

Др Абдулахи Ахмед Ан-Наим

редовни професор Правног факултета Универзитета Емори

УНИВЕРЗАЛНОСТ ЉУДСКИХ ПРАВА: РЕШАВАЊЕ ПАРАДОКСА У ЦИЉУ УНАПРЕЂИВАЊА ПРАКСЕ

У овом раду се говори о „парадоксу универзалности људских права“, с обзиром на сталне и дубоке културне разлике које постоје између друштава. Аутор тврди да је за спречавање будућих кршења људских права и њихово ефикасно функционисање неопходно интегрисати људска права у културе свих народа широм света. Другим речима, концепт универзалности права подразумева делотворно учеиће свих људи у дефинисању и заштити норми људских права. Остаје, међутим, питање на који начин да се постигне универзално прихватање у нашем разноликом свету. Аутор предлаже да се овај парадокс у промовисању „преклапајућег консензуса“ међу различитим културним традицијама превазиђе путем интерног дискурса унутар култура, али и путем међукултурног дијалога. Овај процес је већ започет са Универзалном декларацијом, а данас се заснива на постојећим уговорима и институцијама из области људских права који морају да подлежу даљем развоју и напретку. Аутор закључује да универзалност људских права и њихова културолошка димензија могу да буду компатибилне и да се међусобно подржавају, али то зависи од тога на који начин различити актери доживљавају ово питање и како у различитим ситуацијама на њих реагују. Стога, универзалност људских права не представља дат концепт, већ пре производ једног процеса који у највећој мери зависи од природе тог процеса, улоге актера, контекста и других околности.

Кључне речи: *Парадокс универзалности. – Културни релативизам. – Преклапајући консензус. – Међу-културни дијалог.*

1. УВОД

Када је реч о теоријској анализи, могу се разликовати две врсте изазова које стоје пред универзалношћу људских права – концептуални и политички. Први скуп изазова односи се на теоријску одрживост идеје универзалних норми људских права, имајући у виду стал-

не и дубоке културне разлике које постоје између људских друштава. Основна питања која се овде постављају јесу: шта подразумева универзалност, под чијим условима и на који начин треба да се поставе посебни стандарди? То је оно што ја називам парадоксом универзалности. Политички изазови односе се на могућност доследне и принципијелне примене стандарда људских права када се у обзир узму односи власти који постоје унутар друштава и између њих: како створити и одржати политичку вољу и неопходне ресурсе за систематичну примену норми људских права? Овај политички изазов може се назвати парадоксом државне саморегулације. Наиме, како од државних актера можемо да очекујемо да ће штитити људска права од себе самих? У овом раду покушаћу да покажем да је за решавање другог скупа изазова неопходно најпре одговорити на први скуп изазова. Другим речима, решавање парадокса универзалности заправо ће исправити парадокс државне саморегулације. Нарочито ћу настојати да покажем да је унапређивање културне легитимности људских права унутар различитих друштава неопходно за стварање политичке воље за примену ових норми.

Улога културе о којој овде говорим важна је за све норме људских права и не своди се само на специфична питања која се често повезују са тврдњама о културном релативизму, као што су генитално обрезивање жена и такозвана „убиства у име части“. Ова питања се често постављају када је реч о сукобу између, с једне стране, шовинистичких тврдњи да Запад посматра права као установљену норму универзалности људских права којој сва друштва морају да се повинују и, с друге стране, отпора које незападне земље пружају културном империјализму. Нећу се задржавати на овом поједностављеном и непродуктивном сукобу између „Запада“ и „остатка света“, већ ћу, уместо тога, покушати да ово питање поставим у контексту решавања парадокса у циљу повећања шанси за примену норми људских права широм света. Поменуто решавање, по мом мишљењу, може помоћи да се обема странама у овом сукобу одагнају основне бриге које их муче. Сматрам да је неопходно заузети овакав приступ када се разматрају сва питања у вези са људским правима, без обзира на то да ли је њихова повезаност са културом опште призната, као у случају гениталног обрезивања жена или убиства у име части, или није тако очигледна, као у случају слободе изражавања и либералног релативизма у погледу економских, друштвених и културних права, о чему ћу говорити касније.

За своју радну дефиницију културе преузећу ону која је дата у Унесковој Универзалној декларацији о културној разноликости (УДКР) из 2001. године, у којој се каже да

култура треба да се схвати као скуп дистинктивних духовних, материјалних, интелектуалних и емотивних обележја једног

друштва или друштвене групе и да она, поред уметности и књижевности, укључује *животни стил, начин заједничког живота, системе вредности, традиције и веровања* [курзив мој].

Као што наглашени део реченице јасно показује, не можемо једноставно да сматрамо да ће људска права бити поштована у сваком друштву, нити да очекујемо да ће се свако друштво повиновати овим нормама, а да при том не узмемо у обзир културу тог друштва. У исто време, слажем се са чл. 4 УДКР-а у којем се каже да „нико не сме да наводи културну различитост као разлог за кршење људских права гарантованих међународним правом, нити за ограничавање њиховог домена.“

Поставља се онда питање како да озбиљно схватамо културу, а да при том не дозволимо да се њоме манипулише како би се оправдала или рационализовала кршења људских права? Ово је тежак задатак зато што владајуће и друге елите које постављају овај захтев то чине зато што сматрају да тиме привлаче своје бираче. Стога морамо да схватимо разлог такве привлачности и да на њега ефикасно одговоримо ако желимо да дотични људи озбиљно схвате обавезујућу природу људских права. Имајући у виду горенаведену дефиницију културе из УДКР-а, мало је вероватно да ће људска права функционисати ефикасно ако се не интегришу у „животни стил, начин заједничког живота, системе вредности, традиције и веровања“ свих људи на свету. То, међутим, не би требало да подразумева прихватање свега што елите захтевају у име културе, зато што су, као што ћу показати касније, све културе динамичне и развијају се при сваком одговору на спољашње и унутрашње факторе и утицаје.

Претпоставка од које полазим у својој анализи јесте да је легитимност људских права у различитим културним традицијама неопходна, како за теоретску универзалност, тако и за практичну ефикасност ових међународних норми. Људи морају да верују да су концепт људских права и његов нормативни садржај валидни из перспективе њихове сопствене културе, уколико желе да се боре за практичну примену ових права. И сам принцип универзалности захтева овакав став, наиме, да људе не могу да обавезују норме које они слободно не прихватају. Поштовање људског достојанства и колективног самоопредељења као основа концепта универзалних људских права подразумева ефикасно учешће свих људи у дефинисању и заштити норми људских права. Оно што ја називам парадоксом универзалности огледа се у питању како се универзално прихватање може постићи у свету сталне и дубоке културне различитости између и унутар људских друштава? Оно што годинама тврдим и покушавам заједно са колегама да јасно покажем, јесте да се овај парадокс може решити путем промовисања „преклапајућег консензуса“ међу разли-

читим културним традицијама кроз интерни дискурс унутар култура и међукултурни дијалог о томе шта људским бићима као таквима следује.¹

Под преклапајућим консензусом подразумевам ситуацију у којој се наша мишљења подударају када је реч о принципима људских права, али не и када је реч о томе зашто свако од нас долази до ових додирних тачака. У пракси би процес промовисања овог неопходног преклапајућег консензуса требало започети са Универзалном декларацијом о људским правима и изградити га на постојећим споразумима и институцијама људских права на глобалном и регионалном нивоу. То, међутим, не би требало да значи да сматрамо да је свака концепција или норма коначна и да искључује могућност даљег развоја и напретка заснованог на искуствима и приоритетима народа из свих делова света. Повеља Уједињених нација створила је модерну парадигму људских права, али она није уклонила последице колонијализма и хегемоније западних сила над народима Африке, Азије и Латинске Америке. Са својим истицањем формалног суверенитета и територијалног интегритета, Повеља Уједињених нација није могла ни сама по себи да омогући остваривање ових ширих циљева у различитим земљама, нити да маргинализованим заједницама осигура унутрашње самоопредељење унутар националних граница. Када су коначно колонијализовани народи били у могућности да учествују у процесу људских права, што је била последица деколонијализације и каснијег развоја, они су то морали да учине на основу претпоставки и оквира које су већ установиле западне силе. Овим се не негира, нити се ниподаштава важност доприноса који су народи из земаља у развоју дали како би Универзална декларација о људским правима данас била универзалнија него што је била 1948. године. Напротив, циљ ми је да потврдим важност ових догађаја и њихову улогу у даљем унапређивању ефикасног учешћа свих народа у дефинисању и примени људских права.

Да би ово вишеструко учешће било продуктивно, мора се схватити да је култура динамична, контестабилна и да се стално развија при свакој реакцији на унутрашње и спољашње факторе и актере. Међутим, изузетно је важно да такав унутрашњи преображај сваке појединачне културе буде постигнут путем њеног сопственог референтног оквира и институционалних ресурса. Другим речима, култу-

¹ Вид. нпр. *Human Rights in Cross-Cultural Perspective: A Quest for Consensus* (ed. A. A. An-Na'im) Philadelphia 1992; *Cultural Transformation and Human Rights in Africa* (ed. A. A. An-Na'im) London 2002; и *Human Rights Under African Constitutions: Realizing the Promise for Ourselves* (ed. A. A. An-Na'im) Philadelphia 2003; и A. A. An-Na'im, „Area Expressions' and the Universality of Human Rights: Mediating a Contingent Relationship“, *Diversity and Human Rights* (eds. D. P. Forsythe, P. C. McMahon) Lincoln – London 2003.

ре се константно мењају под утицајем великог броја изазова, али то се дешава унутар саме културе, а не путем спољашњег наметања. Оваквим приступом такође се одбијају захтеви локалних елита да монополизују културну власт унутар својих заједница, зато што исти принципи људског достојанства и самоопредељења који се супротстављају спољашњој хегемонији такође онемогућавају унутрашњу доминацију. Ови процеси преображаја догађају се како унутар исте културе, тако и у њеним односима са другим културама, али разлике у односима власти унутар исте заједнице и у њеним односима са другим заједницама најчешће утичу на исход конкурентских иницијатива. На пример, способност жена да се одупру угњетавању заснованом на полним разликама унутар својих култура сразмерна је њиховој економској аутономији, друштвеној и политичкој власти. Ако желимо да променимо последице односа заснованих на разликама у полу, не можемо се само ослањати на реторичку снагу међународних људских права, као да она сама по себи могу нешто да учине, већ се морамо супротставити неравнотежи која се налази у основи односа власти. Морална и политичка снага људских права у сваком случају јесте корисна, али само ако се употреби путем мобилизације и делања људи у њиховим заједницама, при чему се морају озбиљно узети у обзир реални односи власти који постоје унутар заједнице.

Други вид предложеног приступа огледа се у престанку истицања дихотомије између унутрашњег и спољашњег утицаја, како би они који се противе репресивном аспекту сопствене културе могли да се удруже са спољашњим факторима. Сходно томе, сви поборници људских права, ма где да се у свету налазе, имају право и обавезу да подрже ова права у другим друштвима, с тим што морају да испуне два услова којима подлежу сви учесници ових иницијатива:

1. да у својим поступцима изразе поштовање и осећај за интегритет других култура, зато што је отпор према спољашњем утицају на питања људских права често одраз традиционалне омражености мисионарског фанатизма и културног империјализма које су европске силе раније користиле како би оправдале колонијализам. Заузимање надобудног става моралне супериорности када се други ма говори шта треба да раде не само да је контрапродуктивно, зато што ће се људи на сваки могући начин опирати када осете да им други диктирају шта да раде, већ није ни у складу са поштовањем људског достојанства које се налази у основи самог концепта људских права.

2. да примењују исте стандарде када отворено и доследно критикују сопствена друштва и савезнике, тиме избегавајући да буду оптужени за примену „дуплих стандарда“. Нажалост, огроман труд уложен у стварање поверења широм културних граница може озбиљно

да буде угрожен оваквом несмотреношћу. Истакнути, скорашњи пример овога јесте милитаристички одговор Сједињених Држава на терористичке злочине од 11. септембра, а нарочито напад на Ирак, тајни притвори и тортуре и илегални превоз осумњичених преко међународних граница. Ова и друга извржавања руглу правде и владавине права на глобалном нивоу озбиљно подривају положај самог међународног права и умањују међународну сарадњу у заштити људских права свугде у свету. Моје је мишљење да је накнадно неповерење у мотивисаност највећих сила омогућило влади Судана да се одупре међународном притиску због зверстава почињених у Дарфуру. За међународну заједницу просто је неприхватљиво да оправда кршења међународног права и људских права које су починиле Сједињене Државе и њени савезници, а онда да покуша да примени исте те принципе против владе Судана.

На крају овог увода желим да нагласим да ја не тврдим да су културолошки фактори једини извор свих проблема у примени норми људских права, нити тврдим да би узимање културе у обзир изненада решило сва питања, али верујем да је и код проблема, и код решења, увек присутна и културна димензија. Пошто динамичан однос између културе и људских права представља део извора извесних тензија у вези са људским правима, он такође мора да буде средство за смањење ових тензија у пракси. Да бих могао да предложим неке практичне стратегије за ово смањење тензија, најпре ћу размотрити двоструки парадокс универзалности људских права и државне саморегулације како бих нагласио пресудну улогу културе у ублажавању ових тензија. Надаље, објаснићу методологију интерног дискурса и међукултурног дијалога у функцији практичног и реалистичног приступа решавању озбиљних неслагања по питању принципа универзалности или неких посебних норми људских права.

Претпоставка на којој се заснива поменути приступ јесте да би мишљење противника универзалности људских права требало да буде *озбиљно схваћено, али не и у потпуности прихваћено* све док оно отклања могућност универзалности људских права. Ови критичари су у праву када примећују да је појам универзално важећих и примењивих норми парадоксалан, али нису у праву када закључују да би само из тог разлога требало престати да се улаже напор у стварање и примену универзалних норми људских права. Задатак који стоји пред заговорницима универзалности људских права јесте да развију и примене ефикасне стратегије за превазилажење те тешкоће. Да бисмо одговорили на овај изазов, најпре би требало да разјаснимо следећи проблем како бисмо предложили одрживу методологију за решавање овог питања.

2. ПАРАДОКС УНИВЕРЗАЛНОСТИ И РЕЛАТИВНОСТИ

Термин људских права често се користи у широко прихваћеном дискурсу како би се указало на појмове слободе и социјалне правде уопште, али заправо овај концепт означава посебан поглед на захтеве за слободу и правду као законом прописана права која припадају свим људима, без озбира на расу, пол или вероисповест. Иако је првобитна дефиниција људских права, садржана у Универзалној декларацији из 1948. године и разрађена у каснијим споразумима и институцијама, била заснована на искуствима западних друштава, то нужно не значи да су за незападњачка друштва овај концепт или ове формулације потпуно страни или неважни. Цео пројекат полази од претпоставке да се ради о правима људских бића као таквих, без обзира где се они налазе, а не само о правима људи са „Запада“. Заправо, као што јасно потврђује чињеница да се Универзална декларације често уноси у националне уставе и регионалне споразуме, као што је Афричка повеља о људским правима и правима народа, концепт универзалних људских права већ је прекорачио границе својих првобитних формулација. Упркос томе, ово гледиште није уопште универзално прихваћено, чак ни у западним друштвима, о чему ћу касније говорити. Ово питање се често разматра када се говори о бинарном односу универзалности и релативности, као да морамо или у потпуности да прихватимо или потпуно да одбацимо универзалност по свему судећи, већ утврђеног концепта и свеобухватног каталога људских права. На једној страни ове наводне дихотомије налазе се земље које одбацују или ограничавају одређене норме људских права, наводећи културну релативност или контекстуалну специфичност као разлог томе, док се на другој страни налазе оне које у потпуности прихватају универзалност свих људских права.

Међутим, када се мало размисли, постаје јасно да је ово бинарно поимање погрешно и да наводи на погрешне закључке зато што све земље имају мешовита искуства по овом питању, како у теорији, тако и у пракси. По мом мишљењу, оно што је погрешно у овој тврдњи о бинарном односу јесте претпоставка да људска права могу или да буду културно и контекстуално неутрална, или да се концепција ових права која се јавља унутар једне културе може наметнути другим културама. Тачно је да су универзална људска права неопходна да би се у целом свету осигурало једнако поштовање људског достојанства, али ове норме се не могу замислити, нити схватити апстрактно, без навођења конкретног, свакодневног искуства народа којем ова права припадају. Тврдња о бинарном односу наводи на погрешан закључак о „сукобу цивилизација“ између „Запада“ који једногласно подржава универзална људска права и остатка човечанства, који се супротставља овим правима. У стварности, поједини људи у

свим друштвима широм света прихватају универзалност људских права, док други у истим тим друштвима одбацују овакво виђење. Упркос томе, постоји потреба за глобалним консензусом о универзалним људским правима, зато што није реално претпоставити да су сва друштва способна да осмисле и ефикасно примене сопствену концепцију права, слободно и уз равноправно учешће свих чланова сваке поједначне заједнице. Људско искуство је, нарочито у ситуацијама екстремног угњетавања и насиља, показало да владајуће елите често контролишу тај процес и њиме манипулишу како би заштитили сопствене привилегије и власт. Ови стварни догађаји наглашавају потребу за универзалним правима, али не дају одговор на питање како постићи договор о овим правима.

Имајући у виду с једне стране, културно утемељење свих нормативних система и с друге стране, увек присутну културну различитост у свету, под парадоксом универзалности подразумевам питање како утврдити универзално важеће стандарде људских права који су прихватљиви за сва друштва, без обзира на културну и контекстуалну разлику? Основни проблем овде јесте чињеница да сваки приступ утврђивању основе или извора универзалности људских права једноставно поставља питање или га одлаже, а не решава га из свих углова.² На пример, може се рећи да сва људска права настају из одређене филозофске или верске представе о људској природи, друштвеном животу, итд. Тиме се, међутим, ово питање једноставно претвара у питање коју представу изабрати, зашто и са којим циљем? Тврдња да су ова права неопходна за заштиту људског достојанства или задовољавање одређених основних потреба подразумева да су концепција људског достојанства и њене импликације универзално прихваћене или да је постигнута сагласност о основним потребама и начину њихових испуњења. На пример, свим људским бићима потребни су храна и склониште, па ипак либерална култура/идеологија најчешће тврди да би ове потребе требало задовољити путем политичког процеса. У оваквом становишту, нагласак се ставља на грађанска и политичка права, као што је слобода говора и удруживања, како би се осигурали правичност и инклузивност политичког процеса, у нади да ће крајњи исход обезбедити задовољење осталих људских потреба. Заступници супротног става инсистирају на препознавању основних потреба, као што су храна и склониште, које они рангирају као питања са вишим приоритетом од грађанских и политичких права. Сматрам да су људска права једнака и међузависна, и

² У вези са сажетим прегледом контроверзи о могућим оправдањима за основну тврдњу из члана 1 Универзалне декларације да су сва људска бића рођена слободна и једнака у достојанству и правима итд, вид. Т. Lindholm, „Article 1: A New Beginning“, *The Universal Declaration of Human Rights, A Commentary* (eds. A. Eide et al.) Oslo 1992.

стога предност нећу давати једном скупу људских права над другим. Важно је истаћи да постоје и да ће и даље постојати значајне разлике по питању тога како утврдити и дефинисати норму људских права. Да поновимо, прихватање позитивистичког поимања људских права, према којем државе, путем међународних споразума и националног права, треба да одлуче шта она представљају, једноставно оставља ово питање на милост и немилост културолошки и идеолошки утемељеним предрасудама, интересима и изборима елите која контролише државу.

Тешкоћу да се пронађе универзално прихваћено утемељење универзалних права јасно су уочили поједини посматрачи, чак и пре него што је Комисија Уједињених нација за људска права завршила нацрт Универзалне декларације о људским правима. Комисија је 1947. године добила од Америчке антрополошке асоцијације (ААА) дугачак меморандум у којем се скреће пажња на опасност од етноцентризма, оличеног у тенденцији да се сопствена култура доживљава као супериорна у односу на друге културе.³ Пошто стандарди и вредности зависе од културе из које долазе, сваки покушај да се формулишу норме које се заснивају на веровањима или моралном кодексу једне културе у том смислу умањује примењивост Декларације на човечанство као целину. Чак ће и они који прихватају идеју о универзалности људских права као права која по закону припадају сваком људском бићу, вероватно наставити да изражавају различите ставове о стварном садржају и примени ових права. Али, ако нужно постоји више различитих културолошких/контекстуалних извора или основа људских права, како онда права која су на тај начин утврђена могу да буду универзална?

Покушавајући да реши ову дилему, у својој изјави из 1999. године, ААА износи став да културне или друге разлике између људских друштава не би требало да се користе као изговор за оправдање кршења људских права. Међутим, проблем са овим ставом је то што се у њему претпоставља да постоји јасно утврђен и прихваћен скуп људских права чије се кршење не може оправдати позивањем на разлике међу људима. У настојању да предвиди примедбе на циркуларну логику оваквог става, ААА је у закључку своје декларације из 1999. године упозорила на ограничавање људских права и њихово поистовећивање са „апстрактном правном једнообразношћу западњачке традиције“ и истакла потребу да се тај концепт одржи отвореним за додатне и нове погледе тврдећи следеће:

Дефиниција ААА-а стога одликава приврженост људским правима која су у складу са међународним принципима али

³ American Anthropological Association, „Statement on Human Rights“, *American Anthropologist* 4/1947.

нису њима ограничена. Људска права не представљају статичан концепт. Наше схватање људских права стално се мења јер све више знања стичемо о условима у којима људи живе. Стога је пред антрополозима задатак да се укључе у расправу о проширењу нашег схватања људских права на основу антрополошког знања и истраживања.⁴

Слажем се са овим развојним поимањем људских права, али не видим како то може да реши основну тензију између етноцентричности и универзалности стандарда који се данас проглашавају или ће се у будућности проглашавати универзалним људским правима. Изрази „наше схватање“ и „све више знања стичемо“ у горенаведеном цитату може да се односи на чланове ААА-а који су подржали усвајање ове изјаве, али не и на оне чланове који су се томе противили, а нарочито не на све Американце. Добро је то што обука и професионална оријентација антрополога може да омогући великом броју њих да стекну осећај за ризике етноцентричности, али им то нужно не даје право да говоре у име свих погледа на људска права у сопственој култури, а камоли у другим културама.

Други аспект недоумице у вези са универзалношћу односи се на оно што се може назвати парадоксом државне саморегулације на пољу људских права. Повеља Уједињених нација и Универзална декларација о људским правима морају да успоставе равнотежу између потребе за међународним надзором и поштовања националног суверенитета и строго унутрашње надлежности држава нација. С једне стране, ови оснивачки документи теже да универсализују одређене представе основних права као права која су према међународном праву обавезујућа, а с друге стране, остављају држави да се бави применом ових права. Парадоксалност се овде односи на питање да ли можемо да очекујемо од државних званичника да сопствена овлашћења ограниче применом људских права или да прихвате одговорност за кршење ових права? У стварности, овај парадокс државне саморегулације огледа се у чињеници да уклањање суштинских разлога кршења, као и обезбеђивање ефикасног правног лека за индивидуална кршења изискују постизање највећег могућег степена политичке воље на локалном, националном и међународном нивоу. Мало је вероватно да ће се та политичка воља појавити и одржати ако људским правима недостаје културна легитимност или контекстуална одрживост. Ово важи и за западне земље и за незападне земље, о чему ћу говорити касније.

У том смислу, важно је нагласити да је упорно инсистирање појединих западних влада на шовинистичкој представи националног суверенитета заправо исто толико релативистичко колико и сличне

⁴ American Anthropological Association, *Declaration on Anthropology and Human Rights*, <http://www.aaanet.org/stmts/humanrts.htm>, посећено 7. октобра 2009.

тврдње које износе незападне земље, попут Кине или Ирана. На пример, Сједињене Државе познате су по томе што, већ у току процеса прављења нацрта, настоје да преобликују међународне споразуме о људским правима тако да они одговарају њиховим сопственим идеолошким погледима и друштвеним институцијама, само да би одбиле да ратификују ове споразуме и инкорпорирају их у своје унутрашње право које се примењује унутар саме државе. То је био случај са Конвенцијом о забрани геноцида из 1948. године, коју су Сједињене Државе ратификовале тек након више од четрдесет година и уз стављене резерве. Такође, Конвенцију о правима детета из 1989. године, до данас су ратификовале све земље у свету, осим Сједињених Држава и Сомалије. Пошто Сомалија нема владу од 1992. године, влада Сједињених Држава једина је која одбија да ратификује ову Конвенцију. Овакав став је нарочито штетан за универзалност људских права зато што га остали релативисти могу наводити као оправдање за сопствене ставове, и то у моменту када Сједињене Државе доминирају у међународној политици и врше прекомеран утицај на унутрашњу политику слабијих и сиромашнијих земаља. Рећи да Сједињене Државе не треба да ратификују споразуме зато што се оне већ придржавају стандарда који је виши од оног који се тражи у споразумима о људским правима, у исто време је и несувисло и надмено. Ако Сједињене Државе већ поступају у складу са овим конвенцијама, зашто их онда не ратификују и тако стекну морално право да критикују друге земље када оне одбију да их ратификују, или их не примене. Тражећи од других земаља да учине оно што саме нису вољне да учине, Сједињене Државе демонстрирају своју моралну супериорност, при чему нису спремне да се подвргну истим стандардима за проверу усклађености са стандардима који се примењују на друге државе.

3. ИЗНАЛАЖЕЊЕ РЕШЕЊА ЗА ЕВЕНТУАЛНУ УНИВЕРЗАЛНОСТ ЉУДСКИХ ПРАВА

Имајући у виду претходна запажања, јасно је да сва друштва треба да учествују у сталним преговорима о томе које захтеве признати као људска права и како се она могу применити у пракси. Другим речима, договор о концепту и нормативном садржају универзалности ових права треба да се развија и постигне временом, а не да се објави једном за свагда. Ови преговори би, по дефиницији, требало да обухвате најшири могући спектар гледишта и приоритета различитих људских друштава, како би њихов исход био прихваћен као истински универзалан. Да политички лидери или неке друге елитне групе не би присвојили колективни глас једне културе, такви прего-

вори морају да се организују унутар сваке културе, али и између култура. Циљ овог интерног дијалога унутар култура и дијалога између њих јесте да се подржи преклапајући консензус о значењу и импликацијама универзалности људских права. Док интерни дискурс настоји да унутар друштва или зајединице постигне консензус о нормама људских права и вредностима које се налазе у њиховим основама унутар одређеног друштва, међукултурни дијалог покушава да исто то постигне међу различитим друштвима и заједницама.⁵

Ако би се усвојио овај очигледно дугорочан приступ, то не би значило да би се на артикулацију и примену свих људских права требало чекати док се не постигне консензус о било ком од ова два питања. Заправо, да би интерни дискурс и међукултурни дијалог били могући и ефикасни, неопходно је заштитити одређена права, као што су слобода говора и право на образовање. Ствар је у томе да треба користити постојећи ниво прихваћености и примене људских права, како би се проширили и унапредили консензус о валидности и практичној примени свих људских права, као и могућности за развој нових права у будућности.

Међутим, пошто се поменути дискурс и дијалог не дешавају у вакууму, ови процеси морају узети у обзир контекстуалне факторе, као што су разлике у односима власти међу различитим учесницима у интерном дискурсу унутар култура, као и у дијалогу између њих. Сходно томе, да би међукултурни дијалог што више допринео прихваћености универзалности људских права, мора се некако ублажити утицај сталних и све већих глобалних разлика у односима власти и материјалним условима између западних и незападних друштава и култура. Као што је раније истакнуто, када се говорило о последицама 11. септембра, контекст дискурса и дијалога такође укључује догађаје и дешавања који утичу на владавину права у међународним односима. А владавина права представља суштински предуслов за било какву могућност прихватања и заштите универзалних стандарда људских права, било где у данашњем свету.

Стога је неопходно разумети изразито политичку природу целог пројекта и поступати у складу са тим. Нормативна формулација и практична примена универзалности људских права подразумевају политичку вољу да се издвоје потребна средства и предузму одговарајуће административне или правосудне акције, укључујући прављење тешких избора у случајевима очигледног сукоба са другим националним приоритетима или питањима од значаја, итд. Отуда, суштинско питање јесте на који начин створити и временом одржа-

⁵ Вид. нпр. А. А. An-Na'im, „Cultural Transformation and Normative Consensus on the Best Interest of the Child“, *International Journal of Law and the Family* 1/1994. Објављено такође у *The Best Interest of the Child: Reconciling Culture and Human Rights* (ed. P. Alston) Oxford 1994.

вати неопходну политичку вољу да се поштују и штите ова права у различитим друштвима. До сада је превише нагласка стављано на узак, ка држави окренут, легалистички и реактиван приступ међународним стандардима људских права, који такође претпоставља одређене институционалне и материјалне ресурсе, од којих велики број не постоји у многим деловима света. Под термином „ка држави окренут и легалистички“ приступ подразумевам тенденцију да се легитимност и овлашћења стандарда људских права посматрају као нешто што је утемељено на правним обавезама које државе имају према међународном праву. Следећи овакав приступ, поборници ових права окрећу се техничкој дефиницији засебних или изолованих права и настоје да у правосудним или административним правним лековима пронађу специфичне правне лекове за индивидуална кршења. Такав реактиван, индивидуализован одговор не само да изискује развијене и сређене институционалне и људске ресурсе, већ такође није у стању да се носи са масовним кршењима људских права, нити да уклони основне узроке кршења људских права. Индивидуализоване правне лекове који се примењују од случаја до случаја требало би стога допунити проактивним стратегијама како би се предупредила кршења људских права и уклонили њихови структурални и културни/контекстуални узроци.

Када је реч о одређеној заједници, постоје два аспекта ове две проактивне стратегије, један унутрашњи, и други спољашњи, који се тиче односа те заједнице са другим заједницама или бирачима. На унутрашњем плану, поборници универзалности морају да буду у стању да употребе све аргументе којима могу да убеду одређену заједницу, или да буду у стању да јој одагнају све страхове и бриге, користећи оне оквири или референце које та заједница сматра ауторитативним или примењивим. Њихов циљ је *убеђивање*, то јест да покажу људима да норме људских права „имају смисла“ у њиховом свакодневном животу, а при том да не траже од њих сувише агресивно да их прихвате. Требало би очекивати да ће репресивни режими наставити са покушајима да оправдају кршења људских права у име закона и поретка, користећи социјални морал, економски развој и слично као изговор. Стога се намеће питање да ли поборници људских права могу, уз помоћ аргумената које износе, да оспоре те разлоге, тако што ће наводити фундаменталније или шире прихваћене вредности и да ли су у стању да придобију савезнике како би оспорили наведене изговоре, уместо да очекују да она буду прихватљива за све.

Спољашња димензија односи се на услове или прилике који утичу на убедљивост става о људским правима у интерној расправи. На пример, представа једне заједнице о томе колико други озбиљно схватају тврдње о људским правима утицаће на њене сопствене ста-

вове или реакције. Управо због тога су „дуплих стандарди“ који се примењују у политици људских права толико штетни за универзалност ових права. По мом мишљењу, неуспевање појединих земаља да у сопственој политици доследно поштују људска права легитимно оправдава кршења која врше друге земље, али, нажалост, тачно је да су поједини људи склони да извлаче такав закључак.

Врста договора о којем говорим може се видети у недавним искуствима европских земаља са доктрином „поља слободне процене“, која омогућава да се људска права дефинишу и примењују по сопственом нахођењу, под утицајем културних и контекстуалних фактора. У основи ове доктрине налази се образложење да универзалност не значи потпуну уједначеност, која у обзир не узима специфичност ситуације у којој се јавља ово питање.⁶ Тако, став да би исте норме требало да преовлађују свугде у свету не спречава прилагођавање различитостима, на начин да се ови стандарди остварују у специфичним ситуацијама, путем тумачења, одмеравања и примене. Образложење „поља слободне процене“ могло би да се у већој мери примени када је реч о значајно другачијим деловима света. Међутим, чак и унутар релативно хомогених региона, као што је Европа, универзалност не може да означава тоталну уједначеност. Можда је потребно да се осмисли план којим би се образложење ове доктрине заштитило од злоупотребе или погрешног тумачења. На пример, Ева Бремс тврди да би Европски суд за људска права требало да смањи обим поља слободне процене када су у питању одређени централни аспекти права. Према њеном мишљењу, сва права имају централни и периферни део, и што је елемент који се одстрањује даље од средишта, то више остаје простора за различитост. Из ове перспективе, универзалност људских права подривају контекстуалне разлике у тумачењу у погледу средишта једног права, али не и ако се она односе на периферне елементе тог права.⁷

Имајући у виду ову доктрину и њено образложење, невероватно је да се она не види као релевантна и примењива на мањинске културе унутар једне земље, као што је случај са европским муслиманима у Француској, Холандији или Данској. На пример, док се обично признаје да слобода изражавања не може да буде апсолутна, постоји мали степен слагања око одговарајућих ограничења овог људског права. Такве разлике, међутим, постоје унутар култура, као и између култура; оне показују тенденцију да се временом мењају, као што се може видети на примеру порнографије или богохуљења.

⁶ E. Brems, *Human Rights: Universality and Diversity*, The Hague – Boston 2001, 357–422.

⁷ E. Brems, „The Margin of Appreciation Doctrine of the European Court of Human Rights“, *Human Rights and Diversity: Area Studies Revisited* (eds. D. P. Forsythe, P.C. McMahon) Lincoln – London 2003.

Поред тога, други фактори могу да утичу на услове или исход расправа о слободи изражавања. Можда је ово очигледније када се ради о афричким или исламским друштвима,⁸ али то исто важи и за друге делове света. Стога ми се чини да су контроверзе око карикатура у Данској и зара и фереце у Француској, на пример, одсликавале нелагоду која постоји у европским друштвима због имиграције и културног идентитета, а не само међу муслиманским мањинама. Сећање на колонијалне односе и омраженост постколонијалних хегемонија, забринутост због тероризма и турског чланства у Европској унији, и многи други фактори важни су и често културолошки дефинисани.

Разумевање културних и контекстуалних димензија расправе може нам помоћи да разумемо и боље одговоримо на ово питање. На пример, мирни протест због карикатуре пророка Мухамеда објављене у Данској, требало би да се схвати као покушај да се дефинишу право и његова одговарајућа ограничења, а не као покушај да се другима оспори слобода изражавања. Ако би обе стране у овом случају прихватиле овакво виђење ситуације, то би им помогло да дођу до међусобно прихватљивог решења, јер би тако муслимани осећали да су њихови приговори узети у обзир, а данско јавно мњење не би имало осећај да га угрожавају муслимански имигранти који му диктирају шта да ради.

На крају ове теоријске расправе, желео бих да се окренем ка неким тематским илустрацијама свог приступа и да истакнем да универзалност људских права и њихови културни/контекстуални изрази могу да буду компатибилни, па чак и да се међусобно подржавају, али не би требало сматрати да овај процес нужно доводи до предређеног или неизбежног значења и садржаја универзалности људских права. Ове две димензије могу или да се међусобно подржавају или не, у зависности од тога како различити актери гледају на то питање и на њега одговарају у специфичним ситуацијама. Другим речима, универзалност људских права требало би да се посматра као *производ процеса*, а не као већ установљен, „дат“ концепт, а специфичан, предређен нормативни садржај требало би да се пронађе или објави путем међународних декларација и да путем споразума постане правно обавезујући. Заправо, сама идеја о „проналажењу“ или „објави“ подразумева процес, који захтева одређене актере, контекст и друге услове који доприносе његовом успеху. У том случају, да би се схватили значење и импликације универзалности људских права потребно је проучити природу тог процеса, улоге актера и контекста и других важних фактора. Да би могли да развију одговарајуће стратегије за постизање својих циљева, поборници универзалности

⁸ Вид. нпр., А. А. An-Na'im, „The Contingent Universality of Human Rights: The Case of Freedom of Expression in African and Islamic Contexts“, *Emory International Law Review* 3/1997.

треба да схвате природу и динамику овог процеса, а не да очекују да ће универзалност једноставно бити прихваћена као нешто што је „само по себи очигледно“ или што ће се неминовно појавити као резултат унутрашње и/или међународне политике. Овај приступ могао би се појаснити следећим примерима.

4. ТЕМАТСКЕ ИЛУСТРАЦИЈЕ

Као што је од почетка наглашавано, култура је релевантна за сам концепт универзалности људских права, али и за дефиницију и практичну примену сваке појединачне норме људских права. Надаље, култура је у овом смислу релевантна за цео спектар норми људских права, укључујући слободу изражавања, правично суђење и право на образовање и здравствену заштиту, а не само за одређени скуп или групу права. Да бих то илустровао, најпре ћу размотрити пример економских, социјалних и културних права (ЕСК права) као људских права. Друга илустрација односиће се на такозване „злочине у име части“, који се више повезују са „културним релативизмом“.

5. ЛИБЕРАЛНИ РЕЛАТИВИЗАМ О ЕКОНОМСКИМ, СОЦИЈАЛНИМ И КУЛТУРНИМ ПРАВИМА

Када говорим о културолошким/идеолошким ставовима Запада о ЕСК правима, ја не подразумевам да су други делови света бољи у заштити људска права уопште, нити у заштити ових одређених права. Уместо тога, наводим примере како бих објаснио посебну димензију односа између културе и људских права, која се обично не спомиње у јавном дискурсу, нити се проучава у школи у оквиру предавања о тој теми. Фактичка основа ове илустрације огледа се у чињеници да западне земље не показују доследност у прихватању универзалности људских права у својој унутрашњој политици која се тиче ЕСК права. Оно што желим да кажем јесте да није довољно да свака земља обезбеди услуге и користи које се подразумевају овим правима, путем уобичајених политичких и правних процеса, зато што суштина универзалности људских права јесте да се таква права заштите од непредвиђених политичких ситуација. Све док истински поштују и штите ЕСК права, западне земље немају никаквог разлога да страхују од последица прихватања ових права као људских права. И обрнуто, такво прихватање је неопходно кадгод се ова права недовољно поштују на начин и у мери који се захтевају међународним стандардима људских права. За нас је исто тако важна чињеница да Запад мора да призна ЕСК правима статус људских права како би се

цео свет придржавао принципа универзалности свих људских права.

Када је нарочито реч о предмету овога рада, оно што највише желим да нагласим јесте да амбивалентан став Запада према томе да ли ЕСК права треба да имају статус људских права заправо исто толико зависи од културе (у овом случају и од идеологије), колико и питања која се обично наводе као примери културног релативизма, као што су генитално обрезивања жена или убијање у име части. Због свог истицања индивидуалне аутономије и приватног власништва, либерална идеологија/култура не може лако да прихвати да ЕСК права имају исти положај људских права који имају грађанска и политичка права, као што су слобода говора или слобода мишљења и вероисповести. Либерали можда сматрају да се њихови ставови о ЕСК правима подударе са ставовима сваке разумне особе, али то је управо начин на који функционише идеолошки или културни релативизам било где на свету. Другим речима, либерална друштва нису склона да прихвате ЕСК права као људска права из истог разлога из којег се поједина исламска друштва опирају правима жена или се навођењем „азијских вредности“ угрожавају грађанска права у име верске или регионалне идеологије или културе. Разлика стога није у природи културног/идеолошког/контекстуалног оспоравања универзалности свих људских права, већ у претпоставкама да је Запад „творац“ концепта и садржаја људских права. То јест, немогућност да се уочи сличност између таквих западњачких и незападњачких релативистичких тврдњи доприноси продужавању мита о томе да су људска права, по својој природи, западњачка (и због тога у потпуности прихваћена и примењена у западним земљама), док је остатак света још далеко од тога да начелно прихвати поједине од ових права, а камоли да их примени. По мом мишљењу, требало би јасно препознати културни релативизам који Запад испољава у погледу ЕСК права и супротставити му се како би се истакло да се сва друштва сусрећу са изазовом људских права. Сада бих укратко представио и објаснио ово мишљење.⁹

Суштинска сврха људских права јесте обезбеђивање ефикасне заштите одређених фундаменталних права која припадају свим људским бићима, свугде у свету, без обзира на разлике у погледу расе, пола или вероисповести. Другим речима, циљ је да се осигура заштита људских права, чак и у земљама у којима она нису прописана као уставом гарантована основна права, како би се она *заштитила*

⁹ Ово мишљење засновано је на мом чланку „To Affirm the Full Human Rights Standing of Economic, Social & Cultural Rights“, *Economic, Social & Cultural Rights in Practice: The Role of Judges in Implementing Economic, Social & Cultural Rights* (eds. Y. Ghai, J. Cottrell) London 2004.

од непредвиђених ситуација у унутрашњим политичким и административним процесима. Као што је светско искуство у више наврата показало, не може се веровати државама да ће поштовати и штитити људско достојанство, које је својствено свима онима који су под њиховом надлежношћу. Због тога Уједињене нације настоје да установе скуп *универзалних стандарда.* У складу са преамбулом Универзалне декларације о људским правима, ови стандарди требало би да представљају „заједнички стандард достигнућа за све народе и за све нације“. Шта ово значи и како да се то постигне у пракси?

Због несклада између ове идеје и принципа и праксе националног суверенитета, ови стандарди морају да буду признати као резултат међународног споразума. Осим тога, поменута опасност по национални суверенитет не би била ни реална ни прихватљива без обећања међународне сарадње у заштити људских права. У том смислу, међународна заједница нема кредибилитет да тврди како има пресудну улогу у заштити одређених минималних стандарда уколико се њени чланови не обавезу да ће се међусобно подстицати и подржавати у том процесу. Ово је нарочито важно ако се имају у виду значајне разлике у степену политичке воље и огромне разлике у институционалном капацитету и материјалним средствима предвиђеним за примену ових права у различитим деловима света.

Сходно томе, карактеристичне особине људских права које мене интересују јесу *универзално признање* истих права и *међународна сарадња* у њиховој примени. Из ове перспективе, мислим да се термин „људска права“ односи на националну уставну и правну заштиту ових права или на њихову примену која треба да представља питање националне политике, само када то представља наставак међународних обавеза државе. У супротном, овај концепт ће изгубити своју суштинску функцију заштите ових права од непредвиђених ситуација у унутрашњој политици. Тачно је да се у свакодневном животу појединаца и заједница људска права могу поштовати и штитити само ако међународне обавезе постану део националног права и политике. Али, ако је заштита било каквих права на националном нивоу одвојена од међународних стандарда људских права, нема никакве користи од међународног надзора. Национална заштита права која није призната као међународна обавеза може лако запасти у оспоравање неких од ових права у име одржања демократског принципа владавине већине, што може бити учињено и путем усвајања уставних амандмана.

У том смислу, чак и највиши степен издвајања средстава за образовање, здравствену заштиту или друштвену безбедност, рецимо, не би требало да буде прихваћен као разлог за усаглашавање са међународним стандардима људских права уколико држава одбија да ЕСК

правима призна статус људских права. Сматрам да је овакво прављење разлике од пресудног значаја за кохерентност и интегритет идеје људских права из два разлога. Прво, поставља се питање да ли би влада која је на власти требало да само по сопственом нахођењу одлучује о томе које услуге треба пружити и коме, и под каквим условима, или би требало да је обавезују неки спољашњи критеријуми који се примењују свугде, без обзира на идеологију или политичку погодност. *Додата вредност* идеје људских права односи се на обезбеђивање међународно договореног референтног оквира за уобичајени ток идеолошке, културне или политичке борбе за власт и ресурсе у унутрашњој и спољној политици. Друго, прихватање обавезе да се ове услуге обезбеде као део међународних обавеза које се односе на људска права, требало би да се прошири изван обавеза државе према благостању њених сопствених грађана, на све људе, свугде у свету. Пошто људска права припадају свим људима, а не само грађанима једне или друге државе, приврженост сваке државе овим правима требало би да се мери њеном спремношћу да подржи примену ових права на сваком месту, а не само унутар сопствене домаће надлежности. Овим уопште не тврдим да једино људска права воде до добре унутрашње социјалне политике или хумане спољне политике. Временом се заиста може испоставити да су она пружила неефикасан и контрапродуктиван приступ обема политикама или једној од њих. Уместо тога, радије бих објаснио значење и импликације таквог приступа заснованог на људским правима, како бих проценио њихову корисност и ефикасност.

Формативна доминација либералних перцепција и хијерархије људских права употребљена је како би се подржала тврдња да западноевропска и северноамеричка друштва у потпуности прихватају универзалност људских права, док су, у том погледу, друга друштва спутавана културолошким, идеолошким или контекстуалним ограничењима. Због тога поједини лидери земаља у развоју узимају теорију и праксу људских права, онако као су оне утврђене у овим друштвима, као једини модел који показује како ова права треба да буду дефинисана и примењена свугде у свету. Међутим, када се сва људска права схвате као једнако универзална и недељива, може се видети да и западноевропска и северноамеричка друштва такође имају своје културне, идеолошке или контекстуалне проблеме. Упоредимо, на пример, статус ЕСК права са оним који имају грађанска и политичка права унутар европског система. Док је овај последње поменут скуп права доживео снажан израз и правосудни развој унутар европског система, ЕСК права деградирана су на ниво необавезујућих повеља и опционих протокола.¹⁰ Контраст има још већи значај зато што чла-

¹⁰ Вид. генерално нпр. D. Harris, J. Darcy, *The European Social Charter*, Ardsley – New York 2001.

нови овог система већ имају материјална средства и институционалне капацитете за примену ЕСК права.

Право питање у вези са ЕСК правима јесте да ли се људска права свODE на конзервативно-либералну представу о ограничењима државне власти, или би она требало да укључе и афирмативне обавезе да се испуне одређени витални интереси лица и заједница. Принцип недискриминације, чак и када се сагледа из угла учинка или исхода, ништа не говори о позитивној обавези државе да обезбеди најнеопходнија средства или услуге за оне сегменте становништва који нису привилеговани или имају мало привилегија. Другим речима, да ли људска права припадају само онима који имају материјална, образовна или друга средства потребна за ефикасно коришћење њихових права, или би она такође требало да буду доступна онима који нису у могућности да то учине? Уколико је ово прво случај, онда ЕСК права нису уопште људска права. У том случају, требало би говорити о „универзализацији“ либералних представа о грађанским и политичким правима, а не о „универзализацији“ *људских* права које прихватају све идеолошке и културне традиције света. Међутим, да би људска права била истински универзална она морају да укључе ЕСК права, а то не може да се деси без међународног надзора над функционисањем уобичајеног политичког и административног процеса. Тачно је да су скупу права које сада зовемо ЕСК правима потребни даљи развој, прецизнија дефиниција и механизми примене, али то се неће догодити све док не признамо да су она заправо људска права.

Решење које предлагем присталицама либералног релативизма у вези са ЕСК правима јесте да ЕСК правима потврде пун квалитет људских права, тако што ће одбацити сваку класификацију људских права и да се приликом примене сваког специфичног права управљају према њему, а не да га свODE на оно што, наводно, одговара једној или другој класи права. Посебно сматрам да је веома важно да се преиспита тврдња да би примену ЕСК права требало ограничити на област социјалне политике и владиних административних процеса, зато што се ова права не уклапају у модел правосудне примене који је осмишљен за специфична грађанска и политичка права. Када би се оставило да ово питање, по слободном нахођењу, решавају владе, па ма како оне биле демократске, без могућности судског вођења и надзора, цела сврха признавања ЕСК права као међународних људских права изгубила би сав смисао.

6. ЗЛОЧИНИ У ИМЕ ЧАСТИ

Злочини као такви не представљају кршења људских права када их почине приватна лица, а не државни актери. Међутим, насиље

над женама представља кршење људских права нарочито онда када држава не штити жене од овог, „на полу заснованог“ насиља или када кривично не гони починиоце, нити предузима друге неопходне акције, зато што би то представљало дискриминацију по основу пола. Циљ расправе која следи о такозваним „злочинима у име части“ јесте да се покаже културна димензија ове појаве, која утиче на одговор државног руководства, као и на починиоце. Другим речима, оно што овај злочин чини кршењем људских права јесте његова утемељеност у култури, зато што та чињеница доприноси неуспевању државе да заштити жртве и кривично гони починиоце.¹¹

Оно што „злочине у име части“ разликује од других насилних злочина јесте чињеница да њих, у име заштите или очувања части породице, извршавају блиски рођаци жена које су оптужене за недолично сексуално понашање. Као што је документовано у радовима у којима је проучавана ова појава у Турској,¹² одлука да се жена убије доноси се на породичном окупљању, на којем се такође одређује младић из породице, обично брат или рођак жртве, који ће да изврши злочин. Имајући у виду саму природу и разлог ових злочина, можемо рећи да они настају као резултат *колективне, промишљене одлуке коју треба спровести у јавности, или бар јавно објавити* како би се остварила сврха коју они наводно имају. Како се овај колективни, промишљени и јавни аспект злочина одражава на одговорност породице и заједнице уопште? Како да кривично гоњење директног починиоца и његова казна буду адекватни и довољни када постоји велики број других особа које су одговорне за подстицање и одобравање тог злочина и одржавање друштвеног и културног система који „захтева“ такво жртвовање људи? Проучавањем природе и контекста „злочина у име части“ намећу се такође следећа питања – о чијој се части овде ради и зашто се жене убијају у име заштите те части? Надаље, да ли ови злочини представљају кршења људских права и, ако представљају, како се то одражава на разлике које се праве у пракси? Другим речима, шта је то што са позиције људских права, ове злочине разликује од осталих злочина, и какав значај то има, када је реч о стратегијама за њихово сузбијање?

Истицати ова и слична питања значи водити рачуна о ограничењима овог приступа, који је у том погледу искључиво усмерен на

¹¹ Преглед који следи заснован је на мом поглављу „The Role of ‘Community Discourse’ in Combating ‘Crimes of Honor’: Preliminary Assessment and Prospects“, „Honor“: *Crimes, Paradigms, and Violence Against Women* (eds. L. Welchman, S. Hossain) London 2006.

¹² M. Faraç, *Töre Kışkırcında Kadın (Women Under the Pressure of the Customs)* Istanbul 1998; A. Duzkan, F. Kocali, „An Honor Killing: She Fled, Her Throat Was Cut“, *Women and Sexuality in Muslim Societies* (ed. P. Ilkcaracan) Istanbul 2000; A. A. An-Na'im, „The Role of ‘Community Discourse’ in Combating ‘Crimes of Honor’: Preliminary Assessment and Prospects“, „Honor“: *Crimes, Paradigms, and Violence Against Women* (eds. L. Welchman, S. Hossain) London 2006.

државу. Односно, истицати да држава има правну обавезу да штити физички интегритет потенцијалних жртава и да казни учиниоце „злочина у име части“, без обзира да ли се ради о кршењу људских права или не, не значи нужно да ће држава бити способна и вољна да испуни ове обавезе. Ово важи не само када се државни актери сусрећу са снажним и дубоко укорењеним културним отпором у овом смислу, већ и када показују саосећајност и индиферентност према срамном моралу ових злочина. Друго питање о којем се води рачуна односи се на методе и трошкове/ризике државне интервенције у односима унутар породице и заједнице. На пример, да ли је безопасно претпоставити да ће државна интервенција на том нивоу бити ефикасна у сузбијању „злочина у име части“? Како неко може гарантовати да овлашћење да се предузму такве наметљиве акције неће бити злоупотребљено у друге сврхе?

При сагледавању културне димензије злочина у име части, намеће се питање улоге породице и заједнице у регулисању сексуалност, премда се забринутост због дискриминације, због које ови злочини представљају кршење људских права, односи на чињеницу да се ова регулациона улога породице и заједнице тиче само жена, иако су мушкарци исто толико одговорни за било које наводно кршење сексуалног морала, а можда чак и одговорнији од жена. Међутим, признавање и осуда ове дискриминације не дају одговор на питање да ли породица и заједница имају улогу у регулисању сексуалног понашања својих чланова. Уколико имају, онда би се могла поставити следећа питања – који фактори и процеси одређују или утичу на начин на који се ова улога игра у различитим контекстима, и које методе друштвене контроле стоје на располагању породици и заједници, нарочито током периода транзиције и кризе. На који начин треба оцењивати ове методе, ко то треба да чини и у коју сврху?

Без обзира на лични став који неко има о обиму и начину на који се то одвија у датом окружењу или времену, породице и заједнице заиста имају улогу у регулисању сексуалног понашања својих чланова, у сваком људском друштву и у сваком историјском периоду. Иако се обим и методи оваквих поступака разликују од заједнице до заједнице, и унутар исте заједнице у различитим временским периодима, верујем да сâм друштвени живот не би био могућ без регулисања сексуалности. Осим ако неко не жели да тврди да се ово не односи, или да не би требало да се односи, на све делове данашњег света, питање које је пред нама тиче се обима и начина регулисања, а не одлуке да ли то треба регулисати или уопште не треба регулисати.

Основно и најдуготрајније регулисање сексуалности дешава се путем организовања породице и заједнице на колективном нивоу, и путем ране социјализације деце на индивидуалном нивоу. Оба аспекта

се поново примењују на разне начине, укључујући деловање државе путем правне регулације брака и сексуалног понашања, образовања, па чак и пореза и социјалне помоћи. Верујем да заједничко искуство може да омогући не само да ови процеси функционишу ефикасно у великој већини случајева, већ и да породице и заједнице прилагоде своје норме и процесе условима који се временом мењају. Јасно ми је такође да се и ефикасна регулација сексуалности и прилагођавање њених норми и процеса дешава на суптилан, спонтан и несвестан начин. У том смислу, „злочини у име части“ јесу манифестација *неуспеха или неадекватности* регулације сексуалности унутар породице или заједнице, а не показатељ да се таква регулација не дешава у свим друштвима, већ само у онима у којима су учињени ови злочини. Међутим, као што је већ наглашено, озбиљан проблем у вези са овим злочинима јесте то што они представљају насилан и дикриминаторски одговор на неуспех или неадекватност традиционалних механизма за регулисање сексуалности. Другим речима, требало би да се против ових злочина боримо као против прекомерних и насилних метода регулисања сексуалности који обично дотичу само жене, без обзира на то што су мушкарци бар исто толико одговорни за лоше понашање колико и жене.

Иако је потребно да се тренутно стање промени, сматрам да је контрапродуктивно рећи да породица и заједница уопште немају право да регулишу сексуалност. Чак ће и појава таквог става умањити кредибилитет сваког напора да се сузбију „злочини у име части“, чиме би жене које живе у заједницама у којима се упражњава таква пракса, више биле изложене насиљу у име заштите части него што су то данас. Нагласак се стога мора ставити на питање зашто се насиље над женама, или мушкарцима свеједно, никада не оправдава као одговор на недолично сексуално понашање, а да при том то не значи да одбацивање свих облика или степена регулисања сексуалности представља алтернативу. Зато је паметно да се супротстављање „злочинима у име части“ представи изричито у овом светлу, јер се на тај начин може избећи ризик да се овај напор подрије тако што ће се онима који подржавају ту праксу дозволити да на погрешан начин представе став својих неистомишљеника као промовисање и одобравање сексуалног промискуитета.

Схватање личне аутономије и сексуалне слободе које је нешто либералније од оног прихваћеног у заједницама у којима се дешавају „злочини у име части“ може да буде подржано актуелним међународним стандардима људских права. Али исто тако можемо, по мом мишљењу, да се супротставимо овим злочинима као кршењима људских права, а да при том нужно не заузмемо либералнији став о приступу заједнице према регулисању сексуалности као такве. То јест, можемо да се са становишта људских права супротставимо

„злочинима у име части“, зато што су они претерано насилни и дискриминаторски према женама, а да при том нужно не тврдимо да је став који заједница има према сексуалној пристојности сам по себи споран из перспективе људских права. Иако ова два става нису међусобно искључива, мене сада више занима становиште према којем „злочини у име части“ могу да представљају кршења људских права, чак и ако се прихвати став заједнице о генералном регулисању сексуалности.

Генерално говорећи, људска права по дефиницији имају циљ да заштите људе од претеране употребе или злоупотребе власти државе и стога могу да их крше само они који поступају у име државе или тврде да имају њено овлашћење или одобрење. Као резултат тога, злочини попут убиства не представљају кршења људских права све док нису учињена од стране званичника државе или уз њихово одобрење. Овакав закључак се обично изводи када је реч о насилним поступцима према женама, као што су „злочини у име части“, при чему се води рачуна о разлици између јавног домена државних акција и приватног домена породице и заједнице. Међутим, моје је мишљење да би држава требало да сноси одговорност ако у борби против насиља над женама унутар приватног домена породице и заједнице не поступа са „дужном пажњом“. Гледано из ове перспективе, држава сноси одговорност ако не успева да на ефикасан начин кривично гони и казни оне који су извршили насиље над женама у приватном домену, иако њихови злочини као такви не могу да се припишу држави. То, међутим, не значи да не треба правити разлику између јавног и приватног домена, јер, чим се држави дозволи да се уплиће у ствари унутар приватног домена, она ће вероватно злоупотребити ту власт па ће кршити људска права, уместо да их штити. Стога се поставља питање на који начин држава и припадници цивилног друштва могу да се обрачунају са злочинима у име части, а да при том не злоупотребе овлашћење за интервенисање унутар приватног домена породице и заједнице?

Други изазов односи се на чињеницу да искључиво ослањање на приступ усмерен на државу најчешће подразумева *реактиван* приступ у односу на већ учињена кршења, настала услед деловања или неделовања државног руководства, а не *проактиван* приступ, којем је циљ да спречи да се ова кршења уопште и десе. Овај приступ може такође бити проблематичан зато што је спор, скуп и генерално неадекватан за постављени задатак. Имајући у виду чињеницу да су у земљама у развоју озбиљно ограничена средства којима би државни органи и службеници могли да обезбеде хитан смештај, запослење или социјалну заштиту за жртве, већа је вероватноћа да ће жене изложене насиљу од стране чланова својих породица бити стављене под такозвано „заштитно старатељство“, како би им се одмах осигу-

рала физичка безбедност. Какав би квалитет живота имале жене у таквој ситуацији и ко ће их заштити тако да њихов положај не злоупотребе службеници задужени за старатељство? Разматрајући ове и друге изазове, јасно ми је да одређени аспекти злочина у име части заиста представљају кршења људских права. У непосреднијем смислу, сталност ових злочина указује на неспособност државе да заштити животе и физички интегритет жена, као и да обезбеди ефикасне правне лекове за ове злочине. У ширем смислу, „злочини у име части“ означавају дубоко укоревану, вишеструку и ендемску дискриминацију против жена, коју држава мора да искорени према чл. 5 (а) Међународне конвенције о елиминацији свих облика дискриминације према женама из 1979. године, у којој се каже:

Државе потписнице ће предузети све одговарајуће мере:

(а) како би измениле друштвене и културне обрасце понашања мушкараца и жена, у циљу отклањања предрасуда и обичаја и свих других активности који се заснивају на идеји инфериорности или супериорности, било да је реч о половима или стереотипним улогама мушкараца и жена.

Међутим, такође ми је јасно да искључиво ослањање на приступ заснован на људским правима може да буде контрапродуктивно у неким ситуацијама. Другим речима, приступ заснован на људским правима релевантан је за сузбијање „злочина у име части“, из принципијелних, као и из тактичних разлога, али њега би требало да посматрамо као једну од многих опција, или као елемент шире стратегије, а не као једини могући и ефикасан приступ. Зато сматрам да је сузбијање злочина у име части на културном/верском нивоу неопходно како би се, поред примене других стратегија за сузбијање злочина у име части, подржала и ефикасна примена самог приступа заснованог на људским правима. Стога бих закључио да је примарна улога у борби против ових злочина она коју имају локални бирачи, и не треба се зато много ослањати на притисак који стране земље врше на владу земље у којима се ови злочини дешавају. Такође ми је јасно да се локално бирачко тело не може створити нити подржати без дугорочног стратешког учешћа у интерном дискурсу унутар заједница о специфичним питањима, као што су „злочини у име части“, који се одвија унутар ширег контекста односа између полова у оквиру породице и заједнице. Сви аспекти овог процеса морају да се схвате и примене уз дужну пажњу поклоњену локалном контексту и свим релевантним факторима и околностима.

Да закључим. Културна димензија злочина у име части може се најбоље сагледати путем интерног дискурса унутар заједница, који представља суштински елемент у низу могућих стратегија за сузбијање злочина у име части. Под „дискурсом“ подразумевам све постојеће, разноврсне и доступне активности и могућности за распра-

ву и размишљање о свим аспектима „злочина у име части“ унутар заједнице, на сваком нивоу, јавном и приватном. Овакав приступ ни на који начин не представља одобравање нити покушај да се оправдају ови гнусни злочини, нити се он сматра јединим или основним средством за борбу против њих. Реч је једноставно о истраживању сваке могућности да се пре свега предупреду ови злочини и да сви они који су их учинили за то снесу одговорност. Овде се ради о претпоставци да ће промена става породице и заједнице према овим злочинима, остварена у интерном дискурсу унутар заједнице, допринети искорењивању ових злочина путем уклањања њиховог основног узрока, али и подстицања и подржавања државних званичника и институција да појединачне починиоце и њихове присталице прогласе одговорним за оно што су урадили.

Овај приступ заправо представља *суштински елемент* неколико комплементарних стратегија за сузбијање злочина у име части. Иако никада сам по себи није довољан за спречавање ових злочина, нити за кажњавање њихових починилаца, дискурс унутар заједнице који се води против „злочина у име части“ може да буде ефикасно средство помоћу којег се онима који учине или одобравају такве злочине ускраћује подршка и саосећајност породице и заједнице. Такав интерни дискурс може такође да одигра значајну улогу у социјализацији деце која ће касније у потпуности одбацити свако наводно образложење тих злочина. На другом нивоу, дискурс унутар заједнице неопходан је како би се створила и одржала политичка воља за одвајање средстава и спровођење политике сузбијања „злочина у име части“, кажњавања починилаца и ускраћивања сваке моралне или материјалне користи коју би они могли да имају од својих злочина. Он је такође неопходан за трансформацију институционалне културе и приоритета оних који осмишљавају политику полиције, јавних тужилаца, судија, затворских службеника и других органа који се баве извршавањем и последицама ових злочина. Тачно је да је држава та која је најодговорнија за сузбијање „злочина у име части“, али све оно што држава може да учини или се од ње очекује да учини – као што су спровођење административних мера за спречавање ових злочина, ефикасна истрага и кривично гоњење починилаца, рехабилитација и подржавање жртава – у крајњој мери зависи од успеха да се службеници мотивишу и подрже, а када је потребно и приморају, да поступају у складу са тим. Разумевање основне природе „злочина у име части“ и контекста у којем се они дешавају, мотивације починилаца и њихових следбеника, улоге породице и заједнице и сваког другог фактора који утиче на понашање државних службеника и институција у погледу свих аспеката ове појаве – све је то неопходно за примену одрживих стратегија за превенцију, за заштиту потенцијалних жртава и за кажњавање починилаца.

Dr Abdullahi Ahmed An-Na'im

Full Professor

Emory University, School of Law

UNIVERSALITY OF HUMAN RIGHTS: MEDIATING PARADOX TO ENHANCE PRACTICE

Summary

This paper discusses „the paradox of universality of human rights“ in view of permanent and profound cultural differences that exist among human societies. The author argues that to prevent future human rights violations and to make them work effectively, it is necessary to integrate human rights into the culture of all peoples around the world. In other words, the concept of universality of human rights requires the effective participation of all human beings in defining and protecting human rights norms. However, the remaining question is how to achieve universal acceptance in our diverse world? The author proposes to mediate this paradox in promoting an „overlapping consensus“ among different cultural traditions through both an internal discourse within cultures and a cross-cultural dialogue. This process has already begun with the Universal Declaration, and today is built on the existing international human rights treaties and institutions which must be susceptible to further developments and evolution. The author concludes that the universality of human rights and their cultural dimension can be compatible and mutually supportive, but it depends on how different actors perceive the matter and respond to them in particular situations. Therefore, the universality of human rights is not a „given“ concept, but rather a product of a process which depends mainly on the nature of that process, the role of the actors, context, and other conditions.

Key words: *Paradox of universality. – Cultural relativism. – Overlapping consensus. – Cross-cultural dialogue.*