

# IKKE-RELATIVE DYDER

av Sven Trygve Haabeth

»All human beings seek not the way of their ancestors, but the good.  
(Aristoteles, Politikken, 1269a3-4)

I denne artikkelen skal jeg forsøke å ta tak i noe som kanskje er det moderne, globaliserte samfunnets største utfordring for dydsetikken; relativismen. Jeg vil forsøke å redegjøre og argumentere for muligheten av et ikke-relativt syn på dydene og dydsetikken. Jeg tar utgangspunkt i Martha Nussbaums artikkel "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach" og også trekke noe på Aristoteles' Den Nikomakiske Etikk, for å se etter mulige argumenter og løsninger hos ham (Nussbaum 1998; Aristoteles 2002).

Først vil jeg kort redegjøre for relativismen og hva slags etisk syn en slik vinkling vil kunne innebære. Denne redegjørelsen er viktig for å kunne vise hvorfor debatten er av interesse, og hvorfor det kan være av betydning å hevde et ikke-relativt syn på dydsetikken. Deretter vil jeg ta en nærmere titt på Martha Nussbaums artikkel, og bruke hennes analyse som et springbrett for å se nærmere på potensialet for ikke-relative dyder. Her vil jeg rette fokuset mot dyden og egenskapen mot, og forsøke å vise en måte å se på denne egenskapen, som ikke vil være kultur- eller samfunnsrelativ. I konklusjonen vil jeg forsøke å se fremover og problematisere prosjektet i sin helhet.

Dydsetikken blir lett offer for relativistiske argumenter, fordi den godt kan sies å basere seg på idealer for menneskelig karakter og handlingsmåter; slik sett blir dydsetikken relativ, om en hevder at idealene for menneskelig handling og karakter forandrer seg fra samfunn til samfunn, gjennom tidene og fra individ til individ.

I etikken har en lett etter rasjonelle argumenter for allmenne normer og regler, som skal gjelde uavhengig av kultur og samfunn, fordi fornuften krever det. Blant de fremste moralfilosofene i denne retningen kan Immanuel Kant, med moralloven og det kategoriske imperativ, nevnes. Mange vil hevde at dette sporet blir forlatt i moderne dydsetikk, da en ikke lenger søker én enkelt norm for det å leve godt, men baserer seg på normer med lokalt opphav og praksis (Nussbaum 1998:2).

Et generelt mål for etikken er ønsket om å kunne skille mellom rett og galt, og mellom det gode og det onde (eller slette), gjennom fornuftsbaserte argumenter, uten å bli avspist med argumenter som "slik og slik gjør vi det bare i vår kultur og dermed er det greit". Et relativistisk syn vil i verste fall kunne ende opp med at alt er greit, og dermed frarøve oss muligheten til å kritisere, eller fordømme handlinger på et etisk-rasjonelt grunnlag.

En annen måte å se relativismeproblematikken på er at mangelen på felles verdier, og målestokker gjør at enhver tverrkulturell etisk diskusjon vil strandre på fraværet av en felles plattform.

Martha Nussbaum beskriver dydene som sekundære til allmennmenneskelige erfaringsfærer i artikkelen "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach". Dette synet tar utgangspunkt i Aristoteles' redegjørelse for dydene i Den Nikomakiske Etikk. Nussbaum refererer til Aristoteles' innledende redegjørelse i bok II, kapittel 7 og til konkrete passasjer i den mer utdypende redegjørelsen for dydene (5, N6).

Ifølge Nussbaum redegjør Aristoteles for dydene ved å i hvert enkelt tilfelle isolere en menneskelig erfaringsfære, som vil være tilstede i mer eller mindre alle menneskelige

liv, og i forhold til hvilke mer eller mindre alle mennesker vil måtte ta visse valg i stedet for andre (5). Disse sfærene oppfattes av Nussbaum som universelle og allmenmenneskelige (7). Altså slik at disse sfærene er område for alle menneskers erfaring. Derefter stadfestes dydene som det å velge å handle riktig i forhold til de konkrete sfærene.

Dette åpner for at Nussbaum kan hevde at det ikke er mulig for relativisten å si at enkelte samfunn og kulturer ikke inneholder noe som korresponderer med den enkelte dyd. Det vil da heller ikke kunne være slik at det er åpent for hvorvidt en enkelt person trenger å inkludere en gitt dyd i sitt liv, annet enn gjennom å dyrke frem den korresponderende mangelen i stedet (7).

Nussbaum finner de følgende ulike erfaringssfærene hos Aristoteles, med korresponderende dyder (5f):

1. Frykt for betydningsfull skade, spesielt død, med den korresponderende dyden mot; 2. Kroppslige appetitter og tilhørende nytelser – måtehold; 3. Fordeling av begrensede ressurser – rettferdighet; 4. Håndtering av ens personlige eiendom, i forhold til andre – gavmildhet; 5. Håndtering av ens personlige eiendom, i forhold til gjestfrihet - utvidet gjestfrihet; 6. Holdninger og handlinger i forhold til ens eget verd – sjelsstorhet; 7. Holdning til fornærmelser og skader – temperamentsmildhet; 8. Assosiasjon og samvær og fellesskap av ord og handlinger, a. sannhet i tale – ærlighet; b. sosial assosiasjon av en leken karakter - lett ynde; c. sosial assosiasjon mer generelt - navnløs, men er en slags vennskaplighet; 9. Holdning til andres gode eller dårlige skjebne - rett skjønn; 10. Intellektuelt liv - de ulike intellektuelle dydene; 11. Planlegging av ens liv og oppførsel - praktisk fornuft.

Nussbaum hevder at alle mennesker har et forhold til disse sfærene: alle mennesker forholder seg til frykten for sin egen død, ens kroppslige appetitter, det å tale sant et cetera (7). Dydene settes opp som navn på hva det nå enn er som er den riktige måten å forholde seg til disse sfærene på. Hun kaller dette en tynn eller nominell definisjon på dyd. Nussbaum lar det i utgangspunktet stå åpent hva som er den riktige måten å forholde seg til de ulike sfærene på, altså hva dydene inneholder, men stadfester at en ikke kommer unna disse dydene og at deres innhold er område for rasjonell diskurs.

En av dydene som ofte blir utsatt for angrep fra relativister er dyden storsjelethet eller megalopsuchia. Denne dyden impliserer allerede i sitt navn et mer gresk enn universelt syn. Som en kontrast trekkes gjerne den typisk kristne dyden ydmykhet (11) frem. Dog er begge disse dydene eksempler på hva en mener er den riktige måten å forholde seg til sitt eget verd på, de er derfor snarere konkurrerende syn på hva som er sekundært til er-

faringsssfæren. Nussbaum sier om dette at dette ikke viser at dyden er relativ, men at en kanskje burde funnet et mer nøytralt navn på dyden. Allikevel peker dette mot en mulig innvending; at det å ha et spesifikt rammeverk og område ikke må innebære at det kun finnes et svar. Nussbaum svarer på dette med å si at en ikke nødvendigvis må hevde at det kun finnes ett enkelt svar i alle tilfeller siden svaret kan være en disjunksjon. Videre hevder hun at en gjennom diskurs og debatt bør kunne eliminere noen standpunkter, samt at eventuelle gjensående ulike syn forhåpentligvis kan subsumeres i en generell modell (20).

Å gå inn på en stor diskusjon om storsjelethet og ydmykhet blir et for stort prosjekt for denne artikkelen, men jeg vil allikevel nevne noen poenger og tanker som kanskje er egnet til å føre disse to nærmere hverandre. Først må det kunne sies at hovedtanken i den kristne ydmykhetstanken er ydmykhet overfor Gud og det guddommelige.

Ordboksforklaringen på ordet ydmykhet er:

- 1) beskjedenhet, saktmodighet, underdanighet;
- 2) rel: fromhet, erkjennelse av synd og egen ringhet.

Den katolske katekisme (1450) knytter også ydmykhet opp mot syndsbekjennelse, anger og bot: "Boten krever av synderen at han med glede godtar alt det som inngår i den: i hjertet anger, i munnen bekjennelse, i væremåte full ydmykhet og helsebringende bot."

Videre knyttes synden, og dermed ydmykhet opp til Gud og Hans tilgivelse (1440;1850);

Synd er i første rekke å såre Gud, å bryte fellesskapet med Ham. Samtidig skader den fellesskapet med Kirken. Slik har det seg at omvendelse fører med seg Guds tilgivelse og forsoning med Kirken, noe botens og forsoningens sakrament uttrykker og fullbyrder liturgisk.

Tanken om ydmykhet ovenfor det guddommelige finner vi igjen hos grekerne i begrepet Hybris, og den bør kunne forstås dit hen at en ikke skal forsøke å gjøre seg selv til gud. Videre bør man nok også se på verdibegrepet i henholdsvis den klassiske greske og den kristne tradisjonen, og finne frem til et felles verdibegrep, som man kan forholde seg til når man skal diskutere forholdet til eget verd. Her står tradisjonene i kontrast til hverandre; mens den klassiske greske bruker egenverdi (Intrinsic) - et verdibegrep som er individrelativt og måles etter dyd; bruker den kristne tradisjonen, i hvert fall i moderne tid, begrepet iboende verdi (Inherent) - en flat verdi som tilskrives alle, da vi alle er like i Guds øyne. En nærmere forklaring av disse begrepene, og felles forståelse for de ulike måtene å tenke på, kan kanskje bidra til en tilnærming av synene. Kanskje er ikke tradisjonene så langt fra hverandre, som noen gjerne vil ha det til.

Nussbaum viser også til at lokale tradisjoner og praksiser kan ses på som videre spesifiseringer av den generelle modellen, slik at dyden er kontekstsensitiv. Her er det også viktig å nevne at den Aristoteliske dydsetikkens hensyn til partikularia ikke gjør denne relativ, men på mange måter allikevel tilfredstiller relativistens innvendinger (Nussbaum 1998:20ff). Det vil altså si at den dydige vil kunne tilpasse seg ulike situasjoner og tradisjoner, uten dermed å bryte med det rette.

Dydene og det rette er områder for rasjonell diskurs, og svært få vil faktisk kunne inneha en rent relativistisk holdning, altså en holdning som innebærer at det ikke finnes enkelt svar, og at alle svar og løsninger er like gode. En slik holdning er vel strengt tatt forbeholdt filosofer. Eksempelvis kan vi tenke oss en muslim, som, når denne er utrustet med en holdning om at skamfering av kvinner er bra eller godt, neppe vil gjemme seg bak at det er hans tradisjon når han blir bedt om å legitimere holdningen. Snarere vil han hevde at dette er det gode eller edle, og at tradisjonen er tuftet på det rette.

Noen vil kanskje si at diskusjonen allikevel strander her, da mangelen på en felles plattform gjør en diskusjon om det rette til en umulighet. Ved å forsøke å isolere allmennmenneskelige erfaringssfærer kan vi allikevel kanskje fortsette diskusjonen, ved å sette våre felles erfaringer og erfaringsmuligheter til grunn for den etiske diskurs.

En annen sentral innvending, som Nussbaum selv trekker frem, er hvorvidt de ulike sfærene faktisk er allmennmenneskelige (17,30). Det åpenbare eksempelet her, er at vi kan forestille oss et menneskelig, eiendomsløst samfunn, slik som i det marxistiske samfunnet. Det vil videre kunne hevdes at i et slikt samfunn vil det ikke være behov for dyder som gavmildhet, da erfaringssfæren ikke eksisterer. Vi kan i og for seg la det stå åpent hvorvidt disse dydene skal være med på den endelige listen over dyder, da det ikke er lett å gi noe entydig svar på en slik innvending (30f). Allikevel kan vi godt ta med oss et aspekt her; en kan godt tenke seg at det eiendomsløse samfunn må basere seg på nettopp gavmildhet, da det eiendomsløse samfunn må basere seg på at alt skal deles. Det burde også

kanskje nevnes at selv om materiell eiendom ikke finnes i et slikt samfunn, bør vi vel kunne tenke oss at intellektuell eiendom fremdeles vil være område for gavmildhet, og at å bidra til fellesskapet også fordrer gavmildhet av egen arbeidskraft og vilje.

Det er dog viktig å presisere at selv om kanskje noen erfaringssfærer bør tas bort, og andre kanskje legges til, sår ikke det i seg selv tvil om at det finnes allmennmenneskelige erfaringssfærer. Som Nussbaum bemerker bør vi ta utgangspunkt i våre omstendigheter og unngå å beskrive det gode for et annet vesen enn mennesket. Ved å fjerne noen av disse sfærene vil vi kanskje ende opp med noe ikke-menneskelig. For eksempel bør det kunne sies, og med rimelighet kunne antas, at vår dødelighet er en definerende egenskap for mennesker, og at et liv uten dødelighet ikke kan regnes som menneskelig (30).



”It is by virtue of their withstanding what is painful, then, as has been said, that people are called courageous” (Aristoteles, EN1117a33-34)

I denne delen av artikkelen vil jeg forsøke å gå et skritt videre fra artikkelen til Nussbaum, og jeg vil her forsøke å vise en forståelse av dyden mot som en ikke-relativ egenskap. Jeg vil her bruke et todelt dydsbegrep: en

grunnegenskap, som er sekundær til erfaringssfæren; og en full dyd, som må ses i sammenheng med andre dyder og det edle. Modellen jeg fremmer for å beskrive den fulle dyden mot vil være et forsøk på å fremvise en skisse av en mulig ikke-relativ, tykk eller full definisjon av dyden mot, som kanskje kan stå som en generell og mulig universell beskrivelse av dyden mot (7).

Som sitatet fra Den Nikomakiske Etikk (som ble gjengitt over) viser, så er det for Aristoteles slik at mot og det å være modig gjerne kan defineres ut fra ens evne til å motstå smerte og ens evne til å motstå frykt for smerte og død. Nussbaum etablerer at mot må anses som sekundært til den allmennmenneskelige erfaringssfæren som dreier seg om opplevelsen av frykt for betydningsfull skade, smerte og død. For å konstatere dette nærmere vil jeg si at det må være en rimelig antagelse at alle mennesker på et el-

ler annet tidspunkt i sitt liv må forholde seg til muligheten for å bli påført smerte og det å dø. Dyden mot defineres som den riktige måten å forholde seg til denne sfæren på.

På dette punktet i artikkelen vil jeg skille ut en slags basisegenskap, mot. Denne egenskapen kan illustreres ved å vise til Aristoteles' lære om middelveien. Egenskapen kan således vises gjennom at den er middelveien mellom dumdristighet og feighet. Den modige har ikke en overdreven fryktfølelse. Han har heller ikke en total mangel på fryktfølelse; han føler frykt, men forholder seg riktig til den og holder seg i middelveien mellom de to ytterpunktene.

Den modige kan videre beskrives som en skikkelse som stålsetter seg i møte med smerte og døden. Han flykter ikke, men står fast selv om han risikerer døden, ikke fordi han mangler frykt, men fordi han setter noe høyere enn sitt eget liv, eller fordi han tøyler sin frykt for å oppnå noe annet.

En slik skikkelse, som besitter basisegenskapen mot, kan gjenkjennes i ulike kulturer og i ulike former, men allikevel beskrives som modig av de fleste. Leiesoldaten som risikerer sitt liv for profitt, den sorte ridderen som i eventyrene risikerer sitt liv i det ondes tjeneste, og han som risikerer sitt liv i forsvaret av sin familie, eller sitt land, er alle skikkelser som må kunne sies å være modige eller i besittelse av basisegenskapen mot.

Disse skikkelsene kan beskrives som modige, uten at de nødvendigvis samtidig er gode. En tenkt leiesoldat kan være en skikkelse som både er grådig, ubarmhjertig, urettferdig, men like fullt modig, forstått som å være i besittelse av basisegenskapen. Den sorte ridderen kan nok også beskrives som en lastefull skikkelse, selv om han kan være modig.

Aristoteles beskriver i Den Nikomakiske Etikk den modige som en som trosser frykt og risikerer livet fordi å gjøre det er edelt, eller fordi å ikke gjøre det ville være skamfullt. Det er naturlig å følge Aristoteles her og se på motivasjonen for handlingene for å finne den fullt ut modige. Jeg ønsker på dette punkt i artikkelen å skille ut og begynne skisseringen av den andre delen av dydsbegrepet, begrepet om full dyd. Å skille mellom ulike nivåer av dyd gjøres også av blant andre Burnyeat i artikkelen "Aristotle on Learning to Be Good" (Burnyeat 1980). Burnyeat opererer med et nivå av dyd, som beskrives som å vite "at" ens handlinger er riktige og gode, og et annet nivå hvor en forstår "hvorfor" ens handlinger er riktige og gode.

For å illustrere skillet mellom en basisegenskap og en full dyd kan Aristoteles' beskrivelse av evnen å være beregnende, som noe både den slette og den gode kan

ha, trekkes frem. Han sier om denne egenskapen at om målet er edelt så er egenskapen prisverdig, men om målet er dårlig, er det skruppelløshet. Videre sier han at praktisk visdom (fronesis) ikke er identisk med denne egenskapen, men at den er betinget av den.

Denne modellen lar seg løst overføre til egenskapen og dyden mot. Egenskapen kan besittes av både den slette og den gode, og det er først når motivet er edelt og godt at egenskapen nærmer seg å være full dyd. Det bør også kanskje kreves at den modige må forstå hvordan hans modige handlinger er med på å realisere det gode eller det edle. Noe som igjen innebærer at han må ha en forståelse for hva det gode eller edle er, samt at han nok må være praktisk vis (være en fronimos), slik at han kan overveie godt og riktig. En slik beskrivelse av begrepet full dyd kan altså minne noe om Burnyeats modell for full dyd, som krever forståelse av "hvorfor" ens handlinger er gode og edle. Jeg følger dog ikke Burnyeats modell fullt ut, da hans "at" nivå ikke dekker det samme som min basisegenskap. Jeg må også her bemerke at min presentasjon av Burnyeats todelt dydsbegrep er vel knapp, dog er det ikke ment som område for denne artikkelen å redegjøre for Burnyeats artikkel, men at artikkelen hans trekkes frem for å legitimere bruken av et todelt dydsbegrep.

Den sorte ridderen kan igjen nevnes som et eksempel som illustrerer behovet for en todeling av dydsbegrepet. Om vi nå tilskriver denne fiktive skikkelsen flere lastefulle egenskaper - som at han er sadistisk, grådig og urettferdig, løgnaktig, gjerrig, irritabel og misunnelig, en skikkelse som torturerer og dreper motivert av lyst - i hvilken grad vil det egentlig kunne være interessant å se på ham som modig, selv om han skulle tilfredstille kravene til basisegenskapen mot? Det vil være naturlig å kreve noe mer, for å kunne kalle ham fullt ut modig. Vi bør kanskje kreve av den modige at han er i besittelse av en rekke andre dyder, slik at hans handlinger ikke rammer galt for vi kan tilskrive ham full dyd.

I denne artikkelen har jeg forsøkt å komme med et bidrag til debatten om dydsetikk og relativisme. Martha Nussbaum leverer i sin artikkel "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach" et solid bidrag til denne debatten og legger et grunnlag som åpner for videre arbeid mot en ikke-relativ beskrivelse av dydene og en ikke-relativ dydsetikk.

Samtidig etterlyser hun videre arbeid, særlig i form av det hun benevner som fulle dydsdefinisjoner (1998:7). Det er en slik full definisjon jeg har forsøkt å skissere opp konturene av i denne artikkelen. Jeg mener å ha tegnet en rimelig og plausibel skisse av en ikke-relativ forståelse av dyden mot. Kanskje lar det seg gjøre å overføre denne

modellen for basisegenskapen, og den fulle dyden mot til de andre dydene, men her står det mye arbeid igjen. Muligens kan begreper som praktisk visdom, det edle og Eudaimonia brukes som overordnede størrelser som forener og definerer de ulike dydene.

For mange av dydene finnes det konkurrerende spesifiseringer og definisjoner fra ulike kulturer. Når det kommer til dette vil jeg foreslå at vi fremmer våre egne definisjoner og teorier, og følger Rosalind Hursthouses oppfordring om å: "Stick our necks out and say, in some cases, 'This person/these people/other cultures are (or

would be) in error,' and find some grounds for saying it" (Hursthouse 1997:222)

Det kan dog kanskje vise seg at å sette opp en katalog over fulle dyder, med fulle definisjoner, kan bli et svært vanskelig prosjekt, om ikke umulig. Spørsmålet bør stå åpent om hvorvidt dette er den riktige veien å gå. Dog vil jeg gjerne få hevde at jeg i denne artikkelen har fremvist en plausibel måte å tenke ikke-relativ dydsetikk på, og at jeg dermed har vist at en ikke trenger å være relativist, selv om en er tilhenger av en aristotelisk dydsetikk.

Aristoteles. 2002. *Nichomecean Ethics*, Rowe, C. and S. Broadie (trans.). Oxford.

Burnyeat, M. F. "Aristotle on Learning to be Good", i Rorty, R. (red.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley.

Rorty, R. (red). 1980. *Essays on Aristotle's ethics*. Berkeley.

Hursthouse, R.. 1997. "Virtue Theory and Abortion", i Crisp, R. and M. Slote (red). *Virtue Ethics*. Oxford.

Nussbaum, M. C.. 1998. "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach", i *Midwest Studies in Philosophy*.