlení tejto skutočnosti môže byť fakt, že Indonézia nikdy nedosiahla taký ekonomický pokrok ako Singapur či Malajzia, Suharto nepociťoval taký pocit asertivity a výnimočnosti, aby sa pustil do otvorenej kritiky hodnôt západných spoločností.

Aj napriek tomu, že ázijská finančná kríza mala v jednotlivých krajinách rôzne dopady, všeobecne prispela k tomu, že koncepcia ázijských hodnôt stratila na svojej kredibilitate

(Ping – Yean, 2007, s. 10). Kríza spochybnila ázijské presvedčenie o výnimočnosti ich hodnôt, nakoľko ani tieto špecifické hodnoty nedokázali región ochrániť pred jej dopadmi (Tamaki, 2007, s. 295). Podľa širitelov ázijských hodnôt sa ich platnosť mala ukázať na tom, že ťažko pracujúci obyvatelia ázijských krajín zvíťazia v súťaži s dekadentným Západom. Finančná kríza demonštrovala nepravdivosť tohto tvrdenia (Tamaki, 2007, s. 300). Univerzalistická kritika sa teda načas umlčala. Jej zmiernenie úzko súvisí aj s tým, že hlavní ideológovia koncepcie ázijských hodnôt už viac nie sú pri moci. Obsah koncepcie a súbor hodnôt však stále pretrvávajú, aj keď možno pod iným názvom.

ZÁVEROM: KULTÚRNY RELATIVIZMUS ALEBO MASKOVANÝ UNIVERZALIZMUS?

Ázijská kritika západnej koncepcie ľudských práv je fenomén, ktorý si zasluhuje výraznú pozornosť. Ázijský súbor hodnôt a vlastný postoj k problematike ľudských práv boli v 90. rokoch minulého storočia doprevádzané obrovským ekonomickým rastom, čo značne podporovalo legitimitu a správnosť presvedčenia o vlastnej „ázijskej ceste“.

Kultúrny relativizmus je ako červená niť, ktorá sa vinie ázijskou kritikou západnej koncepcie ľudských práv. Hypotéza, ako bola stanovená na začiatku tohto príspevku, a síce, že *hlavným základom ázijskej kritiky západnej koncepcie ľudských práv je kultúrny relativizmus*, však nemôže byť prehlásená za stopercentne potvrdenú. Takto formulovaná hypotéza je viac platná pre Indonéziu ako pre Singapur a Malajziu. Tvrdenie by bolo možné po predchádzajúcej analýze preformulovať, a síce, že *kultúrny relativizmus tvorí oficiálne jadro ázijského prístupu*, keď sa kritici *vedome odvolávajú na argumenty kultúrneho relativizmu*, po podrobnejšej analýze je však jasné, že *kultúrny relativizmus často len maskuje skrytý univerzalistický prístup ázijských kritikov*.

Prikláňanie sa k tomuto skrytému univerzalizmu je funkciou toho, do akej miery sa autori uchýľujú ku kritike stavu západných spoločností. Čím je kritika ostrejšia a čím viac daný autor dáva za príklad harmonický a stabilný stav ázijských spoločností, tým je príklon k univerzalizmu jasnejší. Ako už bolo povedané – autori kritizujú stav západných spoločností na základe ázijských kritérií, čím implikujú, že sú to práve ázijské hodnoty, ktoré by mali byť použité na hodnotenie iných spoločností, a pripisujú im tak určitú univerzalitu. Len Mahathir verejne vyhlásil, že len ázijské hodnoty sú skutočne univerzálne, v prístupoch iných kritikov je univerzalizmus skrytý, väčšinou vždy však prítomný.

¹ Proti západnému konceptu ľudských práv sa negatívne vymedzuje nielen región Ázie. Ak budem v tejto práci používať termín „nezápadný“, mám na mysli širšie regionálne vymedzenie ako len región Ázie.

² Aj napriek tomu ázijskí kritici chápu ázijskú kultúru ako jednoliatu entitu v opozícii voči jednoliatemu Západu.

³ Z tých najzásadnejších možno spomenúť pohľad na trest smrti, ktorý oba regióny rozdeľuje. USA ďalej odmietajú ratifikovať Rímsky štatút Medzinárodného trestného súdu a tiež zostávajú skeptické ku právam druhej generácie, čo dokazuje aj ich neratifikácia Medzinárodného dohovoru o ekonomických, sociálnych a kultúrnych právach.

⁴ Patria sem teda Brunej, Filipíny, Indonézia, Kambodža, Laos, Malajzia, Myanmar, Singapur, Thajsko, Vietnam a Východný Timor.

⁵ Je potrebné rozlišovať medzi termínmi univerzalizmus a univerzalita – univerzalizmus ako ideológia presadzuje, že ľudské práva sú univerzálne, t. j. pripisuje im ich univerzalitu.

⁶ Právo na život, zákaz genocídy, otroctva a zákaz mučenia, t. j. práva ochraňujúce fyzickú integritu jednotlivca.

⁷ Práva druhej generácie zahŕňajú práva ekonomické, sociálne a kultúrne, zatiaľ čo práva prvej generácie sa vzťahujú na práva politické a občianske. Zásadným rozdielom medzi týmito dvomi generáciami je aktivita, ktorá sa požaduje od štátu. Práva prvej generácie vytvárajú sféru, do ktorej štát nemá zasahovať, tieto práva tak limitujú aktivitu štátu. Pri právach druhej generácie je však nevyhnutná určitá aktivita štátu, bez ktorej je ich naplnenie nedosiahnuteľné.

⁸ Jack Donnelly patrí k popredným odborníkom na problematiku ľudských práv. Venuje sa teórii ľudských práv, režimom ľudských práv, ľudským právam a demokracii. Je silným zástancom univerzalizmu.

- ⁹ Počet zmluvných strán šiesti najdôležitejších ľudskoprávných dokumentov (politické a občianske práva; ekonomické, sociálne a kultúrne práva; zákaz rasovej diskriminácie; práva žien; zákaz mučenia; práva detí) sa pohybuje od 140 po 193 (viď United Nations Treaty Collection, S. 1.).
- ¹⁰ Xiaorong Li pochádza z Číny, pôsobí na univerzite v Marylande a venuje sa ľudským právam s dôrazom na región Ázie.
- ¹¹ Islamská kritika vychádza predovšetkým z úst náboženských lídrov tých najortodoxnejších krajín, ako je Irán či režim Talibanu, univerzalizácia ľudských práv by priniesla dôraz na jednotlivca, čo je koncept, ktorý Irán odmieta.
- ¹² Medzi západných kritikov sa radia napríklad Samuel Huntington, Peter Schwab alebo Adamantia Polis (viď Polis – Schwab /eds./, 2000).
- ¹³ Označovaný aj ako partikularizmus ľudských práv.
- ¹⁴ Kultúrny relativizmus sa prvýkrát objavil už v 50. rokoch minulého storočia, a to v oblasti antropológie.
- ¹⁵ V ázijskom prípade je to najmä konfucianizmus, ďalej tiež hinduizmus a budhizmus.
- ¹⁶ Medzi významných podporovateľov univerzalizmu v ázijskom regióne patrí napríklad nositeľ Nobelovej ceny za ekonomiu Amartya Sen alebo bývalý prezident Južnej Kórey Kim Te-džung.
- ¹⁷ Chandra Muzaffar je malajzijský akademik a občiansky aktivista. V roku 1987 bol za svoje politické názory uväznený, v súčasnosti je prezidentom malajzijskej pobočky medzinárodnej nevládnej organizácie JUST. Venuje sa témam, ako je intercivilizačný dialóg, náboženstvo či ľudské práva.
- ¹⁸ Táto deklarácia bola výsledkom regionálneho zasadnutia ázijských lídrov, ktoré predchádzalo celosvetovej konferencii vo Viedni.
- ¹⁹ V prípade Číny, Japonska či Indie možno hovoriť aj o stúpajúcej vojenskej sile.
- ²⁰ Z Ázie často zaznieva kritika problémov západných spoločností, ako je vysoká kriminalita, drogová závislosť, rozpad tradičnej rodiny a iné.
- ²¹ Li Kuang-jao sa radil medzi prominentných šóriteľov ázijských hodnôt, najmä z postu premiéra Singapuru v rokoch 1959–1990 a z postu lídra vládnucej Singapurskej ľudovej strany. Aj po roku 1990 však ostal aktívny vo verejnom a politickom živote a udržal si veľký vplyv na nasledujúcich premiéroch z rôznych ministerstiev bez portfeje.
- ²² O účelovosti tejto kampane svedčí fakt, že do krajiny boli pozvaní mimo iných aj americkí odborníci na konfucianizmus, ktorí mali domácim elitám vysvetliť jeho základné princípy a hodnoty. Ministerstvo školstva Singapuru priznalo, že o učení Konfucia samo veľa nevedelo. Jedná sa o obrovský paradox, nakoľko cieľom kampane bolo predstaviť konfuciánske hodnoty ako hodnoty, ktoré Singapur vyznáva od nepamäti.
- ²³ V roku 1989 (sedem rokov po spustení kampane) si predmet Konfuciánska etika v školách vybralo len 17,8 percent žiakov v porovnaní s 44,4 percentami tých, ktorí si zvolili štúdium budhizmu, alebo s 21,4 percentami, ktorí sa zamerali na štúdium Biblie (viď Englehart, 2000, s. 557).
- ²⁴ Kishore Mahbubani je bývalým pracovníkom Ministerstva zahraničných vecí Singapuru, v súčasnosti pôsobí ako univerzitný profesor.
- ²⁵ Bilahari Kausikan je tajomníkom Ministerstva zahraničných vecí Singapuru.
- ²⁶ Tommy Koh pôsobí v akademických kruhoch v Singapure a bol vymenovaný ako mimoriadny a splnomocnený veľvyslanec pre Singapur.
- ²⁷ Mahathir bin Mohamad kritizoval západnú nečinnosť počas vojny v Bosne alebo americko-britský zásah v Iraku. Ekonomickú krízu druhej polovice 90. rokov minulého storočia dával za vinu globálnej kapitalistickej konšpirácii.
- ²⁸ Ďalšími nepriateľmi boli komunizmus, politický islam a etnická politika (viď Halldorsson, 2000, s. 114).

Literatúra

- Aziz, Nikhil (1999): The human rights debate in an era of globalization: Hegemony of discourse. In: Van Ness, Peter (ed.): *Debating Human Rights: Critical Essays from the United States and Asia*. London: Routledge, 1999, s. 32–55.
- Baehr, Peter R. (2001): *Human Rights: Universality in Practice*. Basingstoke: Palgrave, 2001.
- Barr, Michael D. (2000): Lee Kuan Yew and the „Asian Values“ Debate. *Asian Studies Review*, Vol. 24 (2000), No. 3, s. 309–334.
- Bauer, Oanne R. – Bell, Daniel A. (eds., 1999): *The East Asian Challenge for Human Rights*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- Bell, Daniel A. (2000): *East Meets West: Human Rights and Democracy in East Asia*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- BERNAMA (2009): Be Truthful To The People, PM Tells Leaders. Kuala Lumpur: BERNAMA – Malaysian National News Agency, 7. 5. 2009, <http://www.bernama.com.my/bernama/v5/newsindex.php?id=409363>
- Bruun, Ole – Jacobsen, Michael (2000): Introduction. In: Jacobsen, Michael – Bruun, Ole (eds.): *Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia*. London: Routledge, 2000, s. 1–20.
- Case, William (1993): Semi-Democracy in Malaysia: Withstanding the Pressures for Regime Change. *Pacific Affairs*, Vol. 66 (1993), No. 2, s. 183–205.
- Dae Jung, Kim (1994): Is Culture Destiny? The Myth of Asia's Anti-Democratic Values. *Foreign Affairs*, Vol. 73 (1994), No. 6, s. 189–194.

- Diokno, Maria Serena I. (2000): Once Again, The Asian Values Debate. In: Jacobsen, Michael – Bruun, Ole (eds.): *Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia*. London: Routledge, 2000, s. 75–91.
- Donnelly, Jack (1999): Human Rights and Asian Values: A Defense of "Western" Universalism. In: Bauer, Oanne R. – Bell, Daniel A. (eds.): *The East Asian Challenge for Human Rights*. New York: Cambridge University Press, 1999, s. 68–87.
- Donnelly, Jack (2007): The Relative Universality of Human Rights. *Human Rights Quarterly*, Vol. 29 (2007), No. 2, s. 281–306.
- Englehart, Neil A. (2000): Rights and Culture in the Asian Values Argument: The Rise and Fall of the Confucian Ethics in Singapore. *Human Rights Quarterly*, Vol. 22 (2000), No. 2, s. 548–568.
- Freeman, Michael (2000): Universal Rights and Particular Cultures. In: Jacobsen, Michael – Bruun, Ole (eds.): *Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia*. London: Routledge, 2000, s. 43–58.
- Friedman, Edward (2000): Since There Is No East and There Is No West, How Could Either Be The Best? In: Jacobsen, Michael – Bruun, Ole (eds.): *Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia*. London: Routledge, 2000, s. 21–42.
- Funabashi, Yoichi (1993): The Asianization of Asia. *Foreign Affairs*, Vol. 72 (1993), No. 5, s. 75–85.
- Gammeltoft, Tine – Hernø, Rolf (2000): Human Rights in Vietnam. In: Jacobsen, Michael – Bruun, Ole (eds.): *Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia*. London: Routledge, 2000, s. 159–177.
- Halldorsson, Jon O. (2000): Particularism, Identities and a Clash of Universalisms. In: Jacobsen, Michael – Bruun, Ole (eds.): *Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia*. London: Routledge, 2000, s. 111–133.
- Howard, Rhoda E. – Donnelly, Jack (1986): Human Dignity, Human Rights, and Political Regimes. *American Political Science Review*, Vol. 80 (1986), No. 3, s. 801–817.
- Huntington, Samuel (1996): The West Unique, Not Universal. *Foreign Affairs*, Vol. 75 (1996), No. 6, s. 28–46.
- Chaibong, Hahm (2004): The Ironies of Confucianism. *Journal of Democracy*, Vol. 15 (2004), No. 3, s. 93–107.
- Chan, Joseph (2000): Thick and Thin Accounts of Human Rights. In: Jacobsen, Michael – Bruun, Ole (eds.): *Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia*. London: Routledge, 2000, s. 59–74.
- Ignatieff, Michael (2001): The Attack on Human Rights. *Foreign Affairs*, Vol. 80 (2001), No. 6, s. 102–116.
- Jacobsen, Michael – Bruun, Ole (eds., 2000): *Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia*. London: Routledge, 2000.
- Kausikan, Bilahari (1993): Asia's Different Standard. *Foreign Policy*, Issue 92 (1993), s. 24–41.
- Kelly, David (2000): Freedom as an Asian Value. In: Jacobsen, Michael – Bruun, Ole (eds.): *Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia*. London: Routledge, 2000, s. 178–198.
- Koh, Tommy (2001): Four Years After the Asian Crisis: Is Confucianism Dead? Singapore: Institute of Policy Studies (IPS), 2001, s. 1–4, http://www.spp.nus.edu.sg/ips/docs/pub/pa_tommy.pdf
- Langlois, Anthony J. (2001): *The Politics of Justice and Human Rights: Southeast Asia and Universalist Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Lawson, Stephanie (1997): Cultural Traditions and Identity Politics: Some implications for democratic governance in Asia and the Pacific. *State, Society and Governance in Melanesia – Discussion Paper, No. 97/4*. Canberra: The Australian National University (ANU), 1997, s. 1–11, <http://dSPACE-DEV.ANU.EDU.AU/bitstream/1030.58/12660/2/ssgmlawson.pdf>
- Li, Xiaorong (2002 a): "Asian Values" and the Universality of Human Rights. *Philosophical Dimensions of Public Policy – Policy Studies Review Annual, 2002*, s. 171–179.
- Li, Xiaorong (2002 b): The Question of Priorities: Human Rights, Development, and "Asian Values". *Philosophical Dimensions of Public Policy – Policy Studies Review Annual, 2002*, s. 191–199.
- Liben, Chiu (1996): An Interview with Singapore's Leader Lee Kuan Yew. *Chinese American Forum*, Vol. 12 (1996), No. 1, s. 6–9.
- Magnarella, Paul J. (2004): Review article – Communist Chinese and Asian Values Critique of Universal Human Rights. *Journal of Third World Studies*, Vol. 2 (2004), No. 2, s. 179–192.
- Mahbubani, Kishore (1999): An Asian perspective on human rights and freedom of the press. In: Van Ness, Peter (ed.): *Debating Human Rights: Critical Essays from the United States and Asia*. London: Routledge, 1999, s. 80–100.
- Mahbubani, Kishore (1993): The Dangers of Decadence: What the Rest Can Teach the West. *Foreign Affairs*, Vol. 72 (1993), No. 4, s. 10–14.
- Mahbubani, Kishore (1995): The Pacific Way. *Foreign Affairs*, Vol. 74 (1995), No. 1, s. 100–111.
- Manan, Wan A. (1999): Nation in Distress: Human Rights, Authoritarianism, and Asian Values in Malaysia. *Journal of Social Issues in Southeast Asia*, Vol. 14 (1999), No. 2, s. 359–381.
- Muzaffar, Chandra (1999): From human rights to human dignity. In: Van Ness, Peter (ed.): *Debating Human Rights: Critical Essays from the United States and Asia*. London: Routledge, 1999, s. 25–31.
- People's Daily Online (2006): Indonesia calls for countries to bear Asian values. *People's Daily Online*, 1. 12. 2006, http://english.people.com.cn/200612/01/eng20061201_327303.html

- Ping, Lee Poh – Yean, Tham Siew (2007): Malaysia Ten Years After The Asian Financial Crisis. Bangkok: Thammasat University, 2007, s. 1–15, <http://www.polsci.tu.ac.th/Papers/Malaysia%20Paper.pdf>
- Polis, Adamantia – Schwab, Peter (eds., 2000): Human Rights: New Perspectives, New Realities. Colorado: Lynne Rienner Publishers, 2000.
- Prasad, Ajnesh (2007): Cultural Relativism in Human Rights Discourse. Peace Review, Vol. 19 (2007), No. 4, s. 589–596.
- Report of the Regional Meeting for Asia of the World Conference on Human Rights (1993). World Conference on Human Rights, Bangkok, 29 March – 2 April 1993. Geneva: United Nations General Assembly, 1993, <http://www.unhcr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/TestFrame/9d23b88f115fb827802569030037ed44?OpenDocument>
- Sani, Mohd Aziuddin Mohd (2004): Free Expression vis-à-vis Cultural Factors from “Asian Values” in Malaysian Politics. Harvard Asia Quarterly, Vol. 8 (2004), No. 4, s. 12–22.
- Sani, Mohd Azizuddin Mohd – Yusof, Norhafezah – Kasim, Azahar – Omar, Rusdi (2009): Malaysia in Transition: A Comparative Analysis of Asian Values, Islam Hadhari and 1Malaysia. Journal of Politics and Law, Vol. 2 (2009), No. 3, s. 110–118.
- Sen, Amartya (1997): Human Rights and Asian Values. New York: Carnegie Council on Ethics and International Affairs, 1997, s. 1–34, http://www.cceia.org/media/254_sen.pdf
- Singapore (S. l.). Washington, D.C.: CIA – The World Factbook, S. l., <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/sn.html>
- Subramaniam, Surain (2001): The Asian Values Debate: Implications for the Spread of Liberal Democracy. Asian Affairs, an American Review, Vol. 27 (2001), No. 1, s. 19–35.
- Svensson, Marina (2000): The Chinese Debate on Asian Values and Human Rights. In: Jacobsen, Michael – Bruun, Ole (eds.): Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia. London: Routledge, 2000, s. 199–226.
- Tamaki, Taku (2007): Confusing Confucius in Asian Values? A Constructivist Critique. International Relations, Vol. 21 (2007), No. 3, s. 284–304.
- Tan, Eugene (2001): Singapore Shared Values. Singapore: National Library Board, 2001, http://infopedia.nl/sf/articles/SIP_542_2004-12-18.html
- The Malaysian Insider (2009): Once again, what is 1Malaysia? Kuala Lumpur: The Malaysian Insider, 16. 4. 2009, <http://www.themalaysianinsider.com/index.php/opinion/breaking-views/23484-once-again-what-is-1-malaysia-the-malaysian-insider>
- Thompson, Mark R. (2000): The Survival of „Asian Values“ as „Zivilisationskritik“. Theory & Society, Vol. 29 (2000), No. 5, s. 651–686.
- Thompson, Mark R. (2001): Whatever Happened to „Asian Values“? Journal of Democracy, Vol. 12 (2001), No. 4, s. 154–165.
- Treybalová, Jana (2001): „Asijské hodnoty“. Mezinárodní politika, ročník XXV (2001), číslo 4, s. 16–18.
- United Nations Treaty Collection (S. l.): Ratifications, Reservations and Declarations. United Nations, S. l., <http://treaties.un.org/Pages/Treaties.aspx?id=4&subid=A&lang=en>
- Van Ness, Peter (1999): Introduction. In: Van Ness, Peter (ed.): Debating Human Rights: Critical Essays from the United States and Asia. London: Routledge, 1999, s. 1–24.
- Van Ness, Peter (ed., 1999): Debating Human Rights: Critical Essays from the United States and Asia. London: Routledge, 1999.
- Varennes, Fernand de (2006): The Fallacies in the “Universalism versus Cultural Relativism” Debate in Human Rights Law. Asia-Pacific Journal on Human Rights and the Law, Vol. 7 (2006), No. 1, s. 67–84.
- Vickers, Adrian – Fisher, Lyn (1999): Asian Values in Indonesia? National and Regional Identities. Journal of Social Issues in Southeast Asia, Vol. 14 (1999), No. 2, s. 382–401.
- Vienna Declaration and Programme of Action (1993). World Conference on Human Rights, Vienna, 14–25 June 1993. Geneva: United Nations General Assembly, 1993, [http://www.unhcr.ch/huridocda/huridoca.nsf/\(Symbol\)/A.CONF.157.23.En?OpenDocument](http://www.unhcr.ch/huridocda/huridoca.nsf/(Symbol)/A.CONF.157.23.En?OpenDocument)
- Wee, C. J. Wan-Ling (1999): „Asian Values“, Singapore, and the Third Way: Re-Working Individualism and Collectivism. Journal of Social Issues in Southeast Asia, Vol. 14 (1999), No. 2, s. 332–358.
- Zakaria, Fareed (1994): Culture is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew. Foreign Affairs, Vol. 73 (1994), No. 2, s. 109–126.
- Zbořil, Zdeněk (2008): Lidská práva, demokracie a asijské hodnoty v jihovýchodní Asii. Mezinárodní politika, ročník XXXII (2008), číslo 12, s. 14–16.

Poznámka

Tento príspevok vychádza z bakalárskej práce autorky, ktorá bola odovzdaná na odbore Mezinárodní vzťahy Fakulty sociálnych štúdií Masarykovy univerzity v Brne. Autorka by sa tým chcela poďakovať Hubertovi Smekalovi za vedenie práce a tiež Vítovi Benešovi a trom anonymným recenzentom, ktorých pripomienky prispeli ku obsahovému a formálnemu skvalitneniu textu.