

Masteroppgave i Global Studies

30 - MATH

Interkulturell kommunikasjon

Menneskerettighetenes filosofiske
fundament i møte med japansk kultur
og verdensbilde

Trond Jørgensen

Våren 2010

Misjonshøyskolen, Stavanger

Innhold

INNLEDNING	1
Presentasjon av tema og problemstilling	1
Oppbygning	2
Teori	4
Kultur og interkulturell kommunikasjon	4
Verdensbildeteori	4
Paul G. Hieberts modell	5
Menneskesyn	7
Hermeneutikk, og kulturelle begreper og kategorier	7
Semiotikk	9
Essensialisme eller konstruktivisme?	10
Metode	11
Informanter og utvalg	11
Intervjuguide	13
Relevans, representativitet og validitet	13
UDHRs historie	15
”...det filosofiske og rasjonelle fundament som kommer fram i artikkel 1.” – på jakt etter menneskerettighetenes ideologiske kilder.	17
Finnes det et ideologisk fundament for artikkel 1?	18
”De fire tråder”	20
Naturrett	20
Artikkel 1’s ordlyd	21
Naturrettstenkingens kilder	24
Gresk filosofi og humanistisk tradisjon.....	24
Den judeo-kristne tradisjon	25
Kristent menneskesyn.....	26
”Menneskerettigheter er ikke det samme som menneskeverd”	29
Moralsk partikularisme og generalisme	30
Menneskerettighetene – essensialisme eller konstruktivisme	31
En ”light-versjon” av naturretten?.....	33
Kapittel 3 - JAPANSK KULTUR OG MENNESKERETTIGHETENE	35
Japan og UDHR	35

Meiji-restaurasjonen og import av vestlige ideer	36
Japansk verdensbilde og menneskesyn	37
Japanske religioner	37
Forfedredyrkelsen.....	39
Konsekvenser for japanernes tenke- og væremåte.....	40
Oppsummering	43
Kapittel 4 – JAPANSK KULTURS RELASJON TIL MENNESKERETTIGHETENES	
FILOSOFISKE FUNDAMENT	45
Menneskets særstilling i skaperverket.....	46
”Født frie”	48
”Født like”	52
”Født med fornuft”	54
”Født med samvittighet”.....	55
Oppsummering	57
Passer japansk menneskesyn og verdensbilde til menneskerettighetstenkningen?	58
Er Vesten best?	64
AVSLUTNING	67
LITERATURLISTE	69

INNLEDNING

Presentasjon av tema og problemstilling

The Universal Declaration of Human Rights (heretter UDHR¹) har fått en sentral plass i verdenssamfunnets politiske liv. Den har betydd mye for mange menneskers hverdagsliv over hele verden. Å prøve å forstå dens rolle, betydning, og ikke minst dens kilder, har derfor vekket min interesse.

Som nordmann har jeg vokst opp med synet på menneskerettighetene som overopphøyde, sentrale og udiskutable, og av gyldighet for alle jordens mennesker. Men verden er større enn Norge og vesten, og man oppdager fort at ikke alle mennesker tenker og vurderer likt, verken her i Norge eller i resten av verden. På et foredrag med Janne Haaland Matlary, høsten 2008, fikk jeg inspirasjonen til å gå inn i tematikken rundt de Forente Nasjoners universelle menneskerettighetserklærings filosofiske fundament. Hennes tema var det manglende filosofiske og rasjonelle fundament UDHR har i dagens postmoderne og relativistiske politiske hverdag. Hun mener at om UDHR skal opphøydes over nasjonal lovgivning, og unngå å bli et offer for makt, er det avgjørende at dens verdimeslige forankring er avklart. Hennes bok, *When Might Becomes Human Right*, utdypes disse tankene.²

Jeg har vokst opp i Japan med foreldre som var misjonærer, og bodde der i tretten av de seksten første leveårene mine. Selv om jeg gikk på norsk skole, fikk jeg med meg mye kjennskap til Japan og japanernes tenke- og væremåte. De siste tre årene har jeg hatt privilegiet av å studere japansk kultur faglig, slik at jeg har fått en fyldigere verktøykasse til å sette ord på denne, ofte ubevisste, barnelærdommen. Det har derfor vært naturlig og ønskelig for meg å involvere japansk kultur i masteroppgaven jeg skulle skrive. Mitt arbeid med denne oppgaven kommer derfor til å hente inspirasjon fra disse to kildene, interessen for UDHR's filosofiske og rasjonelle fundament og legitimitet, og japansk kultur og verdensbilde. Min problemstilling blir dermed:

¹ The Universal Declaration of Human Rights (UDHR)

² Matlary 2007

Hvordan vurderer en utvalgt gruppe japanere det filosofiske og rasjonelle fundament for UDHR som kommer fram i artikkel 1?

UDHR's artikkel 1 sier mye om dens filosofiske fundament, og kommer til å stå i fokus i denne oppgaven.

”Alle mennesker er født frie og med samme menneskeverd og menneskerettigheter. De er utstyrt med fornuft og samvittighet og bør handle mot hverandre i brorskapets ånd.”³

Oppbygning

Opgaven har fire kapitler. Etter innledningen, hvor jeg vil jeg presentere problemstillingen, avklare begreper, og presentere teoretisk og metodisk ramme og innfallsvinkel, kommer kapittel to hvor jeg vil drøfte UDHRs opprinnelse, status og røtter, og hva jeg mener med ”det filosofiske og rasjonelle fundament som kommer fram i UDHRs artikkel 1”. Det er viktig å ha en avklart oppfatning av hva japansk kultur og tenkemåte skal sammenlignes med, og hva de japanske informantene blir bedt om å vurdere.

Så følger kapittel tre hvor noen hovedtrekk ved japansk kultur og tenkemåte presenteres. Disse kapitlene vil danne et viktig bakteppe for analysen av mine undersøkelser.

I kapittel fire vil jeg presentere mine funn og drøfte mine japanske informanternes reaksjon på UDHRs artikkel 1. Sett i lys av aktuell teori og litteratur vil jeg forhåpentligvis kunne si noe om japansk kulturs relasjon til ”det filosofiske og rasjonelle fundament som kommer fram i UDHRs artikkel 1”.

Å ha med påstander i problemstillingen oppfattes normalt som uheldig. Det at jeg henviser til ”det filosofiske og rasjonelle fundament som kommer fram i UDHRs artikkel 1”, betyr ikke at jeg ikke ser at det kan være ulike syn på hva dette fundamentet er. Men jeg vil forsøke å vise at det er relativt stor enighet om dens kilder. Når jeg i oppgaven henviser til UDHRs

³ Forente Nasjoner 1948, art. 1

ideologiske fundament, refererer jeg til de konklusjoner jeg på bakgrunn av mine drøftelser i kapittel to ender opp med.

KAPITTEL 1 - TEORI OG METODE

Teori

Kultur og interkulturell kommunikasjon

Å undersøke japaneres reaksjon på UDHRs artikkel 1 kan gjøres ut fra mange ulike teoretiske innfallsvinkler. Denne oppgaven har et tverrkulturelt fokus. Det betyr at kultur er et begrep som må tas i betraktning. I følge Hylland Eriksen er kultur det ”omskiftelige meningsfellesskapet som gang på gang etableres og forandres når mennesker gjør noe sammen.”⁴ Mennesker har behov for orden og mening i tilværelsen. Derfor utvikler vi felles spilleregler, konvensjoner, og verdier med dem vi omgås med. Dette er helt avgjørende for meningsfull kommunikasjon.

Kommunikasjon er et sentralt element i kultur. ”Kommunikasjon gjør kultur mulig, og kultur gjør kommunikasjon mulig.”⁵ Interkulturell kommunikasjon skiller seg fra kommunikasjon innen en ”homogen” kulturkrets, ved at aktørene har ulike kulturelle ståsted. Det er forhold det må tas hensyn til ved interkulturell kommunikasjon som ikke er like viktige ellers.⁶ Det at kommunikasjon skal skje mellom personer med ulike kulturelle ”briller”, påvirker måten undersøkelsen må legges opp på. Språk, begreper, verdier, og koder for hva som skaper god og åpen kommunikasjon, varierer mellom norsk og japansk kultur. Dette må det tas hensyn til, både metodisk, og ved analysen av dataene.

Verdensbildeteori

Alle kulturer har ulike sett av kjerneverdier og grunnleggende oppfatninger av virkeligheten. Studiet av disse dype delene av kulturen; verdensbildene, vil stå spesielt i fokus når jeg skal undersøke mine informanters reaksjoner på UDHRs artikkel 1. I følge Charles Kraft er et

⁴ Eriksen, Thomas Hylland (2007, 25)

⁵ Dahl, Øyvind (2000)

⁶ Jandt 2007; Samovar, Porter og McDaniel 2007

verdensbilde ”et sett av mer eller mindre systematiserte trosforestillinger og verdier som en gruppe mennesker bruker for å vurdere og gi mening til sine omgivelser”.⁷

Verdensbildet er den ”dypeste” delen av kulturen.⁸ Det er grunnmuren for en kultur, de underliggende ”mer eller mindre bevisste antagelser av og for virkeligheten”.⁹ Den ikke bare forklarer tilværelsen, ”antagelser *av* virkeligheten”, men den gir retning til livet, og bestemmer verdier og valg, derav ”antagelse *for* virkeligheten”.

Religion er ofte en del av og en kilde til verdensbilder¹⁰. Den gir svar på eksistensielle og kosmologiske spørsmål, og er ”et kart” over hvordan virkeligheten er.¹¹ Religion kan defineres som troen på noe overnaturlig, og skaper trygghet, mening, og orden i tilværelsen. Religion går på det dypeste i mennesker, og engasjerer dermed sterkt. Det påvirker ens dypeste lojaliteter¹².

Når mennesker fra ulike kulturer kommuniserer, spiller de ulike verdensbildene en stor rolle. Det er derfor viktig i interkulturell kommunikasjon, å kjenne til den andres verdensbilde, slik at man lettere kan forstå hvorfor man tenker, prioriterer, og handler ulikt.

Verdensbildet er den delen av en kultur som er mest gjenstridig mot endring, og det jeg eventuelt vil møte på som fortsatt skiller seg fra vestlige oppfatninger, og holder stand mot globaliseringen og vestlig påvirkning. Jeg vil forsøke å gjenkjenne temaer fra japansk verdensbilde i mine informanters svar, og se på hvilken måte de får betydning for deres vurdering av UDHRs artikkel 1.

Paul G. Hieberts modell

Paul G. Hiebert har utarbeidet en modell for kultur og verdensbilder.¹³ Han mener at et verdensbilde har tre dimensjoner. Modellen kan brukes som et nyttig analytisk redskap ved å

⁷ Kraft i Dahl 2001, s.131

⁸ Samovar 2007

⁹ Strand 2003, 13

¹⁰ Drønen 2007; McGuire 2002; Scherer 1999, 1

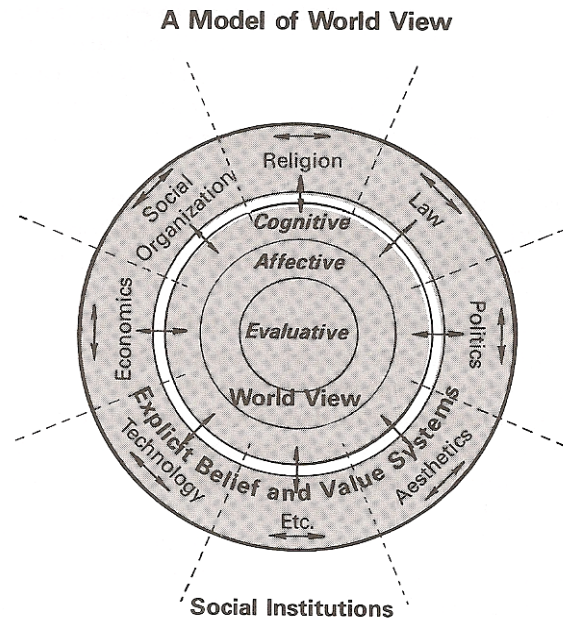
¹¹ Drønen 2007, 219

¹² Hiebert 1985; Samovar 2007; Strand 2003

¹³ Hiebert 1985, 46

se på verdensbildets tre dimensjoner hver for seg, men delene henger nøye sammen, og er gjensidig avhengige av hverandre.

Figur 1 - Hieberts verdensbildemodell



Hans teori om verdensbilder kan, slik jeg ser det, sammenfattes i følgende punkter:

- Verdensbildet er det sentrale i en kultur, og er premissleverandør for resten av kulturen.
- Verdensbildet har tre dimensjoner: De kognitive, affektive og evaluative dimensjoner.
 1. Den kognitive dimensjonen forsørger kulturen med en logisk ramme og forståelse av tilværelsen, den setter ting i sammenheng.
 2. Den affektive er bestemmende for hva som blir verdsatt og likt i en kultur, hva som er vakkert eller stygt, hva som motiverer eller vekker avsky.
 3. Den evaluative dimensjonen er det innerste nivået av verdensbildet. Der ligger de grunnleggende verdiene som kulturen bygger på. Den bestemmer hva som er rett og galt, godt og ondt.
- Verdensbildet er dynamisk og blir påvirket av omgivelsene (Jmf. pilene i figuren).

Verdensbildet skaper altså orden og koherens i tilværelsen, forklarer og gir mening, gir trygghet, og er kilden til kulturelle preferanser og vurderinger.

Opler mener at alle verdensbilder inneholder det han kaller *themes* og *counterthemes*.¹⁴ De kulturelle uttrykk preges av grunnleggende underliggende tema. Et eksempel kan være temaet ”menn er overordnet kvinner”. Dette gir seg utslag i sosial organisering, og i vurderinger på mange felt av et samfunns hverdagsliv. Men han mener også at alle tema i en kultur balanseres av et ”countertheme”, og dermed har sine begrensninger.

Verdensbildeteori vil være nyttig både som forklaringsfaktor for eventuelle avvik i japanernes forståelse av artikkel 1, og som metodisk hjelp for å vurdere og kunne få mest mulig relevante, representative, og valide funn. Jeg vil bruke verdensbildeteori som ramme når jeg skal analysere funnene og se om forskjeller i verdensbilder influerer og kan forklare eventuelle variasjoner i forståelsen av UDHRs artikkel 1.

Menneskesyn

Et aspekt av verdensbildene er menneskesynet. Når en kulturs relasjon til UDHRs første artikkel skal undersøkes, vil menneskesynene være sentrale. Menneskerettighetene handler om mennesket, og kan ikke analyseres uavhengig av menneskesynet. Janne Haaland Matlary skriver: ”Only a correct understanding of the human being can form the basis for democracy and human rights.”¹⁵ Jeg vil derfor, både i drøftelsene av UDHRs kilder, og ved presentasjon av japansk kultur, vektlegge de respektive menneskesyn.

Hermeneutikk, og kulturelle begreper og kategorier

Clifford Geertz skriver i *The Interpretation of Culture*:

*The concept of culture I espouse...is essentially a semiotic one. Believing, with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning.*¹⁶

¹⁴ Opler 1945

¹⁵ Matlary 2007, 180

¹⁶ Geertz 1973, 5

Jeg ønsker å undersøke hvordan japansk kulturs *webs of significance* påvirker deres oppfatning av UDHR's filosofiske og rasjonelle fundament. Her må det *thick descriptions* og tolkning til.¹⁷ Et utsagn i et intervju kan ha stor dybde og avdekke mye mer om japansk kultur, verdensbilde, og tankegang, enn det ved første øyekast ser ut til.

Geertz argumenterer for en hermeneutisk tilnærming til kulturforståelse. Det er en tilnærming jeg vil benytte meg av i dette arbeidet. Kulturelle fenomener og uttrykk er "tekster" som skal tolkes og forstås for om mulig å finne *webs of significance*.

I følge Hans G. Gadamer er all forståelse tolkning, fordi all forståelse gjøres på grunnlag av vår *forforståelse* og vårt *utsiktspunkt*.¹⁸ Alle nye inntrykk sammenlignes med det vi regner som relevante kategorier vi har strukturert vår virkelighet i, samt med tidligere erfaringer vi har.¹⁹ Dermed setter vi enten de nye inntrykk inn i våre eksisterende kategorier med fare for stereotypisering, eller vi omformer vår *forforståelse* for at den skal nærme seg en rett forståelse. Gadamer sier at "Målet for all forståelse og all kommunikasjon er en felles forståelse av saken".²⁰

Dette kan også ses i sammenheng med Piagets kognitive begreper *assimilering* og *akkomodasjon*.²¹ Han studerte barns kognitive utvikling, og mente at barn utvikler kognitive skjemaer (det jeg ovenfor har kalt kategorier). Barn lærer for eksempel at det er noe som kalles "hund", og får en slags forståelse av det som blir "arkivert" i hjernen som et skjema. Når barnet så ser en katt for første gang, vil det prøve å sammenligne det nye inntrykket med et passende eksisterende skjema (siden det ikke har et eget skjema for katt), og det kan hende det kaller katten "hund", siden det ligner mest på det. Da skjer det en *assimilasjon*, nye inntrykk tolkes inn i eksisterende skjema. Etter hvert skjønner barnet at det er forskjell på hund og katt, og det skjer en *akkomodasjon*, en reorganisering og omforming av kategorier, og det skapes et nytt skjema som kalles "katt", "pus" eller lignende.

Det samme skjer i interkulturell kommunikasjon. En som har utviklet interkulturell kompetanse, er en som er klar over at det finnes ulike kategorier i ulike kulturer, og etter en del *akkomodasjon* har opprettet kategorier som stemmer mer med lokal kulturs kognitive skjema. Det skjer mye *assimilasjon* i interkulturelle møter som resulterer i etnosentrisme,

¹⁷ Geertz 1973, 6

¹⁸ Gadamer 2007, 256

¹⁹ Aase 1997

²⁰ Gadamer 2003, 34

²¹ Piaget 2000, 140

stereotypier, og fordommer. Man må, som Gadamer sier, jobbe mot at ”saken” får tale for seg selv slik at vi nærmer oss en rett forståelse, og det skjer akkomodasjon.²² Gadamer ønsker en metodisk tilnærming til forståelse og tolkning av mening, slik at de *tykke beskrivelser* er mest mulig uavhengige av forskeren og hans forforståelse og utsiktspunkt.

I vår sammenheng vil dette få ulike konsekvenser. For det første vil bevisstheten om at ulike kulturer har ulikt begrepsinnhold og ulike kognitive kategorier, være nødvendig kunnskap for å kunne angripe problemstillingen på en fruktbar måte. Vi må ha dette i bakhodet under hele prosessen med undersøkelsen, i utformingen av intervjuguiden, måten å relatere og stille spørsmål på, måten å forstå og analysere svarene på, og når vi skal trekke konklusjoner. Bare i det å være bevisst på ulikhetene, ligger en mulighet til å minske ”kulturell forvrengning” slik at vi nærmer oss en mest mulig ”felles forståelse”²³. Dette vil derfor gjennomsyre oppgaven. Jeg vil forsøke å lokalisere de delene av kulturen hvor vi må være spesielt oppmerksomme på disse ulikhetene. Siden jeg har vokst opp i Japan, har jeg fått med meg noe kjennskap til japanske kulturelle kategorier og begreper, slik at forvrengningene muligens vil bli mindre enn om jeg hadde vokst opp i Norge.

Semiotikk

De sentrale begrepene i UDHRs første artikkel, *frihet* (frie), *likhet* (like rettigheter), *fornuft* og *samvittighet*, vil stå i fokus i denne oppgaven, i tillegg til de kulturelle oppfatninger av hva et *menneske* er. Geertz hevder at konseptet kultur i sin essens er semiotisk. Det er en nær sammenheng mellom kultur, symboler, og kommunikasjon. Kulturen ligger skjult eller lagret i en kulturs språk og symboler. Måten en kultur definerer begreper og kategorier på, rommer dermed mye informasjon med muligheter for *tykke beskrivelser*.

Semiotikk er læren om sammenhengen mellom språkets tegn eller uttrykk, og begrepsinnholdet. To autoriteter innen semiotikken er sveitsiske Ferdinand Saussure og amerikanske C.S. Peirce. Deres modeller skiller seg noe fra hverandre. Peirce’ modell er tredelt, den knytter sammen tegnet (*sign*), tingen det representerer (*object*), og tolkningen eller forståelsen det skaper (*interpretant*).²⁴ Saussures modell har kun to dimensjoner, tegnet (*the*

²² Gadamer 2007, 254

²³ Gadamer 2007, 254

²⁴ Burch 2009

signifier) og det mentale konseptet som inneholder mening og referanse (*the signified*).²⁵ For ham er ikke den objektive ”tingen” så relevant. Med fare for å overforenkle, kan Saussure dermed tas til inntekt for et intersubjektivistisk og konstruktivistisk syn på kunnskap og sannhet, mens Peirce referer til en reell objektiv ”ting” tegnet henviser til.

Essensialisme eller konstruktivisme?

Menneskerettighetene gjør krav på å være uforanderlige og av universell gyldighet. Det er det vanskelig å hevde uten at man samtidig definerer en objektiv sannhet påstanden kan forankres i. Vi må dermed også drøfte på et ontologisk plan.

Essensialisme er en oppfatning om at det finnes en kjerne av objektiv virkelighet eller sannhet som filosofien kan ta utgangspunkt i. Det er mange som forfekter et slikt grunnsyn, ikke minst tar religiøse trossystemer ofte utgangspunkt i slike grunnleggende objektive oppfatninger av virkeligheten. Dagens naturrettsstøttere vil også kunne høre til i denne kategorien.

Konstruktivisme går i korthet ut på at vi selv har skapt den sosiale virkelighet vi lever i. Vi skaper ”virkeligheten” gjennom kommunikasjon og fellesskap, vi får *intersubjektiv sannhet*.²⁶ ”Sannheten” er ikke hentet ut fra en objektiv kilde, men er det som vi gjennom samhandling og erfaring har ”blitt enige om” skal gjelde. Konstruktivisme henger sammen med *relativisme*.²⁷

Et grunntese i oppgaven vil være at ”et samfunn blir et produkt av de underliggende verdier”. Det henter jeg støtte for både hos Matlary og Hiebert. Matlary er bekymret for menneskerettighetsdiskursen i fremtida hvis den kobles fra de verdier som brakte den fram. Verdensbildeteori setter de grunnleggende verdier i et samfunn i relasjon til menneskers preferanser og valg i hverdagslivet.²⁸

²⁵ Drønen 2009

²⁶ Mead 1976

²⁷ Mallon 2008; Matlary 2007, 179

²⁸ Hiebert 1985, 46

Metode

Jeg har valgt kvalitative intervjuer som metode. Jeg har ønsket å skaffe til veie ny eller utfyllende kunnskap, og da måtte jeg ut på feltet og gjøre egne undersøkelser. Det er vanskelig å uttrykke japanernes oppfatning av UDHR's første artikkel med tall. Det jeg er ute etter er forståelse av hvordan menneskesyn, kultur, og verdensbilde påvirker mine informanternes oppfatning av UDHRs første artikkel. Jeg ønsker svar på dype, filosofiske spørsmål som de færreste har et ferdig svar på.

Det å velge kvalitative intervju som hovedkilde til informasjon, gjør ikke prosjektet enklere å løse. Japanere flest behersker ikke engelsk godt, og å uttale seg om filosofiske spørsmål krever en språklig rikdom. Når vi vet at språk, symboler, og kategorier er preget av kultur, regnet jeg det som sannsynlig at det kunne være utfordrende for informantene mine å finne språklige representasjoner på et annet språk enn morsmålet sitt til å uttrykke viktige nyanser i egen kulturell tenkning.²⁹ Så jeg konkluderte med at intervjuene i hovedsak burde foregå på japansk.

Jeg har den fordel at jeg har vokst opp i Japan og kan kommunisere på japansk, selv om språkferdighetene er noe begrenset. Jeg gikk nok glipp av noen muligheter til å oppfatte nyanser i intervjusituasjonen slik at jeg kunne stille oppfølgingsspørsmål, men totalt sett mener jeg at jeg fikk mye pålitelig og aktuell informasjon. Jeg tok opp intervjuene, slik at jeg i ettertid har kunnet høre igjennom dem for å studere dem nærmere.

Informanter og utvalg

Å velge gode informanter er en annen utfordring. Det er i noen grad mulig å styre funnene sine etter hvilke informanter man velger. Et godt utvalg informanter er avgjørende for validiteten til de innsamlede data. Siden min problemstilling involverer relativt dype filosofiske tema, var min plan å intervju en gruppe informanter som jeg forventet hadde en faglig basis som gjorde at tenkning rundt disse spørsmålene ikke var nytt for dem. Jeg siktet

²⁹ Eriksen 2007, 313

meg derfor inn mot å spørre universitetsfolk, politikere og diplomater, og religiøse ledere, altså en ”ekspert-gruppe”, om deres syn på problemstillingen min.

Jeg foretok to feltstudiereiser til Japan, en tur på sytten dager i august 2009, og en tur på ti dager i oktober. Jeg gjennomførte tolv formelle intervjuer. Å få mulighet til å dele feltstudiet opp i to, viste seg å bli til stor nytte. Det gjorde at tur to, kunne gjøres på grunnlag av erfaringene og modningen fra tur en.

Jeg ønsket selvfølgelig en bredde i utvalg av informanter, både i alder, kjønn og yrkeskategori.³⁰ En opplagt rammebegrensning er at det i Japan er en langt større grad av mannlig dominans i ”ekspert-gruppen” enn i Norge, så utvalget av kvinner var begrenset. Lederposisjoner følger i stor grad alder og ansiennitet, så det gjorde også at andelen informanter over seksti år ble større enn jeg tok sikte på. Kjønn-, alders-, og yrkesfordelingen på informantene mine ble som følger:

Figur 2 - Kjønn-, alders-, og yrkesfordelingen på mine informanter

Alder	Informanter
20-35 år	2 jurister, kvinner 1 politikvinne 1 politimann 1 universitetsstudent, mann 1 ”vanlig arbeider”, mann
36-50 år	1 professor, mann
51-70 år	3 professorer, menn 1 avdelingsjef i politiet, mann 1 prest, mann

Jeg var hele tiden opptatt av å kommunisere min respekt for japansk kultur og tankegang og det synet at selv om japansk kultur skiller seg fra vestlig kultur på en del områder, så betyr ikke det at jeg ser på det vestlige som den beste eller ”riktige” måten å tenke på. Jeg gav uttrykk for at jeg tror at japansk tenkning kan gi positive bidrag til forståelsen av menneskerettighetene. En nøytral introduksjon til intervjuet tror jeg bidro til at intervjuene ikke fikk verken vestlig-kritisk eller vestlig-overlegen slagside.

³⁰ Hammersley 2006, 163

En sentral verdi i japansk kultur er respekten for andre og å bevare den sosiale harmonien. Disse verdiene rangeres ofte over verdien å snakke sant. Begrepene *honne* og *tatemae*, respektive *sannhet* og *fasade*, viser denne spenningen.³¹ Det kan mange ganger være vanskelig å få fram hva japanere egentlig mener, de presenterer ofte det ”riktige” svaret. Det var jeg forberedt på, og tok det opp med informantene på en respektfull måte. Informasjon om at alt det de sier vil bli anonymisert, samt oppgavens grunnsyn av respekt og verdsetting av japansk tenknings bidrag, regner jeg med bidro til økt grad av *honne*-svar.

Intervjuguide

Japanere flest har ikke tenkt igjennom hva som gir kulturell og filosofisk legitimitet til UDHR i Japan. Å finne spørsmål som får fram svar på så dype, grunnleggende forhold og verdier i japansk kultur, var utfordrende, men helt avgjørende for resultatet av undersøkelsen.

Min intervjuguide var bygd opp av tre deler. Først snakket vi om deres personlige menneskesyn, hva et menneske er, hva det består av, hva som eventuelt skiller det fra dyr, og så videre. Menneskesynet er svært sentralt som fundament for menneskerettighetene, og kan gi verdifull innsikt i jakten på japanernes forhold til UDHR's 1. artikkel.³²

I del to gikk vi igjennom den første artikkelen del for del; deres reaksjon på, forståelse av, og mening om, at vi er *født frie, like* i rettigheter og verdighet, med *fornuft* og *samvittighet*.

Siste del omhandlet UDHR's filosofiske og rasjonelle fundament direkte. Jeg presenterte kort for dem det jeg anser å være de vestlige kilder til UDHR som viser seg i den 1. artikkelen, og bad om deres reaksjon på det. Jeg håpet også at jeg gjennom å presentere det ideologiske fundamentet, kunne bringe dem på sporet av kildene til japansk verdensbilde og menneskesyn, noe som i de fleste tilfellene fungerte bra.

³¹ Kalland, 1996, 387

³² Matlary 2007

Relevans, representativitet og validitet

Som nevnt tidligere, er all forståelse tolkning, og tolkning kan ikke gjøres uavhengig av en person og dens utgangspunkt. Men godt vitenskapelig håndverk har til hensikt å minimalisere forskereffekten på forskningen.

Målet er ikke å skaffe "rene" data som ikke inneholder noen form for skjevhet. Slike data finnes ikke. Målet må heller være å finne en riktig måte å tolke de dataene vi har på. ”³³

I løpet av tolv formelle intervjuer og samtaler med andre, får man mye informasjon. Og selvsagt er ikke alt relevant. Det er alltid spennende når man driver feltarbeid, om man ender opp med funn som gir svar på problemstillingen. Etter mitt syn har intervjuguiden og spørsmålene fungert bra med tanke på å fremskaffe relevant informasjon. Spørsmålene og svarene er i sentrum av det problemstillingen spør etter, og når jeg ser på mine funn, må jeg si meg fornøyd, og mener å ha fått et grunnlag for å kunne gjøre meningsfulle analyser.

Mine data er ikke blitt fullkomment representative, relevante eller objektive, og det har heller ikke vært meningen, og er heller ikke mulig. Kvalitativ forskning er det utsnittet av virkeligheten det representerer, og er sånn sett relevant, representativt og pålitelig. De sier det de sier, og gjør heller ikke krav på noe mer. Gjennom å redegjøre for både prosess og kilder, håper jeg at undersøkelsen min kan bli et pålitelig bidrag til kunnskapsproduksjon på feltet.

³³ Hammersley 2006, 157

Kapittel 2 - UDHRs IDEOLOGISKE FUNDAMENT

UDHRs historie

The United Nations Universal Declaration of Human Rights ble vedtatt i FNs generalforsamling den 10. desember 1948. Den inneholder 30 artikler som slår fast menneskets grunnleggende rettigheter. De Forente Nasjoners verdenserklæring om menneskerettigheter er ikke juridisk bindende for FNs medlemsland, men en sterk moralsk kraft det er vanskelig å ignorere. Den representerer en milepæl i menneskehetens historie når vi ser på den innflytelse den har fått og den posisjon den har i verden i dag.³⁴ Men hvorfor ble den til, og hvilke krefter drev den fram? Hvilke ideologiske kilder motiverte og resulterte i dokumentet? Slike spørsmål skal vi se litt på i dette kapitlet.

Menneskerettighetenes skjebne var ikke avgjort i 1948, selv om de fikk en god start. Men siden den gang har innflytelsen økt. I 1966 ble konvensjonen om de sivile og politiske rettigheter, og konvensjonen om økonomiske, sosiale, og kulturelle rettigheter, vedtatt. De er juridisk bindende for de land som ratifiserer dem, noe både Norge og Japan, sammen med ca. 160 andre nasjoner, har gjort. Det finnes også flere andre konvensjoner om menneskerettigheter, som for eksempel FNs konvensjoner om henholdsvis kvinners, og barns rettigheter. Det er opprettet overnasjonale organer basert på UDHR og dens autoritet; FNs menneskerettighetsdomstol i Haag dømmer mellom stater, og den europeiske menneskerettighetsdomstolen i Strasbourg overprøver de nasjonale lover til medlemslandene. Den kalde krigen la lenge en demper på det internasjonale samarbeidet om menneskerettighetene, men fra begynnelsen av 1990-tallet, etter avslutningen av den kalde krigen, har fokuset på, og autoriteten til UDHR, økt kraftig. Nå er menneskerettighetsdiskursen sentral i verdens politiske liv, og referanser til menneskerettighetene et sikkert kort i offentlige debatter.³⁵

I 1946 ble FNs menneskerettighetskommisjon opprettet, sammensatt av regjeringsrepresentanter fra 18 ulike nasjoner. Landene var: Australia, Belgia, Chile, Egypt, Filippinene, Frankrike, India, Iran, Jugoslavia, Kina, Hviterussland, Libanon, Panama,

³⁴ Høstmælingen 2005, 10

³⁵ Matlary 2007, 2

Sovjetunionen, Storbritannia, Ukraina, USA og Uruguay, og representerte således alle verdensdeler.³⁶ Den fikk i oppdrag å utarbeide menneskerettighetsdokumentet. Resultatet ble et kompromiss mellom ulike politiske, etiske, og religiøse retninger, og var preget av vage formuleringer og unntak, men samtidig et tydelig dokument med hensikten å beskytte individets grunnleggende rettigheter.³⁷

Grunnen til at det lot seg gjøre å få til en så bred enighet blant verdens nasjoner som representerte så ulike kulturelle, religiøse, og etiske tradisjoner, skyldes ikke minst timingen. Med den andre verdenskrigs grusomheter som bakteppe, var det en gunstig tid til å samle verdens nasjoner om et dokument som skulle gi individet beskyttelse mot overgrep fra maktapparatet, og sikre deres grunnleggende rettigheter.³⁸ UDHR ble vedtatt før den kalde krigen for alvor gjorde det internasjonale samarbeidsklimaet for tøft.

De fleste nasjoner i verden har sluttet seg til UDHR og anerkjent dens innhold som viktige mål å strebe etter. Forordet til erklæring kaller menneskerettighetene ”a common pursuit of the Nations”.³⁹ Men begrunnelsene for å slutte seg til den, varierer. De kan grovt sett deles inn i to; enten basert på praktisk, pragmatisk politikk og nyttetenkning, eller på etisk eller religiøs, verdimeslig forankring og motivasjon, eller eventuelt en kombinasjon. Her er det mange avskygninger og mellomstandpunkt. UDHR ble utformet med det for øye at flest mulig av verdens etiske tradisjoner skulle kunne benytte sin ideologiske basis som begrunnelse for dens verdier.

Selv om UDHR helt klart er et produkt av kompromiss, blir et slikt historisk viktig dokument ikke til av seg selv. Det har blitt drevet fram av historiske personer med engasjement og personlige verdimeslige ståsted. Erklæringen må være drevet fram av en motivasjon og tankegang som jeg ønsker å identifisere.

³⁶ Bergem 2009, 55

³⁷ Samnøy 1993; Lindholm 1992

³⁸ Høstmælingen 2005, 8; Samnøy 1999; Bergem 2009

³⁹ Forente Nasjoner 1948, forordet

**”...det filosofiske og rasjonelle fundament som kommer fram i artikkel 1.”
– på jakt etter menneskerettighetenes ideologiske kilder.**

UDHRs første artikkel lyder:

Alle mennesker er født frie og med samme menneskeverd og menneskerettigheter. De er utstyrt med fornuft og samvittighet og bør handle mot hverandre i brorskapets ånd.⁴⁰

Problemstillingen min referer til ”det filosofiske og rasjonelle fundament som kommer fram i UDHRs artikkel 1”. Med en slik problemstilling blir det naturligvis viktig å drøfte dette fundamentet. Jeg bruker ideologisk-, filosofisk-, rasjonelt-, og kulturelt fundament, om hverandre. Begrepene har selvsagt viktige nyanser, men i denne oppgaven legger jeg vekt på at de utfyller hverandre, og henviser til deler av den samme helhet, som er den tenkning som menneskerettighetene hviler på.

Det er ambisiøst å i løpet av noen få sider prøve å si noe om menneskerettighetstenkningens filosofiske røtter. Det inkluderer minst to tusen år med europeisk idehistorie, idehistorien fra de andre regioner i verden, studier av verdensreligionene, og den politiske og juridiske utvikling i ulike deler av verden. Jo mer man graver, jo tydeligere blir det at man burde gravd dypere for å kunne si noe som helst med en viss grad av autoritet. Denne oppgavens omfang, i tillegg til at dette emnet bare er en del av oppgaven min, gjør at jeg blir helt avhengig av å støtte meg på det andre har funnet ut. Jeg blir også nødt til å gjøre utvalg, og kan ikke gå så dypt som jeg ønsker. Heller ikke er det mulig å få med alle sider av saken. Så det jeg kommer fram til, kan ikke bli det fulle bilde av dette omfattende spørsmålet, men jeg håper at det jeg konkluderer med, skal være sentralt og fornuftig, selv om det ikke kan ta alle sider av saken med i betraktningen.

Jeg ser for meg to hovedangrepsvinkler i forsøket på å si noe om menneskerettighetenes ideologiske røtter. Det ene er å undersøke globalt og forsøke å finne røtter og støtte i verdens ulike kulturer. Det andre er å prøve å lokalisere de ideologiske utviklingslinjer som førte til

⁴⁰ Forente Nasjoner 1948, artikkel 1

tilblivelsen av UDHR. Jeg velger det siste, og jeg vil vise at det er stor enighet om at utviklingen skjedde i den vestlige kulturkrets.

UDHR gjør krav på å være universell og uforanderlig. Det er vanskelig å se for seg at den påstanden kan ha gyldighet uten å forankre den i universelle og uforanderlige verdier. Men det er et paradoks at UDHR definerer seg selv som uforanderlig og evig forankret, og samtidig unnlater å si hvorfor.⁴¹ Samtidig er det lett å begrunne hvorfor.

Menneskerettighetserklæringen hadde ikke blitt til uten at man unnlot å begrunne den. I en kommentar fra UNESCO fra perioden UDHR ble til, stod det:

*We agree about the rights but on the condition that no one asks us why. ... In the field of practical conclusions, ... agreement on a joint declaration is possible, given an approach pragmatic rather than theoretical.*⁴²

Menneskerettighetserklæringen hadde ikke kunne fått den posisjon den har i dag i verdens politiske liv om den hadde blitt snevret inn til å tilhøre en spesifikk etisk tradisjon.

Finnes det et ideologisk fundament for artikkel 1?

Will Kymlicka skriver i boka *The Globalization of Ethics* at "...the fact that the discourse of international human rights is "self-standing" not rooted in any historical religious or ethical tradition, is both its strength and its weakness."⁴³

At menneskerettighetene er en internasjonal diskurs som står på egne bein, er hevet over tvil. Det viser dens autoritet på tross av at den ikke knyttes til spesifikke etiske eller religiøse tradisjoner. Pragmatisme er en forutsetning for den posisjon og funksjon den har i dag. Men det utelukker ikke forankring i noe essensielt. Det er mulig at vi må ha to tanker i hodet på en gang. Det at jeg prøver å identifisere de ideologiske kildene til UDHR, betyr ikke at jeg ikke ser verdien av at den beholdes som selvstendig etisk diskurs, uavhengig av kilder vi eventuelt skulle komme på sporet av.

⁴¹ Matlary 2007, 2

⁴² Samnøy 1993, 99

⁴³ Kymlicka 2007, 3

Selv om kulturrelativisme er en viktig måte å nærme seg ulike kulturer på, må vi våge å vurdere de ulike kulturer og etiske tradisjoners forhold til menneskerettighetstenkningen. Det er ikke selvsagt at alle kulturers menneskesyn og verdensbilder samstemmer like godt med den. Hvis vi kan være enige om at enkepensjon er bedre enn enkebrenning, sier vi samtidig at kulturelle verdier kan måles opp mot overordnede standarder.⁴⁴ Hvis verdensbildeteorien har noe for seg, er de grunnleggende kulturelle verdiene og oppfatningene avgjørende for menneskers preferanser og valg, og dermed av betydning for deres holdning til og ”kompabilitet” med menneskerettighetene.

Det å skulle prøve å identifisere UDHR’s ideologiske røtter, kan ende opp med at vi gir noen kulturer, religioner eller ideologiske retninger en større del av æren for tilblivelsen av menneskerettighetene enn andre. Da er faren stor, med den opphøyde posisjon menneskerettighetene har i dag, at den eller de kildene blir tilskrevet en høyere moralsk verdi enn andre. Men uansett hvilke kilder vi skulle ende opp med å gi æren for menneskerettighetene, så vil det ikke være vanskelig å finne sider ved denne tradisjonen som er svært lite flatterende. Det å forsøke å identifisere UDHRs røtter, er derfor ikke en øvelse i moralsk gradering av kulturer eller etiske tradisjoner, men et forsøk på å kartlegge hva som faktisk har skjedd.

En av antropologiens grunnvoller, er tesen om menneskets psykiske enhet.⁴⁵ Menneskelig egoisme er jevnt fordelt rundt om på jorden, men kulturene som er skapt, og styresettene i de ulike land, kan i ulik grad beskytte menneskenes grunnleggende rettigheter som er listet opp i UDHR. Hvis vi kan si at nazistisk ideologi er etisk mindreverdige andre, må vi også gå med på at alle kulturer kan vurderes ut i fra de samme standarder vi bruker for å fordømme nazismen.

Årsakene til at noen etiske tradisjoner eventuelt skal vise seg å være en viktigere premissleverandør til UDHR enn andre, kan være ”tilfeldig” historiske omstendigheter. Men det kan også være spesifikke trekk ved kulturene eller de etiske tradisjonene som underbygger det menneskesynet som menneskerettighetene bygger på. Uansett er årsakene til at UDHR som menneskerettighetsdokument ble til i 1948 så sammensatte at jeg ikke kan påta meg å gi noe fullkomment eller endelig svar på spørsmålet. Men jeg håper at det jeg argumenterer meg fram til, vil fremstå som en fornuftig og relevant del av svaret.

⁴⁴ Dahl 1989, 47

⁴⁵ Eriksen 2007

”De fire tråder”

Jan Opsal mener jakten på de ideologiske kildene til UDHR kan skje ved å nøste i noen ulike historiske ”tråder”.⁴⁶ Man kan studere den juridiske-, politiske-, historiske-, eller ideologiske utvikling. Disse ”trådene” kan ikke ses uavhengig av hverandre, men er parallelle, og utslag av ulike sider av den samme utviklingen. Jeg velger å fokusere på den ideologiske tråd, siden jeg kommer til å være opptatt av den første artikkelen og menneskesynet som ligger under den. Jeg vil unektelig også berøre de andre ”trådene”, siden ideologi er en del av dem alle.

Naturrett

Jeg vil argumentere for, at mye av UDHRs røtter er vestlig naturrettstenkning, og at den har to hovedkilder; sekulærhumanismen, og kristendommen med sine jødiske røtter. Disse har i løpet av de siste hundreårene smeltet sammen til det som blir kalt modernismen som inkluderer en liberalistisk politisk filosofi basert på individets frihet og verdighet, rettighetstenkning, og demokrati.⁴⁷ Begrepene *Vesten* og *vestlig* er godt innarbeidet, og de henspiller på de vesteuropeiske og nordamerikanske moderne samfunn.

Naturrettstenkningen er kort sagt en filosofisk tradisjon som utviklet seg i Vesten, hvor det legges vekt på at mennesket har en medfødt og iboende evne til å resonnerer etisk og til å skille mellom hva som er grunnleggende godt og ondt.⁴⁸ Den forankrer menneskets umistelige rettigheter og verdighet i menneskenaturen, i det å være menneske.

En overvekt av litteraturen på feltet holder vestlig kultur og filosofi som hovedkilde til menneskerettighetstenkningen.⁴⁹ Det at demokrati og menneskerettighetstenkning er en arv fra den vestlige kultur, er det lett å finne støtte for.

⁴⁶ I samtale med Jan Opsal, Dosent i religionsvitenskap ved Misjonshøyskolen i Stavanger, februar 2010.

⁴⁷ Hiebert 2008; Matlary 2007; Brown 2007, 159-160

⁴⁸ Bergem 2009; Matlary 2007; Samnøy 1993; Murphy 2007, 137

⁴⁹ Matlary 2007; Onuma 1999; Habermas 2006; Donnelly 1999; 2010; Samnøy 1993

Artikkel 1's ordlyd

Den første artikkelen er i fokus i mitt arbeid. Den står som et utgangspunkt og en begrunnelse for de følgende artiklene. På jakten etter UDHRs ideologiske fundament, kan det være fornuftig å begynne med å se på dokumentet selv og ordlyden der. UDHR er et verdidokument, men mer et postulat av verdier enn begrunnelser for dem. Likevel kan man finne verdibegrunnelser både eksplisitt i dokumentet, og implisitt i den historiske tidsepoken den ble til i.

Alle mennesker er født frie og med samme menneskeverd og menneskerettigheter. De er utstyrt med fornuft og samvittighet og bør handle mot hverandre i brorskapets ånd.⁵⁰

I artikkel 1 knyttes menneskeverdet, rettighetene, fornuften og samvittigheten til *fødselen*; det hører med til det å være menneske.

Det at artikkel 1 inkluderer begrepene *fornuft* og *samvittighet*, er lett å koble sammen med naturrettstenkingens grunnleggende forutsetning av tro på menneskets iboende evne til etisk refleksjon. Det kan indikere at menneskerettighetene gjør krav på å være en overordnet morallov alle mennesker kan erkjenne gjennom fornuft og samvittighet.

Også forordene til UDHR og konvensjonene som kom i 1966, uttrykker det samme menneskesynet og filosofiske grunnlaget. (Mine understrekninger)

” Whereas recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world...”⁵¹

“Recognizing that these rights derive from the inherent dignity of the human person,”⁵²

⁵⁰ Forente Nasjoner 1948, forordet

⁵¹ Forente Nasjoner 1948, forordet

⁵² Forordene til International Covenant on Civil and Political Rights, og International Covenant on Social, Economic and Cultural Rights

“...the promotion of universal respect for and observance of human rights and fundamental freedoms, “⁵³

Inherent dignity (iboende verdighet), *inalienable rights* (uavhengelige eller umistelige rettigheter), og *fundamental freedoms* (grunnleggende friheter), er sterke uttrykk.

Ordet *inherent*, iboende, er sentral som begrunnelse for menneskerettighetene. Det viser et bestemt menneskesyn. Er det iboende i mennesker, gjelder det alle, og er et fundament for menneskerettighetserklæringens forståelse av mennesket som verdifullt fordi det er et menneske. Dette er også et grunnlag for likhetstanken. Alle har samme rettigheter og er like for loven. Hvis det er iboende, er det ikke på basis av fortjeneste. Det gjelder alle mennesker, begrunnet i menneskenaturen; ”*alle* mennesker er...”.⁵⁴ Verdigheten og rettighetene er medfødte og iboende og gjelder alle, uavhengig av sosial status, kjønn, religion eller rase.⁵⁵ Erklæringen gir altså uttrykk for å være forankret i et bestemt menneskesyn, ellers blir de sterke ordene, iboende (*inherent*), uforanderlige (*inalienable*) og fundamentale (*fundamental*), meningsløse å bruke. Eksplicit er altså rettighetenes forankring i menneskenaturen tydelig uttalt.

Naturrettstenkningen relaterer til UDHR på flere måter. For det første har jeg argumentert for at vi kan se tydelige spor av naturrettstenkning i selve ordlyden i dokumentene, og ikke minst i artikkel 1.

Det andre er det ideologiske miljøet UDHR oppstod i, de dominerende ideologiske strømningene i tiden. Her tenker jeg først og fremst på Nürnberg- og Tokyo-prosessene. Der ble krigsforbrytere fra den andre verdenskrig dømt for brudd på lover som ikke var nedskrevet.⁵⁶ Man henviste til en høyere, implisitt morallov man kunne erkjenne fordi man var menneske. Man dømte krigsforbrytere, selv om det de gjorde var utført som ordre, og dermed var i linje med *gjeldende lov* (positivistisk lov). Man la til grunn at det fantes en naturrett som mennesker kunne erkjenne med fornuft og samvittighet, og dermed var forpliktet på. Det internasjonale samfunn la altså slike betraktninger til grunn for oppgjøret etter andre verdenskrig, og det var i stor grad de samme aktører som i samme tidsperiode forfattet UDHR hvor den samme politiske ideologi dominerte.

⁵³ Forente Nasjoner 1948, forordet

⁵⁴ Forente Nasjoner 1948, art. 1

⁵⁵ Forente Nasjoner 1948, art. 2

⁵⁶ Matlary 2007, 3

UDHR kan for det tredje sies å representere ett trinn videre og en logisk følge av den politiske utviklingen i Vesten, som jo er sterkt preget av naturrettsenkning. Etterkrigstiden var en tid dominert av seierherrene, og det er naturlig å forvente at deres makt også påvirket utformingen av UDHR.

For det fjerde må det også være legitimt å spørre seg om ikke av de personer som var mest sentrale i utformingen av UDHR, var preget av naturrettsenkning. Selv om det var representanter fra hele verden i menneskerettighetskommisjonen, er det et spørsmål om i hvor stor grad de representerte sine spesifikke kulturer, eller bare geografisk representerte sine land og regioner. Samnøy har skrevet en god rapport om tilblivelsen av UDHR.⁵⁷ Der gjengir hun detaljerte referater fra de ulike aktørenes rolle i prosessen. *Charles Malik* fra Libanon fremstår for eksempel som en av de sterkeste forsvarerne av individuell frihet.⁵⁸ Og selv om *Chang* fra Kina hadde et konfutsiansk sitat for hver anledning, var han representant for Kuomintang-regjeringen som var vestvennlige og søkte å samkjøre kinesisk tradisjon med vestlig demokrati og rettighetsenkning.⁵⁹ Han hadde også høyere utdanning fra USA.⁶⁰ Andre som trekkes fram som sentrale i utformingen av UDHR, er Frankrikes *Rene Cassin*, canadiske *Humphrey* i fra kommisjonens sekretariat, og ikke minst lederen for kommisjonen, USAs *Eleonor Roosevelt*.⁶¹ Alle disse er vestlige og skulle dermed være preget av naturrettsenkning. Grundigere studier må til før man kan si noe mer kategorisk om dette, men vi bør kunne stille spørsmål ved i hvilken grad medlemmene representerte de ulike regioners kulturelle tenkning, eller var ”vestlige” ideologisk sett, og bare representerte sine regioner som ”kjennere” av lokal kultur.⁶² Men likevel skal vi ikke glemme at de forstod betydningen av og hadde som mål å lage en erklæring som hele verden kunne stille seg bak.

Det er på blant annet på denne bakgrunn jeg trekker konklusjonen at naturrettsenkning må være en viktig byggestein og premissleverandør til UDHR. Så selv om menneskerettighetene ble utformet på en måte som ikke knyttet den til spesifikke etiske eller religiøse tradisjoner, mener jeg det kan hevdes at naturrettsenkningen er et tydelig fundament, men på en måte som gjør at verdens etiske tradisjoner kan identifisere seg med menneskerettighetene ut fra sin egen tradisjon.

⁵⁷ Samnøy 1993

⁵⁸ Samnøy 1993, 101

⁵⁹ Bell 2000

⁶⁰ US Department of State 2008

⁶¹ Samnøy 1993

⁶² Høstmølingen 2005, 19

Men hvis naturrettstenkningen er så sentral, er det mulig å identifisere noen av dens røtter? Et naturlig skritt videre blir å undersøke hva som kan være de viktigste ideologiske kildene til naturrettstenkningen.

Naturrettstenkingens kilder

Det er umulig å gi et fullstendig bilde av de ideologiske røttene til naturrettstenkningen. Den vestlige sivilisasjon summeres ofte opp i *den kristne og humanistiske kulturarv*, jamfør blant annet formålsparagrafen for den norske grunnskolen. Men dette er jo summen av hele den vestlige idehistorie. Det sier seg selv at jeg i en oppgave av dette omfanget umulig kan gi et fyllestgjørende bilde av den. Men jeg velger meg ut noen elementer av den som har relevans for min problemstilling med spesiell vekt på menneskesynet. Jeg vil dele diskusjonen i to. Først en del jeg kaller *gresk filosofi og humanistisk tradisjon* og så *Den Judeo-kristne tradisjon*. Det betyr ikke at det er to klart atskilte tradisjoner, de er i høyeste grad parallelle utviklinger, og har gjensidig preget hverandre.

Gresk filosofi og humanistisk tradisjon

De tidligste henvisninger til naturretten går tilbake til Stoikerne i Hellas 3-400 år f. Kr. Aristoteles filosofi med vektleggingen av mennesket som et fornuftsvesen som kan skille mellom godt og ondt, er også et viktig fundament. Han vektla perfektjonering av de menneskelige *dyder* som målet for all politisk og filosofisk virksomhet.⁶³ Selv om hans politiske rettigheter var begrenset til menn, og bare en utvalgt gruppe av dem, var tankene hans et tidlig skritt i retning av like rettigheter for alle. Renessansen og opplysningstiden er viktige epoker for utviklingen videre. En hovedsak her er frigjøringen fra kirkens meningsmonopol, og etter hvert frigjøring fra troen på en Gud.⁶⁴ Mennesket kom i sentrum, men man beholdt troen på menneskets fornuft og evne til å skille på godt og ondt. René Descartes jaktet på den objektive, vitenskapelige sannhet, og fornuften ble den absolutte dommer over hva som er sant, rett og godt.⁶⁵ Humanismen, som dette kan betegnes som,

⁶³ Matlary 2007, 35; Nyeng 1999, 63

⁶⁴ Hiebert 2008, 142

⁶⁵ Hiebert 2008, 142

består av mange ulike retninger. Sentrale bidragsytere er Hobbes, Voltaire, Rousseau, John Stuart Mills, Emanuel Kant, Hegel, John Locke, og John Rawls for å nevne noen. De hadde ulike fokus, men har alle bidratt til det som er blitt vestlig tankegang. John Stuart Mills var en sterk forkjemper for *utilitarismen*, menneskenes maksimale nytte og nytelse var etisk rettesnor.⁶⁶ En annen sentral vestlig tanke er troen på menneskets frihet til eget liv, og frihet til å ta egne valg; vestlig individualisme. John Locke har fått æren av å artikulere tydelig disse tankene, men flere gikk foran ham, og flere har fulgt etter. Han gikk ut i fra en naturtilstand og de rettigheter mennesket hadde fra naturen, og har blitt sterkt knyttet til utviklingen av naturrettstenkning.⁶⁷ Den sekulære vestlige tradisjon, som dette etter hvert ble, må også få mye av æren for at det politiske og juridiske liv ble løsrevet fra "Gudsstaten", noe som ble en del av grunnlaget for demokratiet, menneskets individuelle frihet, og også religionsfrihet, det som nå er oppsummert i FN's politiske og sivile rettigheter.⁶⁸

Det viktigste i vår sammenheng er synet på mennesket som et rasjonelt, etisk vesen, og troen på at mennesket har iboende rettigheter, de er forankret i menneskenaturen. Både Voltaire, Rousseau, og Rawls går ut i fra "Man in general has always been as he is" og går i sin filosofi ut i fra en menneskenatur.⁶⁹

Man kan diskutere i hvilken grad de politiske tenkere og filosofer som har satt mest preg på naturrettstanken tilhører en sekulærhumanistisk eller kristen tradisjon. Man bør vel konkludere med at det er begge deler, noen var sterkt preget av kristen tenkning, noen var i direkte opposisjon, og mange hadde mellomstandpunkt. Felles for alle var at de måtte forholde seg til en grunnleggende kristen europeisk etikk, verdensbilde, og menneskesyn.

Den judeo-kristne tradisjon

En fare når man beveger seg inn på religion og religiøse begrunnelser, er at vestlig modernistisk tankegang slår inn og definerer argumentasjonen som useriøs og ikke vitenskapelig. I modernismen er religion blitt henvist til den private sfære, bare empirisk og observerbar kunnskap tillegges vekt.⁷⁰ Det som har kommet inn i stedet er tanken om at om

⁶⁶ Malnes og Midgaard 2009, 155

⁶⁷ Malnes og Midgaard 2009, 92

⁶⁸ Hiebert 2008, 142; Matlary 2007

⁶⁹ Brown 2007, 160

⁷⁰ Chalmers; Hiebert 2008, 150

man bare fjerner religion fra offentlig liv, så har man oppnådd et objektivt, moralsk fundament som passer for alle. Men det er ikke mulig å fullt ut overføre ”nøytral”, empirisk kunnskap fra naturvitenskapene til samfunnsvitenskapene. Ordene nøytral og verdi, er motsetninger. Gir man noe verdi, er det ikke lenger nøytralt.

Alle samfunn må bygge på noen felles verdier. De kan aldri være nøytrale, men de kan respektere og legge til rette for den enkeltes ukrenkelige rett til menings-, og trosfrihet. Derfor må det å drøfte verdier og moralsk og religiøs forankring være legitimt, kanskje til og med viktig. For alle samfunn blir et produkt av de underliggende verdier.

Selv om man i stor grad er enige om at menneskerettighetstenkingen utviklet seg i Vesten, er det tilsynelatende større variasjon i grad av betoning av dens ulike vestlige kilder.

Hovedforskjellene går mellom de som tydelig hevder at kristen tenkning, menneskesyn, og tradisjon er en sentral bidragsyter, og de som i sine utlegninger av kilder ikke nevner kristendommen i det hele tatt. Til inntekt for dette synet nevnes ikke minst selvstendigjøringen av tanken, og frigjøringen fra kirkens ”klamme hånd” og begrensning av tankefrihet, som viktig. Således vektlegges renessansen og opplysningstiden som avgjørende epoker for fremveksten av moderne vestlig filosofi.

På den annen side slås det for eksempel kategorisk fast at ”det det er enighet om, er at Thomas Aquinas er en primærkilde til naturrettstenkingen”.⁷¹ Jürgen Habermas sier i sin bok *Time of Transitions* at den judeo-kristne rot til menneskerettighetene, demokratiet, og vestlige verdier, er opplagte.⁷² Også Janne Haaland-Matlary vektlegger det kristne menneskesyn som avgjørende for naturretten og menneskerettighetene.⁷³

Jeg velger å legge til grunn at både den greske arv, og den judeo-kristne tradisjon er av avgjørende betydning for det menneskesynet som er så sentral for utviklingen av menneskerettighetstenkingen.

⁷¹ Murphy 2007, 134

⁷² Habermas 2006, 151

⁷³ Matlary 2007

Kristent menneskesyn

Kristendommen har hatt stor betydning for den vestlige forståelsen av hva et menneske er, og som begrunnelse for dets ukrenkelige verdi. Selv om frigjøring fra kirkens meningstvang var viktig, skjedde utviklingen i vesten innenfor en kristen filosofisk kontekst og et kristent verdensbilde. I følge Gadamer er forståelsen avhengig av historisiteten og utsiktspunktet til den som skal forstå.⁷⁴ Når vi vet at de fleste universiteter var kristne, den antagelig viktigste arena for folkeopplysning var kirkene, folkeskolene var startet som konfirmantundervisning og fram til moderne tid har vært sterkt preget av kristendommen, skulle det ikke være kontroversielt å trekke slutningen at kristen tenkning har hatt avgjørende betydning for dannelsen av vestlig verdensbilde, menneskesyn, og grunnverdier.

Det er noen elementer i kristen tenkning som jeg vil fremheve som særlig relevante for utviklingen av det vestlige menneskesynet som ligger til grunn for menneskerettighetene. Jeg har ikke mulighet til å gå inn på en fullverdig teologisk utredning av disse påstandene, men mener at de er så velkjente og viktige deler av kristen tro, at de ikke skal bli gjenstand for stor uenighet.

Det ene er den kristne forståelsen av *menneskets verdi* for Gud, sin skaper. I Bibelen uttrykkes det ofte hvor høyt mennesket er elsket, og at det ble skapt til fellesskap med Gud, sin skaper.⁷⁵ Samtidig er bibelens hovedbudskap om at Jesus ble sendt til jorden for at mennesket ikke skulle bli fordømt, men frelst og reddet, et sterkt signal om for hvor verdifullt mennesket er i seg selv.⁷⁶ Den kristne betoning av nestekjærlighet er også et utslag av og dette menneskesynet.

Vi ser uttrykk for dette menneskesynet i kristnes engasjement for mennesker i nød. Bygging av sykehus og omsorg for de fattige, var i mange vestlige land, før fremveksten av velferdsstaten, et kirkelig ansvar.⁷⁷ Ved innføringen av kristendommen i Norge på 1000-tallet e.Kr. ser vi hvordan kristent syn på menneskeverdet gav seg utslag, selv om måten kristningen skjedde på, ikke er det beste eksemplet på respekt for menneskets politiske og sivile rettigheter. Men kristent menneskesyn fikk direkte betydning for at det ble mindre legitimt å

⁷⁴ Gadamer 2008, 256

⁷⁵ 1. Mosebok kapittel 1 og 2; Johannes evangelium kapittel 3 vers 16

⁷⁶ 1. Johannes brev, kapittel 4 vers 10

⁷⁷ Kelleher 1996

sette ut uønskede barn i skogen for å dø, eller å kaste gamle som ble til bry utfor stup.⁷⁸ I dag er for eksempel andelen humanitære organisasjoner som yter bistand motivert av det kristne menneskesynet, stort.

Den kristne *likhetstanken* er også viktig i denne sammenhengen. Paulus skriver i Brevet til Galaterne at ”her er ikke jøde eller greker, trell eller fri, mann eller kvinne; de er alle ett i Kristus Jesus”.⁷⁹ Dette er radikale kristne tanker fremsatt for nesten to tusen år siden som har blitt en del av det vestlige menneskesynet. ”Gud gjør ikke forskjell på folk”, er et annet sentralt bibelsk utsagn som ikke usannsynlig har blitt et grunnlag for tenkningen at alle mennesker har rettigheter fordi de er mennesker.⁸⁰ Betoningen av Jesu vennskap med syndere, hans behandling av den ene røveren som ble korsfestet sammen med ham, og at ingen er perfekte, men trenger Guds nåde, er eksempler på avsnitt i bibelen som er mulige kilder til at også kriminelle har rettigheter.⁸¹

Når slike tanker blir forkynt i en kulturkrets i den grad man må regne med at det har blitt gjort i 1000 år, vil det være rimelig å tro at det har formet vestlig kultur og menneskesyn. Når vi også vet hvor avgjørende og dype religiøse verdier er, og den autoritet de dermed får, skulle det ikke være ulogisk å trekke den slutning av kristen påvirkning på vestlig filosofi har vært massiv.

Jürgen Habermas sier i boken *Time of Transitions* at:

*Christianity has functioned for the normative selfunderstanding of modernity as more than a mere precursor or a catalyst. Egalitarian universalism, from which sprang the ideas of freedom and social solidarity, of an autonomous conduct of life and emancipation, of the individual morality of conscience, human rights and democracy, is the direct heir to the Judaic ethic of justice and the Christian ethic of love. This legacy, substantially unchanged, has been the object of continual critical appropriation and reinterpretation. To this day, there is no alternative to it. And in light of the current challenges of a postnational constellation, we continue to draw on the substance of this heritage. Everything else is just idle postmodern talk.*⁸²

⁷⁸ Matlary 2007

⁷⁹ Brevet til Galaterne, kapittel 3, vers 28

⁸⁰ Brevet til Romerne, kapittel 2, vers 11

⁸¹ Lukas Evangelium, kapittel 23, vers 39-42 og kapittel 7, vers 34; Romerne kapittel 3, vers 23.

⁸² Habermas 2006, 151

Dette er ikke et forsøk på å fremheve kristen tenkning som det eneste gode, men en opplisting av saksforhold som bør tas i betraktning for å drøfte det vestlige menneskesyn. Det er ikke vanskelig å finne misbruk av kristendommen i vestens historie, og på samme måte mange gode utslag av andre kulturelle og ideologiske retninger.

På dette grunnlaget mener jeg det kan hevdes at kristent menneskesyn har vært en sterk bidragsyter til det som er blitt det vestlige kulturelle innholdet av kategorien menneske. Vi må selvfølgelig ha for øye at all tilskrivning av kulturelle egenskaper er sterke generaliseringer. Ingen mennesker er like, og variasjonene er store, både i verdensbilde, og religiøs eller ideologisk forankring innen en kulturkrets.

Vi snakker om det filosofiske og rasjonelle fundament som kommer fram i UDHRs artikkel 1, og vestlig filosofi og verdensbilde, som en enhet. Men som vi har sett, er de to viktigste tradisjonene til dels svært forskjellig. Det er stor forskjell på et kristent verdensbilde med en åndelig verden med Gud på toppen, og det strengt mekanistiske, materialistiske og naturlovsstyrte universet sekulærhumanismen baserer seg på. De er likevel begge viktige bidragsytere til naturretten og vestlig filosofi og vil bli behandlet som sentrale kilder til det ”filosofiske og rasjonelle fundament som kommer fram i UDHRs artikkel 1”.

”Menneskerettigheter er ikke det samme som menneskeverd”

Når vi ovenfor har påpekt slektskapet mellom UDHR og vestlig naturretstenkning, betyr det selvsagt ikke at det å behandle mennesker bra eller å lytte til folket, er forbeholdt den vestlige kultur. Vesten har historisk mye å være skamfull over når det gjelder behandling av både egne borgere og resten av verdens befolkning. Det er også mange eksempler fra resten av verden på godt styre og respektfull behandling av lekfolk. Men som filosofi og praksis utviklet demokratiet og menneskerettighetstenkningen seg i den vestlige kulturkrets. De kan sies å være skreddersydd til vestlig samfunnsliv og et svar på vestlige utfordringer og kontekst. Både på grunn av røttene, men også på grunn av vestlig global dominans når det gjelder å definere og tolke menneskerettighetene, kan menneskerettighetene sies å ha et dobbelt vestlig stempel.

Som nevnt tidligere kan det være farlig å forsøke å gi en eller flere etiske eller kulturelle tradisjoner ære for menneskerettighetene. Jack Donnellys tilnærming kan være en god måte å bøte på dette på.

Han skiller mellom *menneskerettighetstenkningen* som filosofisk tradisjon, og tanken om *menneskeverdet*. Han mener at menneskerettighetstenkningen ikke er universell, men at respekten for menneskeverdet kan være det. Menneskerettighetstenkningen var noe som utviklet seg i vesten i en gitt politisk og kulturell kontekst.⁸³

Mange forfattere og forskere, ikke minst fra den tredje verden, har produsert litteratur som hevder at menneskerettighetstenkningen er universell og kan finnes igjen i alle kulturer, religioner og etiske tradisjoner.⁸⁴ Det er naturlig og verdifullt at alle verdens kulturer på denne måten ønsker å få eierskap til menneskerettighetene, men han imøtegår dette. Det han sier er at tanken om menneskets verdi, som jo er et avgjørende fundament for menneskerettighetene, kan finnes igjen i mange kulturer, men at menneskerettighetene er et vestlig produkt.

Moralsk partikularisme og generalisme

Menneskerettighetsdiskursen er en universell diskurs. Den bygger på *moralsk generalisme*. Det vil si at man moralsk orienterer seg på bakgrunn av generelt allmenngyldige prinsipper.⁸⁵ De samme moralske prinsipper brukes på tilsvarende situasjoner. Naturretten, og kristen moral, bygger på faste, gitte, moralske prinsipper, enten i form av en naturrett som kan oppdages, eller på bud gitt fra Gud, eller eventuelt en kombinasjon. Slektskapet mellom *generalisme* og *universalisme*, er opplagt. Finnes det moralske prinsipper som gjelder i alle lignende situasjoner, vil det si at de også gjelder universelt på tilsvarende situasjoner. UDHR er et postulat av universelle prinsipper. Vesten er kjent med å orientere seg etter slike objektive, abstrakte lover.

Det samme gjelder ikke Øst-Asia og Japan. Der er et *partikularistisk* moralsyn vanlig. Man orienterer seg etisk ut i fra den konkrete kontekst, og ikke på bakgrunn av abstrakte

⁸³ Donnelly 2010; 1999, 66

⁸⁴ Bell 2000, Mutua 2010, DeBary 1998

⁸⁵ Dancy 2009

prinsipper.⁸⁶ Slik har for eksempel Japans offisielle syn på abort variert. I en periode ble det vurdert som i orden, i en annen periode var man negative til det, basert på behovet for å få opp fødselstallene. I følge vestlig tenkning, er slikt dobbelmoral, i Japan fornuftig og riktig. Det viser at vi i Vesten forholder oss en lovgiver, en *prime mover*. At UDHR baserer seg på lovstyring, er enda et tegn på dets vestlige opphav.⁸⁷

Menneskerettighetene – essensialisme eller konstruktivisme

UDHR har siden sin tilblivelse opparbeidet seg en autoritet og posisjon i verdens politiske liv som gjør at mange definerer den som en egen etisk tradisjon på linje med de store verdensreligioner og ideologier.⁸⁸ Sånn sett er den en moderne *konstruksjon*. Det er skapt en menneskerettighetsdiskurs som dominerer i verdenssamfunnet. Men universalismen kan begrunnes på ontologisk grunnlag eller på et pragmatisk grunnlag.

Den *praktiske eller pragmatiske universaliteten* hviler blant annet på det faktum at representanter fra alle deler av verden var representert i tilblivelsesprosessen, så godt som alle FNs medlemsland stemte for og sluttet seg til den, at så mange nasjoner har ratifisert menneskerettighetskonvensjonene, og den posisjon og status den har opparbeidet seg.

Postmodernismen er kjennetegnet av troen på relativisme og mangfold. Den er en reaksjon på modernismens positivistiske virkelighetsoppfatning, og forkaster troen på at vi kan finne *sannheten*. Europa er i dag sterkt preget av relativisme. Få vil forankre UDHR i faste verdier. Samtidig opphøyes den til overordnet norm. Janne Haaland Matlarys store bekymring er muligheten det gir for maktmisbruk når den ikke forankres i noe fast.⁸⁹

En fullstendig konstruktivistisk, relativistisk posisjon, er vanskelig å begrunne. Hvis man ikke har noe objektivt å resonnerer etisk ut fra, er det meningsløst å hevde at for eksempel nazisme er forkastelig.

Både gresk filosofi, representert ved Aristoteles og stoikerne, og kristendommen, er essensialistiske tradisjoner. Gresk filosofi er en kilde til naturrettens syn på mennesket.

⁸⁶ Lebra 1976

⁸⁷ Yasuaki 1999

⁸⁸ Sullivan 2007/ Lindholm..).

⁸⁹ Matlary 2007

Thomas Aquinas regnes for å ha kombinert Aristoteles menneskesyn og ”naturrett” med en helhetlig kristen virkelighetsforståelse. Kristendommen har Gud som skaper og historiens Herre og hans overleverte åpenbaring i bibelen som fast forankringspunkt.

Naturettstenkingen er en essensialistisk filosofisk posisjon. Det finnes noe uforanderlig og fast; menneskenaturen og menneskets evne til etisk refleksjon. Alle mennesker deler menneskenaturen, derfor kan universelt gyldige verdier utledes.

“Whereas the peoples of the United Nations have in the Charter reaffirmed their faith in fundamental human rights,...”⁹⁰

I forordet til UDHR brukes uttrykket ”reaffirmed their faith in fundamental human rights”. Det kan vanskelig forstås på annen måte enn at forfatterne mente at menneskerettighetene ikke ble funnet opp ved skrivingen av UDHR, men ”bekreftet på nytt”. De var altså tydelige på at de skrev ned en naturrett som hele tiden hadde ligget der. For dem var ikke menneskerettighetserklæringen en konstruksjon, men nedtegning av essensielle sannheter forankret i menneskenaturen.

Selv om naturrettens begrunnelse i en felles menneskelig natur kan virke fornuftig, kan definisjonen av hva den er og hvilke etiske retningslinjer som kan utledes og resoneres fram til på bakgrunn av den, være vanskeligere å begrunne. Hvorfor er akkurat de rettighetene som er nedtegnet i UDHR absolutte og umistelige? Man må ha et slags kanonisk syn på UDHR for å virkelig kunne hevde at de er *fundamentale* og *uavhengelige*. Det er vanskelig å komme bort i fra at utformingen av det endelige dokumentet er preget av den historiske situasjonen og de sentrale personene som var involvert. Samtidig antyder den posisjon menneskerettighetene har fått over store deler av verden, at de er uttrykk for noen fellesmenneskelige verdier de fleste kan identifisere seg med. Sånn sett kan man ane at det finnes noe objektivt, fellesmenneskelig å nøste i. Men å hevde at menneskerettigheten er den endelige og absolutte tolkning av menneskelighet, er lite troverdig.

Enten har menneskerettighetene noen objektive forankringspunkter, eller så er de et resultat av konstruksjon og basert på konsensus og en flertallsbeslutning. Svakheten hvis de er konstruert, er at de dermed er potensielt flytende og tidsbegrenset, og utsatt for maktspill.⁹¹ Hvis det ikke finnes noe objektivt å forankre menneskerettighetene i, er UDHRs bruk av ord

⁹⁰ Forente Nasjoner 1948, forordet

⁹¹ Matlary 2007; Høstmølingen 2005

som *inherent* og *inalianable*, og *fundamental*, meningsløse filosofisk sett, selv om ordene kan ha en praktisk funksjon i å gi autoritet til menneskerettighetsdiskursen. Men UDHR bruker disse ordene, og det trekker ytterligere i retning av å definere UDHR som et naturrettsdokument.

En ”light-versjon” av naturretten?

Jack Donnelly argumenterer for en *light-versjon* av naturretten.⁹²

*Human rights rests on an account of a life of dignity to which human beings are “by nature” suited.*⁹³

Dette er en mildere variant av naturrettsenkning som er mindre knyttet til vesten. Donnelly hevder at det er stor enighet om UDHR på grasrotplan i alle jordens sivilisasjoner; rettighetene lister opp det folk egentlig ønsker seg.

*Human rights dominate political discussions not only, or even primarily, because of the support of materially dominant powers, but most importantly because they respond to some of the most important social and political aspirations of individuals, families, and groups in most countries of the world.*⁹⁴

*It indicates what human beings might become, not what they have been historically or “are” in some scientifically determinable sense.*⁹⁵

Light versjonen av naturrettsenkning gjør det lettere å kombinere de tydelige båndene UDHR har til naturrettsenkning med en global, fellesmenneskelig oppfatning av hva det vil si å være menneske, og hva som dermed er naturlige ønsker for å kunne leve et godt liv, uten at de historisk vestlige røttene blir så viktige. På denne bakgrunn har naturrettsenkningen potensial til universell tilslutning.

⁹² Da jeg leste Donnellys argumentasjon, syntes jeg det minnet om en ”light-versjon” av naturretten, og kalte det det. Senere så jeg Tore Lindholm hadde gjort det samme, bare at han kalte det ”en svak” versjon av naturretten. (Lindholm 1992, 54)

⁹³ Donnelly 1998, 21

⁹⁴ Donnelly civil, 20

⁹⁵ Donnelly 1998, 21

Donnelly hevder at menneskerettighetenes posisjon baserer seg på støtte på grasrotplan, og det er sikkert både rett og viktig. Men det er mulig han undervurderer betydningen av vestlig global dominans i å sette dagsorden, både via media og i praktisk politikk. Hvordan ville menneskerettighetenes posisjon i verdenspolitikken vært hvis for eksempel Kina var eneste supermakt? Det å holde gebursdagsselskap for Mugabe, som de gjorde til hans 70 årsdag, er ikke å posisjonere seg høyt som global forkjemper for menneskerettighetene. Men de vestlige land har riktignok ikke heller alltid vært så opptatt av prinsippene når økonomiske og strategiske interesser står på spill. Men Vesten med USA i spissen, har et uttalt mål om å fremme menneskerettighetenes spredning i verden, og det må være av betydning for UDHRs globale stilling i dag.

Det blir feil å påstå at naturrettstradisjonen er den eneste ideologiske leverandør til menneskerettighetene. Men som jeg har argumentert for, mener jeg det er grunnlag for å hevde at denne tradisjonen er svært sentral.

Konsekvensen av denne konklusjonen blir at naturrettstenkning er en viktig del av *"det filosofiske og rasjonelle fundament som kommer fram i artikkel 1,"* og dermed en viktig del av det vi skal forelegge japanerne til vurdering.

Kapittel 3 - JAPANSK KULTUR OG MENNESKERETTIGHETENE

Innen sosialantropologien og kulturstudiene er kulturrelativisme høyt verdsatt.⁹⁶ Et hvert samfunn skal forstås på egne premisser, ut fra egen kulturell logikk, for å unngå etnosentrisme. På bakgrunn av mine konklusjoner i kapittel to, blir min undersøkelse å sammenligne japansk kultur på vestlige premisser. Det som likevel gjør denne sammenligningen relevant, er den universelle tilslutningen til UDHR som også Japan er en del av. Debatten om verdens ulike kulturers relasjon til menneskerettighetstenkningen er både aktuell, relevant, og nødvendig. Verdens nasjoner har blitt enige om at denne tenkningen skal være et "common pursuit".⁹⁷ Derfor kan det bli reist krav til alle nasjoner, uansett verdensbilde og grunnleggende verdier, om tilpasning til de universelle menneskerettighetene. Men om det kan gjøres på basis av naturrettens udiskutable gyldighet, eller på tilslutning til FNs avtaler, er et annet spørsmål. Et tredje spørsmål er om det er verdens kulturer som bør tilpasses menneskerettighetene, eller om menneskerettighetene trenger å tilpasses mer til verdens ulike kulturer?

Japan og UDHR

Før vi kan gå i gang med analysen av intervjuene, trenger vi litt bakgrunnskunnskap om Japan og japansk kultur. Det er vanlig å si at Japans "moderne" historie begynner ca. år 700 e.Kr. med Nara-perioden, hvor den første keiser, prins Shotoku, lagde Japans første grunnlov.⁹⁸ Som et øyrike har Japan vært relativt isolert, og har hatt mulighet til å utvikle en særegen kultur, men i perioder har innflytelsen fra fastlandet, spesielt Kina, vært sterk. Fram til Meiji-restaurasjonen begynte i 1968, var Japan et føydalsamfunn styrt av ulike krigsherrer, og befolkningen var organisert i sosiale klasser.⁹⁹

⁹⁶ Erikssen 2007, 19

⁹⁷ Forente Nasjoner 1948, forordet

⁹⁸ Prins Shotoku regnes som Japans første formelle keiser, men urmytene forteller om keiser Jimmu som den aller første keiser direkte avlet av gudene. Prins Shotoku skal stamme fra ham. (Kalland 1996)

⁹⁹ Bellah 1985; Kalland 1996, 395

Meiji-restaurasjonen og import av vestlige ideer

En viktig epoke av japanske historie for å forstå det moderne Japan og dets relasjon til UDHR, er Meiji-restaurasjonen (1868-1945). I 1854 tvang amerikanerne Japan ut av ca. 250 år av isolasjon.¹⁰⁰ Japanerne bestemte seg fort for å lære og tilpasse seg vestens fremskritt. Gjennom det ville de bli Østens nye stormakt etter mønster av vestlige imperialistiske stater. En storstilt import av ideer og teknologi startet, og Japan ble fort en økonomisk og kulturell stormakt.¹⁰¹ Slik fikk de også kjennskap til vestlig demokrati- og rettighetstenkning. Fukusawa Yukichi, som er avbildet på dagens 10 000 yen seddel, er kjent som en forkjemper for vestlige ideer fra denne tiden. Hans mest kjente sitat er; ”Ten wa hito no ueni, hito o tsukurazu, hito no shita ni hito o tsukurazu” som betyr: ”Himmelen skapte ikke noen mennesker over andre, heller ikke noen mennesker under andre.” Dette var radikale tanker i et land preget av konfutsianisme og sterk hierarkisk organisering.

Perioden er også kjent for restaurasjonen av keiserens posisjon som guddommelig overhode for et folk som stammet fra solgudinnen Amaterasu. Shinto ble statsreligion med keiseren som guddommelig leder, og Japan gikk i sterk nasjonalistisk retning.

Etter nederlaget i den andre verdenskrig, ble keiseren tvunget til å stå fram å avsi seg sin guddommelighet, og Japan fikk en ny grunnlov i stor grad diktet av USA, og preget av vestlig tankegang. Mange av avsnittene i den er som å lese fra UDHR, og menneskerettighetenes posisjon i den er sterk. For eksempel står det i paragraf 11: ”...These fundamental human rights guaranteed to the people by this Constitution shall be conferred upon the people of this and future generations as eternal and inviolate rights.”¹⁰²

Japan er i dag et velfungerende demokrati hvor menneskerettighetene er nedfelt i lov og praksis. Etterkrigstida har vært preget av sterk økonomisk vekst, og Japan har vært en sentral aktør i verdenssamfunnet.

Alt er likevel ikke rosenrødt. Japan har fått mye kritikk for uviljen mot å ta fullt ansvar for sine umenneskelige handlinger som imperialistisk krigsmakt under den første halvdel av det

¹⁰⁰ Kalland 1996, 384

¹⁰¹ Kalland

¹⁰² The Japanese Constitution §11

tjuende århundre. Deres behandling av minoriteter og utlendinger i Japan har heller ikke alltid vært i linje med menneskerettighetene. Og selv om Japan er et velfungerende demokrati, har Det Liberal Demokratiske Partiet (LDP), fram til helt nylig, vært nesten enerådende i japansk politikk i etterkrigstiden, og båndene til næringsliv og byråkrati er tette.¹⁰³

Japanisk verdensbilde og menneskesyn

Japanske religioner

*Japanese religion is not theoretical or doctrinal. One should rather be in harmony with nature, humans, and gods.*¹⁰⁴

Før vi går inn i analysen av mine undersøkelser, vil jeg kort presentere noen trekk ved de viktigste japanske religionene som kan tenkes å ha betydning for japanernes reaksjon på UDHRs artikkel 1. Ulike kulturer har ofte ulike syn på hvordan virkeligheten er, og urmyter og religioner er sterke bidragsyttere til en kulturs kosmologi. Selvsagt er ikke Japan et homogent samfunn, og det er ulike oppfatninger av kosmologien også der, men i vår sammenheng er vi nødt til å generalisere.

Nihongi og *Kojiki* er to samlinger av urmyter. De handler om da jorden ble til, og forklarer Japans opphav.¹⁰⁵ Det forekommer mange guder der, og to av dem avler Japan. Solgudinnen Amaterasu blir opphav til Japans første keiser Jimmu.¹⁰⁶ Etter at de har avlet Japan og det japanske folk, forsvinner de i stor grad fra scenen, og har liten betydning i dagens kosmologi.¹⁰⁷

Shintoismen er en japansk religion basert på animisme hvor kjernebegrepet er ”kami”, guder, eller det guddommelige.¹⁰⁸ Shintoismen kan være vanskelig å definere presist siden den legger liten vekt på lære og doktriner, men baserer seg på tradisjonell folketro.¹⁰⁹

¹⁰³ Kalland

¹⁰⁴ Strand 2003, 83

¹⁰⁵ Lande 1990, 88

¹⁰⁶ Prins Shotoku regnes som Japans første formelle keiser, men urmytene forteller om keiser Jimmu som den aller første keiser direkte avlet av gudene. Prins Shotoku skal stamme fra ham. (Kalland 1996)

¹⁰⁷ Lande; Kalland

¹⁰⁸ Lande 1990, 89-90; Strand 2003, 50-54

Buddhismen ble importert fra Kina og blandet seg etter hvert med shinto. Både i lære, og ikke minst i praktisk religiøst hverdagsliv, er det en symbiose mellom de to religionene som kan virke uforståelig for kulturer preget av monoteistiske religioner.¹¹⁰ Man regner med at buddhismen fikk fotfeste i Japan på 500-tallet e.Kr., og har etablert seg som den største religionen i Japan ved siden av Shinto.¹¹¹

Buddhismen er heller ikke en religion hvor læresetninger og doktriner er det sentrale. I Zen-buddhismen regnes ikke kunnskap som kan uttrykkes med ord som sann kunnskap. Sann kunnskap kan bare erkjennes intuitivt, for eksempel via meditasjon. Buddhismen er også, sammen med shinto, en kilde til japansk panteisme og animisme. Dharma, det guddommelige prinsipp, finnes i alt levende.¹¹²

Buddhismen er generelt en religion som er kjent for toleranse. Den er lite eksklusiv, og den lærer at alle mennesker kan oppnå oppvåkning, og på den måten er grunnleggende *like*.¹¹³ Buddhismen regnes på mange måter for å være kompatibel med menneskerettighetene.¹¹⁴ Men samtidig regnes selvet som en illusjon i buddhismen, noe som kan være en mulig kilde til ulikheter i forståelsen av menneskerettighetenes forankring i menneskenaturen.¹¹⁵

Konfutsianismen har religiøs forankring, den henter sin autoritet fra *himmelen*. Men i dagliglivet er konfutsianismen en ideologi for ritualer og dyd, sosial organisering, og stabilisering av samfunnet. Den kan generelt gi mer inntrykk av å være en etisk tradisjon enn religion.¹¹⁶ Konfutsianismen har preget og preger japansk kultur sterkt.¹¹⁷ Den er en viktig kilde til mange av de mest særegne japanske sosiale koder.

Konfutsianismen vektlegger dyd og ritualer, og definerer rett oppførsel i relasjoner.¹¹⁸ Den beskriver fem hovedrelasjonspår; relasjonen mellom far og sønn, mann og kvinne, hersker og undersott, eldre og yngre bror, og mellom venner. Kjennetegnene er hierarki med gjensidig avhengighet og forpliktelser. Samfunnet organiseres etter mønster av familierelasjonene; for

¹⁰⁹ Lande; Strand 2003; Varley 2000, 8

¹¹⁰ Varley 2000, 22; Lande 1990

¹¹¹ Lande 1990

¹¹² Nosco 2007, 77

¹¹³ Nosco 2007, 80; Dr. Ugo Dessi, italiensk forsker i Japan på japansk shin-buddhisme. I fra samtale i Kyoto oktober 2009.

¹¹⁴ Nosco 2007; Kymlicka 2007

¹¹⁵ Nosco 2007, 79, 86

¹¹⁶ Bruun 1996

¹¹⁷ Bellah; Kalland; Strand 2003

¹¹⁸ Bruun 1996, 416

eksempel forholdet far – sønn som mønster for relasjonen styrer – undersøtt. Et samfunn hvor de overordnede utviser *dyd*, vil føre til god behandling av undersotter.¹¹⁹

Forfedredyrkelsen

Robert Bellah skriver i *Imagining Japan*, om japansk religiøsitet og verdensbilde, og hevder at den grunnleggende folketroen aldri har blitt alvorlig utfordret av de store offisielle religionene.¹²⁰ Forfedredyrkelsen har vært en varig faktor i japansk religiøst liv som har motstått påvirkning fra variasjoner i offisielle religioner, og er derfor sentral, både for japansk hverdagsreligiøsitet og verdensbilde.¹²¹

Et særtrekk ved japansk kosmologi, er *monisme*, en sammenblanding av guder, forfedre og levende. Skillene mellom denne verden og det hinsidige er uklare. De levende, de døde, og gudene, lever i samme "etasje", og påvirker hverandre gjensidig.¹²² For eksempel er bønner og ofringer for forfedrene etter at de er døde, avgjørende for om de blir guder eller hvileløse ånder som kan komme tilbake og lage problemer for de levende. Obon, en av de viktigste japanske høytider, er feiringen av at forfedrene kommer tilbake til hjemstedet sitt. Det finnes altså ikke en personlig, transcendent Gud i japansk verdensbilde, som står over skaperverket som lovgiver.¹²³

I de fleste spørreundersøkelser fremstår japanere som svært sekulære.¹²⁴ De har generelt liten tillitt til religiøse institusjoner. Samtidig deltar ca. 75 % i religiøse arrangement jevnlig,¹²⁵ og japanerne står gjennomsnittlig oppført i 2,7 religiøse organisasjoners medlemslister. Over 55 % sier de eier lykke- og beskyttelsesamuletter, mens ca. 42 % sier de tror mye eller litt på dem.¹²⁶ Selv om de generelt har liten tillit til religiøse institusjoner, er religiøse forestillinger likevel ikke fraværende i deres hverdagsliv.¹²⁷

¹¹⁹ Madsen 2007, 122

¹²⁰ Bellah 2003

¹²¹ Bellah 2003; Strand 2003; Lande 1990

¹²² Strand 2003

¹²³ Strand 2003

¹²⁴ Kisala 1999

¹²⁵ Kisala 1999

¹²⁶ Kisala 1999, 69

¹²⁷ Kisala 1999; Kisala 2004

Selv om japansk religiøsitet kjennetegnes av en sammenblanding av religioner, er det forskjeller mellom dem, og det har gitt seg ulike historiske utslag avhengig av hvilken religion og retning som har blitt mest vektlagt. For eksempel er det stor forskjell på Prins Shotokus buddhisme i Nara-perioden, og stats-shinto før og under andre verdenskrig.¹²⁸ Men de underliggende oppfatninger av virkeligheten, ikke minst holdt ved like av forfedredyrkelsen, har vært relativt stabile.¹²⁹

Konsekvenser for japanernes tenke- og væremåte

Menneskerettigheter kan ikke forstås adskilt fra et lands kultur og menneskesyn. Japansk kultur og verdensbilde skiller seg fra vestlig på flere måter. En overordnet beskrivelse av japansk kultur er *sosialrelativisme*.¹³⁰ Harmoni i relasjoner er en styrende verdi, og det er generelt en større betoning av plikter enn individuelle rettigheter.

Harmoni er en kjerneverdi i japansk kultur. Basert på verdensbildet og buddhistisk og shintoistisk kosmologi, hvor hele naturen er en del av det guddommelige prinsipp, er harmonisk sameksistens et sentralt mål. Konfutsianismen utfyller og støtter opp om dette med sine praktiske regler for harmoniske relasjoner og samfunnsordninger. Hele naturen henger sammen, og vestlig individualisme med sin orientering mot individuelle rettigheter og en abstrakt, transcendent lov, er fremmed. Å si eller å gjøre det som er rett, selv om det skulle gå på bekostning av vennskap, er ikke en dyd på samme måte som det kan være i vesten. Man vil heller forsøke å oppnå en harmonisk kompromissløsning som ikke støter noen, selv om det som er ”objektivt rett” blir lidende.¹³¹ Det at japanerne vektlegger harmoni, og har sin særegne blanding av religioner hvor doktrinene er lite sentrale, gjør at de er generelt tolerante overfor religiøst mangfold.¹³²

Begrepsparet *uchi* og *soto*, respektive *ingroup* og *outgroup*, har røtter i konfutsianismen. Det er ulike etiske regler for de innen gruppen og de utenfor.¹³³ Man har sterke forpliktelser til de innenfor, men blir også beskyttet og ivaretatt av dem. Mennesker utenfor gruppen har en

¹²⁸ Lande 1990

¹²⁹ Bellah 2003; Strand 2003

¹³⁰ Lebra 1976

¹³¹ Jørgensen 2008, Kalland 1996, Lebra 1976

¹³² Nosco 2007

¹³³ Kalland 1996, 393

annen status. Slik er det til en viss grad i vesten også, man har selvfølgelig sine sosiale nettverk, ikke minst kjernefamilien, som man har forpliktelser til og beskyttelse fra, men hverdagslivet organiseres i vesten mer på basis av abstrakte lover hvor alle er underlagt de samme spilleregler. Men på grunn av grunnloven diktert av USA etter 2. er det japanske samfunn organisert etter vestlig modell med skille av stat og religion, basert på de sivile og politiske menneskerettigheter.

Resiprositet er en sterk faktor i relasjonsbyggingen.¹³⁴ Et uttrykk for det er utveksling av gaver. Ved å gi setter man den andre i gjeld, og det forventes å få noe igjen. Samfunnets individer blir således knyttet sammen i gjensidig avhengighet og forpliktelse, og rett ritual styrer folks hverdagsliv.¹³⁵

Sosialrelativismen og monismen gjør at mennesker mer vender seg til gruppen for å vite hva som er rett og feil, enn til en overordnet abstrakt lov eller en transcendent Gud eller moral¹³⁶. Rett og feil oppførsel blir motivert av frykten for å tape ansikt i forhold til gruppen og miste sin posisjon og verdighet i de sosiale relasjoner. Madsen skriver:

In the Confucian perspective, however, moral principles are not derived from abstract ideas but from the concrete rituals of ordinary life,

og:

*Righteousness is not the justice that gives every individual his or her due, but a principle that places everyone in a proper position within a web of relationships.*¹³⁷

Dermed blir den etiske forankring i Japansk sosialrelativisme mer i forhold til relasjonene enn til en abstrakt lov eller en overordnet moralsk lovgiver¹³⁸. Yasuaki Onuma, som er en anerkjent professor i *Internasjonal Law* ved Tokyo University og en japansk menneskerettighetsaktivist, mener også at vestlig *lovstyring* kolliderer med øst-asiatisk sosialrelativisme.¹³⁹ En konklusjon er dermed at Japan har en grunnleggende partikularistisk tilnærming til lov og sannhet.¹⁴⁰

¹³⁴ Lebra 1976; Kalland 1996

¹³⁵ Yum 1997, 66

¹³⁶ Bellah 2003, 4; Strand 2003

¹³⁷ Madsen 2007, 123, 122

¹³⁸ Nosco 2007, 92; Varley 2000, 11

¹³⁹ Bauer and Bell (ed.) 1999, viii; Yasuaki 2000

¹⁴⁰ Bellah 1985, 12; Yasuaki 2000

I vesten er det autonome mennesket et ideal, i Japan blir det å fylle sin sosiale rolle verdsatt høyest. Det å på et selvstendig grunnlag kreve sine rettigheter og individuelle frihet, blir dermed sett på som umodent. Det autonome individ kan dermed bli oppfattet mer som en skam enn et ideal.

In Confucian thinking, the dignity of the individual comes not from the capacity to act independently of other members of society but from the capacity to be a part of an independent whole. ¹⁴¹

Å følge sine sosiale plikter og ordninger på en god måte, og selvoppgivelse for å oppnå sosial harmoni og orden, er sann modenhet.

Dette balanseres av det konfutsianske begrepet dyd. DeBary¹⁴² er uenig i mye av litteraturen som ukritisk fremstiller konfutsianistisk menneskeverd som avhengig av *proper-place-occupation*.¹⁴³ Han viser til eksempler fra konfutsianske lærde fra Kina som var i opposisjon til staten og overordnede basert på *dyden*. Det viser at individet forventes å handle autonomt når dyden krever det, selv om det skaper sosial disharmoni. Så det konfutsianske menneskesynet må ikke likestilles med blind underkastelse. Men han vektlegger likevel deres selvoppfatning og identitet som avhengig av relasjoner på en sterkere måte enn i vesten.

Here personalism expresses the worth and dignity of the person, not as a raw, "rugged" individual, but as a self shaped and formed in the context of a given cultural tradition, its own social community, and its natural environment to reach full personhood. ¹⁴⁴

Robert Kisala har ledet en *Asian Values Study*, etter mønster av de jevnlig *European Values Study* og *World Values Study*.¹⁴⁵ Der svarer henholdsvis 95 % og 94% av de spurte at "cooperation" og "manners" er viktige eller svært viktige verdier.¹⁴⁶ Men bare 24 % at vertikal autoritet var en viktig verdi. Disse tallene samstemmer godt med DeBarys poeng og japanske sosialrelativistiske verdier.

¹⁴¹ Madsen 2007, 127

¹⁴² DeBary

¹⁴³ DeBary 1998; Lebra 1976; Madsen 2007

¹⁴⁴ DeBary 1998, 25

¹⁴⁵ Robert Kisala, Nanzan Bulletin nr. 23, 1999. Undersøkelsen referert i dette tidsskriftet baserer seg på et pilotprosjekt. Den fulle undersøkelsen, som ble utført i 2001, er bare publisert på japansk. For mer informasjon om European Values Study og World Values Study, se hjemmesiden på internett: www.europeanvaluesstudy.eu

¹⁴⁶ Kisala 1999

Urmytene som identifiserer det japanske folk som ”guddommelig”, deres grad av isolasjon fra omverdenen historisk sett, og arven fra perioden som Øst-Asias ”herre-folk”, kan til en viss grad spille inn på deres identitet og menneskesyn, og slik virke inn på deres forståelse av menneskerettighetene. Det store lag av folket vil nok ikke defineres seg som overlegne andre, men noen grupper gjør det, og det er mulig at elementer av denne historiske påvirkningen kan prege deres selvoppfatning. Og selv om de ikke definerer seg som overlegne, så er den nasjonale selvforståelsen sterk, og de oppfatter seg som ulike andre. *Nihonjinron*, teorien om japanernes unikhhet, har hatt en viss plass i japansk antropologi.¹⁴⁷ På den annen side må vi forvente at Meiji-perioden med importen av vestlige ideer, og etterkrigstida hvor de har hatt ”vestlig” grunnlov, kan ha gjort dem mer like Vesten, og at det har preget deres menneskesyn og relasjon til menneskerettighetene.

Oppsummering

Som en oppsummering av de aspekter jeg har trukket fram ved japansk menneskesyn som skiller seg fra vestlig, kan vi nevne følgende:

- I Japan henter man sin identitet mer fra gruppen.
- I Japan er det mer verdifullt å innta sin rette plass i gruppen enn å handle selvstendig.
- De legger større vekt på harmoni i relasjoner.
- Plikt, gode manerer, og rette *ritualer*, er viktig i hverdagen.
- Japanerne gjør seg mer avhengig av andre, og legger vekt på resiprositet.
- *Uchi* og *soto* tenkningen skaper et større skille mellom mennesker i gruppen og de utenfor.
- Mennesket er en integrert del av livsstrømmen. Menneskene henger uløselig sammen med naturen og hverandre, de avdøde, gudene, og det hinsidige. Monismen gjør at grensene mellom individ, forfedre, og guder er mer flytende.
- Verdensbildet og menneskesynet er preget av en buddhistisk oppfatning av selvet som en illusjon.
- Den etiske og moralske forankring er mer i forhold til gruppen enn til en overordnet, objektiv lov. De preges av partikularisme fremfor moralsk generalisme eller universalisme.

¹⁴⁷ Kalland 1996, 387

- De har i noen grad en oppfatning av å være ”noe for seg selv” i forhold til resten av verden.

Vi ser altså at det er forskjeller i menneskesyn mellom Japan og Vesten. Så når UDHR refererer til mennesket, er det ikke sikkert at en japaner og en nordmann ser for seg det samme. Det er heller ikke usannsynlig at det i intervjuene vil vise seg forskjeller i måten japanerne vurderer påstanden om at vi er *født frie* på, i forhold til den vestlige kulturs innhold av begrepet.

Importen av vestlige ideer under Meiji-restaurasjonen, innflytelsen fra en ”vestlig” grunnlov, og Japans store grad av samhandling med Vesten, skulle tilsi at menneskerettighetstenkning skulle ha blitt en del av japansk tankegang. Samtidig har japanerne fortsatt en forståelse av seg selv som annerledes; moderniseringen har gått fort, og er til dels blitt påtvunget utenfra. Det er mye som tyder på at de grunnleggende oppfatninger av virkeligheten er svært stabile i Japan, så utfallet av mine undersøkelser kan gå begge veier.

Kapittel 4 – JAPANSK KULTURS RELASJON TIL MENNESKERETTIGHETENES FILOSOFISKE FUNDAMENT

I kapittel to drøftet jeg det ideologiske fundamentet for UDHRs artikkel 1. Jeg konkluderte med at vestlig naturrettsenkning var sentral, basert på gresk filosofi, humanistisk tradisjon, og kristent menneskesyn. I kapittel tre så jeg på japansk kosmologi og verdensbilde, og faktorer som påvirker det japanske menneskesynet. Nå skal jeg ved hjelp av mine informaners svar drøfte, og prøve å trekke noen konklusjoner, om hvordan de vurderer ”det filosofiske og rasjonelle fundament som kommer fram i UDHRs artikkel 1”.

Intervjuguiden jeg brukte hadde tre hovedfokus; Spørsmål om menneskesyn, japanernes reaksjon på UDHRs artikkel 1s direkte ordlyd (med vekt på begrepene *frie, like, fornuft* og *samvittighet*), og deres reaksjon på naturrettsenkningen og to av dens røtter; humanistisk tradisjon, og kristent menneskesyn. Spørsmålene fungerte bra på den måten at de satte i gang informantens refleksjon rundt disse temaene, og mye relevant informasjon kom fram. Mye av informasjonen var direkte uttalt og lett tilgjengelig, men i noen tilfeller var informasjonen implisitt, og jeg må forsøke å gjøre begrunnede *thick descriptions*.

Mine tolv informanter representerer ulike yrker og akademiske disipliner. To av dem var ”vanlige folk”, men temaenes filosofiske dybde gjorde at jeg fikk mindre ut av intervjuene med dem. I tillegg hadde jeg uformelle samtaler med japanere jeg traff mens jeg var i Japan. Noen av deres uttalelser vil jeg trekke inn der det er naturlig. Jeg samtalte også med to utenlandske forskere i Japan om temaene mine, og vil bruke det de sa som bakgrunnsstoff for mine analyser.

Jeg henviser til informantene mine som informant 1, informant 2 og så videre. Unntaket er informantene fra gruppeintervjuet som bestod av fem informanter. I de fleste tilfeller endte de opp med gruppesvar, og jeg henviser til dem som informant G, som står for gruppe. I de tilfellene jeg har behov for å presisere hvem av dem som sa hva, vil jeg gjøre det ved å kalle dem for eksempel informant G1. I tillegg vil jeg første gang jeg introduserer dem, ta med litt informasjon om dem i en fotnote. Jeg gjorde avtale med dem om at det de sa ikke skulle kunne spores direkte tilbake til dem, så informasjonen vil være sparsommelig.

Med japansk kultur kan vi enten forstå kulturen slik den er nå i vår globale virkelighet, eller *tradisjonell* japansk kultur. Min undersøkelse er i utgangspunktet et ”stillbilde”. Jeg ønsker å vite noe om hvordan mine informanter tenker nå. Samtidig omhandler oppgaven min filosofiske og kulturelle røtter. Mine funn vil nok derfor være preget av at mine informanter ser bakover til tradisjonell japansk tenkning. Men jeg er i oppgaven min også ute etter å få vite noe om Japans kulturelle røtter, så jeg ser det som uproblematisk at det muligens kan bli en litt ”tradisjonell slagside”. Intervjuguidens spørsmål om menneskesyn og deres reaksjon på den første artikkelen i UDHR, vil likevel være forståelse og oppfatninger de har her og nå. Så funnene vil derfor i stor grad si noe om mine informanters tenkning og kultur nå.

Jeg har valgt å organisere funnene på følgende måte.

1. Forskjeller i synet på menneskets særstilling i skaperverket.
2. Forskjeller i synet på UDHRs artikkel 1s forankring i *medfødt*het, påstandene om at vi er:
 - a. Født like
 - b. Født frie
 - c. Født med fornuft
 - d. Født med samvittighet

Grensene mellom funnene kan i noen tilfeller være glidende, og noen av uttalelsene vil kunne høre hjemme i mer enn en av kategoriene, men jeg tror at inndeling skal fungere og gi mening.

Jeg vil begynne med å presentere to klare, overordnede funn. Det ene er at alle vurderte UDHRs første artikkel som vestlig tankegang. De var enstemmig enige i at vestlig tenkning vises godt i artikkel 1, og at den passer dårlig til tradisjonell japansk tankegang. I den grad de mente at det samstemmer med japanernes tankegang, tilskrev de det grunnloven og vestlig påvirkning.¹⁴⁸ De delte også i stor grad mine konklusjoner i kapittel to om de sentrale røttene til menneskerettighetstenkningen.

Det andre tydelige funnet, er at alle hadde høye tanker om UDHR og menneskerettighetene. Alle gav sin tilslutning til dem, og mente at de var gode og nødvendige.

¹⁴⁸ Se sitat fra informant 8 side 52

Menneskets særstilling i skaperverket

I kapittel to argumenterte jeg for at en viktig del av det vestlige synet på menneskeverdet kommer fra kristen og humanistisk tradisjon. Tre av mine informanter svarte noe i nærheten av informant 8's utsagn: "I Japan er hele skapelsen guddommelig, så mennesket har ikke samme særstilling. Vi respekterer hele naturen. Vi gir respekt til mange guder."¹⁴⁹ De som ikke svarte det, sa ikke noe motstridende. Disse uttalelsene kom i de fleste tilfeller spontant som respons til at jeg kort fremla det kristne og humanistiske fundamentet for menneskeverdet. Et unntak var informant 9 som mente at mennesket har en særstilling i Japansk tankegang på bakgrunn av buddhistisk reinkarnasjon, fordi det er bedre å bli gjenfødt som menneske enn som dyr.¹⁵⁰ En annen av informantene var også påvirket av buddhistisk menneskesyn. Han inviterte meg ved en passende anledning til å være med ham på japansk tesseremoni, så jeg "intuitivt kunne oppleve japansk menneskesyn".¹⁵¹ Edward Hall mener at de grunnleggende oppfatningene av virkeligheten ofte er ubevisste og "automatiserte".¹⁵² De kommer ikke som resultat av overveielser og refleksjon, fordi det er innebygde oppfatninger og "ryggmargsreaksjoner". De fleste av disse svarene kom på denne måten, og kan antyde at vi er i kontakt med verdensbildenivået, det er dype "internerte" verdier.

Ellers varierte svarene de gav på hva et menneske er rundt to kategorier; forklaringer etter evner eller egenskaper, eller religiøse forklaringer, eller kombinasjoner av disse. Figur 2 er en skjematisk oversikt over mine informanters menneskesyn.

¹⁴⁹ Informant 8 er professor, mann, og ca. 60 år gammel. Intervjuet ble utført i oktober 2009 i Japan.

¹⁵⁰ Informant 9 er professor, mann, og ca. 65 år gammel. Intervjuet ble utført i oktober 2009 i Japan.

¹⁵¹ Informant 5 er professor, mann, og ca. 60 år gammel. Intervjuet ble utført i august 2009 i Japan.

¹⁵² Hall 1998

Fig. 2 Skjematisk oversikt over mine informanternes menneskesyn, og hvilke informanter som sa hva.¹⁵³

Mine informanternes ulike svar	Informantnummer og hva de svarte
Forklaring etter egenskap	
Mennesket er et dyr med høyt utviklet forstand.	Informant 6, 8 og 9
Kraft/ evne til å tenke	Informant 4, 7, 8 og 9
Kan oppfatte at det er til	Gruppen
Kan tenke på andre	Gruppen
Kan vurdere rett og galt	Gruppen
Religiøs forklaring	
Skapt av Gud	Gruppen og informant 2
Kommer fra forfedrene	Informant 3
Del av livsstrømmen/ gjenfødelse	Informant 5
”Vi kan vel ha kontakt med noe guddommelig, men vet ikke om ikke også dyr kan det.”	Informant 6
Diverse	
Har et hjerte (kokoro)	Informant 7, 8 og 9
Hjertet kommer fra forstanden	Informant 9
Har sjel	Informant 9
Ikke sjel, slutt når vi dør	Informant 8

¹⁵³ Ofte står informantene bak flere av uttalelsene, noen ganger også motstridende uttalelser. Det er fordi de kan ha sagt noe direkte som svar på spørsmål om menneskesyn, men uttalelser senere i intervjuet tyder også på at de har andre syn, eventuelt at det siste er deres egentlige syn. Jeg har ikke utdypet disse analysene her, siden vi må ta plasshensyn i oppgaven, og fordi jeg ikke ser dem som veldig sentrale for mine konklusjoner.

”Født frie”

Et hovedpunkt i UDHR er forankringen av rettighetene i menneskenaturen, man er ”født med” dem. Informantene mine syntes generelt at tanken om *medfødt* var fremmed¹⁵⁴. På bakgrunn av den teoretiske gjennomgangen i kapittel to og tre, forventet jeg å finne ulikheter i vestlig og japansk forståelse av begrepet *frihet*. I gruppeintervjuet hadde de problemer med å forstå hva jeg mente med spørsmålet, så jeg satte dem på sporet ved å si at i Vesten er frihet til å ta selvstendige valg en viktig verdi, og at man ut fra det synspunktet hadde lett for å oppfatte japanere som mer ufri, siden man i større grad var underlagt andres valg og sosiale restriksjoner. Da svarte en av dem at ”det er forskjell på sosial og psykologisk frihet”. Dessverre fikk jeg ikke anledning til å følge opp og be ham utdype den uttalelsen. Men kanskje det informant 6 sa kan være en måte å forstå det på.

Informant 6 mente at man i Japan er fri innen gruppen fordi man er opplært til rette koder og svar. Hvis reglene er gode, er det greit å være bundet. Man sjekker med omgivelsene, men tar egne valg og avgjørelser. I Japan er rammene satt. Han mente også at man i Japan hadde blitt frie i den forstand at man var blitt fri fra klassesystemet under Edo-perioden.¹⁵⁵

Informant 8 mente også at japanerne hadde blitt mer frie, spesielt kvinnene. Man hadde gått fra 70% bundet til 30% bundet. Han fremholdt at urbaniseringen hadde gjort japanerne frie fra ”nabolagsbåndene”, men at det sikkert var en del igjen av det på landsbygda. Han fremholdt at det fortsatt var stor grad av ufrihet i arbeidslivet, og at det var lite selvstendighet der. ”Vi er på vei mot den 1. artikkelen. Det er ikke slik nå. Vi tør ikke stå opp for det.”¹⁵⁶

Som et forsøk på å få opp kvinneandelen av mine informanter, sendte jeg en e-post til en av mine kontakter med spørsmål om å få intervju et par av hans sekretærer. Dette ”nydelige” svaret fikk jeg tilbake. Det inneholder mye *thick information*.

¹⁵⁴ Alle informantene, bortsett fra informant to som er japansk, kristen prest, ga direkte eller indirekte uttrykk for at de syntes *medfødt* var fremmed og vestlig.

¹⁵⁵ Informant 6. Mann, ca. 45 år. Professor. Intervju utført i september 2009.

¹⁵⁶ Informant 8. Mann, ca. 60 år. Professor. Intervju utført i oktober 2009 i Japan.

Dear Trond-sama,

My staff acknowledged receiving your interview yesterday. However, at my request, in your interview to my staff, do not record their voice, please. In general, it is thought that a typical Japanese woman has a tendency not to express her opinion. In that sense, my staff are not such kind of woman, but the women who consider and work in the Western manner. They may have steady principle and insistence, and may have acknowledged receiving the interview. On the other hand, they may have an idea that I am their boss, and it is not possible to refuse it even a little. I am worrying about it.

Therefore I consider that you'd better to interview without recording to them.

Best Regards

Det er mye *thick information* i denne eposten. Det er spesielt fire punkter jeg vil trekke frem:

1. Det er tydelig at kontakten min mener at det finnes a "typical Japanese woman" som avviker fra "the women who consider and work in the Western manner". Han mener altså at det er forskjell på vestlig og japansk kultur i denne sammenhengen.
2. Den vestlige måten innebærer frihet til å avgjøre mer selv, og at de underordnede er mer fri til å uttrykke egne ønsker. Den typiske japanske kvinne er mer underordnet enn om hun jobber på "the Western manner", og det er fare for at hun ikke kan motsi sjefens ønsker "even a little".
3. Min kontakt tar rollen som overordnet *far* som tar omsorg for sine ansatte. Han er opptatt av deres ønsker og opplevelser; "I am worrying about it". Dermed blir deres ønsker hørt og tatt hensyn til. Dette kan ligne på konfutsianistisk tankegang hvor hierarkiske relasjoner i samfunnslivet er ordnet etter mønster av far – sønn relasjonen.¹⁵⁷ De hierarkiske ordningene blir respektert, men innebærer gjensidige forpliktelser. Det kan også være et eksempel på at når de overordnede følger *dyden*, så blir de underordnedes behov ivaretatt og samfunnet blir godt.¹⁵⁸

¹⁵⁷ Madsen 2007, 119

¹⁵⁸ Madsen 2007, 122

4. Det er heller ikke usannsynlig at det er en indirekte japansk måte å si til meg på at det er fint hvis jeg ikke intervjuer dem.

Praktiske omstendigheter gjorde at jeg ikke intervjuet disse kvinnene, så sjefen slapp ubehaget.

Disse punktene må balanseres med at det selvfølgelig også i Vesten finnes overordnede og underordnede i arbeidslivet, og at det også her kan være en følelse av plikt til å følge sjefens ønsker. Men min kontakt har tydeligvis et inntrykk av at underordnede, og spesielt kvinner i Vesten, har mer frihet enn de tradisjonelt har i Japan.

Nå kan det jo diskuteres i hvilken grad det å måtte lyde sjefens ordre er et brudd på menneskerettighetene. En grunnleggende forståelse av menneskerettighetene er at de er et forhold mellom staten og individet, og i den sammenheng er arbeidsforhold i en annen kategori. Men menneskerettighetstenkningen medfører en implisitt rett for individet til å ta selvstendige valg i forhold til sin egen person. De økonomiske, sosiale og kulturelle rettigheter, sammen med de sivile og politiske, gir individet et implisitt rett til selvstendighet, respekt, og menneskeverd, som kan spille inn i situasjoner i arbeidslivet.

Men det som er mest relevant i vår sammenheng, er den kulturelle forståelsen av og begrepsinnholdet til *frihet*, og for så vidt også *likhet*, og e-posten gir oss i så måte mye informasjon.

En av mine uformelle informanter, var på besøk hos oss i Norge nylig.¹⁵⁹ Han kommenterte at vi pleide å spørre barna våre på to og fire år hva slags pålegg de ville ha på brødskiva si. Det syntes han var merkelig, og sa at det ikke var vanlig i Japan. Selv om det nok er ulik praksis også i Norge på dette, og faktisk også i vårt hjem, kan det likevel være et uttrykk for ulik kultur. Grovt sett kan det være et uttrykk for at vi i vesten oppdrar våre barn til selvstendighet, og i Japan til innordning.

En annen av mine uformelle informanter er professor i filosofi. Da vi satt og samtalte om mine tema, sa han: "I Japan hadde vel folk ventet på at de overordnede skulle si: "Kom, så følger vi menneskerettighetene, dere!" " ¹⁶⁰

¹⁵⁹ Herr Niki er mangeårig venn av familien og ca. 70 år gammel. Han var i Norge med sin kone sommeren 2008.

¹⁶⁰ Professor Kitajiri er professor i filosofi ved Kobe International University. Samtalene foregikk i oktober 2009 i Japan.

Her kan vi ane japansk sosialrelativisme. De følger ikke menneskerettighetene fordi deres religiøse doktriner sier det, eller for at den transcendent loven sier det (for eksempel UDHR), men fordi gruppen, og spesielt de som dominerer gruppen, sier det. De er etisk orientert mot gruppen i større grad enn mot en abstrakt overordnet lov. Vi må selvfølgelig ta i betraktning at uttalelsen kan være satt på spissen, og den ble sagt med glimt i øyet, men han hadde likevel et poeng han ville ha frem. Madsen understreker det samme poenget ved å antyde at en konfutsianistisk tilnærming til menneskerettighetene ville være å ”try to cultivate a moral elite that could persuade others to improve themselves by following the virtues of the superior person”.¹⁶¹

Informant 5 var den som mest skilte seg ut når han ble konfrontert med artikkel 1s påstand om at vi er født frie.¹⁶² Han mente majoriteten av japanere i dag tenker i linje med UDHR, og tar som en selvfølge at vi er frie fra fødselen. Han er professor i religionsfilosofi, men bor vanligvis et par måneder i året i USA, og har også kontakt med kristendommen. Selv om han med den uttalelsen er klart på kollisjonskurs med flesteparten av de andre informantene mine, er det ikke usannsynlig at menneskerettighetstenkning er blitt mer utbredt i Japan i dag. Mine informanter har en relativt høy gjennomsnittsalder, og det er mulig at en undersøkelse blant bare unge hadde gitt et annet resultat. Men samtidig er det en tydelig tendens i svarene at de vurderer menneskerettighetstenkning som importert, og at forståelsen av frihet er annerledes i japansk kultur enn det som ligger til grunn for menneskerettighetene, i alle fall i følge mine konklusjoner i kapittel to.

”Født like”

En side av, og en begrunnelse for det japanske kulturelle innholdet av begrepet *frihet*, er japansk og konfutsianistisk vektlegging av å fylle sin sosiale rolle, som Lebra kaller *proper-place-occupation*.¹⁶³ Og her overlapper kategoriene *frihet* og *likhet*.

Informant 9 fortalte om sine opplevelser som professor på konferanser i Vesten. Der hadde han reagert på at det var vanlig at studenter stilte kritiske spørsmål til lærerne eller

¹⁶¹ Madsen 2007, 214

¹⁶² Informant 2, japansk kristen prest, mente også at vi er født frie, men han hadde en oppfatning av at japanere tradisjonelt ikke tenker slik.

¹⁶³ Lebra 1976, 67

foredragsholderne etter deres forelesninger. I Japan var det nesten alltid stille hvis man prøvde seg på å åpne opp for spørsmål. Der tok studentene i mot budskapene i lydighet og underdanighet. Dette tilskrev han konfutsianistisk tankegang. Han sa at ”i følge konfutsianistisk tankegang er vi ikke født like; er du født fattig, ikke klag! Det er ikke en sånn tankegang at alle er like i Guds øyne. Reaksjonen var nok slik når denne tankegangen først ble presentert i Japan, at de sa; ”he?!””¹⁶⁴ Han mener altså at det å være født like, og å være like i Guds øyne, er fremmed tankegang i japansk kultur, og at det kom inn senere fra Vesten. Begge disse eksemplene viser at han mener japanere er seg bevisst den sosiale posisjon og rolle de har, og er lojale mot den.

I Japansk tankegang er foredling, utvikling, kunnskap, og oppfostring, viktige verdier¹⁶⁵. Selv om man mener at hele naturen er en del av den guddommelige livsstrømmen, mener man likevel at livet må temmes. Japanerne er kjent for ”bonzai”. Planter blir formet, klippet, og styrt til å vokse på en spesiell måte, slik at de tilslutt fremstår som et kunstverk. Det sies at det uttrykker deres syn på naturen og mennesker generelt. Informant 9 uttrykte dette japanske menneskesynet på en radikal måte. Han sa: ”Du er ikke menneske før du er opplært. Du er homo sapiens, men du må kultiveres”. Informant 7 sa: ”Alle er født like, men blir forskjellige. Alle er ikke like utviklet”.¹⁶⁶ Politisjefen fra gruppeintervjuet var også veldig opptatt av at barn måtte oppdras og formes. Da jeg spurte om *medfødt*, kretset svarene hans i stor grad rundt opplæring og dannelsen.¹⁶⁷

En sentral verdi i menneskerettighetstenkningen er at alle har rettigheter, uavhengig av hva de har gjort. Kriminelle er uskyldige til det motsatte er bevist, og selv når det er bevist at de har gjort noe galt, skal de behandles ”humant” og har rettigheter.¹⁶⁸ Dette er i dag innebygd i japansk grunnlov og rettssystem, men det har likevel blitt reist kritikk mot politi- og rettsvesen om manglende respekt for og dårlig behandling av kriminelle.¹⁶⁹ Informant 6 sa at tradisjonell tankegang i Japan er; ”få vekk de utenfor gruppen som ikke skikker seg vel!” *Ingroup* og *outgroup* tenkningen i Japan kan være et logisk grunnlag for slik tenkning og praksis. Betydningen av manerer og konfutsianske *ritualer*, likeså. Det å behandle alle likt i forhold til en overordnet abstrakt, objektivt forankret lov, er ikke tradisjonell japansk tankegang.

¹⁶⁴ Informant 9 er professor emeritus, mann ca. 65 år. Intervjuet oktober 2009 i Japan.

¹⁶⁵ Kalland 1996, 386; Samtale med Dr. Ugo Dessi i Kyoto Oktober 2009

¹⁶⁶ Informant 7 er student, mann, ca. 20 år. Intervjuet oktober 2009 i Japan.

¹⁶⁷ Informant G1a er politisjef, mann, ca. 55 år. Intervjuet i august 2009 i Japan.

¹⁶⁸ Forente Nasjoner 1948, paragraf

¹⁶⁹ Kilde: informant 2, kristen japansk prest, mann, ca. 55 år.

Informantene gav generelt inntrykk av at menneskerettighetene var noe som var kommet fra Vesten, og ikke minst gjennom grunnloven har preget japansk samfunnsliv. Informant 8 sa:

Rettigheter er ikke en kilde i mennesket som strømmer opp, det kommer mer og mer fra blant annet grunnloven. Tidligere fikk vi rettighetene våre fra keiseren. Det må kultiveres, det er ikke medfødt.

Informant 2, som er japansk, kristen prest, har vært engasjert i menneskerettighetsspørsmål i Japan.¹⁷⁰ Han mente at dårlig behandling av minoriteter og ikke-vestlige innvandrere, er blant de mest kjente menneskerettighetsbrudd i Japan. Han gjorde meg oppmerksom på en paragraf i den japanske grunnloven som en del menneskerettighetsforkjempere i Japan reagerer på. I paragraf 14 står det (engelsk oversettelse): "All of the people are equal under the law and there shall be no discrimination..."¹⁷¹

Det japanske ordet som brukes for "the people" er "kokumin", som betyr *alle nasjonale, landets innbyggere, eller statsborgere*. Selv om paragrafen forbyr diskriminering på grunnlag av kjønn, rase eller sosial status, mener de at ordvalget om ønskelig kan mistolkes dit hen at det bare er japanske statsborgere som skal behandles bra. Det skulle heller stått "alle mennesker" istedenfor "alle nasjonale". Japanere har ingen god historie og praksis på behandling av "ikke-hvite" innvandrere, ikke minst koreanere.¹⁷² De mener ordvalget også gir uheldige assosiasjoner til japansk menneskesyn før og under den andre verdenskrig. I følge japansk *ingroup* og *outgroup* tenkning, har personer innen gruppen en annen status og andre rettigheter enn de utenfor. De mener paragrafen ikke tydelig nok påpeker plikten til å behandle alle bra bare fordi de er mennesker.

"Født med fornuft"

Deres syn på *fornuft* presenterte jeg i begynnelsen av kapitlet i figur 2, under gjennomgangen av intervjuguidens spørsmål om menneskesyn. I stor grad ser de på fornuft som en egenskap ved mennesket som skiller dem fra dyr. Det gjelder uavhengig av om de har en sekulær eller religiøs oppfatning av mennesket. En høyere utviklet fornuft, sammen med evnen til etisk

¹⁷⁰ Informant 2 er japansk, kristen prest med mangeårig samarbeid med norske misjonærer. Mann, ca. 55 år. Intervjuet august 2009 i Japan.

¹⁷¹ The Japanese Constitution, §14

¹⁷² Kalland 1996, 395

refleksjon, ser ut til å være tendensen i funnene. Her er det altså stor grad av samstemmighet med vestlig naturrettenkning. Evnen til etisk refleksjon kan også overlappe med begrepet samvittighet.

”Født med samvittighet”

Begrepet *samvittighet* syntes de det var vanskelig å definere. Det var det kinesiske kommisjonsmedlemmet Chang som først foreslo å inkludere ordet samvittighet i teksten til artikkel 1. Tegnene som brukes om samvittighet på kinesisk og japansk er sammensatt av tegnet for *menneske* og *to*. Betydningen blir dermed *to-menneske-bevissthet*, *medmenneske-bevissthet*, eller *sympati*.¹⁷³ Når ordet *consciousness* på engelsk ble brukt for å uttrykke det kinesiske forslaget, ser vi et tydelig eksempel på at semiotikk kan forsvare sin plass innen kulturstudiene. Ord (eller *tegn*¹⁷⁴) gir bestemte kulturavhengige assosiasjoner, og mange som leser den første artikkelen, ser for seg det vestlige begrepsinnholdet av ordet *consciousness*. Selv om den kinesiske og japanske forståelsen av samvittighet overlapper med den vestlige, er det også stor forskjell i begrepsinnholdet. I Vesten forstås samvittighet mer som en indre moralsk ”radar” som gir beskjed om hva som er rett og feil, gjerne i forhold til en transcendent gitt lov.

Dette spiller inn når vi skal intervjuer mennesker med et annet språk. Valg av ord når vi oversetter er avgjørende for hva de oppfatter (Peirce’s *interpretant*¹⁷⁵). Det er ikke alltid mulig å oversette en kulturs begrepsinnhold til et annet språk.

Når mine informanter ble spurt om begrepet samvittighet, var det spor av både vestlig og asiatisk forståelse av begrepet. Informant 6 gav tydelig uttrykk for at han oppfattet *consciousness* på en vestlig måte. Han sa: ”Født med samvittighet krever vestlig *prime mover*, det passer ikke i japansk monisme. I følge shintoismen er det viktigste å gjennom ivrig tilbedelse nærme seg Gud, ikke å følge gudgitte bud.” Han er relativt flink i engelsk og forholdt seg til den engelske versjonen av artikkel 1. Hadde han blitt forelagt det japanske tegnet *to-menneske-bevissthet*, er det ikke umulig at reaksjonen hadde blitt en annen.

¹⁷³ Lindholm 1992, 33

¹⁷⁴ Drønen 2009

¹⁷⁵ Burch 2009

Informant 7s svar kan passe med både asiatisk og vestlig forståelse av samvittighet. Han sa: ”Samvittighet er viktig fordi vi lever i samfunn”.

Informant 8s svar kan tyde på at han har en asiatisk forståelse. Japanernes reaksjon etter jordskjelvkatastrofen i 1995 gjorde at han oppdaget at japanere har samvittighet. Over en million frivillige stilte opp for å hjelpe til, flere ”Non-Profit Organizations” (NPO’s) så dagens lys som følge av dette. Han selv opprettet en. Dette stemmer mer med forståelsen av samvittighet som ”medmenneskebevissthet” enn ”moralsk radar”. Han forklarte også samvittighet med at mennesker er relasjonelle, og vi trenger å oppleve samvittighet eller hjerte (*kokoro*¹⁷⁶) i kommunikasjon med andre.

Det ligger mye verdensbilde og kulturelt innhold i begrepet samvittighet. Den vestlige forståelsen av samvittighet som en kristen ”radar” i hjertet som gir beskjed hvis man har gjort noe galt mot skaperens ordninger, er noe helt annet enn det øst-asiatiske innholdet *sympati* eller *medmenneskebevissthet*, selv om deler av begrepene overlapper. Japansk verdensbilde med vekt på monisme, gjør at tanken om at vi må følge budene fra skaperen som sitter i himmelen og ser ned på oss, er fremmed. Men tanken om en universell samvittighet var ikke helt fraværende blant mine informanter. Herr Niki henviste til *Otentousama*, som han beskrev som ”something great we have not seen”.¹⁷⁷ I oppveksten hadde foreldrene hans henvist til at ”Otentousama ser deg, så du må oppføre deg fint, selv om ingen andre ser deg!” Hans kone hadde opplevd det samme. Jeg fikk ikke spurt alle mine informanter om *Otentousama*, men for de to andre jeg fikk spurt, var ”han” ukjent. *Otentousama* skal være det samme som *himmelen* som Konfu’tse referer til.¹⁷⁸

Informant 9 sa: ”Samvittigheten ligger ikke i forstanden, men i følelsen av noe; å intuitivt vite forskjell på rett og feil. Vanskelig å vite om dyr har det, de har det i den forstand at de tar vare på sine barn.” Her kan man kanskje spore både vestlig og asiatisk forståelse av samvittighet. Han snakker om å kunne vite forskjell på rett og feil. Men ”å ta vare på sine barn”, ligner mer på *sympati* enn på den vestlige *radaren* i forhold til skaperens bud. Han sa også at ”med samvittighet er konfutsianistisk rangsystem bra, ellers kan det bli misbrukt.” Det ligner på det konfutsianske begrepet *dyd* som en forutsetning for god autoritet.

¹⁷⁶ *Kokoro* betyr bokstavelig hjerte, men brukes i overført betydning på samme måte som vi bruker hjerte i Norge. I samtale med Dr. Ugo Dessi, italiensk forsker på japansk shin-buddhisme, brukte han betegnelsen *heartmind* om *kokoro*. *Kokoro* har vekten på følelser og kontekst, med praktisk vekt på konfutsiansk filosofi.

¹⁷⁷ Samtale i august 2009 i Japan.

¹⁷⁸ Kilde: Herr Niki; Dr. Ugo Dessi

I gruppeintervjuet var forståelsen av samvittighet at mennesker ”kan tenke på andre og hva som er godt og dårlig”. Forståelsen av *samvittighet* og *fornuft* var det som for mine informanter kom nærmest artikkel 1s påstand om medfødtet. Informant 8 sa: ”Jeg har en følelse av at det er medfødt, men det er vel lært.” Informant 7 mente at vi ikke er født med like regler, men at de blir tilført i fra samfunnet.

Generelt kan vi altså si at mine informanters forståelse av samvittighet er en blanding av den vestlige og den asiatiske forståelsen. Det kan tyde på at de egentlig har to *skjema* for det samme ordet, det kan både bety *sympati* og *radar til å skille på godt og ondt*. Det kan man enten tolke som et tegn på japansk sosialrelativisme, godt og ondt utledes fra gruppen, altså et partikularistisk moralsyn. Godt og ondt henger altså sammen med *medmenneskebevissthet*. En alternativ tolkning er en bekreftelse av naturrettens påstand om at selv om alle mennesker er preget av sin kultur og kontekst, har vi en innebygd objektiv evne til etisk resonnement fordi vi er mennesker. Eller som bibelen sier det: ”lovens krav er skrevet i deres hjerter”.¹⁷⁹ Her passer *Otentousama* inn. Han er den overordnede, transcendent morals vokter som ”ser deg selv om ingen andre gjør det”. Mine informanters betoning av at det som skiller mennesket fra dyr er deres evne til å skille på godt og ondt, trekker i samme retning.

Oppsummering

Det er kommet fram mye ”kultur” gjennom mine intervjuer. Noe av essensen i mine informanters møte med ”det filosofiske og rasjonelle fundament som viser seg i UDHRs artikkel 1” kan oppsummeres i følgende punkter:

- De oppfatter japansk tradisjonell kultur som annerledes en vestlig.
- De vurderer den første artikkelen i UDHR og menneskerettighetene som vestlig tankegang.
- De verdsetter menneskerettighetene.
- Deres holistiske syn på naturen preger menneskesynet. De oppfatter seg selv som en del av naturen på en annen måte enn i Vesten. Spesielt blir dette synlig i møte med kristen tenkning hvor mennesket er i en særstilling i skaperverket basert på at vi er verdifulle for Gud og ”skapt i Guds bilde”. Det er større samsvar mellom japansk

¹⁷⁹ Paulus brev til Romerne

tenkning og sekulærhumanistisk syn på den måten at mennesket blir sett på som høyt utviklede dyr med etisk rasjonell sans.

- De legger større vekt på foredling og læring for å utvikle sann menneskelighet og menneskeverd. *Medfødt* var fremmed.
- *Ingroup* og *outgroup* tenkningen, sammen med *verdighet gjennom rett plass* tenkningen, og vekt på å følge manerene og ritualene, gir ikke samme støtte for UDHRs artikkel 1s påstand om at vi har verdighet og rettigheter basert på *medfødt* og forankring i menneskenaturen. Det er dekning i mine undersøkelser for å hevde at menneskets verdighet til en større grad er avhengig av *proper-place-occupancy*.
- Konfutsianismen står sterkt. Det preger deres forståelse av *frihet* og *likhet*.
 - Betingelsene for *frihet* og *likhet* hører sammen og er overlappende.
Konfutsiansistisk *proper place occupancy* setter rammene for individualismen på en annen måte enn i Vesten. De opplever seg til dels mindre frie enn de tror vestlige er, men opplever frihet til selvstendige valg innenfor de gitte rammene, når de har ”lært reglene”. Dette samsvarer med teorigjennomgangen i kapittel tre.
- Japansk kultur preges av partikularisme og sosialrelativisme. Menneskerettighetene har en klar universell profil, og forankres i faste, uforanderlige verdier, spesifikt i menneskenaturen. Japansk etikk har en mer situasjonsbetinget og relasjonsorientert forankring. Dette får også betydning når de skal forholde seg til en abstrakt, objektiv lov, slik UDHR er bygd opp.
- Menneskerettighetene tar utgangspunkt i det autonome individets frihet og eierskap til eget liv. Japansk kultur vektlegger manerer og samarbeid, innordning, lojalitet, og plikter. I Japan verdsettes avhengighet av gruppen, i Vesten det selvstendige, frie individ. I vesten oppdras barn til uavhengighet og selvstendighet, i Japan til innordning og plikt.

Passer japansk menneskesyn og verdensbilde til menneskerettighetstenkningen?

En del av menneskerettighetslitteraturen handler om å forsøke å vise at verdens ulike kulturer ikke er fremmede for menneskerettighetstenkning og at de ikke ensidig tilhører Vesten.¹⁸⁰

Mine funn peker den andre veien. Et stort flertall av mine informanter mente at menneskerettighetstenkningen var vestlig, og var fremmed i japansk kultur. Hvis menneskesynet er sentralt for utviklingen av menneskerettighetene, og japansk menneskesyn på viktige felt skiller seg fra vestlig, er en logisk følge at vi må stille spørsmålstegn ved om det får konsekvenser for ”kompabiliteten” med menneskerettighetstenkningen.

På den andre siden peker mine funn tydelig mot universell aksept av menneskerettighetene. Alle mine informanter sluttet seg til dem og mente de var gode, og et nyttig redskap i dagens verden, selv om de ikke så på egen kultur som kilde for dem.

Jeg har hevdet at et samfunn blir et produkt av sine verdier. Vi begynte oppgaven med Matlarys bekymring for hvordan det ville gå med menneskerettighetene hvis de mister sin filosofiske og rasjonelle forankring. UDHR er en selvstendig konstruert diskurs, og vi har understreket betydningen av at den var, er, og fortsatt bør være det. Samtidig argumenterte jeg for at et verdidokument som UDHR ikke ble til i et ideologisk vakuum, men ble drevet fram av personer med egne verdimeslige ståsted og ideologisk motivasjon. Jeg har lokalisert noen av de ideologiske kildene som jeg mener er sentrale forutsetninger for tilblivelsen av UDHR, og lagt vekt på vestlig naturrettsstenking med røtter i humanistisk tradisjon og kristent menneskesyn.

Hvor hører så mine funn hjemme i denne sammenhengen, og hvordan kan de bidra til forståelsen av japansk kulturs relasjon til menneskerettighetstenkningen? Hvis det stemmer at et samfunn blir et produkt av de underliggende verdier, så er en kulturs menneskesyn og verdensbilde avgjørende. Vil japansk menneskesyn underbygge menneskerettighetene, friheten, og menneskeverdet slik vi finner det i UDHR? Hva vil produktet av de japanske verdier bli?

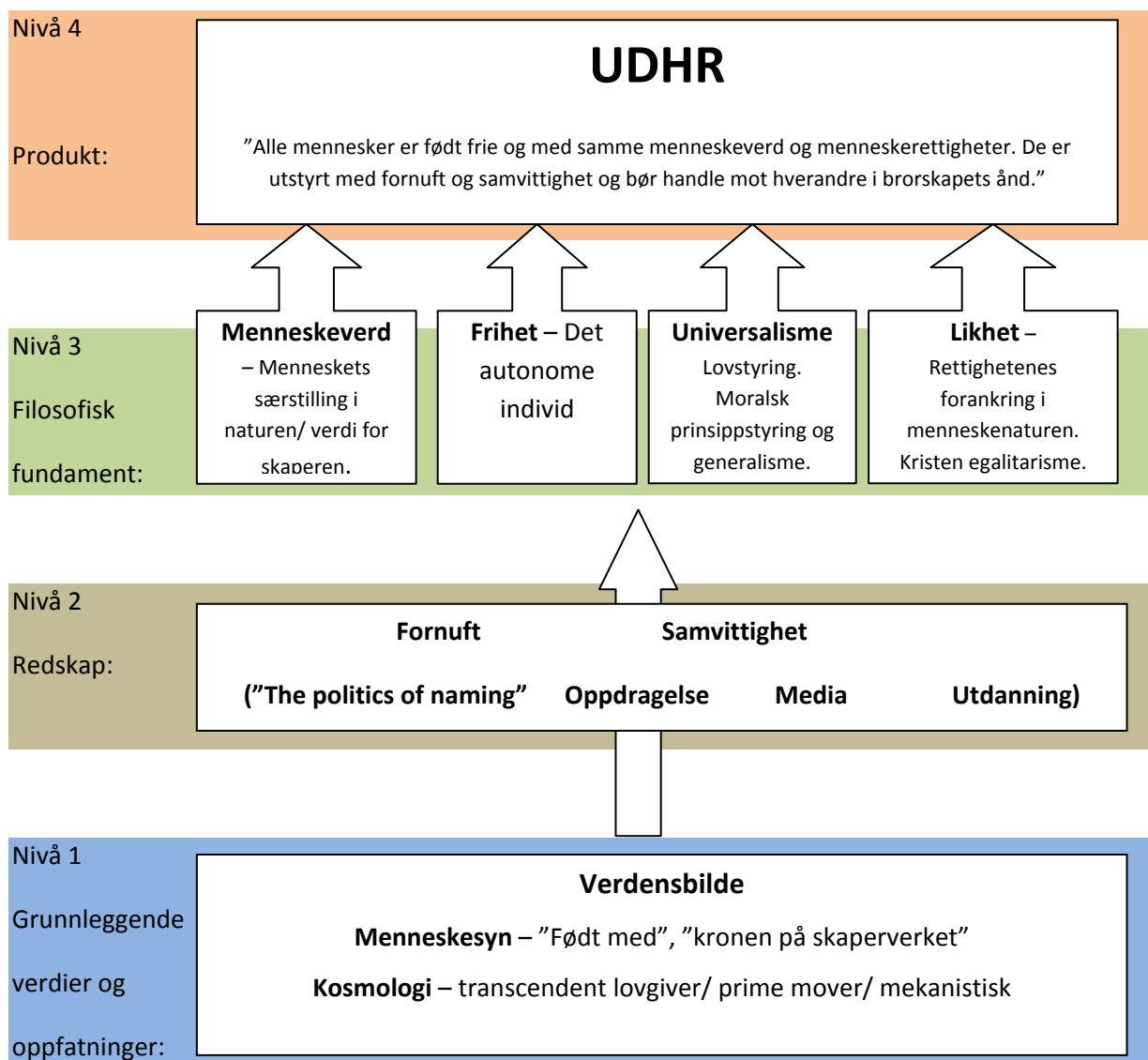
Jeg har lagd en modell som jeg håper skal hjelpe til med å sette mine funn i sammenheng med UDHRs ideologiske fundament. Et problem når man lager modeller, er at de ikke alltid dekker hele virkeligheten og alle tenkelige situasjoner. Men jeg tror den vil egne seg godt til å

¹⁸⁰ Bell 2000; DeBary 1998

kaste lys over vårt hovedfokus; japansk tenknings relasjon til UDHR, representert ved den første artikkelen. I modellen er funnene mine ”spisset”, slik de er presentert, og vektlegger ulikhetene mellom japansk kultur og UDHRs ideologiske fundament. Selv om mye av innholdet i begreper som *menneske* og *frihet* overlapper i japansk og vestlig kultur, viser mine funn viktige og avgjørende forskjeller. Innholdet er også utvalgte stikkord, og gir ikke et fullstendig bilde av mine funn.

Figur 3 - Modell for sammenhengen mellom kultur og UDHRs artikkel 1

”Det filosofiske og rasjonelle fundament som kommer fram i UDHRs artikkel 1”



Jeg har tatt utgangspunkt i påstanden at et samfunn blir et produkt av de underliggende verdier. I modellen er verdensbildenivået, med kosmologi og menneskesyn, utgangspunktet.

Jeg baserer meg på at verdensbildet har de funksjoner i et samfunn som Hieberts verdensbildemodell med de evaluative, affektive, og kognitive dimensjoner, gir uttrykk for.¹⁸¹ Kosmologien og menneskesynet er til dels svært forskjellig avhengig av om vi legger den kristne eller den sekulærhumanistiske tradisjon til grunn. Men som nevnt tidligere, må vi i denne oppgaven generalisere, og behandle dem som en enhet.

Jeg har plassert samvittighet og fornuft som *redskaper*. Vi vurderer på bakgrunn av våre grunnleggende verdier og oppfatninger, jamfør Hiebert verdensbilde modell.¹⁸² De styrende verdier i vårt verdensbilde er referansepunkter for fornuft og samvittighet. Fornuften og samvittigheten tilpasser altså de underliggende verdier til den virkelighet de skal brukes på. Verdien bearbeides i nivået *redskaper* før de får sin endelige utforming som konkrete moralske eller politiske standpunkt, spesifisert på nivå 3, som jeg har kalt *filosofisk fundament*. Jeg har også inkludert institusjoner eller personer med ”the politics of naming”,¹⁸³ utdanning, oppdragelse og media, på dette nivået, som eksempler på faktorer i et samfunn som er med på å forme det *filosofiske fundament* som de konkrete samfunnsordningene eller *produktene* (nivå 4), hviler på. Men de er ikke i fokus i vår sammenheng.

I figur 3 har jeg lagt konklusjonene i kapittel to til grunn. På en måte er det altså ikke bare det vestlige fundamentet for UDHR, men det jeg har argumentert for som de faktiske kildene til tenkningen som produserte menneskerettighetserklæringen. Den hviler på en naturrettslig forståelse av mennesket som unikt, rasjonelt vesen, kristent menneskeverd og egalitarisme, og individualisme. Den siste byggesteinen er lovstyring; etisk generalisme eller universalisme, og moralsk prinsippstyring. UDHR er bygd på denne type tenkning eller filosofisk fundament. Så kan vi spørre: Hvilket *filosofisk fundament* (nivå 3) kan utledes fra japansk *verdensbilde* (nivå 1) basert på mine funn og teori på feltet? Og hvordan vil det passe som grunnvoll for UDHR? Figur 4 kan hjelpe oss til å reflektere over det.

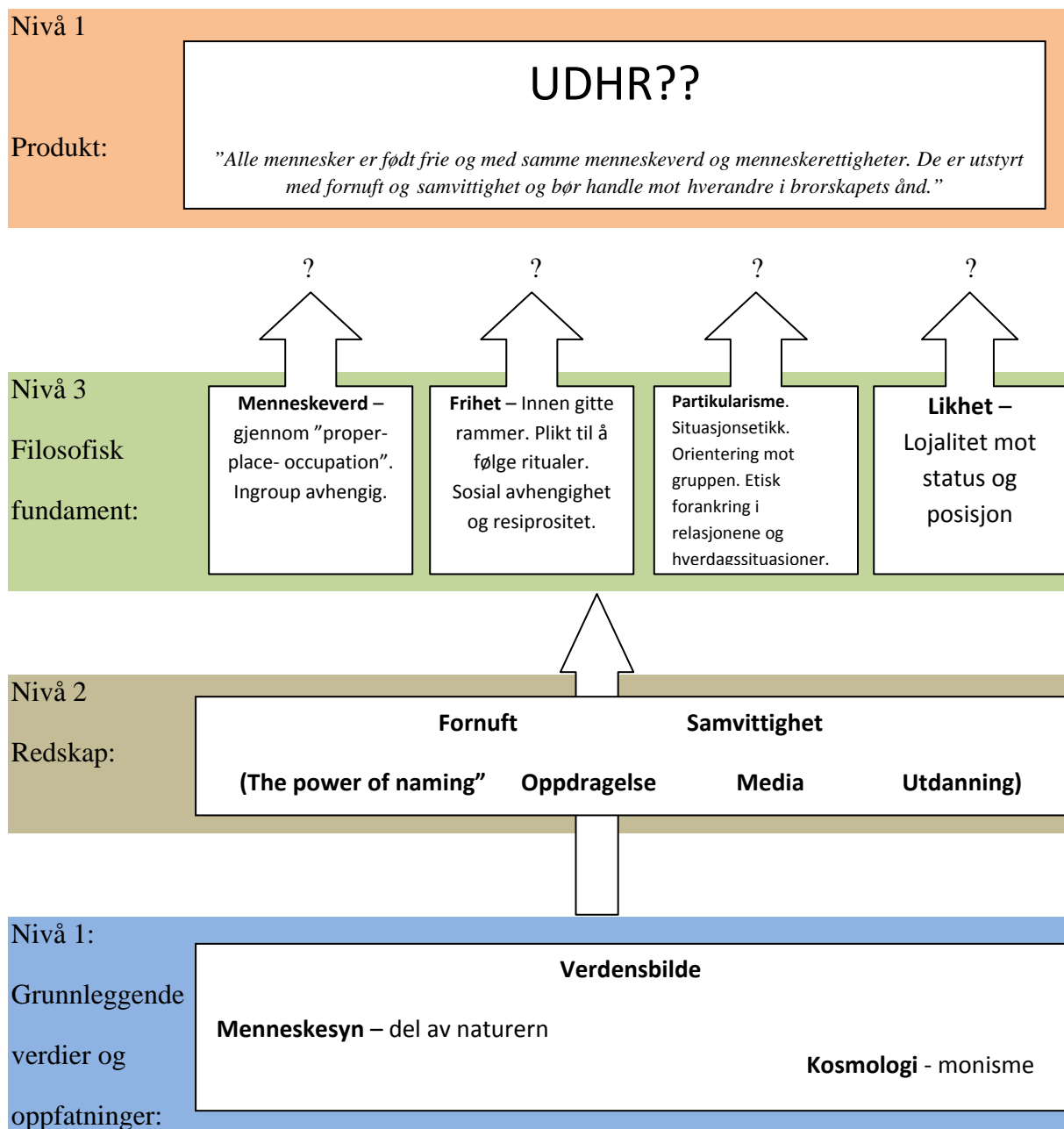
¹⁸¹ Se figur 1, side 5

¹⁸² Se figur 1, side 5

¹⁸³ “The politics of naming” er Schirato og Webbs benevnelse av den rolle de som sitter med makt har til å definere de rådende diskurser i samfunnet (Schirato og Webb 2003, 21).

Figur 4 - Modell for sammenhengen mellom kultur og UDHRs artikkel 1

Japansk kulturs relasjon til UDHR



Nivå 2, *redskaper*, er likt både i den vestlige og japanske modellen. Mine informanter mente i stor grad at mennesket har fornuft og samvittighet, selv om innholdet i begrepet samvittighet ikke alltid var identisk med det vestlige. Men også for japanerne vil verdiene i verdensbildenivået måtte passere gjennom og bearbejdes av fornuft og samvittighet.

Det er mye vi kunne brukt modellene til å dypdykke i. Men hovedpoenget med modellene er å sette verdensbildet i sammenheng med de konkrete filosofiske standpunkt på nivå tre for å kunne antyde noe om dets relasjon til tenkningen i UDHRs artikkel 1.

I forhold til fundamentet for artikkel 1, som jeg har argumentert for i kapittel to, er det klare forskjeller i forhold til japansk kultur. For det første fungerer ikke japansk menneskesyn som fundament for menneskerettighetene på samme måte som det vestlige. Menneskerettighetene forutsetter et selvstendig autonomt individ. Den japanske forståelsen av begrepet *frihet* begrenser UDHRs vektlegging av respekten for at mennesker er autonome. For det andre er *ingroup-* og *outgroup-*tenkningen, og *proper-place-occupancy*, ikke like egnet som grunnlag for å sikre menneskets rettigheter bare fordi det er et menneske, ei heller å sikre for eksempel kriminelles rettigheter. Konfutsianistisk vekt på innordning og lojalitet mot sin tilmålte posisjon i gruppen, kan også stride mot UDHRs bærende prinsipp at vi er født *like og frie*.

Teorien plasserer japansk kultur i en partikularistisk moralsk tradisjon, og betegner den som sosialrelativistisk.¹⁸⁴ Det skulle gi støtte for byggeklossen partikularisme på nivå 3. Men mine funn peker litt begge veier. For det første viser de sterke konfutsianistiske innslag. Det kan hevdes at forståelsen av samvittighet peker i partikularistisk retning, godt og ondt utledes fra de konkrete hverdagslige relasjoner og situasjoner, og er preget av den asiatiske varianten, *medmenneskebevissthet*. Samtidig fant vi en generell etisk bevissthet som ser ut til å forholde seg til en overordnet lovgiver, Otentousama. Jeg mener likevel at grunnlaget er for tynt til å hevde at japansk kultur er preget av moralsk generalisme og prinsippstyring. Ikke minst siden teorien er så tydelig på at Japan er preget av partikularisme, kan innholdet i denne byggeklossen forsvares.

Passer japansk tenkning med menneskerettighetene? Dette kan for japansk kulturs del være en litt negativ vinkling. Menneskerettighetene har høy status, og blir i mange sammenhenger brukt som målestokk på god politisk moral. Da er det ikke ønskelig å bli plassert kulturelt i motsetning til den. Svaret på dette er for Japan sin del både ja og nei. Informantene mine uttrykte klar støtte til UDHR, og det var ikke tegn til noe motvilje mot menneskerettighetstenkningen slik at det støtte mot deres moralske prinsipper eller grunnholdninger. Men som modellen 4 viser, er ikke de byggsteinene vi har lokalisert som avgjørende for at menneskerettighetene ble til, i samsvar med mine informanternes syn på japansk kultur. En konklusjon av dette kan bli at *verdens ulike kulturer og verdensbilder i ulik*

¹⁸⁴ Lebra 1976, Bellah 2000, Yasuaki 1999

grad er kompatible med menneskerettighetstenkningen slik den fremstår i UDHR, men at den har bred folkelig støtte.

Jeg har ikke grunnlag for å trekke konklusjonen at det ikke er elementer i japansk kultur som kan brukes som basis for menneskerettighetene. Men resultatene av mine intervjuer peker i retning av at japansk menneskesyn og sosialrelativismen ikke er den mest naturlige kilde til beskyttelse av individets rettigheter. Informantene mine var tydelige på at menneskerettighetene og UDHRs artikkel 1 bygger på vestlig tenkning, og at det er lite sannsynlig at japansk tradisjon og menneskesyn hadde produsert noe lignende. En av menneskerettighetenes styrker kan sies å være beskyttelsen av individet og den verdi den enkelte har. Og denne undersøkelsen har pekt mot at vestlig filosofi og kristendommen kan være mer egnet til å underbygge og produsere det vernet.

Så selv om mye er skrevet for å argumentere for at konfutsianismen og øst-asiatisk kultur samstemmer med det ideologiske grunnlaget til menneskerettighetene, må jeg konkludere med at min undersøkelse peker den andre veien.

Er Vesten best?

Et annet begrep som er sentralt i artikkel 1, er *brorskap*. Jeg valgte å fokusere på *menneske, frihet, likhet, fornuft og samvittighet*. Og det kan kanskje være symptomatisk for oss vestlige. Vi er mer opptatt av å få være frie og kreve våre rettigheter enn å bindes til andre i *brorskap*.

Yasuaki Onuma, er kritisk til en del av den vestlige menneskerettighetsdiskursen. Han er en forkjemper for menneskerettighetene, men mener at dagens vestlig dominerte menneskerettighetsdiskurs ikke er komplett. Han kritiserer en ensidig individualisme, og mener den er årsak til mange av Vestens sosiale utfordringer. Kriminalitet, rusmisbruk, og oppløsning av familier og moralske normer, mener han skyldes at Vesten går for langt i individualisme.¹⁸⁵

Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler, og Tipton, er forfattere til den amerikanske bestselgeren, *Habits of the Heart – Individualism and Commitment in American Life*.¹⁸⁶ Der er hovedpoenget noe av det samme. Forfatterne mener at man i vesten har glemt sine kristne

¹⁸⁵ Onuma 1999; Onuma 2000; Bell 2000

¹⁸⁶ Bellah 2000

røtter hvor nestekjærlighet og ansvar for sin neste er sentrale verdier. En ensidig vektlegging av individets frihet og rettigheter går på bekostning av plikter og ansvar for fellesskapet og sine medmennesker. Forfatterne hevder at de vestlige liberalistiske prinsippene historisk har blitt balansert av en kristen moral og nestekjærlighet, og at det er en nødvendig forutsetning for at de vestlige individualistiske samfunn, skal fungere. Ellers ender de i egoisme og kynisme.¹⁸⁷

I følge Janne Haaland Matlary er problemet for dagens menneskerettighetsregime postmoderne relativisme. Når man går bort fra forankringen i de verdiene som skapte menneskerettighetstenkningen, blir den et offer for makt eller den sterkestes rett til å definere innholdet i den. Også hun hevder at vesten har gått bort i fra sine røtter, og viser til at man tidligere vektla dyden og det gode mennesket som målet for all filosofi og politikk.¹⁸⁸ Både Bellah (et.al.) og Matlary som selv er vestlige, hevder at Vesten ikke mangler disse verdiene, men har mistet dem på veien. De bygger på både kristen og aristotelisk tradisjon, og henviser til *dyden og nestekjærligheten*.¹⁸⁹

Det kan være nyttig å anvende Oplers begreper *themes* og *counterthemes* på det globale samfunn. Opler så for seg at et hvert samfunn har dominerende underliggende tema, men at deres utbredelse balanseres og begrenses av et *countertheme*. I denne sammenhengen vil det dominerende tema i vårt globale menneskerettighetsdominerte verdenssamfunn være at individet med sin frihet, rettigheter, og verdighet, er i sentrum. Men det spørres om ikke et *countertheme* av omsorg, ansvar, og plikt for våre medmenneskers beste, kan være et viktig korreks til dagens rådende diskurs. En for ensidig liberalisme kan ha tatt bort noen av fellesskapsverdiene som også er viktige for at hverdagen skal bli god for verdens borgere. Det er bra at vi har økonomiske, sosiale og kulturelle rettigheter, men velferdsstaten kan aldri erstatte behovet for omsorgsfulle medmennesker og sosiale nettverk. Japansk og østasiatisk fellesskapstenkning kan kanskje balansere den globale diskursen, slik at det blir større vekt på plikter, og ikke bare rettigheter. Japanere har generelt et større fokus på at hele gruppen skal frem og lykkes i forhold til vestlig fokus på individuell suksess.¹⁹⁰ Høflig og hensynsfull behandling av medmennesker er kanskje også noe vesten kan lære av Japan? Tilsidesettelse av egne ønsker for å ta hensyn til andre, er noe japanere blir trent i på en annen måte enn oss vestlige. Konfutsiansk etikk med vektlegging av harmoni i relasjoner, trekkes ofte fram som

¹⁸⁷ Bellah et. al. 2008

¹⁸⁸ Matlary 2007; Nyeng 1999, 63

¹⁸⁹ Bellah 2000; Matlary 2007

¹⁹⁰ Yum 1997, 66

egnet til å produsere kompromissløsninger, det vises blant annet av hvordan japanerne tolererer og blander ulike religioner, og ikke har problemer med å la dem eksistere side ved side. De klarer å tenke både og. I følge vestlig prinsippstyring, kan det virke ulogisk. Ved å balansere den rådende diskurs med mer av noen av disse verdiene, vil menneskerettighetsdiskursen også kunne bli et mer felles globalt produkt. De økonomiske, kulturelle, og sosiale rettigheter har mer av disse verdiene innbakt.

Vesten har mange ganger vært svært naive i sin streben etter å spre menneskerettigheter, demokrati, og rettstatstenkning. Bistand knyttes opp mot garantier om demokratiske reformer og innføring av menneskerettighetene. Men Iraks eller Afghanistans menneskesyn forandres ikke selv om Vesten kommer og setter inn et nytt styre. Russernes tilsynelatende lengsel etter den sterke mann forandres ikke selv om tsaren, Krutsojov, eller muren faller. UDHR tenkning har utviklet seg over mange år i Vest-Europa, og er blitt en del av de kulturelle grunnverdier og oppfatninger. Befolkningen er sosialisert inn i den, og menneskesynet, som er en forutsetning for det, er en del av verdensbildet.

All vurdering gjøres ut fra et gitt sett av verdier. Min hensikt er ikke å bedømme japansk kulturs moralske standard, men sammenligne den med den antatte ideologiske grunnlag for UDHRs artikkel 1. Undersøkelsen min har avdekket en del ulikheter i grunnlagstenkningen, og jeg konkluderer langt på vei med at japansk menneskesyn, kultur, og verdensbilde i liten grad samsvarer med den tenkning og filosofi som brakte fram menneskerettighetene, og er lite egnet til å være drivkraft til eller å produsere menneskerettighetsdokumentet i sin nåværende form. Modell tre og fire får dette fram på en oversiktlig måte.

Det betyr ikke at jeg dermed dømmer japansk kultur for å være moralsk mindreverdige enn vestlig. Vesten har historisk vært den kulturkrets hvor menneskerettighetstenkningen slik vi kjenner den, utviklet seg. Men samtidig kan det hevdes at den individualistiske frihetsvektleggingen som har vært en forutsetning for dens fremvekst, også kan ha produsert negative samfunnsmessige konsekvenser. Japansk sosialrelativisme kan ha elementer som kan kompensere for vestlig filosofi på disse områdene.

AVSLUTNING

Naturrettstenkningen gjør krav på å være universell og gjelde alle mennesker, uavhengig av kulturell bakgrunn. Men det er lite som tyder på at vi kan få alle jordens folk til enige om et ideologisk fundament for menneskerettighetene. Naturrettstenkning har muligheten i seg til å begrunnes ut fra alle de store etiske og religiøse tradisjoner. Ikke minst gjelder det Donnellys *light-versjon*.¹⁹¹ Mine funn peker mot at det også i Japan finnes en allmennmenneskelig støtte for menneskerettighetstenkningen som godt kan tas til inntekt for en naturrett.

En konklusjon jeg har trukket ut fra mine undersøkelser, er hvor viktig verdensbildet, menneskesynet, og grunnoppfatningene er for tenkningen rundt menneskerettighetene i en kultur. Menneskeverd og menneskerettigheter er ikke noe som blir en del av en kultur fordi lovverket forandres. Japansk monisme og polyteisme får direkte betydning for menneskesynet, og dermed forankringen av menneskets rettigheter. Betydningen av konfutsianistisk *proper place* og *ingroup - outgroup* tenkning, likeså. Selv om Japan har kommet langt i modernisering, er en viktig aktør i det globale samspill, og har en grunnlov som er sterkt preget av UDHR tenkning, så er de dype japanske grunnoppfatningene fortsatt styrende for deres tenkning om hva et menneske er, og dermed også for deres forhold til menneskerettighetstenkningen.

Verdensbildeteorien tilskriver de grunnleggende oppfatninger og verdier i en kultur stor rolle i utformingen av den enkeltes preferanser og valg. Jeg har hevdet at de grunnleggende verdier i et samfunn er avgjørende for hvordan dagliglivet blir. Jeg har lokalisert ulikheter i verdensbilde og grunnverdier i mellom vesten og Japan. I stor grad har undersøkelsen min vist at for det første; grunnverdiene er ulike, og to; det får utslag for deres forståelse av menneskerettighetene.

Spørsmålet om menneskerettighetenes universelle gyldighet og forhold til verdens ulike kulturer, er ikke enkelt å gi tydelige svar på. Siden de dype, underliggende verdiene, ofte preget av religion, er så styrende, og preges av sterk personlig lojalitet og affekt, vil nok uenighet fortsatt være en del av den politiske agenda. Men UDHR er unik i den grad den har klart å samle global støtte. Så min konklusjon om at det både er viktig å beholde UDHR som

¹⁹¹ Donnelly 2010

selvstendig diskurs, uavhengig av ideologisk forankring og eierskap, og min vektlegging av at den fortsatt er avhengig av de kildene som skapte den, er ikke lett å kombinere.

Denne undersøkelsen har pekt mot at ”det filosofiske og rasjonelle fundament som kommer fram i UDHRs artikkel 1”, og japanske verdier, er forskjellige, og at de fungerer ulikt som basis for den 1. artikkelen (jamfør figur 3 og 4). Hvis et samfunn blir et produkt av de underliggende verdier, blir det viktig hvilke verdier UDHR er forankret i. Paradokset er at selv om vi skulle konkludere med at menneskesyn og verdier er nødvendige garantister for UDHR, så vil den globale oppslutningen trolig forvitte om de ensidig skulle bli koblet til en konkret etisk tradisjon. Det som kan tale for menneskerettighetenes fortsatte innflytelse i verden, og gi håp om at de holdes relativt uendrede, er for det første at de har blitt skrevet ned og har blitt etablert som en autoritativ diskurs. For det andre at den første artikkel og forordene postulerer så tydelig det menneskesynet som menneskerettighetene forutsetter. Det tredje er deres tilsynelatende brede støtte på grasrotplan. Disse faktorer kan kanskje hindre at menneskerettighetene i framtiden bare blir ”et omskiftelig meningsfelleskap som gang på gang etableres og forandres når menneskerettighetsrådet gjør noe sammen...”, og forhåpentligvis forhindre at *Might Becomes Human Right*.

LITERATURLISTE

Bauer, Joanne R. og Bell, Daniel A. (ed.) (1999). *The East Asian Challenge for Human Rights*. New York. Cambridge University Press

Bell, Daniel A. (2000) *When East Meets West*. New Jersey. Princeton University Press

Bellah, Robert N. (2003). *Imagining Japan – The Japanese Tradition and its Modern Interpretation*. Los Angeles, University of California Press

Bellah, Robert N. (1985). *Tokugawa Religion – The Cultural Roots of Modern Japan*. New York. The Free Press

Bergem, Knut V., Gunnar M. Ekeløve-Slydal, Beate Ekeløve-Slydal (red) (2009) *Menneskerettigheter – En innføring*. Oslo. Humanist Forlag

Brown, Chris (2007). Liberalism and the Globalization of Ethics. I: Sullivan, W. M. and Kymlicka, W. (ed.) (2007): *The Globalization of Ethics*. New York. Cambridge University Press

Bruun, O. (1996). Kina. I: Howell, S. og M. Melhus (red.). *Fjern og nær. Sosialantropologiske perspektiver på verdens samfunn og kulturer*. 2. utg. Oslo. Ad Notam

Ching, J. (1993). *Chinese Religions*. London. MacMillian Press.

Dahl, Øyvind (1989). Misjonærer og u-hjelpere i møte med kulturen. I: Eriksen, Thomas Hylland (red.). *Hvor mange hvite elefanter? Kulturdimensjonen i bistandsarbeidet*. Ad Notam. Gyldendal

Dahl, Øyvind (2001). *Møter mellom mennesker – interkulturell kommunikasjon* Oslo, Gyldendal Akademisk Forlag

- DeBary, Wm. Theodore (1998). *Asian Values and Human Rights – A Confucian communitarian perspective*. Cambridge, MA. Harvard University Press
- Donnelly, Jack (1999). Human Rights and Asian Values: a Defense of “Western” Universalism. I: Bauer, Joanne R. og Bell, Daniel A. (ed.) (1999). *The East Asian Challenge for Human Rights*. New York. Cambridge University Press
- Drønen, Tomas Sundnes (2007). *Communication, Conversion and Conservation – The Dii meet the Norwegian Missionaries Northern Cameroon 1934-60*. School of Mission and Theology Dissertation Series. Vol. 5. Stavanger. Misjonshøyskolen Forlag
- Drønen, Tomas Sundnes (2009). Intercultural Communication and Religious Change: The Dii, Norwegian Missionaries, and Ferdinand de Saussure. I: *Studia Theologica* vol. 63, 1/2009: 3-18.
- Eriksen, Thomas Hylland (2007): *Små steder, store spørsmål. Innføring i sosialantropologi*. Oslo: Universitetsforlaget
- Forente Nasjoner (1948). *FNs verdenserklæring om menneskerettigheter*
- Geertz, Clifford (1973). *The Interpretation of Culture*. New York. Basic Books
- Habermas, Jürgen (2006): *Time of Transitions*. Cambridge. Polity Press
- Hall, Edward T. (1998). The Power of Hidden Differences. In Bennett, Milton J. (ed.) (1998): *Basic concepts of Intercultural communication. Selected readings*. Yarmouth (CA). Intercultural Press.
- Hammersley, Martyn and Paul Atkinson (2006): *Feltmetodikk: Grunnlaget for feltarbeid og feltforskning*. Oslo. Ad Notam Gyldendal.
- Hiebert, P.G. (2008): *Transforming Worldviews – An Anthropological Understanding of how People Change*. Grand Rapids. Baker Academic

Hiebert, Paul G. (1985): *Anthropological Insights for Missionaries*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House

Høstmølingen, Njål (2005). *Hva er menneskerettigheter*. Oslo. Universitetsforlaget

Jandt, Fred E. (2007). *An Introduction to Intercultural Communication – Identities in a Global Community*. Thousand Oaks. Sage Publications

Kalland, A (1996). Japan, i: Howell, Signe og Melhus, Marit (red.) *Fjern og nær – Sosialantropologiske perspektiver på verdens samfunn og kulturer*. Ad Notam

Kalland, A (2005) *Japans Historie*. Oslo: Cappelen.

Kelleher, Margaret (1996). *The Feminization of Famine: Expressions of the inexpressible?* Cork University Press

Kisala, Robert (1999). Asian Values Study: side 59-73 i *Nanzan Bulletin 23/ 1999*. Nanzan Institute for Religion and Culture, Nanzan University, Japan

Kisala, Robert (2004). International Conference on Values Research: i *Nanzan Bulletin 28/ 2004*. Nanzan Institute for Religion and Culture, Nanzan University, Japan

Kymlycka, Will. (2007). Introduction: The Globalization of Ethics. I: Sullivan, W. M. and Kymlycka, W. (ed.) (2007): *The Globalization of Ethics*. New York. Cambridge University Press

Lande, A. (1990) *Japans religionar*. Oslo. Det Norske Samlaget

Lebra, Takie Sugiyama (1976). *Japanese Patterns of Behavior*. Hawaii: University of Hawaii Press

Lindholm, Tore (1992). Article 1. I Eide m. fl. (ed.) (1992) *The Universal Declaration of Human Rights - A Commentary*. Oslo. Scandinavian University Press

- Madsen, Richard (2007). Confucianism: Ethical Uniformity and Diversity. I: Sullivan, W. M. and Kymlincka, W. (ed.) (2007): *The Globalization of Ethics*. New York. Cambridge University Press
- Malik, Kenan (2006): *Den farlige respekten*. Gjestekommentar i Bergens Tidende 22. september 2006, s. 3
- Matlary, Janne Haaland (2007): *When Might Becomes Human Right – Essays on Democracy and the Crisis of Rationality*, Herefordshire. Gracewing
- Mead, Georg H. (1976) *Medvetandet, jaget og samhället - från socialbehavioristisk ståndpunkt* Argos Förlag AS, Kalmar
- McGuire, Meredith B. (2002). *Religion – The Social Context 5th ed.* Wadsworth Publishing Company, Belmont CA
- Murphy, Mark C. (2007). Natural Law, Common Morality and Particularity. I : Sullivan, W. M. and Kymlincka, W. (ed.) (2007): *The Globalization of Ethics*. New York. Cambridge University Press
- Nosco, Peter (2007). Buddhism and the Globalization of Ethics. I: Sullivan, W. M. and Kymlincka, W. (ed.) (2007): *The Globalization of Ethics*. New York. Cambridge University Press
- Nyeng, Frode (1999): *Etiske teorier – En systematisk fremstilling av syv etiske teoriretninger*. Bergen. Fagbokforlaget
- Opler, Morris Edward (1945). *Themes as Dynamic Forces in Culture*. I: The American Journal of Sociology, Vol. 51, November 1945, No. 3
- Piaget, Jean (2000). *Barnets psykiske utvikling*. København. Hans Reitzels Forlag

- Samnøy, Å. (1999). The Origins of the Universal Declaration of Human Rights. In Alfredsson, G. and Eide, A. (eds.): *The Universal Declaration of Human Rights: A Common Standard of Achievement*. The Hague, Boston and London: Martinus Nijhoff Publishers
- Samovar, Larry A., Richard E. Porter, Edwin R. McDaniel (6th. Ed.) (2007). *Communication Between Cultures*. Belmont. Thomson Wadsworth
- Scherer, James A./Bevans, Stephen B. (red.) (1999): *New directions in mission and evangelization. Vol 3: Faith and culture*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books. pp.1-174, 185-195.
- Strand, Svein Erik (2003): *Perceptions of the Afterlife Among Some Japanese Evangelicals: A Study of Contrasting Worldviews*. Deerfield, Illinois. Trinity International University
- Sullivan, William M. (2007). Ethical Universalism and Particularism: A comparison of outlooks. I: Sullivan, W. M. and Kymlicka, W. (ed.) (2007): *The Globalization of Ethics*. New York. Cambridge University Press
- Talbott, W. J. (2007). *Which Rights Should Be Universal?* Oxford. Oxford University Press
- Varley, Paul (2000) *Japanese Culture* (4th. Ed.). Honolulu. University of Hawai'i Press
- Yasuaki, Onuma (1999). Toward an Intercivilizational Human Rights Regime. In: Bauer, Joanne R. and Daniel A. Bell (Ed.) (1999) *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Yasuaki, O. (2000). In Quest of Intercivilizational Human Rights: Universal vs. Relative Human Rights Viewed from an Asian Perspective. *Asia Pacific Journal of Human Rights and the Law*, Vol. 1, Nr. 1

Yum, June Ock (1997) *The Impact of Confucianism on Interpersonal Relationships and Communication Patterns in East Asia. I: Samovar, Larry A & Richard E. Porter. Intercultural Communication – A reader.* Belmont, California. Wadsworth

Aase, T. H. (1997). Tolkning av kategorier. Observasjon, begrep og kategori. I Fossåskaret, E., Fuglestad, O. L. og Aase, T. H. (red.): *Metodisk feltarbeid. Produksjon og tolkning av kvalitative data.* Oslo: Universitetsforlaget.

Hentet fra internett:

Burch, Robert (2009). Charles Sanders Peirce. Stanford Encyclopedia of Philosophy.

<http://plato.stanford.edu/entries/peirce/>

Hentet ut 20. Mai 2010

Dancy, Jonathan (2009). *Moral Particularism.* Stanford Encyclopedia of Philosophy.

<http://plato.stanford.edu/entries/moral-particularism/>

Hentet 5. Mai 2010

Donnelly, Jack (2010). *Human Rights and the dialogue among civilizations.* Denver Universitys hjemmesider. (Er usikker på når den er skrevet, så jeg har ført opp 2010).

<http://mysite.du.edu/~jdonnell/papers/dialogue.pdf>

Hentet ut 20 februar 2010

Mallon, Ron (2008): *Naturalistic Approaches to Social Construction.* Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/social-construction-naturalistic/>

Hentet ut 18. mai 2010

Mutua, Makau(2010) *Change in the Human Rights Universe. I: Harvard Human Rights Journal* , Vol. 20, 2007 Twentieth Anniversary Reflections.

<http://www.law.harvard.edu/students/orgs/hrj/iss20/mutua.pdf>

Hentet ut 17. mai 2010

U.S. Department of State (2008): *Celebrating 60 years of Human Rights*. U.S.

DEPARTMENT OF STATE. November 2008, Vol. 13, No. 11

<http://www.america.gov/publications/ejournals.html>

Hentet ut 14. april 2010

Upublisert material:

Jørgensen, Trond (2008). *Et blikk på noen norske Japanmisjonærens kulturtilpasning*. En oppgave i Interkulturell Forståelse (IKF 103) på Norsk Lærerakademi i Bergen, våren 2008.