

etiske perspektiver både på økonomi og biologi, og i den senere delen av forfatterskapet spiller menneskets forhold til universet en avgjørende rolle.

Zygmunt Bauman har hevdet at den moderne tendens til å forskyve det moralske ansvaret fra det konkrete individ til et byråkratisk ingenmannsstyre eller til overindividuelle institusjoner og organisasjoner kan kaste et forklarende lys over nazistenes masstryddelsesleire og forfølgelse av jødene. Det som gjorde «Holocaust» mulig, var ikke et kollektivt vannvidd, men en moderne, generaliserende rasjonalitet som hadde mistet den etiske forankring i det mellommenneskelige forhold.

Det er altså ikke slik at nærhetsetikerne vil vende blikket bort fra de sosiale og naturetiske spørsmålene. De vil tvert imot angripe disse spørsmålene fra et nærhetsetisk utgangspunkt. Også når vi skal forsøke å komme til rette med etiske spørsmål i forhold til samfunnet og naturen, må etikken forankres i vårt nære samliv med andre mennesker. Det er der vi konstitueres og blir til som mennesker, derfor er det der, og bare der vi kan lære og utvikle det etiske og moralske skjønn som kan lede oss i arbeidet med de mer omfattende spørsmålene.

Dette fører over til en annen side av nærhetsetikken som kan vise seg meget fruktbar i årene framover, og det er at nærhetsetikken har en rekke berøringsflater, ikke bare med det vi kan kalle den menneskelige livserfaring, men også med fag som pedagogikk og psykologi. Gjennom store deler av dette århundre har den filosofiske etikken hatt få berøringspunkter med disse fagene. All vekt er blitt lagt på mennesket som logisk vesen og på treningen av de logisk-analytiske evnene. Det har hatt sine fordeler, men også sin pris, ikke minst ved at andre sider ved mennesket og menneskets tenkning er kommet i bakgrunnen. Hva fag som pedagogikk og psykologi kan lære oss f.eks om dannelse og utvikling av moralske tenkning hos barn og unge har ikke påvirket etikernes logiske

analyser av de etiske argumentene, og dette har utvilsomt redusert etikkenes allmenne bruksverdi.

I dag er imidlertid etterspørselen etter en anvendbar etikk større enn noen gang, ikke minst i sammenheng med skole og utdanning. Nettopp under denne synsvinkel er det en styrke ved nærhetsetikken at den åpner for et tverrfaglig samarbeid mellom en rekke fagfolk om dannelse og utvikling av moralsk skjønn og dømmekraft. Det er ikke bare nærhetsetikken som har et slikt potensiale. Det samme kan sies om dydsetikken og det som i senere tid er blitt kalt for «omsorgsetikk», med N.Nodding og C.Gilligan som sentrale navn. Slik sett er nærhetsetikken uttrykk for et spennende og omfattende nybrudd i de senere års arbeid med etiske spørsmål.

Litteratur

- Zygmunt Bauman: *Modernity and the Holocaust*. Oxford 1989: Polity Press.
Svein Aage Christoffersen: *Handling, Person, Samfunn*. Oslo 1997: Tano.
Peter Kemp: *Lévinas*. Århus 1992: Forlaget Anis.
K.E.Løgstrup: *System og Symbol. Essays*. København 1992: Gyldendal.
K.E.Løgstrup: *Den etiske fordring*. København 1956: Gyldendal.
Arne Johan Vetlesen (red.): *Nærhetsetikk*. Oslo 1996: AdNotam Gyldendal.

**Svein Aage Christoffersen,
Professor i systematisk teologi,
Teologisk fakultet, Universitetet i Oslo,
adresse: postboks 1023, Blindern,
0315 Oslo**

Jan-Olav Henriksen:

Alasdair MacIntyre – og dydsetikkens gjenkomst

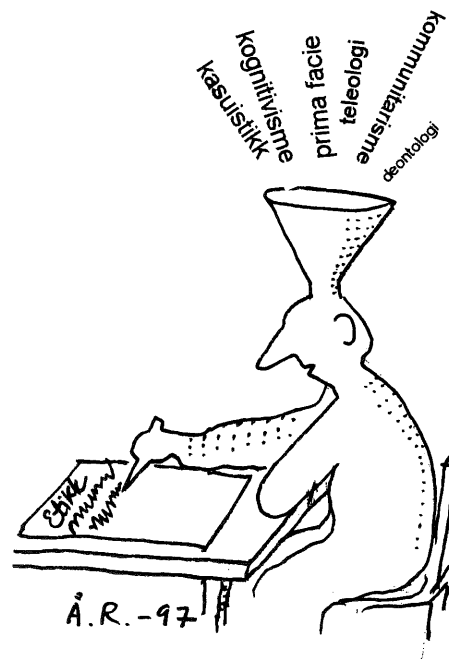
I nyere moralfilosofi har det vokst frem to retninger som har stått i nokså tydelig opposisjon til hverandre: Den ene viderefører forholdsvis bevisst arven fra Kant, og legger vekt på hvordan etiske spørsmål i moderne tid først og fremst må være knyttet til rett og rettferdighet, slik at alle menneskers rettigheter og frihet blir ivaretatt. Denne *liberale* posisjonen finner vi hos tenkere som Rawls, Habermas m.fl.. Her ligger vekten ikke så mye på innholdsmessige verdier, som på allmene normer og ønsket om å utvikle *prosedyrer* som sikrer rettferdighet. Man tar for gitt at det finnes ulike og konfliktfylte oppfatninger om hva som er det gode liv i et moderne pluralistisk samfunn, og trekker seg på mange måter vekk fra å ta stilling til innholdet i slike oppfatninger. I stedet legger man vekt på hvordan det best mulig kan sikres ordninger som regulerer forholdet mellom ulike oppfatninger, og sikrer disse sin rettmessige plass.

På den annen side har vi imidlertid en forståelse av etikk som er gått lei både av prosedyrale og formale, regelbaserte betraktninger om etikk, og av den visjon av menneske og samfunn som ligger bak den liberale oppfatningen. Sentralt her står overbevisningen om at etikk alltid er forankret i de goder som samler et fellesskap, og at det er de kvaliteter og goder dette fellesskapet har, som må danne utgangspunkt for den etiske refleksjonen. I noen tilfeller utvikles denne posisjonen også på en måte som uttrykkelig polemiserer mot forståelser av etikk som «regelanvendelse». En slik forståelse får noe mekanisk over seg, og den bidrar dessuten til at en lang rekke elementer som er

vesentlige for etikken faller utenfor blikkfeltet. Mest sentralt i denne kritikken er at den liberale posisjonen tegner et feilaktig bilde av forholdet mellom menneske og samfunn: Den underbygger en falsk individualisme, som ikke tar på alvor at individet er vevet inn i et samfunn og dermed står i et ufrakommelig forhold til andre, til roller, krav, kvaliteter og goder som er med på å forme det, og som det slett ikke kan gjøre til gjenstand for et fritt moralsk valg. Denne vekten på menneskets innvevethet i et gitt samfunn (community), har gitt denne moralfilosofiske retningen navnet kommunitarisme. Dens mest profilerte talsmann er Alasdair MacIntyre.

Kommunitarisme

Vekten på fellesskapet og dets «bakgrunn-soppfatninger» av det gode liv er på mange måter med på å gi mye av den bakgrunn vi trenger for å forstå MacIntyres posisjon, slik den er utviklet gjennom de seneste to tiårene. Det er rett her å skyte inn at han på ingen måte er alene om å utvikle og forsøke å profilere dydsetikk i en moderne sammenheng. Det finnes sentrale navn i moderne moralfilosofi som har hatt samme anliggende, her kan nevnes bl.a. Iris Murdoch, G.E.M. Anscombe, Martha Nussbaum og Stanley Hauerwas. Felles for dem er at de alle i større eller mindre grad forsøker å anvende det de ser som fremdeles gyldige elementer fra dydsetikken i antikken, og da særlig i Aristoteles' tapning. Når det først er blitt slik at MacIntyre er den man nevner først i denne sammenheng, er det fordi han med boken *After Virtue* (1981) leverte et



meget profilert og også delvis polemisk bidrag til denne strømmingen.

Når det imidlertid er som kommunitarist at jeg her har nærmet meg MacIntyre som dydsetiker, er grunnen til det å finne ut fra det som allerede er skrevet. Dydsetikken legger vekt på og forutsetter at mennesker lever i et sosialt fellesskap, og at det tilegner seg dyd ved å realisere sine anlegg innenfor dette fellesskapet, slik at de dyder vi utvikler og de personlige og moralske egenskaper vi har, bare har mening og betydning når de vurderes på bakgrunn av og i forhold til vår plass i et slikt fellesskap. Et eksempel på at den sosiale konteksten er bestemmende for hva vi oppfatter som dyd, er hvordan dydene «tapperhet» og «mot» har en helt annen betydning i et samfunn i antikken enn i en moderne stat. Derfor er dydsetikken også i sin moderne utgave *kontekstualistisk*, – dvs. at den betoner hvordan moralske oppfatninger, overbevisninger og fenomener er rotfestet i og har sin mening bare når de sees i forhold til konteksten de eksisterer innenfor.

Tilsvarende er MacIntyre kritisk til en moral som tar utgangspunkt i regler eller normer, fordi den opererer med en for snever horisont for å forstå dybden i hva moral er. Moral handler nemlig ikke minst om det å virkeliggjøre seg selv som menneske i forhold til et gitt fellesskap. De feilaktige antagelsene bak en oppfatning som ikke tar hensyn til dette oppsummerer han i 5 punkter:

1. Moral er konstituert av regler som enhver rasjonell person under bestemte forutsetninger kan gi sin tilslutning til
2. Disse reglene er nøytrale overfor motstridende interesser, – og moralen selv er ikke uttrykk for en bestemt interesse
3. Reglene er også nøytrale når det gjelder å avgjøre striden mellom ulike oppfatninger om den beste måten å leve som menneske på
4. Moralens gjenstand og subjekt er det individuelle menneske, og i de moralske vurderinger teller den enkelte for seg og seg alene
5. Den som stiller seg på et moralsk standpunkt stiller seg på et punkt som er felles for alle i samme situasjon, slik at selve standpunktet befinner seg utenfor alle sosiale særegenheter.

MacIntyre mener oppfatningen om at moralen skal alle historiske og sosiale betingelser, for at de ikke på noen måte skal influere på den moralske stillingstagen, er å ha helt feilaktige forestillinger om dens funksjon. Problemet bak denne type moraloppfatning er først og fremst at den mangler en rasjonell basis for å organisere disse reglene i forhold til hverandre. Vi trenger med andre ord å relatere reglene til en virkelighet utenfor dem selv, slik at denne virkelighet kan skape en slags *enhet* i vårt moralske liv. Denne virkelighet utgjøres av de goder som det dydige moralske mennesket skal virkeliggjøre i sin kontekst. I dydsetikken blir med andre ord regler og normer noe sekundært.

Menneskelivets mål som etikkens grunnlag

Et grunnleggende problem i denne forbindelse, er at man i og med den moderne fokusering på normer og på handlingers resultat har latt selve *personen* som bærer av moralsk kvalitet komme utenfor horisonten. Det MacIntyre derfor mener må gjøres, er å opparbeide og revitalisere den tradisjonen som i sin tid var i stand til å løse problemene knyttet til menneskelig handling: aristotelismen. Mye av argumentet i *After Virtue* har derfor som oppgave å vise hvordan / hvorfor det er mulig å regne en slik posisjon som levedyktig.

MacIntyre tar i *After Virtue* utgangspunkt i den kjensgjering at vi har mange ulike måter å nærme oss moralske spørsmål på i dag, og at disse eksisterer side om side uten at vi lenger har noe håp om verken å bygge bro mellom dem eller å oppnå en enighet på tvers av dem. Dermed er MacIntyres utgangssituasjon den moralske pluralismen. Men han mener at det «kaos» som eksisterer i moralfilosofien, skyldes at vi bruker løsrevet tankegods fra tiden før opplysningstiden på måter som det ikke opprinnelig er laget for. Den moderne måten å nærme seg etiske spørsmål på, har på mange måter satt det sentrale spørsmålet om forståelsen av menneskelivets mål og hensikt i parentes. Sammen med det er også spørsmålet om hva som utgjør det gode liv langt på vei forsvunnet ut av etikken.

MacIntyres posisjon innebærer at moral først og fremst er noe vi må se som knyttet til *hvordan mennesket ser sine sosiale roller og praksiser som virkeliggjøring av seg selv*. I og gjennom disse roller og praksiser kan selv'et defineres innholdsmessig, på en måte som gir det identitet, og dermed gjør det i stand til å fungere som en avklart og integrert moralsk personlighet.

Et kjernepunkt i MacIntyres analyse punkt er altså påstanden om at tapet av en *teleologisk* referanseramme i det moderne har forandret meningen med moral i det hele tatt. En ting er at overgangen fra «er» til

«bør» avvises som logisk ugyldig. Men også moralske dommer endrer sin betydning. Å kalle noe (eller noen) «godt» (resp. «god») i aristotelisk sammenheng innebærer at det betegnes med henblikk på dets (eller personens) hensikt eller funksjon. I dette er det involvert en påstand om hvordan ting faktisk *er*: Å kalle en handling rettferdig er derfor å si noe om hva et godt menneske ville gjøre i en bestemt situasjon, – noe som også impliserer en påstand om kjensgjerninger.

Dydene i historie og praksis

MacIntyres fortelling om hvordan dydene har fungert gjennom historien utgjør en hoveddel av *After Virtue*. Jeg skal her nøye meg med å skissere noen sentrale trekk:

1. Dydene eksisterer og fungerer innenfor en sammenheng der den moralske oppdragelsens fremste middel er *fortellingen av historier*. Slike historier ivaretar samfunnets hukommelse, og inneholder en forståelse av en moralsk orden.
2. Dyd er knyttet til hvorvidt en person er i stand til å ivareta de oppgaver og roller som han / hun har som medlem i den sosiale sammenheng. Vurderingen av en person er derfor knyttet til personens handlinger, sett i lys av den sosiale konteksten. Dette innebærer at katalogene over hva som regnes som dydig, kan og vil endres med tid og sosial kontekst, og at etikken dermed er nært knyttet til forståelsen av samfunn og livet generelt.
3. Uten en plassering i den sosiale orden mister mennesket sin identitet, og dermed sin sjanse til å utvikle dyd og fremme sin karakter.

Dyder eksisterer på denne bakgrunn ikke i et tomrom, men er del av en videre sammenheng. Først og fremst henger de sammen med praksiser. En *praksis* er den konkrete arena der en dyd blir utøvet. Det kan dreie seg om utøvelse av husholdning, fløytespill, eller å meddele kunnskap gjennom

undervisning. Slike praksiser gir ikke bare mulighet for å utøve dyd, men er også en nødvendig kontekstuell bakgrunn for å forstå hva en dyd i det hele tatt kan bestå i. En slik praksis definerer MacIntyre mer presist slik:

- En sammenhengende og kompleks form for sosialt etablert aktivitet, som inkluderer elementer av menneskelig samvirke
- Den er rettet mot goder som er knyttet til og interne for praksisen
- Slike goder blir realisert gjennom at man forsøker å virkeliggjøre de standarder for fortrefelighet (excellence) som er saksvarende for og delvis også definerer den aktuelle praksis
- Resultatet av en praksis er at evnen til å oppnå fortrefelighet, samt begrepene om de mål og de goder som er involvert, blir utvidet.

Dyd er derfor nært knyttet sammen med oppnåelsen av de goder som praksisen uttrykker. Disse goder kan bare oppnås dersom vi underordner oss under de regler og standarder som gjelder for praksis. En praksis forlanger altså etter MacIntyres mening bestemte dyder for å kunne opprettholdes. Dyden bidrar til å berike den menneskelige evne til å mestre de rent tekniske sidene av praksisen, men øker også forståelsen av hva som er praksisens hensikter og interne mål. Slike hensikter og mål kan variere, men de er knyttet til og utvikles gjennom praksisens historie. Det er viktig å merke seg at det MacIntyre mener med «interne goder», er de kvaliteter vi trenger og opplever som fellesskap. Slike goder er ikke gjenstand for konkurranse mennesker imellom. Eksterne goder, er goder som ikke henger organisk sammen med praksisen. Penger er et eksempel på det. Å være en god sjakkspiller gir tilgang til et internt gode (evnen til å spille sjakk godt), og det kan også berike andre fordi det gir mulighet for læring av det samme. Men dette gode er ikke nødvendigvis noe man tjener penger

på. Hvorvidt man gjør det, er knyttet til eksterne forhold (er det noen som vil betale?), og godene er tilsvarende eksterne. Interne goder er dermed noe felles, mens eksterne goder er individuelle og gjenstand for konkurranse.

Praksiser er imidlertid også relatert til *institusjoner*, og vanligvis avhengige av å eksistere innenfor slike for å kunne overleve på sikt. Undervisning er et nærliggende eksempel. Å være en god lærer forutsetter dyd, men man kan slett ikke være det utenfor eller uavhengig av skoleinstitusjonen.

Å være i besittelse av dyd er imidlertid noe mer enn bare å praktisere den ved bestemte anledninger. Det ligger i MacIntyres forståelse av dyd at den ikke kan bli brukt som et instrument for å oppnå noe annet, eller er noe man i enkelte tilfeller kan se bort fra. Det er derfor også på dette punkt *en nær sammenheng mellom dyd og karakter, forstått som en stabil holdning forankret i varige personlighetstrekk*.

Den moralske personlighet

Livet kan forstås som en prosess der man går gjennom utfordringer som kan møtes på gode og mindre gode måter. Det er innholdet i denne prosessen som gjør det mulig å bestemme bedre innholdet i både dyder og laster. Dyder er de kvalifikasjoner som man må ha for å kunne utøve handlinger på måter som generelt gjør en i stand til å lykkes i møte med slike utfordringer, mens laster tvert imot gjør en mindre i stand til det samme. En slik forståelse av livet forutsetter imidlertid at man har noe å vurdere en livsførsel ut fra – at man har et mål å bedømme den i forhold til. Det er dette *telos* som gir livets dets enhet, og gir dydene sin retning.

Ikke overraskende mener MacIntyre at en slik forståelse av livets enhet må utvikles mot to fronter: a) Mot en tendens til å se enkeltstående handlinger som løstrevet og uavhengig fra større helheter, noe som leder til at livet fremstår som en samling enkelt-

stående hendelser og episoder, og b) mot en tendens til å skille skarpt mellom selv'et og rollene det innehar.

Dette henger naturligvis sammen med at MacIntyre forstår dyd som et stabilt element i den moralske personligheten. Det er i denne sammenheng MacIntyre etablerer en forståelse av selv'ets enhet som betinget av en narrativ struktur: Det har sin enhet knyttet til enhetligheten i en fortelling som binder fødsel, liv og død sammen som begynnelse, midte og slutt. MacIntyre kan derfor også si at «Narrative history of a certain kind turns out to be the basic and essential genre for the characterization of human actions». Tilsvarende består enheten i et individuelt liv i at det legemliggjør en narrativ enhet. Det går derfor en klar linje fra dydsetikken i MacIntyres utgave og til andre moderne utgaver av etikk som legger vekt på det narrative.

MacIntyres senere forfatterskap

Jeg har i det foregående brukt mest plass på å tegne opp bildet av MacIntyre som dydsetiker, med vekt på hvordan dydsetikken hos ham er knyttet til menneskets funksjon i forhold til et konkret fellesskap som er dannet og samlet om bestemte goder. Denne grunnleggende posisjonen kan også gjøre forståelig den utvikling som den senere delen av forfatterskapet hans har vist: I *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) er hovedpoenget å vise hvordan våre forståelser av rettferdighet og rett alltid er preget av bestemte bakgrunnantagelser og tradisjoner, og ikke kan løsrives fra disse. Derfor er det å bevege seg fra et «moralsk univers» til et annet et ganske komplisert foretagende, og vi kan i hvert fall ikke regne med å finne noe felles moralsk språk å samtale i! MacIntyre er tilsvarende kritisk til moderne rettighetstenkning som en holdbar del av etikken.

I den lille boken *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1991) undersøker han de tre dominerende måtene å nærme seg spørsmålet om etikkens rasjonalitet på, og klarlegger der også på ganske kritisk måte viktige for-

utsetninger i både et moderne (Habermas-preget) og et postmoderne (Foucault-inspirert) menneske- og moralsyn. Disse bøkene kan på ulike måter sees som en fortsettelse av det prosjektet han begynte i *After Virtue: Å argumentere for at moralske oppfatninger må være forankret i et bestemt og substansielt syn på mennesket, og på forholdet mellom menneske og samfunn*. I denne sammenheng er det slett ikke gitt at alle syn på dette forhold er like gode eller sakssvarende, og evner å uttrykke hva det vil si å være et moralsk menneske på en adekvat måte.

Innvendinger

Det finnes to kritiske innvendinger som det er spesielt stor grunn til å rette mot MacIntyre: Det ene er at han gir lite rom for å reflektere over det moralske menneskets frihet og uavhengighet i forhold til fellesskapet. På dette punkt møter han ikke de forventninger som mange vil stille til en moralfilosofi som skal fungere i et moderne samfunn. Han er dessuten selv ikke i stand til å levere noe svar på hvordan vi skal møte konflikter mellom ulike grupper (communities) som lever innenfor rammen av det samme samfunn. Disse to problemfeltene er underbelyst i det han har levert av refleksjoner hitil. Samtidig er det imidlertid hans fortjeneste at han har bidratt til å sette den moralske personligheten høyt opp på den moralfilosofiske dagsorden igjen.

Jan-Olav Henrichsen, professor i systematisk teologi ved Menighetsfakultetet, adresse: Postboks 5144, 0302 OSLO