

Giá trị Á Châu và Nhân quyền :
Tác động và ảnh hưởng ở Việt Nam

Vu Cong Giao – Nguyen Minh Tam - Ngo Minh Huong

1. Giá trị Á Châu và Nhân quyền

Cuộc tranh luận về “các giá trị châu Á” diễn ra trong những năm của thập niên 1990 không đơn thuần chỉ mang tính học thuật. Nó đã thu hút được sự chú ý của nhiều học giả, chính trị gia và các nhà hoạt động nhân quyền trong khu vực cũng như quốc tế. Đối với những người ủng hộ thuyết tương đối văn hóa (*cultural relativism*), cuộc tranh luận củng cố thêm quan điểm của họ, rằng quyền con người mặc dù có bản chất phổ quát, nhưng cần được xem xét trong bối cảnh cụ thể [tính đặc thù của quốc gia và khu vực, hoàn cảnh lịch sử, văn hóa, tôn giáo].¹ Đối với các nhà toàn trị châu Á, mà tiêu biểu là Lý Quang Diệu (Lee Kuan Yew) hay Mahathir Mohammad, cuộc tranh luận nhằm bảo vệ quan điểm, rằng châu Á không phù hợp với các giá trị dân chủ [nhân quyền] của phương Tây;² và châu Á có những giá trị đặc thù riêng – “các giá trị châu Á” – là nền tảng quan trọng cho sự phát triển ổn định của một số quốc gia trong khu vực (như Nhật Bản, Hàn Quốc, Đài Loan, Singapore). Còn đối với một số học giả phương Tây (như Samuel Huntington), cuộc tranh luận làm sáng tỏ thêm lập luận về sự khác biệt giữa các nền văn hóa, rằng truyền thống [dân chủ] nhân quyền đã hiện hữu từ lâu và là một nét độc đáo của văn minh phương Tây.³

Cuộc tranh luận cho đến nay dù đã lắng xuống, song việc phân tích, đánh giá lại nó vẫn có những ý nghĩa nhất định, nhằm tìm ra những luận điểm [khoa học] thuyết phục trong đó; và cũng để tránh khả năng xảy ra những cuộc tranh luận tương tự trong tương lai, về sự khác biệt giá trị [văn hóa] giữa các dân tộc, khu vực cho những mục đích [chính trị] nào đó.

Đầu tiên, “châu Á” trong cuộc tranh luận là một khu vực nhỏ hơn nhiều so với nghĩa một châu lục. Lee Kuan Yew đã giải thích rằng, “khi tôi nói đến Đông Á, tôi muốn nói tới Hàn Quốc, Nhật Bản, Trung Quốc, Việt Nam, là những quốc gia khác với vùng Đông Nam Á, nơi pha trộn giữa văn hóa Trung Hoa và Ấn Độ, dù văn hóa Ấn Độ cũng chú trọng tới những giá trị tương tự”.⁴ Thực tế, “châu Á” trong cuộc tranh luận là để chỉ các quốc gia ở khu vực Đông và Đông Nam Á, nơi chịu sự ảnh hưởng của nền văn hóa Trung Hoa. Còn khi nói về “các giá trị châu Á”, có những cách giải thích khác nhau về các yếu tố cấu thành nên chúng, tùy thuộc vào “sự khác biệt giữa các hệ tư tưởng cầm quyền chính thống [ở quốc gia] cũng như cá nhân

¹ See, Report of the Regional Meeting for Asia of the World Conference on Human Rights, Bangkok, 29 March - 2 April 1993, at: <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G93/125/95/PDF/G9312595.pdf>, [accessed: 20.02.2017], paragraph 8: “Recognize that while human rights are universal in nature, they must be considered in the context of a dynamic and evolving process of international norm-setting, bearing in mind the significance of national and regional particularities and various historical, cultural and religious backgrounds”. See, Vienna Declaration and Programme of Action, adopted by the World Conference on Human Rights on 25 June 1993, at: <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G93/142/33/PDF/G9314233.pdf>, [accessed: 20.02.2017], paragraph 5: “[...] while the significance of national and regional particularities and various historical, cultural and religious background must be borne in mind”.

² Fareed Zakaria said that “[...] many Asian dictators used arguments about their region’s unique culture to stop Western politicians from pushing them to democratize”. See, Fareed Zakaria (2002), *Asian Values*, Foreign Policy, No.133 (Nov. - Dec., 2002), p.39.

³ See, Amartya Sen (1999), *Democracy as a Universal Value*, Journal of Democracy 10.3 (1999), p.3-17, available at: https://www.unicef.org/socialpolicy/files/Democracy_as_a_Universal_Value.pdf, [accessed: 20.02.2017].

⁴ See, Fareed Zakaria and Lee Kuan Yew (1994), *Culture is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew*, Foreign Affairs, vol.73, no.2 (Mar. - Apr., 1994), p.109-126.

những người ủng hộ khác nhau”. Đôi khi, nó được dùng “như một cách gọi các giá trị “văn hóa Trung Hoa” hoặc Nho giáo, hoặc các lý tưởng về các chế độ được điều tiết và trung ương tập quyền cao như của Singapore”.⁵

Ở phương diện quyền con người, “các giá trị châu Á” thường được sử dụng để bảo vệ cho một chế độ cai trị có phần hà khắc và độc đoán, hạn chế các quyền và tự do của con người, đặc biệt là các tự do chính trị. Có hai lập luận cơ bản ủng hộ cho quan điểm này, đó là, *thứ nhất*, các xã hội châu Á ưu tiên lợi ích tập thể hơn lợi ích cá nhân, thiết tha với trật tự và kỷ luật hơn tự do – [được cho là] xuất phát từ truyền thống Nho giáo (một học thuyết chính trị, đạo đức xuất phát từ Trung Quốc). Không thể phủ nhận, Nho giáo có ảnh hưởng hết sức sâu đậm, là đầu nôi chính tạo ra sự tương đồng trong nền văn hóa của các dân tộc Đông Á; và văn hóa “biểu hiện kinh nghiệm lịch sử của một dân tộc, được ăn sâu vào các thể chế [của họ], định hình thái độ và sự mong đợi về thế giới”.⁶ Tuy nhiên, văn hóa có thể thay đổi [theo thời gian], và nếu nhận thức “chỉ có Nho giáo trong truyền thống Đông Á hay Trung Quốc, thì đó là một sự nhầm lẫn”.⁷

Thực tế, Đông Á là một khu vực đa tầng của nhiều trường phái tư tưởng, tín ngưỡng và tôn giáo; trong đó, Nho giáo, Phật giáo, Lão giáo, Hồi giáo và tín ngưỡng bản địa đều có những ảnh hưởng sâu rộng, định hình nên cách sống của người dân trong khu vực. Amartya Sen, trong tiểu luận của mình, cũng chỉ ra rằng giữa các dân tộc Đông Á có tồn tại những khác biệt phức tạp và nhiều điểm không giống nhau. Do đó, sự tổng hợp hóa về “giá trị châu Á” là việc không thể thực hiện được, thậm chí là thô thiển.⁸ Tuy vậy, Amartya Sen cũng thấy rằng phong tục tập quán ở Đông Á vẫn chia sẻ nhiều điểm giống nhau;⁹ và câu hỏi nên đặt ra là liệu một trong số những điểm giống nhau đó là các dân tộc Đông Á “rất đa nghi về vấn đề tự do và đặc quyền, trong lúc họ lại đặt mọi chú trọng về vấn đề trật tự và kỷ luật”.

Nếu khảo sát các truyền thống tư tưởng ở Đông Á, qua các thư tịch cổ, không khó để chỉ ra những [thành tố] giá trị ủng hộ tự do và nhân quyền. Lấy ví dụ trong tư tưởng Phật giáo, những ý niệm về tự do [lựa chọn và làm theo ý muốn], công bằng, bình đẳng, lòng khoan dung, nhân ái (từ bi, không sát sinh), đào luyện nhân cách (tu nhân, kiềm chế dục vọng),... đều mang ý nghĩa trọng đại. Còn Lão giáo, khuyên con người nên sống khoan dung, đối xử bình đẳng với nhau, chú trọng đào luyện nhân cách, tu dưỡng đạo đức; khuyên những bậc cai trị phải biết yêu thương nhân dân, không nên dùng những luật lệ, hình phạt hà khắc. Nho giáo, dù đã được sử dụng như công cụ bảo vệ trật tự chính trị và củng cố quyền lực, không chủ trương trung thành một cách vô điều kiện với mọi hình thức nhà nước, và không ngần ngại đưa ra những khuyến cáo, thông điệp với người cai trị để có được những sửa đổi, cải cách cho phù hợp.

⁵ See, Richard Robison (1996), *The politics of 'Asian values'*, The Pacific Review, vol.9, no.3 (1996), p.309-327, DOI: 10.1080/09512749608719189

⁶ See, Fareed Zakaria (2002), *Asian Values*, ibid, p.39.

⁷ See, Amartya Sen (1997), *Human Rights and Asian Values*, Carnegie Council on Ethics and International Affairs, available at: <http://www.carnegiecouncil.org/publications/archive/morgenthau/254.html>, [accessed: 20.02.2017].

⁸ See, Amartya Sen (1997), *Human Rights and Asian Values*, ibid, p.14. Sen described the religious of the 124 million Japanese people include 112 million Shintoists and 93 million Buddhists; or even the 2.8 million people of Singapore have vast variations in their cultural and historical traditions.

⁹ The core of common claims on “Asian values”: (1) *the focal point of social organization and loyalty is neither the state nor the individual but the family, and that it is the family that provides the model for the organization of authority and responsibility within the political system;* (2) *the interests of the community or the group take precedence over the vested interests of individuals. Hence, individual obligations to the community are emphasized over individual rights and freedoms;* (3) *political decision-making is arrived at through processes of consensus rather than confrontation through representative political systems;* (4) *social cohesion and social harmony are priorities, achieved through moral principles and strong government;* (5) *economic growth and development is a concomitant of social cohesion and strong government and a right of every citizen and country.* See, Richard Robison (1996), *The politics of 'Asian values'*, ibid, p.310-11.

Lập luận tiếp theo bảo vệ “các giá trị châu Á” (hay còn gọi là luận điểm Lee) đó là sự hạn chế các quyền tự do chính trị và dân sự cơ bản có lợi cho phát triển và tăng trưởng kinh tế. Bổ sung cho lập luận này, đó là câu hỏi nên ưu tiên cái gì – giữa các “quyền kinh tế” [các nhu cầu kinh tế] hay đảm bảo các quyền tự do chính trị [cái người dân cũng ít cần đến]. Đúng là một số nhà nước tương đối độc tài (như Hàn Quốc, Singapore, Trung Quốc sau cải cách) đã đạt được tốc độ tăng trưởng kinh tế rất cao; tuy nhiên, Amartya Sen chỉ ra rằng không có một chứng cứ tổng quát và đáng tin nào chứng tỏ sự cai trị độc tài có lợi cho phát triển kinh tế. Thực tế, một môi trường kinh tế thân thiện [chứ không phải một chế độ chính trị hà khắc] mới là điều kiện tạo ra sự tăng trưởng kinh tế nhanh.¹⁰ Trong cuốn *Phát triển là tự do*, Amartya Sen cũng đã chứng minh rằng, “các quyền tự do không chỉ là mục đích cơ bản của sự phát triển, mà còn nằm trong số các phương tiện chủ yếu của sự phát triển”.¹¹

Câu hỏi về nên ưu tiên cái gì thường được lập luận rằng, [nếu được] người dân nghèo sẽ luôn [hoặc có lý do để] lựa chọn việc thỏa mãn các nhu cầu kinh tế trước, nhằm xóa bỏ sự thiếu thốn và nghèo khổ về kinh tế, chứ không phải các quyền tự do chính trị. Thực tế, có rất ít chứng cứ cho rằng người nghèo, nếu có sự lựa chọn, sẽ từ chối dân chủ [thực thi các quyền tự do chính trị]. Qua các thử nghiệm dân chủ [trên lý thuyết trong các cuộc bầu cử tự do, và thực tiễn trường hợp Ấn Độ], và quan sát cuộc đấu tranh cho các quyền tự do dân chủ đã diễn ra [ở Hàn Quốc, Thái Lan, Indonesia, Myanmar], Amartya Sen đã lập luận bác bỏ được hoàn toàn quan điểm rằng người nghèo không quan tâm đến các quyền dân sự chính trị.¹²

Một lập luận khác được cho là ủng hộ “gián tiếp” các giá trị châu Á đó là khuynh hướng [dù chỉ tiềm ẩn] cho rằng dân chủ nhân quyền là một đặc điểm cơ bản và lâu đời của nền văn hóa phương Tây, mà không thể tìm thấy dễ dàng ở châu Á. Thực tế, như đã trình bày ở trên, không khó để chỉ ra những giá trị ủng hộ tự do và nhân quyền trong truyền thống tư tưởng Đông Á; và cũng không khó để tìm thấy những lập luận ủng hộ cho việc gìn giữ kỷ luật và trật tự ở phương Tây [qua các tác phẩm kinh điển].¹³ Có lẽ, luận đề “các giá trị châu Á” đã được tiếp nhận quá mức như một tư tưởng học thuật, với nền tảng là thuyết tương đối văn hóa. Điều quan trọng là bản chất chính trị của tư tưởng này. Nó đã được sử dụng như công cụ trong cuộc chiến ý thức hệ [giữa phương Tây và phương Đông, giữa dân chủ và chuyên chế], và đã không giải thích được sự thay đổi, phát triển của các xã hội.¹⁴

Để kết luận mục này, câu hỏi cuối cùng được đặt ra là, liệu nhân quyền có là một giá trị toàn cầu? Amartya Sen cho rằng, sự đồng thuận toàn cầu [về một giá trị] là một điều không cần thiết. Sự tuyên xưng giá trị toàn cầu [của một điều] nằm ở chỗ liệu con người, dù ở bất cứ đâu, có lý do để xem điều đó có giá trị hay không.¹⁵ Dù cuộc tranh luận đã diễn ra theo hướng nào, thì vấn đề cần quan tâm là tình hình nhân quyền của người dân ở Đông Á như thế nào, và làm sao để thúc đẩy chúng. Nhân quyền – khái niệm được xây dựng dựa trên sự chia sẻ của tình nhân loại, là những quyền tự nhiên cơ bản gắn với mỗi cá nhân, phải được thấu hiểu một cách rõ ràng.

¹⁰ See, Amartya Sen (1999), *Democracy as a Universal Value*, ibid, p.7. He mentioned a list of “helpful policies” to the economic success of countries in East Asia, includes “openness to competition, the use of international markets, public provision of incentives for investment and export, a high level of literacy and schooling, successful land reforms, and other social opportunities that widen participation in the process of economic expansion”.

See also, Richard Robison (1996), *The politics of ‘Asian values’*, ibid, p.312.

¹¹ See, Amartya Sen (2001), *Development as Freedom*, Oxford University Press.

¹² See, Amartya Sen (1999), *Democracy as a Universal Value*, ibid, p.13.

¹³ See, Amartya Sen (1997), *Human Rights and Asian Values*, ibid, p.17.

¹⁴ See, Richard Robison (1996), *The politics of ‘Asian values’*, ibid, p.322-23.

¹⁵ See, Amartya Sen (1999), *Democracy as a Universal Value*, ibid, p.12.

2. Lịch sử phát triển của văn hoá nhân quyền ở Việt nam

Trước hết, về mặt địa lý, Việt Nam nằm ở vị trí rất thuận lợi cho sự giao lưu, du nhập các luồng tư tưởng văn hóa, tôn giáo, đặc biệt là từ nền văn hóa Trung Hoa (với Nho giáo, Lão giáo và Phật giáo đại thừa) và văn hóa Ấn Độ (Phật giáo tiểu thừa). Các nghiên cứu cho thấy, có ảnh hưởng sâu đậm nhất đến truyền thống văn hóa Việt Nam là Nho giáo, Phật giáo và Lão giáo – ba hệ tư tưởng du nhập vào Việt Nam, kết hợp với văn hóa bản địa và có những cải biến, bổ sung nhất định cho phù hợp [với văn hóa bản địa – mang tính cốt lõi, thậm chí là nhân tố chi phối các tư tưởng, học thuyết ngoại lai phải thay đổi], đã tạo nên những đặc trưng của nền văn hóa Việt Nam.¹⁶

Về mặt lịch sử, Việt Nam đã chịu sự đô hộ của Trung Quốc gần 1000 năm, bắt đầu từ khoảng năm 111 tr.CN. Do đó, như một kết quả, nền văn hóa Việt Nam chịu sự ảnh hưởng sâu đậm của nền văn hóa Trung Hoa, trên tất cả các lĩnh vực như hành chính, luật pháp, giáo dục, ngôn ngữ, văn hóa. Thời kỳ độc lập tự chủ ở Việt Nam bắt đầu từ năm 938, sau khi Ngô Quyền đánh thắng quân Nam Hán trên sông Bạch Đằng, xây dựng chính quyền phong kiến.

Trong lịch sử phong kiến Việt Nam, Nho giáo và Phật giáo đều đã dựa vào các triều đại để mở rộng sự ảnh hưởng của mình. Thời Lý – Trần thì Phật giáo chiếm ưu thế và là hệ tư tưởng chính, chi phối toàn bộ đời sống văn hóa và pháp luật.¹⁷ Nho giáo cũng đã được sử dụng trong việc xây dựng và củng cố chính quyền; đồng thời kết hợp cả Lão giáo trong công cuộc xây dựng đất nước và phát triển xã hội.¹⁸ Khẩu hiệu “tam giáo đồng nguyên” hay lý thuyết “phật thánh phân công” rất thịnh hành dưới thời nhà Trần.¹⁹

Từ thời nhà Hậu Lê trở về sau, Nho giáo dần chiếm ưu thế và trở thành hệ tư tưởng chính trị – pháp lý thống trị trong xã hội.²⁰ Nho giáo thời nhà Hậu Lê chứa đựng nhiều tư tưởng tiến bộ, Bộ Luật Hồng Đức của triều đại này có thể được coi là đỉnh cao trong hệ thống pháp luật của các xã hội Đông Á lúc bấy giờ, nó chứa đựng nhiều tư tưởng tiến bộ và nhân văn về nhân quyền, mặc dù còn có những quy định hình phạt hà khắc, hay những bất công mang tính cố hữu của chế độ phong kiến.²¹

Đến thời nhà Nguyễn, Nho giáo phát triển đến cực thịnh, với những tư tưởng của Tân Nho giáo, thậm chí còn hà khắc hơn so với Nho giáo truyền thống. Luật pháp thời kì này học theo mô hình của triều Thanh ở Trung Quốc, chứa đựng những quy định rất khắc nghiệt của Tân Nho giáo, có thể coi là một bước thụt lùi về tính nhân văn.²² Tuy nhiên, đặc trưng văn hóa làng – xã của người Việt lại làm cho luật pháp của nhà nước khó đi vào đời sống cộng đồng; đồng thời nó cũng tạo ra cái được gọi là “nền dân chủ làng – xã”, là không gian cho văn hóa bản địa duy trì và phát triển.

Nhìn chung, có thể khẳng định rằng, các giá trị dân chủ, nhân quyền được thừa nhận trên toàn cầu chính là sự kết tinh từ những giá trị văn hóa truyền thống tốt đẹp của mọi dân tộc, trong đó có dân tộc Việt Nam. Nền văn hóa truyền thống Việt Nam, với sự giao thoa của Nho

¹⁶ See, Nguyen Dang Thuc (1961), *Vietnamese Culture with Southeast Asia (Văn hóa Việt Nam với Đông Nam Á)*, (Van Hoa A - Chau Publisher), p.129-174.

¹⁷ See, Hoang Van Nghia (2015), *Religious Diversity and the Right to Freedom of Religion in Vietnam today*, Academic Journal of Interdisciplinary Studies, vol.4, no.1 (Mar., 2015), p.217.

¹⁸ See, Ta Van Tai (2004), *Buddhism and Human Rights in Traditional Vietnam*, Review of Vietnamese Studies (2004-5).

¹⁹ See, Nguyen Dang Thuc (1961), *Vietnamese Culture with Southeast Asia*, *ibid*, p.129-174.

²⁰ See, Hoang Van Nghia (2015), *Religious Diversity and the Right to Freedom of Religion in Vietnam today*, *ibid*.

²¹ See, Research Center for Human Rights and Citizen Rights (School of Law, VNU) (2011), *Questions and Answers on Human Rights (Hỏi đáp về Quyền con người)*, (Hanoi: Hong Duc Publisher), p.190-91.

²² See, Hoang Van Nghia (2012), *Reinterpreting East-Asian Culture and Human Rights: The Case of Traditional Vietnamese Legal Culture*, International Studies Journal, no.36/VII.

giáo, Phật giáo, Lão giáo kết hợp với văn hóa bản địa, chắc chắn chứa đựng những tư tưởng tiến bộ về dân chủ, nhân quyền. Đó có thể là “nhân nghĩa” của Nho giáo, “lòng từ bi, khoan dung” của Phật giáo, hay các tư tưởng nhân văn trong các bộ luật cổ,... Tất nhiên, đi cùng với đó là những rào cản, hạn chế cố hữu [về nhân quyền] trong các xã hội phong kiến.

Lịch sử hiện đại Việt Nam có thể được coi bắt đầu từ năm 1945, khi nước Việt Nam Dân chủ Cộng hòa ra đời. Ngay trong thời kỳ [đấu tranh giành độc lập] trước đó, các tư tưởng dân chủ, nhân quyền đã được nhiều nhà cách mạng và chí sĩ yêu nước kế thừa từ truyền thống văn hóa, tiếp thu từ nước ngoài và phổ biến như một vũ khí đấu tranh, phương tiện vận động nhân dân đứng lên giành và giữ độc lập dân tộc, bảo vệ phẩm giá của người dân Việt Nam.²³ Ngay sau đó, Hiến pháp năm 1946 đã được thông qua, là lần đầu tiên trong lịch sử, các quyền tự do dân chủ của người dân Việt Nam được đạo luật cơ bản nhất ghi nhận và bảo đảm. Hiến pháp cũng đã thiết lập được một nền tảng dân chủ, các cơ chế nhằm bảo vệ các quyền con người. Tuy nhiên, do hoàn cảnh đất nước vẫn đang trong chiến tranh, nên các giá trị dân chủ, tiến bộ của Hiến pháp năm 1946 đã không được vận dụng trên thực tế.

Kể từ Hiến pháp năm 1946 cho đến trước năm 1992, Việt Nam đã thông qua 2 bản Hiến pháp khác (vào các năm 1959 và 1980). Các bản Hiến pháp này được xây dựng theo mô hình xã hội chủ nghĩa, trong đó, tổ chức bộ máy nhà nước theo cơ chế tập quyền, nền kinh tế theo hướng kế hoạch hóa tập trung, không thừa nhận sở hữu tư nhân, Hiến pháp [đơn thuần] chỉ mang tính định hướng, lãnh đạo của Đảng đối với sự phát triển của đất nước,... Thêm vào đó, Việt Nam chỉ có một Đảng duy nhất, các nghị quyết, chỉ thị của Đảng thậm chí còn có sức mạnh hơn luật pháp. Bởi vậy, nhận thức và thực tiễn nhân quyền trong giai đoạn này có nhiều hạn chế, bất cập, như coi nhân quyền là chiêu bài chính trị của phương Tây để lật đổ chế độ, coi trọng các quyền kinh tế, văn hóa, xã hội hơn các quyền dân sự, chính trị,...

Công cuộc Đổi Mới toàn diện về kinh tế, xã hội và chính trị ở Việt Nam bắt đầu từ năm 1986. Hiến pháp năm 1992 đã được thông qua, thể chế hóa đường lối Đổi mới với nhiều nhận thức mới hơn [so với bản Hiến pháp trước], trong đó có vấn đề nhân quyền. Nhìn chung, kể từ thời điểm này trở đi, nhân quyền ngày càng được nhìn nhận gần với ý nghĩa vốn có của nó hơn – đó là những quyền tự do, những nhu cầu cơ bản của người dân. Nhà nước và các chủ thể trong xã hội dần nhận thức được vị trí, vai trò, quyền và nghĩa vụ của mình trong mối quan hệ nhân quyền, từ đó, thực tiễn nhân quyền ở Việt Nam đã có những thay đổi tích cực.

Hiến pháp năm 2013 (hiện hành) tiếp tục mở rộng, đào sâu những định hướng cải tổ đã được đề cập trong Hiến pháp năm 1992 trước đó, đặc biệt là về vấn đề dân chủ và nhân quyền. Các tranh luận trong quá trình soạn thảo Hiến pháp cũng cho thấy cách nhìn đa dạng của các nhà lập pháp và học giả Việt Nam về vấn đề nhân quyền, như về nguồn gốc của quyền [quyền tự nhiên hay quyền pháp lý], tính chất của quyền [phổ quát hay đặc thù], các vấn đề khác như dân chủ, pháp quyền,... Nhìn chung, cách tiếp cận về vấn đề nhân quyền trong Hiến pháp năm 2013 đã phù hợp hơn với nhận thức chung của nhân loại và các tiêu chuẩn của luật nhân quyền quốc tế. Nó cho thấy nỗ lực của các nhà lập hiến trong việc hoàn thiện khuôn khổ hiến định để bảo đảm tốt hơn các quyền con người ở Việt Nam.

Trên phương diện quốc tế, cùng với quá trình mở cửa và hội nhập sâu rộng, Việt Nam đã tham gia tích cực hơn vào các thể chế, thiết chế, các diễn đàn nhân quyền khu vực cũng như quốc tế (như Hội đồng nhân quyền Liên hợp quốc, Ủy ban Liên chính phủ ASEAN về nhân quyền). Tính đến nay, Việt Nam đã tham gia 7/9 điều ước nhân quyền cốt lõi của Liên hợp quốc.²⁴ Nhà nước Việt Nam đã đưa ra nhiều cam kết chính trị và cũng đã có những hành động

²³ See, Research Center for Human Rights and Citizen Rights (School of Law, VNU) (2011), *The Ideas on Human Rights (Tư tưởng về quyền con người)*, (Hanoi: Labor-Social Publisher).

²⁴ Xem thêm: <http://www.ohchr.org/EN/Countries/AsiaRegion/Pages/VNIndex.aspx>

trên thực tế để cải thiện, thúc đẩy thực tiễn nhân quyền ở quốc gia. Ở một phương diện khác, các chương trình hành động, hỗ trợ kỹ thuật, tài chính của cộng đồng quốc tế đối với Việt Nam cũng đã giúp nâng cao nhận thức chung của xã hội về nhân quyền, hướng tới việc bảo đảm và thúc đẩy tốt hơn.

3. Tác động của Giá trị Á Châu tới chính sách và pháp luật về quyền con người ở Việt Nam

Các tư tưởng nhân quyền được truyền bá vào Việt Nam từ những năm đầu thế kỷ XX, qua các nhà cách mạng và trí thức yêu nước, được sử dụng một phương tiện, công cụ đấu tranh chống lại ách đô hộ thực dân Pháp.²⁵ Tuy nhiên, sau khi giành được độc lập cho đến trước thời kỳ Đổi Mới (bắt đầu năm 1986), nhân quyền là một chủ đề nhạy cảm và cấm kỵ, không được bàn luận hay đề cập đến một cách công khai. Mặc dù các quyền con người đã được quy định trong Hiến pháp, và trên phương diện quốc tế, Nhà nước đã thừa nhận tính phổ quát của nhân quyền bằng việc tham gia các văn kiện nhân quyền của Liên hợp quốc (đặc biệt là tham gia ICCPR và ICESCR năm 1982); tuy nhiên, trên thực tế, hàng loạt những vi phạm nhân quyền nghiêm trọng đã xảy ra trong giai đoạn này, như sự kiện Nhân văn – Giai phẩm, cải tạo xã hội chủ nghĩa, ... Những điều này phản ánh quan điểm của Đảng Cộng sản và Nhà nước lúc bấy giờ, đó là đặt độc lập dân tộc và ổn định chính trị lên trên vấn đề quyền con người.²⁶

Cùng với quá trình cải cách và mở cửa, trước sức ép của nhu cầu cải cách và của cộng đồng quốc tế, vấn đề nhân quyền đã dần được nhìn nhận theo hướng cởi mở hơn. Các quan điểm của Đảng và Nhà nước trong lĩnh vực nhân quyền được thể hiện rõ ràng hơn, qua các văn kiện Đảng (Cương lĩnh chính trị, Nghị quyết, Chỉ thị, ...) và văn kiện của các cơ quan nhà nước (ban hành luật pháp, các báo cáo, ...). Đặc biệt, ngày 12/7/1992, Đảng Cộng sản đã ra Chỉ thị số 12/CT/TW, trong đó nêu lên những quan điểm, chủ trương của Đảng về vấn đề nhân quyền. Có thể tóm tắt lại một số quan điểm và chính sách cơ bản như sau:²⁷

- Quyền con người là giá trị chung của toàn nhân loại;
- Trong xã hội có phân chia giai cấp, khái niệm quyền con người mang tính giai cấp;
- Quyền con người vừa có tính phổ biến, vừa có tính đặc thù, phụ thuộc vào truyền thống, đặc điểm và trình độ phát triển kinh tế, văn hóa, xã hội của mỗi quốc gia;
- Quyền con người và quyền dân tộc cơ bản là thống nhất;
- Quyền con người có nguồn gốc tự nhiên song phải được pháp luật quy định;
- Quyền không tách rời nghĩa vụ và trách nhiệm;
- Các quyền con người cần được tôn trọng và bảo đảm một cách bình đẳng;
- Tôn trọng, bảo vệ và thúc đẩy quyền con người trước hết là trách nhiệm của mỗi quốc gia;
- Bảo vệ và thúc đẩy quyền con người gắn liền với việc bảo vệ và thúc đẩy hòa bình, ổn định, an ninh, bình đẳng và cuộc sống phồn vinh ở mỗi quốc gia và trên thế giới;
- Đối thoại và hợp tác quốc tế là yêu cầu cần thiết, khách quan để bảo vệ và thúc đẩy quyền con người; và
- Bảo vệ và thúc đẩy quyền con người là mục tiêu của Đảng và Nhà nước Việt Nam, là yêu cầu trong xây dựng nhà nước pháp quyền và là động lực cho việc công nghiệp hóa, hiện đại hóa đất nước.

²⁵ Research Center for Human Rights and Citizen Rights (School of Law, VNU) (2011), *Questions and Answers on Human Rights*, ibid, p.193.

²⁶ See, Vo Van Ai (2000), "Human Rights and Asian Values in Vietnam", in: *Human Rights and Asian Values: Contesting national identities and cultural representations in Asia*, (London: Nordic Institute of Asian Studies, Curzon Press, 2000), p.91-110.

²⁷ See, School of Law, VNU (2011), *Textbook on Theories and Laws on Human Rights (Giáo trình Lý luận và pháp luật về quyền con người)*, (Hanoi: Hanoi Vietnam National University Press), p.413-432.

Trong số những quan điểm mang tính định hướng trên, có nhiều quan điểm phản ánh cách nhìn của “các giá trị châu Á” về nhân quyền, như: quyền con người vừa có tính phổ biến, vừa có tính đặc thù; quyền con người và quyền dân tộc cơ bản là thống nhất; quyền đi liền với nghĩa vụ và trách nhiệm; bảo vệ và thúc đẩy quyền con người gắn liền với bảo vệ và thúc đẩy hòa bình, ổn định, an ninh quốc gia;... Các quan điểm này chính là cơ sở cho việc xây dựng chính sách và pháp luật ở Việt Nam.

Thực tế, trên các diễn đàn chính thức, Việt Nam chưa từng lên tiếng ủng hộ quan điểm về “các giá trị châu Á”. Các thảo luận, tài liệu về nhân quyền chỉ thực sự được phổ biến chính thức rộng rãi hơn ở Việt Nam vào năm 1993, nhằm chuẩn bị cho Hội nghị nhân quyền khu vực diễn ra tại Bangkok.²⁸ Ở Hội nghị này, lần đầu tiên Việt Nam tham gia vào cuộc tranh luận về “các giá trị châu Á”, và đã ký vào bản Tuyên bố Bangkok, trong đó thừa nhận “nguyên tắc tôn trọng chủ quyền quốc gia và toàn vẹn lãnh thổ, không can thiệp vào công việc nội bộ của các quốc gia, không sử dụng quyền con người như một công cụ gây áp lực chính trị” (đoạn 5); “cần tránh việc áp dụng tiêu chuẩn kép trong việc thực hiện quyền con người và chính trị hóa quyền con người” (đoạn 7); và thừa nhận “tầm quan trọng của đặc thù quốc gia và khu vực, các hoàn cảnh lịch sử, văn hóa, tôn giáo khác nhau” về vấn đề nhân quyền (đoạn 8).²⁹

Các quan điểm [nêu trên] của Nhà nước Việt Nam về quyền con người thực chất được hình thành, đúc rút ra từ các yếu tố như: (i) lịch sử đấu tranh chống ngoại xâm của dân tộc; (ii) truyền thống, bản sắc văn hóa Việt Nam; (iii) nền tảng lý luận của chủ nghĩa Mác – Lênin và tư tưởng Hồ Chí Minh; (iv) các nguyên tắc và tiêu chuẩn nhân quyền quốc tế được hầu hết các dân tộc trên thế giới thừa nhận; và (v) thực tiễn và những yêu cầu đặt ra trong công cuộc Đổi Mới, hội nhập kinh tế quốc tế và xây dựng nhà nước pháp quyền.³⁰ Chẳng hạn, quan điểm quyền con người và quyền dân tộc là thống nhất xuất phát từ thực tế là, trong lịch sử, Việt Nam đã nhiều lần bị các thế lực bên ngoài đô hộ và chịu những mất mát to lớn; do đó, nếu không có độc lập dân tộc thì quyền của người dân cũng khó có thể được đảm bảo. Còn quan điểm quyền con người mang tính giai cấp, hoặc quyền không tách rời nghĩa vụ thực chất xuất phát từ quan điểm của học thuyết Mác – Lênin.³¹

Dù bị chỉ trích rất nhiều về thực tiễn nhân quyền ở quốc gia, nhưng không thể phủ nhận rằng, trong nhiều năm qua, Việt Nam đã có những nỗ lực cải cách nhằm từng bước mở rộng dân chủ, xây dựng và hoàn thiện khung pháp lý để đảm bảo tốt hơn các quyền con người của người dân. Thách thức đó là truyền thống văn hóa kháng cự lại những thay đổi (không có truyền thống thượng tôn pháp luật), tồn tại một khoảng trống lớn giữa luật và việc thực hiện, người dân chưa quen với việc thực hành dân chủ, rất nhiều luật đã được ban hành, nhưng thay vì tạo ra một xã hội pháp trị, nó lại được cho là có mục đích củng cố quyền lực chính trị.³²

Hiến pháp (sửa đổi) mới được thông qua năm 2013, cho thấy được những nhận thức, quan điểm mới của Nhà nước Việt Nam về vấn đề dân chủ nhân quyền. Điều thú vị là những sửa đổi mới này lại phản ánh nhiều tư tưởng, giá trị dân chủ, pháp quyền trong bản Hiến pháp đầu tiên năm 1946 – bản Hiến pháp thể hiện sự kết hợp hài hòa giữa những giá trị tiến bộ của văn minh nhân loại với những tư tưởng và điều kiện, hoàn cảnh đặc thù của dân tộc Việt Nam. Hiến pháp khẳng định nguyên tắc chủ quyền nhân dân bằng việc xác định “Nhân dân” là chủ thể xây dựng, thi hành và bảo vệ Hiến pháp (quyền lập hiến); quyền lực nhà nước là thuộc về

²⁸ See, Vo Van Ai (2000), “Human Rights and Asian Values in Vietnam”, *ibid*, p.91-92.

²⁹ See, Report of the Regional Meeting for Asia of the World Conference on Human Rights, *ibid*.

³⁰ See, School of Law, VNU (2011), *Textbook on Theories and Laws on Human Rights*, *ibid*, p.413-414.

³¹ See, *Karl Marx - Engels, Complete Works, book 6 (C.Mác – Ăng ghen, Toàn tập, Tập 6)*, (Hanoi: The National Political Publisher), p.25.

³² See, Zachary Abuza (2001), “The debates over Democratization and Legalization”, in: *Renovating Politics in Contemporary Vietnam*, (London: Lynne Rienner Publisher), p.75-130.

Nhân dân; Nhân dân thực hiện quyền lực nhà nước bằng dân chủ trực tiếp (bầu cử, trưng cầu ý dân), dân chủ gián tiếp;... Những điều này cho thấy sự thay đổi quan niệm của các nhà lập hiến về vị trí, vai trò của Hiến pháp như một đạo luật gốc do nhà nước xây dựng sang một bản “khế ước xã hội”, trong đó Nhân dân là chủ thể xác lập, trao quyền và đề ra các cơ chế nhằm kiểm soát hoạt động của chính quyền do mình thành lập ra.³³ Lần đầu tiên trong lịch sử lập hiến, cụm từ “Nhân dân” đều viết hoa – điều được lý giải là để “thể hiện sự tôn trọng và đề cao vai trò của Nhân dân với tư cách là chủ thể duy nhất của toàn bộ quyền lực nhà nước”.³⁴ Một thiết chế hiến định mới là Hội đồng bầu cử quốc gia được thành lập nhằm tăng cường, hoàn thiện các hình thức dân chủ trực tiếp của nhân dân (bầu cử).

Ở phương diện tổ chức bộ máy quyền lực nhà nước, Hiến pháp đã thể hiện được một số thuộc tính của nguyên tắc phân chia quyền lực khi tiếp tục ghi nhận nguyên tắc “phân công, phối hợp”, và bổ sung nguyên tắc “kiểm soát” trong việc thực hiện quyền lực nhà nước. Sự phân quyền được thể hiện rõ hơn khi Hiến pháp quy định Quốc hội thực hiện quyền lập pháp, Chính phủ thực hiện quyền hành pháp, và Tòa án thực hiện quyền tư pháp (xét xử độc lập và chỉ tuân theo pháp luật). Giữa chính quyền trung ương và chính quyền địa phương, Hiến pháp đã phân quyền nhiều hơn bằng việc đề cao vai trò tự quản, tự chịu trách nhiệm của chính quyền địa phương (quyết định các vấn đề của địa phương). Sự phân định nhiệm vụ, quyền hạn giữa [chính quyền] trung ương và địa phương sẽ do luật định; đồng thời, Hiến pháp cũng đặt ra nhu cầu giám sát, kiểm tra của các cơ quan nhà nước cấp trên đối với chính quyền địa phương. Như vậy, có thể thấy Hiến pháp đã tạo cơ sở để xây dựng các cơ chế kiểm soát quyền lực nhà nước từ bên trong, nhằm ngăn ngừa và xử lý các hành vi lạm dụng quyền lực nhà nước, qua đó giúp bảo vệ các quyền con người.

Ở phương diện quyền con người, cách thức hiến định quyền trong Hiến pháp đã thay đổi (tuy chưa triệt để), từ mô thức nhà nước “quyết định”, “trao” quyền cho người dân sang mô thức các quyền con người là tự nhiên, vốn có (tư tưởng về quyền tự nhiên), được nhà nước ghi nhận, tôn trọng, bảo vệ và bảo đảm thực hiện. Đây là nội dung có ý nghĩa quan trọng, bởi nó sẽ tạo ra tác động tổng thể, ở tầm vĩ mô với việc tôn trọng, bảo vệ và bảo đảm nhân quyền (phù hợp với nghĩa vụ của quốc gia theo luật nhân quyền quốc tế). Các thuật ngữ “quyền con người” và “quyền công dân” được sử dụng khá hợp lý do các quyền và tự do được hiến định. Điều này cho phép ghi nhận và bảo đảm các quyền con người một cách cụ thể và chính xác hơn, phù hợp với các tiêu chuẩn của luật quốc tế. Hiến pháp lần đầu tiên quy định “nguyên tắc giới hạn quyền” (phù hợp với luật nhân quyền quốc tế). Mặc dù chưa xác định rõ những quyền tuyệt đối không thể bị giới hạn hay tước bỏ; song quy định này cũng có tác dụng hạn chế sự tùy tiện của các cơ quan nhà nước trong các vấn đề nhân quyền.

Hệ thống các quyền con người được ghi nhận trong Hiến pháp là khá phong phú, với số lượng quyền cao, bao gồm các quyền dân sự, chính trị, kinh tế, xã hội, văn hóa. Ngoài những quyền con người cơ bản theo Bộ luật nhân quyền quốc tế (gồm UDHR, ICCPR, và ICESCR), Hiến pháp còn ghi nhận nhiều quyền khác như: quyền hiến mô, bộ phận cơ thể người và hiến xác; quyền biểu quyết trong trưng cầu ý dân; quyền sở hữu tài sản; quyền tự do kinh doanh; quyền được bảo đảm an sinh xã hội; quyền được sống trong môi trường trong lành;... Hiệu lực của các quyền hiến định sẽ được bảo đảm bởi hệ thống Tòa án – cơ quan được Hiến pháp giao cho một nhiệm vụ quan trọng, đó là “bảo vệ công lý, bảo vệ quyền con người, quyền công dân”. Quy định này cho thấy ý tưởng của các nhà lập hiến muốn thúc đẩy quá trình cải tổ hệ thống

³³ See, Nguyen Si Dung (2013), “New Constitution, New Hope” (Hiến pháp mới, hy vọng mới), Conference paper at Workshop “*Constitution and Institution Reform*”, (Hanoi, 23/01/2013).

³⁴ See, Phan Trung Ly (2013), “Constitution of Republic Socialist of Vietnam – Constitution of Democracy, Rule of Law, and Development” (Hiến pháp nước Cộng hòa xã hội chủ nghĩa Việt Nam – Hiến pháp dân chủ, pháp quyền và phát triển), Conference paper at Workshop “*An Introduction to the content of Constitution of Republic Socialist of Vietnam*”, (Ho Chi Minh City, 18/12/2013).

tòa án, từ vị trí là công cụ tư pháp bảo vệ chế độ sang vị trí là một thiết chế bảo vệ công lý trong nhà nước pháp quyền.

Mặc dù Hiến pháp đã thể hiện những quan điểm, nhận thức mới, tạo ra triển vọng đổi mới thể chế ở Việt Nam; tuy nhiên, để hiện thực hóa những triển vọng này, Việt Nam cũng đang phải đối mặt với nhiều trở ngại, thách thức. Đầu tiên, với việc mở rộng dân chủ, Việt Nam hiện vẫn chưa có một khuôn khổ pháp lý đầy đủ nhằm thúc đẩy, mở rộng nền dân chủ. Nhiều đạo luật nền tảng cho chế độ dân chủ còn thiếu vắng (như luật về lập hội, hội họp, biểu tình). Một số đạo luật đã được ban hành nhưng chưa có hướng dẫn áp dụng (như luật về trung cầu ý dân, tiếp cận thông tin). Ở góc độ khác, khuôn khổ pháp lý về dân chủ đại diện tuy đã có, nhưng vẫn còn nhiều bất cập (các luật về bầu cử).

Tiếp đến, Hiến pháp không quy định hiệu lực trực tiếp của các quyền hiến định, đặc biệt là các quyền dân sự, chính trị như tự do lập hội, hội họp, biểu tình, bỏ phiếu trong trung cầu ý dân, ... Do đó, nhiều quyền hiến định sẽ phải đợi ban hành luật để cụ thể hóa, thậm chí có thể phải đợi cả các văn bản dưới luật hướng dẫn thi hành, thì mới có thể thực hiện được. Cơ chế bảo vệ các quyền hiến định bằng hệ thống Tòa án hiện nay cũng chưa hiệu quả. Sự thiếu vắng một thiết chế tài phán hiến pháp đã làm giảm khả năng ngăn ngừa, xử lý các hành vi vi phạm các quyền hiến định của cơ quan nhà nước, dẫn đến nguy cơ các quyền dễ mang tính hình thức, không có giá trị trên thực tế. Mặc dù vậy, Hiến pháp cũng đề ngỏ khả năng xây dựng một cơ chế bảo vệ Hiến pháp bằng một đạo luật. Theo tinh thần đó, cơ chế này sẽ vừa là một công cụ hữu hiệu để bảo vệ các quyền hiến định, vừa là công cụ giúp kiểm soát quyền lực giữa các cơ quan nhà nước.

Trên lĩnh vực lập pháp, theo tinh thần mới của Hiến pháp sửa đổi, hàng loạt các luật có liên quan đến quyền con người đã được sửa đổi hoặc xây dựng mới cho phù hợp với Hiến pháp,³⁵ như: các luật về tổ chức (Quốc hội, Chính phủ, Tòa án nhân dân, Viện kiểm sát nhân dân, Chính quyền địa phương, Cơ quan điều tra hình sự, Mặt trận tổ quốc), các luật về tổ tụng (dân sự, hình sự, hành chính), luật về bầu cử, luật tiếp cận thông tin, luật báo chí, luật trung cầu ý dân, luật về tôn giáo, luật về tạm giữ, tạm giam, ... Nhiều luật khác đã được đưa vào chương trình xây dựng luật, pháp lệnh của Quốc hội, như: luật biểu tình, luật về hội, ...

Mặc dù vậy, để đánh giá sự phù hợp [so với Hiến pháp] cũng như tính khả thi của các đạo luật sẽ cần phải có những nghiên cứu chuyên sâu hơn. Nó đặt ra yêu cầu cấp thiết cho các học giả Việt Nam trong việc làm rõ một loạt các vấn đề lý luận, thực tiễn về chuyển đổi thể chế nhà nước và mô hình quản trị quốc gia theo các nguyên tắc pháp quyền, dân chủ. Cũng trong lần sửa đổi Hiến pháp này, nhiều vấn đề bị coi là “cấm kỵ” trước đây đã được thảo luận cởi mở, công khai hơn. Các nghiên cứu của các học giả trong nước đã làm thay đổi nhận thức của xã hội về nhiều vấn đề mà trước đây không được thừa nhận, nhắc đến hoặc được hiểu một cách phiến diện, như quyền lực của nhân dân, bản chất tự nhiên của các quyền, ... Nhìn chung, Hiến pháp mới mở ra triển vọng cải cách một loạt các vấn đề thể chế và quản trị quốc gia, tác động trực tiếp đến lĩnh vực nhân quyền. Tuy nhiên, sẽ có không ít thách thức trong việc hiện thực hóa những triển vọng đó; bởi những cải cách được gọi mở đều đặt ra những yêu cầu hoặc tác động, trực tiếp hoặc gián tiếp, đến việc cải cách hệ thống chính trị - điều mà hiện vẫn bị coi là khá nhạy cảm ở Việt Nam.³⁶

4. Kết luận

³⁵ See, Vu Cong Giao, Nguyen Minh Tuan and Dang Minh Tuan (2014), *Report Assessment of the Legislative Development Process in Vietnam since adoption of 2013 Constitution*, (Hanoi: National Legislative Development Project), p.114.

³⁶ See, Vu Cong Giao, Nguyen Minh Tuan and Dang Minh Tuan (2014), *Report Assessment of the Legislative Development Process in Vietnam since adoption of 2013 Constitution*, *ibid*, p.115.

Qua các nội dung được trình bày ở trên, các tác giả muốn đi đến một số kết luận, đó là, *thứ nhất*, quyền con người chính là những giá trị văn hóa truyền thống tốt đẹp chung, cốt lõi của toàn nhân loại, tồn tại và phổ biến ở tất cả các dân tộc trên thế giới. Thật vậy, không khó để tìm thấy những giá trị khoan dung, nhân đạo, ủng hộ nhân quyền trong lịch sử phát triển [tư tưởng, tôn giáo, triết học] của các dân tộc. Do đó, không thể chỉ lập luận khiên cưỡng một chiều [như các giá trị châu Á], rằng văn hóa truyền thống nơi nào đó không phù hợp với các giá trị nhân quyền, để phủ nhận nó hoặc đề cao một số quyền này hơn một số quyền khác. Quyền con người mang tính phổ quát, thuộc về tất cả mọi người; tuy vậy, việc thụ hưởng chúng lại phụ thuộc vào trình độ phát triển kinh tế-xã hội ở mỗi quốc gia.

Thứ hai, cũng giống như các dân tộc khác trên thế giới, truyền thống văn hóa của dân tộc Việt Nam [giao thoa Nho giáo, Phật giáo, Lão giáo và văn hóa bản địa] cũng chứa đựng những giá trị nhân quyền. Thậm chí, xét ở một số khía cạnh, lòng khoan dung, nhân đạo lại là những giá trị nổi bật của dân tộc Việt Nam, xuất phát từ lịch sử hàng nghìn năm chống chọi lại các điều kiện sống khắc nghiệt và các thế lực ngoại xâm. Có lẽ bởi vậy mà trong lịch sử phong kiến Việt Nam không có nhiều trang sử tàn bạo, khốc liệt như ở các nước khác trên thế giới; ngược lại, hầu như thời nào cũng có những ví dụ về tinh thần khoan dung, nhân đạo đối với những người lầm lỗi và với cả những kẻ xâm lược.

Thứ ba, việc thừa nhận văn hóa có tính đa nguyên, khác biệt là rất quan trọng. Nó phản ánh kinh nghiệm lịch sử, cách nhìn và kỳ vọng về thế giới của mỗi dân tộc. Tuy nhiên, văn hóa có thể thay đổi theo thời gian, cùng với quá trình phát triển kinh tế-xã hội và giao lưu văn hóa giữa các dân tộc. Do đó, không thể dựa vào cái có văn hóa truyền thống [lạc hậu] để kháng cự lại những sự thay đổi, hoặc đề chỉ trích. Giao lưu văn hóa phải dựa trên tinh thần chia sẻ, học hỏi và xây dựng nhằm đi đến những giá trị hiểu biết chung, và quyền con người là một trong những giá trị như vậy.

Cuối cùng, mặc dù khó có thể tránh khỏi, nhưng nhân quyền không nên bị chính trị hóa, sử dụng cho các mục đích chính trị. Bởi các chỉ trích, phân bác [mang tính chính trị] sẽ chỉ càng làm tăng thêm sự chia rẽ trên thế giới. Chỉ có đối thoại, hợp tác trên tinh thần cởi mở, xây dựng mới đem lại những lợi ích thiết thực cho người dân [ở mỗi quốc gia]. Là một quốc gia đang trong quá trình chuyển đổi, với xuất phát điểm là tàn dư từ hai cuộc chiến tranh và ý thức hệ xã hội chủ nghĩa, Việt Nam hứng chịu nhiều chỉ trích về thực tiễn nhân quyền ở quốc gia. Tuy nhiên, cần phải lưu ý rằng, ở các nền dân chủ đã chuyển đổi thành công (như Hàn Quốc hay các nước Đông Âu), cái giá phải trả cho nó là không hề nhỏ. Ở Việt Nam, quá trình chuyển đổi đang được diễn ra trên nhiều phương diện, mặc dù còn chậm. Trên phương diện quyền con người, hoạt động lập pháp cho thấy đang hướng tới mục tiêu hoàn thiện hệ thống pháp lý, phù hợp với luật nhân quyền quốc tế, tạo cơ sở đảm bảo nhân quyền trên thực tế.